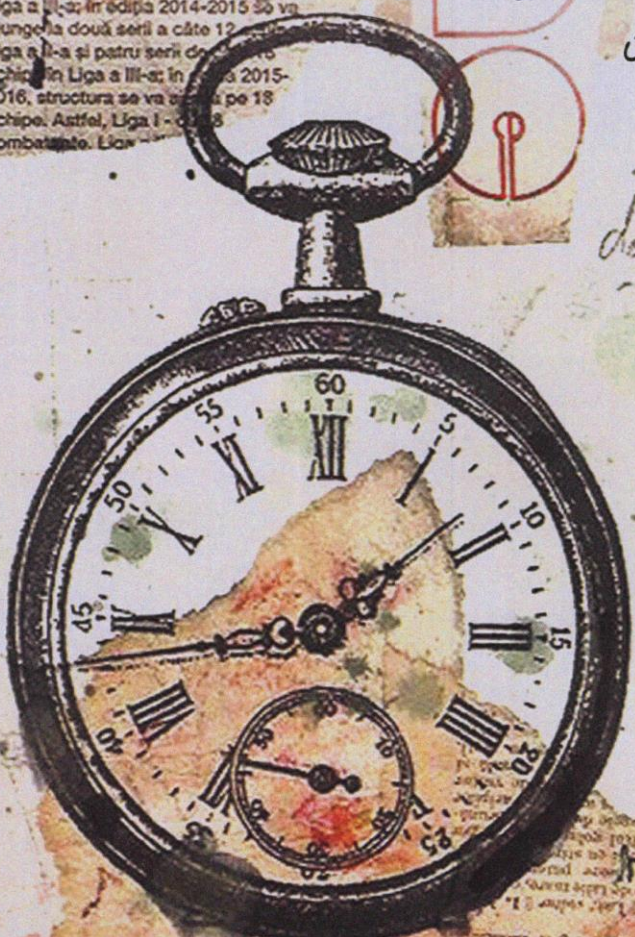


...activa, precum
 ...a piramidei fotbalului
 ...facilitate în 2017. Din
 studiul propunerilor rezultă o gândire
 care va conduce la o structură
 apropiată de cea a fotbalului englez.
 Reducerea numărului de echipe se va
 face, în mod treptat, în trei faze, după
 cum urmează: în ediția 2013-2014 vor fi
 două serii de câte 14 echipe în Liga I
 și patru serii de câte 18 echipe din
 Liga a II-a; în ediția 2014-2015 se va
 ajunge la două serii a câte 12 echipe
 în Liga I și patru serii de câte 18
 echipe în Liga a II-a; în ediția 2015-
 2016, structura se va schimba pe 18
 echipe. Astfel, Liga I - o ligă
 combativă. Lion

موسوعة الهرمانيو طبقا

الجزء الثالث



المركز القومي للترجمة

Handwritten notes in Arabic script, including the phrase 'لا اله الا الله' (There is no god but Allah).

ترجمة
محمد عناني

3064

موسوعة
الهرمانيوطيقا
(الجزء الثالث)

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 3064
- موسوعة الهرمانيوطيقا (الجزء الثالث)
- نخبة
- محمد عناني
- الطبعة الأولى 2018

هذه ترجمة كتاب:

The Routledge Companion to Hermeneutics

By: Jeff Malpas and Hans-Hemuth Gander

Copyright © 2015 Jeff Malpas and Hans-Hemuth Gander for editorial and
selection matter, individual capters, the contributors First published 2015 by
Routledge

“ Authorized translation from the English language edition published by
ROUTLEDGE, A MEMBER OF THE TAYLOR & FRANCIS GROUP”

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

عنانى ، محمد .

موسوعة الهرمانيوطيقا (ج ٣) / ترجمة : محمد عنانى .

ط ١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨

٤٧٢ ص، ٢٤ سم

١- الفلسفة - نظريات .

(أ) عنانى ، محمد . (مترجم)

١٠١

(ب) العنوان

رقم الإيداع: ٢٦٨٣٩ / ٢٠١٦

التقييم الدولي 1 - 4522 - 90 - 977 - 978

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي، وتعريفه بها. والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

موسوعة

الهرمانيوطيقا

(الجزء الثالث)

ترجمة: محمد عناني



2018

المحتويات

7	الفصل التاسع والثلاثون: الهرمانيوطيقا والعلوم الاجتماعية، وليم أوثويت William Outhwaite
29	الفصل الأربعون: الهرمانيوطيقا والانتفاء العرقى والنوع (أى من أحد الجنسين)، تينا فرنانديس بوطس Tina Fernandes Botts
67	الفصل الحادى والأربعون: الهرمانيوطيقا، وعلم الجمال والفنون، بياتا سيروى Beata Sirowy
109	الفصل الثانى والأربعون: الهرمانيوطيقا والتعليم، بول فيرفيلد Paul Fairfield
125	الفصل الثالث والأربعون: الهرمانيوطيقا، والصحة، والطب، فريدريك سفينيوس Fredrik Svenaeus
145	الفصل الرابع والأربعون: الهرمانيوطيقا والعمارة والتصميم الهندسى، ريتشارد كوين Richard Coyne

الباب الخامس: تحديات وحوارات هرمانيوطيقية

169	الفصل الخامس والأربعون: الهرمانيوطيقا والظاهراتية، روبرت دوستال Robert Dostal
193	الفصل السادس والأربعون: الهرمانيوطيقا والتفكيك، دوناتيلادى سيزارى Donatella di Cesare
217	الفصل السابع والأربعون: الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، نيكولاس هـ. سميث Nicholas H. Smith
239	الفصل الثامن والأربعون: الهرمانيوطيقا والبراجماتية، إندره بيجي Endre Begby
259	الفصل التاسع والأربعون: الهرمانيوطيقا والتحليل النفسى، فيليب كابستان Philippe Cabestan

- 279 Lee Braver لي بريشر
 الفصل الخمسون: الهرمانيوطيقا وفلسفة اللغة،
 الفصل الحادي والخمسون: الهرمانيوطيقا والمذهب النسوي،
- 297 Georgia Warnke جورجيا وارنكه
 الفصل الثاني والخمسون: الهرمانيوطيقا والبنوية وما بعد البنوية،
- 325 Nicholas Davey نيكولاس ديثي
 الفصل الثالث والخمسون: الهرمانيوطيقا والكنفوشيوسية،
- 351 Kathleen Wright كاثلين رايت
 الفصل الرابع والخمسون: الهرمانيوطيقا والفكر اليهودي،
- 383 Andrew Benjamin أندرو بنجامين
 الفصل الخامس والخمسون: الهرمانيوطيقا العربية والإسلامية،
- 409 إبراهيم موسى

خاتمة: مستقبل الهرمانيوطيقا

- 435 Gianni Vattimo جيانى فاتيمو
 ترجمة: فاوستينو فرايسويى Faustino Fraisopi
- 435

الفصل التاسع والثلاثون

الهرمانيوطيقا والعلوم الاجتماعية

وليم أوثويت William Outhwaite

تتسم العلاقة بين الهرمانيوطيقا والعلوم الاجتماعية بالتفاعل المعقد، وإن كنا نستطيع تبسيطه تاريخياً بتقسيمه إلى موجتين من أمواج مناهضة المذهب الوضعي، تبدأ الأولى في منتصف القرن التاسع عشر وتستمر حتى بواكير القرن العشرين، وتبدأ الثانية في منتصف القرن العشرين وتستمر حتى أواخره. وهذا هو الحال في أوروبا على الأقل، وأما في أمريكا الشمالية، فإن التقاليد البراجماتية التي غذت مذهب التفاعل الرمزي كانت أكثر استمراراً عبر هذين القرنين، كما كانت أقل انشغالا بمناهضة المذهب الوضعي، والمذهب الذي أصبح يطلق عليه اسم "الثنائية المنهجية" وهو الذي يعنى الإصرار على الاختلافات بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (بيرنشتاين [Bernstein] ١٩٩٢؛ هيله [Helle] ٢٠٠٥؛ إيكين [Aiken] ٢٠٠٦).

وتبدأ القصة، مثل مصطلح 'علم الاجتماع' (أبرز العلوم الاجتماعية الناشئة في هذا الصدد) بدايتها الأساسية بالفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (Conte) (١٧٩٨-١٨٥٧) فالمذهب الوضعي (أو الوضعية Positivism) عنده، كان يقوم، مثل صورته في القرن العشرين، على نموذج لوحدة العلوم، ولكنه كان يختلف عن الوضعية المتأخرة في عدم ميله إلى الاختزال. ومع ذلك فإن علم الاجتماع، ملك العلوم في نظر 'كونت' وآخر ما صعد منها إلى المسرح الوضعي، كان مثل العلوم الأخرى موجهًا إلى التنبؤ والسيطرة، وشعاره "المعرفة من أجل التنبؤ لغاية السلطة".

وكانت المدخل الهرمانيوطيقية المبكرة للتاريخ و(غيره من) العلوم الاجتماعية قد تشكلت من خلال معارضة الوضعية.

كان تدعيم شلايرماخر للهرمانيوطيقا في صورة منهجية قد أدى إلى ترسيخ مصطلح الفهم (*Verstehen*) الذى كُتب له البقاء في الاستعمال المعيارى داخل خطاب العلم الاجتماعى باللغة الإنجليزية، كما أدى إلى جعله ذا منزلة رئيسية في التفسير الذى كان يعتبر نشاطاً أكثر منهجية. وقد تبوأ إسهام شلايرماخر الموقع الرئيسى والذروة في الوصف الذى قدمه فيلهلم ديلى (1833-1911) في حديثه عن "نهضة الهرمانيوطيقا"، كما أصبحت الهرمانيوطيقا على يدى ديلى ذات موقع أساسى في التعريف الذاتى لما أطلق عليه اسم العلوم الإنسانية (*Geisteswissenschaften*). وفي هذه العلوم، كما يقول ديلى، يمكن فهم النشاط الذهنى للإنسان وبعض الحيوانات الأخرى وما تتجه. وقد اشترك ديلى مع معاصره، فيلسوف التاريخ ج. ج. درويسين (J. G. Droysen) (1808-1884) في وضع ما يمكن أن نسميه الآن برنامج البحث في التاريخ والعلوم الأخرى استناداً إلى تميز التعبيرات الروحية الإنسانية وفهم هذه التعبيرات. ويؤكد ديلى، في خطوة كُتب لها أن تصبح معلماً للعلوم الاجتماعية التفسيرية اللاحقة، مثلما أكد شلايرماخر، طابع الاستمرار بين الفهم في الحياة اليومية والعمليات الصورية للتفسير. وقد وضع تمييزه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية باعتباره، إلى حد كبير، معارضة للوضعية عند 'كونت'، وهى التى كانت قد غدت ذات نفوذ كبير، حتى في البلدان الناطقة بالألمانية، بحلول منتصف القرن التاسع عشر.

وقدم اثنان من أرباب الفكر الكانطى الجديد صيغة موازية وإن تكن أكثر منهجية، وهما فيلهلم فندلباند (Wilhelm Windelband) وهاينريش ريكتر (Heinrich Rickert) اللذان قالوا إن دراسة الثقافة مختصة أساساً بالعمليات الفردية

وإقامة العلاقة بينها وبين القيم الإنسانية المشتركة، وأما العلوم الطبيعية فمختصة بالقوانين العامة حول أشياء بعيدة في جوهرها عن مسائل القيمة. فنحن مهتمون، مثلاً، بالثورة الفرنسية ليس فقط بصفتها تنتمي إلى طبقة من الثورات ذوات المعالم المشتركة فيما بينها (فهذا مدخل يعتبره ريكترت مدخلاً طبيعياً علمياً لها) ولكن باعتبارها حدثاً فريداً يجسد، وربما يتتهك أيضاً، قيماً إنسانية أساسية معينة^(١).

وكانت توجد في الخلفية عمليات أوسع نطاقاً، وهى التى وصفها اثنان من أعظم المفكرين التاريخيين، وهما ستيوارت هيوز (Hughes) (١٩٥٨) وچون بارو (Burrow) (٢٠٠٠) والتى قُدِّرَ بسببها أن تتعرض للشك الثقةُ فى المعرفة العلمية التى عادة ما تنسب فى المملكة المتحدة إلى 'العصر الفكتوري'. وكان ماكس فيبر (Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠) يحس هذه التوترات إحساساً حاداً. وإلى جانب جورج سيميل (Georg Simmel) (١٨٥٨-١٩١٨) الذى كان موقفه تجاه 'أزمة العقل' يتسم بالهواذة إلى حد ما، وضع فيبر مُرَكَّبًا فكرياً يتسم بتسم بالثبات النسبى ويتضمن نظرات هرمانيوطيقية عميقة، من دون أن تمس فى نظره الطابع العلمى لعلم الاجتماع والعلوم المرتبطة به. والجملة الأولى فى الكتاب الرائع الذى نشر بعد وفاته بعنوان الاقتصاد والمجتمع، تربط الفهم بالشرح العِلِّى، قائلة: "علم الاجتماع يهدف إلى الفهم التفسيري للفعل، حتى يتمكن بذلك من فهم مساره وآثاره".

وسواء كان فيبر يعنى بهذا أن الفهم الإيضاحى يعتبر فى ذاته شكلاً من أشكال الشرح العِلِّى [أى الشرح استناداً إلى بيان العلل] أو مجرد تمهيد له ويتكامل معه، فإن المسألة الجوهرية فى نظره أن شروح الظواهر الاجتماعية يجب أن تتسم "بالكفاءة العلية" و"كفاءة المعنى". وهكذا نرى مثلاً أنه فى تحليله الشهير "لأخلاقيات المذهب البروتستانتى و'روح' الرأسمالية" يقول إننا نريد أن نعرف شيئين: الأول أن البروتستانتين الزاهدين كانوا فعلاً من المجددين الاقتصاديين فى بواكير العصر

الحديث في أوروبا، والثانى أنه من 'المعقول' أن يسعى الحريص على تحقيق الخلاص نفسه إلى طلب الاطمئنان من ممارسة رسالته بأسلوب منهجى وتحقيق النجاح المنشود.

كان فيبر قد حاول الجمع بين تصورين متضادين لعلم الاجتماع، مع وجود الكانطيين الجدد في كل منهما^(١). وأما في أمريكا الشمالية، فإن الفلاسفة البراهمانيين، وأبرز من يمثلهم في العلوم الاجتماعية عالم النفس الاجتماعى هيربرت ميد (Mead) كانوا قد عرضوا توفيقاً أيسر [بين التصورين]. وكان ميد قد درس في هارفارد ثم في لايبزج، مع عالم النفس فيلهلم فونت (Wunt) (١٨٣٢-١٩٢٠) ومع ديلشى في برلين. وكان ديلشى يحرص حرصاً شديداً على التمييز بين علم النفس التحليلى وعلم النفس الوصفى، وفق تسميته لهما، وكان يرى أن الأخير علم إنسانى يستند إلى الفهم لا إلى التحليل القائم على التعليل. وأبدى 'ميد' اختلافه معه، مؤكداً عدم انقطاع المسار بين العلوم الطبيعية والإنسانية، على الرغم من تمييزه بين علم النفس الفسيولوجى وعلم النفس الاجتماعى، على نحو ما ذكر في مقال نشره عام ١٩٠٩.

هذا هو الفرق الحاسم بين علم الاجتماع التفسيرى في ألمانيا، بثنائيته المنهجية، وبين البراهماتية في أمريكا الشمالية، التى يمثلها 'ميد'. وأما مذهب التفاعل الرمزي (التفاعلية الرمزية) في منتصف القرن العشرين، كما سوف نرى بعد قليل، فهو يميز نفسه عن علم الاجتماع الوضعى، وعن المذهب الذى كان سائداً آنذاك وهو مذهب الوظيفة البنائية (الوظيفية البنوية) على الرغم من وجود تيار صغير يمثل التفاعلية، ويشار إليه باسم 'مدرسة أيووا' (Iowa School) ويطبق المدخل الوضعى.

وكان الشكل السائد للوضعية آنذاك هو الشكل الذى نربط بينه وبين مذهب التجريب المنطقى (التجريبية المنطقية) في حلقة فيينا، وإن كان يبدو أن صورته في أمريكا الشمالية محلية النشأة (پلات [Platt] ١٩٩٦). وكان طابع التجريبية المنطقية

اختزالاً في تأكيده أن لغة جميع العلوم يجب أن تقبل في نهاية المطاف الاختزال في لغة الأشياء المادية أو في لغة الفيزياء. وإذا كان التشخيص العلمي عند كونت يؤدي مباشرة إلى التنبؤ وفرض القواعد فإن التجريبية المنطقية كانت تفصل فصلاً حاسماً بين الحقائق وبين أحكام القيمة، قائلة إن تحليل العنصر الأخير تعبير عن الذائقة وحسب، إذ كتب أوتو نويراث (Otto Neurath) يقول إن الفهم (*Verstehen*) يمكن أن يساعد الباحث، من دون أن يزيد مفعوله عن قرح من القهوة الجيدة (نويراث ١٩٧٣: ٣٥٧).

ومن الجهة الأخرى قام عالم نمسوى آخر هو ألفريد شوتس (Shutz) (١٨٩٩-١٩٥٩) بإدخال المذهب الظاهراتي في فلسفة علم الاجتماع وممارسته^(٣). والظاهراتية (*Phenomenology*) في الصورة التي وضعها له إدموند هوسرل (Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨) في السنوات الأولى من القرن العشرين، مدخل للمعرفة يركز على خبرتنا بالأشياء، بغض النظر عن كونها موجودة فعلاً أم لا، أو كونها خداعاً بصرياً أو خاصاً بحاسة أخرى، وباستبعاد ما صُنعت منه. وهكذا فإن المدخل الظاهراتي للزمن، مثلاً، لا يعبأ بطابعه الفعلي بقدر ما يركز على خبرتنا به أو وعينا به.

وكان هذا البُعد من أبعاد خبرتنا الاجتماعية هو الذي أحس شولتس أن علم الاجتماع التقليدي قد أغفله حتى حين كان يرتبط، كما هو الحال عند فيبر، بفهم المعنى المقصود للأفعال البشرية. إذ نشر في عام ١٩٣٢ كتاباً في قسینا عنوانه معنى تكوين العالم الاجتماعي، يقول فيه إن مشكلة مقولة فيبر عن الأنماط المثالية لا تكمن في أنها ليست علمية بما يكفي (على نحو ما قال به بعض التجريبيين الأمريكيين) بل إن عكس هذا السبب هو الصحيح. إذ إن فيبر تعجل إلى حد كبير في فرض هذه الأنماط على الظواهر التي يصفها، من دون أن ينظر نظرة كافية إلى أسس الأفعال التي أدت إلى تنميطها من جانب أفراد المجتمع العاديين. كان شولتس يرى (١٩٦٢: ٥٩) أن عالم

الاجتماع لا يقوم إلا ببناء من الدرجة الثانية للأنماط التي تستند إلى ما حدث سلفاً في عالم الحياة. فالحقائق، كما كان نيتشه وديليثي يؤكدان، دائماً حقائق مُفسَّرة (إندريس [Endress] ١٩٩٩: ٣٤٥؛ شولتس ١٩٧١: ٥، وانظر أيضاً فيلنيس [Welz] ١٩٩٦، وباربر [Barber] ٢٠٠٦).

كان شولتس الذي هاجر إلى الولايات المتحدة في عام ١٩٣٩، في الموقع الذي يتيح له أن يتوسط ما بين البراجماتية والظاهرانية في أوروبا وأمريكا، وأيضاً ما بين علم الاجتماع التفسيري وفق مفهومه في أوروبا وبين التفاعل الرمزي^(٤). بل إنه حاول دون نجاح أن يتصل [ويتفاهم] مع طولكوت پارسونز (Talcott Parsons) داعية المذهب الوظيفي النيوي (جراثوف [Grathoff] ١٩٧٨). وقام بيتر برجر (Berger) وطوماس لوكمان [Luckmann] (١٩٦٦) اللذان درسا مع شولتس بتقديم فكرة 'البناء الاجتماعي'، إذ مزجا من جديد البراجماتية بالظاهرانية في علم اجتماع يقوم على المعارف (الشائعة منطقيًا).

وكان ظهور مقالات شولتس في الخمسينيات مترامناً مع تأثير آخر من فيينا: عمل أخير كتبه لودفيج فتنجنشتاين (Wittgenstein). كان فتنجنشتاين قد بدأ عمله على هامش التجريبية المنطقية عند حلقة فيينا ثم تخلى عن التصور البسيط للعلاقة الصورية بين المقولات والعالم، واجتذبه التحليل الحساس القائم على الصور الكلية للخصائص الدقيقة 'للألعاب اللغوية'، القائمة على أساس قواعد مضمرة فيما أطلق عليه اسماً غامضاً ملغزاً هو "أشكال الحياة" (فتجنشتاين ١٩٥٣). ففي اللعبة اللغوية الدينية و"شكل من أشكال الحياة"، على سبيل المثال، تتسم كلمات مثل الصلاة، والمقدس والخلاص وما إليها بمعان محددة يمنحها لها هذا السياق فقط ولا توجد إلا فيه (شاتسكى [Schatzki] ١٩٨٣).

وفي عام ١٩٥٨ أصدر پيتر وينش (Winch) وهو فيلسوف من أتباع فتنجشتاين، كتاباً مهماً يعرض فيه عواقب مفهومى فتنجشتاين عن 'اللغة اللغوية' و'شكل الحياة' فيما يتعلق بالنظرية الاجتماعية، مستنداً إلى رأى ماكس فيبر (Weber) - مثلما فعل شوتس (Schutz) من قبله، كأحد عناصر حجته، إذ يقول وينش إن معرفة مجتمع ما تعنى معرفة تصور أفراده النظرى له، فكان بذلك يجيى المبدأ الرئيسى للمذهب التاريخى (التاريخية) فى ألمانيا إبان القرن التاسع عشر، وهو الذى يقول إن فهم كل عنصر ينبغى أن يستند إلى مفاهيم ذلك العصر (وينش ١٩٥٨: ٧). وكان وينش يقول إنه يعتنق، مباشرة، التقاليد المثالية الألمانية بإصراره أيضاً على أن العلاقات الاجتماعية 'تشبه' العلاقات المنطقية بين المقولات (١٩٥٨: ١٢٦) وكذلك، من الزاوية العملية، مدخل العمل الميدانى العرقى (وينش ١٩٦٤). وإذا كان بعض أتباع فتنجشتاين قد شككوا فى استخدام وينش لفكر فتنجشتاين، فإن كارل - أوتو أبل (Karl- Otto Apel) (١٩٦٧) قد بين أوجه الشبه بين هذا التطور فى الفلسفة التحليلية للغة وبين التقاليد الألمانية للعلوم الإنسانية. وذهب مفكرون آخرون إلى تبيان اختلاف هذا المدخل الوصفى عن المدخل الهرمانىوطيقى النقدى.

وفي الوقت الذى ظهر فيه كتاب 'أبل' تقريباً، وضع روم هاربه وپول سيكورد (Rom Harré & Paul Secord) (١٩٧٢) فلسفة لعلم النفس الاجتماعى قائمة على عمل فتنجشتاين فى مرحلته الأخيرة، وعلى الفلسفة التحليلية للغة التى كان يمارسها فى أوكسفورد ج. ل. أوستن (J. L. Austin)، إذ كانت تقول إن اللغة العادية أصلح لوصف العمليات العقلية للفواعل الاجتماعية من المصطلحات المصطنعة التى تبدو أقرب إلى الطابع العلمى، كما لفت المؤلفان النظر إلى نماذج البحث التطبيقى المتمية إلى هذا المدخل فى عمل إيرقنج جوفمان (Goffman) وهارولد جارفنكل (Garfinkel) وغيرهما. ولا يسزال هاربه يواصل هذا البرنامج الاجتماعى التركيبى (constructionist) بطاقة لا تفر حتى الوقت الراهن.

وكانت الفلسفة التحليلية أيضًا منهلاً نهل منه عالم الأنثروپولوجيا كليفورڊ جيرتس (Geertz) في دفاعه ذى النفوذ الهائل عمًا أطلق عليه اسم "الوصف الكثيف"، متبعًا في ذلك الفيلسوف الإنجليزى جلبرت رايل (Ryle) (١٩٤٩)، الذى كان يشرح الوصف الكثيف بأنه الوصف الذى يستطيع مثلاً التمييز بين "رقة" الجفن و"الغمزة" بكل ظلال معانيها السياقية والثقافية المرعبة. والوصف الكلاسيكى الذى قدمه جيرتس لصراع الديوك فى بالى [باندونيسيا] يمثل هذا المدخل الذى ينتقل من الوصف الحساس لذلك العمل [وهو نوع من المراهات] إلى النظر فى دلالاته الثقافية. وهذه الاستراتيجية البحثية التى تعتبر غير رسمية نسبيًا، التى تتصل بروابط بما يسميه جليزر (Glaser) وشتراوس (١٩٦٧) "نظرية الأساس" يمكن بيان تضادها مع المداخل الصورية (formal) مثل المذهب الوظيفى (الوظيفية) والمذهب البنىوى (البنىوية). وأحيانًا ما تصاغ هذه النظرية من خلال استخدام التضاد بين ما هو داخلى ('emic') (أى "الفاعلون" [actors]) وما هو خارجى ('etic') أى "المراقبون" [observers]) باعتبارهما فئتين متقابلتين، والأصل فى المصطلحين الجديدين ['emic' & 'etic'] هو التمييز فى علم اللغة بين ما هو 'فونيمى' أى خاص بالوحدات الصوتية المميزة داخليًا، وبين ما هو صوتى أى ما تسمعه الأذن [أى بين Phonemic وPhonetic] (بايك [Pike] ١٩٦٦). وكان جيرتس نفسه يقلل من قيمة هذا الاستعمال وكذلك استعمال مصطلح الفهم (Verstehen) قائلاً: إن التفسير الأنثروپولوجى 'الموجه إلى الفاعل' "عادة ما يشار إليه بصورة عارضة باعتباره رؤية الأشياء من وجهة نظر الفاعل"، ويعتبر إذا زدنا الحذقة 'مدخل الفهم'، وإذا زدنا الجانب التقنى كان مدخلا 'تحليليًا داخليًا' (جيرتس ١٩٧٣: ١٤) (٥).

(*) انظر الحاشية الموضحة للفرق بين الكلمتين الجديديتين فى الصفحة الثالثة من الفصل ٣٨ فى الجزء الثانى من هذه الموسوعة، فإن [emic] و [etic] هما المقطعان الأخيران من كلمتى فونيمى وصوتى الإنجليزيتين، وحرف الباء الذى ينطق مقلقلًا فى الفصحى فونيم يختلف عنه إذا نُطق فى العامية متبوعًا بالياء (ابتدائى مثلاً) إذ يصبح أقرب إلى حرف (p) الأجنبى، والاختلاف الداخلى (الفونيمى) لا يغير المعنى 'الصوتى' للكلمة سواء قلقت الباء أو لم تقلقلها.

وانتهجت النظرية الهرمانيوطيقية نفسها اتجاهًا جديدًا عندما قدم جادامر 'الهرمانيوطيقا الفلسفية'، إذ يقول إن الفهم لا يقتصر على مجرد الانغماس الخيالي للمرء في عالم 'الفاعل' أو النص التاريخي، بل هو نشاط تأملي عملي يستند إلى الوعي بوجود مسافة زمنية وفكرية بين النص والمفسر بالأسلوب الذى فُسِّرَ النصُّ به فى الماضى ولا يزال يُفسَّرُ به فى الحاضر بل يُعادُ تفسيرُه ويواصل تأثيرَه فىنا. وتاريخ التأثير المذكور (*Wirkungsgeschichte*) [والترجمة الإنجليزية فى بعض الدراسات إلى التاريخ المؤثر أو الفعال (*effective history*) ترجمة غير دقيقة] الذى تراه الهرمانيوطيقا التاريخية التقليدية عقبه، يعتبره جادامر عنصرًا جوهريًا يربطنا بالنص، إذ إن أحكامنا المسبقة أو ضروب تحيزنا هى التى تجعل الفهم ممكنًا. فكما يقول تشارلز تيلور (٢٠٠٢: ١٣٠ و ١٣٤):

لن يكون تفسيرنا لتدهور الامبراطورية الرومانية، ولا يمكن أن يكون، مرادفًا للتفسير الذى قُدِّمَ فى إنجلترا إبان القرن الثامن عشر، أو التفاسير التى سوف تقدم فى الصين إبان القرن الخامس والعشرين، أو فى البرازيل فى القرن الثانى والعشرين... ولن يكون السبب أن ما نستطيع تحديده باعتباره المقولات نفسها سوف تختلف قيم الحقيقة أو الصدق فيها، ولكن الاختلاف سوف يرجع إلى طرح أسئلة مختلفة، وإثارة قضايا مختلفة، وإلى أن معالم مختلفة سوف تبرز وتبهتنا وهلم جرا^(٥).

والتصور البديل للعلوم الإنسانية أو (*Geisteswissenschaften*) الذى قدمه جادامر فى كتبه جعله يشغل مكانة رئيسية فى إعادة الصوغ التى قام بها يورجن هابرماس فى كتابه منطق العلوم الاجتماعية. إذ أعلن هابرماس (١٩٦٧، ١٩٨٦) عن ترحيبه بالبحث النقدى الذى أجراه جادامر للموضوعية الهرمانيوطيقية (*objectivism*) وهى التى كان يراها معادلة للوضعية فى فلسفة العلوم الطبيعية،

ولكن هابرماس كان يرى أن إصرار جادامر على الطبيعة الجوهرية للغة، التي عبر عنها بقوله ”إن الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة“، يعتبر بمثابة شكل من أشكال المثالية اللغوية. وكان يرى أننا إذا جمعنا بين ذلك وبين تأكيد جادامر لأهمية التقاليد، ورد اعتباره لمبدأ التحيز، كان ذلك يوحى في آخر المطاف بمدخل محافظ لا يستطيع التصدى بالتشويه المنتظم لعمليات الاتصال من جانب علاقات السلطة والهيمنة.

وناقش هابرماس وجادامر هذه القضايا في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات (انظر أبل *Theorie-Diskussion* ١٩٧١ ، وبلاشر [Bleicher] ١٩٨٠). وتوجد أيضًا في موقف هابرماس أصداء لموقف أحد أرباب النظرية النقدية الذي سبقه وهو ثيودور أدورنو (Adorno) دفاعًا عن هرمانيوطيقا موضوعية وسياقية، وهو الموقف الذي واصله أولريتش أوفرمان (Oevermann) (أوقرمان وآخرون ١٩٨٧؛ مولر - دوم [Müller-Doohm] ٢٠٠٦). ويميل أصحاب النظريات الحديثو العهد إلى تأكيد الاتساق بين الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية في صوغ تصور معين للهرمانيوطيقا النقدية (طومسون ١٩٨١؛ أوثويت ١٩٨٧، كوجلر ١٩٩٦، أ، ١٩٩٦ ب، وانظر أيضًا كوجلر ٢٠٠٦). كما اشتبك جادامر أيضًا اشتبًاكًا موجزًا مع فيلسوف التفكيكية الفرنسي چاك دريدا، الذي كان تصوره للتفسير يتسم بالمزيد من التشكك (ميشيلفيلدر وپامر [Michelfelder & Palmer] ١٩٨٩؛ بيرنشتاين ٢٠٠٨). كما اشتبك فيلسوف فرنسي آخر هو پول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) بقضايا الهرمانيوطيقا في العلوم الاجتماعية اشتبًاكًا مباشرًا إلى حد أبعد، في كتابه الذي أصدره عام ١٩٦٥ عن فرويد، والذي صاغ فيه مفهومه عن ”هرمانيوطيقا الشك“، في رده على المناظرة بين هابرماس وجادامر وفي عدد كبير من المقالات الأخرى (ريكور ١٩٨١، أ، ١٩٨١ ب، ١٩٩١، ٢٠١٠). وقد تصدى خصوصًا لمسألة تحليل الفعل من الزاوية النصية (ريكور ١٩٧٣).

وهكذا أصبح مصطلح الهرمانيوطيقا يستخدم استخدماً فضفاضاً في العلوم الاجتماعية باللغة الإنجليزية للإشارة إلى جميع المداخل التفسيرية، من دون أنواع التعارض بين المداخل الظاهرية [أى الخاصة بما يظهر في الوعي] ومداخل 'الهرمانيوطيقا الموضوعية' التي كانت موجودة في ألمانيا (يونج ومولر - دوم [Jung & Müller Doohm] ١٩٩٣، جراثوف [Grathoff] ١٩٨٩: ١٩٣، الحاشية ٣١). ووصف توماس لوكمان (Luckmann) (١٩٧٨: ١٣) الصلات القائمة بين مذهب التفاعل الرمزي (التفاعلية الرمزية) في الأنثروبولوجيا المعرفية من ناحية وبين 'علم الاجتماع الظاهراتي' و'المنهجية العرقية' من ناحية أخرى باعتبارها "رابطة انتقائية بين تقاليد فكرية ذات أصول متباينة". وكما يقول هورست هله (Horst Helle) (١٩٩٢: ٨٧) كان المقال الذي كتبه ميد (Mead) ونشر عام ١٩٣٦ بعد وفاته، عن الطابع الانتقائي للانتباه، يقدم في الواقع موقفاً هرمانيوطيقياً في جوهره، حيث يفهم مداراً الاهتمام الخاص من وضعه في خلفية واسعة. ونرى بصفة أعم أن تمييز بلومر (Blumer) بين المفهوم الوصفي والمفهوم 'الموقظ للإدراك' (sensitizing) يقول إن الأخير لا يشير إلى مجموعة محددة بدقة من الأشياء بل يوحى وحسب بإطار يمكنه احتواء تصور نظري للواقع المركب، وبذلك يقدم موضوعات مألوفة في الهرمانيوطيقا التي تتبع 'الكانطية الجديدة'. وبصورة أعم وأشمل من كل ما سبق نجد أن فكرة عملية المعرفة باعتبارها اشتباكاً فعالاً بين الذات والموضوع يمكنه تحويل 'الذات التي تعرف' وتحويل مجال الشيء الذي تعرفه، فكرة يمكن أن نجد لها حتى في صور المذهب الوضعي (الوضعية) في بواكير القرن العشرين (لوبي [Lübbe] ١٩٩٨)، كما إنها تتخذ شكلاً راديكالياً إلى حد أبعد كثيراً في الظاهراتية وهرمانيوطيقا جادامر.

ولنضرب مثالا عاماً وقد يكون مفيداً للتفكير في هذه العلاقات، وهو مثال الموسيقى. فالمدخل الذي قد نصفه بالمدخل الوضعي يعني ترجمة النوتة الموسيقية بأكثر

دقة ممكنة إلى الأنغام المعزوفة، وأما المدخل الهرمانيوطيقى فيطرح أسئلة مركبة عن مقاصد المؤلف أو عن الدلالة الثقافية للموسيقى؛ وأما المدخل الظاهراتى فيركز على نشاط عزف تلك الموسيقى وخبرة الجمهور بها. ومن المصادفات وجود مقال كتبه شولتس (١٩٥١) وأصبح من الكلاسيكيات وعنوانه "عزف الموسيقى معاً". وهو يتصدى فيه بصفة خاصة للتواصل بين العازفين، ولكنه يشير فيه أيضاً (شولتس ١٩٥١: ٨٣) إلى إمكانية العزف الآلى للموسيقى (وهو الذى شاع بطبيعة الحال هذه الأيام بفضل تكنولوجيا الحاسوب) وإلى الفكرة الأساسية فى الهرمانيوطيقا الخاصة بالخلفية المعرفية للعازفين، أو بعبارة شولتس التى اشتهرت وهى "رصيد المعرفة المتاح".

ومن المسائل المرجعية للتداخل ما بين هذه المنظورات فى العمل المعاصر مسألة "سوسيولوجيا الحياة اليومية"، ومسألة "البناء الاجتماعى"، كما توجد صلات أخرى بنظرية ما بعد الحداثة أو "ما بعد النيوية"، على الرغم من تشكك العمل المعاصر فى قيمة التيار الرئيسى للهرمانيوطيقا الذى تشهد عليه مناظرة جادامر ودريدا المذكورة آنفاً، والنظرية السردية.

ويمكننا أن نعتبر أن صورة 'النظرية النقدية' عندها برماس، إلى جانب الواقعية النقدية، ونظرية 'إقامة الأبنية' أو 'الأبنية والفواعل' عند أنطونى جيدنز^(*) (structure) (Anthony Giddens)، إحدى المحاولات الثلاث الواسعة التأثير، فى الثلث الأخير من القرن العشرين، للتوفيق - على نحو ما فعل ماكس فيبر (Weber) فى بداية القرن - بين الشرح والفهم المتنافسين على المكانة الأولى فى العلوم

(*) المقصود أن دراسة الأبنية الاجتماعية تقتضى دراسة 'الفواعل' أو 'الفاعلية' (agency) من ورائها؛ ولذلك فالبناء الصريح للمصطلح الإنجليزى يفيد "إقامة الأبنية" مما يؤكد إضمار 'فاعل' ومن ثم الفاعلية، ولذلك فأى ترجمة تقتصر على البناء أو الأبنية لا تأتى بالمعنى المراد.

الاجتماعية. وقد أقام هابرماس، مع زميله الذى شاركه مشاركة وثيقة فى عمله، كارل - أوتو أبل، حجة تثبت التكامل بين المدخل التحليلى التجريبي الموجه إلى شرح العمليات الموضوعية والتنبؤ بها والتحكم فيها، وبين المدخل المهرمانويطيقى المختص بتوسيع نطاق الفهم. قائلًا إن هذين يمكن أن يقترنا فى نموذج تحريرى للعلم الاجتماعى النقدى، حسبما يشهد على ذلك التحليل النفسى والبحث النقدى الماركسى فى الأيديولوجيا، وهو الذى يرمى إلى إزالة العقبات العليّة من طريق الفهم. ولا يزال جانب كبير من هذا قائمًا فى نظرياته الأخيرة عن العلم الذى يعيد البناء وعن فعل الاتصال (أوثويت ١٩٩٤، ٢٠٠٠).

وإذا كانت النظرية النقدية تميل إلى ثنائية العلم الطبيعى والعلم الاجتماعى، وإن كان ذلك بشكل يزداد تخفيفه باطراد، فإن افتراض أن معارضة الوضعية كانت تقتضى أيضًا ثنائية من نوع ما ومناهضة المذهب الطبيعى (antinaturalism) افتراض يتعرض للطعن منذ صحته فى أواخر الستينيات من القرن العشرين، وأوائل سبعينياته، من خلال الميتانظرية الواقعية للعلم التى وضعها روم هاربه وروى باسكار (Rom Harré & Roy Bhaskar). وكان كل من هاربه وباسكار يشاركان هابرماس حرصه الشديد على تقويض النظريات والمداخل الوضعية فى العلوم الاجتماعية، وكانا يطمحان إلى تقديم تفسير أكثر إقناعًا للعلم بصفة عامة، فى عالم يتكون من أبنية وآليات قادرة نسبيًا على الصمود، ويمكن لبعضها أن يُعزَل فى التجارب العلمية، بفضل الوجود العرضى للإنسان العاقل والإنسان العلمى، وهكذا كان جانب مهم من البرنامج الواقعى الذى وضعه هاربه وباسكار وغيرهما يتمثل فى تصور للشرح لا يقوم على الاختزال الدلالى للبيانات العليّة فى قوانين عامة بل فى الإحالة إلى الطاقات العلية للكيانات والأبنية والآليات. وقد ترجح كفة الاتجاهات السائدة على كفة الاتجاهات العلية أو لا ترجح، وقد يؤدى اتجاهان عليان إلى تحييد بعضها بعضًا، مثلما يحدث للحركة الدائرية للأرض حول محورها ولقوة الجاذبية الأرضية فالنتيجة الطبية لذلك استقرار البشر والحيوانات بسلام على سطح الأرض.

وكان معنى هذا وغيره من معالم الواقعة جواز إعادة النظر في المذهب الطبيعي برمته إذ يمكن أن ينظر إلى البشر باعتبارهم ذوى طاقات ومسؤوليات علية، مثل الكيانات الأخرى تمامًا، أى إنه لم يعد من المهم إن كانت علاقاتهم نادرًا ما تدعم وجود أية تعميمات علمية، من النوع الطريف، بل مجرد مجموعات من الاتجاهات المنتظمة إلى الحد الذى يجعلها جديرة بالاستكشاف. وأما أن عددًا كبيرًا من الكيانات التى تُمنَح قوةً عليةً فى الشروح الاجتماعية العلمية كان بالضرورة لا يخضع للملاحظة، فى حين أن المدخل التجريبي يقتضى ذلك، فلم يكن يمثل مشكلة من ناحية المبدأ، كما كان من الممكن رؤية فهم المعنى حسبما يقول باسكار (١٩٧٩: ٥٨-٥٩) باعتباره معادلاً من بعض الزوايا لتحديد المقاييس فى العلوم الطبيعية، وأخيرًا كان يبدو من الطبيعي إدراج الأسباب التى تدعو الفواعل للعجل بين علل الفعل الإنسانى، إذ لا بد من فهم هذه الأسباب إلى أقصى حد ممكن.

وقد وجد البحث النقدى الواقعى فى نظرية المعرفة التقليدية صدى له فى النظرية الاجتماعية، خصوصًا فى عمل أنطونى جدينز الذى أصبح أيضًا لا يطيق صبرًا برواسب علم الاجتماع الوضعى وكذلك بالمقولات المتطرفة لمذهب التركيبية الاجتماعية (constructionism). وكان تصور جدينز 'لثنائية البناء' يهدف إلى أن يحل محل أشكال الفصل التقليدى بين نظريتى البناء الاجتماعى والتغير الاجتماعى، والفصل بين المستويين الصغير والكبير (micro-macro) وبين المدخل التفسيرى والمدخل الأقرب للبنوية. وكانت أمثال هذه المداخل التى ترمى إلى التوسط بين الهرمانيوطيقا الخالصة والتصورات الطبيعية لعلم الاجتماع قادرة على التعايش فى أوائل القرن الحادى والعشرين مع التصورات الهرمانيوطيقية أو الظاهرية الصريحة (صوفنر [Soeffner] ١٩٨٩؛ يونج ومولر-دوم ١٩٩٣). ولا تزال الهرمانيوطيقا، بمعنى أوسع، قائمة باعتبارها من تقاليد البحث الكبرى فى الإنسانيات، وتقاليد البحث الصغرى فى العلوم الاجتماعية (شاپيرو وسيكا [Shapiro & Sica] ١٩٨٤). وربما يكون من الأهم أن علماء الاجتماع الذين يرفضون اتخاذ برنامج

هرمانيوطيقى صريح فى البحث قد أعرىوا، على الأقل، عن قبولهم لأهمية قضايا الهرمانيوطيقا.

ومن الممكن بصفة خاصة، كما أثبت هابرماس (١٩٦٧)، أن يؤدى الانتباه الأدق إلى اللغة إلى زيادة ثراء التفاعل الرمزى وعلم الاجتماع الظاهراتى، وأما مفهوم العامة لتنظيم المجتمع الذى يشار إليه بمصطلح (ethnomethodology) الذى نشهده فى عمل جارفنكل، وآرون شيكوريل (Aaron Cicourel) وغيرهما، فيركز على إنتاج النظام الاجتماعى من خلال أفعال التواصل فى الحياة اليومية، ويعتبر نموذجاً رئيسياً لهذا الإثراء، كما أقام رابطة بين علم الاجتماع وعلم اللغة. ونجد على غرار ذلك أن فكرة صهر الآفاق معاً عند جادامر، أى التوسط فيما بين منظورات متنافسة، تشكل تصحيحاً مفيداً للنسبية الراديكالية عند وينش. ونقول أخيراً، على نحو ما اقترحناه آنفاً فى مناقشة هابرماس وجيدينز، قد يكون مفيداً أن تُستكمل المداخل التفسيرية كلها بإضافة منظورات ذات طابع بنىوى أكبر، مستقاة من النظرية النقدية، أو نظرية 'الأبنية والفواعل'، أو علم الاجتماع الانعكاسى عند پيير بورديو (Pierre Bourdieu) (انظر بورديو ١٩٩٦) أو من الواقعية. وقد ينكر بعض أصحاب نظريات التفسير الحاجة إلى ذلك، تماماً مثلما ينكر بعض دعاة المذهب التجريبي، أو المذهب الوظيفى، أو أصحاب نظرية الاختيار العقلانى، الحاجة إلى الانتباه إلى القضايا الهرمانيوطيقية.

كان تركيز هذا الفصل حتى الآن منصباً على النظرية الاجتماعية أساساً، وخصوصاً على علم الاجتماع والأنثروپولوجيا الاجتماعية، ولكن قضايا الهرمانيوطيقا لعبت أيضاً دوراً رئيسياً فى تاريخ الفكر السياسى، وخصوصاً ما ينتمى منه إلى ما يسمى 'مدرسة كيمبريدج'. ومن بين كبار رجالها، يعتبر كوينتن سكينر (Quentin Skinner) و.ج.ج. أ. پوكوك (J. G. A. Pocock) ممثلين للاستقطاب التقليدى فى النظرية الهرمانيوطيقية، إذ يؤكد سكينر ضرورة فهم مقصد المؤلف فى

‘أفعال الكلام’ أثناء التحاج ويؤكد بوكوك تنوع اللغات السياسية، المتصوّرة بصورة كلية. ومن ثم فإن استجابتيهما للنوع الألماني من التاريخ الفكرى فى أواخر القرن العشرين الذى يتركز على تاريخ المفاهيم (*Begriffsgeschicht*) انظر ريختر [Richter] (٢٠٠١) تختلفان تبعًا لذلك. أما سكينر فكان قد قال من قبل إنه ”لا يمكن وجود أى تاريخ للمفاهيم، بل لا توجد إلا صور استخدامها التاريخية فى الحجج“ (تولى [Tully] ١٩٨٨؛ مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١٠٩) وهكذا فقد أعلن ‘ترحيبه’ بذلك التاريخ، وإن ظل يفضل الصياغة المشار إليها آنفًا (سكينر ٢٠٠٢: ٥٩-٦٠، مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١١٣). وأما بوكوك (١٩٩٦: ٥١؛ مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١٠٨) فكان يرى، على العكس من ذلك أن ”الخطاب أو اللغة... كيان حى معقد، فهو نظام حى بل كائن حى“. وهكذا فإن أى تاريخ للمفاهيم ”فرع من تاريخ أنواع متعددة من الخطاب وتاريخ الناس الذين استخدموها مثلما استخدمتهم“. وكما يقول ملشن ريختر فى عرضه الشامل الرائع: ربما ينبغى النظر إلى هذه المداخل باعتبارها متكاملة، وبصفتها تنتمى إلى جماعات تنطق بلغات مختلفة، ويختلف تاريخ كل منها عن تاريخ غيرها، وتستخدم المفاهيم بأساليب تفيد من يدرسها دراسة مقارنة. (انظر أيضًا ريختر ١٩٩٥ و ٢٠٠١).

ويوجد مدخل يقع على الحدود بين علم الاجتماع وعلم اللغة، ويعرف باسم ‘تحليل الخطاب’، وقد تطور وخرج من إطاره نوع مختلف أكثر اهتمامًا بالقضايا الاجتماعية والسياسية، ويتعلق ”بالتحليل النقدى للخطاب“ الذى يتخذ لنفسه منهجية هرمانيوطيقية (فوداك وماير [Wodak & Meyer] ٢٠٠٩: ٢٢-٢٣، ٢٨، وانظر أيضًا فوداك ٢٠١٣). ولكن، كما يقول فوداك وماير (٢٠٠٩: ٢٢-٢٣)، ”إن خصائص عملية التفسير الهرمانيوطيقى لا تتمتع بالشفافية الكاملة فى كثير من الدراسات الموجهة إلى التحليل النقدى للخطاب“.

وقد برزت بعض المسائل الهرمانيوطيقية، وإن لم تُعالج في العادة معالجة صريحة بهذه الصفة في البحوث السياسية المقارنة. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك الدراسة الكلاسيكية لخمس أمم بعنوان الثقافة المدنية التي وضعها جابريل آموند (Gabriel Almond) وسيدني فيربا (Verba) (١٩٦٣: ٥٧-٦٨)، إذ تصدى بعض القضايا الخاصة بإمكان ترجمة مادة المقابلات الشخصية وتفسيرها.

ونقول أخيرًا إن مناقشة من أفضل المناقشات التمهيديّة حول مكان المدخل الهرمانيوطيقى في العلوم الاجتماعية تركز بصفة خاصة على العلاقات الدولية. ويركز مارتن هوليس (Martin Hollis) وستيف سميث (١٩٩١) على الفرق بين 'الفهم' و'الشرح'، ولكن هذا التمييز يتقاطع مع المذهب الفردى (الفردية) ومذهب الكلية البنائية (holism). وقد توجد، كما كان ماكس فيبر يؤكد بإصرار (٢٠١٢: ٢٧٣-٣٠٠) علاقة بين المداخل الفردية وبين الفهم، ولكن من الممكن أيضًا أن يعتبر السلوك الفردى مجرد نتيجة لمؤثرات عليّة (كما هو الحال في النظرية السلوكية) أو، على العكس من ذلك، إيلاء الأوية لأبنية ضخمة من الأفكار التي لا بد من فهمها من الداخل (هوليس وسميث ١٩٩١: ٤-٥).

وهكذا نجد أنفسنا هنا من جديد إزاء الخلافات المألوفة حول مكان علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى 'ما بين الأدب والعلم' (ليپينيز [Lepenies] ١٩٨٨). ففي بعضها، مثل التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية، قد يحظى المدخل التفسيري بالقبول، وبصورة آلية إلى حد ما، وأما في البعض الآخر، مثل الاقتصاد، فسوف يبدو بالغ الغرابة والشذوذ. ولكن ما أعتقده هو أن المناظرات التي دارت على امتداد القرن الماضى قد بينت أن التفسير، في صورته النظرية التي صاغتها الهرمانيوطيقا، ليس مجرد خيار في النظرية الاجتماعية، بل يمثل الدرب الذى نتبعه للدخول في العالم الاجتماعى.

الهوامش

- (١) يؤكد كارل مانهايم (Karl Mannheim) في مقالٍ مبكر له قيمة إسهام ديلثي و ينتقد إسهامات فُندلبلاند وريكرت (مانهايم ١٩٨٠: ١٧٦-١٧٨).
- (٢) للاطلاع على الكانطية الجديدة في علم الاجتماع انظر روز (Rose) ١٩٨١، الفصل الأول.
- (٣) يوجد إسهام مبكر لا يذكره شوتس وهو كتاب قصير كتبه سيغفريد كراكاور (Siegfried Kracauer) (١٩٢٢) وانظر المناقشات في مولدر-باخ (Mülder - Bach) ١٩٨٥، وكوخ (Koch) ٢٠٠٠.
- (٤) لا يذكر شوتس (١٩٧٢: ٢٤٠) الهرمانيوطيقا صراحة، ولا يشير إلى ديلثي إشارة مديدة إلا مرة واحدة يعلن فيها عن رفضه لمذهبه بصورة ساخرة، قائلاً: "يجب ألا نكف مطلقاً عن تكرار القول بأن منهج علم الاجتماع عند فيبر منهج عقلاني، وأنا يجب ألا نخلط قط بين موقف علم الاجتماع التفسيري وبين صورته عند ديلثي الذي يضع في مقابل العلم العقلاني علماً يسميه علماً تفسيرياً، قائماً على افتراضات ميتافيزيقية مسبقة ويعتبره "حدساً" يزعم أنه لا يخفى على الإطلاق". وللإطلاع على علاقة شوتس بهوسرل انظر شوتس ٢٠٠٩.
- (٥) هذا شديد الشبه بجملته ماكس فيبر الشهيرة "في وقت ما يتغير اللون، ويواصل ضوء المشكلات الثقافية الكبرى مسيرته" (فيبر ٢٠١٢: ١٣٨).

- Aiken, S. (2006) 'Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology', *Human Studies* 29: 317-40.
- Almond, G. and Verba, S. (1963) *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press.
- Apel, K-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht: Reidel.
- Apel, K-O. et al. (1971) *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*. Contributions by Apel, Borman, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas. Frankfurt: Suhrkamp.
- Barber, M. (2006) 'Philosophy and reflection: A critique of Frank Welz's sociological and "processual" criticism of Husserl and Schutz', *Human Studies* 29: 141-57.
- Berger, P. and Luckmann, T. 1966 *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane.
- Bernstein, R.J. (1992) 'The Resurgence of Pragmatism', *Social Research* 59, 4: 813-40.
- (2008) 'The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)', *Review of Metaphysics* 61, 3: 577-603.
- Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester.
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1996) 'Understanding', *Theory, Culture and Society* 13, 2: 17-37.
- Burrow, J. W. (2000) *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven and London: Yale University Press.
- Dallmayr, F. and McCarthy, T. (1977) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Dostal, Robert J. (ed.) (2002) *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York: Cambridge University Press.
- Endress, Martin (1999) 'Alfred Schütz (1899-1959)', in Dirk Kaesler (ed.), *Klassiker der Soziologie. Bd. I: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, München: Beck, pp. 334-52.
- Endress, M., Psathas, G. and Nasu, H. (eds) (2005) *Explorations of the life-world: continuing dialogues with Alfred Schutz*, Dordrecht: Springer.
- Gadamer, H-G. (1960) *Wahrheit und Methode. Mohr: Tübingen* [1975 *Truth and Method*. New York: Sheed and Ward].
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
- Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Glaser, B. and Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.
- Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.
- Grathoff, R. (1978) *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington and London: Indiana University Press.
- (1989) *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozial-phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. ([1967] 1988) *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge: Polity.
- ([1968] 1978) *Knowledge and Human Interests*, London: Heinemann.
- Harré, R. and Secord, P. (1972) *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Blackwell.
- Helle, H.J. (1992) *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, 2nd edn, Stuttgart: Teubner.
- (2005) *Symbolic Interaction and Verstehen*, Frankfurt am Main/New York: Peter Lang.
- Hollis, M. and Smith, S. (1991) *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, H.S. (1958) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Joas, H. (1996) *The Creativity Of Action*, Cambridge: Polity.
- Jung, T. and Müller-Doohm, S. (eds) (1993) *Wirklichkeit im Deutungsprozess*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Koch, Gertrud (2000) *Siegfried Kracauer: An Introduction*, trans. Jeremy Gaines, Princeton: Princeton University Press.

- Kögler, H.-H. (1996a) *The Power of Dialog. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge, MA and London: MIT Press.
- (1996b) 'The Self-empowered Subject: Habermas, Foucault and Hermeneutic Reflexivity', *Philosophy and Social Criticism* 22, 4: 13–44.
- (2006) 'Hermeneutics, phenomenology and philosophical anthropology', in G: Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Abingdon: Routledge, pp. 203–17.
- Kracauer, S. (1922) *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresden: Sisylen-Verlag.
- Lepenes, W. (1988) *Between literature and science: the rise of sociology*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lübbe, H. (1978)[1960] 'Positivism and Phenomenology: Mach and Husserl', in T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth: Penguin, pp. 90–118.
- Luckmann, T. (ed.) (1978) *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth: Penguin.
- Mannheim, K. (1980) 'Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit', in Mannheim (eds David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr), *Strukturen des Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 155–303; trans. as *Structures of Thinking* by J.J. Shapiro and S.W. Nicholsen, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 141–288.
- Michelfelder, D.P. and Palmer, R. (1989) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY: SUNY Press.
- Mueller-Vollmer, K. (1986) *The Hermeneutics Reader*, Oxford: Blackwell.
- Mülder-Bach, Inka (1985) *Siegfried Kracauer, Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur: seine Frühe Schriften*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- Müller-Doohm, Stefan (2006) 'How to criticize? Convergent and divergent paths in critical theories of society', in Gerard Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Abingdon: Routledge, pp. 171–84.
- Neurath, O. (1973) *Empiricism and Sociology*. Edited by M. Neurath and R.S. Cohen, Dordrecht: Reidel.
- Oevermann, U., Tilman, A., Konau, E. and Krambeck, J. (1987) 'Structures of meaning and objective Hermeneutics', in V. Meja, D. Misgeld and N. Stehr (eds), *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press, pp. 436–47.
- Outhwaite, W. (1987) *New Philosophies of Social Science*, London: Macmillan.
- (1994) *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2nd edn 2009.
- (2000) 'Reconstructive Science and Methodological Dualism in the Work of Jürgen Habermas', *Philosophical Inquiry*, Vol. 37, No 1-2, Winter - Spring 2014, pp.2–18.
- Pike, K.L. (1966) 'Etic and emic standpoints for the description of behavior' in A.G. Smith (ed.), *Communication and Culture*, New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 152–63.
- Platt, J. (1996) *A History of Sociological Research Methods in America, 1920–1960*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pocock, J. (1987) 'The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice', in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19–38.
- (1996) 'Concepts and Discourses: A Difference in Culture?', in H. Lehmann and M. Richter (eds), *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, D.C.: German Historical Institute, pp. 47–58.
- Richter, M. (1995) *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, New York: Oxford University Press.
- (2001) 'A German version of the "linguistic turn": Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts', in D. Castiglione and I. Hampshire-Monk (eds), *The History of Political Thought in National Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 58–79.
- (2010) 'Towards a Lexicon of European Political and Legal Concepts: A Comparison of Begriffsgeschichte and the "Cambridge School"'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6, 2: 91–120.

- Ricoeur, P. (1970 [1965]) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
- (1973) 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text', *New Literary History*, 5, 1, 'What Is Literature?' (Autumn): 91–117.
- (1975) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- (1981a) *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981b) *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Cambridge University Press.
- (1991) *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press.
- (2010) *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Paris: Seuil.
- Rose, Gillian (1981) *Hegel Contra Sociology*, London: Athlone.
- Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
- Schatzki, T. (1983) 'The Prescription is Description: Wittgenstein's View of the Human Sciences', in S. Mitchell and M. Rosen (eds), *The Need for Interpretation. Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, London: Athlone, pp. 118–40.
- Schutz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna: Springer [1972 *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann].
- (1951) 'Making Music Together – A Study in Social Relationship', *Social Research* 18, 1: 76–97.
- (1962) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Edited by M.A. Natanson and H.L. van Breda, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- (1971) *Gesammelte Aufsätze I*, Den Haag: M. Nijhoff.
- (1972) *The Phenomenology of the Social World*. Heinemann: London.
- (2009) *Philosophisch-phänomenologische Schriften I. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Werkausgabe 3/I Eds. G. Sebald, R. Grathoff, and M. Thomas, Konstanz: UVK.
- Shapiro, G. and Sica, A. (1984) *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Skinner, Q. (2002) 'Interview with Quentin Skinner', *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6: 34–63.
- Soeffner, H-G. (1989) *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Taylor, C. (2002) 'Gadamer on the Human Sciences', in R.J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion To Gadamer*, New York: Cambridge University Press, pp. 126–42.
- Thompson, J.B. (1981) *Critical Hermeneutics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, J. (1988) *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press / Cambridge: Polity.
- Weber, M. (2012) *Max Weber: Collected Methodological Writings*. Eds H.H. Bruun and S. Whimster, Abingdon: Routledge.
- Welz, F. (1996) *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 2nd edn 1990.
- (1964) 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, 1: pp. 307–24.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

- Wodak, R. (ed.) (2013) *Critical Discourse Analysis – Challenges and Perspectives*, London: Sage.
Wodak, R. and Meyer, M. (eds) (2009) *Methods for Critical Discourse Analysis*, London: Sage
(2nd edition).

من يريد الاستزادة

- Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge.
Dallmayr, F. and McCarthy, T. (eds) (1977). *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN:
Notre Dame University Press.

الفصل الأربعون

الهرومانيوطيقا والانتفاء العرقى والنوع

(أى من أأء الجنسین)

تینا فرناندیس بوتس Tina Frenandes Botts

مقدمة

یتخذ هذا الفصل موقعه فى سباق مناظرات الفلسفة الأنجلوأمريكية فى أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين حول كون الفئات البشرية الخاصة بالأعراق والجنسین فئات ”حقیقة“ أو ”غير حقیقة“، أو إلى أى مدى يمكن اعتبارها ”حقیقة“. والقصد منه الإسهام فى هذه المناظرات، وكذلك فى البحوث المتنامية التى تستند إلى بعض النظرات المستعارة من الأنطولوجيا الهرومانيوطيقية فى التنصدى لأمر ذات أهمية اجتماعية ملحة من خلال فحص مسألة أعمق وذات طابع أساسى أكبر وهو إن كانت لدينا طرائق أفضل للتفكير فى الوجود من الطريقة الكلاسيكية الحديثة؛ أى إن كانت لدينا طرائق، بعبارة أخرى، لا تتضمن نقاط انطلاق ميتافيزيقية كلاسيكية مثل الجوهر، إذ تقول الأنطولوجيا إن لدينا طريقاً أفضل للتفكير فى الوجود ويعتمد على التحول من التركيز على ما يسميه الميتافيزيقيون ”الحقیقة“ إلى ما يسميه هايديجر ”الوجود“. ومن المهم ألا يكون هذا التحول الذى نوصى به خاصاً بدلالة الألفاظ بل أن يرمز لرفض مذهب ”الجوهرية“ الميتافيزيقي والتأسيسية^(*)

(*) التأسيسية (foundationalism) مذهب فكرى يقول إن معرفة العالم مؤسسة على (founded)

المعرفية، والأخذ بتحديد التفسير باعتباره العامل الرئيسي في صوغ نظرتنا لوجود الأشياء أو لمعناها.

فأما النظرة الهرمانيوطيقية الأساسية فتقول بوجود رابطة جوهرية بين ما نراه موجودًا وبين المعنى الذى ننسبه إلى الأشياء، وتؤكد أن تحديد هذا وذلك يتوقف على الأسلوب الذى يتفاعل به البشر مع العالم المحيط بهم، وفيما بينهم. وبعبارة أخرى يمكن أن نفهم أن الهرمانيوطيقا تقدم لنا صورة فلسفية رفيعة المستوى لفكرة المعنى والوجود (أو ما نسميه "الحقيقة") قائلة إنها من خلق عوامل اجتماعية ويفتقران إلى المضمون التأسيسى والجوهرى^(*) الذى كثيرًا ما ينسب إليهما. وبعبارة أخرى، نقول إن جميع الأشياء، بما فى ذلك الانتفاء العرقى وإلى أحد الجنسين، يمكن أن نفهم أن لها معنى ووجودًا يقومان على التفسير، ويعتمدان على السياق، ويتولدان بصورة جماعية، ويتغيران، وليسا مستقلين، أو مطلقيين، أو نهائيين، أو ثابتين أو يتمتعان بالانفصال الزمكاني (spatiotemporally) [أى زمنًا ومكانًا] (وأحيانًا ما يشار إلى ذلك باسم الطابع "الذرى" أو "الذرية"^(**)).

معتقدات لا تقبل النقص، ويمكن استنباط مقولات منها لتشكيل البناء الفوقى للحقائق المعروفة. وتقول التقاليد إن الحواس الجسدية هى التى تؤسس تلك المعتقدات، وهو ما تطعن فيه الفلسفة الحديثة.

(*) الجوهرية (essentialism) تعنى الإيمان بوجود جوهر لا يتغير للأشياء، وهو ما يشجع العلم الطبيعى على الإيمان به، مثل القول بجوهر مادة كيميائية أو فيزيائية، ولكنه استعير لوصف البشر محددًا خصائص جوهرية للأعراق وللجنسين، وهو ما يرفضه المحدثون.

(**) معنى "الذرية" (atomism) أو المذهب الذرى فى الفلسفة القول بأن الكون يتكون من وحدات صغرى كاملة لا تقبل التقسيم، وهذا هو المعنى الاشتقاقي من الكلمة اليونانية (atomos)، واستعير المعنى هنا لوصف البشر، وترجمة الكلمة الأجنبية إلى الذرة بالعربية حديثة، ابنة القرن العشرين، واصطلاحية.

والفكرة التي تقول بأن المضمون "التأسيسي" يفتقر إلى المعنى تجرد مناصرة لها في مجال نظرية المعرفة الاجتماعية (كوكلا [Kukla] ٢٠٠٠؛ قون [Kuhn] ١٩٧٠، ماثايسين [Mathiesen] ٢٠٠٦) والمفهوم الرئيسي لها يقول إن نظرية المعرفة لا تقتصر على دراسة طبيعة المعرفة والاعتقاد الذي له ما يبرره، بل تتضمن أيضًا "دراسة من يعرفون ومن يعتقدون باعتبارهم من الذوات الذين يشغلون مواقع معينة داخل سياقات اجتماعية وتاريخية محددة" (ستيوب [Steup] ٢٠٠٨: ٥٠٩). وأما فكرة افتقار المضمون "التأسيسي" للوجود أو الكينونة فتحظى بجاذبية كبيرة في مجال ميتافيزيقا المذهب النسوي، وذلك في المناقشات الخاصة بتحديد نوع الإطار الميتافيزيقي (الأرسطي مثلًا أو الديكارتى) الذي يحقق أكبر نجاح في تحقيق المشروعات الخاصة بنصرة قضايا المرأة (بورديو [Bordo] ١٩٨٧؛ ينج [Young] ١٩٩٠؛ شيينجر [Schiebinger] ٢٠٠٠؛ ويت [Witt] ٢٠١٠)؛ وفي المناقشات حول الدرجة التي تحول بها مفهوم العالم الطبيعي إلى رمز للعالم كما يفهمه الرجال (فراي [Frye] ١٩٨٣؛ وهازلانجر [Haslanger] ١٩٩٣؛ ويطلر [Butler] ١٩٩٣؛ وورين [Warren] ١٩٩٧)؛ وفي المناقشات حول الافتراضات المعرفية التأسيسية في الميتافيزيقا التقليدية (فريزر ونيكولسون [Fraser & Nicholson] ١٩٩٠)؛ وخصوصًا في المناقشات المحيطة بوجود مصطلح 'النوع' (gender) أو معناه (ديلفي [Delphy] ١٩٨٤؛ ماكينون [MacKinnon] ١٩٨٩، وويتيج [Wittig] ١٩٩٢).

والهدف الأولى لهذا الفصل تقديم عرض للعلاقة بين الهرمانيوطيقا وبين الانتماء العرقى والانتماء إلى أحد الجنسين من خلال فحص هذه الظواهر تحت عدسة الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية أى من منظور الهرمانيوطيقا الحقائقية (Faktizität) التي وضعها مارتن هايديجر، في صورتها المعدلة والمعقدة عند هانز-جورج جادامر. وبصفة أخص سوف تتصدى للسؤالين التاليين: ما الانتماء العرقى؟ وما النوع [أى

الانتفاء إلى أحد الجنسين؟] في سياق الطرائق التي اتبعها هايديجر وجادامر في السؤال والجواب عن الأسئلة الأعمق وهي: ما معنى أن يكون أى شىء موجوداً؟ وما معنى الوجود في ذاته؟ وما العلاقة بين الوجود والفهم؟ والنظرة الأساسية عند هايديجر تقول إن ما يوجد وما تعنيه الأشياء يعتبران معاً من الدوال على ما يرى البشر أنه موجود أو أن له معنى داخل سياق تاريخي واجتماعي معين، أو داخل نظام لما يمكن فهمه، أو داخل عالم هايديجر؛ وأن الذى يراه البشر موجوداً أو له معنى داخل نظام ما مما يقبل الفهم من الدوال على الطرائق التي يتفاعل بها البشر مع بعضهم البعض ومع ذلك 'العالم'. وأضاف جادامر إلى هذه النظرة قوله إن الفهم الصحيح لأى شىء (١) يتولد من خلال الاتفاق بين تفاسير متنافسة ويتحقق من خلال الحوار؛ وإنه (٢) يقاس بالدرجة التي تتداخل بها التفاسير المتنافسة أو "تنصهر" معاً، وإنه (٣) يسترشد بالانعكاس الذاتى والتأمل النقدي الذى يشى بتحمل المسؤولية.

ونقاد الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية الموصوفة آنفاً ينتمون إلى معسكرين رئيسيين. أما المعسكر الأول فيبدى القلق إزاء احتمال نمو البذرة الموجودة عند هايديجر والتي تلمح إلى وجود طريق للفهم الصحيح، إذ تنمو وتتضخم في فكر جادامر (في الأهمية التي يوليها المفهوم التقاليد في المقام الأول) إلى الحد الذى يجعل الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية تنتهى إلى الالتزام بميتافيزيقا الحضور^(٤) مثل الفلسفة الحديثة التي تزعم أنها تتقددها (دريدا ١٩٧٩، ١٩٩٣، فوكوه ١٩٨٥). ويجد المعسكر الثانى قدرًا من

(*) ميتافيزيقا الحضور (metaphysics of presence) مصطلح استخدمه هايديجر أصلاً في وصف الخطأ الأساسى في الميتافيزيقا الغربية، قائلاً إن الميتافيزيقا من أفلاطون حتى نيتشه تفترض وجود ذات فاعلة مستقلة تعرف نفسها، وبأن الطبيعة لا توجد في نظرها إلا باعتبارها حاضرة أى مفيدة أو نافعة، وهو موقف ميتافيزيقى يستحيل معه احترام الطبيعة ويؤدى إلى 'استبعاد' المجتمع الاستهلاكى في عصر التكنولوجيا. وترجع صعوبة فهم المصطلح إلى اختلاط معنى الحضور هنا بمعنى مصطلح 'الحضور' الذى يترجم به مفهوم الوجود الحاضر أو في مكان معين (Dasein) عند هايديجر.

النسبية يبعث على القلق في مفهوم الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية، وهو ما يعنى أن مزاعمها بالتوصل إلى طريق للفهم الصحيح ناقصة وتحتاج إلى ما يستكملها، (هابرماس ١٩٨٠، ١٩٨٤، ١٩٩٠، وريكور ١٩٩١). والموقف الذى يتخذه هذا الفصل يقول إن هذين المنظورين المتعارضين يعجزان عن التصوير الدقيق للأنطولوجيا الهرمانيوطيقية. فالواقع أن الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية تتخذ موقعا متعامداً على موقفى المعسكرين، وذلك بالوقوف خارج إطار مشكلة المقابلة بين العقل والجسد فى الفلسفة الحديثة. وبعبارة أخرى نقول إن ممارس الهرمانيوطيقا لا ينظر فى كيفية تفاعل العقل والجسد (أى البشر والعالم) بل فى تأمل السبب الذى أدى إلى خطأ الفلسفة الذى يتجلى فى اعتبار العقل والجسد كيانين منفصلين ومنعزلين ومستقلين أصلا. فمن وجهة النظر الهرمانيوطيقية، ليس العقل والجسد منفصلين أو منعزلين أو مستقلين بل يتسمان بالوجود فى علاقة ترابط وتكامل متبادلة، حيث يؤثر البشر فى العالم مثلما يؤثر العالم فى البشر، وفى الحالين من حيث ماهية البشر والأشياء فى العالم، ومن حيث ما يعنى الطرفان. وطبقاً لهذه النظرة لا يصبح الفهم الصحيح نوعاً من التعادل والتقابل بين العقل والجسد (أو الأفكار والعالم) بل الإدراك بأن العقل والجسد يغذو كل منهما الآخر بصورة متبادلة فى علاقة متواصلة تتغير بفعل الزمن والمكان.

وردًا على من يساورهم القلق إزاء التزام الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية بميتافيزيقا الحضور تستطيع الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية أن تجنب قائلة إن مفهوم جادامر للتقاليد لا يزيد عن كونه إفصاحاً عن مبدأ هرمانيوطيقى أصيل يقول إن التفسير، مهما يكن، يبدأ بنظام ثابت مسلم به لما يقبل الفهم، أى فى إطار من الموقف الحقائقى الذى يميظ اللثام عن إمكانيات معينة. ويبدو للوهلة الأولى أن مفهوم التقاليد يجد من نطاق التفسيرات المتاحة لظاهرة من الظواهر، ويجاد فى الوقت نفسه من الطرائق الممكنة للوجود. ولكن الفحص الدقيق يبين أن مفهوم جادامر للتقاليد يتضمن موارد تسمح

بتعديله على مر الزمن حتى تتيح المجال اللازم لإدراج تفاسير جديدة وطرائق جديدة للوجود. ولهذا السبب فإن فحص الانتهاء العرقى والنوعى (لأحد الجنسين) من خلال عدسة الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية لا يؤدي إلى توليد تفسيرات ثابتة أو جوهرية أو تأسيسية لهاتين الظاهرتين بل يؤدي إلى أن نفهم أن معناهما ووجودهما يتغيران بتغير الزمن والمكان والسياق. وبعبارة أخرى، يمكن أن نفهم الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية باعتبارها غير مؤيدة لميتافيزيقا الحضور.

وردًا على من يساورهم القلق إزاء اتصاف الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية بالنسبية بصورة تثير المتاعب، تجيب الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية إجابة تقول إن النسبية المتظرفة التي يجدها البعض في الهرمانيوطيقا تعجز عن تفسير الواقع الذى يقول إن هدف البحث الهرمانيوطيقى بشتى أشكاله هو الفهم الصحيح. وعلى الرغم من أن هذا الفهم الصحيح قائم بلا مرأى في سياق معين، فإن تحقيقه ممكن، خصوصًا إذا استرشد المرء بالتأمل الانعكاسى والنظرة النقدية المتعمدة، أى بوعى المرء بأنه هو نفسه يخضع للتفسير ويتولى تفسير المعنى فى آن واحد. وهكذا فربما لم تكن الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية ترمى إلى تحقيق فهم تام لازمنى، أو إدراك عالمى لواقع خارجى أو لحقيقة مطلقة، ولكنها فعلا تحاول الوصول إلى أفضل تفسير ممكن فى لحظة تفسيرية معينة. وبطبيعة الحال، فإن منظور الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية ينكر أصلا وجود فهم تام لازمنى، أو حقيقة مطلقة، أو واقع خارجى، أو أى إدراك عالمى التطبيق للواقع أو للحقيقة. ولكنها ترى أن المعنى والوجود "يسكنان" منطقة وسطى بين الخصوصية والعمومية - وهو موقع يمكن أن يوصف بأنه فهم موقفى (*situated undrstanding*) أو وجود موقفى (*situated being*) - وله مظهر براجماطى ملحوظ. وهكذا تستطيع الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية الإفلات من تهمة النسبية، بل تقول إن ماهية الأشياء ومعناها يوجدان فى علاقة من التهاهى، فالوجود تفسير "من ألفه إلى يائه".

ويقول هذا الفصل إن الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر وجادامر تشكل طريقة مفيدة لفهم المعنى والوجود لظاهرتي الانتماء العرقى والنوعى (لأحد الجنسين)^(١) ومن ثم يتبع الفصل المنهج التالى: سوف يقدم أولاً وصفاً إيضاحياً للملامح الرئيسية للأنطولوجيا الهرمانيوطيقية، وبعدها يضع هذا الوصف الإيضاحى فى حوار مع السؤال عما إذا كانت ظاهرتا العرق والنوع لهما معنى أو وجود أو وجود ومعنى معاً. وسوف تبين النتائج، بناء على وجهة نظر الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية الموضحة فى الفصل، أن العرق والنوع، على الرغم من التغير فيهما، لهما وجود ومعنى داخل السياق الاجتماعى التاريخى لزمان معين ومكان معين، بما فى ذلك ما يختص بكتابة هذا الكلام نفسه، وإن كان من المحتمل أن يتغير على مر الزمن. وسوف ينظر القسم الموضوعى الأخير من هذا الفصل فى البحوث العلمية المعاصرة المتعلقة بالعلاقة بين الهرمانيوطيقا وبين العرق والنوع^(٢) وبعدها ينتهى الفصل بملاحظات ختامية.

(* العرق (race) كلمة تصف السلالة، وكثيراً ما ترجمت بمعنى العنصر (البشرى) خصوصاً فى مركبات مثل التمييز العنصرى (racial discrimination) أو الصفات المشهورة (racist) أى المتعصب عنصرياً، وأما السلالة فوجدت استعمالها أكثر شيوعاً فى عالم الحيوان، والبشر يفضلون الحسب والنسب، وقراءة الفصل تقنع القارئ أن المقصود هو الانتماء العرقى، لا فكرة الأعراق بمعنى الأجناس البشرية، وهو المعنى الذى يقترب من (species). وكلمة (gender) من الكلمات التى أثارَت لغطاً شديداً بين أنصار ونصيرات المذهب النسوى من جهة، والكتاب المحايدين من جهة أخرى. فالفرق الأول يعارض كلمة 'جنس' معارضة شديدة بسبب إحياءاتها الجسدية، كأنها يحشى هؤلاء أن توحى بقصر كيان المرأة على الأنوثة، وإن كانت الإشارة الشائعة إلى 'الجنس اللطيف' لا توحى بهذا القصر، وعلى أية حال فهذا الفرق يصر على أن المقصود بكلمة (gender) الدور الاجتماعى للمرأة (أو للرجل) لا الحقيقة الجسدية، ولذلك يضيفون إلى 'النوع' (التعبير المحايد الذى أستعمله هنا) صفة 'الاجتماعى'. وهذا ليس صحيحاً فى كل الأحوال، ففى النحو تفيد الكلمة التذكير والتأنيث، من دون الخط من مكانة أى الجنسين، الذكر والأنثى. وهكذا أوضحت فى العنوان أولاً وفى المتن ما أعنى 'بالنوع'، ثم بدأت أستعمل 'النوع' دون شروح. (انظر كتابى مرشد المترجم لونهجان، ٢٠٠٠).

أولاً: الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية

(أ) وجود أى كائن يعنى أن له تفسيراً

الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند مارتن هايديجر تعبير عن العلاقة الحميمة التى كان هايديجر يعتقد أنها قائمة بين المعنى والوجود. فوجود أى كائن يعنى فى نظر هايديجر أن له تفسيراً ما، وأما ما ترمى هذه العبارة الملتغزة إلى قوله فهو إن هايديجر لم يكن يرى لأى شىء معنى أو وجوداً فى الخواء الفلسفى. فالأشياء تدخل حيز الوجود دائماً وسلفاً فى إطار نظام واحد على الأقل مما يقبل الفهم أو ما يسميه العالم. وبتعبير آخر، عندما تدخل الأشياء حيز الوجود تكتسب أيضاً معنى. والهدف من وصف ظهور وجود الأشياء ومعناها، من داخل سياق حقائقى معين، معارضة الرأى - البازغ من وجهة نظر علمية - الذى يقول إن الأشياء يمكن أن يكون لها، بل ولها بالفعل، نوع جوهرى من الوجود أو المعنى. وكان هايديجر يرى أن هذا أبعد ما يكون عن الواقع. وعلى الرغم من أن هايديجر يستخدم الظاهراتية باعتبارها المنهج الذى يستطيع البشر تطبيقه لنزع طبقات المعنى والوجود الخارجية المصطنعة ابتغاء الاقتراب من حقيقة ماهية الأشياء على مستوى أعمق، فالنتيجة التى نجدتها بعد تطبيق الاختزال الظاهراتى الهرمانيوطيقى ليس الجوهر الذى يقول به هوسرل بل الحقيقة التى تقول إن جميع الأشياء، بما فى ذلك الأسلوب الإنسانى فى الوجود، تتمثل فى التفسير "من الألف إلى الياء".

أصدر هايديجر عام ١٩٢٣ كتابًا بعنوان: الأنطولوجيا : الهرمانيوطيقا الحقائقية، وكان يتضمن مجموعة مبكرة من مذكرات المحاضرات التي ألقاها في صيف ذلك العام، وهو يشرح في هذا الكتاب في دراسة الأنطولوجيا بحيث يحوّلها من مبحث علمي يقول إننا نفهم وجود الأشياء بصورة منفصلة ومستقلة عن الذوات، وإن وجودها يمكن القطع فيه من مسافة ما، إلى إطار يمكن أن نفهم من خلاله الدور الأساسى الذى يقوم به البشر في تحديد المعنى (١٩٩٩). أى إن الأسلوب الإنسانى للوجود، أو ما يسميه هايديجر 'الحضور' (*Dasein*)، هو الذى يوجد في صلب الفهم الصحيح للأنطولوجيا، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٩: ٥). وقد تترجم كلمة (*Dasein*) حرفيًا بعبارة الوجود هناك، ولكنها تقصد إلى التعبير عن رأى هايديجر في أن الوجود دائمًا في مكان ما، أى إنه حاضر في سياق ما، أو في نظام ما يمكن فهمه، أو ما يسميه هايديجر عالمًا ما (المرجع نفسه). ويؤكد هايديجر طبيعة الاعتماد على السياق في الأسلوب الإنسانى للوجود بابتكار تعبير جديد هو 'الوجود - في - العالم' بالتبادل مع كلمة الحضور، وباستخدام كلمة الحقائقية بدلا من الأنطولوجيا في الإشارة إلى دراسة الوجود. ويقول هايديجر إن كلمة الحقائقية لفظ آخر يعبر عن طريقة (*mode*) الوجود الخاصة التى يشير إليها أو يتضمنها لفظ (*Dasein*) ومعناها وعى المرء بوجوده الخاص (المرجع نفسه). ويقول هايديجر في مذكرات المحاضرات المشار إليها آنفًا إن الوجود يتميز في ذاته بشيء يجعله يضرب بجذوره في الأسلوب الإنسانى للوجود. فما دام البشر موجودين دائمًا في مكان ما، وفي وقت ما، فإن الوجود، على غرار ذلك، يعتمد على السياق. والوجود في مكان ما في أى وقت (بالنسبة لشخص ما، أو شيء ما، أو مفهوم ما، أو أى شيء آخر) يعنى أن يجرى تفسيره في إطار ذلك الوقت وذلك المكان، والعكس صحيح.

ويعبر هايديجر عن هذه الفكرة بقوة أكبر قائلاً إن فهم أى شىء يتطلب أولاً فهم الحضور (١٢: ١٩٩٩). ويقتضى ذلك أن يسعى المرء إلى أن يعرف، ما ذاك الحضور فى "صورته اليومية فى المتوسط" باعتبارها قضية أولية، ثم يشتبك بالصورة الظاهرية المختزلة له عند هايديجر حتى يصل إلى فهم أكمل وأشد ثراءً للحضور (١٩٩٩: ٥٣). وعلى خلاف الاختزال الظاهراتى عند هوسرل، الذى كان هايديجر يعتبره قائماً على الرياضيات بصورة مبالغ فيها، كان مذهب هايديجر الظاهراتى هرمانيوطيقياً، أو تفسيرياً (١٩٩٩: ٦٠). وإذا قلنا إن المذهب الظاهراتى عند هايديجر هرمانيوطيقى أو تفسيرى كنا نقول إن مذهبه الظاهراتى يتعلق فى المقام الأول باكتشاف "طريقة" الوجود "الأصيلة" (authentic) للحضور (١٩٩٩: ٥٨).

ويقول هايديجر إن الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية تحتاج إلى أن يواجه الحضور ذاته، وأن يكشف عن نفسه على حقيقته. وفى حالته اليومية فى المتوسط يخفى الحضور ذاته ويخفى طريقة وجوده الأصيلة (١٩٩٩: ٦٠). ويتعبير آخر يقول إن الأسلوب الإنسانى للوجود، فى الحياة العادية، يحدده ما يشير إليه هايديجر بالضمير "هم" أو "هى" مُعرِّفاً بأداة التعريف *the they*، والمقصود نظم الفهم المستمدة من الخارج، أو صور العالم، أو نظم القيم الأيدولوجية التى يجد الحضور فيها نفسه. ومع ذلك، فإن الكشف عن الحضور، أو إماطة اللثام عن الحضور، أو الحضور بعد الاختزال الظاهراتى، أو الحضور الأصيل، يسقط عنه القناع من خلال تعرية النفس فى تلك العوامل (*the they self*) بصفتها زائفة أو غير أصيلة (*inauthentic*).

وطريق الابتعاد عن النفس فيها [أى فى تلك العوامل] إلى نفس أشد أصالة، من أجل الحضور، يمر بما يسميه هايديجر المؤشر الصورى، [*formal indication*] وهو يمثل مرحلة وسطى بين خبرات النفس فيها وبين الخبرات الأصيلة (١٩٩٩: ٦١). ويمكن فهم المؤشر الصورى باعتباره نوراً هادياً بين الفهم المتوسط فى الحياة اليومية

وبين الفهم الأصيل. والمؤشرات الصورية تدل الحضور على الطريق المؤدى إلى فهم أعمق لذاته. وكثيراً ما يُساء تفسير المؤشرات الصورية فيُظنُّ أنها حقائق عالمية يمكن استنباط نتائج منها، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٩: ٦٢). ولكن لا توجد حقائق عالمية ولا يمكن استنباط شىء. إذ إن المؤشرات الصورية تقتصر على إرشاد الحضور إلى التخلّي عنها [أى عن تلك العوامل] (*the they*) (وهى التى تعرف أيضاً بمصطلح الامتلاك السابق [*forehaving*]) إلى الفهم الصحيح، والحقيقة الجوهرية الأولى فيه تقول إن الحضور هو التفسير ”من ألفه إلى يائه“.

والذى ندرکه عن الحضور من مذكرات المحاضرات التى ألقاها فى فصل الصيف عام ١٩٢٣ أن هايديجر يرى أن الأسلوب الإنسانى للوجود يعمل على مستويين. الأول أن الحضور يفهم نفسه من خلال النظم الخاصة بما يقبله الفهم (أو ما يسميه هايديجر العوامل) التى يجد نفسه فيها. وهذه النظم يحددها ”هم“ (*the they*) أى جميع من حولنا من البشر. وعلى المستوى الثانى، وبمساعدة المؤشر الصورى، يستطيع الحضور أن يميّط اللثام عن فهم لذاته أعمق وأشد أصالة. وهذا الفهم الأشد أصالة يقول إن ذلك الحضور تفسيرى بطبيعته. ويقدم هايديجر كثيراً من التفاصيل الشارحة لفكرته التى تقول إن الأسلوب الإنسانى للوجود تفسيرى فى كتابه الرائع الوجود والزمن.

(ج) الأبنية السابقة للفهم

يميز هايديجر فى الوجود والزمن بين مستوى الوجود الأقل أصالة والمستوى الأشد أصالة بإطلاق اسمين عليهما هما، على الترتيب مستوى الموجودات (*the ontic level*) والمستوى الأنطولوجى للوجود (١٩٦٢: ٣٢). فعلى مستوى الموجودات يقول إن العالم يتكون من أشياء منفصلة ومستقلة عن الإنسان، وإذا اخترنا هذا المستوى وجدنا أننا نتخذنا واستوعبنا البناء العقلى العلمى، الذى يقول إن الذوات

يمكن التمييز بينها وبين الأشياء، وإن الأشياء (بل والذوات الأخرى أيضًا) يمكن وصفها وفهمها على مبعده منها. أما على المستوى الأنطولوجي، فإن العالم يتكشف لنا باعتباره متصل الحلقات ودينامي الطابع، ومن خلال إدراكنا أن أفضل فهم للأشياء القائمة فيه لا تقول إنها مجرد أشياء، بل تراها العين من حيث نفعها للحضور ومن حيث استخدام الحضور لها. زد على ذلك أننا إذا نجحنا في تطبيق الظاهرية الهرمانيوطيقية عند هايديجر، كشفت لنا الأشياء عن ذواتها، حسبما يقول هايديجر، بحيث نرى ماهيتها على مستوى أعمق (أى فى أهم الطرائق الأساسية لملافة الحضور لها) من خلال استعمالاتها (١٩٦٢: ٩٦). أضف أيضًا أن جميع الأشياء فى نظام كل ما يقبل الفهم فى نظر الحضور (فى عالم ما يسكنه الحضور) تشترك فى تكوين نظام ذى مرجعية مترابطة الأجزاء (المرجع نفسه). فالأشياء لا تُظهر معناها إلا من خلال علاقتها بالأشياء الأخرى. والتغيير الجذرى الذى أحدثته الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية لا يقتصر على تبيانها أن الأشياء لا تكتسب معناها إلا من خلال نظام ما لإمكانية الفهم، بل تبيانها أن الأشياء لا تكتسب وجودها، أو كينونتها إلا فى ذلك النظام (١٩٦٢: ٩٩).

وتطورًا لهذا الإطار فى الوجود والزمن، يقدم هايديجر تعريفًا للحقيقة قائلاً إنها تعنى إمارة اللثام، أو إسقاط القناع، أو الكشف (*aletheia*) (١٩٦٢: ٢٦١). إذ يقول هايديجر إننا إذا أجدنا تطبيق الظاهرية الأنطولوجية، فسوف نَمِيط اللثام عن الأشياء ونكشف عن حقيقتها على مستوى أعمق، وعلى المرء إذا أراد تطبيق مثل هذا البرنامج أن يبحث عما يسميه هايديجر الأبنية المسبقة (*forestructures*) للفهم، وأحياناً ما يقول الأبنية المسبقة (*Vorstruktur*) وحسب (١٩٦٢: ١٩٠-١٩٢). وهذه الأبنية المسبقة - التى تتضمن الامتلاك سلفاً (*fore-having*) (*Vorhabe*) وبُعد النظر (*Vorsicht*) والتصور المسبق (*Vorgriff*) - دائماً ما توجد [أى توجد

معًا] عندما يحاول أى فرد أن يفهم أى شىء. أما الممتلك سلفًا فيعنى مقصد المرء، أو ما هو مفهوم سلفًا، وأما بُعد النظر فهو منظور ثابت مختار بعناية، وأما التصور المسبق فيشير وحسب إلى المفاهيم التى سبق إدراكها (١٩٦٢: ١٩١). ويقول هايديجر إنه كلما ازداد الانتباه إلى هذه الأبنية المسبقة للفهم، ازدادت درجة الكشف عن الأشياء التى ينبغى أن تفهم، وزاد احتمال كون معنى الظاهرة المعنية أصيلاً، أو دقيقاً، وازداد اقتراب المرء من الحقيقة باعتبارها إمطة للثام (*aletheia*)^(٢). يقول هايديجر "يجب أن يفهم أن كون [مقولة ما] صادقة (أى تمثل الحقيقة) يعنى أنها تكشف عن الوجود. وكون الصدق كشفًا للوجود لا يكون بدوره ممكنًا إلا على أساس الوجود - فى - العالم" (١٩٦٢: ٢٦١).

(د) اللغة بصفيتها منزل الوجود

وفى أعمال هايدجر الأخيرة، ومن بينها كتابه الشعر واللغة والفكر يزداد تأكيده لدور اللغة فى الرابطة التى يراها بين المعنى والوجود (١٩٧١)، إذ يؤكد فى هذا العمل رأيه الذى يقول إن اللغة تفصح عن الفهم أو المعنى، فهو يكرر فى مقاله "اللغة" إشارته إلى أن اللغة هى التى تتكلم لا الإنسان، قاصدًا بذلك أن أى معنى (أو حتى أى وجود) قائم تحتوى عليه اللغة. فلا يوجد خارج اللغة وجود، ومفهوم المعنى هراء. فإذا ترجمنا ذلك إلى لغة وصفية قلنا إن لنا أن نفهم أن هايديجر يقول فى هذا المقال، كحد أدنى، إن الطبيعة التفسيرية والعرضية إلى حد كبير للوجود والمعنى يجرى الإفصاح الجيد عنها من استعارة اللغة. ولكن يبدو أن هايديجر يقول أكثر كثيرًا من هذا، أيضًا، إذ يبدو بصفة خاصة أنه يعبر عن الفكرة الجسور التى تقول إن الأشياء تصبح موجودة من خلال اللغة. ففى مقال له بعنوان "رسالة عن المذهب الإنسانى" يشرح هايديجر الأمر قائلاً إن اللغة "منزل الوجود" لأنها الوسيط الذى يتفاعل من خلاله البشر حتى يأتوا إلى الوجود بالأشياء" (١٩٩٣: ٢١٧).

من أسس الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر الوعى بالطابع التاريخي للأسلوب الإنسانى للوجود (*Geschichtlichkeit*). والطابع التاريخي للحضور لا يعنى أن البشر يوجد كل منهم فى نقطة زمنية معينة أو على امتداد نوع ما من المحاور الزمكانية بل إننا جميعًا موجودون فى سياق تاريخي له موقعه المحدد. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى بأن نقول بأن الحضور يسكن داخل الحياة التاريخية. ووفق هذه النظرة، يتمتع كل إنسان بتاريخه الخاص ويتسبون إلى أنفسهم من خلال كل تاريخ فردى. وهم يشتركون جميعًا فى الموت باعتباره من ظواهر وجودهم فى المستقبل. وكلما ازدادت مواجهة الحضور لاعتبار الموت مستقبلًا له - أى كلما ازداد وجود الحضور فيما يسميه هايديجر "الوجود - نحو - الموت" - ازداد انفصال البشر عن نفوس "هم" لدينا، وازداد انفتاحهم على آلاف الإمكانيات المتاحة لنا. أى إن المواجهة مع الموت "تسمح للمفسر أن يستعيد الماضى باعتباره دواءً منعشًا يبهى القدرة على الفعل فى المستقبل" (المرجع نفسه). فالفهم الأصيل لأية ظاهرة إذن يتضمن الوعى بطابعها المتغير والقدرة الكامنة على التغيير القائمة على الوعى بالماضى.

(و) الفهم الأصيل

تقدم الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر إذن وصفًا يتسم بقدر كبير من البراجماتية للمعنى والوجود، إذ يقول إن ما تتمتع به الأشياء من ماهية ومن وجود 'دالة' من الدوال على ما تستعمل فيه، ومعنى الأشياء يُعرَّفُ بالأسلوب نفسه، أى باعتباره دالة على أوجه استعماله، وليس للأشياء وجود أو معنى خارج السياق الزمكاني أو التاريخي الذى ينتفع بها البشر فيه. ويمكن أن يتصف الوجود/ المعنى بالأصالة أو لا يتصف بها، وفى كلا الحالين تقاس درجة الأصالة بمدى اتفاق الوجود/ المعنى الذى أमित عنه اللثام مع الأشياء نفسها (من خلال الاختزال الظاهري الذى يسترشد بالإبقاء على الأسلوب الإنسانى للوجود دائمًا فى المقدمة وفى مركز القياس). ويبدو أن رسالة هايديجر تقول: على

الرغم من أننا لن نستطيع أبداً أن نتحاشى قدرة نظم الفهم أو العوالم التى نسكنها على تحديد طبيعة وجود أى شىء أو معناه فى الفراغ الفلسفى، فإننا نستطيع أن نزيد احتمال أصالة النتائج التى نتوصل إليها بشأن معنى أى شىء أو وجوده، بالقدر الذى نستطيع تحقيقه من الانعكاس الذاتى حول الأفكار المتصورة سلفاً والتى نأتى بها جميعاً إلى منضدة البحث عندما نحاول أن نفهم أى شىء، وبالقدر الذى نستطيع فيه واعين متابعة الإمكانيات التى لم تتحقق فى الماضى.

(ز) الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة

فى أثناء وضع جادامر ما أسماه "الهرمانيوطيقا الفلسفية" فى كتابه الكلاسيكى الحقيقة والمنهج، وجد أنه يقبل قبولاً تاماً الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر بصفها وصفاً دقيقاً لعلاقة التماهى شبه الكامل بين المعنى والوجود، وهى التى تعرف أيضاً باسم الطبيعة التفسيرية للوجود (١٩٩٣). ولكن جادامر يضيف بعض الملاحظات المهمة والمفيدة التى تؤكد صحة رأى هايديجر وتلقى الضوء عليه وتستخلص منه بعض النتائج. فعلى سبيل المثال، نجد أن ما يسميه هايديجر الأبنية السابقة للفهم، يطلق جادامر عليها اسم الأحكام المسبقة (*Vorurteile*) (١٩٩٣): (٢٧٠). والأحكام المسبقة عند جادامر، مثل الأبنية السابقة للفهم عند هايديجر ليست حسنة أو سيئة. إذ يقول جادامر: "وهكذا، فإن الحكم المسبق لا يعنى قطعاً أنه بالضرورة حكم زائف، ولكن جانباً من الفكرة يقول إنه قد تكون له قيمة إيجابية أو سلبية" (المرجع نفسه). ومن ثم فإن الحكم المسبق ليس انحيازاً غير مبرر قد يؤدى إلى فرض غشاوة على الفهم، بل ربما أخفى مجرد جانب أو أكثر من جوانب المجال الهرمانيوطيقى الذى دائماً ما تجرى فيه عملية الفهم. كما يضيف جادامر بعض ظلال المعانى وبعض الأعماق إلى وصف هايديجر للجوانب المذكورة من الموقع الهرمانيوطيقى بالتميز ما هو مشروع وما هو غير مشروع من الأحكام المسبقة. وتعتبر

الأحكام المسبقة غير المشروعة (المناظرة للنتائج التي يتوصل إليها من يشير إليهم هايديجر بالضمير "هم" المعرف بأداة التعريف (*the they*) حاجزاً أمام الفهم والمعنى، ولكن الأحكام المسبقة المشروعة تساعدنا بالفعل في تحقيق ذلك من خلال الكشف عن المجموعة الأصلية من الإمكانيات التي يقع في إطارها أى نوع من الفهم. ويقول جادامر، بعبارة أخرى، إن لنا أن نقول إن الفهم بشتى أشكاله يبدأ داخل مجموعة من الأفكار السابقة للتصوُّر والتي يُفترضُ أنَّ لها معنى. ومن هذه الزاوية تعتبر الأحكام المسبقة بنوية. وجرىاً على هذا الضرب من التفكير، لا توجد زاوية عالمية لمنظور يمكن من خلاله التيقن من الفهم الموضوعى أو تحديده، ففي الطريق إلى الفهم يبدأ كل شخص من مفهوم محدد سلفاً للموضوع الذى يُرجى فهمه برمته، ثم ينتقل إلى النظر في الأجزاء (التفاصيل المحددة للأمر المطروح) ثم يعود إلى النظر في تصوره الكامل للموضوع كله. وهذه هى الدائرة الهرمانيوطيقية للفهم أثناء عملها. وكتب لورنس شميت (Lawrence Schmidt) يقول: "يحدث الفهم في داخل الدائرة الهرمانيوطيقية. ففي تفسير نص ما (أو حالة أو مفهوم أو ظاهرة) ينتقل المفسر من المعنى المتوقع للنص الكلى إلى الأجزاء ثم يعود إلى النص الكلى" (٢٠٠٦: ١٠٣). ولكن هذا لا يعتبر بياناً عن الطابع الدائرى المحتوم للمعنى وللوجود، بل يمكن القول بأن مفهوم الدائرة الهرمانيوطيقية يبين بياناً صريحاً أن الدرب الموصل إلى الفهم لا بد أن يدخل شخص ما من مكان معين، ويغذوه بالضرورة ويرشده سؤال معين ينشأ من مجموعة معينة من الظروف.

(ح) أفاق وتقاليد

يرى جادامر أن مجموعة من الأحكام المسبقة تعتبر أفقاً تاريخياً تبدأ في داخله كل محاولة للفهم (١٩٩٣: ٣٠٢). وتعريف جادامر للأفق يقول إنه "الأسلوب الذى يرتبط به الفكر بالعامل الذى يضع نطاقه المحدود، وأسلوب الاتساع التدريجى فى

نطاق رؤية المرء“ (المرجع نفسه). وكل أفق تاريخي يتضمن جميع الافتراضات غير المفصح عنها في الغالب، والحقائق المزعومة التي أدرجها كل منّا في تصورنا لماهيتنا ولما ن قدره أرفع تقدير ونعزه خير إغزاز. أى إن الأفق التاريخي يتضمن كل ما يتصور المرء أنه يعرفه، واعياً أو غير واع. وما يكون صحيحاً داخل أفق تاريخي ما يعتبر حكماً مسبقاً مشروعاً، وما ليس بصحيح حكم مسبق غير مشروع.

ومفهوم جادامر للتقاليد يقول إنها الوسيلة التي تمكن الأحكام المسبقة المشروعة من البقاء على مر الزمن وتكتب الزوال للأحكام المسبقة غير المشروعة. وتتضمن التقاليد ”العملية التاريخية للحفاظ التي تثبت قدرتها على الدوام وبذلك تسمح بدخول شيء حقيقي حيز الوجود“ (١٩٩٣: ٢٨٧). ونقول بعبارة أخرى إن المرء يبدأ عملية الفهم بتقييم مدى صحة تفسير ما، استناداً إلى مدى اتفاه مع الأحكام المسبقة الأخرى في تقاليد معينة. فإذا كان التفسير يتفق فعلاً مع الأحكام المسبقة الأخرى، كان لمشروعيته ما يبررها. ويقول جادامر إن الخطوة التالية هى تحديد ما يمكن للنص أن يقوله اليوم لنا، أى فى حالنا أو ظروفنا الراهنة، ويقول جادامر ”إن مصادر جديدة للمعنى لا تكف عن الظهور وتكشف لنا عن عناصر للمعنى لم تكن نشته فى وجودها“ (١٩٩٣: ٢٩٨). وهذا يعنى أن الفهم الصحيح لأى شىء لا ينتهى أبداً. فكما يقول جادامر، ”إنه فى الواقع عملية لا نهائية“ (المرجع نفسه) ويضيف جادامر ”إن الفهم فى جوهره حادثة من صنع التاريخ“ (١٩٩٣: ٣٠٠) ويشرح نيكولاس ديشى (Davey) ذلك قائلاً:

يعتمد معنى المنظور الجديد على علاقته بالشبكات الأخرى للمعنى، وهو ما يدل على أن أى تغيير فى المجال المتصل بهذه الشبكات يؤدى إلى تغيير معنى ذلك المنظور. ونقول باختصار إن الهرمانيوطيقا الفلسفية تدرك أن افتقار المعنى إلى الثبات واليقين هو الذى يجعل من الممكن ظهور ما له معنى. (١٤٣: ٢٠٠٦)

(ط) أهمية التطبيق

يقول جادامر إن المعنى أو الفهم دائماً ما يتأثر حتماً بالتطبيق، فنحن نفهم الأشياء من خلال التطبيق، ويكتب جادامر "إننا نعتبر أن التطبيق جزء لا يتجزأ من العملية الهرمانيوطيقية، شأنه في هذا شأن الفهم والتفسير" (١٩٩٣: ٣٠٨). ويشير جادامر إلى أنه يشبه الحكمة العملية التي يقول أرسطو بضرورتها لاتخاذ القرارات الأخلاقية، إذ يكتب جادامر قائلاً إن جميع المحاولات للوصول إلى المعنى تتطلب التأمل في حدود الظروف العملية المحددة (١٩٩٣: ٣١٢-٣١٤). فمثلما كان أرسطو يرى أن تطبيق مبدأ أخلاقي على الحقائق لا يبين كيفية حدوث التأمل الأخلاقي، فإن تحديد المعنى لا يتحقق بمجرد تطبيق الحقائق العالمية المزعومة عن العالم على الأشياء الجديدة التي تتطلب فهمها. فالذي يحدث في الواقع في عملية الفهم أننا نسقط أفق الشيء الذي نريد أن نفهمه (سواء كان نصاً أو مفهوماً أو شيئاً مزعوماً) على الحالة العملية الجديدة أمامنا. وبهذه الطريقة يصبح الفهم تبادلاً حوارياً بين تفسيرات سابقة وبين السياق المحدد قيد النظر. وهذه العملية تحفظ الصحة الهرمانيوطيقية على مر الزمن، إلى الحد الذي يضمن الحفاظ على الجوانب المشروعة (أو الدقيقة) لحالات الفهم السابقة، وتخرج حالات الفهم غير المشروعة (أو غير الدقيقة) من مجال النظر. وإذن فإن الفهم الصحيح ينشأ ويتعرع على مر الأيام، كلما ظهر التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة.

(ي) الحقيقة الهرمانيوطيقية

يختلف تصور جادامر للحقيقة (الهرمانيوطيقية) عن تصور هايديجر لها، فإذا كان هايديجر يرى أن الحقيقة كشف (*aletheia*) عن حال الأشياء في - العالم (أي كيف تتفاعل مع الحضور والعكس بالعكس) فإن جادامر يقول في تعريفه للحقيقة (الهرمانيوطيقية) بأنها صهر الآفاق بين النص (أو الظاهرة التي يُرجى فهمها) وبين

المفسر، أو بين اثنين أو أكثر من المفسرين. وكتب جادامر يقول ”في عملية الفهم، يحدث صهر حقيقى للأفاق، وهو ما يعنى أن عرض الأفق التاريخى يصاحبه تعطيله فى الوقت نفسه“^(*) (١٩٩٣: ٣٠٧). ويصف بعض الباحثين هذا المسار على النحو التالى: عند تحقيق صهر الأفاق، تنشأ كلمة من داخل لغة ما. وفى هذه اللحظة نفسها يباط اللثام عن وجود مادة الموضوع، أو النص، أو المفهوم، أو الشئ الذى يُراد فهمه. ونقول بعبارة أخرى إن الفهم الصحيح للشئ يحدث فى الوقت نفسه الذى ”يحدث“ فيه وجوده أو كينونته، وذلك باعتباره دالة تمثل صهر اثنين أو أكثر من الأفاق التاريخية. ولكنه من المهم أن نذكر عدم وجود علامة لنهاية الجملة أى عدم توقف نهائى للرحلة الهرمانيوطيقية وفقاً لهذه النظرة. ومن المحال أن يُقبل زعم زاعم بتحقيق فهم نهائى لازمنى، بل على العكس من ذلك، فإن الحقيقة الهرمانيوطيقية عند جادامر دائماً ما تقع داخل زمن ومكان محددين ومن أجل استعمال خاص.

وإذن فإن جادامر حين يتناول فى كتابه الحقيقة والمنهج نظرة هايديجر التى تقول إن الحقيقة باعتبارها كشافاً (أو إماطة لثام) عن أن المعنى والوجود شئ واحد، فإنه يطور هذه النظرة فى تصويره للحقيقة باعتبارها صهر الأفاق معاً وهو تصوير يُدرج بصراحة أكبر الدور الذى يقوم الآخرون به فى هذا الصدد. وإذا كانت الحقيقة عند هايديجر تُدرج الآخرين بمعنى أن كل من يشارك فى عالم ما يسهم فى إنشاء نظام الفهم القائم فى ذلك العالم، فإن الحقيقة عند جادامر تتطلب تبادلاً حوارياً أشد فعالية بين مفسرين مختلفين أو تفسيرات مختلفة. والحقيقة (الكشف) عند هايديجر تتجلى بعد أداء الاختزال الظاهراتى الهرمانيوطيقى بشأن ظاهرة من الظواهر، بحيث يصبح القصد

(*) العبارة تقول حرفياً ”عند إسقاط الأفق التاريخى يُعلَقُ فى اللحظة نفسها“ ومعنى الإسقاط (projection) إسقاط الضوء من آلة العرض (projector) على الشاشة بمعنى عرض الصورة، ومعنى الإسقاطات فى غير هذا السياق التوقعات. أو التنبؤات، وأما التعليق (suspension) فهو إيقاف العمل بقانون أو قاعدة، والمعنى تعطيلها، كما نقول تعطيل الدستور.

من الوعى المتولد في أعقاب الكشف المذكور، من زاوية معينة، تحرير المفسر حتى يتمكن من تخيل طرائق جديدة ومختلفة لفهم الظاهرة المعنية. وهكذا تتكشف إمكانات جديدة لمعنى الظاهرة المذكورة ووجودها، وأما الحقيقة عند جادامر فتؤكد أن هذه العملية، أي هذه الرحلة إلى الفهم، تقتضى بالضرورة تبادلًا حواريًا بين اثنين على الأقل من التفسير أو المفسرين.

وهذه هي المبادئ الرئيسية في مقولة جادامر: (١) كل محاولة للفهم فعل من أفعال التفسير؛ (٢) كل تفسير يبدأ بنسق محدد لإمكان الفهم؛ (٣) يفصح كل نسق من أنساق إمكان الفهم عن نفسه من خلال اللغة؛ (٤) كل نسق لإمكان الفهم يتضمن افتراضات، بعضها مشروع (أي يصدق على الأشياء نفسها) وبعضها غير مشروع؛ (٥) الفهم الصحيح - أو الحقيقة الهرمانيوطيقية - تخرج من الحوار بين المفسر والنص (أو بين مفسرين سابقين ومفسرين حاليين)؛ (٦) كل تفسير يقع داخل تقاليد معينة تقوم بوظيفة الأساس الذي يُستند إليه في تمييز الأحكام المسبقة المشروعة عن الأحكام المسبقة غير المشروعة؛ (٧) ليست التقاليد ساكنة بل تنشأ وتتطور على مر الزمن عند اكتساب أحكام مسبقة جديدة صفة المشروعية وفقدان غيرها مشروعيتهما من خلال الحوار؛ و(٨) يمكن الحصول على الفهم الصحيح، ولكن داخل موقع معين.

ثانيًا: الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية وظاهرة الأعراق^(٣)

أنفق فرع من فروع الفلسفة العرقية وقتًا طويلاً في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين في مناظرات حول كون "العرق" شيئاً "حقيقياً". وقد شغل فصيل من هذا الفرع الفلسفى - كثيراً ما يشار إلى موقفه باسم موقف "الإنكار" (eliminativist) - بتقديم أدلة في التيار الرئيسى للفلسفة (وهى الأدلة التى كانت ولا تزال متوافرة منذ الخمسينيات) تنكر وجود الأعراق، قائلة إن وجود الأعراق وفق معناها الشائع (أى الذى يستند إلى أساس بيولوجى) لا تؤيده الأدلة العلمية

زك [Zack] ١٩٩٣، ٢٠٠٢، ٢٠١٠؛ أيباه [Appiah] ١٩٩٣؛ باپير [Piper] ١٩٩٢، ١٩٩٢-١٩٩٣). ويقول دعاة 'الإنكار' إن الاعتقاد بوجود أعراق بيولوجية هو الخطأ الفكري الأساسى الذى يؤدى إلى القهر، وذلك حسبها يقولون لأن الإيحاء بوجود أعراق بيولوجية يقترن على الأقل بمعتقدين اثنين على الأقل يرتبط أحدهما بالآخر: (١) الاعتقاد بوجود تعادل بين السمات الجسدية (مثل ملمس الشعر وشكل العين ولون البشرة) وبين طباع الشخصية أو مقوماتها (مثل الذكاء أو الجدارة بالثقة) و(٢) الاعتقاد بوجود نوع من المراتبية العرقية الطبيعية تقضى بتفوق بعض الأعراق على البعض الآخر. والافتراض الذى يقوم عليه إنكار المفكرين أنه بمجرد كشف افتقار المراتبية العرقية إلى الدعم العلمى، لا بد أن يتوقف المعتنقون لآراء عرقية، والممارسون لأفعال القهر العرقى، فجأة عن مزاوله أفعالهم المسيئة. وإذن فإن المنكرين يرون أننا إذا أردنا أن نضع حدًا للقهر العرقى فعلينا وضع حد "للكلام العرقى" أو "للتفكير العرقى" لأن استمرار الكلام أو التفكير فى العرق سوف يرسخ التصور الخاطئ بأن الأعراق لها أساس بيولوجى، وهو ما يضر بالجهود المبذولة لكبح جماح العنصرية.

ويوجد فرع آخر من فروع الفلسفة العرقية المعاصرة يبنى حجته على أن القول بوجود الأعراق البيولوجية قول لا تؤيده أدلة علمية، ولكنه لا بد من الإقرار بأن الأعراق تقوم بدور بالغ القوة فى حياتنا، ومن ثم يؤكد هذا الفرع الوجود الاجتماعى - فى مقابل الوجود البيولوجى - للأعراق، وكثيرًا ما يوصف هذا الفرع بأنه "مذهب التركيب الاجتماعى" أو التركيبية الاجتماعية (constructionism)، إذ يقول إن المفاهيم العرقية "نواتج لممارسات، وأنهاط سلوك وأعراف ومؤسسات تاريخية اجتماعية هى التى تنشئها" (أتكين [Atkin] ٢٠١٢: ٤٧) إذ توفر للأعراق مكانة أنطولوجية يعند بها، وإن لم تكن ثابتة وغير متغيرة (تيلور [Taylor] ٢٠٠٣، شلبى [Shelby] ٢٠٠٥).

ويقول بعض الباحثين إن "التركيبة الاجتماعية" لها شكلان، أحدهما ضعيف والآخر قوى (انظر مثلاً أتكين ٢٠١٢). ويقول الشكل القوى، طبقاً لهذه الحجة، إن القوى الاجتماعية تضيء صورة الواقع ولكن الشكل الضعيف يقصر عن تحقيق ذلك. ويقال إن هذا التمييز بين الشكلين يتعلق بالتساؤل عما إذا كانت فكرة الأعراق ترمى إلى إدراك حقيقة أساسية عن العالم أم لا، ولكن الفحص الدقيق يؤدي إلى القول بأن التركيبة الاجتماعية القوية المزعومة ليست كذلك على الإطلاق، بل صورة من الجوهرية الميتافيزيقية التي ترتدى ثياب الامبراطور الجديدة! ونقول بعبارة أخرى إنه إن كان المقصود بالتركيبة الاجتماعية أن تصف كيفية قيام القوى الاجتماعية بتوليد ما نعتقد أنه حقيقي والتأثير فيه لا توليد ما هو بالفعل حقيقي أو التأثير فيه، فإن الشكل الوحيد للتركيبة الاجتماعية الجدير بهذه التسمية هو شكلها الضعيف، ومن أركانها الأساسية القول بأن الجوهرية الميتافيزيقية تمثل أساساً خطأً فكرياً.

ويوجد تعديل طريف للتركيبة الاجتماعية - يسمى أحياناً "التركيبة الجديدة" - ويتضمن ما يعرف باسم "الواقعية العرقية" أو ما يعتبر إقراراً بدوام العرقية أو 'النظرة العنصرية' (بل [Bell] ١٩٩٥) باعتبارها جانباً أساسياً من جوانب الفحص الفلسفي لظاهرة الأعراق. ولا يرى صاحب "الواقعية العرقية" أية أهمية لوجود الأعراق نيولوجياً أو اجتماعياً أو بأية صورة أخرى، ما دامت النظرة العنصرية حية وفي خير حال بغض النظر عن نتيجة البحث في طبيعتها، فصاحب الواقعية العرقية يفصل بين مشكلة القهر العرقى وبين التساؤل عما إذا كانت الأعراق "حقيقية" من أجل التركيز، بدلاً من ذلك، على تحسين أوضاع جماعات الأقلية العرقية (المرجع نفسه). والتركيبة العرقية الجديدة تضيف إلى موقع التركيبة الاجتماعية (الضعيفة) توصية باستخدام مفهوم العرق في التحسين الفعلى لأحوال أفراد جماعات الأقليات العرقية، لا استخدامه في قهرهم.

واتساقًا مع التركيبيّة الاجتماعيّة (الضعيفة) يمكن فهم الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر باعتبارها تؤدي إلى اعتبار أن العرق له معنى ووجود ولكنه يقصر مع ذلك عن أن يكون "حقيقيًا" بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي. ولا شك في أن الناس - على مستوى الموجودات عند هايديجر - يأخذون مفهوم الفئات العرقية البشرية مأخذ الجد، ويتعامل بعضهم مع بعض، ومع نظم القدرة على الفهم التي "يقطنونها" باعتبار أن الأعراق لها معنى ووجود، وأما على المستوى الأنطولوجي عنده (أي مستوى الفهم الذي يصل المرء إليه من خلال الاختزال الظاهراتي بالمعنى الهرمانيوطيقي) فإن الحضور له "مؤشرات صورية" أو إلماحات في كل مكان مفادها أن العرق لا وجود ولا معنى له. وعلى مدى فترة معينة ساد القبول على نطاق واسع للقول في المجتمع العلمي، مثلاً، بأن العرق ليس له أساس 'جيني'، وإن لم يبرأ القول المذكور ممن يطعن في صحته (مونتاجيو [Montagu] ١٩٤٢؛ منظمة اليونسكو ١٩٥١؛ لثنجستون ١٩٦٢ [Livingstone]؛ ليثونتين [Lewontin] ١٩٧٢؛ هوبارد [Hubbard] ١٩٩٩؛ جريغز [Graves] ٢٠٠١). ومع ذلك فإن هذه 'المكتشفات' العلمية لم يكن لها، فيما يبدو، تأثير يذكر في الحقيقة القائلة بأن الأعراق لا تزال تلعب دورًا له معناه الكبير في حياتنا. أضف إلى ذلك أن الألفاظ التي تدل على فئات عرقية مختلفة لم تفقد، فيما يبدو، وجودها، إذ إن ثقافتنا ولغتنا لا تزالان 'تعملان' كأنها كانت الأعراق قائمة ولها معنى، وهكذا فلا تزال الأعراق قائمة ولها معنى من زاوية معينة، على الرغم من المكتشفات العلمية التي تؤكد عدم وجود أساس علمي للظاهرة المذكورة^(٤).

ولكننا نرى في الوقت نفسه أن ظاهرة وجود الأعراق ومعناها، شأنها في ذلك شأن جميع الظواهر، عارضة وحسب من وجهة نظر هايديجر، فالتفسير الأصيل لأي شيء لا يتمتع بالثبات بل يخضع للإمكانات التي يجيء بها المستقبل، وإذن فإن أية

محاولة أصيلة لفهم ظاهرة الأعراق لا بد أن تتضمن الاعتراف بأن مفهومها الذى نعتقه اليوم يخضع للتغير فى المستقبل، وعلينا إذا أردنا أن نرى إمكانيات المفاهيم البديلة للأعراق أن ننظر فى الكثير من الإمكانيات التى يكشف لنا عنها ماضينا وحاضرنا ثم نعلن انفتاحنا على إمكانيات المعنى البديلة التى تكشفها لنا مواجهتنا مع طبيعتنا المحدودة. وهكذا فعلى الرغم من أن معنى ظاهرة الأعراق ووجودها لا يزالان فى قيد الحياة وفى خير حال داخل إطار الهيمنة الثقافية الغربية المعاصرة، من وجهة نظر هايديجر، فإن مفهوم العرق مفهوم غير أصيل، وعارض.

وتحليل جادامر للأعراق لا يختلف اختلافاً كبيراً فيما يبدو عن تحليل هايديجر. فإذا نظرنا من وجهة نظر جادامر وجدنا أن الأحكام المسبقة أو المتنافسة تقول إن (١) العرق له أساس بيولوجى وله معنى ووجود، و(٢) إن العرق ليس له أساس بيولوجى وليس له معنى أو وجود. والرأى الأول هو الشائع بصفة عامة، وأما الرأى الثانى فهو رأى الذين وُلدوا البيانات العلمية التى تشير إلى أن الأعراق ليس لها أساس بيولوجى. وأنت تذكر أن منهج جادامر فى التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة (الصحيحة) وبين غيرها غير الأصيلة (أى غير الصحيحة) يتمثل فى إقامة حوار بين الفئتين. ويبدأ الحوار بوضع حكم مسبق ما فى إطار التقاليد للبت فى درجة انتمائه إليها. فإذا كان متفقاً مع جميع الأحكام المسبقة الأخرى فى التقاليد (أى تلك نجحت فى اجتياز امتحان الزمن) كان مشروعاً، وإن لم يكن، كان على المفسر أن يمارس الانعكاس الذاتى وينظر نظرة نقدية فاحصة فى الحكم المسبق المشار إليه.

والحكم المسبق الذى يقول بأن الأعراق ليس لها أساس بيولوجى (وهذا هو الحكم المسبق الذى يراد تفسيره) لا يتفق، فيما يبدو، مع التقاليد الغربية التى ترجع، على الأقل، إلى كانط والتى تقول إن الأعراق أساسها بيولوجى (كانط ١٧٧٥)^(٥). وهكذا فإن على المفسر بسبب هذا الاختلاف - أى عدم الارتباط بين الحكم المسبق الجديد المراد تفسيره وبين التقاليد - أن يبحث بتعمق أكبر فى السؤال الخاص بأن

الأعراق لها وجود أو معنى. ويتضمن ذلك الرجوع إلى الأدلة العلمية المشار إليها آنفًا، وكذلك المناظرات الفلسفية حول الموضوع. ولا شك في ضرورة الرجوع إلى أية أدلة مستمدة من علم الاجتماع، وكذلك إلى الآراء التي تؤمن بها إيمانًا عميقًا جماعات الأقليات العنصرية في هذا الموضوع. وتوحى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر بأنه إذا توافرت للمفسر أدلة مضادة تكفى للطعن بنجاح في التقاليد الغربية التي تقول إن الأعراق لها أساس بيولوجي، فلا بد من أن تتغير التقاليد (أى الأيديولوجيات الثقافية الاجتماعية، أو السياسية الاجتماعية في الغرب) حتى تقبل في آخر المطاف الحكم المسبق الجديد (الذي يقول إن الأعراق تخلقها القوى الاجتماعية). أما إذا كان الحكم المسبق الجديد صحيحًا ومشروعًا، فسوف يبقى جزءًا من التقاليد على مر الزمن، تصاحبه نتيجتان ممكنتان على الأقل: إما أن الألفاظ التي نستخدمها للإشارة إلى الأعراق (البيولوجية) سوف تختفى وحسب من الاستعمالات الشائعة، وإما أنها سوف ترتبط بالأعراق بحيث يفهم منها أن الأعراق نتاج للقوى التاريخية الاجتماعية لا القوى البيولوجية.

ثالثًا: الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية وظاهرة النوع

اشتهرت سيمون دى بوفوار بقولها إن "الفرد لا يولد امرأة بل يصبح امرأة" (١٩٤٩) ويقع في قلب التنظير النسوي عن حال المرأة في المجتمع، وجسدها، وإمكان تمتعها بالمزايا التعليمية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وعلاقتها بمؤسسات المعرفة والسلطة وأبنتها، البحث في معنى كون الإنسان امرأة، ومعنى انتبائها إلى أحد النوعين [أى الرجال والنساء] ومعنى "النوع" باعتباره رأس القضايا المطروحة. فالنظرية النسوية المعاصرة تفهم أن "النوع" مؤسسة اجتماعية أى "عملية خلق مواقع اجتماعية يمكن التمييز بينها لتخصيص الحقوق والمسؤوليات" (لوربر [Lorber] ١٩٩٤). ويقول هذا الرأى إن "النوع" يخلق الاختلافات الاجتماعية التي تفصل بين

ما نسميه ”رجالاً“ عَمَّنْ نسميه ”امرأة“ (المرجع نفسه). وبعبارة أخرى، يقع الدوران الاجتماعيان - ”الرجل“ و”المرأة“ - في إطار نظام مرَّكَّب من التصنيف الطبقي الاجتماعي (الأبوي) وهو الذى يؤدى إلى اختلاف المكانتين المتكافئتين، واللتين تسميان ”الرجل“ و”المرأة“، اختلافًا تامًا. وفي إطار هذا النظام توجد العقيدة الثقافية التى تقول إن هذا الاختلاف بين المكانتين المتكافئتين أمر طبيعى إلى الحد الذى يجعل الطابع السوئى دالَّةً على درجة أداء الفرد للدور الاجتماعى المرتبط بجنسه البيولوجى أو إظهاره لهذا الدور (روبين [Robin] ١٩٧٦). والميتافيزيقا النسوية تنظر في صحة هذا المعنى الثقافى للاختلاف بين ”النوعين“ من خلال فحص مدى وجود قيم المجتمع فى داخل الفئات والأوصاف التى يعرف بها الواقع فى العادة (دلفى [Delphy] ١٩٨٤؛ ماكينون ١٩٨٩، بطلر [Butler] ١٩٩٠؛ هازلانجر [Haslanger] ١٩٩٥، ٢٠٠٠).

وتكتب جورجيا وارنكه فى مقالها ”الهرمانيوطيقا والهويات المبنية“ قائلة إن مفهوم جادامر الخاص بصهر الآفاق معًا مفيد عند التفكير فى النوع وفى هوية النوعين (٢٠٠٣). وإذا كان أصحاب النظريات النسوية المعاصرة قد حددوا مشكلتين مهمتين عن فئة ”المرأة“ - وهما، تحديدًا، إما أنها تتضمن تعميمًا شديدًا يمنع من شمولها النساء كلهن وإما أنها ذات طابع جوهرى له أضراره - فإننا إذا استبعدنا فئة ”المرأة“ تمامًا فلن نظل لدينا ”ذوات يكافح المذهب النسوى من أجلهن“ (وارنكه ٢٠٠٣: ٥٧). وتقول وارنكه إن الهرمانيوطيقا (عند جادامر) يمكنها تقديم مخرج من هذه المشكلة وذلك برفض الجوهرية واستبقاء هوية ”نوعية“ أدت العوامل الاجتماعية إلى إيجادها داخل تقاليد تفسيرية خاصة.

والنظرية النسوية ’الموقفية‘ (standpoint theory) هرمانيوطيقية فى نكهتها أيضًا إذ إنها تسمح بالبناء (الاجتماعى) لفئة ”المرأة“ باعتبارها موضوعًا للدراسة

وكذلك باعتبارها كياناً يقبل المعرفة النظرية ومصدر معرفة موثوق بها وتضرب بجذورها في خبرات المرأة (بنحبيب [Benhabib] ١٩٩٥، وفريزر [Fraser] ١٩٩٧، وهارستوك [Harstock] ١٩٨٣).

رابعاً: الدراسات الحديثة العهد في الهرمانيوطيقا والعرق والنوع

(أ) العرق والنوع

يتجه كثير من أصحاب النظريات المعاصرة عن العرق والنوع إلى اعتناق النظرة الهرمانيوطيقية التي تقول إن العرق والنوع ظاهرتان سياقيتان تشكلهما الثقافة، وتوجد فيهما خبرات ومداخل محددة للفهم. وفي كتاب بعنوان الهويات المرئية: العرق والنوع والنفس تستند ليندا مارتن أولكوف (Alcoff) إلى نظرات إلى الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية في صوغ فكرة تقول إن العرق والنوع من الهويات الاجتماعية التي تقوم بدور الآفاق التفسيرية (أولكوف ٢٠٠٦). أى إنها المواقع اللذان يستمد كل منا فهمه للعالم وخبرته به منهما، بما في ذلك خبرة التفاعل مع الآخرين. وبعبارة أخرى نقول إن العرق والنوع مجسدان وسياقيان، ويعملان مثلما تعمل العوامل عند هايديجر أو الآفاق التاريخية عند جادامر، بمعنى أنهما نظم لما يمكن فهمه، حيث يتولد الفهم والمعنى.

وترجم أولكوف هذه النظرات إلى مقولات معرفية في مقالها "نظرية المعرفة النسوية عند جادامر" (٢٠٠٣). فهي تصف تفسير جادامر للتبرير والحقيقة باعتباره يقدم لنا طريقة لتحديد ملامح حقيقة المعرفة السياقية لا باعتبارها شرطاً سلبياً بل باعتبارها شرطاً لازماً للمعرفة، وتقول إننا نشهد الطابع النسوي فيما يفعله جادامر من "منح الأولوية الأنطولوجية لظاهرة الارتباط" (٢٠٠٣: ٢٣٢). وتقول إن هرمانيوطيقا جادامر تتميز بأربعة ملامح مفيدة للمذهب النسوي، وهى (١) الانفتاح على الغير [الغيرية alterity]؛ و(٢) الانتقال من المعرفة إلى الفهم؛ (٣) المذهب الكلي

في التبرير؛ و(٤) الواقعية الحلولية. وأما نظرية الجسد المعاصرة التي تعتبر الجسد لوحدة تُرسم عليها نظم الفهم (أو الثقافة أو الأيديولوجيا) ما تشاء، فتعتبر نظرية هرمانيوطيقية بهذا الأسلوب أيضًا (فوكوه ١٩٩٠؛ سيكسو [cixous] ١٩٨١).

ونشر لورنزو سيمسون (Lorenzo Simpson) مقالًا بعنوان "عن هابرماس والتخصيص: هل يوجد مكان للعرق والنوع في السهول الزجاجية للخطاب المثالي؟" يتصدى فيه للتساؤل عما إذا كانت الهرمانيوطيقا يمكنها إضفاء المشروعية على المعنى المخصص الذي يعتقد أنه ينجم من الانتماء العرقى أو إلى أحد الجنسين. (سيمسون ١٩٨٦). وفي هذا المقال يضع سيمسون مسألة العلاقة بين الهرمانيوطيقا والعرق والنوع في إطار المناظرات الفلسفية الكلاسيكية حول التعميم في مقابل التخصيص، والموضوعية في مقابل النسبية، وأخيرًا حول مذهب التعالي والعالمية في مقابل الاستراتيجية الفلسفية التاريخية. ويقول سيمسون إن مفهوم هابرماس للبحث النقدي في الأيديولوجيا يجعل هرمانيوطيقته مفيدة لمسألة العرق والنوع. إذ يرى سيمسون أنه إذا توافرت شروط الحوار المثالي من وجهة نظر هابرماس، فإنه في حدود إمكان تعميم المصالح الخاصة، سوف يصلح نقدًا مقبولًا للأيديولوجيا الحاكمة، ومن ثم يمكن إدراجه عندها في اتفاق الآراء الذي يعتبر صورة للحقيقة.

(ب) العرق ~

يتجه بعض الباحثين في الفلسفة النقدية المعاصرة للأعراق إلى تضخيم التساؤل عن إمكان فصل النظريات العالمية التي يؤازرها عدد من المفكرين التقليديين في تاريخ الفلسفة وبين التعصب العنصرى الظاهر لهؤلاء الفلاسفة. إذ يقول تشارلز ميلز (Mills) مثلًا إن نظرية العقد الاجتماعى لا يمكن إنقاذها من أصولها العرقية (ميلز ١٩٩٧). ويقدم عمانويل إيزه (Eze) وروبرت بيرناسكونى (Bernasconi) حجة تقول إن آراء كانط العنصرية، خصوصًا ما كان يظنه من تعادل بين الانتماء العرقى

والقدرة على الاستدلال المنطقي، تثير الشك في مشروعية نظريته الأخلاقية (إيزه ١٩٩٧، بيرناسكوني ٢٠٠١، ٢٠٠٣). ويقول هذان المفكران إن مزاعم صحة التطبيق العالمي لنظريات المرء في تاريخ الفلسفة كثيراً ما تعادل الآراء العنصرية الراسخة في النفس والتي تعنى من ينتمون عرقياً إلى غير ذوى البشرة البيضاء. ويرى هذان المفكران أن القول بعالمية التطبيق يمثل، بعبارة أخرى، شفرة (في الفلسفة الحديثة على الأقل) تعنى إمكان التطبيق على ذوى البشرة البيضاء فقط. وتعتبر هذه المقولة مسألة خاصة بالأنطولوجيا الهرمانيوطيقية لأنها تشتبك مع القضايا الخاصة بالسياق في هذه النظريات، وإلى أى درجة يمكن تجريد هذه النظريات من سياقها. وقد قام منذ عهد قريب ماثيو برونيج (Bruenig) بالاستناد إلى ما قام به ميلز وإيزه وبيرناسكوني في هذا المجال في إقامة الحججة على أن مبدأ "الفردية الذرية" الذى يعتبر من أعمدة النظرية السياسية الحديثة (أو الفكرة التى تقول إن كل إنسان كيان معزول، متفرد، وحيد فى الدنيا) مبدأ يتسم بقدر كبير من العنصرية وهو ما "يجعل من المحال تقديم مطالب العدالة القائمة على الجماعات" (برونيج ٢٠١١). أضف إلى ذلك أن بيرناسكوني أقام الحججة منذ عهد قريب على أن المدخل الظاهراتى لقضية العرق ينبغى استكمالها بما يسميه "هرمانيوطيقا إضفاء العنصرية" (أو إجراء بحث فى الأصول التاريخية لمفهوم العرق) فى الكفاح ضد "ضروب العنصرية الراهنة" (بيرناسكوني ٢٠١٢).

(ج) - النوع

أصدرت ميراندا فريكر (Fricker) كتاباً عام ٢٠٠٧ بعنوان الظلم المعرفى: السلطة وأخلاق المعرفة، تقدم فيه تعريفاً "للظلم الهرمانيوطيقى" يقول إنه الظلم الذى يتمثل فى إخفاء جانب من جوانب خبرة الفرد الاجتماعية عن الفهم الجماعى

(فريكر ٢٠٠٧) إذ تسوق الحجة على وجود "مورد هرمانيوطيقى جماعى" ينشط فى أى وقت من الأوقات ويتضمن أدوات تساعدنا على فهم خبراتنا فى العالم. وهذا "المورد هرمانيوطيقى الجماعى" شبيه بعالم من عوالم هايديجر أو بأفق تاريخى عند جادامر. إنه نظام إمكان الفهم الذى نجد أنفسنا فيه عندما نحاول فهم أى شىء. فإذا كان ذلك المورد هرمانيوطيقى الجماعى لا يتضمن الأدوات اللازمة لمعالجة خبرة من الخبرات، فسوف تظل الخبرة غير مدرجة فى الإطار المعرفى قيد النظر. وهكذا فقبل أن تظهر مثلاً عبارة "التحرش الجنسى" على المسرح، لم تكن ضحية التحرش الجنسى تستطيع التعامل مع ما نفهمه حالياً باعتباره أمثلة على التحرش الجنسى. أى لم تكن الضحية قادرة على أن تفهم ما حدث فى تلك اللحظة بسبب عدم توافر المورد هرمانيوطيقى الجماعى.

وفى مقال كتبه إلواز أ. بوكر (Eloise A. Buker) بعنوان "النظرية الاجتماعية النسوية والهرمانيوطيقيا: جدلية تمكين" تقول فيه إن هرمانيوطيقيا الفلسفية بالمعنى الذى يقصده جادامر، صالحة للمذهب النسوى لأنها تفسر واقعاً اجتماعياً يسمح للبحوث المرتكزة على المرأة بأن تبرر مشروعيتها (بوكر ١٩٩٠). والنظرية النسوية صالحة بدورها للهرمانيوطيقيا فى نظر بوكر، لأنها تستطيع توفير المادة الاجتماعية والسياسية للهرمانيوطيقيا^(٦).

ملاحظات ختامية

يصف نيكولاس ديقى الفلسفة الهرمانيوطيقية بأنها "أسلوب عمل حوارى" يتميز "بميله إلى الانفتاح" الذى يمكّن هرمانيوطيقيا "ليس فقط من الاستعداد للآخر بل أيضاً من السماح للآخر بأن يكون الآخر" (٢٠٠٨: ٦٩٣). والهرمانيوطيقيا تمهد الطريق إلى الآخر من خلال الاعتراف بمدى التوليد الجماعى للمعنى وللوجود. والهرمانيوطيقيا تسمح للآخر بأن يكون الآخر من خلال الإدراج الفعال لوجهات

نظر سياقية في إنتاج الفهم الصحيح. وتعتبر الهرمانيوطيقا في الوقت نفسه بحثاً نقدياً في الميل إلى إضفاء الطابع الجوهرى على الاختلاف السياقى وتثبيته. وهكذا، فبتعبير آخر، لا يعتبر العرق والنوع من وجهة النظر الهرمانيوطيقية كيانات ثابتة في عالم ساكن، بل عناوين فئات تتغير وتبدل، ونحن نلصق هذه العناوين بمجموعات من الأشخاص في المجتمع بناءً على أسلوب تعامل بعض الناس مع البعض الآخر ومع العالم المحيط بهم. ونقول بعبارة أخرى إن الهرمانيوطيقا تعترف صراحة بأن معنى العرق والنوع ووجودهما يتولدان بصورة جماعية، ويتسمان بالتغير. ولكن القصة لا تنتهى هنا. فالقول بأن العرق والنوع يتولدان بصورة جماعية ويتغيران لا ينتقص إطلاقاً من أن هاتين الظاهرتين لهما وجود بمعنى أنهما تعملان بصورة لها دلالتها في حياة البشر، وتؤثران في إمكانيات الحياة المتاحة للمرأة، وكذلك تصورات المرء لإمكانيات الحياة المذكورة.

وإذن فإننا إذا طبقنا وجهة النظر الهرمانيوطيقية المتبعة في هذا الفصل، أى إذا نظرنا من زاوية الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية التى وضعها مارتن هايديجر، وعمقها وطورها هانز-جورج جادامر، فسوف نجد أن السؤال حول كون العرق والنوع "حقيقيين" قد تحول إلى التساؤل عما إذا كان لهاتين الظاهرتين معنى أو وجود. ومن وجهة النظر الهرمانيوطيقية المبنية على الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية، ستكون الإجابة عن هذا السؤال مماثلة للإجابة عن السؤال عن توافر معنى أو وجود لأى شىء، والرد بأن هاتين الظاهرتين لهما معنى ووجود إلى الحد الذى تستطيع استجابتنا لهما توليد معنى ووجود لهما، وحيث يشير ضمير المتكلم الجمع إلى المشاركين في نظام ما يمكن فهمه (من ثقافة ولغة ونظام قيم) وهو النظام الذى يُطرح السؤال في إطاره في الوقت والمكان الذى يطرح فيه.

الهوامش

- (١) لا بد من الإشارة إلى أن الافتراض في هذا الفصل بأن فكر جادامر يمكن اعتباره امتداداً لفكر هايديجر قد تعرض للنقد. انظر مثلاً كييفر (Kieffer) ٢٠١٣.
- (٢) يمكن العثور على إيضاح مفهوم هايديجر للبناء المسبق في مقال كتبه كا-وينج لويونج (Ka-wing Leung) بعنوان "مفهوم هايديجر للبناء المسبق والتفسير النصي" (لويونج ٢٠١١).
- (٣) يركز هذا القسم على فحص ظاهرة العرق من خلال عدسة الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية. وفيما يختص بجوانب الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية القائمة على فكر هايديجر، فعلى القارئ أن يعلم أن هايديجر كان مرتبطاً لفترة معينة بالاشتراكية القومية (النازية). وسر طرحي لهذه المسألة إحماسي بأن من واجبي إطلاع القراء على أن مؤسس الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية من المعروف عنه أنه قال أشياء معينة أحياناً يعتبرها الكثيرون عتصرية. وقد يثير ذلك لدى بعض القراء بعض الشكوك التي تحيط بهايديجر أو بفلسفته فيما يتعلق بمعنى ظاهرة العرق أو وجودها. وأنا متعاطفة مع هذا الرأي إلى الحد الذي يجعلني أعتقد أن محاولات الفصل بين الآراء الفلسفية وبين الآراء السياسية أو الشخصية لأربابها ينبغي أن تتم بالحذر والحرص. ومع ذلك فإنني أجد أيضاً أن مفهوم هايديجر عن الوجود - في - العالم مفهوم يتسم بقدرة عالية على الإيضاح والشرح. وعلى أية حال، فأنا أجد أنني - في هذه المرحلة من محاورتي الهرمانيوطيقية الخاصة مع فكر هايديجر وحياته - أشعر بالاطمئنان بالتعامل مع فكر هايديجر من حيث مقولاته الخاصة. وقد لا يصدق هذا على حالة غيري، فإذا لم يصدق فأنا أفهم السبب. وينبغي للقارئ أن يعرف أن العلماء يختلفون حول الطبيعة الدقيقة لارتباط هايديجر بالاشتراكية القومية وكذلك حول مدى تأثير معتقدات هايديجر السياسية أو آرائه الشخصية في فلسفة الوجود لديه. ويرى البعض أن فكرة التاريخية عند هايديجر، مثلاً، كان تعمل بصورة إشكالية باعتبارها الدافع المحرك لمبدأ النقاء العرقي الذي كان يغذو الاشتراكية القومية (شيهان [Sheehan] ١٩٩٣)، في حين يركز آخرون على الحقيقة التي تقول إن هايديجر كان يدعو معاصريه إلى إعادة التفكير في ظاهرة الأعراق ابتغاء نبذ مذهب الاختزال أو الاختزالية البيولوجية، تمشياً مع مشروع هايديجر العام الرامي إلى قهر الميتافيزيقا الغربية (برناسكوني ٢٠١٠). ويمكن الحصول على معلومات أخرى عن علاقة هايديجر بالاشتراكية القومية عند فارياس [Farias] ١٩٨٩، شيهان ١٩٩٣، رادلوف [Radloff] ٢٠٠٧، سافرانسكي [Safrański] ١٩٩٨، ينج ١٩٩٨، فريتش [Fritsche] ٢٠١٢.

(٤) ليس من الواضح إن كان الانتفاء العرقى الذى نجا من [هجوم] الأدلة العلمية يشير إلى العرقية البيولوجية أو العرقية التاريخية الاجتماعية.

(٥) يقول جادامر إنه من المهم ألا يؤدي اختيار التقاليد التى تستخدم فى قياس حكم مسبق ما، إلى تحديد نتائج القياس سلفاً وبصورة قاطعة لأن التقاليد التى يبدأ فى داخلها الفهم تمثل نقطة البداية لدخول المفسر الدائرة الهرمانيوطيقية. وما إن يدخل المفسر الدائرة الهرمانيوطيقية حتى يصبح لزاماً عليه أن يبحث بروح المسؤولية ويختبر مدى مشروعية كل حكم مسبق داخل التقاليد إذا لم يكن متسقاً مع الحكم المسبق الجديد، والمرمى إذن إعادة تقييم مشروعية ذلك الحكم المسبق، وفى نهاية المطاف، مشروعية التقاليد نفسها.

(٦) تختلف ديان إيلام (Diane Elam) مع بوكر حول وصف الأخيرة للعلاقة بين الهرمانيوطيقا والنظرية النسوية بأنها علاقة تناغم وتوافق، إذ تقول إن الهرمانيوطيقا أصبحت بعد هايديجر "تتضمن فى داخلها ذرية تقاليد المركزية الذكورية التى ترفض بلا مناقشة الاعتراف بمغزى التمييز بين الجنسين" (إيلام ١٩٩١: ٢).

بیلیوگرافیا

- Alcoff, Linda Martín (2006) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.
- (2003) "Gadamer's Feminist Epistemology," in *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Appiah, K. Anthony (1993) *In My Father's House*. Oxford: Oxford University Press.
- Atkin, Albert (2012) *The Philosophy of Race*. Durham, England: Acumen Publishing.
- de Beauvoir, Simone (1949) *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley. New York: Vintage Books.
- Beeby, Laura (2011) "A Critique of Hermeneutical Injustice," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 111, Part 3, 479–86.
- Bell, Derrick (1995) "Racial Realism," in *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, eds. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Garry Pettey, and Kendall Thomas, 302–12. New York: The New Press.
- Benhabib, S. (1995) *Feminist Contentions*. New York: Routledge.
- Bernasconi, Robert (2001) "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race," in *Race*, ed. Robert Bernasconi, 9–36. Oxford: Blackwell.
- (2003) "Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy," *Radical Philosophy* 117, 13–22.
- (2010) "Race and Earth in Heidegger's Thinking During the Late 1930s," *The Southern Journal of Philosophy*, 48(1), 49–66.
- (2012) "Crossed Lines in the Racialization Process: Race as a Border Concept," *Research in Phenomenology*, 42(2), 206–28.
- Bordo, Susan (1987) *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press.
- Bruenig, Matthew (2011) "Atomistic Individualism and the Hermeneutics of Racist Philosophy," *APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, 11(1), 28–33.
- Buker, Eloise (1990) "Feminist Social Theory and Hermeneutics: An Empowering Dialectic?," *Social Epistemology*, 4(1), 23–39.
- Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- Cixous, Hélène (1981) "The Laugh of the Medusa," in *New French Feminisms*, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, 254–68. New York: Schocken Books.
- Davey, Nicholas (2006) *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.
- (2008) "Twentieth-Century Hermeneutics," in *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. Dermot Moran, 693–735. London and New York: Routledge.
- Delphy, Christine (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.
- Derrida, Jacques (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1993) "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *A Postmodern Reader*, ed. Joseph Natoli and Linda Hutcheon, 223–42. Albany: SUNY Press.
- Elam, Diane (1991) "Is Feminism the Saving Grace of Hermeneutics?," *Social Epistemology*, 5(4), 349–60.
- Eze, Emmanuel C. (1997) "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," in *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emmanuel C. Eze, 103–40. Cambridge: Blackwell.
- Farias, Victor (1989) *Heidegger et le nazisme*, trans. Myriam Benarroch and Jean-Baptiste Grasset. Lagrass: Verdier.

- Foucault, Michel (1985) *The Order of Things*. London: Tavistock.
- (1990) *The Use of Pleasure*, Vol. 2, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books.
- Fraser, Nancy (1997) *Justice Interruptus*. New York: Routledge.
- Fraser, Nancy and Linda Nicholson (1990) "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Post-modernism," in *Feminism/Postmodernism*, ed. L. Nicholson. 19–38. New York: Routledge.
- Fricker, Miranda (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fritsche, Johannes (2012) "Heidegger's 'Being and Time' and National Socialism." *Philosophy Today*, 56(3), 255–84.
- Frye, Marilyn (1983) *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. New York: The Crossing Press.
- Gadamer, H-G. (1993) *Truth and Method*, 2nd rev. edn., trans. Joel Weisenheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
- Graves, Joseph L., Jr. (2001) *The Emperor's New Clothes: Biological Theories of Race at the Millennium*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Habermas, Jürgen (1980) "The Hermeneutic Claim to Universality," in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, ed. J. Bleicher. London: Routledge.
- (1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. Thomas McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.
- (1990) "A Review of Gadamer's *Truth and Method*," in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, eds. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. Albany: State University of New York.
- Hartstock, N. (1983) *Money, Sex and Power*. New York: Longman.
- Haslanger, Sally (1993) "On Being Objective and Being Objectified," in *A Mind of One's Own*, eds. L. Antony and C. Witt, 85–125. Boulder, CO: Westview.
- (1995) "Ontology and Social Construction," *Philosophical Topics*, 23(2) (Fall), 95–125.
- (2000) "Feminism and Metaphysics: Unmasking Hidden Ontologies," *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, 99(2) (Spring), 192–6.
- Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row.
- (1971) *Poetry, Language, and Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.
- (1993) "Letter on Humanism," in *Basic Writings*, 2nd rev. and expanded edn., ed. David F. Krell, 213–66. New York: HarperCollins.
- (1999) *Ontology: Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buren. Bloomington: Indiana University Press.
- Hubbard, Ruth (1999) *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information is Produced and Manipulated by Scientists, Physicians, Employers, Insurance Companies, Educators, and Law Enforcers*, 3rd edn. Boston: Beacon Press.
- Kant, Immanuel (1775) "Von den verschiedenen Racen der Menschen," *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902, 429–43; revised and expanded in 1777. English translation: (2000) "Of the Different Human Races," in *The Idea of Race*, eds. Robert Bernasconi and Tommy Lott 8–22. Indianapolis: Hackett.
- Kiefer, Thomas (2013) "Hermeneutical Understanding as the Disclosure of Truth: Hans-Georg Gadamer's Distinctive Understanding of Truth," *Philosophy Today*, 57(1), 42–60.
- Kuhn, Tomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.
- Kukla, Andre (2000) *Social Construction and the Philosophy of Science*. London: Routledge.
- Leung, Ka-wing (2011) "Heidegger's Concept of Fore-structure and Textual Interpretation," *Phainomena: Journal of the Phenomenological Society of Ljubljana*, 20(79), 23–40.
- Lewontin, R.C. (1972) "The Apportionment of Human Diversity," *Evolutionary Biology*, 6, 381–98.

- Livingstone, F. (1962) "On the Nonexistence of Human Races," *Current Anthropology*, 3, 279–81.
- Lorber, Judith (1994) "Night to His Day: The Social Construction of Gender," in *Paradoxes of Gender*, 13–15, 32–36. New Haven, CT: Yale University Press.
- MacKinnon, Catharine (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mathiesen, Kay (2006) "The Epistemic Features of Group Belief," *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 2(3), 161–75.
- Mills, Charles W. (1997) *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- (1998) *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Montagu, M.F.A. (1942) *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. New York: Columbia University Press.
- Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, trans. W. Kaufman and R.J. Hollingdale. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Piper, Adrian M.S. (1992) "Passing for White, Passing for Black," *Transition*, 58, 5–32.
- (1992–93) "Xenophobia and Kantian Rationalism," *Philosophical Forum*, 24(1–3) (Fall–Spring), 188–232.
- Radloff, Bernhard (2007) *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ricoeur, Paul (1991) "The Task of Hermeneutics," in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans. John B. Thompson, 53–74. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Rubin, Gayle (1976) "The Traffic in Women," in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, 159. New York: Monthly Review Press.
- Safranski, Rüdiger (1998) *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schiebinger, Linda, ed. (2000) *Feminism and the Body*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, Lawrence (2006) *Understanding Hermeneutics*. Stocksfield, England: Acumen.
- Sheehan, Thomas (1993) "Reading a Life: Heidegger and *Hard Times*," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guigon, 70–96. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shelby, Tommie (2005) *We Who Are Dark*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Simpson, Lorenzo C. (1986) "On Habermas and Particularity: Is there Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?," *Praxis International*, 6, 328–40.
- Steup, Matthias (2008) "Epistemology in the Twentieth Century," *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. New York: Routledge.
- Taylor, Paul C. (2003) *Race: A Philosophical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- UNESCO (1951) *Race and Science: The Race Question in Modern Science*. New York: Columbia University Press.
- Warnke, Georgia (2003) "Hermeneutics and Constructed Identities," in *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- (2008) *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, Karen (1997) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Witt, Charlotte, ed. (2010) *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self*. Dordrecht: Springer.
- Wittig, Monique (1992) *The Straight Mind*. Boston: Beacon Press.
- Young, Iris M. (1990) *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Young, Julian (1998) *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zack, Naomi (1993) *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press.
- (2002) *Philosophy of Science and Race*. New York: Routledge.
- (2010) "The Fluid Symbol of Mixed Race," *Hypatia*, 25th Anniversary Issue, 25(4), 875–90.

من يريد الاستزادة

- Apel, K.-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht: Reidel.
- Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- (2000) *More Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clark, T.C. (2005) *The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Cunningham, V. (2002) *Reading After Theory*. Oxford: Blackwell.
- Davidson, D. (1984) "Truth and Meaning," in *Inquiries into Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, J. (1997) *Limited Inc.* Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Dilthey, W. (1976) *Selected Writings*, ed. H.P. Rickman. New York: Cambridge University Press.
- Dostal, R., ed. (2001) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge and London: MIT Press.
- Eagleton, T. (2003) *After Theory*. Harmondsworth: Penguin.
- Eco, U. (1994) *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Gronin, J. (1995) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press.
- (1996) *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.
- Hahn, L.E. (1993) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court.
- Hoy, David Couzens (1993) "Heidegger and the Hermeneutic Turn," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, 170–94. Cambridge: Cambridge University Press.
- Köglér, H.H. (1996) *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lafont, C. (1999) *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Murray, M., ed. (1978) *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ormiston, G.L. and A.D. Schrift, eds. (1990) *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University of New York Press.
- Ricoeur, Paul (1974) *The Conflict of Interpretations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J.B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1983) "On Interpretation," in *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, 175–97. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, T.R., K.K. Cetina and E. von Savigny (eds.) (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.
- Schleiermacher, F. (1998) *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans. A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Silverman, H., ed. (1991) *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge.
- Szondi, P. (1995) *Introduction to Literary Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, G. (1997) *Beyond Interpretation*. London: Polity.
- Wachterhauser, B. (1999) *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Weinsheimer, J. (1991) *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.

الفصل الحادى والأربعون

الهرمانيوطيقا وعلم الجمال والفنون

بياتا سيروى Beata Sirowy

هل صحيح حقاً أن العمل الفنى الذى يخرج من عالم حياةٍ ماضٍ أو غريب ثم يُنقل إلى عالمنا ذى التعليم التاريخى، يصبح مجرد مصدر للمتعة الجمالية التاريخية، ولا يقول لنا المزيد مما ذكره أصلاً؟... إن هذا السؤال يتيح لنا الوصول إلى البعد الإشكالى الحقيقى لقضية ”علم الجمال والهرمانيوطيقا“ (جادامر ”علم الجمال والهرمانيوطيقا“).

علم الجمال مبحث علمى جديد نسبياً، ولكن البحث الفلسفى فى الفن والجمال ليس ظاهرة حديثة، إذا نجد فى الكتابات الكلاسيكية إشارات إلى مؤلفات ديموقريطوس عن الشعر، وهى المؤلفات المفقودة، وكان يقول إن العمل الشعرى يتصف بالجمال الحقيقى إذا كان مكتوباً بعاطفة مشبوبة (*enthusiasmos*) و”روح مقدسة“ (*hieron pneuma*) (بويتانى [Boitani] ٢٠٠٨: ١٢٥). وتقدم أعمال أفلاطون وأرسطو تأملات تتميز بمزيد من المنهجية عن الفن، وترسم الحدود لمعظم مجالات فن الخطاب حتى أوائل القرن الثامن عشر. وظهر علم الجمال فى ذلك الوقت، باعتباره فرعاً فلسفياً جديداً يركز على دراسة الجمال والذوق، وكان يختلف اختلافاً جوهرياً عن النظرة الكلاسيكية للخبرة الجمالية باعتبارها شكلاً من أشكال معرفة الحقيقة، منطلقاً نحو تصور نظرى جديد له بصفته ممارسة حرة للملكات الذهنية. وكانت نظرية كانط تتمتع بأكبر نفوذ فى هذا الميدان: إذ كانت العامل الذى يوجه

جانباً كبيراً من الخطاب الخاص بعلم الجمال في المرحلة التالية، كما استرشدت بها ضروب متنوعة من الأساليب والحركات الفنية. ونشأ الخطاب الهرمانيوطيقى عن الفن في خضم المنازعات مع علم الجمال الحديث، فتصدى لأوجه قصوره، خصوصاً تهميش الفن باعتباره من مصادر المعرفة.

وابتعدت الهرمانيوطيقا عن تقاليد علم الجمال الحديث، إذ ضمت عناصر كثيرة من نظريات الفن الكلاسيكية التي عبر عنها أفلاطون وأرسطو، فكان الفن في نظر المفكرين الهرمانيوطيقيين، مثلما كان في نظر المؤلفين الكلاسيكيين، "بيّناً للحقيقة" (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥). ولم يكن السبيل إلى هذه الحقيقة "خارجياً" أى من خلال الذهن المنفصل، بل كان "داخلياً"، أى من خلال اشتباكنا الحدسى بالعالم، فهو جزء من خبرتنا بالدنيا، ومن هذا المنظور لا تعتبر الخبرة الفنية نمطاً من أنماط الخبرة الجمالية غير المعرفية المستقلة، بل تمثل جوهر الخبرة في ذاتها (جادامر ٢٠٠٤: ٦٠).

وللخبرة بالفن صلة بالحياة تتجاوز إلى حد بعيد مجال علم الجمال، إذ يقول جادامر إن الفن يمنحنا مفاتيح لنوع الخبرة التي تحدد العلوم الإنسانية، كما يساعدنا أيضاً في إضفاء المشروعية على زعم انتسابها إلى الحقيقة، وهو زعم لا يسمح بالتحقق من صدقه وصحته (verification).

وبهذا المعنى نجد "أن الفنون في مجملها تتحكم في التراث الميتافيزيقى لتقاليدنا الغربية بلا صخب أو ضجيج" (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥).

فالهرمانيوطيقا لا تقدم نظرية للفن بالمعنى التقليدى، إذ لا تهدف إلى الاستكشاف والتصنيف المنهجي للمفاهيم المتعلقة بالفن، ولا تبدى اهتماماً خاصاً بالاختلافات القائمة بين أنماط الفن النوعية، "ولكنها تُحوّل مشكلة علم الجمال المنهجية إلى مسألة الخبرة بالفن" (جادامر ٢٠٠٧: ١٢٦) وهى معنية في المقام الأول بالدور الذى يلعبه الفن في تشكيل ثقافتنا ومعناها في حياة جماعية وحيوات فردية (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥). وتعتبر

الهرمانيوطيقا قبل كل شيء فلسفة عملية تساعدنا على "أن نفهم معنى ما يقوله [العمل الفنى] وأن نوضحه لأنفسنا وللآخرين" وأن نقيم تكاملاً بين هذه المعانى وفهمنا الذاتى (جادامر ٢٠٠٨: ١٠٠).

وسوف نحاول فى الأقسام التالية أن نحدد الطابع المميز للنظرة الهرمانيوطيقية للفن من خلال النظر فى نوعين من التقاليد اللذين يشكلان الإطار الجوهرى لتطورها ألا وهما علم الجمال الحديث والنظرة اليونانية الأولى للفن. وقد علمنا هايديجر وجادامر أن مثل هذه العودة إلى الماضى تمثل الجانب الجوهرى من الممارسة الهرمانيوطيقية، إذ نجد فيها موارد لا حدود لقيمتها لفهم الحال الراهنة. وسوف نفحص فى إطار هذه الخلفية الموضوعات الكبرى فى الخطاب الهرمانيوطيقى للفن، ألا وهى عنصر الحقيقة فى الفن، وطبيعة الإبداع الفنى، وطابع الخبرة بالفن.

إضفاء الذاتية الجذرية على الخبرة بالفن: علم الجمال الحديث وبحثه النقدى الهرمانيوطيقى

مصطلح علم الجمال بالإنجليزية (*aesthetics*) مشتق من اليونانية (*aisthetikos*) الكلمة التى تشير إلى ما يقدم لنا من خلال المدركات الحسية. وكان ألكسندر جوتليب باومجارتن (*Baumgarten*) قد أدخل هذا المصطلح فى الخطاب الفلسفى الحديث ومنحه معنى جديداً فى رسالة الماجستير التى كتبها عام ١٧٣٥ حيث يعرف علم الجمال (*epistêmê aisthetikê*) بأنه علم ما يحسه المرء وما يتخيله، فاصلاً إياه عن مجال العقل. وكانت مقولته الأساسية تقول "إن الأشياء التى نعرفها نتوسل فى معرفتها بالملكة العليا باعتبارها موضوع المنطق، والأشياء التى ندرکها نتوسل فى معرفتها بملكة أقل مكانة باعتبارها من موضوعات علم الإدراك أو علم الجمال" (باومجارتن ١٧٣٥؛ مقتطف فى فيزلى [*Vesely*] ٢٠٠٤: ٣٧٢). وفى الكتاب الذى أصدره بعنوان الأستطيقا [أى علم الجمال (*Aesthetica*) عام ١٧٥٠ كتب

يقول: "علم الجمال (باعتباره نظرية الآداب، والمعرفة الأقل منزلة، وفن التفكير الجميل، وفن التفكير المشابه للعقل) يعتبر علم المعرفة الحسية" (باومجارتن، مقتطف في جوير [Guyer] ٢٠٠٧). وهكذا فإن علم الجمال يُعرَّف هنا باعتباره نظرية للفن ونظرية للمعرفة الحسية.

وكان التمييز الذى وضعه لايبنتس (Leibniz) بين المعرفة الواضحة والمعرفة المشوشة مصدر إلهام مهم لباومجارتن. فالمعرفة المشوشة ثرية ومركبة ومرتبطة عاطفياً. إذ يقول لايبنتس "إننا نفهم أحياناً فهماً واضحاً، ومن دون أدنى شك، كون القصيدة أو اللوحة محكمة أو غير محكمة الصنع، لأن بها عنصراً لا ندرك حقيقته (*je ne sais quoi*) يرضينا أو ينفرنا" (مقتطف في هامرمايستر [Hammermeister] ٢٠٠٢: ٦). ومن هذا المنظور يمكن أن يعتبر الجمال نتيجة لنقص بشرى، أى لعدم كمال المعرفة البشرية. ولكن باومجارتن كان على اقتناع تام بأن "المدركات المشوشة" ليست نوعاً من المعرفة الأقل منزلة بل هى أسلوب فى الفهم يتسم بالتميز والثراء والتركيب وإن لم يكن معرفياً، ولا بد من تقديره وفحصه بأسلوب منهجى.

كان باومجارتن يركز بصفة رئيسية على دراسة الذوق الحسن والذوق السيء، واستنباط مبادئ الجمال الفنى أو الطبيعى من ذائقة فردية. ففى كتاب أصدره عام ١٧٣٩ بعنوان ميثافيزيقا يُعرَّف (فى الفقرة ٤٥١) الذائقة بأنها القدرة على الحكم وفقاً للحواس، لا الذهن، قائلاً إن حكم الذائقة مبنى على الإحساس بالمتعة أو الامتناع (جوير ٢٠٠٧)، وكان ذلك اختلافاً جذرياً عن نظريات الفن السابقة القائمة على فهم الخبرة الجمالية باعتبارها صورة من صور معرفة الحقيقة. ونقول بعبارة أخرى إن جدة علم الجمال الحديث تكمن فى منح الخبرة الجمالية مكانة مستقلة بصورة جوهرية. ففى النظريات السابقة كانت الخبرة الفنية تشترك فى الدينامية العامة للخبرة البشرية بالعالم، ومن ثم فكانت تسهم فى المعرفة وتثرى الفهم، وأما علم الجمال الحديث فقد ألغى هذا البعد المعرفى.

لقد بدأ باومجارتن الخطاب الجمالي الحديث، ولكن عمانويل كانط هو الذى كان له أكبر تأثير فى هذا المجال، إذ يقول سكروتون (Scruton) (١٩٨٢: ٧٩) محققاً إنه لولا القسم الأول من كتاب كانط نقد الحكم (١٧٩٠) "ما وُجد علم الجمال بشكله الحالى". إذ إن كانط قد رسَّخ فرضية باومجارتن القائلة بأن الأحكام الجمالية ذات طابع غير معرفي، قائلاً "إن حكم الذائقة... ليس حكماً معرفياً، ومن ثم فإنه ليس منطقياً بل جمالى، ونفهم من ذلك أن أساس البت فيه لا يمكن إلا أن يكون ذاتياً" (كانط ١٩٥١: ٣٧).

كان التحدى الأكبر أمام كانط أن يعثر على أساس لإقامة حجة تقول بمشروعية حكم الذائقة أى العثور على عنصر فطرى (*a priori*) يشكل الصحة العالمية للأحكام الجمالية، وكان هذا العنصر قائماً، فى رأى كانط، على عالمية الملكات الذهنية البشرية. فعندما نحكم على عمل فنى بأنه جميل فنحن نشير إلى إحساس خاص بالمتعة التى يثيرها، وهو إحساس يقوم على أن شكل العمل الفنى مناسب لملكاتنا المعرفية، أى إنه يدفع ملكاتنا إلى أن تنشط بحرية تمنحنا إحساساً ممتعاً. وعلى نحو ما يشرح جادامر (٢٠٠٤: ٣٨): "تنطبق هذه الملاءمة مع الذات من ناحية المبدأ على الجميع، أى إنها ذات قدرة عالمية على التواصل ومن ثم فهى أساس للزعم بأن حكم الذوق صحيح عالمياً".

ويعنى القول بالطابع الذاتى الراسخ للحكم الجمالى، بالضرورة، اختلافاً عن الفهم الكلاسيكى للجمال الذى كان يشير إلى وجود خصائص أصيلة فى الشيء المرئى، ومن ثم فهو يتبع الرأى الذى كان هيوم قد عبر عنه قائلاً (١٩٨٥: ٢٢٩): "ليس الجمال صفة قائمة فى الأشياء نفسها، بل هو لا يوجد إلا فى الذهن الذى يتأملها". أى إن الجمال ليست له أية إحالات موضوعية، فهو لا يشير إلا إلى إحساس ذاتى، وليس هذا الإحساس نتيجة تأثير الجمال بل هو أصل الجمال نفسه.

ووفقاً لهذا المنظور، نجد أن المعلم الأساسى للحكم على الجمال يتمثل فى تجرده ونزاهته. فإذا كان الشيء يؤدي غرضاً ما أو يثير بعض الارتباطات الفكرية، فإن ذلك

يحد من المتعة الجمالية التي يمكنه منحها، إن الجوانب المذكورة تضر بحرية نشاط الملكات الذهنية. وكان كانط يرى أن جمال الطبيعة الطليق والزخرفة - في مجال الفن - يمثلان "الجمال الحق"، لأن هذين "جميلان في أنفسهما". وحيثما يؤتى بعنصر فكري مثل ما يحدث، مثلا، في الفن التمثيلي [أي القائم على المحاكاة] نجد أننا نواجه "جمالا تابعا" [أي يعتمد على غيره] وهو شكل فني أقل قيمة.

وهكذا فإن الطابع غير المعرفي والمستقل للحكم القائم على الذوق يقتضي نظرة تتفق معه إلى الإبداع الفني، ويقدم كانط في هذا السياق مفهوم العبقرية، قائلا إن الفن بمعناه الحق فن العبقرية، فالعبقرية تكتشف بالحدس شيئا لا يمكن الوصول إليه من خلال التعلم أو العمل المنهجي أو التأمل النظري، والعبقرية تبكر أفكارا جمالية، أي إن العبقري يخلق دون وعي أشكال لا تستجيب لها ملكاتنا الذهنية. وعدم وجود أي عنصر نظري من وراء أصول العمل الفني يؤكد عدم وجود أي مبدأ للحكم سوى الإحساس بالمتعة التي يمنحها للمراقب المثقف. ويقول جادامر "إن مفهوم العبقرية... لا 'الجمال الطليق' للزخرف هو الذي يشكل فعليا أساس نظرية الفن عند كانط" (جادامر ٢٠٠٢: ٩٧)

وتلخيصا لما سبق نقول إن تقاليد علم الجمال الحديث لا تسمح بوجود فلسفة للفن بالمعنى الواسع للمصطلح بل تبرر وحسب مزاعم الحكم الجمالي، فكما يقول جادامر: "نحن لا نعرف، في مجال الذوق، أي شيء عن الأشياء التي يُحكم بأنها جميلة، إذ لا يقال إلا إن إحساسا بالمتعة يرتبط بها.. في الوعي الخاص بالذات" (جادامر ٢٠٠٤: ٣٨). ومن هذا المنظور لا تقول الفنون الجميلة أي شيء لنا عن الواقع، ولا تضع قضايا أخلاقية في مواجهتنا^(١).

ويقتضي إنصاف كانط أن نذكر أن فهمه لمجال علم الجمال، على نحو ما عرضه في كتابه نقد الحكم، لا يقتصر على أحكامه على الأشياء الجميلة (طبيعية كانت أو فنية) بل

يتضمن أيضًا أحكامه على ما يسميه 'الجليل'، والإحساس بالجلال خبرة ترتبط بنظرية كانط الأخلاقية^(٢). ومع ذلك فإن من اقتبسوا فكر كانط في إطار علم الجمال يتخلون عن مفهوم 'الجلال'. وهكذا فلا يمكن أن يُعتبر علم الجمال الحديث ترجمة لفلسفة كانط، إذ "يتخذ صورة قراءة تركز على جانب واحد فقط من فكر كانط" (بيرناسكوني المستشهد به في جادامر ٢٠٠٢). والواقع أن كانط نفسه كان يشجع هذا الفهم، موحياً بأن الجلال لا ينتمى من ناحية المبدأ إلى مجال الفنون الجميلة، بل إن الخبرة به تقع في اللقاء مع "الطبيعة غير المشدبة". ويقول جادامر في مقال له بعنوان "الحدس والحوية" (٢٠٠٢: ١٦٧) إن مفهوم الجلال يمكن إدراجه في نظرية الفن بأسلوب لم يحققه كانط نفسه تحقياً كاملاً.

ويقول هاريس (٢٠٠٩: ٣) إن المدخل الحديث لعلم الجمال "يخون وعد الفن"، بمعنى أن مفهوم الجمال باعتباره متعة مجردة توحى مباشرة بالمدخل الشكلي، أي بمنظور "الفن من أجل الفن"، بحيث تقطع الصلة بين الفن وبين الحقائق التاريخية والثقافية والاجتماعية. كما إن إضفاء الذاتية على علم الجمال الحديث كان له تأثير مباشر في التوجه الذاتي للعلوم الإنسانية، بما في ذلك الرأي القائل بأن العلوم الإنسانية بمنهجها ومداخلها الخاصة لا "تتعامل" مع المعرفة بل مع التعبيرات الذاتية.

وهكذا فإن العلوم الإنسانية، في سعيها لاكتساب المشروعية، جعلت البحث فيها خاضعاً لنماذج ومعايير تقييم منقولة من العلوم الطبيعية (جادامر ٢٠٠٢).

ولا تنفرد الهرمانيوطيكا بالاستياء من منظور علم الجمال الحديث، فلقد سبقها هيغيل (١٨٣٥) في محاضراته عن علم الجمال بانتقاد نطاقه الضيق قائلاً "إن العلم المشار إليه هنا لا يبحث في الجمال من زاوية دلالاته العامة، بل من زاوية جمال الفن وحسب" (هيغيل ١٩٦٤: ٣٨٢). وفي السياق نفسه يشير إلى ضياع جانب الحقيقة:

لم يعد الفن في نظرنا أعلى أسلوب تحصل الحقيقة به على وجود لها، ولا شك أننا نرجو أن يواصل الفن تقدمه وتحقيق الكمال لذاته، ولكن صورته لم تعد تمثل أمس حاجات الروح. ففى جميع هذه العلاقات نجد أن الفن يعتبر، ويظل في أعيننا، من جانب أعلى رسالة له، شيئاً مضى عهده.

(هيجيل، مقتطف في هايديجر ١٩٧١: ٨٠)

وأما تعبير "من جانب أعلى رسالة له" فهو عند هيجيل تعبير بديل عن نشدان الحقيقة، أو قل إنه طريق للتعبير عن نوع من الحقيقة يختلف عما يوحي به النموذج العلمى العقلانى والنظرى، ولكنه ليس أدنى منزلة منه. فالفن إذا فهمناه على هذا النحو، يكشف عما هو مهم حقاً، فهو يخاطب "أعمق مشاغل البشر والحقائق الروحية على أوسع نطاق" (هيجيل ١٩٦٤: ٣٨٨). وهو يرتبط من هذه الزاوية بالفلسفة والدين.

ويتبع هايديجر (١٩٧١) منهج تفكير هيجيل حين يطالب الفن باستعادة الاهتمام ببعض الأفكار التى يعتقد أن العقلانية النفعية للعالم الحديث قد طمستها، إذ ينتقد مدخل علم الجمال الحديث، مشيراً إلى أهمية النظرات اليونانية الأولى فى الفن، كما يشير جادامر فى مناسبات متعددة إلى الفلاسفة القدماء مؤكداً أن "عودتنا إلى البدايات اليونانية فى التفكير الغربى... ذات أهمية كبرى للفلسفة الهرمانيوطيقية" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٠٣). والواقع أن الهرمانيوطيقا تبدو من عدة جوانب امتداداً حقيقياً للخطاب اليونانى المبكر عن الفن، لا جزءاً من المناظرة الحديثة حول علم الجمال، فالمؤلفون القدماء يشتركون مع دارسى الهرمانيوطيقا فى افتراض أساسى وهو أن الخبرة الجمالية ذات بعد معرفى، بمعنى أنها تؤدى إلى المعرفة، وتشرى فهمنا للواقع، وتسهم فى الارتقاء بالفهم الذاتى والتنمية الخلقية.

المفاهيم اليونانية المبكرة وأهميتها للهرمانيوطيقا

تتولى الأقسام التالية فحص بعض عناصر آراء أفلاطون وأرسطو في الفن، وسوف نركز بصفة خاصة على موضوعي المحاكاة (*mimesis*) والحقيقة، أى على طبيعة الإبداع الفنى وطابع المعرفة التى تقدم إلينا فى اللقاء مع الفن، إذ إن هذين الجانبين كانا يمثلان أهمية كبرى للمفكرين الهرمانيوطيقين. ومن خلال مناقشة قضية الحقيقة فى الفن سوف نتصدى أيضًا للفهم القديم للجمال. لقد فقدت العلاقة المتبادلة بين الحقيقة والجمال والخير فى علم الجمال الحديث، ولكن كُتِّبَ الهرمانيوطيقا بعثوا الحياة فيها.

ومن الجدير بالذكر أن القدماء لم يخصصوا فئة مستقلة للفنون الجميلة، بل أدرجوها فى المجال الفسح للعلوم الإنتاجية (الشعرية) وهو مجال من الحرف والمهارات الفنية الموجهة لإنتاج آثار 'مصنوعة' بحذق، وإلى المجال نفسه تنتمى صناعة الأحذية، وبناء السفن، والبلاغة وهلم جرا. والمثل الأعلى للعلوم الإنتاجية يسمى '*poiesis*' أى الحالة أو الطاقة أو المقدرة الذهنية على إنتاج شىء فنى مجسد^(*). ولم تكن الكلمة تشير إلى مجرد 'خبرة عملية' أو 'حداقة' فنية بل كانت تشير إلى عمل يتضمن فهمًا نظريًا، وهو ما يعنى "أن المعرفة... ترشد الصنع" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٠٠٢). ومن ثم فممن يتأمل طريقة الصنع يجد أن الأثر الفنى يكشف عن سياقه الخاص، ويشرح فيزلى (٢٠٠٤: ٣٨٧) ذلك قائلاً "إن الذى يميز أسلوب الصنع باعتباره شعريًا هو الموقع الذى تشغله النتائج فى المساحة التوصيلية للثقافة". ومثل هذا الأسلوب فى التفكير يتضاد بوضوح مع مدخل استقلال [العمل الفنى] فى علم الجمال الحديث ومع التكنولوجيا الحديثة.

(*) لفظ الشعر باليونانية (*poiema*) يعنى الشىء المصنوع، من الفعل *poiein* أى يصنع، والصناعة الأدبية التى تنصرف اليوم فى العربية إلى ما نسميه التقنية (*technique*) ذات جذور فى النقد العربى الكلاسيكى والنقد الأوروبى الكلاسيكى على حد سواء، فالناقد العربى أبو هلال العسكري كتب كتابًا أسماه كتاب الصناعاتين أى صناعة الشعر وصناعة النثر، وت. س. إليوت يهدى رائعته الأرض الخراب إلى الشاعر والناقد عزرا باوند واصفًا إياه بأنه الصانع الأكبر.

يتسم مفهوم المحاكاة والمعرفة فيما يتعلق بالفن بالترابط الوثيق. فالمحاكاة تصف طريقة للإبداع الفني تؤدي إلى المعرفة من جانب المشاهد. ومن ثم فإن المحاكاة والمعرفة تشيران هنا إلى حقيقة العالم، لا إلى الواقع في ذهن الفن، أى إلى الأفكار الجمالية الكانطية. ويشارك أفلاطون وأرسطو في هذا الفهم، ولكن آراءهما المختلفة للواقع تجعلهما يصلان إلى نتائج مختلفة حول الشكل الذى يستحق التقدير من أشكال المحاكاة الفنية.

كان أفلاطون يعتبر العالم الطبيعي المتغير الذى تدركه الحواس نسخة ناقصة من مجال كامل وعقلانى ولا يتغير من المثل (Ideas). والأشياء المفردة دائماً أقل منزلة من المثال الذى يشكلها، ولكننا نخطئ حين نعتبر أن العالم الذى نراه هو العالم "الحقيقى" ("real"). فنحن نشبه سجناء فى الأصفاد لا يستطيعون أن يروا إلا ظلال الأشياء، التى تبدو على جدار أمامهم، ولكنهم ما داموا لا يعرفون أية حقيقة أخرى فإنهم يفترضون أنهم يرون الأشياء على حقيقتها. ما دور الفن هنا؟ إما أن يدعم معتقداتنا الزائفة، وإما أن يساعدنا على تجاوز ذلك الوهم. ومن ثم فإن أفلاطون ينتقد بشدة أشكالاً فنية معينة لكنه يعترف بأن بعض الأشكال الفنية قد تكون لها آثار إيجابية. وفي كلتا الحالتين يجرى تحديد قيمة الفن من منظور المعرفة.

ويتصدى أفلاطون فى الكتاب العاشر من الجمهورية لطبيعة المحاكاة الفنية، ضارباً أمثلة من الأشياء اليومية، ف وراء الكثير من المناضد الفردية يوجد 'مثال' المنضدة. وهذا المثال هو أصل أى منضدة معينة، فالنجار "يصنع المنضدة لاستخدامنا وفق المثال المذكور"، أى إنه يعيد إنتاج المثال العام للمنضدة فى شكل شئ ملموس

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٣). والرسام الذى يرسم بدوره صورة لتلك المنضدة يمكن أن يوصف بأنه ”يحاكى الشيء الذى صنعه غيره“ ومن ثم فهو يتعد عن المثال الأسمى أكثر من ابتعاد النجار.

ما المقصود بأن يصبح فن الرسم: محاكاة للأشياء كما هى أم كما تبدو؟
للظاهر أم للحقيقة؟

- للظاهر

إذن فإن المحاكى ... بعيد كل البعد عن الحقيقة.

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٥)

أى إن الفن الذى يقدم لنا محاكاة لعالم لا يتسم بالكمال فعلا يبعدنا عن الحقيقة ويقربنا من الوهم، وكلما ازدادت مهارة الفنان ازدادت قدرة الوهم على الخداع. ولا تقتصر هذه الحالة على الرسم فقط، إذ كان أفلاطون أن الشعر القائم على المحاكاة ذو خطورة شديدة، لأن الشعر يحاكي أفعال البشر، والشاعر الحاذق يستطيع بسهولة أن يوحى بأنه يعرف ”كل شىء عن الإنسان، عن الفضيلة وعن الرذيلة، بل وعن الأمور الربانية أيضاً“، وهو فى الواقع يبدع صوراً جذابة خادعة (أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٦). ولا تقتصر الأهمية هنا على البعد المعرفى للفن بل تشمل البعد الأخلاقى أيضاً، فالخير والحقيقة يرتبطان ارتباطاً وثيقاً فى النظرية الأفلاطونية، والفضيلة والمعرفة الحقّة وجهان للعملة نفسها.

وهكذا فإن الفنون القائمة على المحاكاة التى تجرفنا إلى أوهام حول طبيعة الواقع تؤثر أيضاً فى نمونا الخلقى. فالشعراء ”مذنبون بإصدار أخطر المقولات المغلوطة حينما

يقولون لنا إن الأشرار كثيرًا ما يكونون سعداء، وإن الأخيار أشقياء، وإن الظلم مفيد إن لم يكتشفه أحد“ (أفلاطون ٢٠٠٠: ٦٣). وهكذا فإن الفنون القائمة على المحاكاة تفسد أخلاق البشر، وهذه هي الأسباب التي جعلت أفلاطون ينفي فنون المحاكاة من الدولة المثالية التي تصورها في الجمهورية:

وعلى أية حال فنحن جميعًا نعرف أن الشعر، على نحو ما وصفناه آنفًا، لا يمكن أن نعتبره جادين قادرًا على تقديم الحقيقة، وكل من يستمع إليه - إن كان يحرص على سلامة المدينة القائمة في داخله - يجب أن يكون على حذر من مغوياته، وأن يتخذ كلامنا قانونًا له.

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٨٢)

وعلى شدة نقد أفلاطون لفنون المحاكاة، فإنه أبعد ما يكون عن إدانة الفن عمومًا. إذ يعترف بأن أنها فن فنية معينة يمكن أن تكمن فيها طاقة إيجابية، بتوجيه المشاهد إلى المعرفة الفلسفية وأسلوب حياة نبيلة. فهو يعرب في الكتاب الثالث من الجمهورية عن تقديره الذي يصور جوهر الأشياء ”ليت فنانينا يكونون من بين الموهوبين إلى الحد الذي يتمكنون معه من تمييز طبيعة الأشياء الجميلة والرشيقة“ (أفلاطون ٢٠٠٠: ٧٣). كيف تأتي لهذا الفن أن يوجد؟ ويقول أفلاطون في أيون إن الأعمال الفنية العظيمة (مشيرًا إلى الشعر بصفة خاصة) لا تستمد أصولها من عالم المظاهر الذي يشوبه النقصان، بل من مصدر رباني، قائلاً ”إن الله يأخذ من الشعراء ألباهم ويستخدمها أعضادًا له، كما يستخدم العرافين أيضًا والأنبياء ذوى القداسة... و... من خلالهم يحدثنا“. فالشعراء هنا هم ”مفسرو الأرباب“ (أفلاطون ١٨٧١). ولنا أن نفترض أن المصدر الرباني عند أفلاطون مرادف لعالم المثل. ولا نزال نستطيع رصد عنصر المحاكاة هنا، فالشاعر الملهم يحاكي عالم المثل، وهو في هذا يتعامل مع الحقيقة

على مستوى الفيلسوف نفسه، فكل منهما يتجاوز الواقع المتغير الذى تدركه الحواس و'يتعامل' مع جوهر كل شىء.

وفكرة الفنان الذى تلهمه الأرباب أو حتى يستولى عليه الوحي من الأفكار التى أثرت فى الكثير من النظريات اللاحقة، بل يمكن أن نرصد وجودها حتى فى مفهوم كانط للعبقرية. ولكن كلام أفلاطون يختلف عن كلام كانط الذى يربط ما بين "الجنون" الفنى وخصيصة الفنان الفردية، فأفلاطون لا يقول إن الفنان يبتكر الأفكار بل ينقلها وحسب، بحيث يتيح لنا الدخول إلى دنيا الأشكال الخالدة.

والصورة الجدارية التى رسمها رافائيل بعنوان مدرسة أثينا (١٥١١) تصور أفلاطون وأرسطو فى وضع يوحى بأنهما يناقشان فلسفتها، فنرى أفلاطون وهو يشير إلى موقع مرتفع يمثل ما وراء المظاهر، أى إلى نظرية المثل لديه، وهى التى لا تُعرف إلا بالعقل. وأما أرسطو، فإنه، على العكس، يشير إلى الأرض مبدئياً اهتمامه فى المقام الأول بالأشياء الفردية الملموسة، بما فى ذلك الشكل والمادة، وهى التى تعرف بالخبرة والعقل معاً. والفرق فى التصور النظرى للواقع والمعرفة يتجلى فى مدخل كل من هذين الفيلسوفين إلى الفن، وهكذا فإذا كان أفلاطون يرى أن المحاكاة الفنية للعالم المحسوس تقوم بدور سلبى إذ تبعدنا عن الواقع الحقيقى، فإن أرسطو يرى أنها تعتبر درباً موصلاً إلى المعرفة.

ويقول أرسطو فى كتاب الشعر (٢٠٠٨ أ: ١٢) إن مفهوم المحاكاة مفهوم أساسى لجميع أنماط الفنون الجميلة، فالمحاكاة لا "النظم" (أى الخصائص الشكلية) هى التى توجد فى صلب أى عمل فنى، والاختلافات بين فنون معينة (كالموسيقى، والشعر، والملاحم) تعتبر فى جوهرها اختلافات فى وسيط المحاكاة. وخلافاً لموقف أفلاطون، لا يرى أرسطو أن المحاكاة تعنى الاستنساخ الخاضع للواقع ولكنها تتضمن عنصراً

فكريًا خلّاقًا، ويؤكد ذلك قول أرسطو إن الموسيقى نموذج صادق للفن القائم على المحاكاة، فهي تعيد إنتاج المشاعر الإنسانية من خلال إيقاعات وأنغام متنوعة (مارشال [Marshall] ١٩٥٣: ٢٣٠). ويصدق هذا القول على الشكل الدرامى. فالفنان لا يصور حالة فنية معينة وحسب، بل يفسر ويعمم ويصل إلى نتائج. والمحاكاة الفنية من هذا المنظور "لا توحى بالإحالة إلى نموذج أصلى باعتباره شيئًا آخر غير العمل الفنى، بل تعنى وجود شيء له معنى فى ذاته" (جادامر ٢٠٠٢: ١٢١). ومع ذلك فليست تلك شكلا من أشكال التفسير المميزة للفنان، أى ليست تعبيرًا ذاتيًا بقدر ما تمثل انعكاسًا للواقع، فإن مفهوم المحاكاة يولى الأولوية للظواهر لا للوعى الفنى. ويشرح جادامر (٢٠٠٢: ٩٩) ذلك قائلا إن أرسطو يرى أن "جوهر المحاكاة يكمن على وجه الدقة فى التعرف على موضوع التمثيل فى العمل الذى يمثله". والتعرف يعنى رؤية الأشياء "من حيث ما هو دائم وجوهري فيها". أى إن الفن حين يحاكي ظاهرة ما، فإنه يكشف عن جوهرها، ويدل بهذا على صلته بالفلسفة. وقد اشتهر عن أرسطو (٢٠٠٨ أ: ١٧) قوله "إن الشعر أقرب إلى الفلسفة من التاريخ وأعلى منه مكانة لأن الشعر يميل إلى التعبير عما هو عام، والتاريخ يعبر عما هو خاص". ومن هذا المنظور، يبدو بوضوح أن الفن يسهم فى المعرفة.

ويقول أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا (٢٠٠٨ ب: ١٢٦-١٢٧) إن المعارف كلها (*dianoia*) إما عملية شاعرية (منتجة) وإما نظرية (تأملية)^(٣). ويبدو أن المعرفة التى نحصل عليها فى اللقاء مع الفن تنتمى بالدرجة الأولى إلى مجال العمل البشرى؛ ويسهم الفن هنا فى الحكمة العملية (*phronesis*)، مبيّنًا ما هو خير من حيث الأفعال البشرية، ومسهّمًا فى التنمية الخلقية. وعلى عكس أفلاطون، نجد أن أرسطو أبعد ما يكون عن مساواة المعرفة الخلقية بالمعرفة النظرية. وعلى نحو ما يدل اسم "الأخلاق" نفسه، يقيم أرسطو الفضيلة على أساس العمل و"الخُلُق"، أى على مجال المؤسسات

وأناط السلوك البشرية (جدامر ٢٠٠٤: ٣١١) فالفن يساعدنا على فهم جوهر كل حالة عملية في الحياة، وبذلك يساعدنا على توجيه أفعالنا للوجهة الصحيحة. وهنا يبرز ما يسميه هاريس (Harries) (٢٠٠٩) "الوظيفة الخلقية" للفن.

وقد يسهم الفن أيضًا في الفهم النظرى، فإن محاكاة الفن للنظام والتناظر في الطبيعة تمنحنا نظرة حدسية عميقة في حقيقة الواقع. كما إن نظرة أرسطو للفن تتضمن أيضًا دورًا تحويليًا وعلاجيًا، إذ يساعد في تطهير النفس من المشاعر المكبوتة (catharsis) بإعادة إنتاجها في شكل درامى أو موسيقى.

الجمال وما يتصل به

لا تتداخل مناقشات الجمال والفن في الفكر اليونانى المبكر إلا تداخلا محدودًا، فعلى الرغم من إمكان نسبة الجمال (kalon) إلى بعض الأعمال الفنية، وإمكان اتصافه بطابع حسى، فإنه مفهوم أخلاقى وميتافيزيقى إلى حد أبعد، إذ يرتبط ارتباطًا لا تنفصم عراه بفكرتى الخير والحقيقة. والصلة المتبادلة بين الجمال والخير (agathos) تتجلى في التعبير (kalos k'agathos) وهو الذى يستخدمه الكتاب الكلاسيكيون اليونانيون في وصف المثل الأعلى للسلوك الشخصى، [المعنى الحرفى حُسْنُ الخَلْقِ والخَلْقِ] أى الرجل الكامل^(٤). والمسألة الجوهرية هنا تكمن فى التفاعل بين الجانب الجسدى والجانب الروحى، أى الوحدة بين الشكل والمعنى. ويختلف هذا الفهم اختلافًا جذريًا عن الصورة النظرية للجمال عند كانط باعتباره المتعة المجردة [أى التى تجردت من الأغراض أو المصالح].

ويقول أفلاطون إن الجمال الذى نستطيع أن نجده فى شكل فيزيقى [جسدى أو طبيعى] أقل إفصاحًا عن الجمال المثالى، ويتسم بالنقص عنه، ولكنه ذو قيمة معينة، إذ إنه يشتبك مع النفس ويرشدها للاتجاه إلى المثل الأعلى. ويصف أفلاطون فى المائدة

(١٩٩٣: ٣٢-٣) ذلك المسار نحو الجمال الأصفى والأنقى نتيجة تقدير الأجساد الجميلة، من خلال النفوس الجميلة، وفروع المعرفة، حتى يصل المرء إلى الجمال نفسه^(٥). فالجمال الحسى ليس هنا، على الإطلاق، هدفًا ينشد في ذاته بل باعتباره طريقًا يوجه تمييزنا الشخصية ويرتقى بفهمنا. ولنا أن نفهم أيضًا ذلك باعتباره المهمة المنوطة بالفن.

ويقيم أرسطو، مثل أفلاطون، علاقة وثيقة بين الجمال والخير والحقيقة قائلاً "إن الخير والجمال يمثلان البداية للمعرفة وحركة الأشياء" (أرسطو، مقتطف في مارشال ١٩٥٣: ٢٢٩). ولهذا السبب نجد أن كتاب الشعر وحده لا يقدم الفهم الكامل لفلسفة أرسطو عن الفن (حسبها تُعرّفها اليوم)، بل لابد من أن نرجع أيضًا إلى كتاباته عن الميافيزيقا والأخلاق. ففي كتابه الميافيزيقا (٢٠٠٨ ب: ٢٩٧) يؤكد الصفات الرياضية للجمال، مثل النظام، والتناظر، والتحديد^(٦). وفي كتابه [المعروف باسم أخلاق نيقوماخوس] ونيقوماخوس هو ابن أرسطو الذى جمع مقولات والده في الأخلاق] يربط أرسطو بين الجمال وبين الفضيلة. فعلى سبيل المثال، عندما يناقش الشجاعة يقول إنها دائمًا "من أجل الجمال، فهذه هي غاية الفضيلة" (أرسطو، مقتطف في ساخس [Sachs] د. ت.). فهنا يربط ما بين الجمال وبين النبيل والروعة والامتياز: أى إنه ينتمى إلى الفعل البشرى وله بُعد أخلاقى واضح. وقد يكون فى النص أيضًا فهم للجمال يربط بينه وبين العلوم الإنتاجية، وهو فهم يقوم على مفهوم التناسب الذى وضعه أرسطو من قبل فى سياق مناقشته للطبيعة إذ يقول إن الطبيعة دائمًا تمثل التناسب. ومن ثم فأسلوب تحقيق الجمال فى مجال العلوم الإنتاجية يقتضى اعتناق التناسب بين الأشياء المخلوقة. وهنا يعتمد الجمال على الظروف القائمة، إذ يقول مثلاً "إن الجمال يتفاوت بتفاوت المراحل العمرية" (أرسطو ٢٠١٠: ١٩).

وتلخيصًا لما سبق نقول إنه على الرغم من الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو فإننا نستطيع تحديد الكثير من السمات المشتركة، فالمفكران يريان أن جوهر الفن

المحاكاة، ويفترض أن الفن يسهم في المعرفة لا من خلال التعبير عن المشاعر الفردية لأحد الفنانين بل من خلال محاكاة الواقع، وعلى الرغم من انتقاد أفلاطون للفن القائم على المحاكاة، فإنه يستخدم فكرة المحاكاة، فيما يبدو، في حالة الفن القائم على الإلهام، فهو يحاكي عالم الصور الخالدة بوسيط فني، وبذلك يسهم في المعرفة. ومن ثم فيبدو أن أفلاطون لا ينتقد المحاكاة في ذاتها، بل محاكاة أشكال تبعدنا عن الواقع الحقيقي. ومدخل أرسطو إلى المحاكاة يتميز بإيجابية أكبر تؤكد مدخله الإيجابي للواقع المحسوس.

وكلا المفكرين يقدران قيمة الفن من منظور المعرفة. فالجوانب الشكلية الحسية ذات أهمية ثانوية هنا، فالشكل الجميل ليس الهدف في ذاته، لكنه الوسيلة للفت انتباهنا إلى الحقيقة الأخلاقية أو الفلسفية. فإن الجمال، من زاوية أساسية أولية. مفهوم أخلاقي أو ميتافيزيقي، وليس من مفاهيم العلوم الإنتاجية التي تنتمي إليها الفنون الجميلة.

الإحياء الهرمانيوطيقي للمفاهيم اليونانية: المحاكاة والحقيقة والجمال

في الفن الحديث

يتبين من فحص النظرة اليونانية للفن أن الهرمانيوطيقا أشد ارتباطاً بتلك التقاليد من ارتباطها بخطاب علم الجمال الحديث. ويؤكد المفكرون الهرمانيوطيقيون أنفسهم هذا الارتباط، إذ يقول جادامر في مقال له بعنوان "الشعر والمحاكاة" (٢٠٠٢): "إذا ظن أحد أن المفاهيم اليونانية لم تعد قادرة على تقديم التوضيح الكافي للفن، فإنه لا يفكر بأسلوب يتسم بالنظرة اليونانية الكافية".

ويؤمن هايديجر وجادامر بأن بُعد الحقيقة بُعد أساسي في الفن: "الفن هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل" (هايديجر ٢٠٠٢: ٤٩). "الحقيقة التي تقول

إن العمل الفني يقدم لنا خبرة بالحقيقة لا نستطيع الحصول عليها بأى وسيلة أخرى تمثل الأهمية الفلسفية للفن“ (جادامر ٢٠٠٤: ٢١).

وفي هذا السياق، يعنى المؤلفون الهرمانيوطيقيون فقدان العصر الحديث للروابط الأصلية بين الجمال والحقيقة والخير، إذ إن ذلك قد أدى، من ناحية معينة، إلى إضفاء الطابع الذاتى الجذرى على فكرة الجمال، وأدى، من ناحية أخرى إلى إخضاع الخير والحقيقة لمعايير عقلانية منفصلة عن العالم الذى نعيش فيه. ويقول هايديجر إن تاريخ الفن الغربى يتجلى فيه التحول الذى طرأ على جوهر الحقيقة (هايديجر ١٩٧١).

ما نوع الحقيقة التى نجدها فى خبرتنا بالفن؟ إن هايديجر يكثر من الإشارة هنا إلى المفهوم اليونانى المبكر الذى يشير إليه بالكلمة اليونانية (aletheia) [أى الكشف]^(٧). وهى تشير إلى حالة عدم الاختفاء، أو إلى إماطة اللثام عن الواقع، أو الكشف عن الوجود. يقول هايديجر:

الحقيقة التى تكلمنا عنها لا تتفق مع ما يدركه الناس عمومًا بهذا الاسم، أى ذلك المعنى المخصص للمعرفة والعلم، باعتباره صفة تختلف عن الجمال وعن الخير، وهى الألفاظ التى تستخدم باعتبارها قيمًا للأنشطة غير النظرية. الحقيقة هى الكشف عن الموجودات بصفتها موجودات. الحقيقة هى حقيقة الموجودات.

(هايديجر ٢٠٠٢: ٥١-٥٢)

ووفقًا لهذا الفهم تتسم الحقيقة بطابع أنطولوجى، وهى إلى درجة كبيرة مرادفة للواقع. ويختلف هذا الرأى اختلافًا أساسيًا عن التصورات النظرية اللاحقة للحقيقة فى إطار نظرية المعرفة، أى باعتبارها اتفاقًا بين مقولة معينة وحالة قائمة مهما تكن، حيث لا يكون ”موقع“ الحقيقة فى الواقع بل فى المقولة (أى الحكم). وأما الفلاسفة اليونانيون الأوائل فكانوا يرون أن العكس هو الصحيح، أى إن الواقع الذى أमित عنه اللثام هو الذى يصلح وحده للحكم الحقيقى أو الصائب. ويتبع هايديجر التقاليد اليونانية قائلًا

إن علينا أن نفهم الحقيقة بأسلوب غير اختزالي، بمعنى أن نفهمها بالصورة التي تكشف بها عن نفسها بكل تعقيداتها حتى نستطيع أن نصدر أحكامًا صحيحة عنها. وبهذا المعنى يقدم 'الكشف' أساسًا، أو يفتح طريقًا، إلى صوغ مقولة حقيقية أو صادقة^(٨). وهذا الفهم للحقيقة يمكن أن يظهر أيضًا خلف الاستعمال اليوناني الأصلي لكلمة (*theoria*) التي يختلف معناها اختلافًا جوهريًا عما نفهمه اليوم بكلمة (*theory*) [أي النظرية] فوق شرح نايتنجيل (Nightingale) (٢٠٠٤: ٤٠) كان لكلمة (*theoria*) أصلاً بُعد غير نظري، بل كانت ذات صلة وثيقة بالتأمل: "كانت تشير إلى ممارسة ثقافية مبدئية، تتميز برحلة إلى الخارج بغرض شهود حدث أو منظر باهر". وخلال الرحلات الموسومة بصفة *theoria* كان "الحجاج أو المسافر *theros* يرحل بعيدًا عن موطنه... ليتعلم شيئًا عن العالم الخارجي، ومن ثم يواجه شعوبًا وأماكن أجنبية" ويشهد "صورة الحقيقة" (نايتنجيل ٢٠٠٤: ٤٠). وهكذا فإن موقف [النظرة الشاملة] القائم في *theoria* مثال للمدخل غير الاختزالي للحقيقة/ الواقع.

ويناقد هايديجر في كتابه أصل العمل الفني (١٩٣٥/١٩٣٧) صورة مبنى المعبد يوناني ولوحة رسمها فان جوخ بعنوان زوج من الأحذية (١٨٨٦)، موضحةً جوهر الفن من حيث قدرته على كشف الحقيقة، قائلاً إن العمل الفني، في الحالتين معًا، "ينشر على الملم معرفة بشيء غير ذاته، أي إنه يوضح شيئًا آخر" (هايديجر ٢٠٠٢: ٣). أما المعبد فيعرض جوانب مادية وروحية للثقافة اليونانية ويدل على مكان محدد^(٩). وأما اللوحة التي رسمها فان جوخ فتطلعنا على جوهر الحذاء، وتكشف عن عالم صاحبه، وهي فلاح، يقول هايديجر:

حذاء فلاح ولا مزيد عليه. ومع ذلك، فإن الخطوات المكدودة للعامل تطل علينا من فتحة الحذاء التي تكشف عن باطنه البالي. وفي ثقل الحذاء وغلظته المتصلبة نشعر بالدأب 'المتراكم' للسعي المرهق البطيء عبر

الأحاديد النمطية المنتشرة في طول الحقل وعرضه الذى تهب عليه الريح الصرصر العاتية، وعلى الجلد نرى رطوبة التربة وثراءها. وتحت النعل تنزلق وحشة المدق الحقلى عند هبوط المساء. وفي الحذاء ذبذبة النداء الصامت للتربة، ومنحتها الصامته للحبوب التى نضجت، وإنكارها ذاتها غير المشروح في وحشة الأرض البور في الحقل في فصل الشتاء. ويغشى هذا الحذاء قلقاً لا يجأر بالشكوى حول توافر الخبز، والفرحة التى لا كلمات لها بالنجاح مرة أخرى في مقاومة الفاقة، والرعدة أمام فراش الرضيع الوشيك الوصول، والرجفة أمام التهديد المحيط بها بالموت. (هايديجر ١٩٧٧: ١٥٩)

اللوحه تكشف عن معنى استخدام الحذاء باعتباره من الأشياء التى تستخدم في الحياة اليومية، كما تقدم نظرات عميقة في واقع صاحبه، فكما يقول هايديجر، "تكشف لوحه فان جوخ عن... حقيقة هذا الحذاء الريفى... والكشف عن الموجودات هو ما كان اليونانيون يسمونه (*aletheia*) [أى إماطة للثام]" (هايديجر ٢٠٠٢: ١٦).

وعند لقائنا باللوحه نجد أننا اكتسبنا الخبرة بحقيقتها وأيضاً بجمالها. ولكن هايديجر يعارض مزاعم علم الجمال الحديث قائلاً إن الجمال في الأعمال الفنية العظيمة "لا يكمن وحسب في ما بها من متعة أو باعتباره الهدف منها" (هايديجر ٢٠٠٢: ٥٢)، إذ يتبع هايديجر المفكرين الكلاسيكيين قائلاً إن الجمال ليس مستقلاً على الإطلاق، ولا يظهر مطلقاً وحده بل دائماً مرتبطاً بالحقيقة. أى إن الجمال والحقيقة يلتقيان بصورة أساسية، فظهور الجمال في العمل الفنى يكوّن جماله، والحقيقة تكشف عن نفسها من خلال الجمال. "الجمال طريق تسلكه الحقيقة باعتبارها كشفاً في الوصول إلى الحضور" (هايديجر ٢٠٠٢: ٢٣). ويزيد هايديجر من إيضاح ذلك قائلاً (٢٠٠٢: ٥٢) "يظهر... الجمال عندما تدخل الحقيقة إلى العمل. وهذا الظهور (باعتباره وجود الحقيقة في العمل وباعتباره العمل نفسه) هو الجمال. ومن ثم فالجمال ينتمى إلى مقدّم الحقيقة".

ورؤية هايديجر للحقيقة باعتبارها عنصرًا أساسيًا من عناصر العمل الفني تعنى دحض الرأى الذى يقول إن الإبداع الفنى تعبير عن شخصية الفنان ومحاكاة للواقع وحسب. وفى هذا الصدد يشارك أرسطو رأيه فى أن الفن تعبير عن الجوهر:

هل نعنى أن اللوحة تأخذ 'الشبه' من الواقع وتحوله إلى إنتاج فنى؟ بالقطع لا. فالعمل إذن لا يتعلق بإعادة إنتاج كائن معين... بل إن همه إعادة إنتاج الجوهر العام للأشياء.

(هايديجر ٢٠٠٢: ١٦)

وإعادة إنتاج جوهر الأشياء فى وسيط جمالى هو العامل المشترك فى جميع أنماط الفن، وفى هذا السياق يقدم هايديجر مفهوم الشعر المعبر عن الطابع الأساسى للفن. "الفن كله، بصفته تمكينًا لقدم حقيقة الموجودات، يعتبر فى جوهره شعرًا" (هايديجر ٢٠٠٢: ٤٤). وفهم هايديجر للشعر لا يقصره على الفن اللغوى. فالشعر يعنى عنده الطبيعة الحققة لأى نمط فنى، أى القدرة على كشف الحقيقة. ويستند هذا الرأى إلى الفهم اليونانى للعلوم الشعرية (الإنتاجية) ومثلها الأعلى هو "الصُّنع" (*poiesis*). فكما ذكرنا آنفًا، لم يكن مجال العلوم الإنتاجية يشير إلى فن الصنعة بالمعنى الحديث، ولم يكن أيضًا مرادفًا للمعنى الحالى للفنون الجميلة أو الحرف الفنية، بل كان يشمل طريقة للمعرفة ونشاطًا فى الصنع. وعملية الخلق هنا لا تسترشد بقواعد حرفية تُطبَّق تطبيقًا أعمى، كما إنها أبعد ما تكون عن التعبير الذاتى المستقل، فالواقع أن معرفة الصانع ومهاراته تخضع هنا لاعتبارات الانتفاع، أى إن المنتفع بالمنتج وسياق هذا المنتفع يحددان ما سوف يُصنع. فالمثل الأفلاطونى الشهير يقول "إن ربان السفينة هو الذى يحدد ما يصنعه بانى السفينة" (جادامر ٢٠٠٢: ١٣). ومن ثم فإن مفهوم 'الصنع' (*poiesis*) يشير إلى مجال الفهم المشترك والتواصل.

ما الذى يميز الفنون الجميلة عن الأنماط الأخرى للأنشطة الإنتاجية الشعرية؟ ليس للعمل الفنى نفع "حقيقى"، كما إنه ليس "حقيقياً" بمعنى ما يمثله نفسه. وجوهره الفعلى محاكاة الواقع، وبهذا الفهم يعمل "الفنان على إخراج ما هو حاضر، بهذه الصفة، من داخل الخفاء، وتحديدًا للكشف الذى يمثله ظهوره" (هايديجر ٢٠٠٢: ٣٥). فالعمل الفنى فى محاكاته الواقع يفتح لنا ويفصح عن جوانب مختلفة من الواقع فى وسيط فنى ما. وطبقًا لصياغة سيمون فايل (Simone Weil) (١٩٦٨: ٦٢) نجد أن الأعمال الفنية العظيمة "تعطينا، تحت قناع الخيال، شيئًا معادلًا للكثافة الفعلية للواقع، وهى الكثافة التى تقدمها لنا الحياة كل يوم ولكننا لا نستطيع إدراكها لأننا نسلى أنفسنا بالأكاذيب". فهذه الأعمال الفنية نتيجة انتباهنا للعالم، "ولديها القوة على فتح أعيننا كى نرى الحقيقة" (١٩٦٨: ١٦٢).

ناقش جادامر مفهوم المحاكاة فى عدة مناسبات، وإذا كان هايديجر يركز فى المقام الأول على الفن التقليدى العظيم فى الماضى، فإن جادامر ينشد منظورًا يمكنه أن يشمل فن الزمن الحاضر أيضًا، قائلاً "على الرغم من التضاد بين الفن الحديث والفن التقليدى، فمن الصحيح أيضًا أن الفن التقليدى يحفز الفن الحديث ويغذيه" (جادامر ٢٠٠٢: ٩). أضف إلى هذا "إننا لن نكون مبالغين فى تأكيدنا أن من يعتقد أن الفن الحديث متهرى لن يستطيع أن يفهم الفن العظيم الذى أبدعه الماضى حق الفهم أيضًا" (جادامر ٢٠٠٢: ٤٨).

ويقول جادامر فى مقال له بعنوان "الفن والمحاكاة" (٢٠٠٢: ٩٧) إن فكرة المحاكاة تتسم، فيما يبدو، بالسعة القادرة على مساعدتنا على فهم ظاهرة الفن المعاصر بل والفن غير الموضوعى: "إذ إن مفهوم المحاكاة الأساسى عند أرسطو يتمتع بصحة مبدئية لمن يفهمه الفهم الصحيح". ومع ذلك "فلدينا سؤال مقلق حول قدرة الفن الحديث على الإسهام فى مهمة التعرف على الذات" بالمعنى الذى حققه الفن فى الماضى

من خلال محاكاة الواقع (٢٠٠٢: ١٠٠). كانت الأسطورة والدين، في العالم اليوناني وفي القرون التالية حتى عصر فن الباروك، تقدمان خلفية مشتركة للتمثيل الفني. "كان التعرف المذكور، حسبما فهمه أرسطو، يفترض سلفاً وجوداً مستمراً لتقاليد ملزمة يفهمها الجميع ونستطيع فيها أن نواجه ذواتنا" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٠). ومثل هذه التقاليد تعتبر أساساً لما يسميه دالبيور فيزلي (Vesely) (٢٠٠٤) أسلوب التمثيل القائم على "المشاركة". والتعرف [على النفس] لا يزال ممكناً في عالم اليوم الذي انفصمت فيه عرى التقاليد، ولكنه تعرف منقوص: "لا نزال نستطيع التعرف على شيء نفهمه حتى في أحدث اللوحات الفنية. ولو اقتصر ذلك التعرف على شذرات ملمحة لا على القصص التي كانت ذات يوم حافلة بالمعنى" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٠). وهذا الفهم المفتت أبعد ما يكون عن المستوى المرضى. وفي نهاية الأمر، يبدو أننا نقابل رفض المعنى لا التعبير عنه (جادامر ٢٠٠٢: ١٠١).

وينتهي جادامر إلى نتيجة تقول إن المحاكاة اليوم لا يمكن فهمها من حيث فكرة التعرف القائمة على استمرار تقاليد ثقافية، فالعالم الحديث الذي نعيش فيه لا يسمح بمثل هذا الفهم، فلم يكتب بنفى جميع أشكال الأساطير إلى هوامش الدنيا بل دمر أيضاً بعض "الأشياء" ذات المعنى واستبدلها بأدوات منتجة بالجملة ويمكن في أية لحظة الاستغناء عنها بسواها (٢٠٠٢: ١٠٢). ويجدر بنا أن نشير في هذا السياق إلى مقال كتبه جادامر بعنوان "ما الممارسة؟" (١٩٧٤) يقول فيه إن علاقة الإنسان بالصنع والتشكيل في الفترة التي سبقت العصر الحديث كانت تسترشد في المقام الأول بانفتاح معين، وبحميمية متبادلة واهتمام صادق. لم يكن تحدى العالم وتنظيمه يكتسب أهمية توازي أهمية "السماح بالوجود"، والسماح للعالم بأن يعرض نفسه بأشكاله الخاصة. ومن ثم كانت المعايير الرئيسية التي تحدد مستوى منتجات الحرف والصناعات اليدوية تهتدى بحاجات المنتفع بها وخياراته. وكان ذلك هو المثل الأعلى للصنع (*poiesis*). وأما التكنولوجيا الحديثة فإنها تصنع الأشياء أولاً ثم تخلق الحاجة

إليها، بانية "صناعة إيقاظ للمستهلك وتحفيزاً لاحتياجه" حولنا (جادامر ١٩٨١: ٧١). فالمعايير لا يحددها المنتفعون بل إنها تُفرض عليهم فرضاً. وكان ما حدث، كما يقول جادامر "أن تدهورت الممارسة إلى تقنية" وأدى "انحدارها العام إلى لاعقلانية اجتماعية" (١٩٨١: ٧٤).

ويعلم جادامر خير العلم (٢٠٠٢: ١٠٣) أن العودة إلى الواقع في الفترة السابقة لنشأة المجتمع الصناعي مستحيلة وأنه لا معنى إذن للمطالبة بمثل هذه العودة من الفن:

هل يمكن أن يتوقع أى شخص مفكر اليوم أن تتيح لنا الفنون البصرية فرصة التعرف على أشياء لم تعد حقيقية، ولم نعد نصادفها حولنا، ولا تعنى شيئاً لنا، كأنها كان ذلك قادرًا على تعميق ألفتنا بالعالم؟

لا بد لنا من قبول هذا الموقف والسعى لاكتساب فهم مختلف للمحاكاة الفنية. وتتمثل إحدى الإمكانات في أن نفهم المحاكاة باعتبارها تقديمًا للنظام: "فالمحاكاة تكشف عن معجزة النظام الذى نسميه الكون" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠١). وهذه نظرة تبدو أقرب إلى فكر فيثاغورث وأفلاطون منها إلى فكر أرسطو. ماذا عساها أن تعنى في سياقنا حاضرنا اليوم؟ يقول جادامر:

يوجد الفن حيثما ينجح عمل فى الارتقاء بما هو موجود فى تمثيله فى تشكيل جديد حتى يخلق منه عالماً جديداً مستقلاً مصغراً، أو قل نظاماً جديداً من الوحدة والتوتر... فالمحاكاة تشهد على وجود النظام، وهى صالحة اليوم مثلما كانت آنذاك، فى حدود ما يستطيع كل عمل فنى، حتى فى عالمتنا الذى يزداد فيه التمييط القياسى بسبب الإنتاج بالجملة، أن يشهد على وجود طاقة التنظيم الروحية التى تحدد شكل حياتنا الراهنة.

(جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣).

ووفقاً لهذا الفهم فإن الفن ”يحول خبرتنا العابرة إلى شكل ثابت ودائم لإبداع مستقل مترابط المعنى“ (جادامر ٢٠٠٢: ٥٣). وتتجلى في هذا أولى الخصائص الأساسية للوجود الإنساني: ألا وهي الجهود الدائبة لبناء عالم والحفاظ عليه. ففي هذا الواقع الذى يتغير باستمرار، يبرز العمل الفنى باعتباره وعداً بالنظام، كاشفاً عن أهم حاجاتنا الأساسية، وهى الحاجة إلى نظام ثابت من المرجعيات. وحسبما انتهى إليه تفكير جادامر (٢٠٠٢: ١٠٤) ”ربما كانت قدرتنا على الحفاظ والصون، وهى القدرة التى تدعم الثقافة الإنسانية، تكمن بدورها فى الحقيقة التى تقول إن علينا دائماً تجديد النظام الذى يتعرض لخطر الانحلال أمام أعيننا“.

أضف إلى ذلك أن الأعمال الفنية تستطيع مساعدتنا على اكتساب الخبرة بما كانت عليه الأشياء يوماً ما: كان قد صُنِعَ كل منها على حدة، وأبدعه الصُّنَّاعُ بعناية وحب عليه. فمن خلالها نكتسب ”الخبرة بحضور ما لا يمكن الاستعاضة عنه بغيره أساساً“ (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣). وكان فالتر بنيامين (Walter Benjamin) يطلق على هذا التفرد واستحالة الاستعاضة ’هالة‘ العمل الفنى. وفى هذا السياق تتضاءل أهمية إنتاج الفنان فنّاً موضوعياً أو غير موضوعى ”فلا أهمية إلا لِبَلَّتْ فى قدرتنا على ملاقة طاقة روحية منظمّة للعمل، أو إن كان سيذكرنا وحسب ببعض الرموز الثقافية أو خصائص عمل هذا الفنان أو ذاك“ (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣). وفى الحالة الأخيرة نستطيع الحديث عن ”الإنتاج“ لا عن الطاقة الإبداعية الحققة.

خبرة تذوق الفن: حادث فهم

يتمتع العمل الفنى الجدير بهذه التسمية بالقدرة على مخاطبتنا مباشرة، إذ ”يتكلم إلينا عبر جميع المسافات الزمنية“ (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٦) ويشدنا إليه. ومن هذه الزاوية نجد أن العمل الفنى دائماً معاصر (Gleichzeitig) لزمه، ورسالته لا يفوت موعدها قط: ”فبالمقارنة مع جميع التقاليد الأخرى، لغوية كانت أم غير لغوية، نجد أن

العمل الفني هو الحاضر المطلق لكل زمن حاضر، وهو في الوقت نفسه يحفظ مقولته استعدادًا لكل زمن مستقبل“ (جادامر ٢٠٠٨: ١٠٤).

ولكننا لا ننجح دائمًا في إدراك الرسالة التي يحاول العمل الفني توصيلها إلينا؛ ”ففي الخبرة [بتذوق] الفن علينا أن نتعلم كيف نركز على العمل بأسلوب معين“ (جادامر ٢٠٠٢: ٤٢). وعلينا أن ندرك أن ”كل عمل فني لا يبدأ الكلام إلا حين نكون قد تعلمنا كيف نفك شفرته وكيف نقرؤه“ (جادامر ٢٠٠٢: ٤٨). ومن الأهداف الرئيسية للهرمانويطيقا، وهي التي تُعرّف نفسها باعتبارها فلسفة عملية، أن تعيننا على التلاقى مع الفن، حتى ترتقى بخبرتنا [بتذوقه]. فكما يعلن نيتشه (١٨٧٣) فيما يتعلق بالتاريخ ”إننا نحتاج إليه للحياة والفعل، لا لتحويل أوجهنا تحولا مريحًا عن الحياة والفعل“ (نيتشه ٢٠١٠: ٣). وينطبق هذا أيضًا على الخطاب الهرمانويطيقى للفن.

وليس لخبرة الفن مكانة غير معرفية خاصة من منظور الهرمانويطيقا، على عكس مكانتها في علم الجمال عند كانط. فإننا حين نواجه عملاً فنيًا فنحن نواجه بعض المعاني، ومن ثم فإن خبرة الفن حالة خاصة من حالات الدينامية العامة للفهم الإنساني، و”على أية حال فإننا عندما نقول إن العمل الفني يقول شيئًا ما لنا، وإنه من ثم ينتمي إلى إطار الأشياء التي علينا أن نفهمها، فإن قولنا هذا ليس مجازيًا، بل إن له معنى صحيحًا يمكن إثباته، ومن ثم فإن العمل الفني شيء يقع في اختصاص الهرمانويطيقا“ (جادامر ٢٠٠٨: ٩٨).

وليس الفهم في نظر المفكرين الهرمانويطيقين شيئًا مستمدًا من المعرفة التجريدية. فالفهم، كما يقول هايديجر (١٩٩٦: ١٣٤) ”أسلوب جوهرى لوجود الحضور (Dasein)“ أى إنه أسلوب حدسى يمكننا من الانتماء إلى العالم، ولا ينفصل عن الأفق التاريخي والزماني للوجود الإنساني^(١٠). فالفهم يتضمن الفهم المسبق (القائم

على الخبرة الشخصية، والمعرفة النظرية، والتراث الثقافي، والتقاليد، إلخ). والإسقاط [أى التوقع] (بمعنى أننا نفهم الأشياء من حيث الإمكانيات الخاصة التى توفرها لوجودنا). ومن هذا المنظور، نجد أن الفهم فى نهاية الأمر فهم ذاتى "فالشخص الذى يفهم، إنما يفهم نفسه (*sich versteht*) إذ يسقط نفسه على إمكانياته"^(*) (جادامر ٢٠٠٤: ٢٥). ويصف جادامر فى كتابه الحقيقة والمنهج (١٩٦٠) هذه الدينامية باعتبارها "صهر الآفاق معاً":

لا يمكن تشكيل أفق الحاضر من دون الماضى، ولا يوجد أفق معزول للحاضر نفسه أكثر من وجود آفاق تاريخية لا بد من اكتسابها. فالواقع أن الفهم دائماً هو صهر هذه الآفاق التى يُفترض وجودها منعزلة.

(جادامر ٢٠٠٤: ٣٠٥)

وذلك أيضاً شأن العمل الفنى: "فالقائه مع الفن يتسمى إلى عملية التكامل التى لا تنفصل عن الحياة الإنسانية كلها القائمة داخل التقاليد" (جادامر ٢٠٠٨: ٩٦). وخبرة الفن حالة هرمانوطيقية تنتقل فيها المعانى من خلال وسائط ثم يظهر الفهم. فليس العمل الفنى هنا كياناً ساكناً مغلقاً معزولاً، بل نتيجة دينامية لعملية تصهر أفق الماضى مع أفق المستقبل للمُشاهد^(١١). وعندما نشتبك مع عمل فنى فنحن نسقط أنفسنا داخل عالمه. والإسقاط باعتباره طريقة/ إمكانية لوجودنا ينتمى إلى أفق المستقبل. ولكن طريقة رؤيتنا للمستقبل تعتمد إلى حد كبير على أفق الماضى، أى على خبراتنا السابقة، وخلفيتنا الثقافية والاجتماعية، وعلى التقاليد التى نوجد فى داخلها.

(*) معنى هذا التعبير الغامض أن المرء يرى ذاته فيما يمكن أن يحققه فى المستقبل، فإذا كان يرى أن إمكانياته (المادية والنفسية والذهنية) يمكنه من أن يصبح طبيياً، فإنه يرى ذاته المتوقعة [وهذا معنى الإسقاط] فى صورة طبيب. فانظر الفرق بين لغة الإيضاح بالأمثلة (*illustration*) واللغة التجريدية لجادامر! والأصل هو (*projecting himself upon his possibilities*).

وهذا النمط من الخبرة يشير إليه جادامر بكلمة (*Erfahrung*) [التي تفيد الدربة أيضاً] مقابلاً بينه وبين مفهوم (*Erlebnis*) الذي يعنى نوع الخبرة الذى يُعرَّفُ به علم الجمال الحديث. وأما (*Erleben*) فتعنى فى المقام الأول "أن يظل المرء فى قيد الحياة عندما يحدث شىء ما"، ومن ثم فإن كلمة (*Erlebnis*) توحى "بالحضورية التى تصف إدراك شىء حقيقى على الفور"، فهى خبرة فردية مؤقتة معزولة (جادامر ٢٠٠٤: ٥٣). وأما كلمة (*Erfahrung*) فتستخدم للدلالة على الخبرة المتواصلة التراكمية. والفرد صاحب الخبرة هنا يشارك فى "حادث فهم"، وهو حادث يستخدم المرء فيه أفقه الخاص، ومن خلال هذه الخبرة يتسع أفقه:

والقول بالحضورية^(*)، وومض برق العبقرية الخاطف، ودلالة "الخبرات" الفورية (*Erlebnisse*) لا يستطيع مقاومة دلالة الوجود البشرى على الاستمرار ووحدة الفهم الذاتى، بمعنى أن للخبرة الفنية كياناً ملزماً، فهى خبرة أصيلة (*Erfahrung*) لا يستطيع الوعى الجمالى تفتيتها. وهذه النظرة الإنكارية أعبر عنها تعبيراً إيجابياً يقول إن الفن معرفة، وإن اكتساب خبرة بعمل فنى يعنى المشاركة فى هذه المعرفة. (جادامر ٢٠٠٤: ٨٤)

(*) مصطلح 'الحضورية' (*immediacy*) مستعار من النقد الدرامى حيث يصف وقوع الفعل على خشبة المسرح أى فى حضور المتفرج بدلاً من أن يُروى له، فنحن نرى هاملت وهو يطعن شخصاً مختبئاً خلف الستار، ظاناً أنه الملك، ولكنه پولونوس، وجادامر يستخدم المصطلح للتمييز بين نوعين من الخبرة، الأول لحظى (*instantaneous*) يشبهه بومض البرق، ويقول إنه الخبرة الجمالية المحضة، لكنه ينكر أن هذه الخبرة اللحظية تمثل الخبرة الفنية الكاملة، وذلك لأنها تصب فى خيرة الحياة التراكمية وتضيف إليها بعداً جديداً يقول جادامر إنه "معرفى"، وذلك لأن لِفَنِّ كياناً ملزماً يوسع من أفق الفهم لدى المتذوق. وهو يعتمد هنا على التمييز بين الكلمتين الألمانيةين (الواردين فى النص) واللتين لا تورد المعاجم الألمانية الحديثة تفريقاً أصيلاً بينهما، ولذلك اضطر جادامر إلى تعريفهما تعريفاً يناسب وجهة نظره فى الوظيفة المعرفية للفن، وهو ما يتفق معه فيه كثير من النقاد المحدثين وإن أضافوا إلى التمييز أسباباً سيكلوجية. وأما مصطلح 'الحضورية' العربى فمن وضع الدكتور رشاد رشدى.

وفي غضون مناقشة جادامر للخبرة بالفن، يقدم مفهوم اللعب. واللعب من الوظائف الأولية لحياة الإنسان، لكنه ليس مقصوراً على أنشطة أوقاع الفراغ، لكنه يمكن رصده أيضاً في ممارسات العبادة والممارسات الدينية، ومن ثم فهو عنصر من العناصر الأساسية للثقافة، ويمكن تطبيق مفهوم اللعب على أسلوب وجود العمل الفنى، وجادامر يتبع هنا ما قاله شيلر (*Schiller*) في كتابه رسائل حول التربية الجمالية، ويقول فيه إن الأعمال الفنية درامية ما دامت تجعل شيئاً ما يلعب (ديقى ٢٠٠٧)، حيث ينجذب الوعى الجمالى إلى شىء أكبر من إدراكه، أى إنه يصبح جزءاً من حدث أكبر ويتجاوز كثيراً ذاتية المشاهد ومقاصد المؤلف على حد سواء، ويؤكد جادامر أولوية اللعب على ذاتية المشاهد، قائلاً إن "كل اللعب لعبٌ كائن [أى ذو حضور] وسر جاذبية المباراة... على وجه الدقة أن اللعبة تتحكم في اللاعبين" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٦).

وعلى الرغم من أن الألعاب يختلف بعضها عن بعض، فإنها تشترك في هذه الطبيعة الأساسية المستقلة عن وعى اللاعبين، ومع ذلك فهى لا تصل إلى حالة العرض أو الكشف (*Darstellung*) إلا من خلال اللاعبين (٢٠٠٤: ١٠٣). وعلى غرار ذلك لا يتحقق العمل الفنى إلا من خلال التفسير.

فالتفسير هو تنفيذ العمل الفنى (*Vollzug*) (جادامر ٢٠٠٧: ٢١٧). ومن ثمَّ فإن العمل الفنى لا يكتمل أبداً، ولا ينتهى أبداً، بل يظل متاحاً لتفسيرات أخرى فى المستقبل. وهو يشبه اللعب فى أنه يتضمن شكلاً ما من الحركة الدائمة، "والحركة فى اللعب ليس لها هدف يضع نهاية لها، بل إنها تجدد نفسها بالتكرار المستمر" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٤). وفى هذا السياق يتذكر جادامر مصطلحاً أرسطياً هو الطاقة (*energeia*) الذى يعنى طاقة الشخص أو الحيوان الحى. وخبرة الفن تتسم أيضاً بحيوية معينة، أى كونها حية أو معاصرة. إذ إن محاولة وضع حدود لفهم العمل الفنى تنصره على سياقه الأصيل أو على مقاصد الفنان، تعنى فقدان الرسالة التى يحملها.

فالعامل الفني يدعو المراقب إلى محادثة هرمانيوطيقية، وهي - شأنها في ذلك شأن أى حوار صادق - تتضمن التبادل بين الشركاء. ويمكن اعتبار معنى العمل الفني، مثل معنى أى "نص" هرمانيوطيقى، مجموعة من الدلالات المترسبة (*Bedeutungen*) التى تظهر باستمرار من التفسيرات الجديدة، وهو ما يثبت أن معناه لا يكتمل قط، فله أن يقبل رواسب قد تأتى من المنظورات المستقبلية، "أى إن معنى النص يتجاوز المؤلف لا فى حالات عابرة وحسب بل على الدوام؛ وهذا هو الذى يجعل الفهم لا يقتصر على إعادة التقديم بل يتضمن الإنتاج دائماً أيضاً" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٦).

والشخص الذى يحاول تقييم عمل فنى بأسلوب موضوعى ومن دون ارتباط به، مثل الناقد الفنى، لا ينال الخبرة الحقيقية بالفن. وبهذا المعنى "يمثل الذواقه للفن نقيض الناقد السطحي المتحذلق" (جادامر ٢٠٠٢: ٥٢). والتعامل مع العمل الفنى فى سياق المحادثة الحية يقتضى افتراض أن معناه لا يكمن فيما قاله المؤلف أصلاً بل "فما كان يريد أن يقوله لى لو كنت أنا شريكه الأصيلى فى الحوار" (جادامر ٢٠٠٧: ١٨٦)، فكل عودة إلى السياق الحى لعمل فنى عودة إلى "ما نقبل تمامه فى المعنى مع ما أُعلنَ عنه أصلاً" (٢٠٠٧: ١٧٣). أى إن الحفاظ على المعنى الأصيلى يقتضى أن يقوم التفسير "بالترجمة"، أى التعبير عن المعانى بأسلوب معاصر يستطيع المراقب إدراك دلالاته. فالفهم الصادق يبعث الحياة من جديد فى كلام المؤلف (٢٠٠٧: ٢٣٦). ويقول عالم اللاهوت الألمانى جيرهارد إيبيلنج (Ebeling):

التماهى والمغايرة عاملان يرتبطان ارتباطاً لا تنفصم عراه فى الواقع، ويتصل كل منهما بالآخر فى عملية التفسير، وهى التى تقضى بطبيعتها بقول الشيء نفسه بطريقة مختلفة، وبفضل قوله بطريقة مختلفة، على وجه الدقة، فإنها تقول الشيء نفسه.

(إيبيلنج ١٩٦٧: ٢٦، مقتطف فى جادامر ٢٠٠٨: ٢٦)

ويقول جادامر، متبعًا ما يقوله رومان إنجاردن (Ingarden) في كتابه العمل الفني الأدبي (١٩٢٦) إن اللقاء مع العمل الفني يتطلب عملاً تركيبياً، أى إن علينا أن نوحّد بين الجوانب المختلفة الكثيرة للعمل الفني ونقدمها معاً، قائلاً:

لم يكن المذهب التكعيبي في التصوير الزيتي أول مذهب يكلفنا بهذه المهمة، وإن كان تكليفه قد اتخذ شكلاً مختلفاً اختلافاً جذرياً إذ طالبنا بأن نضع وجوه الأشياء نفسها أو جوانبها المنوعة بعضها فوق بعض في طبقات متراسة، حتى يخرج آخر الأمر في اللوحة الشيء المرسوم بشتى وجوهه وبتشكيل - من ثم - جديد متعدد الألوان. إن علينا أن "نقرأ" اللوحة ليس فقط عند مواجهتنا لرسوم بيكاسو وبراك... بل لابد من ذلك دائماً.

(جادامر ٢٠٠٢: ٢٧)

ومثل هذه الخبرة بالفن تتطلب اشتباكاً عميقاً. ويشرح جادامر ذلك قائلاً إن اللاعبين يدركون أن اللعبة ليست جادة، ولذلك يلعبون، ومع ذلك فاللعب يتضمن عنصر جدّ خاصّ به، "فاللعب لا يؤدي غرضه إلا إذا فقد اللاعب نفسه في اللعب" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٣). ولولا عنصر الجدّ المذكور لفسدت اللعبة. والاشتباك في اللعبة لا يقتصر على اللاعبين بل إن المشاهدين يشتبكون فيها إلى حد كبير. "فالواضح أن المشاهد يزيد عن كونه مجرد مراقب يرى ما يحدث أمامه، بل هو جزء منه في حدود مشاركته - دون مبالغة - فيه" (جادامر ٢٠٠٢: ٢٨). وبهذا المعنى فإن كل من يتصل باللعبة مشارك فيها، ولا يوجد انفصال جذري بين العمل الفني والجمهور.

ويقول جادامر "إن هذه الرغبة في تحويل المسافة بين المشاهد والعمل إلى انهماك مشارك فيه نستطيع أن نلاحظها في كل شكل من الأشكال التجريبية للفن الحديث" (٢٠٠٢: ٢٤). وفي هذا السياق يقول عدد كبير من الفنانين والنقاد المعاصرين إن

العمل الفني نفسه لم يعد موجودًا، إذ يشارك الجمهور في تكوينه بطرائق لا تحصى. ومع ذلك "فمن الخطأ المقطوع به أن تصور أن وحدة العمل توحى بأنه مغلق أمام الشخص الذي يتجه إليه أو يتأثر به (جادامر ٢٠٠٢: ٢٥)، بل إن انفتاح العمل الفني على الجمهور يمثل جانبًا من جوانب انغلاق اللعبة (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٩) ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن هوية العمل الفني تشبه هوية اللعبة في عدم السماح بانتهاكها. ووجود المتفرج لا يشوشها، بل على العكس، يعتبر وجوده عنصرًا أساسيًا لا بد منه في العمل الفني حتى يكفل إقامة حوار مع الجمهور، "ما دام تلقّيه العمل الفني وخبرته به لا يتوافران إلا لمن 'يشارك في اللعب'، أى لمن يقوم بدور فعال من جانبه أيضًا" (٢٦: ٢٠٠٢). ومثلها لا بد من الاشتباك الصادق لنجاح اللعب، لا بد منه أيضًا لوجود خبرة حقيقية بالفن.

ونحن نتحول من خلال الاشتباك الصادق مع الفن، أى إننا لا نستمر نحس الإحساس نفسه بالحياة بعد زيارة أحد المتاحف أو الاستماع إلى حفل موسيقى أو قراءة قصيدة. "فإذا مررنا حقًا بخبرة صادقة بالفن فسوف تبدو الدنيا أشد بهجة كما تخفُّ أعباؤها علينا" (جادامر ٢٠٠٢: ٢٦). ومثل هذه الخبرة بالفن ذات قدرة على أن تطعن في توقعاتنا المعتادة وأن تكشف عن أوجه القصور في منظورنا الثقافي.

والفن من المنظور الهرمانيوطيقى لا يقتصر على الارتقاء بفهمنا عمومًا وفهمنا لذواتنا أيضًا، بل إن له بُعدًا مهمًّا فيما يتعلق بالتفاعل مع الآخرين، إذ إنه يرسى أساس خبرة تواصلية، وينشئ ساحة مشتركة بين أفراد ينتمون لخلفيات مختلفة، ويشرح جادامر هذا الجانب من الفن بالإشارة إلى فكرة الاحتفال، فعندما يقام احتفال عام - أى حادث يتكرر في مناسبات معينة وله دلالات ثقافية أو دينية - لا ينفصل بعضنا عن بعض بل يلتئم شملنا وينتظم عقد الجميع في الاحتفال. "فالاحتفال خبرة تواصل، ويمثل التواصل في أشد صورته كمالًا" (جادامر ٢٠٠٢: ٣٩). فلالاحتفال طابع يوحد الناس، وهو يرجع إلى طابعه الزمنى، ففي الاحتفال يتجاوز كل منا زمنه

الفردى البراجماتى الذى يعتبر موردًا يخضع للتخطيط والإنفاق، ويضعه فى المرتبة الثانوية بالنسبة لشئ يحدث فى وقته الخاص، مثل الاحتفال بعيد القيامة أو عيد الميلاد المجيد. وجادامر يفرق بين أوقات "الفراغ" التى تحتاج إلى ملئها (جادامر ٢٠٠٢: ٤٢) وبين هذا النمط من الوقت "المتحقق" أو "المستقل"، "فطبيعة الاحتفال تقضى بتقديم الوقت وإيقافه والسماح للزمن بالتمهل فى المسير". والاحتفال لا يذوب فى لحظات منفصلة بل يفى بمطالب كل لحظة من لحظاته، ونحن نكتسب هنا خبرة الاستمرار فى الزمن، وهذا هو الذى يجمع شملنا. والعمل الفنى يتسم بطابع زمنى مستقل مماثل، وهو يفرض طابعه الزمنى علينا، فيوحد بيننا وينشئ التواصل. ويقول ديقى (٢٠٠٧): "إن العمل الفنى ينشئ احتفالية (festivises): فهو يكشف عما ندين به شخصياً لجماعات المعنى^(*) فى الماضى والمستقبل". ويشير جادامر إلى المسرح (٢٠٠٢: ٦٥). قائلاً: "يبدو لى أن الخبرة الصادقة للطابع الاحتفالى الدائم للمسرح تكمن فى الخبرة الجماعية المباشرة لماهيتنا وموقف الأشياء تجاهنا فى التبادل الحيوى ما بين الممثل والمُشاهد". والطابع التواصلى للخبرة بالفن يتضح لا فى حالة الثقافة الرفيعة وحسب بل أيضاً فى "أحداث" الثقافة الشعبية مثل المسرحيات الغنائية المقتبسة من الأوبرات الكلاسيكية. ولذلك فإن جادامر (٢٠٠٢: ٥١). أبعد ما يكون عن إدانة الثقافة الشعبية بمعناها المعروف، قائلاً "من الخطأ الفادح أن نتصور أن فننا فى الطبقة الحاكمة". إذ إن بعض "الأحداث" [أى العروض الجماهيرية] الخاصة بالثقافة الشعبية "تتمتع بالقدرة على أن تنشئ التواصل بأسلوب يصل إلى الناس المنتمين إلى كل طبقة وكل خلفية تعليمية". وهذا الجانب الجماعى / التوصيل للخبرة بالفن مفتقد فى علم الجمال الحديث الذى يركز على الاستجابة الشخصية المنعزلة للعمل الفنى.

(*) المقصود بجماعات المعنى (communities of meaning) جماعات الأفراد الذين يشتركون فى معنى عيد من الأعياد أو مناسبة من المناسبات، فى الماضى أو فى المستقبل. والعبارة مبنية على مثال مصطلح نقدى هو 'جماعات التفسير' (communities of interpretation) أى الجماعات التى تشترك فى تفسير معين لشئ ما.

ونقول تلخيصًا لما سبق إن المنظور الهرمانيوطيقى للعمل الفنى ”يؤخذ مأخذ الجدل من حيث زعمه تقديم الحقيقة“ (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٦). وليس معنى العمل الفنى محددًا بصورة نهائية من جانب المؤلف، وفي انتظار من يفك شفرته، ولا هو إنشاء حر من جانب المراقب، فالواقع أنه يقوم على التفاوض بين المراقب والعمل، وله من ثم طابع حوارى ’خطابى‘. ونجد هنا أن ”التفسير تضمين (Einlegen) للمعنى لا اكتشاف [Finden] له“ (جادامر ٢٠٠٧: ١٨١).

ويتصدى أفلاطون في فارماكون (Pharmakon) للطبيعة المتناقضة للكتابة، فهى تساعدنا على تذكر الأشياء ولكنها تتضمن المخاطرة بسوء الفهم، إذ تفصل المعانى عن سياقها الأصيل للمحادثة الحية. وينطبق هذا أيضًا على الفن، فإننا حين نلقى الأعمال الفنية فى المعارض وفى المتاحف، فكثيرًا ما نتصور أنها وثائق للماضى ولا ندرك رسالتها. وأما المنظور الهرمانيوطيقى فلا يولى أهمية كبرى للأغراض والمعانى التى ينسبها الفنانون أصلاً لأعمالهم، بل إنه يرى عمل شىء أكبر هنا، إذ يرى حدثًا يضم جوانب ثقافية واجتماعية وتاريخية للواقع، إلى جانب المنظورات الفردية للمشاهدين. ويؤكد جادامر ذلك قائلا ”إننا نفهم بأسلوب مختلف، إذا حدث وفهمنا على الإطلاق“ (جادامر ٢٠٠٤: ٢٦٩).

والخطاب الهرمانيوطيقى عن الفن يساعد المشاهد فى لقائه مع الفن، ولكنه يقدم بعض ’المفاتيح‘ كذلك للفنان، إذ يزيد من وعيه بديناميات الفهم الجارية من وراء إدراك المشاهد للعمل الفنى، ويسهل له تحقيق نجاح أكبر فى التواصل مع الجمهور. يقول هايديجر:

إن مثل هذه التأملات لا تستطيع إرغام الفن فى قدومه إلى الوجود، ولكن هذه المعرفة التأملية هى التمهيد المبدئى والذى لا غنى عنه إذن لقدم الفن إلى الوجود. ولا تستطيع إلا هذه المعرفة أن تهيب للفن المساحة اللازمة، وللمبدعين درب الإبداع، وللمحافظين عليه الموقع. (هايديجر ٢٠٠٢: ٤٩)

من الدروس التي تقدمها الهرمانيوطيقا إلى الفنانين أن عليهم أن يتوقعوا أن كرز الزمان قد يكشف عن جوانب جديدة في أعمالهم الفنية، ومن ثم أن يتركوا "انفتاحًا" ما يتيح إجراء حوار مثمر مع المستقبل.

ملاحظات ختامية

ما دور الفن إذن في نظر المفكرين الهرمانيوطيقيين؟ أجاب هايديجر (١٩٧١) عن السؤال الذي طرحه هولدرلين "ما فائدة الشعراء في زمن معوز؟" قائلا إن مهمة الفن في حقبتنا "المعوزة" ذات التوجه التكنولوجي أن يساعدنا على إنشاء علاقة لها معنى مع العالم، وأن يساعدنا على رؤية الإمكانيات الحقيقية لوجودنا، وأن نُعرِّف أنفسنا بالقياس إلى التقاليد التي تحيط بنا. ويستخدم هايديجر في مقالاته اللاحقة فكرة السُّكْنَى في هذا السياق، قائلا إن الفن يُمكنُ الإنسان ويسر له السكنى، وهو طريق أصيل للوجود، لا يسترشد بالقيم النفعية، بل يقوم على أساس اشتباك له معنى بالتراث الثقافي، وبالبشر من زملائه، وبالعالم المحيط به. ونستطيع التمييز هنا بين بُعْدَيْن رئيسيين للخبرة بالفن، أحدهما فردي والآخر جماعي.

فعلى المستوى الفردي، يزيد الفن من فهمنا، الأمر الذي يتيح لنا إدراك الواقع البشرى بصورة غير مختزلة، بمعنى أن الواقع يكشف عن نفسه، وينفتح أمامنا، من خلال العمل الفني. والعمل الفني، في الوقت نفسه، يجعلنا نواجه أنفسنا، مما يزيد من فهمنا الذاتي، وله في هذا المجال دور "تحويلي"، بمعنى أنه يساعد الأفراد على تحديد إمكانياتهم الخاصة وتنميتها، وأن يتخذوا مواقف أكثر تأملا وحزما وعزما إزاء حياتهم. وهكذا فإن "أهمية الفن... تعتمد على الحقيقة التي تقول إنه يكلمنا، ويجعل الإنسان يواجه نفسه في وجوده المحدد أخلاقيا" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٥). ومن خلال هذه الخبرة، نجد أن للأعمال الفنية "تأثيرًا في نوعية أسلوب حياتنا" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٢٢).

وعلى مستوى التفاعل بين الذوات، يربط الفن مجال الخبرة الفردية بالمجال الأكبر للمعاني المشتركة، واضعًا الأساس للفهم الذاتى للمجتمع والتفاعلات الاجتماعية. وهذا مهمة بالغة الصعوبة في عالم اليوم المتسم بأشكال ممزقة للواقع. وكما يقول جادامر (٢٠٠٢: ٩): "لقد وصل شعر اليوم إلى آخر حدود المعنى الذى يمكن فهمه، وربما اتسمت أعظم منجزات أعظم الكتاب أنفسها بعلامات العجز عن النطق، وهو أمر مأسوى، في مواجهة ما لا يمكن أن يقال". ومع ذلك فالفن يمثل جهدًا للعثور على أكثر من جوهر للواقع الإنسانى، وللتعبير بطرائق خاصة وأشياء محددة عن حال الإنسان العام العالمى وتسمية نظام الأشياء.

الهوامش

(١) ولكن جمال الطبيعة، بخلاف أى نوع من الجمال الفنى، يمكن أن يثير الاهتمام الخلقى، إذ إن الطبيعة تقدم إلينا فكرة عن طابع وجودنا، "فإن التوافق غير المتعمد للطبيعة مع متعتنا المنزهة تمامًا عن المصالح الشخصية... يدلنا على الغاية القصوى للخلق" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٤). ويقول كانط إن الفنون الجميلة تفتقر إلى هذه المقدرة. ومن ثم فإن "طبيعة الفن الحقيقية تضار إذا قورنت بالجمال الطبيعي" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٦)

(٢) 'الجلال' يشير إلى نوع من الخبرة التى تصيبنا بالرهبة إزاء ضخامة الظاهرة التى نشهدها أو قوتها، ويؤكد كانط هنا خصوصًا مظاهر الطبيعة مثل العواصف العاتية والجبال الهائلة. ومع ذلك فإن الظواهر الهائلة ليست بواعث 'الجلال' الحقيقية. فالذى نواجهه هنا أفكار عقلية: أفكار الكلية المطلقة والحرية المطلقة. وكما يقول بيرنام (د. ت.) [Burham] إن الإحساس بالجلال خبرة تتكون من طبقتين، وهما "التناوب السريع" بين الخوف من 'الشيء الرهيب'، وبين اللذة المحددة فى رؤية الشيء الرهيب وقد غشيتة الرهبة هو نفسه:

فنحن نرى فى الأبعاد الهائلة للطبيعة... مدى قصورنا الخاص؛ على الرغم من أننا نجد فى الوقت نفسه، من خلال ملكتنا الذهنية وجود معيار مختلف غير حسى، يتضمن اللانهائية نفسها تحته باعتبارها وحدة واحدة، وبالقياس إليه يبدو كل شيء فى الطبيعة ضئيلًا. وهكذا فنحن نجد فى أذهاننا تفوقًا على الطبيعة حتى فى أبعادها الهائلة... ومن ثم تظل الإنسانية ممثلة فى الإنسان الفرد من دون إذلال، حتى ولو اضطر الفرد إلى الخضوع إلى ذلك الوجود الهائل. (كانط ١٩٥١: ١٠١).

وبناء على هذا فإن مناقشة الجلال ذات ارتباط وثيق بالنظرية الأخلاقية عند كانط.

(٣) العلوم النظرية هى العلوم التى يمكن أن تصفها قوانين دقيقة، وهذه هى المجالات التى تنتمى إليها الفيزياء والرياضيات والميتافيزيقا. والمثل الأعلى للعلم النظرى هو الحكمة النظرية (أو الفلسفية) أى صوفيا (*Sophia*). وهى معرفة علمية تترج بالعقل الحدسى. وأما العلوم العملية فتتعلق بخير البشرية ومبادئ السلوك القويم. وفيها يضع أرسطو السياسة والأخلاق. والمثل الأعلى للعلوم العملية هو الحكمة العملية: فرونيسيس (*Phronesis*) وهذه، على عكس العلوم النظرية، دائمة ما تعتمد على السياق، وتتطلب خبرة واسعة بالتفاصيل الدقيقة التى تُكتسب على امتداد سنوات العمر. وأما العلوم الشعرية أو الإنتاجية (التقنية) (*techné*) فتتعلق بالوصول إلى نتيجة نهائية، وهذه مجال الحرف والمهارات، بما فى ذلك الإنتاج الفنى. والمصطلح الرئيسى هنا هو 'الصنعة' (*poiesis*) أى القدرة أو الإمكانية على صنع شيء فنى.

(٤) المثل الأعلى لحسن الخلق والخلق (*kalos k'agathos*) يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التعليم التكاملي (*paideia*). ويقدم ويرنر جيجر (Werner Jaeger) في كتابه التعليم التكاملي: المثل العليا للثقافة اليونانية (١٩٦٧: ٢٣) وصفًا للتعليم التكاملي قائلاً إنه "عملية تربية المرء وتعليمه ليكتسب أحسن تقويم، أى الطبيعة الإنسانية الحقيقية والصادقة". ويمكن فهم حسن الخلق والخلق فى هذا السياق باعتباره "المثل الأعلى للشهامة فى الشخصية الإنسانية الكاملة، المتناغمة ذهنًا وبدنًا، ذات الثبات والأمانة فى القتال والكلام، وفى الهزل والجد" (١٩٦٧: ٦٢).

(٥) يقول أفلاطون:

والنظام الأحق فى اتباعه... الانطلاق من مظاهر جمال الأرض والصعود فى طلب ذلك الجمال الآخر، باستخدام هذه باعتبارها خطوات فقط، والانتقال من واحدة إلى الثانية، ومن الثانية إلى جميع الأشكال الجميلة، ثم من الأشكال الجميلة إلى الأفعال الحسنة، ومن الأفعال الحسنة إلى الأفكار الجميلة، حتى يصل المرء إلى فكرة الجمال المطلق، فيعرف أخيرًا ما جوهر الجمال. (أفلاطون ١٩٩٣: ٣٣)

(٦) يقول أرسطو:

يخطئ من يزعمون أن العلوم الرياضية لا تقول شيئًا عن الجمال والخير، إذ إن هذه العلوم تقول وتثبت الكثير عنها... فالأشكال الرئيسية للجمال هى النظام والتناظر والدقة، وهى التى تثبتها العلوم الرياضية إلى حد بعيد. وما دامت هذه (مثل النظام والدقة) علال واضحة لأشياء كثيرة، فالواضح أن هذه العلوم لا بد أن تعالج هذا النوع من المبادئ العلية أيضًا (أى الجمال) باعتباره علةً بمعنى من المعانى.

(أرسطو، الميتافيزيقا ١٠٧٨ب، مقتطف فى هوفستادتر وقونز ١٩٦٤: ٩٣)

(٧) على الرغم من أن هايديجر (١٩٩٨: ١٥٥-١٨٢) يأخذ على أفلاطون خروجه على الصورة الذهنية للحقيقة باعتبارها كشفًا (*aletheia*) فإن عددًا كبيرًا من المؤلفين يشيرون إلى العلاقة بين تصورى هايديجر وأفلاطون للحقيقة. ويعترف هايديجر نفسه فى أحد مقالاته الأخيرة، وعنوانها "نهاية الفلسفة ومهمة التفكير" (١٩٦٤) بأن "الزعم بالتحول الأساسى لمفهوم الحقيقة (عند أفلاطون)... من الكشف إلى الصواب... زعم فاسد" (هايديجر ١٩٦٤، مقتطف فى دوستال ١٩٨٥: ٧١).

(٨) يقول هايديجر فى أعماله الأخيرة إن الكشف (*aletheia*) ليس مرادفًا للحقيقة بل يحدد الخلفية اللازمة لها، أى إنه "يفتح الطريق" إلى الحقيقة: "إن *aletheia* أو الكشف، الذى يقال إنه فتح الباب أمام الحقيقة، ليس الحقيقة نفسها. هل الكشف إذن أقل من الحقيقة؟ أم يزيد عنها لأنه يقدم الحقيقة أولاً باعتبارها الكفاية (*adequatio*) والثقة (*certitudo*)، لأنه من المحال وجود حضور وتقديم خارج مجال الفتح؟" (هايديجر ١٩٧٢: ٦٩).

(٩) يقول كريستيان نوربرج - شولتس، في معرض حديثه عن هايديجر، إلى أن دور العمارة مساعدتنا على إنشاء علاقة لها معنى مع العالم حتى نفسر العالم ونفهمه:

إن معنى العمل المعماري... يكمن في جمع العالم، بمعنى عام نمطي، وبمعنى خاص محلي، وبمعنى زمني تاريخي، وأخيرًا، باعتباره شيئًا، أي التجلي المجازي لأسلوب من أساليب السكنى بين الأرض والسماء. فالعمل المعماري لا يوجد في فراغ بل في عالم الأشياء والبشر، ويميط اللثام عن العالم على حقيقته.

(نوربرج- شولتس [Norberg- Schulz] ١٩٨٥ : ٣٠)

(١٠) يقول هايديجر إننا لا بد أن نميز بين هذه الطريقة الأساسية للفهم وبين أكثر الآراء شيوعًا عن الفهم باعتباره "نوعًا ممكنًا من أنواع المعرفة الممكنة، إلى جانب أنواع أخرى" بحيث يعتبر "مشتقًا من الفهم الأوّلي الذي يشكل وجود الحضور بصفة عامة" (هايديجر ١٩٩٦ : ١٣٤).

(١١) يشرح ذلك جادامر (٢٠٠٧ : ١٩٨) قائلاً إن الكلمة الألمانية للحاضر (*Gegenwart*) [وكلمة *warten* تعني الانتظار] تشير إلى أفق المستقبل. "فالمستقبل باعتباره المقبل، هو الحاضر الذي 'يتظرنا'، وأنا نتظر. ولكن جميع توقعات المستقبل بالمعنى المعروف تقوم على أساس الخبرة. ومن ثم فإنه في كل لحظة حاضرة يفتح أفق للمستقبل، مثلما نجد أن أفق الماضي يمارس نفوذه".

- Aristotle (2010) *Rhetoric*. New York: Cosimo.
- (2008a) [335 BC] *Poetics*. New York: Cosimo.
- (2008b) *Metaphysics*. New York: Cosimo.
- (1998) [350 BC] *Nicomachean Ethics*. New York: Dover Thrift Editions.
- Aristotle (2010) *Rhetoric*. New York: Cosimo.
- Baumgarten, A. (1735) *Metaphysics*. In: E. Watkins, ed. (2009) *Kant's Critique of pure Reason: Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boitani, P. (2008) "The Folly of Poetry". In: *Comparative Critical Studies* Vol. 5, Iss. 2-3: 125-40.
- Burnham, D. (n.d.) "Immanuel Kant: Aesthetics". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: www.iep.utm.edu/kantaest/ Retrieved: 17.03.2013.
- Davey, N. (2007) "Gadamer's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2011 Edition. Available on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics/> Retrieved: 30.07.2014.
- * Dostal, Robert J. 1985. "Beyond Being: Heidegger's Plato". In: *Journal of The History of Philosophy* No. 23: 71-98.
- Ebeling, G. (1967) *The Problem of Historicity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Gadamer, H.-G. (2008) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- (2007) *The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- (2004) [1960]. *Truth and Method*. London and New York: Continuum.
- (2002) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1981). *Reason in the Age of Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Guyer, P. (2007) "18th Century German Aesthetics". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: <http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/> Retrieved: 17.09.2013.
- Hammermeister, K. (2002) *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harries, K. (2009) *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's The Origin of the Work of Art*. New York: Springer.
- Hegel, G.W.F. (1964) [1835] "The Philosophy of Fine Art" (Introduction to *Aesthetics. Lectures on Fine Art*). In: A. Hofstadter, R. Kuhns, eds. *Philosophies of Art and Beauty. Selected Readings in Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (2002) *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998) *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996) [1927] *Being and Time*. New York: State University of New York Press.
- (1977) *Basic Writings*. London: Routledge.
- (1972) *On Time and Being*. New York: Harper and Row
- (1971) *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
- Hofstadter, A., Kuhns, R., eds (1964) *Philosophies of Art and Beauty. Selected Readings in Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hume, D. (1985) [1757] "Of the Standard of Taste". In: E. Miller, ed. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty.
- Jaeger, W. (1967) [1939] *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1951) [1790] *Critique of Judgment*. New York: Hafner Press.
- Marshall, J.S. (1953) "Art and Aesthetics in Aristotle". In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 12, No. 2: 228-31.
- Nietzsche, F. (2010) [1873] "On the Advantage and Disadvantage of History for Life". Available on-line: www.scribd.com/doc/12728754 Retrieved: 12.11.2013.
- Nightingale, A. (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norberg-Schulz, C. (1985). *The Concept of Dwelling. On the way to figurative architecture*. New York: Rizzoli.

- Pérez-Gómez, A. (2006) *Built upon Love. Architectural Longing after Ethics and Aesthetics*. London and Cambridge, MA: MIT Press.
- Plato (2000) [380 BC] *The Republic*. New York: Dover Thrift Editions.
- (1993) [385–80 BC] *Symposium and Phaedrus*. New York: Dover Thrift Editions.
- (1871) [380 BC] *Ion*. Available on-line: <http://classics.mit.edu/Plato/ion.html> Retrieved: 30/07/2014.
- Sachs, J. (n.d.) “Aristotle: Poetics”. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: www.iep.utm.edu/aris-poe Retrieved: 14.09.2012.
- Scruton, R. (1982) *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Vesely, D. (2004) *Architecture in the Age of Divided Representation. The Question of Creativity in the Shadow of Production*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Weil, S. (1968) *On Science, Necessity and the Love of God: Essays*. Oxford: Oxford University Press.

من يريد الاستزادة

- Arthos, J. (2013) *Gadamer's Poetics: A Critique of Modern Aesthetics*. London: Bloomsbury Academic.
- Davey, N. (2013) *Unfinished Worlds. Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vattimo, G. (2008) *Art's Claim to Truth*. New York: Columbia University Press.
- Young, J. (2001) *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل الثانى والأربعون

الهرمانيوطيقا والتعليم

پول فيرفيلد Paul Fairfield

ليس من المدهش أن تترتب على الهرمانيوطيقا الفلسفية آثار خاصة بالتعليم، نظرًا للدور الرئيسى الذى توليه كتابات هانز-جورج جادامر للفهم والتفسير وكذلك للحوار وللثقافة (*Bildung*). وإذا لم يكن جادامر قد قدم فلسفة كاملة التفاصيل للتعليم، فإنه ألمح إلى عدة أفكار مهمة من شأنها إفادة من ينظر فيها، أو ربما من يعيد النظر فيها، من أصحاب النظريات فى هذا المجال، وبخاصة أولئك الذين يسعون إلى العثور على بديل عن النزعة 'العلمية المفرطة' المشتركة السائدة حاليًا فى جانب كبير من خطاب التعليم. والمفكرون من رجال التعليم الذين يريدون الاستمساك بالفكرة القائلة بأن الجامعة ليست مجموعة من المدارس المهنية، ولا هى شركة، بل هى نوع من المؤسسات المختلفة جوهريًا والتي تتميز بمنطق فريد وروح خاصة، يطلبون أسلوبًا لتصور ذلك نظريًا بحيث يتجاوز النظم التجريبية والاقتصادية. وهذا هو الجانب الذى قد تمد الهرمانيوطيقا لهم فيه يد العون، لا باعتبارها مجرد تذكير بالمثل العليا العريقة بل باعتبارها نهجًا ظاهرًا ثريًا للتفكير حول طبيعة التعليم الجامعى وأهدافه. ما معنى أن تكون متعلمًا بأول معنى أساسى للفظ؟ معناه أن يتلقى المرء نوعًا معينًا من التعليم، ولكن ما نوعه، وما وسائله، وما غايته إن كانت له غاية؟

إذا نظرنا إلى الموضوعات التي تنسحب آثارها على التعليم في كتابات جادامر وجدنا ثلاثة موضوعات بارزة الأهمية، وهى الحوار، والثقافة، وما أطلق عليه جادامر تعبيرًا اقتبسه من فيلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt) ابن القرن التاسع عشر، وهو "العيش بالأفكار"، وسوف أناقش كلا من هذه الموضوعات ولو بإيجاز فيما يلى. وتوجد أفكار أخرى فيما كتب عن الهرمانيوطيقا ولها آثارها الخاصة بالتعليم، كما توجد بطبيعة الحال مادة تزيد كثيرًا عما أستطيع أن أتناوله هنا، ولكن ربما يكون هذا كافيًا باعتباره نظرة شاملة.

الحوار

يحظى مفهوم الحوار بأوفى معالجة ظاهرانية له في كتاب الحقيقة والمنهج، ولكن عددًا متزايدًا من المفكرين، من بينهم بعض فلاسفة التعليم، قد أولوا هذه الفكرة، بصورة ما، اهتمامًا رئيسيًا في العقود القليلة الماضية. ويرز بصفة خاصة كتابان هما تعليم المتهورين الذى كتبه پاولو فريير (Freire) والحوار فى التدريس الذى كتبه نيكولاس بيربولز (Burbules) من بين المحاولات التى بُذلت لتحديد الآثار المترتبة على الحوار للتعليم، ففى هذين الكتابين لا يبدو الحوار فى صورة التقديم المباشر للمعلومات بل باعتباره ممارسة تبادلية مبنية إلى حد ما على الجدل الأفلاطونى (انظر فريير ٢٠٠٤) وبيربولز ١٩٩٣). ولكن أيا من هذين الكتابين لا (ولا حركة التعليم النقدية التى ينتميان إليها) يتضمن تحليل جادامر الدقيق الذى قد يتمناه المفكرون الهرمانيوطيقيون. ومن المقطوع به أن كلمة الحوار نفسها أصبحت شائعة فى دوائر التعليم، على الرغم من الغموض البارز الذى تتسم به، كما هى حال التصورات الشائعة بصفة عامة. ترى ما النموذج الحوارى الذى يرتبط بما يحدث، أو ما عساه أن يحدث، فى قاعة الدرس الجامعية؟ هل يمكن وصف ما يحدث فى مثل تلك القاعة بأنه حوار؟ هل يمكن ذلك على ضوء التفاوت السائد بصورة تقليدية، وربما بالضرورة،

بين المعلمين والطلاب، بل وإزاء الحقائق المؤسسية التي تبتعد بعددًا شاسعًا عن فن المحادثة الذي مارسه سقراط أو وصفه جادامر، إن لم تكن مضادة له؟

ما معنى الحوار الذي يُمارس في التعليم؟ الواقع أن جادامر يرى أن الحقائق البارزة للمحادثة تنحصر أساسًا في أمرين: التبادل والصراحة. فهو يرى أن التصور الهرمانيوطيقي للتعليم، مهما يكن، تعليم للتفكير، وهو يرى ذلك لا باعتباره حيازة مباشرة للمعلومات بل بصفته أساسًا شأنًا لغويًا، قائلًا:

إننا نفكر بالألفاظ. ومعنى التفكير أن تفكر بينك وبين نفسك، والتفكير في شيء بينك وبين نفسك أن تقول شيئًا ما لنفسك. وأعتقد أن أفلاطون كان على حق تمامًا حين قال إن جوهر الفكر هو الحوار الباطن بين النفس وذاتها. وما هذا الحوار، في حالة الشك والاعتراض، إلا تجاوز نفس المرء والعودة إليها، أى إلى أفكار المرء الخاصة ووجهات نظره الخاصة. (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧)

وما الفكر الإنساني نفسه إلا "هذا الحوار اللانهائي مع الذات"، ويمكن القول بأن تعليم التفكير عملية تدريجية "لننمو إلى النضج داخل هذه المحادثة الباطنة مع أنفسنا، وهي التي تتزامن دائمًا مع توقع المحادثة مع الآخرين، وإشراك الآخرين في المحادثة مع أنفسنا" (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧). ففي هذه المحادثة "يبدأ العالم في الانفتاح وتحقيق النظام في جميع مجالات الخبرة" حيث نفهم المعاني ونتبين الحقائق (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧). ولا تتحكم أية تقنية في هذا الفن، ولا يستطيع تعليم تجريبي "قائم على الأدلة" أن نجربنا كيف يحدث ذلك، أو كيف يقاس نجاح ذلك الفن، فالواقع أنه لا مناص من الممارسة ومن تكوين العادة، شأنه في ذلك شأن أى فن وأية مهارة. ففي التعليم يكتسب الطلاب عادة الحصول على المعلومات وأيضًا عادة طرح الأسئلة ومتابعة إجاباتها بالصبر والإصرار، وعادة بالإصغاء والتمييز، والحكم والنقد

والتخيل، وغير ذلك من المهارات المعرفية التي تقاوم جهودنا للتوصيف والتصنيف. والحوار نفسه فن لا يحكمه أى منهج، سوى الجدل القائم على السؤال والجواب. وقد أكد جادامر أولوية فعل طرح الأسئلة في هذا الفن، لأن ذلك هو الذى يستطيع الكشف عن الشيء الذى نريد أن نعرفه، وهو أيضًا لا ينفصل عن البصيرة باعتبارها حادثًا.

ويقول جادامر ”ربما كانت الطبيعة الحقيقية للفكرة المفاجئة أقل شبهًا بالحل الذى يجيبنا كأنه حل لغز من الألغاز وأكثر شبهًا بالسؤال الذى يخطر ويتجلى لنا فيجعل الإجابة ممكنة. أى إن كل فكرة مفاجئة تتسم ببناء سؤال من الأسئلة“ (جادامر ٢٠٠٦: ٣٦١). وليس فن التفكير إلا فن طرح الأسئلة، فن إدراك ما يحتاج إلى التساؤل عنه وصوغ السؤال الذى يؤدى إلى تجلّي الأمر.

وما يشير إليه جادامر باعتباره هيكل اللعب الذى تتسم به اللغة يعنى تطرح الأسئلة والأجوبة، وهو الذى يميز المعرفة بصفة عامة، قائلاً ”إن المعرفة جدلية من القاعدة إلى القمة“ بمعنى أنها تظهر من حركة القول والرد عليه، وهى التى تنتمى إلى كل محادثة حقيقية (جادامر ٢٠٠٦: ٣٥٩). فالتبادل والمساواة يُميزان العلاقة بين المتحدثين تمييزًا أساسيًا، فهى عملية لا يسيطر عليها أحد سيطرة كاملة، بما فى ذلك الأستاذ فى السياق التعليمى. وإذا كان دور الأستاذ يتضمن قضية إعلام الطلاب ببعض الأمور، وهى قضية مهمة، فإن دوره لا يُعنى بدور الخبير بل بدور من ينظر مع الطلاب فى مشكلة أو سؤال معين، كما عبر عن ذلك چون ديوى (Dewey) مرات كثيرة. ويبدو الأستاذ، من هذه الزاوية، أقل ”تلقينًا“ لهم بما يعرفونه من توجيه المحادثة وجهة مثمرة وذات قيمة تعليمية. والمساواة بين المتحدثين ليست مساواة فى المعرفة بل فى حرية الأساتذة والطلاب فى طرح الأسئلة وقول ما يشاءون، والالتزام بالدفاع عن إجاباتهم.

ولكن مفهوم الحوار يتحول إلى تمجيد زائف إما حين يصطبغ بصبغة سياسية صريحة، كما يحق لنا فعلاً أن نصف موقف فريير، وإما حين يصبح شعاراً أجوف. فالمحادثة، كما يتصورها جادامر ليست جهداً ماركسياً لرفع مستوى الوعي، ولا هي اليوتوبيا التي يصورها العقلاني، وليس هيكلها المؤسسي حالة كلام مثالية بل قاعة الدرس في الجامعة الحديثة. وينبغي ألا ننسى أن ذلك موقع لصراع متعدد الوجوه، وهو صراع أفكار بأوضح معنى، ولكنه صراع ينشب أحياناً فيما بين الطلاب أنفسهم (ففكرة التنافس للحصول على أعلى الدرجات لا تزال ذات جذور عميقة عند كثير منهم) وبين واضع الدرجات ومن يُقيّم عمله بالدرجات، بل إنه صراع باطنى في خبرة الطلاب بين ما يخضع للتشكيل منها، وبين من يتولى هذا التشكيل. والثقافة (*Bildung*) نفسها ليست عملية خالية من الصراع والنضال ويصدق هذا القول على الحوار. وعندما قال چان فرانسوا ليوتار (Lyotard) "إن من يتكلم يكافح" كان يعنى أن تقديم فكرة يعنى المخاطرة بالقيام بحركة داخل اللعبة اللغوية حسب تعريف فـتجنشتاين، وإذا كان الهدف من ذلك لا يتمثل في الفوز على وجه الدقة فإنه يتمثل في اكتساب تأييد شريك أو خصم في المحادثة (ليوتار ١٩٨٤: ١٠). فالحوار موقع صراع، وإذا كان ليوتار قد بالغ بعض الشيء في تأكيد هذه المسألة، وكان جادامر لم يؤكد التأكيد اللازم على الأرجح، فإنها لا تزال جانباً من جوانب هذه الممارسة سواء وقعت داخل قاعة الدرس أو خارجها. فالتفكير معناه المشاركة في المحادثة، أى في مجال من مجالات المعرفة واللعب بمعنى الكلمة الذى تفيد ظلالة لا الانطلاق بلا هدف بل التبادل الجدلى.

فلننظر بإيجاز في مسألة المناقشة في قاعة الدرس، وهى التى طالما وُصِفَتْ بأنها جانب لا تقدر قيمته من جوانب التعليم الجامعى في أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية وربما خارجها أيضاً. القاعدة التى يراعيها عدد كبير من المعلمين تتضمن محاولة تخصيص جانب من الوقت المخصص للدرس، للمناقشة بعد انتهاء فترة

المحاضرة 'الرسمية'، وربما خصصت لها درجات محدودة. وعادة ما يكون طول الفترة متوسطاً - ويتفاوت في الغالب ما بين المحاضرات وحلقات البحث - ولا تبدأ إلا بعد الانتهاء من "المادة العلمية" الأساسية. وعادة ما تتخذ شكل فترة أسئلة وأجوبة بسيطة، وإن كانت أحياناً ما تقارب شكل المحادثة الفعلية، أو قل إن ذلك ما يريه الأستاذ. ولا يتحقق هذا الرجاء حينها لا يدرك الطلاب قيمة الحوار، أو إن كانت أعدادهم أكبر مما ينبغي، أو إن أقعدتهم رهبة الموقف، أو عندما لا يقوم المعلمون بتشجيعه من خلال توقع قيامهم أنفسهم بالتشكيك في النصوص أو الأفكار التي يدرسونها وفي زملائهم من الطلاب أيضاً. فالمرء يتعلم المشاركة في الحوار بالمشاركة في الحوار وبمشاهدة الأستاذ أثناء الحوار، وليس هذا ولا ذلك بالأمر اليسير، إذ لا توجد تقنية تربوية ولا تكنولوجيا تعليم تغرس الكفاءة الحوارية، ولكن الدربة مفيدة.

ولمثل هذا الحوار عدة شروط، أولها وجود بيئة فكرية يتمتع فيها الطلاب والأساتذة بالحد الأقصى من حرية اختيار الموضوعات التي يدرسونها وتقديم الآراء والانتقادات والأسئلة، دون أن يخشوا ملاماً، خصوصاً عندما تكون هذه الآراء مضادة للاتجاهات الفكرية السائدة، وثانيها ألا يكون عدد الطلاب في قاعة الدرس كبيراً إلى الحد الذي يجعلهم، بالضرورة فيما يبدو، يتخذون وضع المشاهدين، وثالثها الافتراض المسبق بأن يضرب الأساتذة المثل على الأسلوب الصحيح للسلوك في عالم الأفكار، فيظهرون الفضائل الفكرية لسعة الأفق، والتعقل، والانضباط وما يتعلق بهذا من القيم. ورابعها الافتراض المسبق بأن يُعلّم الطلاب إدراك قيمة الحوار، وغرس إرادة التواصل فيهم بمعناها الحافل. وهذا الشرط الأخير يبرر تأكيدنا أن إرادة التواصل، التي تتضمن إرادة الاستماع المهمة إلى جانب إرادة الكلام، لا تتمتع فيما يبدو بوجود هانئ في الأحوال التعليمية والثقافية التي نواجهها الآن. فمن الحقائق الأولية، والجديرة بالذكر على بساطتها الشديدة، أن الاستماع شرط مسبق أساسى

لقول شيء حصيف، ولكن مجتمعنا، إن كان لي أن أقدم ملاحظة ما، ليس مجتمعاً من السامعين. والتعليم الحوارى له شروط أخرى، بطبيعة الحال، ولكن فلتكف هذه القائمة القصيرة.

الثقافة

كان مشروع جادامر في القسم الأول من كتابه الحقيقة والمنهج يتضمن استعادة العلوم الإنسانية لبعض المفاهيم التوجيهية في التقاليد الإنسانية، ومن بينها مفهوم لا يصعب إدراك آثاره في التعليم. كان مفهوم (*Bildung*) أى الثقافة، قد نشأ في التصوف القروسطى، واتخذ سبيله إلى داخل المثالية الألمانية الحديثة، في كتابات يوهان جوتفريد هيردر (*Herder*) وفيلهلم فون هبولت (*Humboldt*)، وج. و. ف. هيجيل، خصوصاً قبل أن يتعرض لشيء من التدهور في أوائل القرن العشرين. وكان سوء السمعة الذى أصاب هذه الفكرة يرجع إلى اقترانها في أعين الكثير بنوع من العجرفة الثقافية والفكرية، إذ أصبح عدد كبير من الناس يعتقد أن الثقافة تنتمى إلى الأغنياء والنخبة، على الرغم من أن ذلك لم يكن معنى المصطلح في تقاليد المذهب الإنسانى، ولم يكن ذلك على الإطلاق مقصد الفلاسفة الذين أوردنا أسماءهم للتو. فالمصطلح يشير إلى 'أسلوب حياة' ينتمى إلى كل إنسان، وإذا كان يرد داخل المؤسسات التعليمية وخارجها فذلك بسبب أهميته الخاصة لما يحدث فيها. ففي إطار 'الثقافة' لا نسعى إلى تحقيق نتيجة نهائية معينة، أى "أن يصبح المرء مثقفاً"، أو "ذا فكر وسلوك راق"، بل إننا، بتعبير هيردر، "لا نرتقى إلى مصاف الإنسانية إلا من خلال الثقافة" (مقتطف في جادامر ٢٠٠٦: ٩). والكلمة تفيد حدوث شيء لا تحقيق غاية، وإذا كانت ترمى إلى 'تحويل الذات' فإنها لا تمضى في اتجاه مفرد بل ترمى إلى التنمية العامة لا لمواهب بعينها فقط بل أيضاً لطاقات ذهنية تجعل المرء يتجاوز الكيان المباشر للذات وينطلق إلى تصور معين للعالمية. يقول هبولت: "عندما نقول بلغتنا

(Bildung) فنحن نعنى شيئاً رفيعاً وباطناً ألا وهو التوجه الذهني الذي ينطلق من المعرفة والإحساس بالجهد الفكري والخلقي الشامل، ويتدفق في تناغم لتكوين الحساسية والشخصية“ (مقتطف في جادامر ٢٠٠٦: ٩). ويشير أحد الباحثين المعاصرين إلى ذلك بصفته ”حالة اكتساب النضج التي تتجلى في موقف تلقّ انعكاسي لتحدى الخبرة الذي يستمر طول العمر“، وهو موقف ”يتشكل من الاشتباك مع العالم وشؤونه، وتحافظ عليه الحركة المستمرة التي يقتضيها انفتاحه على الخبرة“ (ديسقى ٢٠١١: ٤٦). وهكذا فإن الثقافة بهذا المعنى أسلوب وجود لا يهدف إلى شيء خارج ذاته، وتغذيه الخبرة بما يختلف عنه.

ويستشهد جادامر بفكرة معينة عن الثقافة معرباً عن موافقته عليها وهي التي تقول إنها انطلاق المرء من الحال الطبيعية الحاضرة للإنسان ابتغاء تنمية طاقات فكرية أرفع، فالمرء ”في هذا المجال، ليس بطبيعته ما ’ينبغي أن يكون‘، ومن ثم فهو يحتاج إلى الثقافة“ (جادامر ٢٠٠٦: ١١). وتعبير ’ما ينبغي أن يكون‘ عند هيجيل يعني ’الارتقاء إلى مستوى التعميم‘ حيث يشير ذلك إلى الخطوات الحيوية لتجاوز الذات في ظروفها المباشرة واكتساب فكرة تشارك في عالمية عليا. ويتحقق ذلك، إن أخذنا مثال هيجيل، في العمل، أي إن هذا الشكل من النشاط يؤدي إلى انضباط حياة المرء بسبب المهمة التي يؤديها وتشكيله وفق هذا الأداء. ويقول جادامر ”إن من يتخلى عن هذه الخصيصة“

لم يتشكل بعد، مثلما يرخى المرء الزمام للغضب الأعمى بلا حدود فينفلت عياره. ويبين هيجيل أن مثل ذلك الرجل يفتقر إلى طاقة التجريد، أي إنه لا يستطيع تحويل بصره عن نفسه نحو شيء عام، وهو الذي يتشكل وجوده الخاص منه بحدوده ومعايره. (جادامر ٢٠٠٦: ١١)

فالعامل يغرس القدرة على التجريد وينميها، بمعنى أن المرء حين يعمل على تحقيق شيء فإنه يشكله على ضوء فكرة قائمة لديه، وبذلك فإنه في الوقت نفسه يشكل ذاته. فالعمل يتطلب نسيان الذات والتغلب عليها في سبيل أداء المهمة، وهي الغرس والتنمية للحساسيات التي تحول الفرد وتمهيه إحساسًا بذاته. فالطلاب عند إعدادهم للممارسة مهنة معينة على سبيل المثال يكتبون نطاقًا من المهارات والعادات التي تنقلهم من حضورية اهتمامهم ورغباتهم إلى حيث يتحولون إلى إدراك معنى كون المرء محترفًا في مجال من المجالات. وعندما يصبح المرء مؤرخًا فإنه يرقى إلى مستوى التعميم بهذا المعنى، فالطالب يكتسب تصورًا عامًا عن ماهية المؤرخ، وشكل العمل الذي يقوم به، وما يتطلبه تحقيق ذلك، وما الطاقات الفكرية، وعادات العمل وغيرها مما يحتاج إلى الغرس والتنمية، ونتيجة هذا كله أن يصبح ذاتًا مختلفة. ويجوز لنا أن نقول إن المرء يصبح خادمًا من نوع ما، ويجهز نفسه لإطاعة الطلبات التي تقدمها كل مهنة، ولكن ليس بالمعنى الذي يفيد مجرد الانصياع والالتزام. فالمرء يحول مهنته إلى مهنة خاصة به، في أثناء تعلمنا شق طريقنا بشأن لغة ما أو أي بُعد من أبعاد عالم الحياة، وهكذا نصبح أنفسنا في الوقت الذي نتعلم فيه خدمة شيء يتجاوز نطاق ذواتنا.

الثقافة تتطلب الابتعاد عن المعطيات، والتوجه نحو ما هو عام وعالمي، وأن يألف المرء الإقامة في عالم لم يكن في البداية مألوفًا لديه. ويشير هيجيل إلى هذا باعتباره "الانتقال الأساسي للروح" أو التوجه الجوهرى للذهن. ويقول جادامر "تعرف المرء على ذاته فيما هو غريب عنه، وإحساسه بالألفة فيه، هو الانتقال الأساسي للروح التي لا يتكوّن وجودها إلا من العودة إلى ذاتها من عند الآخر" (جادامر ٢٠٠٦: ١٣). والانتقال نفسه أى "تجاوز المرء لحاله الطبيعي" يميز اكتساب لغة وثقافة، فمهمة عمر الإنسان التي تكمن في اكتساب الألفة بعالم ما هي نفسها العامل الذي يشكل ذاته (جادامر ٢٠٠٦: ١٣). إنها حركة صعود ليس فقط من الجهل إلى المعرفة بل أيضًا من الخصوصية إلى العمومية، أى من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الفجاجة إلى النضج. وهذا

تشكيل يحدث من خلال تشكيل العادات، وتوسيع الآفاق، والانفتاح على أفكار مهما يكن مصدرها وقبولها. وفي هذا الانتقال لا تقتصر التنمية على عقلنا بمفهومه الضيق، بل تشمل نطاقاً من الطاقات أشار إليها جادامر باسم الحواس. وهكذا فإن "من يتمتع بالحاسة الجمالية يعرف كيف يفرّق بين الجميل والقبيح، وبين ارتفاع الجودة وانخفاضها"، على نحو ما يكتسب دارس الفلسفة يسراً في التعامل مع المفاهيم، وإحساساً يهديه إلى التمييز بين الفكرة المقبولة الجديرة بالمتابعة وغيرها مما يمكن أن ينبذ (جادامر ٢٠٠٦: ١٥). وما يسمى المنطق الشائع أيضاً لا ينحصر في مجرد الإحاطة ببعض المعلومات بل يكمن في حساسية عملية وحُكمٍ يشارك فيه أفراد أية جماعة تاريخية وحسّ مشترك بين هؤلاء الأفراد. ويقول جادامر "وهكذا فإن الوعي المتعلم أو المثقف لديه بالفعل قدرًا أكبر من هذا الحس"، أى كيف يؤدي العمل، وكيف يرى المطلوب، وكيف يشكل التمييز والحكم، وكيف يستجيب لأية أحوال نصادفها (جادامر ٢٠٠٦: ١٦). وللمرء أن يقول إن البناء الأساسي للثقافة هو جدية المغامرة والعودة. فالتعلم مغامرة لركوب المجهول والغريب، أى إنه عمل يتضمن مخاطرة، ويمكن أن يقوم فيه 'الآخر' بدور ثانوى على أحسن تقدير. وتتبع ذلك العودة إلى المألوف، ولكن العائد لم يعد النفس التي كانها من قبل. وإذن فإن التعليم عامل تحويل بهذا المعنى، فهو يشكل النفس في حركة جدلية طول العمر، ولا يكاد يختلف عما أسماه ديوى 'النمو' (انظر خصوصاً ديوى ١٩٨٠).

وهذا التصور للتعليم الذي يضع الثقافة في المركز تترتب عليه آثار بعيدة المدى. فأول ما يهمننا في التعليم لا يتمثل في اكتساب المعلومات أو أية نتيجة ملموسة أخرى بل في طرح الأسئلة. وإذا لم تكن أية تقنية تربوية قادرة على تعليمنا كيف نطرح الأسئلة - ولا نعى بها أية أسئلة وكل أسئلة ولكن الأسئلة المنتجة القادرة على إخراج الأشياء من مكانها - فكيف نتعلم طرح الأسئلة؟ والإجابة تقول إن السبيل هو الممارسة أو اعتيادنا الاشتباك مع الأفكار - وقصارى القول إننا نتعلم أن نطرح

الأسئلة من خلال طرح الأسئلة – أى إننا نتعلم بالأداء وذلك أصعب مما يمكن أن نتصور. إذ يغدو ذلك انفتاحنا على غير المؤلف، والمهمة العسيرة المتمثلة في التوافق الدقيق معه، إذ تربط الألفة ما بيننا، بحيث نشعر بالألفة معه.

العيش بالأفكار

يقول جادامر إن الهدف الأساسى للجامعة خلق بيئة يستطيع الأساتذة والطلاب فيها فيها ”العيش بالأفكار“ بالمعنى الذى أضفاه هببولت على العبارة. كان هببولت يرى أن البحث العلمى هو الذى يحدد رسالة الجامعة، أكثر من أى اعتبار مذهبى أو نفعى، وهى رسالة يشارك فى أدائها الطلاب بقدر ما يشارك معلموهم فيها. وكان رأى هببولت، حسبما رواه جادامر فى مقال له بعنوان ”فكرة الجامعة.. أمس واليوم وغداً“، أن ”الحرية، التى سَكَلَّ الكفاح فى سبيلها مصير الإنسانية فى هذا العالم التاريخى، كان من المفترض أن يصبح تحقيقها ممكناً بصفة خاصة من خلال ’العيش بالأفكار‘ فى الجامعة“ (جادامر ١٩٩٢: ٤٨). وإذا كانت مهمة إعداد الدارسين لممارسة حياتهم العملية ذات أهمية واضحة للجميع، فإن رسالة الجامعة ليست مقصورة على ذلك، ولكنها تتمثل فى ”اكتشاف التوازن بين واجب إعداد الطلاب لمزاولة المهن المختلفة، وبين واجب التعليم الذى يكمن فى جوهر البحث العلمى وممارسته“ (جادامر ١٩٩٢: ٤٩). ومن العوامل المهمة هنا الحفاظ على مسافة معينة بين الجامعة والحياة العملية، بمعنى حب الأفكار لذاتها وطلب الفهم لذاته. وما أيسر إدراك معنى ذلك فى حالة الأساتذة، فإن دورهم فى المؤسسة وفى الثقافة بوجه عام لا يقتصر على التدريس بل الإسهام فى مجالات المعرفة على اختلافها من خلال البحث العلمى، وهذا نشاط يمكننا أن نتوقع من الطلاب أيضاً أن يضيفوا إليه شيئاً من عندهم أو أن يستعدوا بالفعل ذلك. فمهمة الطالب، حسبما عبر عنها جادامر، أن ”يعثر على مساحة ينعم فيها بالحرية“، ومعنى ذلك اكتشاف مكان يمكن أن يصوغ فيه

أفكاره الخاصة وأن يتابع الأسئلة التي تمثل أهمية حيوية للمرء في نطاق ارتباطه بأقرانه (جادامر ١٩٩٢: ٥٩). وكان يعتقد أن قلب التعليم الجامعي وروحه يكمنان في الألفة مع عالم الأفكار.

فلننظر في هذا الأمر بعمق أكبر قليلاً. ما معنى أن "يعيش" المرء بالأفكار أو بأى شيء آخر؟ إن الذي نعيش به مألوف، ليس فقط بالمعنى المشهور للمعلومات فقط بل أيضاً بصفته أسرياً، أى إنه يتماهى مع ماهيتنا. والألفة بمكان معين تعنى السكنى فيه بمعنى أنطولوجى عميق، في عالم من المعانى التي يشارك المرء فيها آخرين لا يرتبطون وحسب به بل يتمتعون بصلات حميمة معه. وموطن السكنى موقع للدلالات مشتركة، ومعرفة مشتركة، وصراع مشترك، وإذا كان من المشهور أن أمثال هذه الصراعات يمكن أن تؤدي إلى انقسامات حادة، فإن المرء يرى تحت الانقسامات في العادة روحاً مشتركة تتسم بالعمق وقدرتها على التكوين المتبادل. فحتى حين يفصل التفاح عن الأشجار التي سقط منها، يندر أن يعتبر الجانبان غريبين بمعنى حقيقي، والذي نعيش به يشكلنا، ومن المبالغة أن نقول إنه ماهيتنا، ولكن هذه المبالغة طفيفة إلى حد أبعد مما نتخيل. والعيش بالأفكار، سواء كنا نتكلم عن شيء يحدث في داخل الجامعة أو يتجاوزها، لا يفصل عن الثقافة. فالأفكار التي نعيش بها، والأسئلة التي نتابعها في العادة، والحقيقة التي ننشدها، كل ذلك يشكل الروح تشكيلاً ما. فما دام جانب كبير من ماهيتنا تحكمه عادات الفكر والإحساس والفعل، فلعل المعلمين والطلاب أيضاً ينظرون جادين في عادات التفكير التي تتبناها الجامعة المعاصرة، سواء كانت تؤدي إلى بث الجسارة في الأذهان، أو توسيع الآفاق، أو تتعهد التفكير الحر أو تسمح بأشكال جديدة من الصحة أن تحل محل ضروب الصحة الغابرة.

ويسوق چان جرون دان مثالا توضيحياً لهذه المسألة بقص قصة تعود إلى عهد تلمذة جادامر نفسه، قائلاً:

قابل جادامر أستاذه ذا النفوذ الهائل، مارتن هايديجر، الذي كان قد ظفر بشهرة كبيرة، في الفصل الدراسي الأول، فصل الخريف، في جامعة

فرايبورج عام ١٩٢٣، وفي الصيف التالي دعا هايديجر جادامر وزوجته لقضاء أربعة أسابيع في كوخه الخاص فيما يسمى الغابة السوداء، وكان يعقد معه حلقات دراسية خاصة عن أرسطو. ولم يكن هذا الشكل التعليمي استثناءً من القاعدة في الجامعة الألمانية العريقة، إذ كان أساتذة الجامعة، بغض النظر عن واجباتهم التعليمية الرسمية، يشكلون مجموعات خاصة للقراءة والمناقشة، ويدعون إليها أكبر تلاميذهم موهبة. وكان جادامر يشارك في عمل الكثير من هذه المجموعات، حيث اكتسب بالقطع علمًا أكثر مما اكتسبه في قاعات الدرس (وقد ذكر مرة أخرى في عام ١٩٩٩ أن التعليم لا يقتصر مصدره على الأساتذة بل إن له روافد عند رفقاء الدرس) كما أقدم هو نفسه على تشكيل مثل هذه الحلقات عندما أصبح أستاذًا. (جروندان ٢٠١١: ٧-٨)

وإذا كان العيش بالأفكار لم يعد يتخذ هذا الشكل الشخصي، بطبيعة الحال، فإن فكرة تلاقى الأساتذة والطلاب في البحث العلمي، على أساس مشترك، في "مساحة الحرية" التي هي الجامعة، لا تزال المبدأ الذي يبث الحياة في هذه المؤسسة. إنه مبدأ يعارض ضيق الأفق الناجم عن مذهب 'الإدارة' والتوجه 'النفعى'، ويحثنا على الحفاظ على انفساح أفق التعليم حتى تتمتع حياة الذهن بالحرية التي يمكن أن تسمح بها حقائق الواقع في الحياة المؤسسية. والعقبة التي تشكلها حقائق الواقع المذكورة عقبة كأداء، وتتضمن كل شيء من حجم الجامعة وبيروقراطيتها، إلى نسبة الطلاب إلى الأساتذة، إلى احتلال منطق السوق للتعليم، وشتى ضروب الترهات الكثيرة التي تغص بها هذه المؤسسة. لا يوجد مجال عملي أشد تعرضًا للتطفل أو التدخل - من جانب الحكومة والتيارات الاجتماعية والاقتصادية - من التعليم، ولكن، وعلى الرغم من هذا، فإننا لا نزال قادرين بل ولا يزال علينا أن نقاوم الكثير من الضغوط التي تؤثر في الجامعة وفي البحث العلمي الذي يجري فيها. واكتساب العلم - أول

الأهداف الأساسية للطلاب - يعنى بناء الألفة مع عالم الأفكار، أو مع أية أفكار تسود مجال البحث الذى يختاره المرء، كما يعنى أن يتعلم المرء الإصغاء إلى الأفكار، وهو ما يعنى أكثر من الإحاطة العلمية، أى إدراك طبقات الدلالات والاستجابة بذلك إلى ما يسمعه المرء. فالألفة المكتسبة فى دراسة التاريخ مثلاً تعنى أن يستمع المرء إلى التاريخ، وأن يكتسب الحس التاريخى، وهو لا يقتصر على فهم "ما حدث" بل يتضمن معرفة الحال التى كانت قائمة فى حقبة من الحقب، وما كان ممكناً فى ظلها، وما كانت تعنيه للمقيمين فى إطارها. فدارس التاريخ يكتسب فهماً بالقضايا المثارة فى زمن معين ومكان معين، والإدراك لطابع العيش فى تلك الحقبة، ومن كان أولئك المعاصرون لها. والحس التاريخى لا يُكتسب فقط من المعلومات، بل من التعود أيضاً، أى اكتساب عادة طرح الأسئلة، والقراءة والكتابة حول عصر معين، بالتعاون مع الأقران. والعثور على مساحة الحرية المذكورة يعنى، من وجهة نظر الطالب أن يعثر على برنامج درجة علمية، ويصاحب أساتذة المادة، والرفقاء من الطلاب، وهى العوامل التى تسهم جميعاً فى تمكينه من التمتع باللون المذكور من الثقافة. وأما "نواتج التعليم" المذكور فتمثل فكرة طارئة وكثيراً ما لا تكون لها علاقة بالموضوع إن كنا نعنى بهذا التعبير أية نتائج ملموسة يمكن قياس نفعها إذا انتقلت إلى السوق. ومن المشكوك فيه إمكان اشتغال 'النواتج' المذكورة على اكتساب الحس التاريخى والقدرة على الإصغاء، ولكن الاكتساب يشغل موقعاً جوهرياً فيما ينبغى لدارس التاريخ أن ينميه ويرعاه حتى يصل إلى مرتبة 'المتعلم' فى هذا المجال. ولن يختلف ما نقوله عن دارس الفلسفة، الذى يتضمن تعليمه أيضاً كماً كبيراً من المعلومات حول عظماء المفكرين فى الماضى والحاضر، ولكنه يكتسب أيضاً شيئاً له أهمية أساسية أولى، ألا وهو الطاقة على الاستماع إلى الأفكار ومتابعة المسائل الفلسفية متابعة دقيقة بحكم العادة، وهذه طاقة مكتسبة. والدارس هنا يألف عالم المفاهيم، إذ يستطيع أن يميز بين الحجج ليس فقط من زاوية صحتها أو خطئها، بل أيضاً من زاوية قدرتها أو عجزها عن

الإقناع، وأن يمارس الحكم والابتكار في هذا المجال المعرفي. أما إن كان من الممكن أن ينتج من هذا أى شىء في المجال التجريبي المحض وبالمعنى الاقتصادي السائد حاليًا فأمر مستبعد، ولكن هدف العيش بالأفكار في مبحث علمي مثل هذا هو تنمية القدرة المكتسبة من التعليم على طرح الأسئلة والتفكير خارج حدود النفع.

يقول جادامر "إننا نحتاج إلى إعادة النظر في هذا التعارض المستمر بين المهمة التعليمية للجامعة وبين ما يتوقعه المجتمع والدولة من نفع عملي له" (جادامر ١٩٩٢: ٤٩)، فهو تعارض مثقل باعتبارات اقتصادية وأيديولوجية ترجح كفة الميزان ضد 'الفضائل' الفكرية التي تتحدث الهرمانيوطيقا عنها، وضد المزاي غير الملموسة للتعليم التي أدت به إلى صورته الحالية. والهرمانيوطيقا الفلسفية تفتح لنا طريقًا للتفكير عبر هذا التضارب من شأنه الإبقاء عليه لا التغلب عليه من خلال نقض القيم التعليمية وحسب. فالجامعة لا تزال مؤسسة اجتماعية، وما يحدث فيها لا يفصل عن حياة المجتمع والحقائق العملية لحياة البشر. ونحن لا نتطلع إلى أى نفي للشئون العملية بل نرجو ألا تستهلك هذه الشئون رسالة المؤسسة. والذي تذكرنا الهرمانيوطيقا به أنه إذا لم يكن ثم ثغرة من المحال سدها بين التعليم والحياة العملية، فإنها توجد مسافة ينبغي الحفاظ عليها، ويوجد شىء اسمه حب الأفكار من أجلها فقط، ويوجد البحث عن الفهم باعتباره غاية في ذاتها. فإذا اتبع الأساتذة ذلك في بحوثهم، فإن مهمة الطلاب أيضًا أن يعيشوا بالأفكار من خلال العثور على بيئة يستطيعون فيها طرح الأسئلة عن عالمهم وإجراء البحوث في الأمور التي تمثل أهمية حيوية إلى أقصى حد لهم.

ببلیوگرافیا

- Burbules, N. 1993. *Dialogue in Teaching: Theory and Practice*. New York: Teacher's College Press.
- Davey, N. 2011. "Philosophical Hermeneutics: An Education for all Seasons?" In *Education, Dialogue and Hermeneutics*, ed. Paul Fairfield. New York: Continuum.
- Dewey, J. 1980. *Democracy and Education*. Middle Works Volume 9: 1916, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Freire, P. 2004. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. M. Ramos. New York: Continuum.
- Gadamer, H.-G. 2006. *Truth and Method*. Second revised edition. Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Continuum.
- 1992. "The Idea of the University - Yesterday, Today, Tomorrow." In *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Trans. L. Schmidt and M. Reuss. Albany: State University of New York Press.
- Grondin, J. 2011. "Gadamer's Experience and Theory of Education: Learning that the Other May Be Right." In *Education, Dialogue and Hermeneutics*, ed. Paul Fairfield. New York: Continuum.
- Liotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

الفصل الثالث والأربعون

الهرمانيوطيقا والصحة والطب

فردريك سفينوس Fredrik Svenaeus

مقدمة

ما الوجه الذي يمكن اعتبار الطب به شكلاً من أشكال الهرمانيوطيقا؟ فحتى لو اعتبرنا أن الأطباء وغيرهم من ممارسي مهنة الرعاية الصحية يفسرون ما يقوله مرضاهم، وما يبدو عليه الجسد وما يشعر به، وكذلك نتائج الفحوص التشخيصية، أفلا تختلف هذه التفسيرات اختلافاً جوهرياً عما نجده في الإنسانيات؟ هل يمكن أن نعتبر الممارسة الطبية شكلاً من أشكال الهرمانيوطيقا بالأسلوب الذي نصف به قراءة نص أدبي أو تاريخي؟ سوف أستكشف في هذا الفصل المسائل المتعلقة بالهرمانيوطيقا الطبية مستعيناً بفلسفة هانز-جورج جادامر، مع التركيز بصفة خاصة على الكتاب الذي نشره في أواخر حياته بعنوان لغز الصحة (١٩٩٦)، ففي هذه المجموعة من المقالات التي يرجع أقدمها إلى عقد الستينيات، يضع جادامر الخطوط العريضة لأسلوب التفكير في موضوع الطب والهرمانيوطيقا، وسوف أحاول سد الثغرات في حججه وأجعلها أكثر صراحة وشمولاً على امتداد الفصل. ولكن أرجو السماح لي بأن أبدأ ببعض الملاحظات التمهيديّة.

الهرمانيوطيقا والظاهراتية

في بداية القرن التاسع عشر، وفي الوقت الذي كان علم الطب الحديث يخطو أولى خطواته غير الثابتة، حدد عالم اللاهوت فريدريش شلايرماخر لنفسه هدف وضع ما

أسماء الهرمانيوطيقا العامة، أى الهرمانيوطيقا غير المقصورة على مبحث علمى أو مذهب معين بل التى تتضمن القواعد العامة لجميع أشكال التفسير الممكنة. وكان شلايرماخر يركز انتباهه على ما أسماه القدرة على "التقمص" وهى الترجمة المعتادة لكلمة (*Einführung*) الألمانية، قائلاً إن على المرء حين يحاول أن يدرك معنى وثيقة تاريخية استناداً إلى ألفاظ المؤلف، ألا يكتفى بتعلم لغة المؤلف وثقافته، بل عليه أيضاً أن يتخيل نفسه فى موقفه ويحاول تجسيد مقاصده. وقد التقط قيلهلم ديلثى هذا الخيط فى أواخر القرن التاسع عشر، محاولاً أن يعيد صياغة الهرمانيوطيقا العامة التى وضعها شلايرماخر باعتبارها تقدم مناهج العلوم الإنسانية، على عكس مناهج العلوم الطبيعية، وهى التى كانت فى مرحلة الظهور باعتبارها الصيغ البحثية القوية الجديدة. وكان ديلثى يفصل بين فهم المعنى الذى تعبر عنه التحف الفنية وبين شرح قوانين العلل الطبيعية باعتبارهما منهجيتين متميزتين ومختلفتين، إذ تنتمى الأولى للإنسانيات والثانية للعلوم الطبيعية، ولما كان الطب يعتبر من العلوم الطبيعية، بصفة عامة، فقد كان هذا التقسيم يهدد باستبعاد الطب من مجال عمل الهرمانيوطيقا.

وأصبح اعتبار الهرمانيوطيقا منهجاً خاصاً بالإنسانيات لا بالعلوم الطبيعية أساساً نظرياً استعمل فى القرن العشرين فى وضع كتب عملية تفسيرية للكشف عن معانى النصوص وغيرها من المنتجات الفنية. ومن ثم اكتسب مصطلح الهرمانيوطيقا معنى مجموعة من المبادئ المنهجية التى تستخدم للكشف عن المعانى الخفية إلى حد ما فى الأعمال الفنية. وقبل أن نخطو خطوة أخرى على هذا الطريق أود أن أقول إن هذا ليس نوع الهرمانيوطيقا الذى سوف أزعّم أنه جوهرى للممارسة الطيبة فى هذا الفصل. فالمرضى ليسوا أعمالاً أدبية، على الرغم من مشاركتهم، كما سوف نرى، فى بعض الخصائص الأنطولوجية للنصوص. وهذا التشابه هو السبب، فى الحقيقة، من وراء قدرة الأطباء على التعلم وشحذ مهاراتهم الإكلينيكية بقراءة الروايات والشعر.

ولكن المعرفة التي يكتسبونها من هذه القراءة ليست في المقام الأول معرفة بنظم عمل النصوص، بل إنها معرفة بأساليب عمل البشر في محاولاتهم لاكتساب الألفة بعالمهم (داونى وماكنوتون [Downy & Macnaughton] ٢٠٠٧).

أما نوع الهرمانيوطقا الذى سوف أزعّم أنه جوهرى للطب فهو الهرمانيوطيقا الظاهرية التى كان مارتن هايديجر أول من وضعها فى عمله الرئيسى الذى يرجع إلى عام ١٩٢٧ وهو الوجود والزمن (١٩٩٦)، وهى التى طورها جادامر على نحو ما سوف نرى. وطبقًا لهذا الرأى الهرمانيوطيقى، تعتبر ممارسة الطب نوعًا خاصًا من نشاط الفهم الذى لا يتماهى مع الشرح فى العلوم ولا مع التفسير فى الإنسانيات. فالمعرفة الطبية تتضمن البيولوجيا التطبيقية - أى الشروح العلمية لما يحدث فى الجسد المريض - ولكنها ليست مقصورة على هذا المدخل العلمى. وأما لب الهرمانيوطيقا الطبية فهو الحوار بين العامل بالرعاية الصحية وبين المريض، فهو يمثل شكلا خاصًا من الفهم فى ذاته ولذاته، وهو الفهم الذى تهتدى به جميع أشكال الأبحاث العلمية الخاصة (أو ينبغى أن تهتدى به). وسوف أحاول أن أعرض صورة واضحة لهذه الهرمانيوطيقا الطبية، مستعينًا بهيديجر وجادامر.

وأما الهرمانيوطيقا الظاهرية على نحو ما نجدها عند هايديجر، فهى جهد أنطولوجى، وليست تطبيقًا لمنهج معين، ما دمننا نفهم الهرمانيوطيقا فى الإطار الظاهراتى باعتبارها جانبًا أساسيًا من جوانب الحياة الإنسانية. إذ يقول هايديجر إن البشر يفهمون أنفسهم من خلال وجودهم فى سياق من 'علاقات المعنى' وهى التى يشار إليها بتعبير "الوجود - فى - العالم" (١٩٩٦: ٥٣ وما بعدها). وهذا الوجود - فى - العالم الخاص بالوجود الإنسانى (أو 'الحضور' *Dasein* كما يسميه هايديجر) تشكله أفعالنا، فى المقام الأول، ولكن أنشطة فهمنا تتضمن عمليات الإفصاح عنه، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٦: ٦١). فعندما بنى منزلا معًا، على سبيل المثال، أقدم

لك المطرقة أو أطلبها منك بمد يدى المفتوحة إليك في حالٍ تشير إلى حاجتى إلى مطرقة لدق المسامير. والإفصاح في شكله الصريح إذن يتخذ التعبير باللغة "أعطني المطرقة". ومع ذلك فقد تُتخذ خطوة معينة عندما تتسم المحاورات (أو الأحاديث المنفردة) بعلامات تمثل نصوصًا، وهى التى تُقرأ بعد ذلك وتُفسر بطرق متنوعة، على نحو ما تشرحه هرمانيوطيقا شلايرماخر وديلتى. والفهم في هذه الحالات يتخذ شكلا غير مباشر، بالمقارنة بالفهم المباشر للأنشطة العملية في الحياة اليومية، ولكن نشاط القراءة يظل مرتبطًا بالنوع نفسه من علاقات المعنى في العالم (أى باستخدام المطارق في بناء المنازل إلخ) مثل العلاقات القائمة في الأنشطة الأخرى. ومن ثم فليست الهرمانيوطيقا فقط، وليست في المقام الأول، منهجًا لقراءة النصوص، بل إنها جانب أساسى من جوانب الحياة. فالوجود - أى الوجود باعتبارك بشرًا - يعنى الفهم (ريكور ١٩٩٢؛ فيرشنسكى [Wiercinski] ٢٠٠٥).

جادامر وهرمانيوطيقا الطب

قد يبدو الكتاب العظيم الذى وضعه جادامر، الحقيقة والمنهج، ونشره عام ١٩٦٠ (جادامر ١٩٩٤) للهولة الأولى، بعيدًا إلى حد ما عن الظاهرية التى يوحى بها حديث هايديجر عن 'الوجود - فى - العالم' فى كتابه الوجود والزمن. ويتقسم كتاب جادامر إلى ثلاثة أجزاء، والجزءان الأول والثانى أشد أجزاء الكتاب توسعًا ويعالجان العمل الفنى والتفسير فى الإنسانىات على الترتيب. ويتناول الجزء الثالث أنطولوجيا اللغة، ويمكن أن يُقرأ باعتباره إفصاحًا عن النسق الخاص للفهم الذى وجده جادامر فى هذه المباحث العلمية. وعلى نحو ما يعترف به جادامر نفسه، وما سوف أحاول تقديم مزيد من الإيضاح له، يمكن للمرء أن يقرأ الحقيقة والمنهج أدق قراءة باعتباره امتدادًا للهرمانيوطيقا الظاهرية فى كتاب الوجود والزمن (جادامر ١٩٩٤: ٢٥٤ وما بعدها).

وقد أشار الكثير من القراء إلى أن عنوان كتاب جادامر ينبغي له أن يكون "الحقيقة أو المنهج"، لأن جادامر يحاول على وجه الدقة أن يتجاوز التصور المنهجي للهرمانيوطيقا الذى وضعه شلايرماخر وديلثي. فمفهوم الحقيقة فى الحقيقة والمنهج يقصد به الخبرة الأساسية للوجود مع الآخرين باللغة ومن خلال اللغة لا باعتباره معياراً لصحة تفسير النصوص. وهذا التصور للحقيقة يتفق اتفاقاً تاماً مع تفسير هايديجر للمفهوم نفسه باعتباره 'كشفاً' (*a-letheia*) فى الوجود والزمن، أى الحقيقة باعتبارها انفتاحاً أو تكشفاً للحضور (*Dasein*) لعالم المعنى الذى يمكن أن توجد فيه الأشياء، وأن يُفصَح عنها بهذه الصفة وسواها من أشياء (مثل المطارق) (هايديجر ١٩٩٦: ٢١٣ وما بعدها). وهكذا فإن أردنا أن تصف جملةً أو أن تتفق مع حقيقة فى العالم - كقولك مثلاً 'المطارق ثقيلة' - لابد من تفكيك العالم أولاً لتبيان معانيه، باعتباره مكاناً يمكن أن تكون المطارق فيه أثقل مما ينبغي. وأما الحقيقة فى فلسفة جادامر فَتُفَهَّمُ فى المقام الأول باعتبارها انفتاحاً على الآخر وعلى عالمه لا على عالمى أنا فقط. والاختلاف هنا عن وجهة نظر هايديجر لن يكون حاسماً، لأن عالم الآخر عالمى أيضاً، فنحن نشترك فى العالم نفسه ما دمنا معاً. ومع ذلك فإن الفهم الإنسانى يعتبر فى هرمانيوطيقا جادامر خبرة مشتركة إلى درجة أكبر كثيراً مما نجده فى فلسفة هايديجر.

ويؤكد جادامر أن اللغة هى الأسلوب الأساسى للوجود الإنسانى فى إطار كونه مع غيره، ولكن شكل اللغة التى يركز تحليله عليها فى الحقيقة والمنهج ليس الحوار المنطوق بل قراءة أدب الماضى ونصوصه الأخرى. فالنصوص التاريخية تفصلها عنا مسافة زمنية، وهو ما يزيد من صعوبة تفكيك المعنى المجسد فيها، وما معنى، حقاً، أن تكشف عن معنى نص كهذا؟ عندما نحاول أن نفهم وثيقة تاريخية، نجد أن عالمنا - أى أفق المعنى عندنا - لا يتهاهى مع عالم مؤلف تلك الوثيقة. ومع ذلك فإن أفقنا ليس منفصلين انفصالاً تاماً، بل يتوحدان عن بعد بفضل تاريخ تأثير

(*Wirkungsgeschichte*) هذه الوثيقة [انظر حالات استعمال هذا المصطلح في ص ٢٨٥ من الجزء الأول، وص ١٣٤ من الجزء الثاني من الموسوعة] (جادامر ١٩٩٤: ٣٠٠ وما بعدها). ومن ثم فمن الممكن أن نُقَرَّب ما بين الأفقين ونصل إلى تفهم للوثيقة من خلال ما يسميه جادامر هنا "صهر الآفاق معاً".

ويمكن النظر إلى اللقاء الطبي باعتباره تلاقياً بين موقفين مختلفين، وعالمين هما عالم رجل الرعاية الصحية وعالم المريض، أو إن شئنا التعبير بلغة جادامر قلنا إنهما الأفقان المختلفان لفهمهما، ابتغاء إقامة فهم متبادل يمكن أن يعود بالفائدة على صحة الطرف المريض (سفينيوس ٢٠٠٠). وهكذا فإن الأطباء (وغيرهم من أعضاء مهنة الرعاية الصحية) لا يعتبرون في المقام الأول علماء يطبقون معرفة طبية، بل مفسرين، أى يستعملون الهرمانيوطيقا في قضايا الصحة والمرض. ومن المحال التوصل إلى شروح بيولوجية وطرائق علاج إلا في إطار اللقاء الحوارى، الذى يسترشد بالفهم الإكلينيكي الذى يتوافر لفائدة المريض وصحته. وهكذا فإن فلسفة الفهم الهرمانيوطيقى عند جادامر، التى تعتبر بصفة عامة وصفاً لنسق المعرفة الذى نجده في الإنسانيات، يمكن توسيع نطاقها لتشمل أنشطة الرعاية الصحية.

والعمل الذى كتبه جادامر في مرحلته الأخيرة بعنوان لغز الصحة يؤيد هذا التفسير، إذ يتصدى فيه لمجال الطب والرعاية الصحية بأسلوب مباشر يزيد عما نصادفه في أعمال الفيلسوف المبكرة، فهو يُعرِّفُ الطب بأنه يتميز بالحوار والمناقشة (*Gespräch*)، حيث يحاول الطبيب والمريض معاً أن يتوصلا إلى فهم لسبب مرض المريض:

إن تعرض الصحة لما يكدر صفوها هو الذى يحتم العلاج على أيدي الطبيب، ويتمثل جزء مهم من العلاج في مناقشة المريض لمرضه مع الطبيب، وعنصر المناقشة المذكور ذو أهمية حيوية لجميع المجالات

المختلفة للكفاءة الطبية، لا في مجال الطبيب النفسى وحسب. فالحوار
والمناقشة يساعدان على إضفاء الطابع الإنسانى على العلاقة المتسمة
بتفاوت جوهرى بين الطبيب والمريض. (جادامر ١٩٩٦: ١١٢)

وأشد ما يتضح لنا في اللقاء الطبى هو العلاقة القائمة على عدم التناظر بين
الطرفين، فالمريض معتل وينشد المساعدة، ولكن الطبيب فى موقعه المؤلف له، يتمتع
بالسيطرة بفضل معرفته وخبرته بالمرض والاعتلال. وعدم التناظر المذكور يحتم
التقمص من جانب الطبيب (هالپرن، ٢٠٠١)، فعليه أن يحاول أن يفهم المريض، لا
من وجهة نظره الخاصة وحدها، بل من خلال محاولة وضع نفسه فى مكان المريض.
ومن ثم فالطبيب يحاول أن يصل إلى فهم مثمر جديد لعله المريض، وهو ما لا يوحى
على الإطلاق أن عليه أن يتجنب التقمص. فالتقمص وحده هو القادر على تمكين
الطبيب من الوصول إلى فهم مستقل مثمر حقاً بمعنى أنه مشترك، وجديد بمعنى أنه
يقدم منظورات جديدة لمشكلات المريض الصحية.

ولنا أن نعود الآن إلى نموذج التفسير النصى الذى وضعه جادامر فى الحقيقة
والمنهج (وهو ما لا يفعله فى لغز الصحة) حتى نفهم المزيد وبالتفصيل عن نشأة الفهم
الإكلينيكى، فالطبيب يعتبر، فى المقام الأول، "القارئ" ويعتبر المريض "النص".
ولكن ما دام اللقاء حوارياً، فإن القراءة أيضاً شكل تبادل يتكون من أسئلة وإجابات.
والمسافة بين الطرفين ليست مسافة زمنية كما هى الحال فى قراءة نص تاريخى، ولكنها
مسافة بين أفقين لعالم الحياة، وهما خبرة الطبيب الطبية بالأمراض والخبرة المعاشة
للمريض بالمرض، وهى مسافة يمكن أن تضيق بفضل الحوار. وتضائل المسافة
الفاصلة بين الطبيب والمريض فى اللقاء الطبى، بمعنى "صهر الأفقين معاً"، يعنى أنه
على الرغم من اتصال الأفقين، فإن كلا منهما يحتفظ بهويته باعتبارهما أفقين منفصلين
ينتميان إلى موقفين مختلفين وعالمى حياتين مفترقين (سقىنيوس ٢٠٠٠).

الهرمانيوطيقا والأخلاق الطبية

يدين مشروع جادامر في الحقيقة والمنهج بدين كبير، كما بين عدة معلقين، إلى الفلسفة العملية عند أرسطو (بيرتي [Berti] ٢٠٠٣). والواقع أن مناقشة "الأهمية الهرمانيوطيقية لأرسطو" تشغل صلب الفصل المخصص لمشكلة التطبيق (Anwendung) في الجزء الثاني من الكتاب (جادامر ١٩٩٤: ٣١٢ وما بعدها). وعندما يختار جادامر مواصلة تحليله للممارسة الهرمانيوطيقية بالتحول إلى أرسطو وكتابه الأخلاق (٢٠٠٢) فإنه يفعل ذلك لتأكيد الجانب المعياري للهرمانيوطيقا:

وتلخيصًا لما سبق نقول إننا إذا رصدنا العلاقة بين وصف أرسطو للظاهرة الأخلاقية، وبخاصة فضيلة المعرفة الخلقية، وبين بحثنا الحالى فسوف نجد أن تحليله يقدم في الواقع نموذجًا من نوع ما لمشكلات الهرمانيوطيقا. ولقد قطعنا نحن أيضًا بأن التطبيق ليس جزءًا لاحقًا على ظاهرة الفهم أو مجرد جزء عارض منه، بل إنه يشترك في تحديد الظاهرة برمتها منذ البداية. (جادامر ١٩٩٤: ٣٢٤)

والمفهوم اليونانى الذى ترجمه جادامر بعبارة "فضيلة المعرفة الخلقية" فى المقتطف الوارد أعلاه هو (*phronesis*) الذى كثيراً ما يترجم بتعبير "الحكمة العملية". وكان من بين آخر الكتب التى نشرها جادامر قبل وفاته عام ٢٠٠٢ ترجمته الخاصة المشروحة للكتاب السادس من أخلاق نيقوماخوس [المشهور باسم الأخلاق وحسب؛ انظر الإشارة إليه فى قسم "الجمال وما يتصل به" فى الفصل ٤١ أعلاه] أى الكتاب الذى يعالج مفهوم "فرونيسيس" على وجه الدقة (جادامر ١٩٩٨). وهذه الحقيقة دليل آخر على أهمية هذا المفهوم لفلسفة جادامر. والواضح إذن أن جادامر كان يعترم أن يجعل الهرمانيوطيقا عنده فلسفة عملية بالمعنى الأرسطى، ومن الواضح أيضًا أن الحكمة العملية "الفرونيسية"، ينبغى أن تعتبر فضيلة هرمانيوطيقية، ومن ثم فإن

”الفرونيسية“ سمة تميز الهرمانيوطيقى الصالح، وخصوصًا إذا كان يعمل بالطب، أى الطبيب (سقينيوس ٢٠٠٣). ماذا يعنى هذا فى هذا السياق؟ وما النتائج التى يمكننا استخلاصها، فيما يتعلق بالطب، من مثل هذه الصلة المتينة بين مفهوم أرسطو للحكمة العملية الأخلاقية وبين الهرمانيوطيقا عند جادامر؟

لا يشير مفهوم ”الفرونيسيس“ عند أرسطو إلى فضيلة أخلاقية محددة، بمعنى الوفاء، أو الرحمة، أو العدل، أو الشجاعة، أو الاعتدال، أو النزاهة، ولكنها مقدرة فكرية، وهى، بهذه الصفة، تغذو الفضائل الأخلاقية فى حالات محددة، إذ تسمح لمن يتمتع بهذه الفضائل بأن يصدر أحكامًا خلقية. و”الفرونيسيس“ إذن قدرة أخلاقية، بمعنى معين، على الرغم من أن أرسطو يعدها من بين الفضائل الفكرية، ما دامت تعالج القرارات العملية فى حالات لا يقتصر موضوعها على الحقائق التجريدية بل يشمل الصلاح العملى. وأما الحكيم – الذى يسمى ”فرونيموس“ (*phronimos*) – فهو الذى يعرف ما ينبغى القيام به من الأعمال الصالحة المناسبة لهذا الموقف المحدد، وفى حالة الطب نقول إنه يعرف الشئ الصالح المناسب لهذا المريض المحدد فى هذا الوقت المحدد، ولا يمكن أن يتعلم المرء ذلك بتطبيق الحقائق العلمية وحسب، بل لابد لتعلمها من الخبرة الطويلة بشئون الحياة العملية الواقعية.

فلنربط الآن بين مفهوم ”الفرونيسيس“ وبين الهرمانيوطيقا بالأسلوب الذى يتصوره جادامر، ثم نتوسع فنربط بينه وبين الهرمانيوطيقا الطبية. وأول ما يجدر ذكره أن إشارة جادامر إلى ”الفرونيسيس“ توضح أن الهرمانيوطيقا التطبيقية لا تعنى تطبيق قواعد عالمية. ومن ثم فإن الهرمانيوطيقا الطبية تركز على أساس اللقاء بين العامل بالرعاية الصحية وبين المريض، فهو التلاقى بين الأقفين المختلفين للمعرفة الطبية والمرض ’المعاش‘، فى حوار تفسيرى بغرض البت فى سبب اعتلال المريض وكيف يمكن علاجه (سقينيوس ٢٠٠٠). وكان هذا من بين المسائل الرئيسية فيما قيل

أعلاه: ألا وهو إن الممارسة الطبية ليست علمًا تطبيقيًا بل هي تفسير من خلال الحوار لصالح المريض. وفي داخل هذا النسق التفسيري يُتَّفَعُ بالعلم بطرائق متنوعة، ولكن النسق نفسه ليس نومولوجيًا (nomologic) [أى ليس خاضعًا لقانون الكون الأعظم] بالمعنى العلمى الطبيعى، من خلال الاستدلال (أو الاستقراء).

ولنا أن نعتبر أن "الاستيلاء" على مفهوم 'الفرونيسيس' واستعماله في صلب الهرمانيوطيقا (الطبية) نقدٌ للأخلاق التطبيقية (الطبية). أى إن فكرة إمكان تطبيق المبادئ الأخلاقية بصورة ما من جانب أفراد الرعاية الصحية، تناهضها الإشارة إلى 'الفرونيسيس'، ما دام الغرض الرئيسى عند أرسطو من وضع هذا المفهوم أن يبين وجه القصور في تطبيق المبادئ المجردة في مجال المعرفة الأخلاقية العملية (سقينيوس ٢٠٠٣). والحق أن "الاستيلاء" على الفرونيسيس يمكن اعتبار انتقادًا للفكرة التى تقول إن مزاولة الأخلاق الطبية ممكنة بأية صورة، إذا اعتبرنا أن "المؤمن بالأخلاق الطبية" شخص له معرفة نظرية متخصصة بالأخلاق الطبية، أى معرفة لا تستند إلى الخبرة العملية. أى إن الأخلاق الطبية ينبغى ألا تكون "معرفية" فقط بل يجب أن تكون "فرونيسية" أيضًا (بيليغرينو وطوماسما [Pellegrino & Thomasma] ١٩٩٣).

ظاهريات الصحة والمرض

كيف يتصدى جادامر نفسه لقضايا الأخلاق الطبية في كتابة لغز الصحة (١٩٩٦)؟ أقول إنه يفعل ذلك بأسلوبين على الأقل، وهما منفصلان على الرغم من تداخلهما، ولا يحمل أى منهما أوجه شبه كبيرة بالتيار الرئيسى للعمل في المسرح المعاصر للأخلاق الطبية.

وأول هذين المدخلين يتكون على وجه الدقة من العودة إلى الفلسفة القديمة وإلى أرسطو، إذ إن مناقشاته للموضوعات والمفاهيم شديدة الشبه بما نجده في الحقيقة

والمنهج وكتبه الأخرى، باستثناء وحيد وهو أنه يتناول الممارسة الطبية (*Heilkunst*) بصورة سافرة، لا الممارسة وحدها بصفة عامة. ويؤكد جادامر أن الممارسة الطبية - في شكلها القديم والمعاصر معاً - لا "تصنع" شيئاً أبداً، لكنها تساعد على إعادة إقامة التوازن الصحي الذي فُقد، فالصحة توازن يعيد إقامة ذاته، ولا يفعل الطبيب إلا توفير الوسائل التي تستطيع بها حالة التوازن إعادة إقامة ذاتها بفضل قواها الخاصة. والاستراتيجية التي يستخدمها جادامر في لغز الصحة هي البحث في فلسفة الطب القديمة طلباً لما تسترشد به الممارسة الطبية المعاصرة. ولا يمثل هذا (فقط) لجوءاً يدفعه الحنين إلى الطب "الشفوق" في فترة ما قبل الحداثة، وهي التي لم تكن خاضعة لهيمنة العلم التكنولوجي وسيطرته، بل إن هذه الاستراتيجية تعتمد على ما يصر عليه جادامر من أهمية الفلسفة اليونانية لتفكيرنا المعاصر وأسلوب حياتنا المعاصر، قائلاً إن علينا أن نتفاعل مع هذا التأثير ونفصح عنه حتى نلقى الضوء على بناء الممارسة الطبية المعاصرة وأهدافها، تماماً مثلما نحتاج إلى ذلك حتى نلقى الضوء على أبنية العلوم الإنسانية وأهدافها.

وأما الأسلوب الثاني الذي اختاره جادامر في لغز الصحة للتعامل الفلسفي مع الممارسة الطبية، فهو من خلال الظاهراتية. وهكذا فإن جادامر يتصدى لتحليل بعض الظواهر ذات الأهمية الرئيسية للممارسة الطبية، مثل الموت والحياة، والعلاقة بين الجسد والروح، والقلق، والحرية والصحة، وفي الغالب الأعم وفقاً للإطار الظاهراتي الذي وضعه هايديجر في الوجود والزمن. لقد سبق لنا تأكيد أهمية فلسفة هايديجر لجادامر في كتابه الحقيقة والمنهج، وينطبق ذلك أيضاً على لغز الصحة. ولما كانت الهرمانيوطيقا الظاهراتية عند هايديجر وجادامر نفسها ذات جذور ثابتة في أنساق الفكر الأرسطي، فلا ينبغي أن ندهش للمزج في العمل الأخير بين المدخل التاريخي اللغوي وبين الموقف الظاهراتي (فيجال ١٩٩٥)، وقد يكون الأدعى للدهشة اعتماد

جادامر إلى هذه الدرجة الضئيلة على نسق الفهم الذى وضعه فى الحقيقة والمنهج عند قيامه بتحليل الحوار، وهو أمر جوهرى فى الممارسة الطبية، إذ يركز على الظاهرة التى تعتبر هدف الممارسة الطبية، ألا وهى الصحة. وما دام هذا الهدف هو الذى يميز الطب عن سائر الأنشطة الهرمانيوطيقية، فلديها أهداف أخرى، فقد بدا ذلك مبشرًا بالخير من عدة زوايا، كما يتسم بالأصالة مدخله لقضايا الأخلاق الطبية، وهى التى نادرًا ما يقيم أحد بينها وبين نظرية الصحة رابطة تتسم بأى قدر من المثانة.

ومن الأفكار الرئيسية فى تحليل جادامر لمفهوم الصحة أن الصحة ليست مرادفة . وحسب لغياب الأمراض (أى حالات الاعتلال أو العمليات التى تؤثر فى الكائن الحى البيولوجى)، فالصحة بناء ظاهراتى فى ذاته، باعتباره أسلوبًا معينًا للوجود - فى - العالم:

ما الإمكانات الحقيقية التى نواجهها إذن عندما ننظر فى مسألة الصحة؟ لا شك أن طبيعتنا، باعتبارنا كائنات فى قيد الحياة، تتضمن إبقاء وعينا الذاتى الذى ندركه، فى الخلفية إلى حد كبير، بحيث يظل استمتاعنا بالصحة الجيدة خافيًا عنّا على الدوام. ومع ذلك، فعلى الرغم من طابع الصحة الخفى، فإنها تتجلى فى شعورنا العام بالاطمئنان. وأهم ما تتجلى فيه هو الأوقات التى يعنى فيها شعورنا بالاطمئنان انفتاحنا على أشياء جديدة، واستعدادنا للدخول فى مشروعات جديدة، وما دما غافلين عن أنفسنا، فنادرًا ما نلاحظ الأعباء والضغوط التى تُفرض علينا... فالصحة ليست حالة يشعر بها المرء من خلال الاستبطان، بل إنها حالة اندماج له فيما حوله، حالة 'وجود - فى - العالم'، حالة وجود مع إخوانه من البشر، حالة اشتباك نشط مثمر فى مهام المرء اليومية فى عمله.

(جادامر ١٩٩٦: ١١٢-١١٣)

إن ظاهرة المرض تبدو من عدة زوايا أشد تجسيدا، وأيسر في الإدراك، من ظاهرة الصحة، فعندما يصيبنا المرض، كثيرا ما تخترق الحياة مشاعر عدم المعنى، أو العجز، أو الألم، أو الغثيان، أو الخوف، أو الدوار، أو فقدان القدرة. وعلى العكس من ذلك تظلمس الصحة وجودها بأسلوب ملغز (وهو المعنى المزدوج للكلمة الألمانية *Verborganheit*) في العنوان الأصلي للكتاب). إذ تبدو أنها تعنى غياب كل شعور بالمرض، أو الحالة التي نشعر بها حين يجري كل شيء بسلاسة، كالعادة دون عوائق.

وأما الخلفية النظرية لتحليل جادامر للصحة هنا فلا شك أنها ظاهريات الوجود البشري اليومي كما يصورها هايديجر في القسم الأول من الوجود والزمن، على الرغم من أن هايديجر نفسه لا يتعرض إطلاقاً للصحة والمرض فيه. ومدخل جادامر إلى الصحة لا يرتبط بنظريات "الأمزجة" البشرية في الفكر اليوناني، بل إنه يجعل موضوعه فكرة التوازن الصحي التي تقيم ذاتها بأسلوب ظاهراتي. ومعنى هذا أن مدخله يسعى إلى تحليل الصحة والمرض بالنظرة في خبرة المرء بهاتين الحالتين في الحياة اليومية، لا بالاستناد إلى البيولوجيا أو الفسيولوجيا (سواء كان ذلك في صورتها القديمة أو الحديثة). وهكذا فإن تحليل الصحة يوضع على مستوى 'عالم الحياة'، ويأخذ في اعتباره لا غياب الأمراض البيولوجية التي يمكن أن تُسْتَشَفَّ وحسب، ولكن أيضاً وجود المريض في العالم بصورة مجسدة، بنا في ذلك الأفكار والمشاعر والأفعال (أهو وأهو [Aho & Aho] ٢٠٠٨، كاريل [Carel] ٢٠٠٨، سفينيوس ٢٠١١).

كيف يقربنا التحليل الظاهراتي للصحة من 'الحكمة العملية' أو 'فرونيسيس'، باعتبارها مفهوماً أساسياً في الأخلاق الطبية؟ ولنسأل بتعبير آخر كيف يلتقي الطريقان اللذان سار فيهما جادامر في كتابه لغز الصحة؟ والإجابة تقول، على وجه الدقة، من خلال تعريف الممارسة الطبية باعتبارها شيئاً يعتمد على المريض الفرد. فإذا كانت الصحة تُفهم من حيث 'الوجود - في - العالم' المجسد، ولا تقتصر على

المعلومات الحيوية الطبية (البيوطبية) فعلى الطبيب أن يبنى فهمًا للمريض من حيث أفكاره، ومشاعره، ومحن عالم الحياة عنده، حتى يستطيع مزاولة مهنته. أى إن عليه أن يتصدى لقضايا العيش الكريم (إلى الحد الكافى) ومعنى الحياة عند هذا الشخص على وجه الخصوص. وهذا من شأنه أن يغذو الأفكار الخاصة بالأخلاقيات الطبية، فإن من شأن تأكيد البناء والجوهر الهرمانيوطيقى للممارسة الطبية أى يحول بؤرة التركيز إلى قصص الأخلاق الطبية اللازمة للكشف عن المعاناة المجسدة للأفراد (شارون [Charon] ٢٠٠٦، فرانك ٢٠١٣، زينر [Zaner] ٢٠٠٤).

ماضى الهرمانيوطيقا الطبية ومستقبلها

لم يكن جادامر أول فيلسوف يتصدى لقضايا الصحة والمرض من بين فلاسفة الهرمانيوطيقا الظاهرية ولكن المحاولات الأخرى التى بذلت لوضع نظريات عن الصحة والمرض على أساس ظاهراتى كانت تقتصر فى معظم الحالات على مجالى الطب النفسى وعلم النفس، وأما الأمراض الجسدية فكانت تعتبر إما مجال البيولوجيا والفسولوجيا، وإما أن الأطباء النفسانيين الذين يستلهمون المذهب الظاهراتى كانوا يتعاملون معها بصفته أعراضًا لأمراض مصدرها نفسى [سايكوسوماتية أو نفسية جسمية]، والواقع أن جامعة هايدلبرج التى قضى فيها جادامر النصف الثانى من حياته الطويلة كانت تضم عددًا من أشهر العلماء المنتمين إلى تقاليد علم النفس الظاهراتى، مثل كارل ياسبرز (Jaspers) وفكتور فون فايساكر (Weizsäcker) وقولفجانج بلانكبرج (Blankenburg)، وهذا لا شك أحد الأسباب التى دفعت جادامر إلى تناول موضوعى الطب والصحة فى الستينيات (انظر جادامر ١٩٧٧). وجادامر يشير إلى هؤلاء الثلاثة فى كتابه لغز الصحة، ولكن لا شك أيضًا فى أنه كان يعرف أعمال لودفيج بنزفانجر (Binswanger) وميدارد بوس (Boss) وغيرهما من أعلام هذه التقاليد مثل ف. ج. ج. بايتنديك (Buytendijk) وإرفن شتراوس

(Strauss) وإن لم يذكر أيًا منهم في كتابه (شبيجلبرج [Spiegelberg] ١٩٧٢، طومز [Toombs] ٢٠٠١).

والأطروحة التي تقول إن الممارسة الطبية نشاط هرمانيوطيقى بالمعنى الذى يقصده جادامر أى بوصفها لقاءً حوارياً بين القارئ (أى الطبيب أو غيره من العاملين بالرعاية الصحية) وبين النص (أى المريض) طلباً للحقيقة (عن الشخص وعن افتقاره إلى الصحة) أطروحة من شأنها التعرض للنوع نفسه من الأسئلة النقدية التى وجهها يورجن هابرماس وغيره إلى جادامر، فى أعقاب نشر كتابه الحقيقة والمنهج فى الستينيات (هابرماس ١٩٧١). كيف يمكن للهرمانيوطيقا الطبية أن تأخذ فى اعتبارها وجود الطب والرعاية الصحية فى سياق سياسى؟ إن هذا السؤال يتطلب دراسة للعلاقة بين أنساق المعنى المحددة للممارسة الطبية وبين النسق الاجتماعى السياسى مثلاً لتنظيم الرعاية الصحية والعلوم الطبية. ومن الطريف أن جادامر، كما رأينا آنفاً، يغذو هذا المنظور النقدى بفضل جذور مدخله فى الظاهرانية الهايديجرية، وهى التى يمكن أن تعتبر (بل واعتبرت بالفعل) بحثاً نقدياً فى التكنولوجيا الحديثة.

فى عام ١٩٥٤ نشر هايديجر مقالا بعنوان المسألة الخاصة بالتكنولوجيا ويزعم فيه أن التكنولوجيا الحديثة غيرت تغييراً حاسماً أنساق معنى عالم الحياة، وهى التى تتضمن بصورة تقليدية عدداً من المعالم المختلفة التى تكوّن الممارسات البشرية (مثل البناء والقراءة والشفاء وهلم جرا) (هايديجر ١٩٧٧). وهو يقول أيضاً إن التكنولوجيا الحديثة قد أحدثت هذا التغيير بطريقة نراها إشكالية ونحاول أن نتجاوزها لأنها تضع حدوداً صارمة لما نستطيع أن نراه أو نعتقد أو نفعله فى العالم. ولا يعنى هذا أن علينا الامتناع التام عن استخدام التكنولوجيا الحديثة، ونحاول أن نعيش حياة كالحياة فى عصر ما قبل الحداثة، بل إن أطروحة هايديجر تقول إن جوهر التكنولوجيا قد تحول إلى خطر ينذر بأن يصبح صورة العالم المهيمنة فى العصر

الحديث، وأيضًا إلى أن تصبح التكنولوجيا أمرًا مُسلِّمًا به ومن ثم لا يكاد يبصرها أحد. أى إن علينا أن نعيش حياة "تؤطرها" التكنولوجيا الحديثة (ومفهوم الإطار الخشبي أو الحامل الخشبي هو الذى يقصده هايديجر بالكلمة الألمانية [Ge-stell]) ما دام لا يوجد أسلوب آخر للعيش اليوم، ولكن علينا أن نحاول أن نظهر للعيان نسق المعنى المذكور للتكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث من خلال التحليل الفلسفى، وأن نتخذ الإجراءات الكفيلة بمنعه من أن يصبح النسق الشامل لوجودنا - فى - العالم (روين [Ruin] ٢٠١٠).

والنظر فى معنى التكنولوجيا الطبية ودلالاتها الخاصة (وهو الذى لم يفعله هايديجر قط بأسلوب منهجى) يعتبر نهجًا ناجعًا لإنقاذ تحليل هايديجر من الوقوع فى أشراك المناهضة الرومانسية للتطرف العلمى (سفينيوس ٢٠١٣). ولم يكن هايديجر لينكر أن بعض المخترعات مثل أشعة إكس، والمختبر الطبى، والكليّة الصناعية، والمضادات الحيوية، تؤدى لنا خدمات أكثر وأفضل من تعريضنا لحياة فى 'الإطار الخشبي'. وهكذا فإننى أظن أننا نخطئ إذا أقمنا صلة لازمة ومباشرة بين استخدام التكنولوجيا الحديثة وهيمنة صورة العالم التكنولوجية، فتفسير صحة المريض من خلال الانتفاع بالتكنولوجيا الطبية ليس معناه فرض "إطار" تكنولوجى عليه، أى فرض أسلوب جديد لتعريف الصحة والحياة وتشكيلهما وإنتاجهما فى ظل حكم علم الطب، بشرط أن يكون الطبيب على وعى بأنه أولا وقبل كل شىء يقابل فردًا من بنى البشر. ولكن تلك مخاطرة دائمة، ويوجد جادامر الإفصاح عن هذه المخاطرة فى كتابه لغز الصحة، قائلًا:

نواجه فى علم الطب انحلال كيان الشخص عندما يتَشَيَّؤُ المريض فيصبح مجرد مجموعة من البيانات، إذ تُعامل المعلومات الخاصة بالشخص فى البحث الإكلينيكي كأنها يمكن تصنيفها بكفاءة فى بطاقات الفهرسة. فإذا حدث هذا بالأسلوب الصحيح فسوف تنتمى جميع

البيانات (Werte) إلى الشخص المعنى، ولكن السؤال يظل قائمًا: هل يُعترف بالقيمة الفريدة للفرد (Eingenwert) اعترافًا صحيحًا في هذه الإجراءات؟

(جادامر ١٩٩٦: ٨١)

ولابد من من تطوير هرمانيوطيقا الطب بحيث تتجاوز اهتمامات هايديجر وجادامر، من خلال التحليل الدقيق للنتائج المترتبة على مكتشفات البحوث الطبية الجديدة والتطورات في مجال الرعاية الصحية، من وجهة نظر عالم الحياة، والأنساق المختلفة للفهم الإنساني الخاصة به. وتوجد موضوعات كثيرة في الطب المعاصر والأخلاق 'البيوطيقية' التي تستطيع الاستفادة من مثل هذا التحليل الهرمانيوطيقى الظاهراتى. وتتصل هذه الموضوعات مثلاً بقضايا التشخيص، ومفهومي الصحة والعجز، وقضية أجزاء جسم الإنسان، وبداية الحياة ونهايتها، وما يسمى "بالرعاية المركزة على المريض"، ومفهوم المعاناة، والألم. ولقد أشرت آنفاً إلى ما يسمى "قصص الأخلاق الحيوية" باعتباره من المجالات التى تقبل بصفة خاصة المداخل الهرمانيوطيقية والفلسفية (شارون ٢٠٠٦، فرانك ٢٠١٣، زينر ٢٠٠٤). ومن الأمثلة المهمة الأخرى لمجالات الأخلاق الطبية التى تتقدم فيها الظاهراتية والهرمانيوطيقا مجال الأخلاق الحيوية النسوية (زايلر وكال [Zeiler & Käll] ٢٠١٤) والأخلاق الحيوية فى حالة العجز (سكالى [Scully] ٢٠٠٨) والأخلاق الحيوية ذات الأساس الثقافى (رحمن - سوتر وآخرون [Rahman - Sutter et al.] ٢٠٠٨). ويبدو أن العامل المشترك هو الحاجة إلى إتاحة الفرصة لأصوات الأطراف المهمشة أو الخاضعة للقهر، وهدم علاقات السلطة التى تحافظ على بقاء كل موقع فى مكانه. وهكذا تتوسع الهرمانيوطيقا لتقديم تحليلات لا للمقابلات الطبية فقط بل للقاءات الأخرى بين العاملين بمهن الرعاية الصحية وبين من يعانون فى مجتمعنا اليوم.

- Aho, J. and Aho, K. (2008) *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Aristotle (2002) *Nicomachean Ethics*, trans. C. Rowe, Oxford: Oxford University Press.
- Berti, E. (2003) "The Reception of Aristotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy", in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Carel, H. (2008) *Illness: The Cry of the Flesh*, Stocksfield, UK: Acumen Publishing.
- Charon, R. (2006) *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- Downie, R. S. and Macnaughton, J. (2007) *Bioethics and the Humanities: Attitudes and Perceptions*, London: Routledge.
- Figal, G. (1995) "Phronesis as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics", in L. K. Schmidt (ed.), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Frank, A. (2013) *The Wounded Storyteller: Body, Illness, & Ethics*, 2nd edn, Chicago: University of Chicago Press.
- Gadamer, H-G. (1977) *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1994) *Truth and Method* (2nd rev. edn), trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Continuum Publishing (original published in 1960).
- (1996) *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, trans. J. Gaiger and N. Walker, Stanford CA: Stanford University Press (original published in 1993).
- (1998) *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI: Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Gordijn, B. and Chadwick, R. (eds) (2008) *Medical Enhancement and Posthumanity*, Dordrecht: Springer.
- Habermas, J. (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Halpern, J. (2001) *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, New York: Harper & Row (original published in 1954).
- (1996) *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press (original published in 1927, page references are to the German original found in the margins of the English translation).
- Pellegrino, E. D. and Thomasma, D. C. (1993) *The Virtues in Medical Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rehmann-Sutter, C., Düwell, M. and Mieth, D. (eds) (2008) *Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitudes*, Dordrecht: Springer.
- Ricoeur, P. (1992) *Oneself as Another*, trans. K. Blamney, Chicago: University of Chicago Press (original published in 1990).
- Ruin, H. (2010) "Ge-stell: Enframing as the Essence of Technology", in B. W. Davis (ed.), *Martin Heidegger, Key Concepts*, Durham, UK: Acumen Publishing.
- Scully, J. L. (2008) *Disability Bioethics: Moral Bodies, Moral Difference*, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers.
- Spiegelberg, H. (1972) *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

- Svenaesus, F. (2000) *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps towards a Philosophy of Medical Practice*, Dordrecht: Kluwer.
- (2003) "Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issue of *Phronesis*", *Theoretical Medicine and Bioethics* 24: 407–31.
- (2011) "Illness as Unhomelike Being-in-the-World: Heidegger and the Phenomenology of Medicine", *Medicine, Health Care and Philosophy* 14: 333–43.
- (2013) "The Relevance of Heidegger's Philosophy of Technology for Biomedical Ethics", *Theoretical Medicine and Bioethics* 34: 1–16.
- Toombs, S. K. (ed.) (2001) *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht: Kluwer.
- Wierciński, A. (ed.) (2005) *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Toronto: The Hermeneutic Press.
- Zaner, R. (2004) *Conversations on the Edge: Narratives of Ethics and Illness*, Washington D.C: Georgetown University Press.
- Zeiler, K., and Käll, L. (eds) (2014) *Feminist Phenomenology and Medicine*, New York: SUNY Press.

الفصل الرابع والأربعون

الهرمانيوطيقا والعمارة والتصميم الهندسي

ريتشارد كوين Richard Coyne

استقبال العمارة

توجد مساحة أمام معظم المباني تسمى "منطقة الاستقبال" وتتكون من ظلّة على الباب، وردهة المدخل أو سواها من أمكنة 'الترحيب' حيث يترك الزوار خلفهم تراب الشارع وأمطاره ويدلفون إلى داخل المنزل أو المستشفى أو المتحف أو الفندق، أى إلى الأماكن الداخلية. وقد يكون في منطقة الاستقبال أيضًا مكتب، أو قاعة يلتقى فيها الزوار، أو نقاط أمن، أو لافتات بارزة، أو شعار الشركة أو غير ذلك مما يهيئ الزوار للمكان الذى يدخلونه. ويتصادف أن هذه الفكرة البسيطة الخاصة بالاستقبال في أحد المباني تساعد على تقديم الموضوعات الرئيسية للهرمانيوطيقا. وعندما أحضر حول النظرية المعمارية أجد فائدة في تقديم أمثال هذه المواضيع الفلسفية بالإشارة إلى العناصر اليومية للعمارة مثل منطقة الاستقبال.

والمباني لا تستقبل كل أحد، فالتصميم الهندسى للمباني وتنظيمها يُفَرِّقَان بين الناس. فإذا كانت المتاحف ترحب بالعائلات، والحافلات المليئة بالتلاميذ وبالسياح 'المحترمين'، فإنها بصفة عامة لا ترحب بجماعات مشجعي الألعاب الرياضية الذين يحتفلون بفوز أحد الفرق، ولا بالحفلات المقصورة على الرجال أو على النساء، ولا بالأشخاص الذين يبحثون عن مكان يتناولون فيه طعام الزهة، أو من ينشدون مهجعًا حتى الصباح. فمن المحتوم أن ترحب بعض المباني ببعض الناس وتصد عنها غيرهم.

وعكس ما قلناه صحيح أيضًا، فمستخدمو المباني يستقبلون المباني، أي إن الناس يشكلون نظرهم إلى المبني أثناء دخوله، وبهذا المعنى فإن المباني يستقبلها شاغلوها، إذ إن الاستقبال عملية تقييمية، وتتضمن التفسير بالضرورة. ونحن نصدر الأحكام على الأماكن، وأيضًا على الأحداث. ودخول أحد المباني حدث، ويقوم أصحاب المبني، ومنهم من يرعونه ومن يكتبون عنه، بتنظيم أحداث احتفالية حول افتتاح مبنى جديد، أو تدشين فيلم سينمائي جديد أو نشر كتاب. والفنانون يتلقون الجوائز، والأحداث الباذخة تستقبل الضيوف، والجمهور يستقبل الخطب، وضيوف العشاء يستقبلون ما يوضع في صحافتهم من طعام. وهكذا فإن الاستقبال يتخذ أشكالًا متنوعة ويشكل مجال دراسة مهمًا في الفنون والعلوم الإنسانية، حتى لقد أفرخ مجالًا دراسيًا يسمى "نظرية الاستقبال" [نظرية التلقى] أو "جماليات الاستقبال" [جماليات التلقى]. وهذه المجالات تدرس أسلوب استقبال عمل فني أو أدبي، وكيف ولماذا يتفاوت هذا الاستقبال أو التلقى على مر الزمن (ويلسون ١٩٩٣؛ جونز ٢٠٠٠).

كيف نستقبل العمارة؟ السؤال يشبه "كيف يكون تقييم العمارة؟" فالآراء الخاصة بالعمارة تندفق بلا ضابط ولا رابط في المحادثات العارضة، والنقاد المحترفون يقدمون مراجعاتهم في الدوريات المتخصصة ووسائل الإعلام، وقد نشرت مجلة خاصة بالمهندسين المعماريين في سكوتلندا مقالًا كتبه مؤرخ يدعى إيان وول (Wall) زعم فيه "أن الغالبية العظمى للمباني الجديدة "مُتَمَلُّ" على أحسن تقدير ولكنها متواضعة في العادة، وقد تجد فيها بعض الأشكال المنحوتة البارزة، وكان آخر هذه المباني في سكوتلندا متحف المواصلات في جلاسجو، من تصميم زها حديد (Zaha Hadid)، وهو بالقطع أغلى المخازن التي بنيت في سكوتلندا تكلفة على الإطلاق" (وول ٢٠١٣: ١٩).

ومن اليسير في عصر الاستهلاك بالجملة ووسائل الاتصال الاجتماعية الارتكان على الأرقام باعتبارها مؤشرات على كيفية استقبال الخدمات ووسائل الترفيه، أي إن

كان الاستقبال حسناً أو سيئاً أو بلا مبالاة. بل إن بعض النقاد أحياناً يشيرون إلى أعداد 'التغريدات' (Tweets) في شبكة التواصل الاجتماعي 'تويتر' (Twitter) المؤيدة لبرنامج تليفزيوني معين والمضادة له. كما برز أسلوب يمكن الجماهير من التعليق على برنامج تليفزيوني، أو المباريات الرياضية، أو أية أحداث كبرى أثناء حدوثها. و'التغريدات' متاحة للتعرف على الآراء، سواء أكانت تمثل المجتمع أم لا، كما إن شبكة 'تويتر' تقدم استكمالاً للمؤشرات التلقية الأخرى المتاحة بيسر للجميع مثل أسلوب معرفة أعداد المشاهدين المدعو بارب (BARB) وهو اسم مختصر يشير إلى هيئة بحوث جماهير المستمعين والمشاهدين للإذاعة والتليفزيون.

ولكن 'استقبال' العمارة لا يخضع بهذا اليسر للتقييم الرقمي. فالمباني تمثل 'مداخلات' أو 'أشياء مفروضة' لا تتكرر، وليست خدمات أو بضائع استهلاكية تقوم على الاختيار. فإذا كان مستخدمو المبنى لا يحبونه فلن يستطيعوا تغيير القناة، وعلى عكس البرامج الفكاهية السخيفة. يُضطر الناس إلى تقبل الأشكال المعمارية التي تقدم لهم. كما إن الفنون المعمارية تستخدم أماًداً زمنية طويلة، والمباني نفسها تتغير على مر الزمن. فما أكثر المباني التي لم تكن تلقى الإعجاب منذ ٥٠ عاماً ثم أصبحت تعتبر من النفائس التراثية اليوم، كما كانت بعض المباني تعتبر عند بنائها أمثلة للتجديد المبدع، وكان النقاد والمتفجعون بها يكيلون المدح لها ثم أصبح الهدم مصيرها اليوم. فقيم الناس تتغير، ومن الأمثلة التي يكثر الاستشهاد بها تلك الأبراج السكنية التي بنيت في الستينيات، وكان يقال إنها تمتاز بالكفاءة وتحلو الإقامة فيها، ولكن آراءنا فيها تغيرت اليوم. وأهم قضية في نظرية الاستقبال (التلقى) أنه يتغير على مر الزمن ووفقاً للظروف. فالاستقبال (التلقى) ذو سياق تاريخي.

وهذه من المسائل الأساسية للتفسير عند هانز جورج جادامر (جادامر ٢٠٠٤). فالاستقبال (التلقى) يعنى أسلوب الناس في التقييم والتفسير والفهم لمبنى من المباني،

والاستقبال مسألة تاريخية. وعلى نحو ما يشار إليه في فصول أخرى في هذا الكتاب، يطلق جادامر على هذا الطابع التاريخي المتغير للاستقبال تعبير *(Wirkungsgeschichte)* الذى يترجم أحياناً بعبارة "تاريخ التأثير" فجادامر يقول إن "الفهم في جوهره حادث يتأثر بالتاريخ" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٩).

وإذا كان الاستقبال غير ثابت ويتغير على مر الزمن، وطبقاً للظروف التاريخية، فإنه أيضاً شيء يعتمد على التكرار. فهو مثل الدور الذى تلعبه منطقة الاستقبال في المطعم أو في الفندق أو في مبنى إدارى، أو في المسرح أو في المنزل، يعتمد على المجرى والذهاب وعلى الزيارات المتكررة ويدعم ذلك كله. أى إن استقبال عمل معمارى مبنى ليس محددًا بصورة مطلقة ولا تتغير، بل إنه مثل شتى ضروب التفسير ينتفع بتكرار الزيارة. فالمقابلة تتغير عندما يتغير أفقنا. ويصف جادامر التفسير بأنه حركة "ليس لها هدف يأتى لها بالنهاية؛ ولكنها تجدد نفسها بالتكرار الدائب" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٤). فالآراء عن أحد الأفلام تتعرض للتلخيص وللتثبيت في مواقع تجميع الآراء، مثل موقع (rottentomatoes.com) [أى الطماطم العفنة]، ولكن ملخص الأفكار لا يعنى انتهاء القضية على الإطلاق. وإدراك هذه المسألة يقدم السلوان لمن لم يفوزوا بالاعتراف بهم أو تقديرهم حتى الآن، أى بعبارة الأخرى، من يبدعون منشآت معمارية غير بارزة و"غير لافتة للنظر" في الحياة اليومية (كوين ١٩٩١؛ كاراندينو [Karandinou] ٢٠١٣). فتلقى الفن والعمارة أمر دقيق لا يعبر عنه التقدير بعدد النجوم [المعبرة عن الرتبة].

وعلى نحو ما أقيمت عليه الحجة، بالاشتراك مع إدريان سنود جراس (Adrian Snodgrass) في غير هذا المكان، نجد أن الطابع التكرارى للتفسير والاستقبال يشبه ما يحدث أثناء وضع التصميم الهندسى، باعتباره حلقة تجديدية، أو حركة تكرارية، أو حوارًا رائجًا غادياً مع مجموعة من الظروف، ومع تفسير معين. فاهرمانيوطيقا في

العمارة تتضمن استقبال ما هو موجود وخلق أشياء حتى يمكن تفسيرها، أى تصميم المبنى (سنودجراس وكوين ٢٠٠٦). وفي الكتاب الذى وضعه سنودجراس معى وهو التفسير فى العمارة، توسعنا فى عرض فكرة التصميم باعتبارها عملا هرمانيوطيقيا، مستندين إلى مفهومى جادامر عن اللعب والحوار، وأفكار دونالد شون (Schön) عن التصميم باعتباره "تأملا عمليا" حيث يشتبك واضع التصميم فى حوار أو فى "محادثة تأملية مع الحالة". ويقول فى نبرات توحى بأنه يُرجع أصداء المشروع الهرمانيوطيقى "يقضى المبدأ بأن تعمل انطلاقاً من الوحدة بالتزامن مع الصورة الكلية ثم تعود إلى السير فى حلقات، جيئة وذهاباً، وحيئة وذهاباً". فنحن، واضعى التصاميم، "نبدأ بنظام معين، حتى وإن كان تعسفياً" فهو إسقاط [تجسيد] لفهم سابق. وهذا النظام المُسَقَطُ يعنى الأخذ بمبدأ التكيّف أى العمل وفق الاحتمالات الناشئة، ولا يهدف العمل به إلا إلى اكتشاف عواقبه، ويمكن دائماً "الانفلات منه فى وقت لاحق". وهكذا فإن واضع التصميم يبدأ العمل بتشكيل "الحال" وفقاً لحكم مبدئى، ثم "يردُّ" الحال عليه ويستجيب واضع التصميم بأن يرُدَّ على الرَّدِّ بالتأمل العملى لبناء المشكلة، أو لاستراتيجيات العمل، أو لنموذج الظواهر. ومن ثم ينطلق العمل فى دائرة، "جيئة وذهاباً وحيئة وذهاباً" وكل خطوة تستخرج ما يترتب على الخطوات السابقة والذى يؤثر فى الخطوات المقبلة، فتخلق مشكلات جديدة تتطلب الوصف والحل. وهكذا "يقوم واضع التصميم باتخاذ خطوات، راصداً العواقب، وما يترتب على الخطوات، ووضع تقديرات للخطوات التالية" (شون ١٩٨٣: ٧٨).

وتتفق لغة الهرمانيوطيقا مع لغة التصميم الهندسى باعتبارها لغة حوارية. ولا يكمن هذا الطابع الحوارى بطبيعة الحال فى عمل واضع تصميم متفرد بل فى سياق الجماعة الهرمانيوطيقية (فيس [Fish] ١٩٨٩) وهو ما يصل بى إلى قضية استقبال جماعة المعارين للهرمانيوطيقا.

استقبال العمارة للهрманويطيقا

هل يعتقد المهندسون المعماريون وأصحاب النظريات المعمارية أفكارًا معينة عن الهرمانويطيقا؟ إن الهندسة المعمارية مبحث علمي متعدد الوجوه، ولكن له ما يعتبر مرجعية ثابتة فيما يُبنى في الواقع أو على الأقل فيما يوضع وينشر من تصاميم هندسية. والهندسة المعمارية دائمًا مشروع جماعي، ولكنها تقترن بفكرة المشروع الفريد، والمبنى الأيقوني، والمؤلف الواحد. فالمهندس المعماري قد يزعم أنه 'مؤلف' مبنى معين باعتباره رئيس شركة أو الواضع الرئيسي لتصميمه، بل إنه قد يكتب كتبًا أيضًا في الموضوع ويظهر في أجهزة الإعلام. وربما أشارت تلك النصوص والتصريحات إلى وجود رابطة مع فيلسوف معين. فإذا حظى المبنى بالترحيب، فربما كان الترحيب من نصيب كتابة المهندس وأفكاره وروابطه [الفلسفية]. والمثال الحاضر على ذلك هو المهندس المعماري بيتر زومثور (Zumthor) إذ فاز بالتكليف بتصميم حمام المياه المعدنية العمومي في بلدة فالز (Vals) في سويسرا. وظفر المبنى بقدر كبير من الإعجاب وفاز ببعض الجوائز. وهكذا كتب زومثور كتابًا ينسب فيه جانبًا كبيرًا من فكره التصميمي إلى الفيلسوف مارتن هايديجر (زومثور ٢٠٠٦). وكان هايديجر قد كتب عن الأبنية (هايديجر ١٩٧١) وكانت أفكاره شائعة سلفًا بين أصحاب النظريات المعمارية (نوربرج شولتز [Norberg-Schulz] ١٩٧١). ولا شك أن الأمر يتوقف إلى حد كبير على مضمون كتابة زومثور وجودتها، ولكن مجرد إشارته إلى الفلسفة زاد من تقدير الناس لهايديجر الفيلسوف وغيره ممن طوروا أفكاره عن العمارة (شار [Sharr] ٢٠٠٧). وقد وصف علماء النفس كيف تحظى الخيوط الفكرية والثيمات والصفات بالمشروعية من طريق مثل هذا الارتباط وهو ما يسمى "تأثير الهالة" (ثورندايك [Thorndike] ١٩٢٠؛ كانان [Kahneman] ٢٠١١). ما دمنا نحب المبنى فسوف ننظر بعين الرضى إلى الأفكار التي ينسبها المهندس إليه. ويعتبر ميراث

المشروعية ونقلها، من وجهة النظر الهرمانيوطيقية، أحد أساليب عمل الأحكام المسبقة، أى التحيز. ويبدو أن المهندسين المعماريين وأصحاب النظريات المعمارية يبحثون عن إعراب مشاهير المعماريين عن استنادهم إلى الأفكار الفلسفية قبل أن ينظروا جادين في تلك الأفكار الفلسفية.

ومن الأمثلة الأخرى على اعتناق العمارة للفلسفة قيام المهندس المعماري والكاتب بيتر أيزينمان (Eisenman) بتطوير أفكار چاك دريدا، وكان أيزينمان قد اشتهر سلفاً بفضل سلسلة من كتاباته ومبانيه (أيزينمان ١٩٨٢)، ثم أصبح صديقاً لدريدا وعمل معاً في مشروع معماري (كيبنيس وليسر [Kipnis & Leiser] ١٩٩٧). وأدخل المعماريون دريدا مجال عملهم وأصبحت فلسفته التفكيكية كلمة السر في العمارة على مدى عقدين. ولكن الباحثين لا يعتقدون الأفكار الفلسفية بالدلالات نفسها التي يضعها الفيلسوف، بل إن هذه الأفكار تصبح مشار دراسة فكرية، ومشار اتفاق واختلاف (پاپاراكيس وآخرون [Papadakis et al] ١٩٨٩؛ برودبنت وجلوسبيرج [Broadbent & Glusberg] ١٩٩١). ولكن اعتبار العمارة من المجالات الهرمانيوطيقية يعنى أن الحياة العملية للمهندس المعماري أو الباحث العلمى فى العمارة تمنحه مساحة كافية للتلاعب بالأفكار، كما تتيح الدعم لمدخل استطلاع الأفكار والمناهج أو اللامباة بها، فالواقع أن أسلوب عمل الجماعات الهرمانيوطيقية (فيش ١٩٨٩) يزخر بالأفكار الخاصة بعمل مهندسى العمارة وإضفاء المشروعية على أفكارهم.

ويشهد التاريخ على أن المهندسين المعماريين لديهم روابط خاصة بالكتابة والنشر، ولكن التصورات التى وصفتها هنا شبيهة بالفنون الجميلة بصفة عامة. فالعمارة فى أفضل أحوالها ذات ميول طموح وتجريبية. ولا أعنى بذلك أن العمارة تختلف من ثم عن الفلسفة (ويجلى [Wigley] ١٩٩٥)، ولكن الدراسة العلمية للعمارة تكشف عما

يحدث في مجالات أخرى، وربما كانت تتجلى في بعض صفاتها طبيعة الجماعات الهرمانيوطيقية بصورة مبالغ فيها.

لا شك أننى بالغت في تصوير ما يعتبر دراسة مشروعة في إطار العمارة، ولكن الحججة التى أسوقها تصلح فرضية عاملة لتوضيح السبب الذى يفسر عجز الهرمانيوطيقا إلى الآن عن التمتع بالشيوع في مجال العمارة مثل غيرها من المصطلحات الفلسفية وبعض الفلاسفة الآخرين. وفي أفضل الحالات، تدرج العمارة داخل بعض المجالات الأشد بروزًا مثل التفكيكية، والظاهرانية، والبنوية، والنظرية النقدية، ونظرية النظم، وما بعد المذهب الإنسانى، والدراسات الرقمية. والهرمانيوطيقا مدرجة داخل ما نعرفه عن أعلام المفكرين الذين يلقبون بالترحيب مثل مارتن هايديجر، وميشيل فوكوه، وجيل ديلوز (Deleuze) وجان بودريار (Baudrillard). وأما هانز-جورج جادامر، رافع لواء الهرمانيوطيقا، فلم يُقم روابط صلة بينها وبين العمارة مثل بعض الفلاسفة الآخرين، بل ولم يُقدّم إلى الآن المعماريون البارزون على ربط عملهم بعمله - على الأقل - بصورة بارزة مُقنعة.

إن لعبة البحث العلمى في العمارة تتغير، إذ يبدى عدد كبير من علماء العمارة اهتمامًا بالكتابات خارج التيار الرئيسى. وهم يلجأون إلى منافذ النشر فى الإنترنت، والمطبوعات المتاحة فى مجالات بحث مختلفة، باحثين عن مصادر جديدة. وقد أدت مبادرة النشر المفتوح (فينش [Finch] ٢٠١٢) وغيرها من التطورات إلى تمكين العمارة من الاستفادة من أفكار واسعة النطاق، بل ومن توليد أفكارها التجديدية الخاصة. وربما استشهد الفلاسفة يومًا ما بعمل الباحثين فى العمارة باعتباره جزءًا من الفكر الفلسفى المعتمد.

ويقدم الفيلسوف پول كيدر (Kidder) (٢٠١٣) عرضًا حديثًا للكتّاب الذين التقطوا خيط الهرمانيوطيقا، كما كان دخولى مجال الهرمانيوطيقا قد بدأ خلال مناقشات

مع صديقي إدريان سنودجراس الذي كنت أعمل معه في جامعة سيدنى في أواخر الثمانينيات، وكان آنذاك غارقاً في العمل بالترجمة، منكباً على فحص نصوص الفن الياباني، وكنت قد انتهيت لتوى من رسالة الدكتوراة حول تطبيق برامج المنطق، وهندسة المعرفة، والذكاء الاصطناعي على التصميم الهندسي المعماري، وهو مدخل عقلاني سافر إلى العمارة. وتعرضت هذه العقلانية للهجوم من ثلاثة جوانب. وكان مصدر أحد هذه الهجمات إدريان سنودجراد الذي أفصح لي بحماس أثناء طعام الغداء يوماً ما عن مكتشفاته أثناء تعمقه في قراءة نظريات الترجمة والتفسير. وكان المصدر الثاني للهجوم اختلاف موقف 'إخوان الحاسوب' الذين تبين لهم أن الحاسوب لم يف، رغم كل شيء، بما وعد به برنامج الذكاء الاصطناعي. وقرأت الكتاب الصغير الذي وضعه تيري وينوجراد وفرناندو فلوريس والذي شرح فيه المشكلة استناداً إلى الهرمانيوطيقا عند جادامر (Winograd and Flores 1986)، والذي بينا فيه أنه من المقبول للأشخاص الذين يبدون اهتماماً بالحاسوب والبرمجة أن يدخلوا عالم الفلسفة التي تناقش في العلوم الإنسانية على عكس الزاد المحدود الذي يقدمه الوضعيون، وهو رأي تأكدت صحته في الدراسة التفصيلية لتعليق هيوبرت دريفوس (Dreyfus) على كتاب هايديجر الوجود والزمن (دريفوس 1991). وأما مصدر الهجوم الثالث فكان نظريات ما بعد الحداثة التي كنا قد بدأنا للتو في اللحاق بها، والتي اكتشفنا أنها لم تكن في الواقع أسلوباً معمارياً يعبر عن الحنين إلى الماضي بل كانت أسلوباً في التفكير يتحدى المذهب العلمي المتطرف السائد آنذاك. وشكلنا مجموعات قراءة جلبت لنا وصمة "المثقفين" في فترة كانت أقسام العمارة فيها، باستثناء بعض المدارس المشهورة في الولايات المتحدة وأوروبا، يهيمن عليها المدخل الواقعي والعمل لهذا الفن، إلى جانب بعض التأكيد لاستوديو التصميم الهندسي، وربما بعض اللمسات التاريخية، وعلم النفس البيئي، والموضوعات التقنية. وأعتقد أن هذه الصورة قد تغيرت تغييراً جذرياً منذ أوائل التسعينيات، وقطعاً في التقاليد الإنجليزية، وخصوصاً لأن المتتمين

إلى الدراسة المعمارية الأكاديمية قد استجابوا لضغوط إجراء البحث العلمي ونشر أبحاثهم. ومنذ ذلك الحين والعمارة تقف على أقدام ثابتة في العلوم الإنسانية، وتُتَّخَذُ مَرَجِعًا في الدراسات الأدبية، والنظرية الثقافية والفلسفة.

وقضيت في أوائل التسعينيات فترتين من فترات الإجازة الدراسية 'السبتية' في جامعة كيمبريدج مرتبطًا بمركز مارتن وقسم العمارة، حيث تعرفت على دالبيور فيزلى وحلقاته الدراسية، وعلى تقاليد التأمل الهرمانيوطيقى التي ظهر تأثيرها في استوديو التصميم، وفي عدد كبير من الأكاديميين والممارسين من ذوى النفوذ، أكثر من تأثيرها في البحوث المنشورة. وفي عام ٢٠٠٤ أصدر فيزلى كتابه العمارة في عصر التمثيل المنقسم، وحسبها فهمت، كانت التقاليد الهرمانيوطيقية هنا يشرف عليها في البداية المؤرخ والناقد المعماري جوزيف ريكويرت (Rykwert) الذى عمل في جامعة إيسيكس وكيمبريدج وبنسيلفانيا، وله تأثير كبير في عدد من الباحثين، ومن بينهم ألبرتو بيريز - جوميز (Perex- Gomez) في جامعة ماجيل (McGill) في مونتريال (بيريز - جوميز ١٩٩٤). وتوجد تيارات أخرى داخل المشروع الهرمانيوطيقى في العمارة، خصوصًا في مجال الظاهرانية (موجيراور [Mugerauer] ١٩٩٤، ١٩٩٥)، وكان موجيراور يعمل في جامعة واشنطن. وكان من أوائل الكتب التي تعالج التفسير في العمارة كتاب أصدره خوان پابلو بونتا (Bonta) ويرصد فيه الجانب التاريخي للمشروع الهرمانيوطيقى الذى عرضه جادامر (بونتا ١٩٧٩) ولكن من دون استخدام لغة الهرمانيوطيقا المعاصرة (الأفق، والتحيز، وعلاقة الجزء بالكل).

وعلى الرغم من عدم انتشار الوفاء السافر للهرمانيوطيقا في العمارة، فإن الهرمانيوطيقا تؤثر تأثيرًا خفيًا فيها. فالتطورات في الفكر المعماري تعتمد على مصادر شبيهة بمصادر التطور في الهرمانيوطيقا. وكنت قد قدمت عرضًا لتطور الهرمانيوطيقا المعمارية في مقدمة كتاب التفسير في العمارة حيث بينت التوازي بين التطورات في

الهرمانيوطيقا والتطورات في المذهب التاريخي في العمارة، بالكشف عن الانشغال بخصائص الزمن والمكان اللذين تقع فيهما الأحداث، والانشغال بخصائص المجتمع المحلي أو الجماعة. وكان فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) قد أسهم في هذه التقاليد التي تعتبر راجعة إلى حد بعيد إلى المثالية الألمانية البازغة، على نحو ما توجد خطوطها العريضة في غير هذا المكان من هذا الكتاب نفسه - كان المذهب التاريخي [التاريخية] يعزز الرأي القائل بأن على المؤرخ أن ينفذ ويتغلغل في الروح الجوهرية لبلد ما أو فترة ما. ويتجلى التفسير في إطار التاريخية في الكتابات المعاصرة عن العمارة، ويقول كارستان هاريس (Harries) إن المهمة الرئيسية للعمارة "تفسير أسلوب الحياة الصالح لهذه الفترة" (هاريس ١٩٩٧: ١١) وهو رأى ينسبه (ويوافق عليه) للمفكر سيغفريد جيدون (Sigfried Giedion) (١٨٨٨-١٩٦٨) أحد أوائل المؤرخين المنهجيين للحداثة. كما شارك في تعزيز المذهب التاريخي مفكر كان يراه جيدون وهو كريستيان نوربيرج- شولتس، الذي كان يرى "أن العمارة الحديثة أتت إلى الوجود لمساعدة الإنسان على أن يشعر بالألفة في العالم" (نوربيرج - شولتس ٢٠٠٠: ٩). وعادة ما تقتضى التاريخية من المهندس المعماري أن يتميز بحساسية للمكان "وهو ما يعنى، في المقام الأول، التماهى مع البيئة الطبيعية والاجتماعية" (نوربيرج - شولتس ٢٠٠٠: ٩). وتتردد في تركة التاريخية أصداء فكرة العمارة القادرة على 'الاستقبال' أو التلقى، وهى التى بدأت بها هذا الفصل. فالعمارة الحسنة ترحب بك وتشعرك بالألفة. والمشروع الهرمانيوطيقى يقدم الأمل للذين استأثروا من وجه الحداثة العابس، خصوصًا ما يتجلى منه في بناء أبراج سكنية لا شخصية لها، وما يفصل بينها من بلاقع بينية جهمة يصعب وصفها بالأمكنة في أيدي الرياح العاتية.

كما تشترك العمارة أيضًا في بعض الثيمات مع مؤسس الهرمانيوطيقا، إذ كان المنظرُ المعماري القديم يرى أنه لا بد من إخضاع العمل الكلى للوحدة، وأن على العناصر المعمارية أن يتصل بعضها البعض لتشكيل عمل كلى موحد، داخل المبنى وفي علاقته مع الكون (فيتروفيوس [Vitruvius] ١٩٦٠، ماكيوان [McEwen] ٢٠٠٣).

وكانت دعوة العمارة الكلاسيكية إلى الوحدة تغذوها مفاهيم ترابط المعنى، إذ إن العلاقة بين الأجزاء والعمل الكلي من ثبات للهرمانيوطيقا، وهى تتفق مع المبدأ المعماري في الفترة السابقة للحدائثة، وفي إبان الحدائثة، من خلال مفاهيم التناظر، والنسبة، وترابط المعنى.

والثبات الهرمانيوطيقية تعمل، سواء اعترّف بذلك أم لم يُعترَفْ، باعتبارها تيارًا فرعيًا على الأقل داخل النظرية المعمارية، كما إن للهرمانيوطيقا أسلوبًا ممتازًا في تحديد المواقع المتنوعة للفكر أو الخطاب المعماري، وليس بأقلها أهمية دور المبدع في فن العمارة.

استقبال المهندس المعماري

بدأت القسم السابق بالإشارة إلى المهندس المعماري باعتباره 'مؤلف' المبنى. ولكن النظرية الهرمانيوطيقية تطعن في فكرة التأليف بمعنى أن المؤلف مصدر السلطة في تفسير المبنى أو العمل الفني. هل يتمتع كاتب كلمات النص بمعرفة عنه تزيد عما يعرفه القارئ؟ وينطبق السؤال نفسه على جميع أشكال الإنتاج الإبداعي. هل تستطيع يومًا ما أن تعرف ما يدور في ذهن الفنان، أو الكاتب، أو واضع التصميم الهندسي، أو المهندس المعماري، أو مبتكر فكرةٍ خلاقةٍ أو مُنتجٍ إبداعي؟

ويشرح پول كيدار في كتابه جادامز والمهندس المعماري هذه المشكلة من منظور هرمانيوطيقي (كيدار ٢٠١٣). وتوجد ثلاث إجابات على الأقل للسؤال عن معنى المؤلف. الأولى أن يحاول المرء الرجوع إلى المؤلف، فيفحص مقابلاته الشخصية، ويوميته ومقالاته وكتبه، وأن يسأله إن كان ما زال في قيد الحياة عما يعنيه بإبداعه، كأنها كانت إجابته سوف تحسم القضية. وللباحثين أن يتناظروا حول ما كان المؤلف يعنيه في الحقيقة، ولكن لا بد من وجود معنى أصلي في مكان ما يمكن أن ينسب إلى المؤلف - المبدع.

والمدخل الثاني تنحية أى تعليق قد يكون لدى المؤلف عن عمله وافترض أننا أعلم منه به. والواقع أننا إذا ألقينا نظرة استرجاعية على المؤلف وعلى عمله، فالأرجح أن يفيدنا الاسترجاع في أن نتفوق على المؤلف في تحديد سياق العمل، وعلى أية حال في أن نعرف المزيد عن التأثير الذى أحدثه العمل في الأجل الطويل. ولكن (وهذا هو المدخل الثالث) يقول المنظور الهرمانيو طيقى إنه من الأهم أن نذكر أن ما نعرفه مختلف [عما يعرفه المؤلف] لا أفضل ولا أكثر. وعلى نحو ما يناقشه هذا الكتاب، هذه هى طبيعة التفسير، أى القيام بأية مهمة تفسيرية من أفق مختلف. وقد يكون هذا الاختلاف نتيجة الاختلاف في الزمن، أو الوجود في مكان مختلف، أو في ثقافة مختلفة، أو في سياق تعليمى أو اجتماعى مختلف. وهذا هو الذى يحافظ على حياة العمل التفسيري. وأما المدخلان الآخران فمن شأنها إغلاق المناقشة، أو على الأقل توجيه مسارها نحو الطابع الأصيل أو الأصيل.

يعرف الجميع أننا يمكن شكل نسبة العمل إلى مؤلف في أية حالة، فالحقيقة الثابتة تقول إن المبتكرات المعمارية، مثل الأعمال الأدبية، ثمرة لعصرها ونتاج قرائح كثيرة، وكما يقول المؤلف تشاك بالاهنيوك (Palahniuk) "لا شىء عندي أصيل. فأنا نتاج الجهود المجتمعة لكل من عرفته" (بالاهنيوك ٢٠١١: ١٠٤). فالإصرار على بُعد "المؤلف" كثيرًا ما ينتقص من البعد الاجتماعي لأى إنجاز محدد، كما ينتقص من الطبيعة الجماعية والمشاركة لاستقبال (تلقى) العمارة في أى زمن محدد.

تقوم حجج مفحمة ضد الاعتماد على سلطة 'التأليف' في طريقة استقبالنا لعمل فنى أو معمارى، حتى من زاوية مبحث الاقتصاد السلوكى. ويقدم لنا رجل الاقتصاد دانيال قانمان (Kahneman) أدلة رصينة، على ما تثيره من قلق، على أن كلامنا أبعد من أن يوثق به حين نتحدث عن موقفنا المعرفى (قانمان ٢٠١١). فلدينا الكثير من الخبراء الذين يزعمون أنهم كانوا يعرفون الأزمة المالية التى وقعت عام ٢٠٠٨ قبل حدوثها. وعلى غرار ذلك قد يزعم موظف في شركة معمارية أنه كان يعرف أن الشركة

كانت سوف تخسر المنافسة، وأن التصميم الهندسى لن يحظى بالقبول. والواقع أن الأدلة تبين أن معرفتنا بما نقول إننا كنا نعرفه تتلون بما نعرفه الآن، أو بما نظن أننا نعرفه الآن. ويرى قانان أن هذا ضعف فى الاستدلال الإنسانى. وأما من وجهة النظر الهرمانيوطيقية فإن "انعدام الثقة" المذكور، أو النسيان، يشير من جديد إلى ما ندين به إلى الآفاق المتنقلة، وهى التى نجد أنفسنا فى داخلها، والتى تُمكِّننا من العمل. ونتيجة لها لا نستطيع التفكير بصورة أخرى. وعلى أية حال فإن الأشخاص الذين ننسب إليهم تأليف العمل يتعرضون مثل قرائهم إلى ما يصاحب هؤلاء من آفاق ووجهات نظر متنقلة. وهكذا فإن لدى الهرمانيوطيقا الكثير مما يلقى الضوء على 'قضية المؤلف' الذى يُنسب إليه المبنى وعلى العلاقة بين المبنى وواضح تصميمه الهندسى.

الاستقبال الجذرى

بدأت هذا الفصل بمناقشة عن منطقة الاستقبال فى أحد المباني باعتبارها مكانًا معينًا. وهو يتصل بالمفهوم العادى للوعاء أو الإناء. والاستقبال أيضًا مصطلح فلسفى، إذ يشير أفلاطون فى *تيميايوس* (*Timaeus*) (أفلاطون ١٩٩٧) إلى ما يسميه هايپو دوكى (*hypodoché*) [والمعنى الحرفى هو الوعاء الشامل] ويقصد به الكيان العام للوجود قبل انفصال عنصر الفهم عن عنصر الإحساس، ومنه يتشكل هذان العنصران ويخرجان إلى الوجود. وقد التقط چاك دريدا هذا المصطلح وتلاعب به فى مقال له بعنوان "كورا" (*Chora*) (دريدا ١٩٩٧) ثم أقام رابطة بينه وبين العمارة فى عمله مع پيتر أيزينمان (كيسنيس وليزر ١٩٩٧). ويبالغ دريدا فى المشكلات الكامنة فى استخدام أفلاطون لهذا المصطلح، والتناقضات والمفارقات الناجمة عن ذلك. وسؤاله هو كيف يمكن أن يوجد شىء يسبق تكوين ما يفهمه العقل وما تستقبله الحواس، وهو مع ذلك يتضمن خصائص هذا وذاك، أو لا يتضمن خصائص أى منها؟

وفي دنيا العمارة غير الشعرية، يمكن أيضًا أن نجد منطقة استقبال مجسدة في الشيء المحدد الذي نسميه العتبة، وهي التي تفصل داخل المبنى عن الشارع. والأعتاب ذوات سحر يجلب ألباب المعماريين (نوربيرج - شولتس ١٩٨٠: ١٧٠). أما أصل العتبة (threshold) فهو دَرَجٌ حجري تجلس عليه الطاهية في المنزل لدرس الحنطة [الدرس = threshing] حيث تأمل أن تذرو الرياح التبن (chaff) [أى قشور القمح] بحيث لا يدخل المنزل. ومن ثم تطور المعنى ليصبح المدخل وحسب للمبنى أو للمدينة. وقد تتميز العتبة بالعمق وفقًا لعمق الجدار، وقد يكون غطاءً مضافاً مثل الظلّة أو تغليظاً للعوارض الخشبية فوق الباب. وتختلف المداخل فتتضمن سلسلة من الانتقالات عبر عتبات مختلفة. والعتبة موقع يتسم بالغموض المكاني، حيث لا تكون في داخل المكان أو خارجه، كما إنه أيضًا باب الدخول إلى المدينة. وفكرة العتبة تتصل مباشرة بالهرمانيوطيقا من خلال اشتقاق الكلمة الأخيرة، والصورة المعمارية العامة للعتبة هي أيضًا مكانة "هرميس" (Hermes) الرب صاحب الخدع.

على نحو ما أشار إليه هذا الكتاب عدة مرات، مصطلح الهرمانيوطيقا مشتق من اسم هرميس. يقول أفلاطون "إن اسم 'هرميس' قد تكون له علاقة بالكلام، فهو مفسر (hermeneus) وهو رسول، وهو لص، ومخادع بالألفاظ، ومحتال، وجميع هذه الأنشطة تعتمد على قوة الكلام" (أفلاطون ١٩٩٧: ٤٠٨، أ، ١٢٦). واللغة خداعة، وكذلك التفسير. فالواقع أن الناس يمكن تهدئتهم وخداعهم وإقناعهم بشيء لا تقبله أحكامهم الصائبة بالألفاظ وحسب. والمنظّر الأدبي لويس هايد (Hyde) يضع هرميس على العتبة، وهو "غلام ذو مكر ودهاء، يجيد المداينة والرياء، وهو لص يسرق الأبقار، وياعث للأحلام، يقضى الليل ساهراً، منتظراً عند أبواب المدينة" (هايد ١٩٩٨: ٣١٧). ويقدم هايد وصفاً باهراً لهذه المخادعة في صور مكانية قائلًا:

المخادع، باختصار، عابر للحدود... فلكل مجموعة حدها، وتدرك ما يمثل داخلها وما يمثل خارجها، ولكن المخادع موجود دائمًا عند أبواب المدينة،

وأبواب الحياة، حتى يتأكد من وقوع التبادل. كما إنه موجود عند الحدود الداخلية التي تتوسل بها المجموعات في الإفصاح عن حياتها الاجتماعية. إننا نقوم بالتمييز دائماً - بين الصحيح والخطأ، والمقدس والديني، والنظيف والقذر، والذكر والأنثى، والشاب والمهرم، والأحياء والأموات - وفي كل حالة سوف يعبر المخادع الحدود ويشوش التمييز. ومن ثم فإن المخادع هو الأبله الخلاق، أو الأحمق الحكيم، الرضيع الذي شاب شعره، من يلبس ملابس الجنس الآخر، من ينطق ببذاءات مقدسة... فالمخادع هو التجهيد الأسطوري للغموض والالتباس، للتضارب والغش، وللتناقض والمفارقات. (هايد ١٩٩٨: ٧)

وبفضل هذا الجانب الخداع للهرومانيوطيقا أستطيع أن أعر على معنى ما يجري في جانب كبير من العمارة المعاصرة. فالتجديد المعماري يقع على الحدود بين داخل المبنى وخارجه، وفيما بين الأماكن. كما يحدث أيضاً على الحدود بين الفئات. فمحلات بيع الكتب تصيح مشارب للقهوة وبها كتب. كما إن المطارات أيضاً مجمعات تجارية، وبها سوبر ماركات! فالمباني الآن تميل إلى الأخذ بتعدد الاستعمالات وتعدد الوظائف، والعمارة أيضاً تمتزج بالمدينة وبالمناظر الطبيعية إلى الحد الذي يجعلنا أحياناً نجهل أين تنتهي المدينة وأين تبدأ غيرها. هل "ميدان فيديریشن" في مدينة ملبورن في أستراليا مبنى أم ميدان عام؟ ومعظم المشروعات المعمارية لطلاب السنوات المتقدمة من الدراسات المؤهلة للحصول على بكالوريوس الهندسة المعمارية تتضمن فحص مدينة أو منظر طبيعي، كما تمتزج العمارة أيضاً بإخراج الأفلام السينمائية.

والعمارة الورقية غير المبنية والطليعية تقدم أيضاً تحديات وقضايا مثيرة. وقد أعرب الناقد باتريك شوماخر (Schumacher) - في معرض انتقاده للتصميمات الهندسية المقدمة من مدارس العمارة والتي فازت بجوائز من الجمعية الملكية للعمارة

البريطانية - عن حزنه لأن تصاميم الطلاب، والأفلام المبنية عليها، والصور المتحركة رقمياً والقصص التي تستخدمها تعتبر "في أفضل حالاتها مثيرة للتفكير والتأمل" ولكنها "ليست تصميمات لأماكن يقصد بها تأطير الحياة الاجتماعية". فالواقع أنها مجرد "قصص ورسائل تدفعها صور شعرية موحية" (شوماخر ٢٠١٢). وعلى عكس هذا الاتجاه المحافظ، يقول المهندس المعماري ورجل التربية برنارد تشومي (Tschumi) عن عملية تصميم مبنى معين إن "المتعة القصوى للعمارة تكمن في أكثر الأجزاء المحظورة في الفعل المعماري، حيث تنحرف الحدود، وترتكب المحرمات، فنقطة الانطلاق للعمارة هي التشويه" (تشومي ١٩٩٤: ٩١). وباعتباره من رجال التربية والتعليم فقد وضع مشروعات يقرأ فيها طلابه أعمالاً روائية أدبية خيالية، ويشاهدون الأفلام، ثم يكلفون بتصميم شيء مثل النادي الليلي في ساحة المدافن. وكان تشومي هو الذي وضع تصميم منتزه دي لا فيليت في باريس باعتباره سلسلة من مبان ضخمة لا يبدو أن لها وظيفة، وتتخللها ممرات مستوحاة من القصص السينمائية. وكان تشومي هو الذي عرّف أيزمان بالفيلسوف دريدا.

يوجد درس تربوي مفيد في تصدى المرء لتحديد التحديات حتى لو كان، مثل هذا المشروع، لا يصادفه المرء إطلاقاً في الحياة الواقعية، ولكن واضع التصميم على أية حال يترقبون طرائق جديدة لمعالجة المشكلة، وتعريفات جديدة للمشاكل. ويقول المهندس المعماري ذو الكتابات في العمارة ريم كولباس (Rem Koolbaas) إن التصميم لا يتعلق "بالتحديد الدقيق، ولا فرض الحدود، ولكن بتوسيع نطاق الأفكار، وإنكار وجود الحدود، وليس بالفصل بين الكيانات وتحديد هوياتها، بل باكتشاف أشكال مهجنة لا اسم لها" (كولباس وماو [Mau] ١٩٩٧: ١٩٦٩). وخشية أن نظن أن بعض الأفكار والاستعارات تقع خارج نطاق عمل واضع التصميم، فقد ابتكر فكرة "المساحة النفاية" ويصفها بأنها "مملكة مشوشة من المظموسات، فهي تصهر الرفيع بالوضيع، والعام بالخاص، والمستقيم بالملتوى،

والمنتفش بالنحيل، حتى تقدم عملاً مُرَقَّعًا صافيًا من كيان ممزق بصفة دائمة“ (كولباس ٢٠٠٤: ١٦٣). واللغة المثيرة والعمارة الثورية تتحدثان عن تحرير الحدود، أو على الأقل إعادة ترسيمها.

وهذا اللون من التهور المعمارى يتفق مع لون الهرمانيوطيقا الراديكالى عند چاك دريدا، حيث يعرب عن اختلافه مع جادامر (دريدا ١٩٨٩). وهكذا فبدلاً من أن نجد ما توقعناه، نفاجأ بما يدهشنا. ”فالهرمانيوطيقا الراديكالية“ تؤيد عودة ”المحتال“ وتُظَاهِرُ المدخل التفكيكى الخطأ للعمارة.

باب الخروج

حاولت في هذا الفصل أن أضع العمارة داخل ألوان الطيف للخطاب الهرمانيوطيقى، وقدمت موضوع الهرمانيوطيقا بالإشارة إلى أحد عناصر المباني العادية، وهو منطقة الاستقبال، والظلة أو المدخل إلى المبنى. وأدى هذا التحديد إلى أسلوب للحديث عن كيفية استقبال المباني لمستعملها، ولكن أيضًا كيف يستقبل مستعملو المباني فن العمارة الذى يسكنون فيه. فالمستعملون والسواح والزوار والنقاد لديهم أيضًا أفكار عن العمارة، وهى تتغير على مر الأيام. وهذه هى طبيعة التفسير، أى أن تتغير مع تنقل آفاقنا وتكيف مع اللقاءات والخبرات الجديدة. كما أشرت إلى أن التفسير ذو طابع حوارى، وأنه يشبه اللعب، وأنه عملية تأملية تتفق أيضًا مع ضروب الفهم لعملية التصميم الهندسى.

وهكذا فإن الهرمانيوطيقا توجد في كل مكان في العمارة، من الطريقة التى نفسر بها المبنى ونستخدمه، إلى الطريقة التى توضع بها تصاميم المباني. كما تقدم الهرمانيوطيقا أيضًا أسلوبًا لتحديد مواقع العمليات التى تستقبل من خلالها الجماعات بعض المفاهيم الفلسفية، مثل الهرمانيوطيقا نفسها. وتحدث بالتفصيل عن استقبال الجماعة

المعمارية للهرمانيوطيقا، مقدّمًا وصفًا موجزًا لفهمى التاريخى الخاص. فالطريقة التى تُستقبل بها الأفكار فى العمارة تعتمد اعتمادًا كبيرًا فيما يبدو على أسلوب ترويج هذه الأفكار من جانب المهندسين المعماريين والمُنظِّرين. ويعتبر انتشار السلطة والتأليف من القضايا الكبرى فى العمارة، كما تقدم الأفكار المستمدة من العمارة تحديات طريفة للفكرة التقليدية عن المؤلف وهى التى تعتمد عليها العمارة فيما يبدو. ورجعت أخيرًا إلى فكرة منطقة الاستقبال باعتبارها العتبة، مُبيِّنًا أنها على أية حال موقع الغش و"الاحتيال"، فهى مكان يعتمد على الابتكار المتهور، تمشيًا مع الشخصية التى منحت اسمها للهرمانيوطيقا، ألا وهو الرب المخادع هيرميس.

- Bonta, J.P. (1979) *Architecture and its Interpretation: A Study of Expressive Systems in Architecture*, London: Lund Humphries.
- Broadbent, G. and J. Glusberg (eds) (1991) *Deconstruction: A Student Guide*, London: Academy Press.
- Coyne, R. (1991) "Inconspicuous architecture", in R. Coyne, A. Snodgrass, T. Fry and P. Redding (eds), *Gadamer, Action and Reason: Proc. Conference on the Application of the Hermeneutical Philosophy of Hans-Georg Gadamer within the Human Sciences*, Sydney: University of Sydney, pp.62-70.
- Derrida, J. (1989) "Three questions to Hans-Georg Gadamer", in D.P. Michelfelder and R.E. Palmer (eds), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, NY: SUNY Press, pp.52-54.
- (1997) "Chora", in J. Kipnis and T. Leiser (eds), *Chora L Works*, New York: Monacelli Press, pp.15-32.
- Dreyfus, H.L. (1991) *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Eisenman, P. (1982) *House X*, New York: Rizzoli.
- Finch, J. (2012) *Accessibility, sustainability, excellence: How to expand access to research publications (Report of the Working Group on Expanding Access to Published Research Findings)*, <http://www.researchinfonet.org/wp-content/uploads/2012/06/Finch-Group-report-FINAL-VERSION.pdf> (accessed 30 July 2014).
- Fish, S. (1989) *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, NC: Duke University Press.
- Gadamer, H.-G. (2004) *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, New York: Continuum.
- Harries, K. (1997 [1971]) *The Ethical Function of Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Heidegger, M. (1971) "Building, dwelling, thinking", *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper and Rowe, pp.143-61.
- Hyde, L. (1998) *Trickster Makes This World: Mischief, Myth and Art*, New York: North Point Press.
- Jones, L. (2000) *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison; Volume Two: Hermeneutical Calisthenics: A Morphology of Ritual-Architectural Priorities*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*, London: Penguin.
- Karandinou, A. (2013) *No-matter: Theories and Practices of the Ephemeral in Architecture*, London: Ashgate.
- Kidder, P. (2013) *Gadamer for Architects*, Abingdon, England: Routledge.
- Kipnis, J. and T. Leiser (eds) (1997) *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*, New York: Monacelli Press.
- Koolhaas, R. (2004) "Junk space", in R. Koolhaas, AMO and OMA (eds), *Content*, Köln: Taschen, pp. 162-71.
- Koolhaas, R. and B. Mau (1997) "What ever happened to urbanism?", in R. Koolhaas and B. Mau (eds), *S, M, L, XL*, Rotterdam: 010 Publishers, pp. 959-71.
- McEwen, I. (2003) *Vitruvius: Writing the Body of Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Mugerauer, R. (1994) *Interpretations on Behalf of Place: Environmental Displacements and Alternative Responses*, Albany, NY: SUNY Press.
- (1995) *Interpreting Environments: Tradition, Deconstruction, Hermeneutics*, Austin, TX: University of Texas Press.

- Norberg-Schulz, C. (1971) *Existence, Space and Architecture*, London: Studio Vista London.
- (1980) *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, New York: Rizzoli.
- (2000) *Principles of Modern Architecture*, London: Andreas Papadakis.
- Palahniuk, C. (2011) *Invisible Monsters*, London: Vintage Books.
- Papadakis, A., C. Cooke and A. Benjamin (eds) (1989) *Deconstruction: Omnibus Volume*, London: Academy Editions.
- Pérez-Gómez, A. (1994) 'Chora: The space of architectural representation', in A. Pérez-Gómez and S. Parcell (eds), *Chora 1: Intervals in the Philosophy of Architecture*, Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press, pp.1–34.
- Plato (1997) *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN: Hackett.
- Schön, D.A. (1983) *Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, London: Temple Smith.
- Schumacher, P. (2012) "Schumacher slams British architectural Education", *The Architectural Review*, 31 January: <http://www.architectural-review.com/folio/schumacher-slams-british-architectural-education/8625659.article> (accessed 30 July 2014).
- Sharr, A. (2007) *Heidegger for Architects*, London: Routledge.
- Snodgrass, A. and R. Coyne (2006) *Interpretation in Architecture: Design as a Way of Thinking*, London: Routledge.
- Thorndike, E.L. (1920) "A constant error in psychological ratings", *Journal of Applied Psychology*, 4: 25–29.
- Tschumi, B. (1994) *Architecture and Disjunction*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Vitruvius, P. (1960) *Vitruvius: The Ten Books on Architecture*, trans. M.H. Morgan, New York: Dover Publications.
- Wall, I. (2013) "The demise of architecture?", *Quarterly Journal of the Royal Incorporation of Architects in Scotland*, Autumn, 15: 18–24.
- Wigley, M. (1995) *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Wilson, T. (1993) *Watching Television: Hermeneutics, Reception and Popular Culture*, Cambridge: Polity.
- Winograd, T. and F. Flores (1986) *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Reading, MA: Addison Wesley.
- Zumthor, P. (2006) *Atmospheres: Architectural Environments – Surrounding Objects*, Basel: Birkhäuser.

الباب الخامس

تحديات وحوارات هرمانيوطبيقية

الفصل الخامس والأربعون

الهرمانيوطيقا والظاهراتية

روبرت دوستال Robert Dostal

العلاقة بين الهرمانيوطيقا والظاهراتية(*) مثار خلاف كبير، إذ إن تاريخ تطور الهرمانيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين قد جعل البعض يرون أن المذهبين متضادان، وربما كان هذا التضاد يتجلى بأوضح صوره في الانتقادات والانتقادات المتبادلة بين إدموند هوسرل ومارتن هايديجر. وأما التطور اللاحق للهرمانيوطيقا الفلسفية على أيدي هانز جورج جادامر وپول ريكور فقد أدى إلى قبول انتقادات هايديجر للظاهراتية عند هوسرل، ولا يبدو أنه يعتمد كثيرًا على منجزات هوسرل. وهذا أيضًا يوحى بوجود مسافة تفصل بين الهرمانيوطيقا وتؤكد استقلالها عن

(*) الظاهراتية هي الترجمة العربية لمصطلح (phenomenology) وأوجز تعريف له يقول إنه دراسة الوعي البشرى وخصوصًا العمليات العقلية بعد استبعاد (bracketing) كل الأسباب الظاهرية، بهدف التمييز بين جوهر الشيء (essence) الذي يدركه المرء مباشرة، وقد يعتمد على الحدس، وبين الخصائص الحسية التي يدركها المرء أولاً بحواسه، وقد يكون ذلك بصورة فطرية (*a priori*) وهو شائع عند الجميع (أنطوني فلو [Flew] - 1979) وكان هذا المذهب في مطلع القرن العشرين رافدًا من روافد نظرية المعرفة، خصوصًا عند إدموند هوسرل (1859-1938) الذي يُنسب المذهب الحديث إليه، قبل أن يتطور ويصبح نوعًا من المثالية بعد عام 1913، استنادًا إلى ما يسمى تأمل الجوهر (eidetic reflection) (رونالد دوركين [Dworkin] 1984). والمعروف أن المصطلح نشأ في القرن 18 على أيدي لامبرت (Lambert) وكانظ، ولكنه كان ينكر عامل العمد (intentionality) الذي يثبته هوسرل، وأما عند هيجيل (1770-1831) فكان يعنى الفحص التاريخي لتطور الوعي الذاتى من الخبرات الحسية الأولية إلى العمليات الفكرية العقلانية الكاملة (سايمون بلاكبيرن [Blackburn] 1994).

الظاهرانية. ومع ذلك فإن هايديجر يعلن في كتابه الوجود والزمن أن الظاهرانية مذهب هرمانيوطيقى، فكان في هذا الكتاب الرئيسي أول من يجمع ما بين تقاليد الهرمانيوطيقا العريقة وبين الظاهرانية. وهكذا فإن الظاهرانية عند هايديجر مدينة إلى الظاهرانية عند هوسرل وتقف في الوقت نفسه على مبعدها ما منها. ويزيد من تعقيد الموقف أن هايديجر تخلّى عن مشروع الوجود والزمن ويتخلّى تمامًا تقريبًا عن أية إشارة صريحة إلى الهرمانيوطيقا بعد عام ١٩٢٩، ومن المهم أن نذكر أن الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور تعتمد على الظاهرانية الهرمانيوطيقية في الوجود والزمن ولكنها تأخذ الكثير مما يمكن أن يسمى "المرحلة الأخيرة"، أو ما بعد الهرمانيوطيقا، لهايديجر. ولذلك فإن أية نظرة في العلاقة ما بين الظاهرانية والهرمانيوطيقا يجب أن تنظر في هرمانيوطيقا هوسرل، والظاهرانية الهرمانيوطيقية في الوجود والزمن، وتطور الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور، والعلاقة بين عملها وعمل هوسرل وهايديجر.

ولكن لدينا مدخلا مختلفًا للعلاقة بين الهرمانيوطيقا والظاهرانية، ألا وهو تقديم مدخل ظاهراتي للهرمانيوطيقا، أو ظاهريات ممارسة التفسير. وقد حاول توماس سيبوم (Seebom) أن يفعل ذلك على وجه الدقة في كتابه الأخير: الهرمانيوطيقا: المنهج والمنهجية (٢٠٠٤)، وسوف ننظر في هذا المدخل بالإضافة إلى النظر في علاقة الهرمانيوطيقا الفلسفية بالظاهرانية عند هايديجر وهوسرل. وهكذا فإن هذا الفصل يتكون من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يتناول الظاهرانية الهرمانيوطيقية في الوجود والزمن وعلاقتها بالظاهرانية عند هوسرل، والجزء الثاني يناقش الهرمانيوطيقا الفلسفية عند ريكور، وخصوصًا جادامر، والجزء الثالث ظاهريات الهرمانيوطيقا.

فلنبدأ بالنظر في كتاب الوجود والزمن لهايديجر حيث يجمع بين الظاهرانية والهرمانيوطيقا للمرة الأولى.

الظاهراتية الهرمانيوطيقة عند هايديجر في الوجود والزمن

تعتبر مسألة الوجود، كما يعرف الجميع، قضية هايديجر في كتاب الوجود والزمن، ومن ثم فإن هذا العمل عمل في الأنطولوجيا الأساسية. وهو يقول لنا في الوجود والزمن وفي غيره من الكتب التي نشرها في العشرينيات إن الظاهراتية تمثل المنهج الصحيح للفلسفة⁽¹⁾. ومن ثم فهو يحدد لنفسه مهمة متابعة مسألة الوجود ظاهراتياً، قائلاً إن الظاهراتية في الوقت نفسه مذهب هرمانيوطيقى، ما دامت مهمة فهم الوجود باعتباره وجوداً، بل الفهم كله، يقوم على التفسير. وباختصار نقول إن هايديجر يهاى بين الظاهراتية، والأنطولوجيا الأساسية، والهرمانيوطيقا. والنظرة التاريخية تقول إن هذا المزج الثلاثى يضع عمل هايديجر، أو على الأقل عمل هايديجر في كتابه الوجود والزمن، ما بين ظاهرياتية هوسرل والهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور. فالظاهراتية عند هوسرل لا تركز على مسألة الوجود (فالأنطولوجيا عند هوسرل أنطولوجيا "صورية") والهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور لا تستند مباشرة إلى منهج الظاهراتية ولا تصدى مباشرة لمسألة الوجود. فلننظر بإيجاز في الظاهراتية الهرمانيوطيقة عند هايديجر من وجهة نظرها الخاصة، ثم ننظر في علاقتها بالظاهراتية عند هوسرل وبالتطور اللاحق للهرمانيوطيقا الفلسفية على أيدي جادامر وريكور.

والجزء المنشور بعنوان الوجود والزمن من مشروع الأنطولوجيا الأساسية عند هايديجر يقتصر على القسمين الأولين مما كان مخططاً له أن يصبح كتاباً من ستة أجزاء. ويقدم هذا الجزء المنشور "تحليلاً للحضور" (*Dasein*) لأننا نحتاج، كما يقول هايديجر، أن ننظر في 'المكان' (there) عند إثارة مسألة الوجود. و'المكان' هو الحضور (*Dasein*) (الوجود في مكان there-being) [لأن المقطع الأول من الكلمة الألمانية يفيد 'المكان' (هناك أو هنا) وباقى الكلمة يعنى الوجود. ومن ثم فإن الوجود في مكان يعنى الحضور].

وتحليل الحضور المذكور يحاول تقديم تفسير لهوية الحضور، ومن شأن التفسير أن يبين أن الفهم (*Verstehen*) والمعاييرة النغمية (*attunement*) (*Befindlichkeit*) والخطاب (*Rede*) تشترك في تكوين الحضور. وطبقاً لهذا التفسير، لا بد أن يقوم الفهم على أساس 'التعادل'، أى البناء الذى يقول إن شيئاً يعادل شيئاً [آخر] أى معاملة الشيء باعتباره [as] شيئاً آخر (س باعتباره ص). وقد يكون هذا الإدراك صريحاً في اللغة، أى واردًا في صورة بيان أو مقولة تتكون من المفاهيم. ولكن الذى يشغل بال هايديجر بصفة خاصة هو إدراكنا للعالم قبل مرحلة البيان أو القول. ومن ثم فهو يميز في معالجته للفهم بين كلمة باعتباره المستخدمة في البيان [والتي يعتبرها معادلة للرابطة المضمرة بين الشيء وكيانه] وبين باعتباره "الهرمانيوطيقية" التى تسبق ورودها في البيان. ويقول هايديجر إن البيان ثانوى ويعتمد على 'الوجود'، ولذلك فهو يقاوم "توثين البيان" حسبما يسميه برنارد ويليامز (ويليامز ٢٠٠٢: ١٠٠).

ولهذا التفسير للفهم ثلاثة جوانب مهمة على الأقل لمقاصد حديثنا في هذا الفصل. الجانب الأول أن الفهم دائماً تفسير، وكلمة 'باعتباره' الهرمانيوطيقية تتمتع بالأولوية^(*). والجانب الثانى هو الأولوية التى يوليها لاتصالنا المباشر بالأشياء من

(*) أود أن أضيف هنا المثال الذى يورده بعض شراح هايديجر للدلالة على الفرق بين استخدام (as) [أى 'باعتباره'] للبيان (*thematically*) أو لما يسبق البيان (*pre-thematically*) حسبما يقول هايديجر، انظر العبارتين التاليتين:

- ١- ازداد تعلق كلبى بى باعتباره رفيقى منذ أن فقدت البصر (*As my companion...*).
- ٢- أصبح كلبى الذى يرافقتى يرتبط بى ارتباطاً شديداً باعتباره رمز الوفاء منذ أن فقدت البصر (*As a symbol of fidelity...*).

ففى العبارة الأولى تعادل بين الكلب والرفيق، ومن ثم فهى بيانية (*thematic*) وأما العبارة الثانية فتضيف تفسيراً سابقاً لبيان التعلق (*pre-thematic*) وهو مضاف إلى الجملة البيانية ومن ثم فإن هايديجر يعتبره استعمالاً هرمانيوطيقياً (ويليامز: ١٠٣-١٠٤)، ويصف 'باعتباره' بأنها هرمانيوطيقية

خلال الحدس والإدراك الحسى. وهايديجر يستعمل لغة "النشوة" و"التعالى" في التعبير بأسلوبه الخاص عن فكرة هوسيرل عن العمد^(٢). ويعبر ألقانوى (Alva Noë) تعبيرًا أبسط عن هذه الفكرة قائلاً إننا "يطيش صوابنا" (نوى ٢٠٠٩). وفي المقدمة التمهيدية لمناقشة معنى 'الكلام' (logos) يشير هايديجر إلى أن اليونانيين القدماء كانوا يولون الأولوية للإحساس (aesthesis) على الكلام أو المنطق (logos)^(٣). ولكنه في الوقت نفسه لا يريد أن يولى الحدس مكانة أساسية منفصلة أى تقوم على مجرد 'النظر' أو 'الملاحظة'^(٤) والجانب الثالث يمثل نتيجة مباشرة لهذا، إذ إن تخفيض منزلة الأقوال والأفكار النظرية يرتبط ارتباطاً وثيقاً عند هايديجر بالأولوية التى يوليها لاشتبائنا وانشغالنا مع الآخرين والأشياء فى الدنيا على المدخل النظرى الموضوعى لما يواجها فى خبراتنا. أى إن علينا أن نفهم أنفسنا باعتبارنا "موجودين - فى - العالم"، مشتبكين ومشغولين بعالمنا، وعلينا أن نجعل خبرتنا بأنفسنا وبعالمنا ذات أغراض وغايات. وقد ناقش هوبيرت دريفوس هذه الفكرة مناقشة مفيدة واصفاً إياها بأنها تنفيذ اكتساب "المهارة"، أو ضرورة "الاستغراق" أو "التفاعل"^(٥).

ويحاول هايديجر من خلال هذا العرض للفهم القائم على التفسير أن يتغلب على القول بأولوية 'الأنا' النظرية الموضوعية ('الأنا' الديكارتية) والمذهب التمثيلى (representationalism) لجانب كبير من الفلسفة الحديثة والمعاصرة. والذى أعنيه بالمذهب التمثيلى ينحصر فى الرأى القائل بأننا 'نتصالح' مع عالم خبرتنا من خلال "صور تمثيلية" تقدم صوراً داخلية لواقع خارجى^(٦). وكان لوك (Locke) يطلق على هذه الصور التمثيلية الداخلية اسم 'الأفكار'، وكان كانط يقول إنها (Vorstellungen) أى صور تمثيلية (representations). وكانت هذه الصور التمثيلية عند هذين المفكرين مادة الوعى. وهكذا تظل بين أيدينا حتمًا تلك المشكلة المعرفية الرئيسية الحديثة، أى مشكلة التثبيت من كون صورنا التمثيلية صحيحة. فإذا لم يكن بين أيدينا سوى صورنا التمثيلية، ولن "يطيش صوابنا" إذا عقدنا مقارنة بين

هذه الصور وبين ما تمثله، فلن يبقى لنا إلا الشك أو التمييز الكانطى بين المظاهر وبين الأشياء في ذاتها. ونقطة الانطلاق الظاهرية عند هايديجر تختلف عن نقطة الانطلاق الديكارتية - أى الصور الممثلة للوعى - فهى إدراكنا أننا نعيش "فى الحقيقة". ويسأل هايديجر فى الوجود والزمن عن شروط إمكان صدقنا.

ويعترف هايديجر بصراحة باعتياده على المذهب الظاهراتى عند هوسرل فيما يتعلق بثلاثة أركان أساسية إلى حد كبير فى مذهبه الظاهراتى الهرمانيوطيقى وهى:

١- أن نفهم أن الفلسفة تتعلق بما هو أوّلى [أو سابق الوجود]؛

٢- وفكرة هوسرل عن الحدس القاطع؛

٣- ومفهوم العمد.

(بيرنت [Bernet] ١٩٩٠)

وأول هذه الأركان يعادل القول بأن الظاهراتية فلسفة تعالية^(٧). أضف إلى ذلك أن تصور هايديجر للطابع الزمنى الذى يعتبر جوهريا لمشروعه المبكر يستند إلى تناول هوسرل للزمن وللطابع الزمنى^(٨). ومن أهم ما فى هذا الأمر أن هايديجر يعتنق مقولة هوسرل عن 'الآن' المديدة أو الكثيفة، أى التى تشير إلى نوع من الوحدة بين الماضى والحاضر والمستقبل، ويرفض ما يسميه الزمن الذى تسجله 'الساعة الدقاقة' باعتباره مفهومًا ناقصًا. وإلى جانب ذلك نجد أن هايديجر يستخدم فى الوجود والزمن عددًا من المفاهيم وطرائق التمييز المستعارة من هوسرل، مثل 'الأفق'، ومثل 'المرء' (*das Man*)، والتمييز بين الجاهز (*Zuhandenheit*) والحاضر (*Vorhandenheit*)^(٩).

وتتسم معارضة هايديجر للظاهراتية عند هوسرل بالتعقيد وتعدد وجوهها، وقد أكثر الباحثون من مناقشتها. وربما كانت أبسط طريقة لتحديد الجانب الأساسى لهذه المعارضة إدراك أن مشروع هوسرل يتمثل فى ظاهراتية الوعى، وهى التى يشير إليها

أيضًا بتعبير "الذاتية المتعالية". وعلى الرغم من أن نقطة الانطلاق الديكارتية يمكن أن تمثل مدخلا للظاهراتية وفقًا لما يقوله هوسرل، فإن الظاهراتية، حتى من هذه الزاوية، سرعان ما تترك ديكرت وراءها^(١٠). ويقول هايديجر إن ظاهراتية هوسرل لا تغلب (ولا تستطيع أن تغلب) على نقطة الانطلاق المذكورة. ومن أشكال هذا الاعتراض في الدراسات الثانوية شكل يتعلق بمكانة الطاقة الذهنية (*noema*) عنده، إذ يدعو هوسرل إلى الوصف الظاهراتي للجانب الذاتي (*noetic*) والجانب الموضوعي (*noematic*) معًا من الخبرة بالوعي. وما دامت "الطاقة" المذكورة قائمة في 'داخل' الوعي، فإن الظاهراتية عند هوسرل تقدم، فيما يبدو، كل شيء داخلي في الوعي. أى إنه لا يوجد جانب خارجي له. وقد أشار جادامر وغيره إلى ذلك باعتباره مشكلة الحلول الظاهراتي^(١١). وكان إعلان هوسرل أن هذا الرأى مثالي يبشر، فيما يبدو، بتسوية الخلاف، ولكن هايديجر كان يرى أنه يمثل استمرارًا للمذهب التمثيلي (أو نكوصًا إليه). ووفقًا للرأى المذكور، تعتبر 'الطاقة الذهنية' وسيطًا بين الشيء أو المسألة قيد البحث وبين الذات، باعتبارها تمثيلًا لهذا الشيء أو هذه المسألة. وهكذا فإن النظرة الظاهراتية العميقة التي كان هوسرل يتميز بها في مرحلته المبكرة بشأن الطابع العمدي، وهي التي نجدها في كتابه بحوث منطقية، تضع في مثالية حديثه عن الأفكار (أو المثل [على غرار المثل الأفلاطونية]). ويعارض هذا التفسير لهوسرل من يقولون إنه نجح في الثورة على مذهب التمثيل، وإنه حافظ على ابتعاده عنه، وأما 'الطاقة الذهنية' فيجب ألا تفهم باعتبارها كيانًا في الوعي، أو 'معنى' أو حاسة بالدلالة الفريجية، بل إنها لا تزيد عن كونها وعى الشيء نفسه في سياق الاختزال^(١٢).

وكان من نتائج القلق على إمكان النكوص إلى المذهب التمثيلي والذاتية، أن اتجه هايديجر إلى رفض جوانب متنوعة من ظاهراتية هوسرل أو تجنبها. فهو على سبيل المثال يتجنب الحديث عن منهج الاختزال الذي يتسم بأهمية كبيرة لهوسرل. وهو يرفض لغة "الوعي" وهي الموجودة في كل مكان عند هوسرل، ويرفض تعريفه للزمن بأنه

”داخلي“،^(١٣). وللمرء أن يخرج بنتائج كثيرة للتخلى عن لغة ما هو داخلي وما هو خارجي، وتجنب لغة الوعي والذات. فالواضح أن هايديجر أشد اهتمامًا من هوسرل بانغماسنا العملي في عالمنا، ولكن نقاد هوسرل في هذا الصدد يتجاهلون مدى رؤية هوسرل لتصالحننا مع عالمنا باعتباره نشاطًا وأمراً عمليًا. من المفهوم أن يصبح من الشائع أن يتكلم المرء عن الأولوية التي يوليها هايديجر للجانب العملي، ولكننا يجب أن ندرك أن هايديجر يعارض ما يعتبره التمييز المعتمد أو المعياري بين ما هو نظري وما هو عملي. فهو يحرص على أن يشير إلى أن الحياة العملية لها جانبها النظري وأن الفكر النظري له جانبه العملي^(١٤).

وإزاء الاختلافات التي يمكن القول بوجودها، والانتقادات الصريحة التي يوجهها هايديجر لهوسرل، وانتقادات هوسرل لهايديجر، يرى بعض الدارسين انفصامًا جذريًا بين أسلوبيهما الظاهراتيين^(١٥). ويقول آخرون بوجود مشاركة أساسية بينهما في المشروع الظاهراتي، وبأنها أهم من الزاوية الفلسفية من الاختلافات بينهما، وبأن هوسرل وهايديجر، لأسباب خاصة بكل منهما، يضخمان اختلافاتهما^(١٦). ويقول أحد المعلقين المبكرين والمهمين على العلاقة بين الظاهراتية عند كل منهما، وهو ميرلو بونتي (Merleau-Ponty)، في تصديره لكتابه ظاهريات الإدراك: ”ولكن كتاب الوجود والزمن كله ينبع من إشارة أوردها هوسرل، ولا يزيد عن كونه عرضًا صريحًا ”لمفهوم العالم الطبيعي“ (*naturlicher Weltbegriff*) أو عالم الحياة (*Lebenswelt*) الذي عرّفه هوسرل في أواخر حياته بأنه الموضوع الأساسي للظاهراتية“ (ميرلو-بونتي ١٩٦٢: ٧)^(١٧).

وردًا على ذلك، فإن الذين يقولون بوجود اختلاف جذري بينهما (وتفوق هايديجر) كانوا يقولون أحيانًا إن أوجه التشابه بين هوسرل وهايديجر، وخصوصًا هوسرل في مرحلته الأخيرة وقوله بالظاهراتية الـهـيـنـيـة والأزمة، تبين أن هوسرل تعلم من هايديجر. إنها مسألة عسيرة وربما يكون من المحال فكُّ عقدها^(١٨). ولكن ما

أقل من ينكرون التقارب ما بين عمل هوسرل في أواخر مزاحل عمله وبين عمل هايديجر المعاصر له، ويرجع هذا التقارب في المقام الأول إلى فكرة 'عالم الحياة' (أو الخبرة العادية) وأخذ الطابع التاريخي للخبرة البشرية مأخذ الجد. إذ نستطيع أن نجد مثلاً أن هوسرل في محاضراته عن "الظاهراتية والأنثروبولوجيا" عام ١٩٣١ يعترف بأن التحليل الحقيقي للوعي يمكن أن يسمى "هرمانيوطيقاً حياة الوعي" (هوسرل ١٩٩٧: ٤٩٧)^(١٩). وأرى أنه من المستبعد (وإن لم يكن مستحيلاً) أن تنسب التطورات في فكر هوسرل في مرحلته الأخيرة، إلى هايديجر، فلقد كانت في عمل هوسرل قضايا منهجية أدت إلى هذه التطورات. وأما عن أهمية الاختلافات فينبغي ألا نصدق ما يقوله هايديجر عنها تصديقاً أعمى، فمن الطبيعي أن يرغب، فيما يبدو، في تضخيم تلك الاختلافات مع أستاذه حتى يخلق المساحة اللازمة لعمله وحياته العملية الخاصة^(٢٠). ومن المتعذر استكشاف هذا السؤال التاريخي والفلسفي الصعب عن العلاقة بينهما بمزيد من التفصيل هنا.

يمكننا إذن أن نطلع على العلاقة بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا، كما بيّنتُ آنفاً، في المناظرة حول علاقة صورتى الظاهراتية عند هوسرل وهايديجر، ولكننا نستطيع الاطلاع على هذه المسألة أيضاً، داخل مشروع الوجود والزمن. إذ إن بعض الباحثين، مثل وليام بلاتنر (Blattner) يجدون توتراً من المحال فُضّه، أو قل إنه ثغرة مستعصية، بين المهمة الوصفية للظاهراتية والمهمة التفسيرية للهرمانيوطيقا^(٢١). وهو يربط ذلك بتخلى هايديجر عن المشروع. والأفضل لنا ألا نتابع هذه المسألة في سياق الظاهراتية في الوجود والزمن والتطور اللاحق لهايديجر، بل أن نتحول إلى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند ريكور وجادامر وهما اللذان يضربان بجذورهما في فكر هايديجر والوجود والزمن وإن كانا يتبعان هايديجر في تحوله إلى اللغة ويعتقدان عمله في مراحلهِ الأخيرة. وقبل أن نفعل ذلك، علينا أن نذكر أنه لا تكاد توجد إشارة واحدة إلى الهرمانيوطيقا في أى شيء كتبه هايديجر بعد نشر الوجود والزمن. وقد كتب هايديجر نفسه في الخمسينيات،

في مقال بعنوان "حوار حول اللغة". يقول إنه قد تخلى عن ذلك المصطلح: "لا يمكن أن يكون قد فاتك أنني لم أعد أستعمل مصطلح الهرمانيوطيقا في أي من كتاباتي الأخيرة" (هايديجير ١٩٧١: ١٢). ولا يكاد هايديجير يذكر في ذلك "الحوار" أي سبب لتخليه عن المصطلح إلا أنه قد "تخلى عن وجهة نظر مبكرة" (هايديجير ١٩٧١: ١٢). وذلك يعني أن الهرمانيوطيقا كانت عند هايديجير جزءاً من السُّدى واللُّحمة لمشروعه الذي لم يكتمل في الوجود والزمن، ألا وهو مشروع في الظاهراتية التعاليمية. وما دام قد ترك هذا المشروع وراءه فقد خَلَّفَ الهرمانيوطيقا وراءه أيضاً^(٢٢).

الهرمانيوطيقا الفلسفية والظاهراتية: ريكور وجادامر

بعد أن تخلى هايديجير فيما يظهر عن الظاهراتية والهرمانيوطيقا معاً، نشر جادامر نصاً ربما كان أهم نص واحد عن الهرمانيوطيقا الفلسفية، وهو الحقيقة والمنهج (١٩٦٠). ومن الغريب أن الكتاب لا يكاد يقول أي شيء عن 'الحقيقة' أو عن 'المنهج'. وفيما يتعلق بالآخر، فإن جادامر ينتقد المذهب المنهجي (methodologism) لجانب كبير من الفكر الحديث والمعاصر، بما في ذلك الهرمانيوطيقا المنهجية. ويقول إنه أن يستبدل 'المبحث العلمي' بمصطلح المنهج. والعمل لا يفصح ببسر عن منهجه الخاص، كما يقول النقاد. وقد رد عليهم جادامر في تصديره للطبعة الثانية بأن أوضح أن العمل "ذو منهج ظاهراتي" (جادامر ١٩٨٩: ٣٦). ما عسى أن يعني ذلك؟ وأقول أنا إن لهذا الزعم جانبيين مهمين، الأول إن العمل وصفى لا معيارى، والثاني إن العمل يعتمد اعتماداً كبيراً على الشكل الظاهراتي للفهم الذي قُدِّمَ به في الوجود والزمن. وأما عن 'الحقيقة' فإن جادامر كتب يقول: "كان اهتمامي الحقيقي ولا يزال فلسفياً: لا ما فعله أو ما ينبغي أن نفعله، بل ما يحدث لنا فوق ما نحتاج إليه وما فعله" (جادامر ١٩٨٩: ٢٨)^(٢٣). وبعبارة أخرى يقصد الكتاب أن يقدم وصفاً لحديث الفهم، باعتباره الموضوع الرئيسى

للكتاب. وأما وصف جادامر "ظاهرة الفهم" (وهو الاسم الذى يطلقه على موضوعه فى الجملة الثانية من المقدمة) فيعتمد إلى حد كبير على ما يقوله هايديجر فى الوجود والزمن. ويعتبر النصف الأول من الكتاب تاريخياً فى المقام الأول ويقودنا من كانط إلى شلايرماخر وغيره، حتى يصل إلى ديلثى ثم هايديجر. ويقول جادامر إن مقدم هايديجر "منح مشكلة الهرمانيوطيقا إطاراً عالمياً، بل وبُعْدًا جديدًا، بفضل تفسيره المتعالى للفهم... وهكذا فسوف نبدأ باتباع هايديجر" (جادامر ١٩٨٩: ٢٦٤). ويختتم الكتاب بمناقشة 'للأنطولو جيا الهرمانيوطيقية'. ويجمع مشروع جادامر، مثل مشروع هايديجر، بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا والأنطولو جيا.

والظاهراتية عند جادامر، تشبه ظاهراتية هايديجر فى الوجود والزمن، فى نبذها للمطلق، ولا تعمل للوصول إلى أساس نهائى (*Leztbegründung*) ولا تشير إلى منهج الاختزال وتتجنب أى حديث عن الذات أو الأنا المتعالية، وجميع هذه الجوانب تتسم بها ظاهراتية هوسرل. وقد ذكرنا من قبل إشارته إلى ما يسميه "مشكلة الحلول الظاهراتى"، وهى إشارة واضحة منه إلى هوسرل ومثاليته.

ومهما تكن شدة اعتماد إطار مشروع جادامر ومادة موضوعاته على هايديجر، فإن جانباً كبيراً من ظاهراتيات الفهم عند جادامر ليس مصدره هايديجر، مثل رد اعتبار السلطة والتقاليد، والاستناد إلى الدائرة الهرمانيوطيقية (وهو مفهوم هرمانيوطيقى قديم التقطه هايديجر أيضاً) وأهمية مفهوم 'اللعب'، ومفهوم الوعي التاريخى الفعال، ومفهوم صهر الآفاق. ويتضمن وصف جادامر للفهم عنصرًا مهمًا وأساسياً وهو مفهوم هايديجر للحقيقة الذى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور طابع البشر المحدود. وهو يقدم 'الحقيقة'، إن شئنا الإيجاز، باعتبارها كشفًا، وكل كشف يعتبر فى الوقت نفسه إخفاءً. والهرمانيوطيقا عند جادامر وظاهراتيات الفهم لديه تأتى معها بمذهب سياقى ومذهب منظورى. ويستند هنا جادامر إلى جانب من جوانب ظاهراتيات الإدراك

الحسى عند هوسرل، وخصوصًا الإدراك البصرى، للتدليل على الطابع المحدود والمنظورى لأى فهم. وطبقًا لذلك لا نستطيع افتراض وجود وجهة نظر ربانية، ويعنى بها "النظر من لا مكان" حسبها صاغ الفكرة توماس ناجل (Nagel)، فلدينا على الدوام وجهة نظر، أى نظرة من مكان ما. ومن المحتوم أن نعتد على منظور معين فى رؤيتنا للأشياء، ولكن هذه المنظورية لا تستتبع ميلًا قويًا إلى النسبية، ما دام الطابع المنظورى للإدراك لا يعنى أن الإدراك كاذب. وقد نفتصر على رؤية جانب واحد من شىء ما، ولكن رؤيتنا له قد تكون صحيحة. وأما إذا درنا حول شىء ما لفحصه فسوف نكتسب معرفة أفضل به. فمن المهم أن نفهم السياق الحالى والتاريخى، ونفهم إمكانية الانتفاع بالشىء بين أشياء أخرى، وهذا الطابع السياقى للفهم يتخذ صورة دائرية، هى الدائرة الهرمانوطيقية.

وهذا الإدراك للفهم، باعتباره محدودًا ودائريًا ومنظوريًا ومرتبًا بالسياق التاريخى، فى الوقت نفسه ذو طابع مصاد للذهب التمثيلى بالأسلوب نفسه، إلى حد كبير، عند هوسرل وهايديجير. ويلتزم جادامر، مثل سلفيه الظاهراتيين، بالفكرة التى تقول بوجود عالم واحد فقط، نشارك فيه ونعمل فيه ونتحدث عنه، "فالعالم هو الأساس المشترك الذى لا يطرؤه أحد ويعترف به الجميع، وهو يوحد بين الجميع الذين يكلم بعضهم بعضًا" (جادامر ١٩٨٩ : ٤٠٤). ويستند جادامر هنا أيضًا إلى حجة مستعارة من هوسرل تقول بعدم وجود 'عالم فى ذاته' يتجاوز وجوده اللغة وخبرتنا به. ويكتب قائلاً:

إن الخبرة الإنسانية بالعالم خبرة يمكنها تحقيق كمال لا نهائى، ومعنى ذلك أنه مهما تكن اللغة التى نستعملها، فإننا لن نستطيع الظفر بشىء سوى رؤية جانب منه ما يفتأ يتسع، أو قل إنه 'صورة' من صور العالم. وليست صور العالم المذكورة نسبية، بمعنى أن المرء يستطيع أن يضعها

في مقابل 'العالم في ذاته'، كما لو كانت توجد وجهة نظر صحيحة، من موقع محتمل ما خارج العالم البشرى واللغوى، قادرة على أن تكشف العالم لنا كما يوجد في ذاته. لا يرتاب أحد في أن العالم يمكن أن يوجد من دون الإنسان وربما تحقق ذلك فعلا... والتنوع في صور العالم المذكورة لا يوحي بأن للعالم 'طبيعة نسبية'، فكيان العالم الموجود لا يختلف عن الصور التي يقدم بها نفسه. وهذه العلاقة هي نفسها العلاقة مع إدراك الأشياء. والرؤية الظاهرانية "للشئ في ذاته"، على نحو ما أثبت هوسرل، ليست سوى الاستمرار الذى تتداخل به الصور المنظرية للأشياء المدركة، أى دخول بعضها في بعض.

(جادامر ١٩٨٩: ٤٠٥-٤٠٦)

وهذا الأسلوب في الحديث عن 'صور العالم'، وعن عالمنا المشترك، يتيح لجادامر أن يجد معنى للاختلافات المهمة بين الأفراد والثقافات، ولكنه يسمح له أيضًا بأن يصر في الوقت نفسه على أن هذه الثقافات والصور لا تستعصى على القياس لانعدام التجانس، مهما تبلغ صعوبة تحقيق الفهم المتبادل والاتفاق.

ومن الجوانب الهرمانيوطيقية الأخرى عند جادامر جانبٌ يتفق فيه مع أحد موضوعات الوجود والزمن ويطوره، ألا وهو الطابع "العملى" للفهم. إذ يطور جادامر هذا الموضوع بالرجوع، في جانب منه، إلى المفهوم الأرسطى للحكم العملى [الحكمة العملية] (*phronesis*) والاستناد إليه^(٢٤).

ومن الموضوعات الرئيسية أيضًا في هرمانيوطيقا جادامر موضوع يتبع فيه هايديجر وهو الطابع اللغوى للفهم، وإن كان هذا الجانب من جوانب معاملة جادامر للفهم لا يعتمد على الوجود والزمن بل على عمل هايديجر في أواخر حياته، أى بعد أن تخلّى عن مشروعه المبكر ولم يعد يتكلم عن الهرمانيوطيقا. وعندما آن لجادامر أن

يتحدث عن جهوده في كتابه الحقيقة والمنهج في وقت لاحق، كتب يقول إن الهدف من العمل "تيسير الحصول عليها بطريقة جديدة" (جادامر ١٩٩٧: ٤٦-٤٧). وأما المقصود بالضمير في "عليها" فهو عمل هايديجر في مرحلته الأخيرة. وهكذا فإن عمل جادامر يرسى أسس هرمانيوطيقا تضم عمل هايديجر في مراحل الأولى والأخيرة. وكان جادامر يرى أن الفهم دائمًا أمر لغوي. وقد بلغت الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عنده ذروتها في مقولته التي خضعت لمناقشات كثيرة "الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة" (جادامر ١٩٨٩: ٤٧٤). وعندما اتهمه هابرماس وغيره باعتناق مذهب المثالية اللغوية رد قائلا إن مقولته لا تعنى إلا أن فهمنا لغوي، لا أن الوجود لغوي. والطابع المجازي لهذه المقولة أقل مما توحي به مقولة هايديجر "اللغة منزل الوجود" (هايديجر ١٩٧٧: ١٩٣).

وأما ما يميز الهرمانيوطيقا عند جادامر عن هرمانيوطيقا هايديجر، في مرحله الأولى والأخيرة، فهو أن لغة الفهم دائمًا تقوم على المحادثة [عند جادامر]. صحيح أن الوجود والزمن يشير إلى أن مفهوم هايديجر للحضور (*Dasein*) مفهوم اجتماعي تمامًا، ولكن هايديجر لا يطور هذه الفكرة. وتحاول الهرمانيوطيقا عند جادامر إثبات صحة ذلك بتبيان أننا، كما يقول هولدرلين، نُعتبر 'محادثة'. إذ يجتهد جادامر لإثبات إمكان تحول العلاقة بين اثنين [أنا وأنت أو المرء والآخر] إلى اتفاق يجعلها علاقة جماعية قائمة على التضامن [ويعبر عنها بكلمة 'نحن']. وبالإضافة إلى ذلك يمكننا أن نذكر بعض الجوانب التي تقيم مسافة ما بين جادامر وهايديجر، ومن بينها مذهبه الإنساني ورفضه لزعم هايديجر أن لغة التقاليد ميتافيزيقية بالضرورة.

ويتخذ پول ريكور موقفًا من الهرمانيوطيقا الفلسفية كثير الشبه بموقف جادامر (ريكور ١٩٨١). فهو يستكشف في عمله ضروريًا باللغة التنوع من الأسئلة والموضوعات من وجهة نظر هرمانيوطيقية، مثل: ما النص؟ وعلاقة الهرمانيوطيقا بالبحث النقدي في الأيديولوجيا، والاستعارة، والحقيقة والتاريخ، والزمن والسرد،

وهلم جرًا. وفي أواخر حياته كتب باستفاضة عن بعض القضايا في مجال الأخلاق والسياسة، وكانت العدالة موضوعًا رئيسيًا عنده. ولن ننظر هنا في كتاباته الكثيرة، بل فيما يتصل بقضيتنا وحسب، ألا وهو إفصاحه عن العلاقة بين الظاهرية والهرمانيوطيقا (ريكور ١٩٨١). وهو يعترف "باعتماده على... هايديجر وقبل كل شيء على جادامر"، ويكتب قائلاً "إن القضية تتمثل في إمكان مواصلة العمل بالفلسفة بعدهما، من دون أن ننسى هوسرل" (ريكور ١٩٨١: ١٠١). ويفرق ريكور بين الظاهرية وبين التفسير المثالي الذي يقدمه هوسرل، أي إن هوسرل لا يقدم أفضل تفسير لمنجزاته الخاصة. و"المثالية" هي مثار اعتراض ريكور، قائلاً إن خصائصها تتضمن الطابع الذاتي، وطابع "العلمية المتطرفة"، واستنادها إلى الحدس الذي لا يستعين بوسيط. ويقول ريكور إن هذه الخصائص الثلاث مضادة لخصائص الهرمانيوطيقا الثلاث التالية: التوجه إلى العالم (لا إلى الذاتية)، والطابع [البشرى] المحدود (لا اليقين العلمى) والتفسير (لا الحدس من دون وساطة). والخلاصة إن الهرمانيوطيقا ترفض التفسير المثالي للظاهراتية. ويقول ريكور ثانيًا "إن الظاهرية تظل الفرضية السابقة التى لا تُجَارَى للهرمانيوطيقا"، وأيضًا "إن الظاهرية لا تستطيع تكوين نفسها من دون فرضية سابقة هرمانيوطيقية". أى إن هاتين المقولتين متكاملتان. وهو يشير بصفة خاصة إلى الدور المنوط بالمقولات 'قبل الخبرية'، (pre-predicative) (أو قبل البيانية [pre-thematic])^(*) فى ظاهريات هوسرل وهرمانيوطيقا هايديجر، وكذلك إلى الدلالة الأساسية للخبرة التاريخية عند هذين جميعًا. كما يذكر ريكور أن هوسرل مؤلف البحوث المنطقية يشير إلى عمله فى هذا الكتاب باعتباره عرضًا شارحًا (Auslegung) وتفسيرًا إيضاحيًا (Deutung) معًا. وختامًا، يقول ريكور إن الأدلة الظاهرية ينبغى شرحها هرمانيوطيقيًا، فهو يجمع

(*) انظر الحاشية (ب) أعلاه.

بينهما من خلال رفض المثالية، مبيّنًا أن كلا منهما تعمل من خلال الأخرى. وذلك
توكيد للظاهراتية الهرمانيوطيقية في الوجود والزمن.

ظاهراتية الهرمانيوطيقا عند سييوم

يتخذ توماس سييوم (Seebohm) مدخلا مختلفًا لمسألة الظاهراتية
والهرمانيوطيقا، إذ يجتهد لتقديم بحث نقدي ظاهراتي في الهرمانيوطيقا المنهجية. ولا
يتضمن هذا البحث رفضًا للهرمانيوطيقا (بأسلوب جادامر) بل يقدم "إيضاحًا
وتبريرًا للمفاهيم الأساسية للمنهجية" (سييوم ٢٠٠٤: ١) ^(٢٦). وهو يعتمد اعتمادًا
صريحًا على المدخل الظاهراتي عند هوسرل، ولكنه يدرك أن هوسرل نادرًا ما كان
يعالج منهجية العلوم الإنسانية، ومن ثم فهو يحاول أن يفعل ذلك مستعينًا إلى حد ما
بديلثي الذي كان عمله الوصفي في هذا الصدد - على نحو ما يشير إليه سييوم - يعتبر
ظاهراتيًا في نظر هوسرل.

على الرغم من أن سييوم يقدم نقدًا سلبيًا لبعض جوانب الهرمانيوطيقا عند
جادامر، فإنه لم يكن يرى أن عمله الخاص معارض للهرمانيوطيقا الأنطولوجية عند
هايديجر أو جادامر، إذ إن هذين المدخلين يعملان على مستويين مختلفين ويتعلقان
بأشياء مختلفة. ومن أهم ما يذكره أن مفهوم الحقيقة وفهمها يشغلان موقعًا أساسيًا في
هرمانيوطيقا جادامر، ولكن سييوم لا يهتم بالحقيقة بقدر ما يهتم بالصحة. وعلى نحو
ما ذكرناه آنفًا، يميز هايديجر التعبير البياني (thematic) عن السابق للبيان (pre-
thematic)، أي تمييز حرف (as) الهرمانيوطيقى عن حرف (as) الإخباري
(apophantic) [انظر الحاشية (ب) أعلاه]. أي إن صدق المقولة 'مستمد' من حرف
(as) التفسيري [أي ما تشير إليه كلمة 'باعتباره' في المثال (أ) في الحاشية (ب) أعلاه].
ولكن سييوم مهتم بحرف (as) الإخباري، وهو الذي لا يكاد يشير إليه هايديجر أو
جادامر. ونحن نسيء قراءة هايديجر وجادامر إذا اعتبرنا أن عملهما مضاد للعلم. ومع

ذلك فهما لا يكادان يلتفتان للعلوم ومناهجها، وهذا هو ما يحاول سييوم أن يفعله، أى تقديم مدخل ظاهراتى للعلوم الإنسانية.

وعلى الرغم من عدم اعتراض سييوم على المدخل الظاهراتى والأنطولوجى للهيرمانيوطيقا عند جادامر، فإنه يرى عَوَارًا فى البديل المفرط البساطة الذى يبدو أن جادامر يتركه لنا. وهذا البديل خيار بين أمرين، إما قبول المذهب المنهجى (methodologism) الخاص بالوضعية (أحدث وريث للديكارتية) وإما قبول هرمانيوطيقا الفهم التى وضعها، وهى التى لا تتصدى لمسألة المنهج فى العلوم الإنسانية، بل توحى بأنه لا مجال للمنهج، فى حين أن وصف جادامر للتفسير يفترض سلفًا، فى الواقع، وجود تفسير صحيح.

ويرى سييوم أن المنهج المناسب يضمن الصحة. وهو لا يقدم تبريرًا للصدق بل للكذب! فالمدخل المنهجى لتفسير النص يطلب من المفسر استبعاد مزاعم الصدق، وهو الاستبعاد الذى يؤيد أحد المبادئ التقليدية للمنهجية الهرمانيوطيقية، ألا وهو مبدأ التمييز بين الفهم والتطبيق. وجادامر يرفض هذا المبدأ، وقد اشتهر زعمه أن التطبيق جزء لا يتجزأ من الفهم، فالفهم يعنى التطبيق. ولكن سييوم لا يرفض وحسب صلة التطبيق بالتفسير بل يقول إن أى نظر فيما يعنيه النص يتطلب النظر فى كيفية تطبيقه. والتعبير عن التطبيق بأسلوب الإنشاء [لا الأسلوب الخبرى] يعنى استبعاد صدق مزاعم النص وتطبيقه. وذلك يمنح المشروع موضوعية معينة.

ويقدم سييوم مناقشة مستفيضة لمبدأ تقليدى آخر من مبادئ الهرمانيوطيقا وهو الطابع الدائرى. وهو يعتمد - إلى حد ما - على حديث هوسرل عن الكيان الكلى وأجزائه. ويزعم أن هذا المبدأ ليس مبدءًا منهجيا بقدر ما هو مبدأ استكشافى. ويشير إلى أن بعض الدوائر تعتبر حلقات مفرغة وبعضها الآخر ليس كذلك، ويناقش كيف يمكننا التمييز بين هذه الأنواع من الشكل الدائرى. ويرى سييوم، مثل جادامر، أن

التفسير يعتمد دائماً على الحال والسياق، والمنهج لا يستطيع إنقاذنا من 'حالتنا' لكنه يساعدنا على 'التصالح' مع النص، مهما تكن غرابته.

ويضع سييوم وصفه للمنهجية الهرمانيوطيقية داخل وصفه للفهم، وإن لم نكن نستطيع تقديم تفاصيل وصفه هنا فلا بد أن نشير إلى أنه يعتقد بوجود مستويات للفهم، قائلًا إن المناهج الهرمانيوطيقية ليست مناسبة لكل مستوى، بل لمستوى معين منها. كما توجد في إطار المناهج الهرمانيوطيقية - على غرار ذلك - مستويات متنوعة من المداخل، من بينها النحو، وأبنية العبارات، والإحالات التاريخية، والأسلوب، والنوع الأدبي، إذا اقتصرنا على عدد محدود. وهو يقدم وصفًا حافلاً عامراً بظلال الدلالات، بحيث يشغل مكانه في ضوء علاقته بتاريخ الهرمانيوطيقا، ولكن خصوصاً الهرمانيوطيقا المنهجية في القرن التاسع عشر، والهرمانيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، والتطورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

الخاتمة

من المفترض أن تقاليد الهرمانيوطيقا، أى كيف نقرأ النصوص ونفسرها، لم تبدأ إلا بعد أن وجدت النصوص. وتوجد تقاليد طويلة ثابتة الأركان تعود في الغرب إلى اليونان، إذ كانت مسألة التفسير تحظى بالتركيز عليها في أواخر الفترة الكلاسيكية من خلال تفسير النصوص المقدسة. وازدادت أهمية هذه المسائل في عصر النهضة الأوروبية وعصر الإصلاح الديني، ثم اتخذت وضعاً "علمياً" في القرن التاسع عشر عندما حاولت العلوم التاريخية والاجتماعية (العلوم الإنسانية) تطبيق مناهج العلوم الطبيعية الحديثة. وكانت الهرمانيوطيقا تركز على النص دائماً وبصورة تقليدية، فأصبحت في الجزء الأول من القرن العشرين مرتبطة إلى حد التهاوى بالمشروع الفلسفي الأساسي لتقديم وصف للفهم في الأعمال المبكرة لمارتن هايديجر، وعلى رأسها الوجود والزمّن. ويفعل هايديجر هذا في سياق الحركة الظاهرية الجديدة التي

بدأها هوسرل، لتحاشي المحنة المعرفية الحديثة التي تسمى المذهب التمثيلي، والطرق المسدودة للاتجاه العلمي المتطرف، ومذهب الشك، وصور العالم، والكانطية الجديدة. وجمع هايديجر بين الظاهراتية والهرمانيوطيقيا يعتبر أساس معظم التطورات اللاحقة في الهرمانيوطيقيا، وأهمها الهرمانيوطيقيا الفلسفية عند جادامر وريكور. ولا تزال العلاقة بين الظاهراتية والهرمانيوطيقيا مثار خلاف. ولا يزال القلق قائمًا حول إمكان وضع وصف أدق للتلاقى مع النص وتقديم تفسيرات متينة له.

الهوامش

- (١) يهاهى هايديجر بين الفلسفة والظاهراتية في مقدمة الوجود والزمن وفي خاتمته حيث يكتب كلاً ما صريحاً يقول "إن الفلسفة أنطولوجياً ظاهراتية عالمية" (هايديجر ٢٠١٠: ٤١٣). انظر أيضاً هايديجر ١٩٨٢، وهو مجموعة محاضرات ألقاها في ماربورج (صيف ١٩٢٧) في العام نفسه الذي نشر فيه الوجود والزمن. وفي هذه المحاضرات يهاهى هايديجر بوضوح ودون لبس أو غموض بين الفلسفة والظاهراتية، قائلًا إن الظاهراتية أسلوب الفلسفة وهذا الأسلوب "علمي" (*wissenschaftlich*).
- (٢) في هامش في أواخر النص (هايديجر ٢٠١٠: ٣٤٦) يقول هايديجر للقارئ إن القسم التالي من الكتاب (وهو القسم الذي لم ينشر قط) سوف يبين أن "الطبيعة العمدية 'لوعى' يقوم أساسها في الطابع الزمنى المتشئ للحضور (Dasein)".
- (٣) هذا أمر تكتفه الصعوبة في الوجود والزمن، إذ يريد هايديجر هنا أن يضع الكلام (*logos*) والتعبير اللغوى في مرتبة ثانوية بالقياس إلى ما يسميه 'ما قبل البيان' (*the prethematic*). وعلى الرغم من أن "المرشح" الواضح لما قبل البيان هو الإدراك الحسى، فإن هايديجر لا يريد تأييد أولوية الإدراك الحسى. انظر تعليقه الذي يقول إن "أقرب نوع من أنواع التعامل [مع الأشياء] ليس مجرد الإدراك الحسى، ولكنه تناول والاستعمال وبذل الرعاية" (هايديجر ٢٠١٠: ٦٧). فهو يوحي بأن ظاهريات هوسرل تتسم بتوجه أكبر مما ينبغي نحو الإدراك الحسى الذى لا يزيد عن 'مجرد الإبصار'.
- (٤) انظر تعليقات هايديجر (٢٠١٠: ١٤٢-١٤٣) حيث يشير إشارة سلبية إلى "مجرد الحدس" بأسلوب يوحي بالاستعداد للبحث النقدي في ظاهريات هوسرل، والمتمايز بقا اليونانية ونظرية المعرفة.
- (٥) انظر تعليق دريفوس على الوجود والزمن (دريفوس ١٩٩١). وقد أدى الاهتمام بهذا الجانب من كلام هايديجر إلى قراءة پراجماتيقية للنص. وربما كان أشهر اعتناق [الأصل *appropriation* أى الامتلاك أو الاستيلاء] پراجماتيقى للنص هو الذى نجده عند ريتشارد رورتى. كما أدى إيلاء الأولوية لما هو في متناول اليد (*handy*) على ما هو ملاحظ ملاحظة موضوعية إلى قيام دريفوس بالظن في فهم جون ماكدرويل للطبيعة النظرية للخبرة. والمناظرة التى اندلعت إثر ذلك، وتتضمن تعليقات من فلاسفة بارزين آخرين، منشورة في شير (Schear) ٢٠١٣.
- (٦) هذه الصياغة قريبة من صياغة تشارلز تيلور (١٩٩٥). ارجع أيضاً إلى نظر تيلور منذ عهد قريب في هذه القضية، بعنوان "استعادة الواقعية"، في شير ٢٠١٣.

- (٧) يقدم ستيفن كروويل (Crowell) (٢٠٠١، ٢٠١٣) مناقشة ممتازة للطابع المتعالى للظاهراتية عند هوسرل وهايديجر. انظر أيضًا الكتاب الذى حرره بالاشتراك مع جيف مالپاس (٢٠٠٧) حيث يتصدى ديرموت موران (Moran) مباشرة للعلاقة بين مشروعى الظاهراتية المتعالية عند هوسرل وهايديجر.
- (٨) الطابع الدقيق لكيفية 'استناد' هذا التصور عند هايديجر إلى تناول هوسرل للزمن يتعرض للطعن فيه. انظر دوستال ١٩٩٣ ونويان (Neumann) ٢٠١٢.
- (٩) مفهوم الأفق يمكن العثور في عدد كبير من أعمال هوسرل. وأما مفهوم (*das man*) (أى المرء [the one] الذى أسيتت ترجمته إلى [the they])^{٥٠}. وأما التمييز بين الجاهز [أى ما في تناول اليد] (*zuhanden*) والحاضر (*vorhanden*) [بالمعنى نفسه تقريبًا في المعاجم الألمانية] فيمكن الاطلاع عليه في كتاب هوسرل الخواطر ٢ (*Ideen II*). وكان هوسرل قد أطلع هايديجر على مخطوط الكتاب قبل أن ينشر، ويشير هايديجر إليه صراحة في الوجود والزمن وفي المحاضرات التى ألقاها في تلك الفترة. انظر التعليق في "المقدمة" للوجود والزمن حيث يشير هايديجر إلى تفسير هوسرل للشخصية، ويشير في الهوامش إلى أن العمل "لم ينشر بعد" (هايديجر ٢٠١٠: ٤٦). انظر مناقشة رودولف بيرنت (Bernet) (٢٠٠٩) لاستقبال هايديجر لكتاب الخواطر ٢.
- (١٠) يناقش هوسرل في كتابه تأملات ديكراتية، وأزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية كيف يمكن لنقطة الانطلاق الديكراتية أن تكون نقطة انطلاق للظاهراتية المتعالية، ولكنه يبين في الكتاين عوار الفلسفة الديكراتية.
- (١١) جادامر ١٩٨٩ ص ٣٦.
- (١٢) للاطلاع على تفسيرات مفهوم الطاقة الذهنية (*noema*) باعتباره العنصر الثالث الذى يتوسط الذات والموضوع، ارجع إلى دريفوس وهول ١٩٨٢، وانظر بصفة خاصة ما يساهم به في الكتاب دريفوس وداغفين فوليسدال (Dagfinn follesdal) ومن بين من يعارضون هذا الرأى روبرت سوكولوفسكى (Sokolowski) (٢٠٠٠) و.ج.ن. موهانتى (J. N. Mohanty) (١٩٩٧) وجون دراموند (Drummond).
- (١٣) في وقت كتابه الوجود والزمن قام هايديجر بتحرير الكتاب الذى يضم محاضرات هوسرل عن الزمن ونشره بعنوان نحو ظاهريات الوعى بالزمن الباطن.
- (١٤) هايديجر ٢٠١٠: ٣٤٦ "ومثلاً يتمتع العمل بالنظرة الخاصة به ('النظرية') فإن البحث النظرى لا يفتقر إلى جانبه العملى".
- (١٥) كتب تيلور كارمن (Carmen) عن "الهوة" التى تفصل بين هذين المفكرين، ويقدم الحججة على أن انفصال هايديجر عن هوسرل وانتقاداته إياه ذات طابع جوهرى، ويرى دريفوس أيضًا أن الاختلافات بينهما أساسية.
- (١٦) من بين المعلقين الكثيرين الذين يؤكدون استمرار الظاهراتية الهوسرلية مع الظاهراتية الهايديجرية: ستيفن كروويل، ودانيال دالشمروم، وچاك تامينو (Taminaux) ورودولف بيرنت. وانظر ما كتبه آخر ثلاثة من هؤلاء في كتاب كيزيل وبورين (Kiesel & van Buren) ١٩٩٤.

(* هذا كلام المؤلف لا المترجم.

- (١٧) كان أوسكار بيكر (Oskar Becker) زميلاً وثيق الصلة بكل من هوسرل وهايديجير في العشرينيات، وفي عام ١٩٢٩ كتب عن الظاهراتية الهرمانيوطيقية قائلاً "إنها تجسيد آخر للموقف التعاليّ المثالي في كتاب الخواطر (مقتطف في جادامر ١٩٧٦: ١٥٧).
- (١٨) كان جادامر قد رافق هوسرل وهايديجير في الدراسة في العشرينيات، وكتب عن التلاقى بين مفهوم هوسرل لعالم الحياة وحديث هايديجير عن العالم، واختتم كلامه قائلاً إن البت فيمن كان الأصل ومن كان التابع مسألة "لم يُفصّل فيها بعد" (جادامر ١٩٧٦: ١٥٦).
- (١٩) وهنا يقول هوسرل إن الهرمانيوطيقا تمثل مشروعاً الخاص، وإن كان ذلك بإشارة مقتضبة. ويشير هايديجير في الثلاثينيات إلى "الظاهراتية السابقة على الهرمانيوطيقا" وهو بوضوح يشير إلى الظاهراتية عند هوسرل ومن ثم يوحى بأن مدخله الظاهراتي الخاص به ينتمى إلى الهرمانيوطيقا. انظر هايديجير ١٩٨٩: ١٨٨.
- (٢٠) انظر دالستروم ١٩٩٤ وپروفِر (Prufer) ١٩٩٣. وعلينا أن نذكر وجود آخرين مثل يوجن فينك (Eugen Fink) ولودفيج لاندجريب (Landgrebe) اللذين من المحتمل أن يكونا قد أثرا في تطور هوسرل.
- (٢١) بلاتنر (Blattner) ٢٠٠٧: ٢٣٩. ويوجد آخرون مثل نيكولاس هـ سميت (٢٠٠٢: ٤٢) لا يرون وجود مشكلة هنا: "أرى أن التأمل الهرمانيوطيقي مستمر في الوصف الظاهراتي".
- (٢٢) يصدق بعض النقاد ما يقوله هايديجير من أنه تخلّى عن الهرمانيوطيقا، ويزعم فريق آخر أن عمله ظل هرمانيوطيقياً، على الرغم من تخليه عن الاسم. ومن بين من يصدقونه كلوديوس ستروبه (Claudius Strube) (١٩٩٣) وهيوبرت دريفوس (١٩٨٤) وأما الذين يقولون إن عمل هايديجير برمته هرمانيوطيقي فمن بينهم أوتو پوجيلر (Otto Poggeler) (١٩٨٣) وچان جرونندان (٢٠٠٣) وهم يعنون بصفة "الهرمانيوطيقي" الأهمية الرئيسية التي يوليها للتاريخ والتاريخية. وعلى من يريد الاطلاع على عرض شامل جيد لهذا المسألة الرجوع إلى زاووروفسكى ٢٠١١.
- (٢٣) استبعاد "ما نفعل" استبعاداً للجانب التجريبي، ويرسم الحدود بين ما ينتمى إلى الفلسفة بحق وبين ما هو تجريبي. وأما استبعاد "ما ينبغي أن نفعل" فاستبعاد لما هو منهجي. وأما الإشارة إلى "ما يحدث لنا" فتمثل اعتناقاً لمفهوم هايديجير عن "الحادث" (Ereignis).
- (٢٤) على الرغم من أن هذا الموضوع يسود عمل جادامر، فإن له مقالين (في جادامر ١٩٨١) مكرسين للطابع العملي للهرمانيوطيقا وهما "الهرمانيوطيقا باعتبارها فلسفة عملية" و"الهرمانيوطيقا باعتبارها مهمة نظرية وعملية".
- (٢٥) قد تكون كلمة "جماعي" [نسبة إلى الجماعة] (communal) أفضل من كلمة "اجتماعي" [نسبة إلى المجتمع] هنا. والواقع أن كلمة "اجتماعي" (social) لا تظهر قط في الوجود والزمن ولكن تعبير "الوجود مع" يمثل مصطلحاً وجودياً أساسياً أو يعتبر من خصائص الحضور (Dasein). وتظهر كلمة "جماعي" مرة واحدة باعتبارها جانباً مهماً من جوانب الحضور الأصيل (هايديجير ٢٠١٠: ٣٦٦).
- (٢٦) لمن يريد الاطلاع على عرض أكثر تفصيلاً إلى حد ما للهرمانيوطيقا عند سييوم وعلاقتها بجادامر أن يرجع إلى دوستال (٢٠٠٤). وانظر رد سييوم في العدد نفسه من المجلة.

- Bernet, R. (1990) "Husserl and Heidegger on Intentionality and Being," *Journal of the British Society for Phenomenology* 21: 136–52.
- (2009) "Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger," *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klosterman, 43–72.
- Blattner, W. (2007) "Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice," in S. Crowell & J. Malpas, eds., *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 10–27.
- Carmen, T. (2003) *Heidegger's Analytic*, New York: Cambridge University Press.
- Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.
- (2013) *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, New York: Cambridge University Press.
- Crowell, S. & Malpas, J., eds. (2007) *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press.
- Dahlstrom, D. (1994) "Heidegger's Critique of Husserl," *Reading Heidegger from the Start*, Albany: SUNY Press.
- Dostal, R. (1993) "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger," in C. Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 135–50.
- (2004) "Seeböhm's Hermeneutics and Gadamer," *International Journal of Philosophical Studies* 16: 719–29.
- Dreyfus, H. (1984) "Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault," *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- (1991) *Being-in-the-World*, Cambridge, Mass: MIT Press.
- Dreyfus, H. & Hall, H., eds. (1982) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Drummond, J. (1990) *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston: Kluwer.
- Gadamer, H-G. (1976) "The Phenomenological Movement," *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.
- (1981) *Reason in the Age of Science*, trans. F. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- (1989) *Truth and Method*, New York: Continuum.
- (1997) "Reflections on My Philosophical Journey," in L. Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago: Open Court, 46–7.
- Grondin, J. (2003) "Stichwort: Hermeneutik. Selbstauslegung und Seinsverstehen," in D. Thoma, ed., *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: J.B. Metzler, 47–51.
- Guignon, C., ed. (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press.
- Hahn, L. (1997) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago: Open Court.
- Heidegger, M. (1971) *On the Way to Language*, New York: Harper & Row.
- (1977) *Basic Writings*, ed. D. Krell, New York: Harper & Row.
- (1982) *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- (1989) *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe* 65, Frankfurt a.M.: Vittorio Klosterman.
- (2010) *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, Albany: SUNY.
- Husserl, E. (1997) "Phenomenology and Anthropology," *Collected Works VI: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, trans. & ed. T. Sheehan & R. Palmer, Boston: Kluwer.
- Kisiel, T. & van Buren, J., eds. (1994) *Reading Heidegger From the Start*, Albany: SUNY Press.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, New York: Humanities Press.

- Mohanty, J. (1997) *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.
- Moran, D. (2007) "Heidegger's Transcendental Phenomenology in Light of Husserl's Project of First Philosophy," in S. Crowell & J. Malpas, eds., *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 135–50.
- Neumann, G. (2012) "Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger," in R. Bernet, A. Denker, & H. Zaborowski, eds., *Heidegger Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*, Freiburg: Karl Alber, 153–86.
- Noë, A. (2009) *Out of Our Heads*, New York: Hill and Wang.
- Pöggeler, O. (1983) *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg: Karl Alber.
- Prufer, T. (1993) "Husserl, Heidegger, Early and Late, and Aquinas," *Recapitulations*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. Thompson, New York: Cambridge University Press.
- Scheur, J., ed. (2013) *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell–Dreyfus Debate*, New York: Routledge.
- Seeborn, T. (2004) *Hermeneutics: Method and Methodology*, Boston: Kluwer.
- Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press.
- Sokolowski, R. (2000) *Introduction to Phenomenology*, New York: Cambridge University Press.
- Smith, N. (2002) "Overcoming Representationalism," *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, ed. A. Laitinen & N. Smith, Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Strube, C. (1993) *Zur Vorgeschichte der hermeneutische Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Taylor, C. (1995) "Overcoming Epistemology," *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1–19.
- Zaborowski, H. (2011) "Heidegger's Hermeneutics: Towards a New Practice of Understanding," in D. Dahlstrom, ed., *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York: Cambridge University Press, 15–41.

الفصل السادس والأربعون

الهرمانيوطيقا والتفكيك

دوناتيلادى سيزارى Donatella Di Cesare

تلاقى جادامر ودريدا أول مرة في الفترة من ٢٥ إلى ٢٧ إبريل ١٩٨١ في "معهد جوته" في باريس، وكان الهدف عقد مناظرة عامة بين أهم اثنين يمثلان الفلسفة الأوروبية. ولكن المشاركين والشهود أجمعوا على الإشارة إلى هذه المناسبة باعتبارها محادثة بين مجموعة ممن أصيبوا بالصمم، وكانت المقالات التي نشرت بُعيد ذلك في ألمانيا وفرنسا تؤكد، فيما يبدو، هذا الانطباع (فورجيت [Forget] ١٩٨٤). ومع ذلك فإن هذه "المناظرة غير المتوقعة" - حسبها وصفها فيليب فورجيت - كانت معلماً تاريخياً فريداً. وأما الطبعة الأمريكية التي صدرت عام ١٩٨٩ وكان عنوانها: الحوار والتفكيك: لقاء جادامر ودريدا، فكانت تضم مقالات جديدة لمؤلفين من الطرفين (انظر ميكيلفيلدر وپامر [Michelfelder & Palmer] ١٩٨٩)^(١).

كان السؤال المشروع عن الفرق بين الهرمانيوطيقا والتفكيكية قد تُرك دون إجابة حتى بعد لقاء باريس. ولم يكن من قبيل المصادفة أن استمرت المناظرة، أساساً في أمريكا الشمالية، حيث أدى القرب بين التيارين الفلسفيين إلى إثارة شكوك في إمكان تحديد المواقع المختلفة من وراء العنوانين المختلفين (انظر سيلفثرمان و [Silverman & Ihde] ١٩٨٥؛ كاپوتو ونيهاماس و سيلفثرمان [Caputo, Nehamas] ١٩٨٦: ٦٧٨-٦٩٢؛ وانظر أيضاً نيكولسون [Nicholson] ١٩٨٦:

٢٦٣-٢٧٤؛ وبهـلر [Behler] ١٩٨٧: ٢٠١-٢٢٣؛ وفرومان [Froman] ١٩٩١: ١٣٦-١٤٨؛ وجرونـدان [١٩٩٩: ٥-١٦].

ومن ناحية أخرى يبدو المنشأ المشترك للهرمانيوطيقا والتفكيكية واضحًا (انظر كيميرلي [Kimmerle] ١٩٩١: ٢٢٣-٢٣٥؛ تولين [Tholen] ١٩٩٩؛ جاش [Gasche] ٢٠٠٠ أ: ١٣٧-١٥٠؛ فيلدمان [Feldman] ٢٠٠٠: ٥١-٧٠؛ انظر أيضًا بيرترام [Bertram] ٢٠٠٠: ٩-٢٣، ٢١٩-٢٢١؛ شتورمر [Störmer] ٢٠٠٢؛ يانكوفيتش [Jankovic] ٢٠٠٣، أنجيهرن [Angehrn] ٢٠٠٣). وسارت الاثنان في الطريق الفلسفي الذي رسمه هايديجر، وكلتاها تشير إلى فيلسوف آخر تندر مناقشة حضوره المستمر في كلا المعسكرين، ألا وهو هييجل. وكلتاها، وإن اتبعتا طريقتين مختلفتين، ترجعان إلى الفلسفة اليونانية التي تجدان فيها معينًا لا ينضب؛ أو قل خصيصة ليست واضحة في المشهد الفسيح المعاصر. والتقارب بينهما من الزاوية الفلسفية التاريخية، والزاوية النظرية الفلسفية، يتجلى في الموضوعات التي تشتركان فيها. ويكفي أن نذكر أهمية الفن، وقبل كل شيء أهمية الأدب والشعر لهما (انظر دي سيزاري ٢٠١٢: ١٣٧-١٨٤؛ ٢٠١٣: ٢٠٢ وما بعدها).

ولكن المسألة أشد تعقيدًا مما تبدو عليه، فالتياران الرئيسيان للفلسفة الأوروبية يتسمان بالاقتراب الشديد من بعضهما البعض إلى الحد الذي يجعل الرائي يظن أنهما جانبان من جوانب مشروع واحد ولكنها يمثلان خيارات فلسفية مختلفة، ومن ثم يتطلبان الإيضاح الدقيق وتحديد وزن هذا الاختلاف.

وهكذا فإن السؤال الذي طُرح في سياق أمريكا الشمالية في الثمانينيات لم يفقد أي قدر من أهميته وهو: كيف تعتبر الهرمانيوطيقا تفكيكية وكيف يعتبر التفكيك هرمانيوطيقيا؟ كان 'البطلان'، جادامر ودريدا، في غضون تحديد كل منهما لموقعه بالنسبة للآخر، قد أكدوا أنذاك مشروعية الحوار والحاجة إليه معًا، ولكن أيا منهما لم يصل بالحوار إلى غايته، بل إن الحوار قد أخفق منذ البداية.

ويبدو أن المناظرة قد تركت آثارًا أعمق في فكر جادامر، ما دام قد قبل تحدى دريدا وعدّل موقفه، أو جعله أشد صراحة وتفصيلاً، في عدد من المقالات التي كتبها (وانظر بصفة خاصة ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩؛ وأيضًا جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٢-٤٠٦). ويعبر جادامر بوضوح في هذه المقالات عن مدى أخذه لهذه المناظرة مأخذ الجد، وخصوصًا تبجيله للفيلسوف الفرنسي. ويقول إنه وجد في دريدا اسمًا من أهم الأسماء التي صادفها منذ نشر كتابه الحقيقة والمنهج:

في الستينيات، وكنت قد انتهيت من مشروعني الخاص في الهرمانيوطيقا الفلسفية، وقدمته إلى الجمهور، توقفت هنيهة لألقى نظرة على العالم من حولي. وفي ذلك الوقت، راعني أمران مهمان، بالإضافة إلى أعمال فتجنشتاين الأخيرة. كان الأمر الأول مقابلتني للشاعر پول سيلان (Celan)، وكنت قد بدأت استغرافي في قراءة أعماله الأخيرة. وأما الثاني فهو أن مقالاً كتبه دريدا بعنوان "الوجود وأثر ما كان موجودًا"^(*) وقع في يدي، وكان منشورًا في مجلد يتضمن عدة مقالات تكريمًا لبوفريه (Beaufret)، وعشرت بعده على عدة كتب مهمة نشرها دريدا عام ١٩٦٧ فشرعت في دراستها على الفور.

(جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٧)

(*) الأصل *Ousia et Grammé* وهما من الكلمتين اليونانيتين الأصلية التي وجدها دريدا عند أرسطو، فأما الكلمة الأولى "أوسيا" فتعني الوجود عند أرسطو، وأما الثانية فتعني ما ذهب وترك أثرًا يجيبه مثل الصوت المسجل على شريط، فالصوت غير موجود ولكن له أثرًا حاضرًا يمكن أن يجيبه، فهو غائب في الطبيعة وموجود في الأثر. والكلمتان، كما يقول النقاد، من سك دريدا، ولا بد أن جادامر بهره التناول الأنطولوجي الذي يوحى بتأثير هايديجر فيما يتعلق بالوجود بالفعل وبالقوة، كما يقول الفلاسفة العرب.

وأما دريدا فإنه لم يكن ييارس الهرمانيوطيقا إلا بصورة عارضة، وإن فعل فكان يرمى بذلك إلى تأكيد الفرق بين التفكيك والهرمانيوطيقا (انظر جاش ١٩٩٤). ولكن في يوم ١٥ فبراير ٢٠٠٣، وكان قد مضى على وفاة جادامر عام واحد، ألقى دريدا محاضرة عنوانها: "كباشان: حوار لم يقاطعه مقاطع بين قطبين لا نهائيين: القصيدة" (دريدا ٢٠٠٥: ١٣٥-١٦٤).

ويستوحى دريدا تعبير 'المقاطع' من الإشارة إلى "المقاطعة الغريبة" لمسار الحياة في باريس في تلك الآونة، مشيراً إلى أن "حواره لم يقاطع"، وإلى التلاقى أو "التناطح" في مفرداته حتى يعلن تفسيراً غير متوقع، يقول إن تلك "المناظرة غير المتوقعة" قد "نجحت"، على عكس ما كان يعتقد معظم الناس، وخصوصاً بسبب المقاطعة التي لم تكن "سوء تفاهم أصلي، بل لحظة توقف معلق" (*). جعلت المرء يمسك أنفاسه من دون حكم أو نتيجة" (دريدا ٢٠٠٥: ١٣٦). ومن ثم فقد تركت خلفها أثراً حياً ومثيراً، يعد بأكثر من مستقبل واحد. ويلتقط دريدا من جديد خيط الحوار الذي لم يقاطعه أحد، حتى يعيد الدفع بموضوع "المقاطعة"، وهو الذي كان قد سبق ظهوره في لقاء باريس، وإن اختفى بعد ذلك. وهكذا فهو يشير، ولو بأسلوب غير مباشر، مبتعداً عن التعارض التقليدي بين التعبير شفاهة والتعبير كتابة، ومقترّباً من مسألة الفهم، وهي القضية التي تحكمت في مسار المناظرة والتي كان يمكن أن تنير

(*) الأصل (epoché) يوحي بأنها كلمة فرنسية بسبب النبرة على الحرف الأخير، ولكنها كلمة إنجليزية مستعارة من اليونانية مباشرة وتعني تعليق الحكم (وتنطق إيبوكي) وكانت تعنى في مذهب الشك القديم الامتناع عن الوصول إلى أية نتيجة لصالح شيء أو ضده، باعتبار ذلك الخطوة الحاسمة للوصول إلى السكينة (ataraxy)، ولكنها من مصطلح الظاهراتية المعتمد، وتشير إلى الامتناع عن الحكم حول وجود شيء أو عدمه، بصفتها الخطوة الأولى للإدراك والفهم ووصف الظواهر الحسية وفق المذهب الظاهراتي. والأرجح أن هذا ما يقصده دريدا، إيحاءً بقبول موقف جادامر.

الطريق وتحقق التقارب بين الفلسفتين. فالفهم يتضح في هذه الموضوعات، وندرك أن الهرمانيوطيقا تنطلق من الوحدة وأن التفكيك ينطلق من الاختلاف.

عندما بدأ جادامر إلقاء كلمته الافتتاحية في باريس، وهى التى نشرت فيما بعد تحت عنوان "النص والتفسير"، كان فيها يبدو حريصًا كل الحرص على إقامة مسافة بينه وبين الفلسفة الفرنسية بصفة عامة، والمذهب التفكيكى بصفة خاصة، من خلال تصوره "للنص" (جادامر ٢٠٠٦: ١٥٦-١٩١). وقد دعا إلى ضرورة السماح للنص برفع صوته، لتأكيد "وحدة المعنى" فيه، حتى تقود خطاه في العودة إلى الحوار الذى نشأ منه أصلا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ٣٥٥). وكانت حالات رجوعه التى لا شك فيها إلى "لغة الميتافيزيقا" - فهو يتحدث مثلا عن "مهمة الفهم" - تبدو بلا مرأ استفزازًا لأذنى دريدا. ويبلغ جادامر الحد الأقصى حين يتكلم عن "حسن النوايا فى محاولة فهم بعضنا بعضًا" وبهذه الكلمة يثير المناقشة (جادامر ٢٠٠٦: ١٧٤) (٢).

ولا عجب فى أن يرد دريدا فى اليوم التالى بتوجيه ثلاثة أسئلة قصيرة تهدف إلى التشكيك فى الهرمانيوطيقا برمتها، وأن تلتقى جميعًا فى هدف واحد، قائلًا إن وراء جهود الهرمانيوطيقا لتحقيق فهم الآخر، ووراء "استنهاضها للنوايا الحسنة"، تكمن "إرادة السلطة" التى يقول بها نيتشه (٣). وهكذا فإن سؤال دريدا الأول يتهم الهرمانيوطيقا بالنكوص إلى الميتافيزيقا، إذ إن إرادة الفهم التى تسبق أى تفاعل عملى بين المتحدثين تدل، فى نظر دريدا، على الخطوط العريضة للبدئية الأخلاقية التى من شأنها إقامة التعادل بين حسن النوايا فى إرادة الفهم التى يقول بها جادامر وبين "حسن النوايا" عند كانط. أفلا تصبح النية الحسنة فى إرادة الفهم - التى تتصف - بأنها بدئية وغير مشروطة مثل "القيمة المطلقة" للإرادة فى نظر كانط - نسخة جديدة وحسب من "الذاتية" الميتافيزيقية، وهى التى من شأنها أن تكون جاهزة، طبقًا لما أعرب عنه هايديجر من ألوان الريبة، للهيمنة على الوجود؟

وفي سؤال دريدا الثاني لجوء إلى التحليل النفسى، وهو بطبيعة الحال موقف "على الحدود" ولكنه يمثل إحدى صور التخلي عن "النوايا الحسنة" ومن ثم يشهد على فشل "الحوار الحى". وكان هابرماس قد أعرب سلفاً عن إدراكه الحد الإشكالى للتحليل النفسى، وأعرب عن شكوكه فى إمكان إدراكه فى الهرمانيوطيقا العامة. ويؤكد دريدا، من جانبه، أن خطاب علم النفس يجعل أوسع سياق تفسيرى يقترحه جادامر ينتهى بالانفجار، ومن ثم فقد أوضح أنه يتطلب نوعاً من الفهم المنتج الذى من شأنه أن يحدث أولاً من خلال "القطيعة".

وحول هذه "القطيعة" - أو من الأفضل أن نقول "المقاطعة" - يدور السؤال الثالث الذى يسأله دريدا، وهو سؤال فلسفى حاسم. فمثار التساؤل هنا ما يسميه جادامر "الفهم" (*Verstehen*). إذ يقول دريدا إن على المرء أن يسأل إن لم يكن شرطُ الفهم استعداداً لا حدَّ له لإجراء حوار، أى لإقامة علاقة متواصلة بالآخر، بل "مقاطعة للتواصل، أو تواصل معين للمقاطعة، وتعليق لكل وساطة بينهما" (دريدا، فى فورجيت ١٩٨٤: ٥٨). وهنا يدرك الشكُّ الذى يمثله التفكيك الحوَارِ الهرمانيوطيقى، بمعنى أن التفكيك يقدم فيما يبدو وجهة نظر بديلة، ما دام يفضل المقاطعة، والحفاظ على النشاط، والإبقاء على الخلاف، وعلى غيرية الغير، وهى التى من المحال امتلاكها، إلى جانب استحالة الفهم.

ويرد جادامر بورقة بحثية تضارع رد دريدا قِصراً عنوايها "ومع ذلك، ورغم حسن النية" (جادامر فى فورجيت ١٩٨٤: ٥٩-٦١؛ ٥٥-٥٧). فهو يتيح للتناقضات فى موقف دريدا أن تظهر باستخدام الحجّة الكلاسيكية ضد أرباب مذهب الشك قائلًا: "أجد صعوبة فى فهم هذه الأسئلة التى طُرِحَتْ علىّ، ولكنى سوف أجتهد، مثلما يفعل كل من يريد أن يفهم الآخر أو أن يفهمه الآخر" (جادامر فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٥).

ولكن "اجتهاده" لا علاقة له بالميتافيزيقا أو "بحسن النية" عند كانط، فكان الأوتى بجادامر أن يستند إلى سقراط الذى يصوره أفلاطون، والذى يشرح فى جورجياس (٤٥٨ أ) أنه من الأفضل للمرء أن يتقبل تنفيذ دعواه عن أن يفند دعوى سواه، ولكن هذا المبدأ، الذى تتعرف الهرمانيوطيقا فيه على ذاتها، ليس موقفًا أخلاقيًا. "فالكيانات اللاأخلاقية نفسها تحاول أن يفهم بعضها بعضًا" (جادامر، فى ميكلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٥). وهكذا فإننا أمام موقف ظاهراتى يصف الممارسات اليومية للكلام والفهم. فكل من يفتح فمه ليتكلم يريد أن يفهم، إلا إذا كان المتكلم يريد إخفاء شىء ما. ولا يمثل دريدا ونيثشه أى استثناء "فكل منها يتكلم ويكتب حتى يفهم" (جادامر فى ميكلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٧)^(٤). ولكن هذا لا يعنى على الإطلاق إمكان استبعاد عدم الفهم وسوء التفاهم. ويتفق جادامر مع دريدا فى عدم وجود فهم لما يُكسّر، فالحوار القائم على التحليل النفسى، الذى يرمى إلى تفهم لا يريد المتكلم أن يقوله بل ما لا يريد المتكلم أن يقوله، يعتبر الحد الأقصى لمثل هذا القطع أو مثل هذا الكسر.

وكثيرًا ما أسئ فهم الهرمانيوطيقا الفلسفية فى محاولتها إثارة مسألة الفهم داخل الفلسفة. وطبقًا للهرمانيوطيقا يصبح الفهم امتلاكًا للآخر. فالهرمانيوطيقا حين "تدفعها روح الفهم الفائرة" تزعم، فيما يبدو، أنها تستطيع - بل ويجب - أن تفهم كل شىء فهما يتسم بالاكتمال والكمال" (انظر هوريش [Horisch] ١٩٨٨). ومن هذا المنظور يصبح الفهم واضحًا، ولكن إن كان الأمر كذلك، فلن يكون للهرمانيوطيقا مبرر للوجود، إذ إنها إذا وجدت فالسبب أن تثير السؤال الفلسفى حول الفهم.

يقول هايديجر إن الفهم هو الطريق الأسمى الذى يكتب النجاح للحضور (Dasein). ويقول جادامر بدوره إن "الاتفاق... ذو طابع أسمى يفوق سوء الفهم"^(٥). وليس هذا "الاتفاق مسألة تفاؤل ذرب اللسان، ولا يتمثل وحسب فى اتخاذ مواقف أو مهام أخلاقية، بل على العكس نرى أن هذه الأطروحة هى التى يستند إليها جادامر فى وصف ممارسة الكلام والفهم من زاوية ظاهراتية. فالفهم ذو الأصول

الأعمق لا يزيد عن كونه اتفاقاً في اللغة المشتركة التي تربط ما بين الأطراف. فالذي يتكلم بلغة تاريخية - وفي ذلك يتكلم بلسان الآخر ومع الآخر - يرضى بأن يبدى استعداداً لمعايرة تنغيم صوته وفق صوت الآخر، حتى من قبل الاتفاق، وأن يفصح عن أفكاره بالأصوات التي لها معنى في اللغة المشتركة. ونقول بإيجاز إن كل من يتكلم قد وافق سلفاً على المشاركة فيما هو مشترك ويمكن توصيله إلى من يتكلمون تلك اللغة، كما وافق سلفاً مع الآخر حتى من قبل اتفاقه مع نفسه. وبهذا المعنى استطاع جادامر تفسير مفهوم "التوافق" الأرسطي (*Syntheke*) قائلاً "إن مفهوم التوافق، أي الاتفاق المتبادل، يعنى في المقام الأول أن اللغة تشكل نفسها من خلال وجودها بين المرء وغيره (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٥٤، انظر أرسطو ١٩٦١: ١٦-١٩). والرضى المشار إليه يمثل مقدمة اللغة وهو الذى يحرك أى توجه لاحق للاتفاق والاختلاف. وهذه المقدمة لا يمكن تجنبها: فكل متكلم لابد أن يدخل لعبة اللغة، معلناً قبوله للمشاركة الأصلية التى تضمنها اللغة. وإذن فإن التكلم يعنى إعادة الإفصاح عن عناصر المشاركة فى العالم التى تفصح عنها اللغة. وهذه هى حقيقة التواصل الإنسانى، أى حقيقة الحوار.

ومع ذلك فتدفق الحوار يمكن مقاطعته، كما يمكن للاتفاق أن يتحول إلى اختلاف. وفي هذا الصدد يتكلم جادامر عن "حجر عثرة" (جادامر ١٩٩٤: ٢٧٠) و"حجر العثرة" الذى يتجاهله الاستقبال تجاهلاً شبه تام من المفاهيم الأساسية فى الهرمانيوطيقا لأنه يوضح حركة الفهم (جادامر ٢٠٠٦: ٩٣). ولولاه لأمكن للمرء أن يفترض أن الفهم يقوم على التوليد الذاتى. وابتغاء تصوير مفهوم حجر العثرة تصويراً أكثر دقة يَرجعُ جادامر إلى الفلسفة اليونانية، قائلاً:

كانت عند اليونان كلمة فائقة الجمال للشئ الذى يجمد حركة فهمنا: كانوا يسمونه (*atopon*) وهو يعنى فى الواقع ما لا مكان له، أى كل ما لا يمكن إدراجه فى نسق أفق فهمنا ومن ثم فهو يرغمنا على التوقف.

(جادامر ٢٠٠٦: ٩٣)

وهذا 'اللامكان' (*atopon*) هو كل ما يؤدي إلى الضيق والبرم والإحساس بوجود شيء غريب عجيب أجنبي. وفي المحاورات الأفلاطونية يتخذ سقراط دور (*atopos*) "اللامكان"، فهو الفيلسوف الذي لا مكان له في السياق، فيشكك في نظام المدينة (*polis*) ويشير إلى المكان المقبل أي (*ou-topos*). وأما من وجهة نظر الهرمانيوطيقا "فاللامكان" هو ما يستعصى على الفهم، وهو الذي يقتحم ما كان مفهوماً، وما كان يكتنفه النسيان التام، أو ما كان مُسَلِّماً به باعتباره من البدييات. ومن ثم فإن 'اللامكان' يوجه ضربة إلى الألفة الظاهرية للغة، ويشكك فجأة في شيوع الكلمات. وهكذا فإن هذا الذي لا يفهم، وهو الذي لم يحدث بعد، يؤدي إلى نشأة عدم الفهم وسوء الفهم، وإن يكن لا يحول دون محاولة استمرار التفسير سعياً وراء الاتفاق من جديد، ومن دون استبعاد الاختلاف.

أين توجد المسافة الفاصلة إذن بين جادامر ودريدا إن لم تكن قائمة في الحاجة إلى المقاطعة؟ إن الهرمانيوطيقا لا تعتبر المقاطعة أمراً جوهرياً وأصلياً لأن مقدمة اللغة دائماً تتمتع بالأولوية. وهكذا فإن المقاطعة "منقوشة" سلفاً في التشكيل اللغوي ما دام الاختلاف هو العامل الذي يبين الوحدة. وهنا تبين الهرمانيوطيقا قربها من البحث النقدي في الأيديولوجيا (انظر هابرماس ١٩٨٧: ١٩٨). وتوجد مسافة أكبر [بين الهرمانيوطيقا] والتفكيكية، تستبين لنا في تصور 'القطيعة' أو الكسر (*rupture*). فحتى لو كان الكسر أشد وضوحاً للرائي، وكان الصدام أشد عنفاً، على نحو ما نرى في العمل الفني، وخصوصاً في النص الشعري، فإن الهرمانيوطيقا تقبل هذا الصدام ولكنها لا تدعّمه، كما إنها أيضاً لا تعمقه. فهي تعمل في الواقع بالنهج المضاد: فالهرمانيوطيقا ترى أن المقاطعة [القطيعة أو الكسر] العامل الذي يفتح المحادثة لكنه لا يغلقها. وعلى الرغم من أنها تعرف أن الكسر لا يلتئم أبداً، وأن عدم الفهم أمر من المحال استبعاده، فإن الهرمانيوطيقا في ذاتها مألها الحوار اللانهائي. وأقول بالمناسبة إن

هذا هو الموقف الذى يتخذه أيضًا جادامر فى مناظرته مع دريدا. إذ كتب جادامر، بعد عام من لقاء باريس يقول "إذ أراد أحد أن أعتنق المذهب التفكيكى وأصر على الاختلاف فإنه يقف فى بداية المحادثة لا فى نهايتها" (جادامر، فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١١٣).

ونقول بتعبير آخر إن المسافة التى تفصل بين الهرمانيوطوبيا والتفكيكية لا تتمثل فى إرادة الفهم بحسن نية بل فى الفهم نفسه، أى فى الدرب الذى يتبعه الفهم إما انطلاقًا من وحدة الحوار غير المقاطع وإما انطلاقًا من الاختلاف الذى تأتى به المقاطعة. ويرى جادامر أن كلا من هذين المنظورين يشير إلى الآخر. فبعد أن حاول هايديجر أن يهدم لغة الميتافيزيقا، لم يعد جادامر يرى إلا طريقين - أو ربما دربًا مشتركًا واحدًا، ومن الأرجح أن يؤدى أيضًا إلى الانفتاح الذى تتميز به الخبرة الفلسفية - ألا وهما درب الهرمانيوطوبيا، الذى يعود أدراجه من المذهب الجدلى إلى الحوار، ودرب التفكيكية الذى يرتكن إلى النص الباطن ويؤدى إلى تمزيق الميتافيزيقا (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١٠٨).

ويطبق جادامر فى كتابه الحقيقة والمنهج ما يسمى "التحول إلى اللغة" [فى الفلسفة] متبعًا نموذج الكتابة لا النموذج الشفاهى. وعلى الرغم من أنه سوف يقول بعكس ما فعل فإنه يبدأ من تفسير النص ابتغاء العودة إلى الحوار ثم ينطلق منه إلى عالمية اللغة (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٣-٣٨٩). وهو يقول إن هذا الطريق محتوم لأن التاريخ يُنقل إلينا "بوسيط" لغوى؛ أو بتعبير آخر، يقول إن اللغة حدث التاريخ. وهنا يبرز دور الطابع اللغوى للفهم، فهو "تجسيدٌ لِلْوَعْيِ المُشكَلِ تاريخيًا" (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٩). صحيح أنه توجد شذرات من الماضى، ولكن الذى تحمله إلينا التقاليد باعتباره لغة منطوقة، أو من الأفضل وصفها بأنها لغة مكتوبة، شىء يختلف اختلافًا تامًا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، و٢٦٠). وفى حدود ما يتجاوز المكتوب

الأشياء المحدودة الخاصة جميعًا، يسمح لأي فرد بالمشاركة في نقل الماضي. فالوعى المؤرّث تاريخيًا يُعتبر وعيًا مَقْرُوءًا (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٩-٣٩٥).

ولكن ما العلاقة بين الشفاهية والكتابة؟ ما مكان الصوت البشرى؟ وما دور النص؟ الواقع أن موقف جادامر إزاء هذه الأسئلة موقف معقد، وقد تغير على مر الزمن نتيجة مناظرته مع دريدا، وهو ما دفع جادامر أيضًا إلى الابتعاد عن أفلاطون. ويمكن تلخيص موقفه في القول بصلة لا تنفصم عراها بين الشفاهية والكتابة: "فالواقع أنه لا يوجد تعارض حقيقى. فما يكتب لا بد أن يقرأ، ومن ثم فإن كل ما هو مكتوب 'يشغل مكانة ثانوية بالقياس إلى الصوت البشرى'." (جادامر ١٩٩٧: ٤٠٣-٤٠٤).

ولا يشارك جادامر أفلاطون في إدانته "المتحيزة" للكتابة في حوارية "فايدروس"، (٢٧٤ ب- ٢٧٨ ج) وفي الاستطراد المطول في الخطاب السابع (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٧، ٢٢٨-٢٦٩). كما يعتبر أن حجة أفلاطون التى تقول "بالضعف" الغريب للغة المكتوبة بشتى أنواعها حجة "مبالغ فيها إلى حد السخرية". بل ولا يقبل الفكرة التى يعبر عنها في پروتاجوراس والتى تقول إن اللغة المكتوبة تقاوم الحوار (جادامر ١٩٩٤: ٣٩٣). إذ يرى جادامر أن النص يتكلم حين يرد على الأسئلة التى يوجهها القارئ إليه. ولا يتخلى جادامر عن القول بأن النص شريك في حوار معين. وما الهرمانوطيقا نفسها إلا "الدخول في حوار مع النص" (جادامر ١٩٩٤: ٣٦٨). وجادامر لا يتجاهل انعدام التناظر بين الحوار المكتوب والحوار المشفوه، إذ إن الأول يعنى حضورًا 'لآخر' مجسد، ولكنه يؤكد - على الرغم من ذلك - طابع الاستمرار بين المشفوه والمكتوب. فالحدود الفاصلة مائعة: فالمكتوب يشبه الصوت البشرى ويمكن في أية لحظة أن يعود مشفوها من جديد، والمشفوه ما دامت مادته لغوية فيمكن دائمًا أن يكتب، أو قل إن "المقصود به دائمًا أن يكتب" على نحو ما

يقول جادامر في مقال له بعنوان "في الطريق إلى الكتابة؟" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٧، ٢٥٨-٢٦٩). وبتعبير آخر يقول إن المشفوه من الممكن أن يكون قد قَدَّمَ سلفًا كتابة، وإن المكتوب يمكن أن يكون قد قَدَّمَ سلفًا شفاهة.

ويحدث الانتقال من الشفاهة إلى المكتوب من خلال القراءة. وهنا يبرز ابتعاده عن دريدا بوضوح. أى إن القراءة تصبح نموذجًا معارضًا ضمنيًا للكتابة، وليس من قبيل المصادفة أن نموذج القراءة الذى يوصف بأنه 'السماح بالكلام' أو 'إتاحة الصوت البشرى لشيء ما'، يتسع آخر الأمر اتساعًا شاسعًا بحيث يلتقى مع الهرمانيوطيقا. "ما الكتابة إن لم تكن تقرأ؟" (ميكيليفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٩٧). ويوجه جادامر هذا السؤال إلى دريدا: "الكتابة ظاهرة لغوية فقط في حدود قراءتها" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٢٦٤). والكتابة تشبه الصوت (*stimlich*) مثل الكلام الذى يمكن أن يكون كتابة (*schriftfähig*) كيف يمكن للمرء تجنب نطق شيء مكتوب أثناء قراءته أو إظهار ترابطه بصوته؟

في عام ١٩٨١ نشر جادامر مقالا بعنوان ذى دلالة ومنهج هو "الصوت البشرى واللغة" (جادامر ١٩٨٦: ١٩٩٥-٨، ٢٥٨-٢٧٠). وهو يرد في هذا المقال على اعتراضات دريدا ويضع تصوره الخاص للصوت البشرى الذى يلعب من ثم دورًا أساسيًا في المناظرة بين الهرمانيوطيقا والتفكيكية. فالصوت يمثل بمعنى معين جسرًا يُنشأ نحو الكتابة، فإذا لم تكن الكتابة "صورة للصوت" فليس الصوت صورة للكتابة (جادامر ٢٠٠٦: ٣٨٨). ولكن ما الذى تشترك فيه الكتابة المبنية والصوت؟

كان أفلاطون قد طرح هذا السؤال في فقرة من فيليبوس (١٤ج-١٨د) الذى سوف ينهض بدور حاسم في المذهب الجدلى، لأنه يتصل بالعلاقة بين الواحد والكثرة. وهو يقدم لنا أمثلة من الأصوات التى يحددها الصوت البشرى وحروف الهجاء. ولكن الذى يتضح آخر الأمر أن هذه وتلك لا تعتبر أمثلة وحسب على

الإطلاق بل إنها الكيان الذى يكشف وحدة الكثرة وتعدد الواحد فى الكلام (lógos). فالصوت يكشف عن نقصاننا وطبيعتنا المحدودة، ما دمنا لانستطيع التحكم فيه، وهكذا نعود من جديد إلى اللب (meson) أى إلى ما هو موجود فى "الوسط"، أى إلى تلك "العناصر"، وهى الأصوات المتميزة والعلامات المكتوبة، التى تبين حدود الوسيط الصوتى المستمر ومن ثم تمكننا من الكلام والكتابة. وهذه وتلك من الثوابت التى تفتح "ميدان اللعب" (Spielraum) وإن يكن فى الواقع مرتبطًا بالفواصل أى القواطع المحفورة فى المادة الصوتية والمخطوطة اللانهائية (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٢٥٩). إذن فالتقسيم أو التقطيع [الذى يحدد الوحدات الصوتية والمكتوبة المفردة ويميزها] هو الحلقة المشتركة بين الصوت والكتابة، وهى حلقة تلقى بالضوء على اتصال المعنى الذى تحققه القراءة، إذ إن الكلام والكتابة - على عكس كل صورة طبيعية من صور التعبير - يتميزان فى الحقيقة بالرضى عما يعتبر أمرًا مشتركًا، ابتداءً من مجالى 'اللعب' المشتركين، ألا وهما الحروف والأصوات المتميزة فى أى لغة من اللغات.

ولكن الصوت البشرى فى نظر جادامر له "الكلمة الأولى والأخيرة"، وإليه ترجع المسافة التى تفصله عن دريدا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٤١٩). ولكن هذا لا يعنى أن هذا الصوت يتمتع بالتفوق فى نظر جادامر، فالصوت البشرى هو الوحدة المستمرة للكلام، فى حين أن الكتابة تتميز بالاختلاف الراجع إلى المقاطعة، لأنها "مرحلة فى حادث الفهم" وهى ثابتة فى النص (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٢١-٥١، ٣٠). وهذا الثبات ليس فى الواقع نهائيًا قاطعًا، إذ يصبح النص ذلك "الوسيط" الذى يقاطع استمرار الصوت البشرى (انظر ريسر [Risser] ١٩٩١: ٩٣-١٠٥، ١٠٢-١٠٥). ويجد هذا صداه فى شخص القارئ الذى يعتبر - بصفته مفاوضًا (inter-) (pres) - شريكًا فى المحادثة. و"النص الأدبى البارز" ليس استثناء من ذلك (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٤٠) لأنه يطلب تحقيق صوت له من جديد. وفى

الاستمرار الدائري للصوت يمثل النص الانقطاع. ولما كانت الهرمانيوطيقا فلسفة تؤكد الوحدة وتعليقها على الاختلاف، وتفضل الاستمرار على الانقطاع، فإنها تفضل الصوت البشري.

لو كان من المستحيل، بعد دريدا، إعادة النظر في الكتابة، فلن يظل إشكاليًا إلا الصوت البشري. ففي الستينيات كان جادامر مبهورًا بشدة، على نحو ما أشار إليه بنفسه، لا بإشارة دريدا إلى 'الوجود وأثر ما كان موجودًا' [انظر الحاشية أ أعلاه] وحسب، بل قبل كل شيء بالكتاب الصغير الذى أصدره دريدا بعنوان الكلام والظواهر (جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٧)، إذ يقول جادامر إن دريدا "كان على حق في انتقاد هوسرل في هذا الكتاب" بالتشكيك في مبدأ الكوجيتو (*Cogito*)^(*) [أى الفكر] الواعى بذاته، الذى يفترض أنه يستطيع التفكير من دون علامات. وجادامر لا يطعن في بحث دريدا النقدى في الميتافيزيقا الغربية، وهو النقد المبنى على 'الإحالة إلى خارج النص' (logocentrism) (وإن كان من الأفضل أن يسمى "الإحالة إلى شيء واحد خارج النص" [monologocentrism]) في الميتافيزيقا. ولكن شكوكه تتعلق بإدانة دريدا للصوت البشرى، وخصوصًا للصلة التى يزعم دريدا أنه وجدها في الحضور الذاتى للوعى. ميكيلفيلدر وپامر (١٩٨٩: ١١٢). وعلى الرغم من أن جادامر لم يقدم قط بحثًا نقديًا مُحكمًا فإن اعتراضه على دريدا يمكن تلخيصه بسهولة: إن الصوت

(*) ليست الإشارة هنا إلى الجملة الذائعة التى جرت مجرى الأمثال بصورتها اللاتينية (*cogito ergo sum*) أى أنا أفكر إذن أنا موجود، والتى يذكر معناها ديكارت باللغة الفرنسية في كتابه عن المنهج، ولكن ما يقوله ديكارت في وقت لاحق من أن وعى المتأمل الذى لا شك فيه لوجوده "معترف به بصفته أمرًا بدئيًا من خلال الحدس الذهنى البسيط" (چون كوتنجهام [Cottingham] في موسوعة أوكسفورد الفلسفية، من تحرير تيد هوندرسيثش (Hondersich) أوكسفورد ١٩٩٥، ص ١٣٨). أى إن اعتراض دريدا، ومن بعده جادامر، ينصب على قبول هوسرل لفكرة الوعى المستقل عند ديكارت والذى يشير إليه استخدامه لكلمة الحدس في الجملة المقتبسة أعلاه.

البشرى الذى يُتقد بيسر شديد بسبب افتراض إيجائه بميتافيزيقا الحضور [انظر الحاشية (ج) فى الفصل ٤٠] هو الصوت الظاهراتى، أو "الجسد الروحى" الذى يسمع نفسه فى غياب العالم (دريدا ١٩٧٣: ٥٩). ولكن سبب ذلك غير واضح، سواء فيما يتعلق بالصوت المادى نفسه أو فى علاقته بالإفصاح، أى بالكتابة، إذ ينبغى أن يكون هذا الصوت حقاً صورة من صور المنفى مثل الكتابة، وبعبارة أخرى ترى الهرمانيوطيقا أن الاختلاف أيضاً "يحفر" الصوت، وأما إمكان استعادة ما يُوحى به لصوت ما فإنها لا تستبعد الإشارة إلى غيابه إطلاقاً (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١١٢-١١٣)، فهذه الإشارة هى مكان الاختلاف فى الصوت. ومن ناحية أخرى نرى أن الصوت الهرمانيوطيقى قبل كل شىء صوت الآخر، الصوت الذى أسمعته قبل أن أسمع صوتى. وهذا الصوت يحمل اختلاف الآخر، أو [ما يسميه جادامر] أنت، بحيث لا تغدو إلهوية حضور ذاتى. ولا ينبغى أن يُنسى أن الحضور فى الوقت نفسه غياب أيضاً، سواء من وجهة نظر الهرمانيوطيقا أو من وجهة النظر التفكيكية؛ فهو ليس مطلقاً حضوراً خالصاً وتاماً وكاملاً ويمكن أن يوجد فجأة من دون ماض أو مستقبل، بل إنه حضور غياب ينطق به الصوت البشرى أو تشهد عليه الكتابة.

ويظل التساؤل قائماً عما إذا كان يمكن اتهام الصوت الهرمانيوطيقى بالاعتماد على ميتافيزيقا الحضور، أو إذا كان يمكن، على عكس ذلك، أن يخضع المذهب التفكيكى الذى يتقد الظاهراتية، بدوره، لتصور موضوعى للحضور بحيث يفهم أساساً باعتباره دواماً. ولا شك أن اللقاء مع دريدا دفع جادامر إلى مسعى جديد وهو أن يدع الصوت بعيد الخروج من مكان اختفائه، لا كى يستعيد موقعه الرئيسى، بل لتأكيد الانتفاء المشترك للصوت والكتابة من خلال الإفصاح.

وتوجد مسائل أخرى تكاد تتداخل فيها هرمانيوطيقا جادامر، فى مراحلها الأخيرة، فيما يبدو، مع المذهب التفكيكى عند دريدا. ففى آخر قسم فرعى فى كتاب الحقيقة والمنهج، الذى يعالج جادامر فيه الجانب العالمى للهرمانيوطيقا نراه يتصدى

لمعنى "التحول" من الوجود إلى اللغة، قائلاً عبارة من أشهر عباراته وأكثرها اقتطافاً وانتشاراً وهي "إن الوجود الذى يمكن أن يُفهم هو اللغة" (جادامر ١٩٩٤: ٤٧٤) وهذه أيضاً من أكثر العبارات التى أسىء فهمها عند جادامر لأنها قُرئت باعتبارها تفيد التهاهى بين الوجود واللغة. ولكن جادامر لم يقل يوماً ما بمثل ذلك التهاهى، وليس من قبيل المصادفة أن أشهر تعبير مجازى عن اللغة عند هايديجر أى إن اللغة "منزل الوجود" لا تظهر فى أى من أعمال جادامر، فاللغة عند جادامر أكثر من منزل للوجود، بل إنها مسكنٌ بشرى كثيراً ما يشبه قوقعة ضيقة. ويرى جادامر أن اللغة الأم أشد الصور المألوفة لوجود المرء مع ذاته، وإن كان مصدر ذلك صورة تتسم بقدر أكبر من الغرابة الجوهرية (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٦٦-٣٧٢)، لأن اللغة تبدو "قريبة إلى حد بالغ الغرابة" (*unheimlich nahe*) أى إلى الحد الذى يجعلها من بين "أشد المسائل التى يتأمرها الإنسان غموضاً وأسراً" (جادامر ١٩٩٤: ٣٧٨). وأشهر صور الهرمانيوطيقا أشد صورها تحضراً، أى الصورة التى تؤكد كل ما هو مألوف. ولكننا يجب أن نضيف إليها أشد الصور إقلاقاً لأنها تؤكد غير المألوف أو الغريب. والمأوى المؤقت الطارئ الذى تقدمه اللغة إلينا نستطيع اللجوء إليه هارين من التشرذم الذى يحدد كياناتنا المحدود فى اللغة حتى قبل أن يحدد كياناتنا المحدود فى العالم.

"اللغة حوار" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٦٩). ويصوغ جادامر هذه المقولة فى وقت مبكر، إبان كتابته الأخلاق الجدلية عند أفلاطون ثم يعود إليها فى الحقيقة والمنهج، بل يرجع إليها مرة أخرى فى أعماله الأخيرة (PDE ٣٥-٦٥ / جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٥، ٢٧-٤٨؛ جادامر ١٩٩٤: ٤٤٦؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ١، ٤٤٩؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ٢٠٧؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٦٠). وتتضح هرمانيوطيقا اللغة باعتبارها هرمانيوطيقا الحوار، فإذا نشأت اللغة من الانفتاح الخاص باللغة التاريخية وحققت ذاتها باعتبارها كلاماً فردياً، وهو من جانبه إما حديث باسم الآخر أو مع الآخر فى جميع الأحوال، فإن وجود اللغة يكمن فى

الحوار. هذا هو صُلب فلسفة جادامر السرى الذى يعتبر - فى طموحه النظرى وهدفه العملى - فلسفة الحوار.

ولكننا ينبغى ألا نغفل عن الدافع الفلسفى الذى يكمن فى أساس هذه المقولة. إذ إن جادامر يقدم هنا تفسيرًا جذريًا لبيت من شعر هولدرلين يقول ”ما دمنا نحن محادثة...“ (هولدرلين ١٩٩٢، I، ٣٤١). إننا لا نشارك فى حوار وحسب، إننا دائميًا فى حوار، سلفًا، كما إننا نتكلم انطلاقًا من تدفقه اللانهائى، بل وفى تدفقه اللانهائى. بل قل أيضًا: إننا حوار. فالأمر لا يقتصر على أن كلا منا حوار، بل إننا بدورنا، فى أشد جوانب طبيعتنا خصوصية، حوار. فالحوار هو حيث نتكون (*ubi consistum*) أى إنه العالم الهرمانيوطيقى الذى نتنفس فيه ونحيا.

ولكن ما معنى القول بأن الحوار تدفق لا نهائى؟ إن كل كلمة (*Wort*) تفتح مجالات لا نهائية لعدد لا يحصى من الكلمات الأخرى (*Antworte*) [أى التى تُردُّ عليها]، وهى أجوبة تستدعيها، (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٨). وما دامت كل كلمة يتجلى فيها المسكوت عنه، فإن كل كلمة منطوقة من المحال أن تكون الكلمة الأخيرة. وبسبب هذا الواقع المحتمل، تشير كل كلمة إلى ذلك الانفتاح الذى نواصل الكلام فى كنفه. وهكذا يمكن القول بأن ”التكلم ينطلق من الحوار“ (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥، ٢، ١٩٨). فاللانهائية التى انفتحت بفضل ’احتمالية‘ الكلمات هى لا نهائية الحوار. ومن ثم فإن الحوار ”يتميز بلا نهائية داخلية وعدم وجود نهاية“ (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٥٢).

ولا شك فى أن الحوار يمكن أن يقاطع لأسباب كثيرة، فربما فرغت جعبة المتكلم من الكلام، وربما تكدر أو فقد الرغبة فى مواصلة الكلام. وأما من وجهة نظر الهرمانيوطيقا فإن المقاطعة لا تزيد عن كونها ’تعليقًا‘ [أى توقفًا مؤقتًا] يمهد لاستئناف الحوار. وقد تأتى المقاطعة من الخارج، ولكنها من المحال أن تقوض

الانفتاح اللانهائي. ويقول جادامر (١٩٩٤: ٥٤٧-٥٤٨) إنه حتى في الحالة القصوى لحوار الروح الداخلى مع نفسها، يظل الحوار لا نهائيًا. وهذه من أهم نقاط الخلاف بين الهرمانيوطيقا والمذهب التفكيكي، إذ إن دريدا يؤكد الطابع الخلاق للمقاطعة، ولكن جادامر يطلب ويستشهد بالطابع اللانهائي للحوار - بغض النظر عن أية مقاطعة - أو بتعبير أفضل نقول إنه يستشهد بالطابع اللانهائي غير المقاطع للحوار ويدافع عنه. ووصف الحوار بأنه "غير مقاطع" - وهى الصفة التى يأتى بها دريدا - تمثل النعت المناسب الذى ينطبق على الحوار فى نظر جادامر. فحتى إذا استمر الحوار بلا نهاية، فإنه غير متصل، بمعنى أنه [يتوقف ويستأنف] أى ينتهى ولا ينتهى. وبدلاً من قولنا "لا ينتهى" نستطيع أن نقول، من منظور المقاطعة، إن الحوار غير مقاطع.

وهذا سر الاستعداد غير المحدود للحوار الذى تتميز به الهرمانيوطيقا ويستمد تبريره الفلسفى من الثقة فى اللغة وقدرتها على إنشاء التواصل. وهذا لا يعنى أن الحوار ينجح فى جميع الحالات، بل على العكس من ذلك نجد أن النجاح غير مؤكد والفهم لا يصل إلى الكمال فى أية حالة. ولا يستطيع الحوار أن ينجح إذا كان النجاح يعنى اختتامه وانتهاءه باتفاق أخير صامت. فالحوار لا يُختتم أبداً، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن الحوار الذى يمكن أن يكون لانهايتاً لا يصل إلى وحدة ناجحة، ولكن متى يمكن للمرء إذن أن يقول إن الحوار قد نجح؟ ليس بالقطع إذا تعلمنا شيئاً جديداً، ولكن حين نصادف عبر الآخر شيئاً جديداً لم نقابله من قبل فى خبرتنا بالدنيا. فهذا الشئ الجديد يؤدى إلى تغييرنا وتحويلنا، أى إن للحوار "قوة تحويلية" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥، ٢، ٢١١). وليس ذلك فائضاً فى المعلومات، فالمهم فى الحوار هو اللقاء معك أنت [أى الآخر]، وإذن فالحوار ينجح عندما أتحوّل أنا من خلالك أنت، وعندما تتحوّل أنت بسبب الآخر. "فالمحادثة تغير الطرفين" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٨٨). فبعد الحوار لا يغدو المرء الشخص الذى كان قبل الحوار. ومن المفارقات أن يزداد نجاح الحوار كلما قل توصله إلى خاتمة، وكلما ازداد اتضاح

الخلافات، ازدادت حالات سوء التفاهم وعدم الفهم التي تعود للظهور. ومن ثم فإن الحوار لا يُختتم إذا كانت الكلمة التي أوجهاها أنا إليك وتوجهها أنت إليّ، قد أدت إلى انفتاح جديد يستطيع الحوار الانطلاق منه، من خلال أسئلة وأجوبة جديدة، إلى مسافة أبعد (جادامر ٢٠٠٦: ٣٩٣). حتى بعد الموت، ففي حدود ما كُتِب للحوار نفسه من اللانهاية، لا عجب أن الهرمانيوطيقا، أيضًا، في طموحها إلى عالم الآخرة، تكيف نفسها للاتفاق مع "الكلمة" وتغير من بنائها تبعًا لها في الحوار.

ويعود دريدا في خطابه التذكارى [أى في ذكرى وفاة جادامر] وعنوانه "المكذبون" إلى تناول موضوع المقاطعة من جديد، ولكنه يشير هذه المرة إلى مقاطعة نهائية، أى انفصال الحياة والموت. ماذا يكون من أمر الحوار بعد أن وضع الموت خاتمةً عليه؟ هل يستمر الحوار بعد الموت؟ نعم، في رأى دريدا، وسوف يقتضى آثاره الباقيون، وهم الذين سوف يضمنون أن يُسمع صوتُ صديقهم الذى رحل في المستقبل. ويتجلى الوعد والالتزام في التعبير الذى صاغه الشاعر الذى جمع بين الفيلسوفين شعراً، وهو پول سيلان، قائلاً "ذهب العالم، والواجب أن أحملك أنا" (سيلان ١٩٨٦: ٩٧). فموضوع الموت هنا مضفر مع موضوع الحوار، ولكن أيضًا مع موضوع القصيدة. ويكمن عملان من أعمال جادامر في الخلفية وهما القصيدة والمحادثة، ومن أنا ومن أنت؟ فأما موت الآخر فهو "الدنيا بعد فناء الدنيا" (دريدا ٢٠٠٥: ١٤٠). والباقية تظل وحيدة بعد أن سُرقت منها دنيا الآخر، وهى تبقى في الدنيا خارج في الدنيا، تحمل المسؤولية وحدها، ومن ثم فقد كتب عليها أن تحمل الآخر وعالمه إلى حد أبعد. ومثلها أشار هايديجر إلى قرب "التفكير" أى (Denken) من الشكر (Danken)، يجمع دريدا بين "التفكير" (Penser) و"الوزن" (Peser). ويقول إن على المرء إذا أراد التفكير والوزن، أيضًا بمعنى احتمال عبء معين، أن يتولى 'الحمل'، حمل عبء داخل نفسه وخارجها، ومع ذلك:

فإن الفعل يحمل لم يعد يعنى 'يشتمل' (comporter) أو يتضمن، أو يحتوى في النفس، بل يعنى أن يحمل المرء نفسه بمعنى ينهض بها نحو

(*se porter vers*) عدم إمكان امتلاك الآخر بصورة لا نهائية، ونحو اللقاء مع تعاليها المطلق في باطن ذاتى نفسه، أو بتعبير آخر، في ذاتى خارج ذاتى. (دريدا ٢٠٠٥: ١٦١)

وذلك يعنى قبل كل شىء أن ينقل المرء وأن يترجم ما لا يمكن ترجمته، وهو ما يبقى بهذه الدلالة، أى باعتباره فائضاً من المحال اختزاله، إن كان ذلك الباقي مما "تستعصى قراءته" (أى يستحيل فهمه) أى (*illegibilité*) يمكن الحفاظ عليه وهو ما جعلته الهرمانيوطيقاً ممكنًا، وما يجعل الهرمانيوطيقاً ممكنة، والمذهب التفكيكى إذن يعنى حمل الهرمانيوطيقاً، وفي غضون ذلك يحفظ باقى الاختلاف. إن الوحدة والاختلاف، والاختلاف والوحدة، يقدمان فى مقابل ذلك السر الغريب لمرجعيتها المراوغة. وفيما بين هذين الخطين اللانهائين يظهر الشاعر سيلان باعتباره الطرف الثالث، إذ يمثل أكثر من نقطة التلاقى بينهما، بل يعتبر مؤشراً على توجه جديد.

الهوامش

- (١) يتضمن ذلك الكتاب مقالات كتبها فريد دامير (Dallmayr)، وجوزيف سايمون، وچيمز ريسر وتشارلز شيردسون (Shepherdson)، وجارى ب. ماديسون (Madison)، وهيرمان رابا پورت (Rapaport)، ودونالد ج. مارشال، وريتشارد شوسترمان (Shusterman) وديفيد ف. كرييل (Krell)، وروبرت بيرناسكونى، وچون ساليس (Sallis)، وچون د. كاپوتو، ونيل أوكسنهاندر (Neal Oxenhandler) وجابى أيزنشتاين (Gabe Eisenstein).
- (٢) أصلاً فى فورجت ١٩٨٤: ٢٤-٥٥. من المهم أن نؤكد هنا أن هذا التعبير لا يظهر إلا هذه المرة الواحدة فى كل ما كتبه جادامر. ولكن الذى ظل يعانى من التجاهل فى هذه المناقشة هو مفهوم "النص"، من بين قضايا أخرى، إذ يختلف دريدا وجادامر فى تفسيره، ما دام جادامر ينطلق من وحدة النص، ودريدا يصوب سهامه تحديداً إلى تلك الوحدة المفترضة. انظر جاش (Gasche) ١٩٨٩: ٢٧٨-٢٨٠.
- (٣) كانت آخر مقولة لدريدا فى اجتماع باريس تدور حول نيته؛ انظر فورجيت ١٩٨٤: ٦٢-٧٧. كان مرمى خلاف دريدا تفسير هايديجر للقضية، الذى كان يقول إن نيته كان آخر الميتافيزيقين. أما دريدا فكان يرى أن هايديجر هو الذى ظل مقيداً بميتافيزيقا الإحالة إلى خارج النص، لأنه لا يكف عن السؤال عن الوجود وعن معنى الوجود. ومن ثمَّ كان دريدا يرى أن هايديجر كان يفترض إمكان حصر الوجود فى كلمة أو فى 'الكلمة' (logos).
- (٤) ولكن محاولة جادامر اشتقاق موقف دريدا من موقف نيته فيها نظر. وجاش على حق فى تحذيره من ذلك (انظر جاش ٢٠٠٠ ب: ١٨٣-٩٣).
- (٥) هذه المقولة التى ظهرت أولاً فى الحقيقة والمنهج طورها جادامر فيما بعد فى جادامر ٢٠٠٦: ٩٦، وجادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٨٧٠، وجادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٥٤.

ببلیوگرافیا

- Angehrn, E. (2003), *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Verbrück: Weilerswist.
- Aristotle (1961), *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trans. and ed. J. L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press.
- Behler, E. (1987), "Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation," *Southern Humanities Review* 21: 201-23.
- Bertram, G.W. (2002), *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München: Fink.
- Caputo, J. D., A. Nehamas and H. Silverman (1986), "Symposium: Hermeneutics and Deconstruction," *Journal of Philosophy* 83: 678-92.
- Celan, P. (1986), *Gesammelte Werke*, ed. Beda Allemann and Stefan Reichert with Rolf Bücher, Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena. An Essay on the Problem of the Sign in Husserl's Philosophy*, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press.
- (2005), *Sovereignities in Question: The Poetics of Paul Celan*, trans. Thomas Dutoit and Out Pasanen, New York: Fordham University Press.
- Di Cesare, D. (2012), *Utopia of Understanding: Between Babel and Auschwitz*, trans. Niall Keane, Albany: SUNY Press.
- (2013), *Gadamer: A Philosophical Portrait*, trans. Niall Keane, Bloomington: Indiana University.
- Feldman, S. (2000), "Made For Each Other: The Interdependence of Deconstruction and Philosophical Hermeneutics," *Philosophy and Social Criticism* 26: 51-70.
- Forget, Phillippe (ed.) (1984), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, Hans-Georg Gadamer, Jean Greisch und Francois Laruelle*, München: Fink UTB.
- Froman, W.J. (1991) "L'écriture and Philosophical Hermeneutics," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh J. Silverman, pp.136-48, New York and London: Routledge.
- Gadamer, Hans-Georg (1986-95) *Gesammelte Werke*. Tübingen: J. B. C. Mohr.
- (1994) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
- (1997), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis E. Hahn, Chicago and La Salle: Open Court.
- (2006), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, ed. Richard Palmer, Evanston: Northwestern University Press.
- Gasche, R. (1989), *The Tain of the Mirror*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1994), *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2000a), "Deconstruction and Hermeneutics," in *Deconstructions. A User's Guide*, ed. Nicholas Royle, Houndmills: Palgrave, pp.137-50.
- (2000b), "Specters of Nietzsche," in *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 8, *Contemporary Philosophy*, ed. Daniel O. Dahlstrom, Bowling Green: Philosophy Documentation Center, pp.183-93.
- Grondin, J. (1999), "La définition derridienne de la deconstruction. Contribution au rapprochement de l'hermeneutique et de la deconstruction." *Archives de Philosophie* 62: 5-16.

- Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hölderlin, F. (1992), *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. Jochen Schmidt, Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag.
- Hörisch, J. (1988), *Die Welt des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Jankovic, Z. (2003), *Au-delà du signe: Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du Dasein*, Paris: L'Harmattan.
- Kimmerle, H. (1991), "Gadamer, Derrida und kein Ende," *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 16: 223–35.
- Michelfelder, D.P. and R.E. Palmer (eds.) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida-Encounter*, Albany: SUNY Press.
- Nicholson, G. (1986), "Deconstruction or Dialogue," *Man and World* 19: 263–74.
- Risser, J. (1991), "Reading the Text," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh, J. Silverman, pp.93–105, New York and London: Routledge.
- Silverman, H.J. and D. Ihde (eds.) (1985) *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany: SUNY Press.
- Störmer, F. (2002), *Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin*, München: Fink.
- Tholen, T. (1999) *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg: Winter.

الفصل السابع والأربعون

الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية

نيكولاس هـ. سميث Nicholas H. Smith

كان من منجزات كتاب الحقيقة والمنهج لهانز-جورج جادامر أن جعل الناس تقبل الفكرة التي تقول بأن الهرمانيوطيقا تشكل بناءً متميزًا من الفكر، ومجموعة من التقاليد الفكرية التي يمكن للباحث أن يروي تاريخ نجاحاتها، وحالات تعطلها، وهزائمها، وأبطالها وأشرارها في قصة واحدة مترابطة المعنى (جادامر ١٩٩٣). ولكن الشعبية التي حظيت بها هذه الفكرة، سواء من حيث عدد الذين أصبحوا يقبلونها أو من حيث عدد الذين باتوا ينتمون إلى التقاليد الهرمانيوطيقية نفسها، كانت ترجع أيضًا وبالدرجة نفسها، إلى عدد من الكتب التي نشرت في العقود التالية لظهور الحقيقة والمنهج. فلقد دأبت تلك الكتب إما إلى إعادة عرض الفصول الرئيسية من هذه القصة من خلال إعادة إنتاج نصوصها المعتمدة، وإما بالدفاع عن التقاليد التي أعيد بناؤها ضد التقاليد المعاصرة المنافسة لها (بلايخز [Bleicher] ١٩٨٠؛ هوى [Hoy] ١٩٧٨؛ موللر- فولمر [Mueller-Vollmer] ١٩٨٦؛ أورميسون وشريفت ١٩٩٠، طومسون ١٩٨١، وارنكه [Warnke] ١٩٨٧). بل إن كتب المنتخبات من التقاليد الهرمانيوطيقية الرامية إلى إشاعة الألفة الجماهيرية بها بدأت الانحسار في العادة حيث بدأت حالات الدفاع المنهجية عن التقاليد الهرمانيوطيقية، في العادة أيضًا، وتحديدًا عندما وضع يورجن هابرماس، مع كارل-أوتو أبل، الخطوط العريضة لنظرية نقدية للمجتمع. وكانت هذه 'الخطوط' تُقرأ إما باعتبارها افتتاحًا لفصل جديد ذي منهج سياسي

تقدمى فى تاريخ الهرمانيوطيقا - أى باعتبارها مشرق شمس "الهرمانيوطيقا النقدية"، ولا أقل من ذلك - وإما باعتبارها تحديًا جوهريًا للهرمانيوطيقا من خلال الكشف عن عيوبها المهلكة من خلال قدرتها على توجيه مسار التأمل النقدى الصادق. ومهما يكن الأمر فقد أدت استجابات هابرماس وأپل للحقيقة والمنهج، وردود جادامر اللاحقة عليها، إلى أن اتضح لكثير من المفكرين فى الستينيات والسبعينيات أن المفاهيم الذاتية للهرمانيوطيقا الفلسفية كانت ترتبط ارتباطًا متبادلا وثيقًا مع النظرية النقدية للمجتمع.

لم يعد ذلك الارتباط يتمتع بالوضوح الشديد اليوم، فما الذى اختلف؟ إذا اقتصرنا على النظر فى الاعتبار الداخلية فى الفهم الذاتى لكل من الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، فربما كان أبرز اختلاف هو توافر عدد كبير من التصورات الخاصة بتبيان كيفية قيام الهرمانيوطيقا بوظيفة نقدية أو العمل على تحقيق الأغراض السياسية التقدمية، إلى جانب عدد كبير من التصورات التى تبين كيف يمكن لنظرية نقدية للمجتمع أن تتضمن نظرات هرمانيوطيقية أساسية. وإزاء درجة التمييز الذى حدث داخل تقاليد الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية على مدى العقود الثلاثة الماضية تقريبًا، فربما يكون من الأنسب أن نفصل بين صورتيهما لذواتهما. ففىما يتعلق بالهرمانيوطيقا نجد مثلاً من يقبلون وظيفتها النقدية وطبيعتها التقدمية، ويعزون ذلك إلى معارضتها الثابتة 'للميتافيزيقا'، وإلى مناهضتها المحكّمة للمذهب التأسيسى والمذهب الجوهري (رورتى ١٩٧٩؛ كاپوتو ١٩٨٧؛ فاتيمو ١٩٨٨ وفاتيمو وزابالا ٢٠١١). ويرى آخرون أن بُعدها النقدى ينشأ، على الأرجح، من تركيزها على التطبيقات السياقية للمعايير (فالتسر ١٩٨٧ [Walzer]). ويرى فريق ثالث أن الإطار الذى تهيئه الهرمانيوطيقا للتفكير فى سياسات الهوية هو الذى يمنحها نصلها الراديكالى الحاد (وارنكه ٢٠٠٢)^(٢). وأما عن النظرية النقدية، فإن هابرماس نفسه أصبح يقلل باطراد من اعتماده على قوة التأمل الهرمانيوطيقى فى جهوده الرامية إلى إقامة نظرية نقدية على

أساس نظرية الفعل التواصلي، وكان هذا اتجاهها واصل السير فيه آخرون من الحريصين على الحفاظ على المعالم العالمية للأخلاق وللسياسة المرتبطة بالنظرية (كوك [Cooke] ٢٠٠٦، فورست [Forst] ٢٠١٣). وطالب آخرون بالعودة إلى التوجه الذى وضعه أدورنو (Adorno) فى جهوده للتركيز على إشكالية 'تأثر التفكير بالهوية' ومهمة التغلب عليه (برنشتاين ١٩٩٥). وأما أشد المحاولات التزامًا بالمنهجية لإعادة بناء أسس النظرية النقدية فى السنوات الأخيرة فكانت نظرية التعرف، وكان أهم من وضعها أكسيل هونيث (Axel Honneth)، وكانت تناهض، على وجه الدقة، 'التحول إلى اللغة' [أى التوجه اللغوى] الذى اتخذ هابرماس وأپل، وهو التحول المستلهم من قراءتها للفيلسوف جادامر، ولكن النظرية المذكورة، لا تكاد للوهلة الأولى تربطها أية رابطة بالهرمانيوطيقا الفلسفية على الإطلاق (هونيث ١٩٩٥، ٢٠٠٧، ٢٠٠٩).

وعلى ضوء هذه الاعتبارات، يبدو أن العلاقة الخاصة التى كانت الهرمانيوطيقا تتمتع بها مع النظرية النقدية فى الوقت الذى دارت فيه المناظرة بين هابرماس وجادامر أصبحت تنتمى إلى الزمن الغابر، بل إن المرء ليعجب إن كان لديهما الآن ما يمكن أن يقوله أحدهما للآخر. ومع ذلك فإن هذه المسافة الظاهرة بين من يمكن أن يشتركا فى محادثة تقدم لنا فرصة ممتازة للتأمل الهرمانيوطيقى. وبروح هذا التأمل سوف أرى، فيما يلى، كيف يمكن استمرار المحادثة بين الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية بصورة مثمرة اليوم. وسوف تنقسم مناقشتى إلى قسمين: سوف أبدأ فى القسم الأول بإلقاء نظرة استرجاعية على مناظرة جادامر وهابرماس حتى أبتت بقدر أكبر من الدقة فى سبب توقف محادثتهما الأولية. وسوف أقول فى القسم الثانى إننا ورثنا تركة مؤسفة من المناظرة تكمن فى تصور بالغ القصور لمجال الهرمانيوطيقا، وقيود فعالة لم يعترف بوجودها هابرماس وجادامر فى كل الحالات فى آرائهما التى عرضاها. فإذا اتضح هذا القصور وتلك القيود وتغلبننا عليه وعليها، فسوف أقيم الحجة فى باقى الفصل على

إمكان انفتاح إمكانيات جديدة للتجديد المتزامن للهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، مقترحًا بعض الطرق التي تتيح لنا استئناف التفاعل الخلاق بين تقاليد الطرفين.

ولما كان غرضي الرئيسي هنا تحديد المواقع التي توقفت فيها المناظرة بين هابرماس وجادامر، فسوف أستبعد مؤقتًا عناصر هرمانيوطيكا جادامر التي كان هابرماس يسعى إلى إدراجها في النظرية النقدية، وأتصدى مباشرة لنقاط الخلاف بينهما.

ينحصر نقد هابرماس لجادامر في اعتراضين جوهرين، إلى جانب اعتراض ثالث نتيجة لهذين، وهو الذي جعله ينتهي إلى أن التأمل النقدي الذي ينتمى انتماءً صحيحًا إلى نظرية نقدية للمجتمع يتعد ابتعادًا حاسمًا عن التأمل الهرمانيوطيقي حسبما يتصوره جادامر (هابرماس ١٩٨٠، ١٩٨٣، ١٩٨٨).

أما الاعتراض الأول، الذي أصبح منذ أن قدمه هابرماس يشبه الدواء الشافي بين الباحثين غير المحبذين لهرمانيوطيقا جادامر، فهو إن هرمانيوطيكا جادامر لا تتيح مساحة للتأمل العقلاني الحقيقي. وسبب ظهور هذه الفكرة وصف جادامر 'للحالة الهرمانيوطيقية' وبعض عناصر وصفه 'للخبرة الهرمانيوطيقية' (جادامر ١٩٩٣). وباختصار يقول جادامر إن موقف المفسر موقف 'فاعل' مُوجَّهٍ للتوصل إلى فهم مادة موضوع ما، من خلال التوقعات والتصورات السابقة، وهي التي اختار جادامر أن يسميها 'ضروب التحيز' (*Vorurteil*) التي من المحال أن يعيها الفاعل وعيًا كاملًا. فإذا نجح التفسير - أي إذا حدث الفهم - اتسعت التقاليد التي تضم المفسر والنص المفسَّر وصححت نفسها، وذلك في 'حدث' يشارك فيه الفاعل ولكنه لا يسيطر عليه سيطرة كاملة ولا يعتبر مسؤولاً عنه مسؤولية كاملة. ولا يتمتع التفسير بالسلطة [أي بالثقة] إلا في سياق تقاليد معينة، والاعتراف بتلك السلطة هو الطريق الذي يستطيع المفسر أن يكتسب منه كفاءته ومكانته ويحافظ عليها. وهكذا فإن الامتياز في التفسير،

أو بعبارة أخرى، نجاح عملية التوصل إلى الفهم، "يتمى إلى الوجود أكثر من الوعى" (جادامر ١٩٧٦: ٣٨) ولا يوجد بناء أهم وأشد لزومًا من الحال الهرمانيوطيقية، فهى التى تستطيع محاسبة عملية التوصل إلى الفهم السائد داخلها.

وتشترك عدة عناصر فى بناء القلق الذى يساور هايرماس من أن ذلك يجعل الأساس العقلانى للتوصل إلى الفهم مبهمًا، وأنه يحرم عملية التوصل إلى الفهم من شكلها العقلانى الصحيح. ويتعلق أحد هذه العناصر برفض جادامر الظاهر إتاحة التأمل العلمى لعملية التوصل إلى الفهم، كأنها كانت 'حادثة الحقيقة' التى تميز الحال الهرمانيوطيقية مضادة من ناحية المبدأ، ومن ثم بصورة لا عقلانية، لوجهة النظر المنهجية الصارمة 'للعلم'. إذ إن هايرماس، مثل كثير من معاصريه، وآخرين ممن انضموا إلى موقفه بعد ذلك، يشتم رائحة اللاعقلانية فى الفصل الظاهر بين 'الحقيقة' و'المنهج' اللتين يعلن عنهما كتاب جادامر العظيم. ويتعلق عنصر ثان بالدور الذى ينسبه جادامر إلى مفاهيم التقاليد والسلطة والتحيز. فالمرء يستطيع الاعتراف بالوجود الدائم لأفكار مسبقة، وافتراضات فى الخلفية، ودعاوى السلطة وما لى لفها فى محاولات التوصل إلى الفهم، ولكن القدرة على تأمل صحة أية دعوى سبق التعبير عنها لغويا بامتلاك السلطة تعتبر معلمًا أساسيًا من أفعال الفهم الحقيقية، حسبما تقول حجة هايرماس. ويضيف هايرماس إن القدرة على مقاطعة نقل التقاليد بالرفض وحسب أو بطلب بيان سبب افتراض صحتها، يشير بلا مرأى إلى أن التقاليد والسلطة لا يمكن أن تستمدا أصالتهما من ذواتهما [أى لا تستمدان أساس صحتها من ذاتهما]. ومن ثم فإن نهج التقاليد والسلطة يخضعان لمعايير تقع خارجهما، أى لمعايير عقلانية. ويواصل هايرماس حجته قائلاً إن مفهوم المعيار العقلانى مرتبط بالفكرة التى تقول إن الذات المفردة [أى الإنسان الفرد] يتمتع بملكية فكره ومسؤوليته عنه. والمفترض أن هذه هى "التركة الدائمة التى خلفتها لنا المثالية الألمانية"، وهايرماس يلقى بها فى وجه جادامر، وهى سلطة جبارة حقًا (هايرماس ١٩٨٨: ١٧٠)^(٣). وهكذا نرى أن

إخضاع سلطة حكم الذات المفردة لحدث يُنسب لمجهول وهو "حدث التقاليد"؛ ومنح السلطة والتقاليد دون وجه حق سلطة استمداد صحتها من ذواتها؛ والإصرار الدوجماتي على أن الحال الهرمانيوطيقية لا يمكن اكتشافه علمياً؛ عوامل تؤدي إلى عجز هرمانيوطيقا جادامر عن تحقيق أي معنى عقلاني في التوصل إلى الفهم، وبذلك تكشف عن طابع اللاعقلانية الجوهرى فيها.

ولنا أن نصوص اعتراض هابرماس الأول صوغاً آخر يقول بوجود قوة باطنة في اللغة - قوة العقل التواصلي العاملة في جميع المحاولات الصادقة للتوصل إلى الفهم - وإن هرمانيوطيقا جادامر تؤدي إلى اختفاء هذه القوة. ويقول اعتراضه الثانى بوجود قوى أخرى خارج اللغة، وإن كانت تتجلى بصورة غير مباشرة في داخلها، ولكنها تغيب عن نظرية جادامر. وتقول حجة هابرماس إن تجاهل هذه القوى "فوق اللغوية" يجعل هرمانيوطيقا جادامر تقع في مثالية لغوية ساذجة. ولا تعنى هذه التهمة، بطبيعة الحال، أن الهرمانيوطيقا مثالية بالمعنى الذى كان كانط، وفيخته وهيجيل يستخدمون المصطلح به، بل بالمعنى الذى منحه ماركس له ألا وهو المبدأ أو النظرة العاجزة عن إدراك معنى الواقع المادى أو النظرة التى لا توليه الأهمية التى يستحقها.

وقد أصبح انتقاد الهرمانيوطيقا بأنها تعانى مثالية لغوية تسلبها القدرة على الحركة انتقاداً مألوفاً مثل الاعتراض على افتقادها الجوهرى للعقلانية، ولكن يجدر بنا تذكير أنفسنا بالأسلوب الذى صاغ به هابرماس هذه التهمة أولاً. إن اعتراضه يقوم على التمييز بين سلسلة من المداخل، وهو يصر على الإقرار به، مثل التمييز بين المواقف المعرفية، ومناهج البحث، ومجالات الأشياء (هابرماس ١٩٨٣). ويستخدم هابرماس التمييز المذكور في وصف الموقف المعرفى للهرمانيوطيقا بأنه الوصول إلى الفهم، باستعمال مناهج تفسير تتضمن وجهة نظر المشارك في حوار، ومجال الأشياء فيه هو المعانى التى يشارك فيها. ويمكن بل ينبغى إخضاع جانب كبير من العالم الإنسانى، لا

'جماع' هذا العالم، لمثل هذا التأمل الهرمانيوطيقى. فالعالم الإنسانى يقبل الشرح والفهم معًا، وهو الشرح الذى يتطلب اتخاذ موقف المراقب الخارجى المحايد، واستعمال المفاهيم المناسبة لوصف واقعه المادى لا وصف معانيه. وأما المسألة الحاسمة التى يصر هابرماس على توكيدها فهى أن ما يسميه مجال الأشياء، أى عالم المادة، تحكمه "قوى غير معيارية" (هابرماس ١٩٨٨: ١٧٣)، ومن ثم فإنه يقبل الشرح من زاوية المذهب الطبيعى، وخصوصًا تلك القوى الموضوعية التى تتحكم فى قدرة النظام على الحفاظ على نفسه وإعادة إنتاجه بالتفاعل مع بيئته. فالنوع الإنسانى، برمته، يحافظ على نفسه ويعيد إنتاج نفسه مادياً من طريق العمل الاجتماعى. وهكذا فإن نظام العمل الاجتماعى، ووظيفة إعادة إنتاجه يعتبران الشرط المادى لعمليات التوصل إلى الفهم، ويشكل هذا الشرط بدوره مثلما تشكله نظم السلطة التى تؤثر فى العلاقات الاجتماعية الأخرى. وهكذا فإن هابرماس يرى أن العمل الاجتماعى والسلطة يشكلان الحدود المفروضة على التأمل الهرمانيوطيقى، وهما يستندان فى ذلك إلى مجال 'القانون' أو 'القوة' لا إلى مجال 'المعنى'، أى إن الفهم يتيسر من خلال مفاهيم وصفية إيضاحية لا مفاهيم معيارية. ولكن التأمل النظرى للعمل الاجتماعى والسلطة لا يؤثر فى مدى التأمل الهرمانيوطيقى وحده، بل إنه يؤثر فى مضمون ذلك التأمل أيضًا. إذ إنه قد اتضح أن عمليات التوصل إلى الفهم فى اللغة تشترك فى 'سياق موضوعى' وهو السياق الذى لا تخلقه التقاليد وحسب (حسبنا تقول به هرمانيوطيقا جادامر) بل تشارك فى خلقه نظم العمل الاجتماعى والهيمنة التى قد تؤدى إلى الفساد وتشويه الواقع^(٤).

ويؤكد هابرماس أن أية نظرية نقدية للمجتمع يجب أن تكون قادرة على شرح إعادة إنتاج المجتمع مادياً من خلال العمل الاجتماعى، وفهم إعادة إنتاجه رمزياً من خلال التقاليد الثقافية. كما يجب أن تكون قادرة على النظر فى أية تقاليد ثقافية بأسلوب يكشف الوظيفة التى تقوم بها التقاليد فى إعادة إنتاج توزيع السلطة الكامنة فى نظام

العمل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية الأخرى. وبعبارة أخرى يجب أن تنتبه لوظيفة التقاليد الأيديولوجية وأن تستطيع إجراء بحث نقدي في الأيديولوجيا. وفي إطار الكفاح من أجل هذا البحث النقدي، يصبح هدف النظرية النقدية التحرر من مصادر الهيمنة، وخصوصًا تلك التي اكتسبت مشروعية فأصبحت تبدو 'طبيعية' بسبب "ألوان التحيز" و"مراكز السلطة" التي تُبنى عليها الحال الهرمانيوطيقية. والنتيجة إذن أن التأمل الهرمانيوطيقي لا بد أن يعجز عن تقديم نموذج للتأمل النقدي، لأنه بطبيعة تكوينه يَعْمَى عن مصادر الهيمنة الممكنة القائمة في التأمل الهرمانيوطيقي نفسه. وهكذا فإن قصور التأمل الهرمانيوطيقي في هذا الصدد يزداد شدة بسبب أول اعتراضات هابرماس، الذي نظرنا فيه آنفًا، ألا وهو عدم إخضاع نفسه، ومفاهيم 'السلطة' و'التحيز' و'التقاليد' التي يسعى إلى رد اعتبارها، للنقد العقلاني الحق. أي إن التأمل الهرمانيوطيقي يحمى السلطة والتقاليد من الفحص العقلاني، ويتجاهل النقاب الأيديولوجي الذي يستر عمل هذه وتلك، ومن ثم فهو قاصر عن أن يصبح تبريرًا وشرحًا، ومن ثم تأملًا جديرًا بمكانة النظرية النقدية للمجتمع.

والواقع أن هابرماس لم يعتمد على حالة بحث نقدي في الأيديولوجيا بل على تفسير لورينتسر [Lorenzer] للتحليل النفسي، حتى يوضح كيف يمكن للفهم والشرح، إذا توافر لهما دافع "الحب الجارف للبحث النقدي"، أن يتضافرا في التأمل "لصالح تحقيق التحرير" (هابرماس ١٩٧٢). وقد رد جادامر على ذلك قائلًا إن المثال المذكور يتضمن قياسًا غير مقبول بين حالة صاحب النظرية النقدية الذي ينظر في أيديولوجيات مجتمع ما وبين حالة المحلل النفسي الذي يتولى تفسير أعراض المريض، وهو ما أكده جادامر (جادامر ١٩٩٠) قائلًا إن ذلك يمثل جانبًا من عدة جوانب لمغالاة هابرماس في سلطة النظرية المنهجية. وأشار جادامر إشارة معقولة إلى أن غرور صاحب النظرية يجعله يتصور أن المسار الصحي للتاريخ الإنساني كله يمكن

أن يُعرف، مثلما تُعرَفُ أحوال المسار الصحى لحياة بشرية فردية. وقبل هابرماس نقد جادامر، ونحلى عن الفكرة التى تقول إن النظرية النقدية للمجتمع يمكنها تحقيق غاية تحررية من خلال التأمل النظرى للاضطراب الذى يصيب عملية التشكيل الذاتى للجنس البشرى⁽⁵⁾، ولكنه كان أقل استعدادًا للتخلى عن العالم الأخرى لنموذج النظرية النقدية عنده، وهى العالم التى كان جادامر يرى أنها تتسم بالمبالغة معرفيًا وميتافيزيقيًا، إن لم تكن خطيرة سياسيًا أيضًا، إذ إن زعم هابرماس، مثلاً، أن السلطة والتقاليد تخضع للمحاسبة من جانب معيار عقلى مستقل، يوحى بإمكان وجود شكل من الوعى الذاتى النظرى، يصبح فيه شكل الحياة البشرية شفافًا لذاته، ويمكن استغلاله وفق المعايير العقلانية لكفاءة الموازنة بين الوسائل والغايات. وعلى غرار ذلك نجد أن الفكرة التى تقول إن التأمل إذا أصبح نقديًا بالمعنى الصحيح يغدو موجهاً إلى التحرر من التقاليد والسلطة والتحيّز، فكرة تقوم على تصور تجريدى مشكل، بل من المحتمل أن تمسى فى صالح الاستبداد، ما دامت المعتقدات والممارسات التقليدية سوف تتعرض للحط من شأنها وتفكيكها باسم العقل العام الشامل. إذن فإن نموذج البحث النقدى الذى يعارض هابرماس به التأمل الهرمانيوطيقى يتجاوز حدوده فى هذه الجوانب، بل ينكص على عقبه مرتدًا إلى نوع من المذهب التأسيسى فى حقبة التنوير⁽⁶⁾.

ولكن الخلاف بين جادامر وهابرماس لم يكن مقصورًا على أن ما يراه الأخير بديلاً عن الهرمانيوطيقا يعجز عن تحقيق ما يعِدُّ به، ولكنه يتضمن القول أيضًا بأن التأمل الهرمانيوطيقى ذو نطاق أوسع، ويتسم بعمق جوهرى، أكبر مما يتصوره هابرماس. وأما ردُّ جادامر على الاعتراض الأول الذى قدمه هابرماس، أى أوجه النقص العقلانى المفترضة فى التأمل الهرمانيوطيقى، فكان يتمثل فى تكرار القول بأن التأمل الهرمانيوطيقى يتسم فى أفضل صورته بقدرته على التحول الذاتى، وبطابعه العملى، فإما أن تخضع التقاليد للتصحيح الذاتى، وإما أن تتقدم من خلال 'صهر

الآفاق معاً. ويصر جادامر على أن هدف التأمل الهرمانيوطيقى ينحصر في التحول الذاتي من خلال النظرة الواقعية العميقة، فذلك هو الذى يُنشئ الحاجة إلى تعابير مثل 'صهر الآفاق معاً'، ابتغاء تحاشي حالات سوء الفهم الذاتى، المنتمية إلى المذهب الذاتى، إزاء ما عسى أن تتشكل منه النظرة العميقة المذكورة. وكان بوسع جادامر أن يشير أيضاً إلى الأهمية الكبرى لتصور أرسطو للحكمة العملية (*phronesis*) الذى يفسر مفهوم الخبرة الهرمانيوطيقية المقدمة في كتاب الحقيقة والمنهج، إذ لن يُفترَض أن صاحب الحكمة العملية (*phronemos*) غير عقلائى، ولكنه شخص يستطيع النجاح من دون مزيج ولا إجراءات تضمن صحة المزاعم، وبذلك يبين ما يستطيع التأمل الهرمانيوطيقى وحده أن يحققه. وحين يردُّ جادامر على اعتراض هابرماس الثانى، أى ادعاء المثالية اللغوية في التأمل الهرمانيوطيقى، فإنه يظهر عدم المبالاة به، مصرّاً على أن العالم المادى يقع بوضوح في متناول هذا التأمل، قائلاً: "من وجهة النظر الهرمانيوطيقية، إذا فُهِمَتْ على الوجه الصحيح، يصبح من السخف اعتبار أن العوامل المادية مثل العمل والسياسة تقع خارج نطاق الهرمانيوطيقاً" (جادامر ١٩٧٦ : ٣١). وأخيراً كان بوسع جادامر أن يقول - مُحَقَّقاً - إن نموذجة للتأمل الهرمانيوطيقى يتسق اتساقاً كاملاً مع مفاهيم التحليل النفسى للتأمل العلاجى التحررى، في حدود اعتبار هذا التأمل استثنافاً من خلال البصيرة لعملية التشكيل الذاتى التى عاقبها عائق.

ولكن الإقرار باتخاذ موقع معين أمر يختلف، بطبيعة الحال، عن ادعاء حق المرء في اتخاذه. فعلى الرغم من أن ردود جادامر على اعتراضات هابرماس تبدو معقولة، فإنها لا تستند في جميع الأحوال إلى المزيد من الحجج. فإذا كان جادامر يرد على تهمة 'اللاعقلانية' بالتفصيل إلى حد ما، فإن نفيه لما ينسب إلى مذهبه الهرمانيوطيقى من 'مثالية لغوية' نفى مقتضب، يشبه رفض الدعوى شكلاً بدلاً من إثبات خطئها، وهكذا فإن استخفافه الذى يقول فيه إنه من السخف اعتبار "العوامل المادية مثل العمل والسياسة" واقعة خارج نطاق التأمل الهرمانيوطيقى، لا يؤيده النظر في

الصورة التى توجد بها هذه العوامل داخل الهرمانيوطيقا. بل ولا يقدم كتاب الحقيقة والمنهج أى عون فى هذا الصدد. وليس هذا بالأمر الهين من وجهة نظر النظرية النقدية للمجتمع. والحق أنه من وجهة النظر المذكورة، التى منحها ماركس توجهها الحاسم، نرى أن مجرد إغفال الواقع المادى للعمل الاجتماعى فى هرمانيوطيقا جادامر، كفيل بتبرير اتهامها بالمثالية^(٧).

وعلى أية حال فالقضية أعمق من ذلك. فلننظر مرة أخرى فيما يقترحه هابرماس للتغلب على مثالية الهرمانيوطيقا. الفكرة الأساسية تقول إنه مهما يجد البشر من "معان" فى الأشياء، ومهما يكن ما يصلون إلى فهم بشأنه ويتناقلونه من طريق الثقافات والتقاليد، فإن عليهم أيضاً الحفاظ على الأساس المادى لوجودهم وإعادة إنتاجه، وهى عملية يتحمل العمل الاجتماعى مسؤوليتها. ويفترض هابرماس أن الآليات التى تحقق هذه الغاية تعتبر من الزاوية التحليلية مستقلة عن عمليات الحفاظ على التقاليد الثقافية وإعادة إنتاجها. والنظام المسؤول عن القيام بهذه الوظيفة - إذا استعملنا المفردات التى استعان بها هابرماس فيما بعد على تدعيم المبررات المادية لنظريته النقدية للمجتمع - نظام ذو منطق خاص به، وهو نظام من الممكن أن يعاد بناؤه من دون الرجوع إلى أنواع المعايير التى تعتمد عليها الثقافات والتقاليد. ويقول هابرماس إن على صاحب النظرية النقدية، عند إجراء التحليل والشرح الاجتماعى، أن يتخذ وجهة نظر المراقب لمجال لا تقيده المعايير، فهذا هو الأسلوب الوحيد الذى يمكن به إلقاء الضوء على مسار التاريخ الذى تتحكم فيه مقتضيات إعادة الإنتاج المادية. والفكرة التى تقول بأن هذه المقتضيات تتحكم بصورة حاسمة فى مسار التاريخ، تعتبر النظرة الأولية - والتى لا جدال فيها عند هابرماس - للمادية التاريخية. وهكذا فحين تصف النظرية النقدية للمجتمع العمل الاجتماعى بأنه العامل المتميز الذى يتحكم فى 'السياق الموضوعى' للفعل الاجتماعى - أى إنه يتميز عن اللغة - فإنها تستطيع بذلك أن تستوعب الطاقة التحررية الكامنة فى التأمل الهرمانيوطيقى، من دون التخلي عن النظرة الماركسية الجوهرية عن الأساس المادى للتغير التاريخى.

ولكن الفكرة التي تقول إن العمل الاجتماعي 'لا تقيده المعايير'، وإنه يشكل مجالا أو نظامًا قابلاً للفهم بغض النظر عن المعاني التي يعبر عنها، تتعد بعدًا شاسعًا عن الواقع المعاش للعمل. إذ إن نشاط العمل - سواء كان إنتاج الخبز، أو صنع القرميد، أو تعليم الأطفال، أو أى شىء لازم لإعادة الإنتاج المادية للمجتمع - نشاطٌ مشبع بالمعايير الخاصة بكيفية أدائه. ولا تتعلق هذه المعايير وحسب بجودة المنتج أو النشاط (كما يمكننا من التمييز بين المنتجات المحكّمة الصنع والمنتجات الرديئة، أو بين الخدمات الحسنة والسيئة). ولكن هذه المعايير تتعلق أيضًا بما هو مقبول في التفاعل مع العمال الآخرين، وما هو مقبول في مهنة أو هيئة معينة، وهلم جرًا. وكون النشاط العملي حافلًا بالمعايير و'المعاني' أمر يتضح لكل من يتأمل الواقع بذهن غير منحاز. كيف يمكن أن يتصور هابرماس إذن أن العمل 'لا تقيده المعايير'؟ ما مصدر هذه الفكرة؟

ليس مصدرها إلا جادامر نفسه، إلى جانب أرنت (Arendt). وإذا شئنا المزيد من التحديد قلنا إن هابرماس يدين بالفكرة إلى أرسطو الذى وضع التمييز بين الفعل المنتج (*poiesis*) والفعل الخلقى (*praxis*) والتمييز المرتبط بهذا بين التقنية (*techne*) وبين الحكمة العملية (*phronesis*) وهو ما نجده في القسم الأوسط من الحقيقة والمنهج الذى يناقش الأهمية الهرمانيوطيقية لأرسطو، وعلى نحو ما اقتبسته وعدّته أرنت في التمييز الذى وضعته بين العمل البدنى، والعمل، والفعل [action, work, labour على الترتيب] في كتابها حال الإنسان (١٩٥٨)^(٨). ويقتفى هابرماس خطى جادامر في اعتبار الفعل الإنتاجى فعلاً نفعياً (*instrumental*) فمدى عقلانيته تتوقف على مدى اتصافه بالكفاءة باعتباره وسيلة لتحقيق غاية (وهى المنتج المصنوع، أو بصورة غير مباشرة، الحفاظ المادى على الذات)، وهو خارجى بالقياس إلى ذاتية 'النفس' أو الفاعل، وهو من ثم يفتقر إلى أى مضمون معيارى (بمعنى أخلاقى). أضف إلى هذا تضاده مع تقنيات العمل، أى جوانب الامتياز التى تظهر في كفاءة

الإنتاج، والنظرة الأخلاقية التي تُقدِّمُ في أفضل حالاتها معرفة ذاتية عملية بل وتحولاً ذاتياً عملياً، وهو الذى يشغل مكانة بالغة الأهمية في التصور العام للهرمانيوطيقا عند جادامر. فإن هذا هو الأساس الذى يمكن الاستناد إليه في التمييز بين 'الحقيقة' و'المنهج' بالمعنى الذى يوحى به عنوان كتاب جادامر. فالقولة الرئيسية التى يقدمها في هذا النص، وفي شتى كتابات جادامر الميتافلسفية عن الهرمانيوطيقا، هى أن التأمل الهرمانيوطيقى لا شأن له بالتقنية أو الفن، ولا شأن له بأية مهارة تُعلَّم أو تُكتسب، ولا قواعد يمكن تطبيقها بصورة آلية للوصول إلى هدفه وهو الكشف عن 'الحقيقة'.

ولكن إذا أمكن تصور العالم المادى أى عالم العمل على هذا النحو، أى باعتباره مجال الفعل المنتج أو النفعى، الذى تحكمه مقتضيات التقنية أو الإنتاج التقنى المتسم بالكفاءة، فللمرء أن يتساءل كيف يتصور جادامر على وجه الدقة أنه يقع في نطاق الهرمانيوطيقا. ولما كان هابرماس يشارك في هذا التصور للعمل، فإن له حقاً مشروعاً في اعتراضه واتهامه جادامر بالمثالية اللغوية، رافضاً زعم جادامر بشأن عالمية التأمل الهرمانيوطيقى. فإذا لم يكن من المتاح شكل آخر من أشكال التأمل، ونقصد شكلاً يقع خارج نطاق الهرمانيوطيقا، فإن عالم العمل سوف يختفى فيما يبدو، على الرغم من حتمية سحق هذا الاستنتاج في عيني أى إنسان عاقل.

والاشتباه في وجود ما يزيد على تهمة المثالية اللغوية عما يبدى جادامر استعداداه للتسليم به يدعمه اعتبار آخر، وهو أن جادامر على الرغم من توكيده أن "العوامل المادية للعمل والسياسة" تدخل في إطار الرؤية الهرمانيوطيقية، فإنه لا يقدم أمثلة عملية كثيرة على إمكان انتهائها للحال الهرمانيوطيقية، فلا شك أن الصيغة المثالية للحال الهرمانيوطيقية عند جادامر - أى الصيغة التى يناسبها تماماً وصفه للحال الهرمانيوطيقية - صيغة مفسر النصوص الكلاسيكية. وعلى غرار ذلك نجد أن السياق الأوَّل الذى يستدعى التأمل الهرمانيوطيقى هو نقل التقاليد الثقافية وتجديدها من طريق القراءة والكتابة. وهكذا فإن عدم إدراج أنشطة العمل، وصنع أشياء مفيدة،

أو تقديم خدمات نافعة في سياق الحال الهرمانيوطيقية – أى افتراض أنها في الأغلب الأعم لا تتسم بالبناء الخاص بالحال الهرمانيوطيقية وحسب – يوحى بأن وصف جادامر للحال الهرمانيوطيقية قد يبدو فيه الميل إلى المثالية. والمؤكد أن السياقات المادية التى يحدث فيها التفسير لا تظهر بصورة بارزة على الإطلاق في الهرمانيوطيقا عند جادامر.

إذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة، فإن هرمانيوطيقا جادامر تحتاج بالتأكيد إلى تصحيح "مادى". ولكن التصحيح الذى يفترضه هابرماس يصل، إن صح هذا التعبير، بعد فوات الوقت. إذ إن البديل التاريخى المادى عن الهرمانيوطيقا الذى يقترحه هابرماس يفترض سلفاً تكرار القضايا النظرية نفسها التى تؤدى إلى نشأة إشكالية المثالية اللغوية، وهى قضية الفعل المنتج، والفعل الخلقى، وما يتصل بهما من أشكال العقلانية. إن الطريق للتغلب على المثالية الهرمانيوطيقية لا يعنى استكمال تفسير نقل المعنى النظرى التوصليل بتفسير للإنتاج المادى استناداً إلى نظم نظرية، كما تعتمز "نسخة" هابرماس للمادية التاريخية أن تفعل. ولكن لابد من التصدى للمشكلة فى مصدرها النظرى ألا وهو فصل المعنى والمذهب المادى الكامنين فى التمييز بين الفعل المنتج والفعل الخلقى.

ويوجد أسلوب آخر لصوغ هذه الفكرة وهو القول بأن أفضل تصحيح للمظهر المثالى للهرمانيوطيقا (أى الذى لا يستند إلى أساس مادى كاف) يأتى من داخلها. ومن الخطوات الحاسمة التى يمكن أن تُتخذ فى هذا الاتجاه أن ننظر جادين فى القول بأن التلاقى البشرى مع الواقع المادى، الذى يمارس أشد الضغوط على المرء، ويمثل أشد ضروب الإلحاح والقسوة فى العمل، عادة ما يتسم بمعالم الحال الهرمانيوطيقية. فإذا قبلنا هذه الفكرة جادين كان معنى ذلك أن نُديمَ النظر فى العمل باعتباره موقع مشكلات هرمانيوطيقية وهى، كما وصفها ريكور ذات يوم مشكلات "حول معان

خفية“ (ريكور ١٩٩١: ٣٨). ويمكن للمتأمل الهرمانيوطيقى فى العمل أن يسعى لكشف بعض هذه المعانى الخفية، ومن أمثلتها ما يلى: مؤشرات المعلومات الشخصية عن العاملين والتي تعبر عن حالات معينة فى العمل ولا تستبين للغرباء؛ والقيم التى تشكل الجو الأخلاقى للمهن وللتقابات، وهى قائمة فى وعى أعضائها وتؤثر فى تصور كل منهم لنفسه؛ و”السلطة التقديرية“ التى ينفرد بها كل من يتصدى لمهمة تتطلب عدم الالتزام بالقواعد المقررة لأدائها؛ والمساهمة فى أداء مهام تتطلب الخروج على المعايير الموحدة، والتصنيفات المعتمدة، ووسائل القياس الظاهرة؛ والعلاقات الاجتماعية المبنية على الثقة والتعاون مع الآخرين وهلم جراً. وبعبارة أخرى، تتطلب هذه الخطوة الكشف عن الجانب الخلقى أو المعنوى للعمل المنتج أو المادى. ولكن هرمانيوطيقا العمل، وفق هذا التصور، لن تصبح مجرد هرمانيوطيقا ’انتماء‘؛ بل تصبح تذكيراً واستعادة للمعنى الأخلاقى للعمل، أكثر منها وسيلة عملية نفعية، ومن شأنها كذلك الاهتمام بالمعاناة الخفية فى العمل؛ وبالتعرض لخبرة الفشل والمهانة التى لا يكاد يعبر عنها أحد؛ وبالإحساس الناشئ والسابق للألفاظ بأن المرء قد خدعته وعود أصحاب العمل الكاذبة؛ والاستياء العميق من ثقافة تقوم على الأداء الفردى والإنجاز الشخصى. وباختصار تصبح أيضاً هرمانيوطيقا ’رغبة‘، متببهة إلى التشويه المنتظم الذى يصيب التواصل، وهو الذى يؤدى إلى فساد مكان العمل فى العصر الحديث، وإلى الفهم الذاتى الأيديولوجى الذى يحيط به، ومن ثم تكون على استعداد للقيام ببحث نقدى فى تلك الأيديولوجية.

ومعنى الشكل المتخيل للهرمانيوطيقا النقدية هنا عودة الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية معاً إلى جذورهما فى الظاهراتية والأنثروپولوجيا الفلسفية، ولكن تقاليد الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية تنطلق فى الواقع من تصورات ثنائية زائفة عن الواقع البشرى، وهى تصورات ما زلنا أسرى لها على الرغم من زيفها. وهذه تصورات مهيمنة، تتغلغل فى جانب كبير من الفلسفة الحديثة، وتتجلى فيها ’تعارضات‘

أو تناقضات فعلية في العالم الحديث، وقد بلغ من هيمنتها أننا أصبحنا في حاجة دائمة إلى تذكير أنفسنا بأن الإنسان كيان كلي أساسًا، وأن خبرتنا المعاشة لا يمكن اختزالها في معنى أو مضمون معين. ولا يَعْقُلُ جادامر أو هابرماس آخر الأمر عن هذه المهمة، ولكن تركيزهما المشترك على التوصل إلى فهم لغوى أدى إلى عواقب مؤسفة تتجلى في تجاهل الطرق التي نَحْبِزُ بها المعنى في أشكال مادية غير لغوية. وهذا عيب خطير في صياغة كل منهما المفهومى الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، لأن التجسيد البشرى، والضعف الناجم عنه لشكل الحياة البشرية، يجعل التعبير المادى (لا اللغوى فقط) عن المعنى أمرًا أساسيًا من وجهتي النظر الظاهرية والأنتروپولوجية. أما في تقاليد النظرية النقدية، فقد بذل أكسيل هونيث جهودًا كبيرة لعلاج 'الفقر' الظاهراتي والتحيز الأنثروپولوجى في النظرية النقدية عند هابرماس. وفي حدود ذلك، يكون قد أعاد التوفيق بين النظرية النقدية وبين المبادئ الظاهرية والأنتروپولوجية للهرمانيوطيقا، ولكنه فعل ذلك، كما ذكرت في بداية هذا الفصل، من دون أن يوفق بين نظريته وبين الهرمانيوطيقا الفلسفية بمعناها المفهوم^(٩). وأما في التقاليد الهرمانيوطيقية نفسها، فقد برزت العودة إلى الموضوعات والأسس الظاهرية والأنتروپولوجية. وكان ريكور قد وضع الخطوط العريضة يومًا ما لتنفيذ برنامج جسور يجمع بين الظاهرية والأنتروپولوجيا الفلسفية، وكان عداؤه النقدى واضحًا في تعليقه الواسع التأثير على مناظرة جادامر وهابرماس، ولكنه لم يستطع - وما استطاع أحد غيره - تنفيذ البرنامج المذكور، ويبدو لي أن التقدم الذى أحرز في هذا المجال، مهما يكن، كان مصدره الأساسى الهرمانيوطيقا ذات التوجه النقدى داخل العلوم الإنسانية، كما حدث في الإثنوغرافيا [علم وصف الشعوب] والأنثروپولوجيا الاجتماعية للرأسمالية والديناميات النفسية للعمل (هوسپيك [Huspek] ١٩٩١؛ سينييت [Sennet] ٢٠٠٨، دوچور [Dejours] ٢٠١٢)^(١٠).

إننا في حاجة إلى مثل هذه الجهود حتى نتخلص الهرمانيوطيقا إلى الأبد من شبح المثالية اللغوية. ولكن تُراها تنجح أيضًا في التخلص من ظهور اللاعقلانية، الشبح

الذى يسكن الهرمانيوطيقا أيضًا؟ وهل تظل مخلصه للاهتمام بالتحريير، وهو الذى لن يرضى، فى إطار النظرية النقدية، إلا بسد العجز فى حساب العقلانية، أو علاج 'أمراض العقل' التى تتغلغل فى المجتمع الحديث؟ (هونيث ٢٠٠٩) إن هذه أسئلة أساسية ينبغى أن تتصدى لها الهرمانيوطيقا النقدية، غير المثالية (بمعنى اتصافها بدرجة كافية من المادية)، ولو أننى لم أتمكن من التصدى لها هنا. ولكن، فلأختتم هذا الفصل بفكرة خطرت لى تقول إن الهرمانيوطيقا التى تهدف إلى استعادة مضمون المعنى فى صورته المادية، والوساطة المادية فى الحال الهرمانيوطيقية لديها، وفق الأدلة الظاهرة، 'أوراق اعتماد' ديموقراطية سليمة، فالعقلانية الراسخة فى مفهوم الديموقراطية هى، على أية حال، ما يريد دعاة النظرية النقدية - من نوع هابرماس أو غيره - أن يروا المزيد منه. إذ إن كل إنسان يهيمه التعبير الحر عن ذكائه العمل والاعتراف الصحيح به، وهو ما ينبغى أن نذكر دائمًا أنه مزيج من التقنية والحكمة العملية، ومن ثم فكل إنسان يهتم أيضًا بالسياقات المادية التى يمارس فيها هذا الذكاء. وكما قال هابرماس ذات يوم بسخرية جافة: "ليست الهرمانيوطيقا حكرًا على النبلاء وغير التقليديين" (هابرماس ١٩٨٣: ٢٦٩) إنها لجميع الحيوانات العاقلة بتنوعها المادى المختلط.

الهوامش

- (١) حظيت مناظرة جادامر/ هابرماس/ أهيل بتعليقات مسهبة من منظورات الهرمانويطيقا والنظرية النقدية وغيرهما. ويمكن إدراك ذلك من البيليوغرافيا في هولب (Holub) ١٩٩١ وهاو (How) ١٩٩٥.
- (٢) يتوسع مايكل ماردر في استكشاف الإمكانيات المتاحة وفق هذه الاتجاهات في مقاله في هذا الكتاب.
- (٣) شاعت اليوم شكوى هابرماس من خيانة جادامر للتركة العقلانية للمثالية الألمانية. انظر مثلا پيپين (Pippin) ٢٠٠٢ وجيزدال ٢٠٠٩.
- (٤) هذا ما يقوله هابرماس "السياق الموضوعى الذى يمكن من خلاله وحده فهم النظم الاجتماعية تشترك في تشكيله اللغة والعمل والهيمنة" (هابرماس ١٩٨٨: ١٧٤) وهابرماس هو الذى يكتب هذه الجملة بالفنظ الأسود حتى يبين الأهمية الكبرى التى يوليها لهذه المسألة في مراجعته لكتاب الحقيقة والمنهج بصفة عامة.
- (٥) كما قال هابرماس بعد ثلاثين عامًا "تنتمى أمثال هذه الحجج إلى الماضى دون لبس أو غموض" (مقتطف في هونيث ٢٠٠٩: ٢٠).
- (٦) "المذهب التأسيسى في حقبة التنوير" عبارة تقوم على مفارقة متعمدة وضعها إرنست جيلنر (Ernest Gellner) للاعتراف بالأساس الدوجماطيقى - في آخر الأمر - لمعارضته للدوجماطيقية، وتقديم نظير مفيد لجميع أنواع الهرمانويطيقا. انظر سميث ١٩٩٧.
- (٧) كان جادامر يؤكد أحياناً المركزية الأثرى وپولوچية المشتركة للعمل (إلى جانب اللغة) (مثلا: جادامر ١٩٨١: ٧٥) فهو يشير إلى 'تقاليد' استعمال الأدوات وفنون الحرف (جادامر ١٩٧٦: ٩٩) كما قدم نقداً لاذعاً لتقسيم العمل في المجتمعات الحديثة (مثلا جادامر ١٩٩٨). ولكن هذه ملاحظات عارضة، وأهم من ذلك تناقضها مع المعالم الأخرى للهرمانويطيقا، على نحو ما أشرح في الفقرات اللاحقة. للاطلاع على تحليل موسع انظر سميث ٢٠١١.
- (٨) يقول هابرماس: "دراسة البحث المهم الذى أجرته هـ. أرنت [حال الإنسان] وكتاب جادامر الحقيقة والمنهج... لفتت نظرى إلى الأهمية الجوهرية للتمييز الأرسطى بين التقنية (techne) والفعل الخلقى (praxis)" (هابرماس ١٩٧٤: ٢٨٦، الهامش ٤).

- (٩) تتضح أهمية الأنتروبولوجيا الفلسفية عند هونيث من أوائل كتاباته (مثلا هونيث ويواس [Joas] ١٩٨٨). وتظهر في بعض أعماله الأخيرة العلاقة الباطنة بين إعادة صوغه للنظرية النقدية والظاهراتية من زاوية 'التعرف النظري'، كما يظهر أيضًا موقفه الذي يتسم بازدواجية معينة تجاهه. هره-أنبوتيقا جادامر، وخصوصًا تفسيره للتشويق، على سبيل المثال (هونيث ٢٠٠٣، ٢٠٠٨).
- (١٠) ينبغي أن أذكر أن جورج ماركوس (Gyorgy Markus) كان قد أقام حجة فلسفية دامغة على ضرورة تجاوز النماذج النقدية التي قدمها جادامر وهابرماس، بسبب ما يعيبها من تشويه يتمثل في الفصل بين الفعل المنتج (poiesis) والفعل الخلقى (praxis)، وذلك منذ فترة طويلة (ماركوس ١٩٨٢). ومن المؤسف أن ماركوس ترك لنا مهمة وضع نموذج أفضل.

- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Bernstein, Jürgen (1995), *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, London, Routledge.
- Bleicher, Josef ed. (1980), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Caputo, John D. (1987), *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press.
- Cooke, Maeve (2006), *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge MA, MIT Press.
- Dejours, Christophe (2012), 'From the Psychopathology to the Psychodynamics of Work', in Nicholas H. Smith and Jean-Philippe Deranty eds, *New Philosophies of Labour*, Boston, Brill, pp. 209–50.
- Gadamer, Hans-Georg (1976), *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
- (1981), 'What is Practice? The Conditions of Social Reason,' in Gadamer, *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge MA, MIT Press.
- (1990) 'Reply to My Critics', in D. Ormiston and A. Schrift eds, *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY, SUNY Press, pp. 273–97.
- (1993), *Truth and Method*, second revised edition, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Sheed and Ward.
- (1998), 'Isolation as a Symptom of Self-Alienation', in Gadamer, *Praise of Theory*, tr. Chris Dawson, New Haven, Yale University Press.
- Gjesdal, Kirstin (2009), *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Forst, Rainer (2013) *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge, Polity.
- Habermas, Jürgen (1972), *Knowledge and Human Interests*, tr. Jeremy L. Shapiro, London, Heinemann.
- (1974), *Theory and Practice*, tr. John Viertel, London, Heinemann.
- (1980), 'The Hermeneutic Claim to Universality', in J. Bleicher ed., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 181–211.
- (1983), 'Interpretive Social Science vs Hermeneuticism', in Norma Haan et als eds, *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press, pp. 250–69.
- (1988), *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity.
- Holub, Robert C. (1991), *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London, Routledge.
- Honneth, Axel (1995), *Struggle for Recognition*, tr. Joel Anderson, Cambridge, Polity.
- (2003), 'On the Destructive Power of the Third: Gadamer's and Heidegger's Doctrine of Intersubjectivity', *Philosophy and Social Criticism*, 29:1, 5–21.
- (2007), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity.
- (2008), *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press.
- (2009) *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, tr. James Ingram, New York, Columbia University Press.
- Honneth, Axel and Joas, Hans (1988), *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

- How, Alan (1995), *The Habermas–Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Ipswich, Avebury.
- Hoy, David Couzens (1978), *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.
- Huspek, Michael (1991), 'Taking Aim on Habermas's Critical Theory: On the Road toward a Critical Hermeneutics', *Communication Monographs*, 58, 225–33.
- Markus, Gyorgy (1986), 'Beyond the Dichotomy: Praxis and Poiesis', *Thesis Eleven*, 15, 30–47.
- Mueller-Vollmer, Kurt ed. (1986), *The Hermeneutics Reader*, Oxford, Blackwell.
- Ormiston, Dayle L. and Schrift, Alan D. eds (1990), *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY: SUNY Press.
- Pippin, Robert (2002), 'Gadamer's Hegel', in J. Malpas et al. eds, *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 217–38.
- Ricoeur, Paul (1991) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, tr. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston, Northwestern University Press.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Sennett, Richard (2008), *The Craftsman*, New Haven and London, Yale University Press.
- Smith, Nicholas H. (1997), *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, Routledge.
- (2011), 'Language, Work and Hermeneutics', in Andrzej Wiercinski ed., *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology Vol. 2*, Berlin, LIT Verlag, pp. 201–20.
- Thompson, John B. (1981), *Critical Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, tr. Jon R. Snyder, Cambridge, Polity.
- Vattimo, Gianni, and Zabala, Santiago (2011), *Hermeneutic Communism: from Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press
- Walzer, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Warnke, Georgia (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Stanford University Press.
- (2002) 'Social Identity as Interpretation', in J. Malpas et al. eds, *Gadamer's Century*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 307–28.

من يريد الاستزادة

-
- Gadamer, Hans-Georg (1976), *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
- Habermas, Jürgen (1988), *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity.
- Honneth, Axel (2007), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity.
- Ormiston, Dayle L. and Schrift, Alan D. eds (1990), *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY: SUNY Press.
- Ricoeur, Paul (1991) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, tr. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston, Northwestern University Press.
- Smith, Nicholas H. (1997), *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, Routledge.

الفصل الثامن والأربعون

الهرمانيوطيقا والبراجماتية

إندريه بيجبي Endre Begby

قد يبدو الجمع بين الهرمانيوطيقا والبراجماتية شديد الغرابة للوهلة الأولى، فهما مختلفان كأقصى ما تختلف تقاليد مذهبين فلسفيين. والتصوير الكاريكاتورى البسيط يقدم لنا الهرمانيوطيقا بملامح وقورة رزينة، إذ ترتبط تاريخياً باللاهوت، وترتكز على المبحث العلمى ذى السمات الفكرية العميقة، الخاص بتفسير النصوص والتفاسير الدينية. وعلى الجانب الآخر تظهر البراجماتية فى صورة زئبقية، ثائرة على التقاليد، موجهة إلى حد كبير نحو العلوم، وطامحة إلى رسم صورة طبيعية إلى أقصى حد للإنسان وقدراته. ومع ذلك فقد تلاقت الهرمانيوطيقا بالبراجماتية عدة مرات فى تاريخ الفلسفة فى القرن العشرين. وربما لم نوفق قط فى السعى إلى احتمال اندماجهما، أى طلباً للتلاقى آخر الأمر بين التيارين، ولكن التفاعل بين هاتين المدرستين من المدارس الفكرية كان يأتى دائماً بنتائج باهرة وطريفة.

ويقدم القسم الأول من هذا الفصل رصدًا لبعض المبادئ المميزة للبراجماتية المبكرة (أو "الكلاسيكية"). ونتحول فى القسم الثانى إلى إعادة رسم الصورة النظرية للمشكلة الهرمانيوطيقية، وهى المحاولة الطموح من جانب هايديجر (هايديجر ١٩٢٧)، انطلاقاً من قضية نشأت داخل اللاهوت وفقه اللغة وانتهاءً بمحاولة لإدراك البعد الأساسى للتوجه البشرى نحو العالم. فعلى نحو ما ذكر كثير من

الباحثين، كان من نتائج عمل هايديجر أن برز عدد من الموضوعات المميزة للبراجماتية في إطار الهرمانيوطيقا. وننظر في القسم الثالث إلى الأطروحة البراجماتية الجديدة التي قدمها ريتشارد رورتى في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة (١٩٧٩). وهنا يتحول رورتى تحولاً صريحاً إلى الهرمانيوطيقا، ابتغاء وضع الخطوط العريضة للتصور الذاتى للفلسفة، بعد أن وصلت التقاليد التي اتبعت ديكرت وكانط إلى آخر الشوط. وأخيراً ينظر القسم الرابع في الانتقادات التي وُجّهت إلى أفكار رورتى من معسكرى الهرمانيوطيقا والبراجماتية. وهذه الانتقادات لا تقتصر على تبيان الصعوبات التي تكتنف وضع فلسفة بناءة عند نقطة التلاقى بين الهرمانيوطيقا والبراجماتية ولكنها تلقى الضوء أيضاً على بعض التعقيدات والتوترات داخل تقاليد كل من هاتين المدرستين الفكريتين.

١- البراجماتية

تعتبر البراجماتية، في الأصل والجوهر، نتاجاً أمريكياً متميزاً. ومن المؤلف اختيار الثلاثي تشارلز ساندرز بيرس (Peirce) (١٨٣٩-١٩١٤) ووليم جيمز (١٨٤٢-١٩١٠) وچون ديوى (Dewey) (١٨٥٩-١٩٥٢) باعتبارهم أوائل شراحها وأوسعهم نفوذاً. وعلى الرغم من اختلافهم في الطابع الفكرية والتركيز الفلسفى، فإن عمل كل منهم يتداخل في عمل الآخر تداخلاً كبيراً وطريقاً وهو ما يسمح لنا بأن نقول، ولو بصورة تقريبية معقولة، إن عملهم يمثل مدار البراجماتية باعتبارها توجهاً فلسفياً.

ترجع البراجماتية، بصفتها مصطلحاً مسكوكاً و'صيحة لجمع الأنصار' إلى ما يشار إليه أحياناً بتعبير "شعار بيرس"، وهو مفهوم منهجى للتأمل الفلسفى الذى ننصحنا بتحليل مفاهيمنا والتزاماتنا الفلسفية من حيث "توجهاتها العملية" (بيرس ١٨٧٨ : ١٣٢). ومن ثم فقد كانت البراجماتية، منذ بداياتها الأولى، تسترشد بالفكرة

التي تقول إن على الفلسفة أن تركز على حال الإنسان، إذ كتب پيرس يقول "إن الفلسفة علم قائم على أساس الخبرة اليومية"، وهكذا "ينبغي ألا نبدأ بالحديث عن الأفكار الخالصة" بل بالحديث "مع الناس ومحادثتهم" (پيرس، د. ت. ص ١١٢).

كان البراجمطيون الأوائل يدركون الطاقة التقدمية الهائلة للبحث العلمي، ويسوقون الحجة على ضرورة اعتبار الفلسفة - أو الفلسفة الجيدة على أية حال - امتدادًا جوهريًا للعلم. وهكذا ينضم الشعار البراجمطي إلى التصور العلمي للفلسفة فيقدمان موقفًا صُلْبًا مناهضًا للميتافيزيقا: فكان چيمز يقول إن البراجمطية حركة تصحيح لاتجاه الفلسفة إلى لاشتباك في منازعات ميتافيزيقية لا تنتهى، فإذا لم تستطع إثبات أن تسويتها يمكن أن تعود ببعض الفائدة على شئوننا العملية، فينبغى تخية المسائل الفلسفية وحسب، بدلا من تكريمها بالتبجيل وبالتوافر على درسها.

ولكن محاولة البراجمطيين إدخال الفلسفة في إطار البحث العلمي بصفة عامة لم تجر في يوم من الأيام بروح اختزالية. فلم تكن تلك الروح مناقضة وحسب للمذهب الإنسانى العميق الجذور للمشروع البراجمطي، بل كان يمكن أن تتعارض مع روح تأسيس الشعار البراجمطي نفسه: إذ كانت الغاية من توسيع مجال البحث العلمى غاية عملية وهى تحسين أحوال الإنسان. وعلى العكس من ذلك، فإن الاختزالية يدفعها برنامج ميتافيزيقى من النوع الذى ينبذه البراجمطيون، ألا وهو أن تثبت أن أنطولوجيا العلم (أو أى فرع مفضل من فروع العلم) تستطيع أن تفسر كل ما فى الوجود.

وهكذا يتميز البراجمطيون من ناحية معينة بقبول البحث العلمى بأوسع معانيه، ويهتمون اهتمامًا خاصًا بالمباحث العلمية الوليدة مثل البيولوجيا وعلم النفس، ولكنهم كانوا يهتمون اهتمامًا صريحًا بالتوفيق بين "الولاء العلمى للحقائق" وبين "الثقة القديمة فى القيم الإنسانية" (چيمز ١٩٠٧: ٤٩٥). وفى هذا السياق كانوا

يستمدون إلهامهم من بعض الجهود السابقة: مثل مقال عن الفهم الإنساني لديفيد هيوم (1739-1740)، وكتاب دراسة للفلسفة الوضعية لأوجست كونت (1832-1840) وكتاب منهج في المنطق لـجون ستيوارت ميل (Mill) (1843).

ويمكننا أن نرى بوضوح مكانة الصدارة التي أوليت للمسائل العملية في الفلسفة والعلم، إذ اطلعنا على نظرية المعرفة البراجماتية التي يمكن وصفها قبل كل شيء بأنها تؤمن بإمكان الخطأ ولكنها مضادة لمذهب ديكرت (هو كواي [Hookway] 1920). أما الصفة الأولى فتعني أنها تقول إن أية عقيدة نعتقد لها لا يمكن أن تكون محصنة ضد الوقوع في الخطأ، وخصوصًا أن التأمل مهما يبلغ قدره لا يمكن أن يضمن لنا عصمة عقيدة ما من الخطأ. وأما مناهضة الديكارتيّة فتشير إلى أن ديكرت يستنتج من كون الإنسان غير معصوم من الخطأ رأيًا غير مشروع يدعو إلى مذهب الشك الجذري. فمن ناحية معينة، يفترض مذهب الشك الديكارتي قوة الذات المنعزلة عن بيئتها بطريقة معينة، إلى الحد الذي يمكّنها من ممارسة قدراتها العقلانية في الوقت الذي تثير الشك فيه في جميع العقائد الدنيوية. وينكر البراجماتيون أن هذه الصورة الديكارتيّة لصاحب المعرفة العقلاني المنعزل صورة مُقنعة. ولكن الفكرة الأقل وضوحًا هي أن مذهب الشك الديكارتي يفترض أيضًا أنه لاحقٌ لنا في الإيهان بأية عقيدة إلا إذا استطعنا تقديم أدلة إيجابية في صالحها. ولكن البراجماتية تنصحنا بأن نعتنق عواقب إمكان الخطأ اعتناقًا أكمل، بمعنى أن البحث يجب أن ينطلق من واقع الأشياء، داخل سياق عملي تحدده المعتقدات والشواغل العملية التي أتت بنا إلى حيث نوجد. إذ يمكن لهذه المعتقدات أن تكتسب مكانة معرفية إيجابية على الرغم حتى من ترجيح خطئها، وعلى الرغم من أننا عاجزون (حاليًا) عن تقديم أية أدلة في صالحها.

كان انتقاد البراجماتيين لديكرت مؤثرًا واضحًا على ولائهم للمذهب التجريبي. وعلى الرغم من إعجابهم بالفيلسوف هيوم، فمن المهم أن نتبين في نظرية

المعرفة عندهم تصحيحًا مهمًا للفكر التجريبي التقليدي. وهكذا كان البراجمطيون تجريبيين في حدود إيمانهم بأن أية معرفة مزعومة لا بد أن تثبت صلابتها بالقياس إلى الخبرة، ولكنهم في الوقت نفسه أنحوا باللائمة على هيوم (وغيره من التجريبيين) بسبب استمساكهم بتصور ضيق واختزالي للخبرة. فالتجريبيون التقليديون كانوا يرون أن المعرفة لا بد من إرجاعها إلى الخبرة الحسية المباشرة، وأما البراجمطيون فكانوا يؤمنون، على عكس ذلك، بأنه لا يوجد شيء يدعى "المعطيات" الحسية. فهم يرون أن جميع أنواع الخبرة تتغلغل فيها الأفكار النظرية وتشكلها شواغلنا العملية. وكان جون ديوى، خصوصًا، يدين ما أسماه "نظرية المعرفة القائمة على المشاهد" [أى المعرفة بالمشاهدة] وكان يعتبرها خطيئة مشتركة بين المذهبين العقلاني والتجريبي، بل إن وصف ديوى للخبرة يدور حول فكرة "الحال" الناشئة من "التفاعل بين الكائن الحى وبيئته الطبيعية والاجتماعية" (ديوى ١٩١٧: ٤٧). وهذا المدخل القائم على الحال [أى على الواقع الفعلى] يجعل موضوع الخبرة دلالتها العملية قبل كل شيء، وذلك هو الذى دفع ديوى إلى تعريف البراجمطية ذاتها بأنها الرأى القائل بأن الواقع نفسه له "طابع عملى" (ديوى ١٩٠٨: ١٢٦).

وكان جَمْعُ البراجمطيين بين نظرية المعرفة التى لا تنكر إمكان الخطأ وبين تركيزهم الذى لا يتزحزح على الشواغل البشرية، يعنى مواجهتهم الحتمية لبعض الصعوبات إزاء مفهوم الحقيقة. كانوا يقفون موقفًا مَوْحَدًا إزاء الزعم السلبى بأن بعض الأوصاف الشائعة للحقيقة - كالقول بأنها تعنى "الاتفاق" بين الاعتقاد والواقع - مشوشة وميتوس منها. ومع ذلك فإن الأوصاف الإيجابية للحقيقة التى تتيحها لنا البراجمطية يمكن أن تضى بالتناقض، فهى تدفعنا من ناحية إلى الواقعية، بفضل الاعتقاد بأن الحقيقة متعالية ومستقلة عن الشواغل البشرية، وتدفعنا من الناحية الأخرى إلى المثالية، من خلال الاعتقاد بأن الحقيقة مرتبطة بما يعتقد الإنسان. ولا شك أن هذا موقف مقلق للبراجمطيين ما دام النزاع بين الواقعية والمثالية يتمنى على وجه الدقة إلى 'البضاعة' الميتافيزيقية التى كانوا يأملون فى التخلص منها.

ولنا أن نرى أن إحدى الجمل الشهيرة التي قالها بيرس تمثل الاتجاهين معاً، إذ كتب يقول: "إن الرأي الذي كُتِبَ له أن يحظى باتفاق جميع الباحثين آخر الأمر يتعلق بما نعينه بالحقيقة، والشئ الذي يمثله هذا الرأي حقيقى" (بيرس ١٨٧٨ : ١٣٩). فهذه النظرة، على ما يبدو، تغازل المثالية من ناحية معينة، في حدود ما تشير إلى اتفاق الباحثين، ولكنها من ناحية أخرى تحاول تخفيف وقع هذه الإشارة وتوجه إلى الواقعية بالنص على أننا لا نتحدث عما يتفق عليه الآن عدد محدد من الباحثين بل عما "كُتِبَ له" أن يحظى باتفاق جميع الباحثين. وهكذا فمن الممكن تفسير نظرة بيرس إلى الحقيقة أحياناً بأنها تعنى ما سوف يعتقد المجتمع العلمى المثالى عند انتهاء البحث.

ومن الإنصاف أن نقول إن وصف بيرس للحقيقة لم يحظ بالرضى الكامل حتى من زملائه البراجماتيين (انظر مثلاً ميزاك [Misak] ١٣ : ٢٠١٣ - ٣٦ - ٣٧). وعلى العكس من ذلك نجد أن عرض جيمز لمفهوم الحقيقة الذى نال شهرة واسعة، يقوم على القياس مع مكانة الخير في مجال الأخلاق، إذ يقول إن الحقيقة لا تزيد عن كونها "ما يتصف بالخير في العقيدة" (جيمز ١٩٠٧ : ٥٢٠). ويبدو أن جيمز يريد أن يعنى بذلك "الحقيقة النافعة" تاركاً الباب مفتوحاً لاحتمال وجود أى شكل آخر. إذ يقول: "إن أية فكرة تحقق الازدهار لنا في الانتقال من أى جانب من جوانب خبرتنا إلى جانب آخر، فتربط بين الأشياء ربطاً مُرضياً، وتنجح في أداء مهامها نجاحاً مؤكداً، وتقتصد في الجهد المبذول في العمل، تعتبر حقيقية في حدود ذلك وحسب، وحقيقية في التقدم لهذا المدى، وحقيقية من حيث نفعها" (جيمز ١٩٠٧ : ٥١٣). وأبرز ما أسهم به ديوى في هذا المجال تقديمه لفكرة "إمكان توكيد الصحة القائم على مبررات سليمة" (مثلا ديوى ١٩٣٨) ويعنى بذلك مسألة مبررات مزاعم معرفتنا في سياق اجتماعى. وهذه قطعاً مسألة ينبغى للبراجماتيين التركيز عليها، ولكن الخلاف لا يزال قائماً حول خيارين: إما أنها ستحتل الموقع الذى كان يشغله مفهوم الحقيقة من قبل، وإما أنها لا تزيد عن كونها تصريحاً بالتخلي عن ذلك المفهوم تماماً. (انظر ما يقوله ديوى ١٩٤١ بشأن هذه القضية). وعلى أية حال، فإن مسألة الحقيقة كانت مثار نزاع

حاد بين البراجماتيين الأوائل، إذ كان بيرس خصوصًا ينتقد ما كان يعتبره توجهات غير عقلانية ونسبية من جانب چيمز وديوى. وعلى نحو ما سوف نرى، تظل هذه القضية مثار خلاف إلى العصر الحاضر، بحيث تدور المعركة حول تركة البراجماتية إلى حد كبير بين مؤيدى بيرس من ناحية ومؤيدى چيمز وديوى من ناحية أخرى.

٢- هرمانيوطيقا هايديجر

كانت الهرمانيوطيقا فى معظم فترات تاريخها مكرسة لدراسة تفسير النصوص، وكان نموذجها نصوص الكتاب المقدس. وحتى على الرغم من محاولة الهرمانيوطيقا توسيع نطاق عملها بعد أن احتل فقه اللغة مكانة ثابتة فى شتى المباحث العلمية، فقد ظلت - فى سياق الفلسفة الألمانية بصفة عامة - لا تزيد عن دوامة صغيرة وسط التيارات الفكرية الكبرى التى انطلقت من فكر كانط وهيجل.

ومع ذلك فقد لاحت بعض الدلالات التى تبشر بتحول جوهرى إلى حد أبعد فى المنظور، وكان من بين من شقوا الطرق الجديدة شلايرماخر الذى حمل لواء الرأى القائل بأن الهرمانيوطيقا مبحث يتناول جميع أشكال الفهم الذى يتخذ اللغة وسيطاً، لا مجرد تفسير النصوص، وديلى الذى كان يدعو إلى الهرمانيوطيقا باعتبارها المنهج المعتمد لجميع العلوم الإنسانية بصفته المعروفة. وقد بنى مارتن هايديجر موقفه على هذه التطورات، فأكسبها طابعاً جذرياً أكبر. وطبقاً لتطويرة أصبحت "الهرمانيوطيقا" تعنى أولاً وقبل كل شىء، منهجاً أو إجراءات معرفية يمكن للأفراد تطبيقها حتى يستطيعوا حل مشاكل معينة، كما كان يبدو الأمر بالنسبة لشلايرماخر وديلى، ولكن الهرمانيوطيقا اتجهت فى أيدى هايديجر وجهة أنطولوجية، تهدف إلى الكشف عن البناء الأساسى لكون الحضور الإنسانى وجوداً - فى - العالم [أى كون الوجود الفردى حضوراً فى عالمه الخاص أى دنياه الخاصة].

كان كتاب هايديجر الوجود والزمن (١٩٢٧) بوجه خاص عملاً تتردد في أعماقه الثيمات البراجماتية، على الرغم من أنه مصوغ بمصطلح وأسلوب يوحيان بإقامة الحججة، وهو ما كان يمكن أن يبدو غير مألوف في أعين البراجماتيين الأوائل. وكل ما نستطيعه هو أن نحسد إن كان ذلك يفيد التأثير الفعلي أو مجرد تلاق موفق في الآراء. ومن المحتمل أن هايديجر قد اطلع، على الأقل، على البراجماتية الأمريكية من طريق صديقه إميل لاسك (Emil Lask) الذي اشتهر بدعوته المبكرة إلى البراجماتية في العالم الأكاديمي الألماني (انظر دريفوس ١٩٩٠: ٦، وكيزيل [Kisiel] ١٩٩٥: ٢٥-٢٨، ويواس ١٩٩٣: ١٠٥-١٠٦). وقد ظهر في العقود الأخيرة عدد من الدراسات الرائعة التي قرأت عمل هايديجر بأسلوب يضع تفكيره في إطار بعض الموضوعات في الفلسفة الأمريكية بصفة عامة، وفي إطار بعض الموضوعات البراجماتية في الفلسفة الأمريكية بصفة خاصة (مثلاً أوكرينت [Okrent] ١٩٨٨؛ دريفوس ١٩٩٠؛ بلاتنر [Blattner] ١٩٩٢؛ كارمن ٢٠٠٣؛ راذول [Wrathall] ٢٠١٠؛ هوجلانـد [Haugeland] ٢٠١٣).

وظل هايديجر في ريبة عميقة إزاء انبهار البراجماتية بالعلم، وخصوصًا الفكرة التي تقول إن العلم بيده مفتاح التقدم الاجتماعي، ومع ذلك فهو يتفق اتفاقًا عميقًا مع رأى البراجماتيين القائل بأن التوجه البشري نحو العالم يقوم على الاشتباك والطابع العملي أولاً وقبل كل شيء، وإنه ليس منعزلاً ولا نظريًا إلا بصفة فرعية. ولا يعيب الموقف النظري في ذاته أي خطأ أو خداع، فهو موقف مهم ويتمتع بالصحة الكاملة من زاويته الخاصة. ولكن الفلسفة تضل وتفقد رؤية حال الإنسان [على حقيقتها] عندما تُرفع منزلة هذا الموقف فتتصور أنه جوهرى كما هو الحال، على سبيل المثال، في نظرية المعرفة الديكارتية. فنظرية المعرفة الديكارتية تدعونا إلى تصور وجود ذات معرفية منفصلة بل وغير مجسدة، تواجهها مهمة بناء علاقتها بالعالم جزءًا جزءًا من

خلال العمليات الذهنية. ويتفق هايديجر مع البحث النقدي المبين أعلاه اتفاقاً كبيراً في الاعتقاد بأن تلك الصورة تشوه حالنا تشويهاً تاماً. فالعالم ليس معطى لنا باعتباره مجموعة من الحقائق أو الكيانات التي علينا أن نحص طبيعتها وعلاقتها المتداخلة وأن نصنفها (انظر مثلاً رامبرج وجيزدال ٢٠٠٥)، بل إن أسلوب سكنانا عالمنا يتميز بما يسميه هايديجر "الفهم" (*Verstehen*) (انظر مثلاً هايديجر ١٩٢٧: الفصل ٥).

واستخدام هايديجر لهذا المصطلح يعني أنه يقصد أن يربط بحثه بالهرمانيوطيقا عند شلايرماخر وديلثي، ولكن استعمال المصطلح يشير أيضاً إلى الحد الذي ينفصل فيه عن أسلافه، والفهم في الهرمانيوطيقا التقليدية يتخذ على وجه الدقة صورة معرفية، أى باعتباره الجهد المتصافر للتغلب على حالة أولية من التشويش والحيرة إزاء الاهتداء إلى معنى للنص أو للظاهرة التي تواجهنا. وأما في استعمال هايديجر للمصطلح، فإن "الفهم"، على عكس ما سبق، يعبر عن الألفة لا الغربة ويعنى طريقنا السابق للتأمل في سُكنى العالم. ومن ثم فالأسلوب الأفضل لتصور الفهم يقول إنه ليس شيئاً نطلبه ونسعى إليه، ونغرسه ونرعاه، ونصبح بفضل أحسن حالاً أو أسوأ حالاً، على نحو ما تقول به الهرمانيوطيقا التقليدية. بل إنه الجانب الأساسى والمميز لوجودنا - فى - العالم، وهذا الشكل من الألفة هو الذى يتيح بدوره إمكانية أساليب المعرفة التجريبية والموضوعية والمنفصلة والتي تتميز بها العلوم وغيرها من صور البحث المنهجى. وهذا التركيز على التوجه العملى وترجيحه على منظور المراقب المنفصل يجعل النظرة الأنطولوجية فى هرمانيوطيقا هايديجر تكشف عن صلة واضحة ببعض ثيات البراجماتية.

ولكن الموقف المناهض للديكارتية ليس الجانب الوحيد الذى يبين حالات التداخل الطريفة مع البراجماتية، إذ يشترك هايديجر مع البراجماتيين فى القول بأن البحث - حتى فى أشكاله الدقيقة الراقية فى العلوم الطبيعية - لا بد أن يبدأ من وسط

الأشياء، أى بأعمالنا المعتادة وأغراضنا اليومية. أضف إلى ذلك أن البحث لا يمكن أن يجابه الحقائق والأشياء منفردة، بل يعمل دائماً داخل بناء ما من أبنية الدلالة، أى "داخل كيان كل مترابط" (*Bewandtnisganzheit*) (انظر مثلاً هايديجر ١٩٢٧: الفصلان ١٥ و ١٨). وربما يكون أفضل تبيان لهذا الخيط البراجماتي في تفكير هايديجر يتخذ شكل فكرته المشهورة عما هو "في متناول اليد" (*Zuhandenheit*) (هايديجر ١٩٢٧: الفصلان ١٥-١٦). وكون الشيء في متناول اليد من خصائص الأشياء التي نشبتك معها بصورة مباشرة ومن دون تفكير ابتغاء تنفيذ مهامنا اليومية. ويقدم هايديجر تشبيها بالأدوات لإيضاح هذه الخصيصة، فطريقة تعاملنا مع المطرقة لا تقوم على اعتبارها شيئاً خامداً. ولكننا نستخدمها ولا نكاد نعي أنها شيء أكثر من وعينا بأطراف جسدنا. ولا ننتبه بصراحة إلى صفتها المذكورة إلا حين تنكر أو تفشل في أداء وظيفتها. وخصيصة كون الشيء في متناول اليد مضادة لخصيصة الحضور أمام اليد (*Vorhandenheit*) حيث يقابل المرء الأشياء باعتبارها أشياء تتطلب الملاحظة أو البحث أو باعتبار ذلك سمتها الأولى، على نحو ما يحدث في العلم. وربما يكون ديوى أقرب البراجماتيين الأوائل في الروح إلى برنامج هايديجر الهرمانيوطيقى في الوجود والزمن بسبب تأكيد ديوى الصريح على التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، وبسبب تأكيده أن الحقيقة نفسها ذات "طابع عملي".

٣- رورتى وبزوغ البراجماتية من جديد

كان تأثير البراجماتية في الفلسفة الأمريكية قد بدأ ينحوي في الثلاثينيات، في الوقت الذي برزت فيه الوضعية المنطقية، وهو ما ساعد عليه تدفق الباحثين المهاجرين مثل رودولف كارنارپ، وهانز راينخناخ، وكارل جوستاف هيمپيل. وكانت الوضعية المنطقية تماثل البراجماتية في انتشارها وطموحها، وكانت تلتزم مثلها بتصوير طبعي وعلمي للفلسفة. ولكنها كانت مدفوعة ببرنامج منهجي أشد صرامة، ولم يكن لديها

صبر على ما تقول بها البراجماتية من التعدد ومناهضة الاختزالية. وعلى الرغم من أننا نستطيع الآن - حين نسترجع الماضي - أن نتعرف على بعض الثيمات المميزة للبراجماتية في أعمال كثير من كبار فلاسفة التحليل الأمريكيين، في تلك الآونة، مثل و. ف. أ. كواين (Quine) وويلفريد سيلارز (Sellars)، ونلسون جودمان، فلا شك أن البراجماتية كانت مهمشة فعلياً في العقود التي سبقت الحرب العالمية الثانية وتلتها. وإذا كان لنا أن ننسب الفضل في عودة الاهتمام بالبراجماتية إلى شخص بعينه، فلنا أن نقول إنه ريتشارد رورتي. فعلى الرغم من انغماسه في الفلسفة التحليلية المعاصرة، فإنه كان ساخطاً سخطاً عميقاً على الاتجاه الذي سارت فيه، وتحول إلى البراجماتية لتشكيل بحثه النقدي. والواقع أن جانباً كبيراً من كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة (١٩٧٩)، على الرغم من كونه مثار خلاف شديد، يتبع المسارات المألوفة نسبياً للبراجماتية. وأما ما كان يمكن أن يبدو عجيبياً - وبالتأكيد في عيون معاصريه - فهو أن رورتي تحول، بصراحة أيضاً وعن وعى كامل، إلى الهرمانيوطيقا لتشكيل الجوانب النقدية والجوانب البناءة أيضاً في عمله.

وإذا كان هايديجر قد أعان رورتي بالقطع على التحول إلى الهرمانيوطيقا (انظر مثلاً رورتي ١٩٧٦) فإن عمل هانز-جورج جادامر، تلميذ هايديجر هو الذي قدم الهيكل الذي أقيم عليه الجزء الأخير، وربما كان أهم الأجزاء، في كتاب الفلسفة ومرآة الطبيعة. وإذا كان كتاب جادامر العظيم الحقيقة والمنهج (١٩٦٠) مستوحى بعمق من عمل هايديجر في الهرمانيوطيقا، فإنه لا يتسم بالحساس الثوري الواعي الذي يميز عمل هايديجر، فالواقع أن عمل جادامر يمثل تأملاً دقيقاً وعميقاً حول طلب المعرفة في العلوم الإنسانية. ومن بين أفكاره الأساسية الأهمية المعرفية الإيجابية للتحيز (Vorurteile) والدور الذي تلعبه التقاليد ولا غنى عنه في نقل الحقيقة والمعرفة. وللمرء أن يتساءل عما كان يمكن لعمل مبني على مثل هذه المبادئ أن يمثل جاذبية لفيلسوف براجماطي مرتد متفرد النمط مثل ريتشارد رورتي.

لا شك أن اعتناق رورتى لأفكار جادامر مغرض وله مراميها الخاصة، ولكنه في الوقت نفسه، يلتقط خيطاً مهماً من عمل جادامر، فكما ذكرنا آنفاً، يقع أول اشتباك لرورتى مع جادامر في القسم الثالث والأخير من كتابه، حيث تصبح الفلسفة نفسها موضوعاً للتأمل النقدي. وأما الهدف الشامل للكتاب فهو إلقاء الضوء النقدي على مفهوم معين لمهمة الفلسفة، وهو الذي غدا راسخاً بصورة خاصة منذ ديكارت وكانط، ووفقاً له تقف الفلسفة حكماً على المزايم المعرفية في شتى الفروع البحثية، وهو دور تستطيع أن تنسبه لنفسها بفضل "فهمها الخاص لطبيعة المعرفة والعقل" (رورتى ١٩٧٩: ٣). وابتغاء كشف القناع عن الغرور الكامن وراء هذا التصور الذاتي، فإن رورتى يهدف إلى "إضفاء الطابع التاريخي" على عدد مختار من المشكلات الفلسفية الرئيسية والمميزة، ومقصده أن يبين أنها ليست "المشاكل الأبدية" التي تود الفلسفة أن تزعم امتلاكها، وأن على حلها يتوقف نفاذ البصر إلى المباني العميقة للواقع وللعقل الإنساني، ولكنها - كما يقول - مشاكل تاريخية عابرة - بل أشباه مشاكل - وأنها تنشأ عندما تستعمل الفلسفة أدوات ومفردات فكرية معينة في أوقات محددة. ولكن هذه المشاكل لن تُحلَّ بل سوف تتخلى الفلسفة عنها وحسب عندما تصل إلى مفترق الطرق الفكري التالي. وهنا يتضح أن رورتى كان يستلهم وصف قون (kuhn) للتقدم العلمي باعتباره يحدث عندما تقع تغيرات 'بالجملة' من نموذج نظري إلى نموذج آخر، إذ يضع كل نموذج برنامجاً الخاص للمشاكل الجديدة بالحل (قون ١٩٦٢). (وكان قون نفسه يلجأ أحياناً إلى الهرمانيوطيقا لوصف بُعد مهم من أبعاد شرحه (انظر مثلاً قون ١٩٧٧: ١٥). ومن ثم فإن القسمين الأولين من كتاب رورتى يطبقان هذه الإجراءات، على الترتيب، على مشكلات العقل والجسد وعلى مشكلة المعرفة. وأما القسم الثالث والأخير من الكتاب فيوجه اهتمامه إلى الفلسفة نفسها. وهنا يشغل عمل جادامر موقعاً رئيسياً في تفكير رورتى.

وعنوان القسم الأخير من عمل رورتى هو "من نظرية المعرفة إلى الهرمانيوطيقا". ولكن رورتى يريد أن يوضح منذ البداية أن الهرمانيوطيقا ليست مطروحة باعتبارها "الموضوع الذى سيخلف نظرية المعرفة" أى بصفتها برنامجاً بديلاً على نحو ما لدراسة نظرية المعرفة. بل على العكس من ذلك، يزعم رورتى أن "الهرمانيوطيقا" باعتبارها "مصطلحاً خلافيًا" (رورتى ١٩٧٩: ٣٥٧) وبصفة خاصة "تعبيراً عن الأمل فى أن المكان الثقافى الذى غدا خاليًا بعد وفاة نظرية المعرفة لن يُملأ" (رورتى ١٩٧٩: ٣١٥).

يقول تحليل رورتى إن نظرية المعرفة التقليدية تقوم على افتراض أن جميع الإسهامات فى الخطاب - جميع مزاعم المعرفة - تقبل القياس (مستعيراً هذا المصطلح من قون، بحيث يمكن إخضاع جميع المنازعات لمجموعة واحدة من القواعد - إجراءات اتخاذ القرار - وهذا من شأنه أن يسمح لنا، على الأقل من ناحية المبدأ بالحكم حول صحة أحد المزاعم. وطبقاً للتقاليد من ديكرات إلى كانط، فإن مهمة الفلسفة إيضاح هذه القواعد والقيام بالوصاية على إجراءات اتخاذ القرار.

ويعتقد رورتى أنه لا يمكن أن توجد مثل هذه القواعد، ومن ثمَّ فإن التصور الذاتى للفلسفة يقوم على سراب. ويقدم رورتى رؤيته المقابلة التى تستند إلى فكرة جادامر التى تقول إن السعى للمعرفة ينبغى أن ننظر إليه باعتباره محادثة يجرى التعبير فيها عن وجهات نظر مختلفة، ومن خلالها، إن سار كل شىء على ما يرام، فلنا أن نأمل فى أن نتجاوز أوجه القصور المعرفية فى أى من المساهمات الأصلية (وهو ما كان يسميه جادامر [١٩٦٠: ٣٠٥] "صهر الآفاق معاً"). لكننا إذا قبلنا هذه الصورة فإننا سوف نتبين أيضًا أن لحظة التعالى المذكورة ليست موقع استقرار نستطيع فيه أن نزعم الحصول على المعرفة النهائية، ولكنها وحسب لحظة ابتداء للمزيد من المحادثة. أضف إلى هذا أن هذه الصورة الحوارية لطلب المعرفة لا تتيح لنا سبيلاً لاستخلاص نقاط

الاتفاق والاختلاف "الحقيقية" من بين ما يتصل بكيفية تسوية الخلافات، فهاتان القضيتان ذواتا صلات متداخلة لا تسمح بالفصل بينهما وهما معاً قيد الفحص.

ويقول رورتي إن على الفلاسفة ألا يطلبوا المعرفة (باعتبارها غاية عظمى على نحو ما تصورها نظرية المعرفة التقليدية) بل أن يسعوا لغرس ما يسميه جادامر (مثلاً ١٩٦٠: ٨-١٦) (*Bildung*) (المعنى التقريبي الذي يقصده هو التعليم أو التثقيف). فالتعليم، على عكس المعرفة لا يوحى بمنتج نهائي، بل بموقف شخصي. وإذن فإن الشخص لا يصيبه اليأس لفقدان هذه اللائحة الواحدة الشاملة الخاصة باتخاذ القرارات واللازمة للتحكيم في مزاعم المعرفة، بل إنه إذا كان يتمتع بالتعليم فسوف يُنمى في نفسه الانفتاح على خبرات جديدة مثرية، ويسعى باستمرار إلى تحقيق التكامل بين المنظورات المنوعة. وهكذا فإن رورتي يتوجه إلى الهرمانيوطيقا، وينهل منها نهلاً، طلباً للمشورة الشافية، وتكييف أنفسنا مع هذا التصور للفلسفة اللاحق لنظرية المعرفة يعنى تصالحنا مع الحقيقة التي تقول إن ممارساتنا في طلب المعرفة لا يمكنها بحال من الأحوال أن تتجاوز بصورة نهائية أوجه القصور في حال الإنسان. وحتى لو عثرنا على "إجراءات اتخاذ قرارات" قادرة على فرض الاتفاق بين جميع الأطراف العقلانية (أو تسمح لنا بنبذ من لا يتفق معنا باعتباره غير عقلاني) فإن نموذج الفهم الحوارى عند جادامر يذكرنا بأن "أمل الاتفاق لن يضيع ما دامت المحادثة قائمة" (رورتي ١٩٧٩: ٣١٨).

ولكن رورتي يقول بوضوح إن الاتفاق في المحادثة ليس بديلاً عن الحقيقة. فمثلما لا تعتبر الهرمانيوطيقا اسماً لمبحث علمي يخلف نظرية المعرفة، فإن تركيز رورتي على الاتفاق ليس بمثابة تقديم "نظرية اتفاق الآراء" حتى تصبح بديلاً لما تقدمه نظرية المعرفة التقليدية لما يسمى نظرية الاتفاق بين القول والواقع. والبراجماتية عند رورتي لا تزعم أن الحقيقة والاتفاق متصلان نظرياً، ومع ذلك فالتركيز على الاتفاق أمر

حسن، وذلك لأنه يذكرنا بأنه ما دام سعينا للمعرفة تحكمه معايير معينة - فلا بد لمزاعم المعرفة أن تستند، على أية حال، إلى بعض المبررات - فإن المعايير المعنية تنتمي في المقام الأول إلى علاقتنا ياخواننا البشر، لا إلى العلاقة بين الباحث الفرد والعالم.

ومع ذلك فمن المهم أن نذكر أن 'استيلاء' رورتى على الهرمانيوطيقا لا يخلو من المرامي النقدية. فالكثير من كبار دعاة الهرمانيوطيقا - وليس هايديجر وجادامر بأهونهم شأنًا - تتجلى في مواقفهم اتجاهات قوية مناهضة للعلم، كما يسعون لتدعيم هذه المناهضة بالتمييز الحازم والراسخ بين مجالين من مجالات البحث: الأول هو المجال الذى يتعلق بالبشر وأحوالهم، والثانى يتعلق بسائر العالم المادى. وإذن فإن الحقائق الهرمانيوطيقية يُقصدُ بها إلى حد ما أن تكون حصنًا يحول دون اقتحام أساليب البحث فى العلوم الطبيعية مجال الإنسانيات.

وطبقًا لمدخل رورتى البراجماتى لا يمكن أن يكون هذا التمييز إلا تمييزًا مؤقتًا، فالهرمانيوطيقا مُدانةٌ بخلق ميتافيزيقا من الأحمال النظرية التى يمكن التخفف منها بلا جلبة عند مفترق الطرق التالى فى مسار العلم أو الفلسفة. ولا يبدو أن رورتى يقصد الطعن فى التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية داخل مشروع بحثنا الحالى فالتمييز حقيقى، ولكن دلالته قد لا تكون لها علاقة برصدها شيئًا أساسيًا فى نسيج الكون. وطبقًا لرأى رورتى، فإن مزية التعليم المشار إليه عالية تتطلب على وجه الدقة ألا نرفض احتمال كون مثل ذلك التمييز - وإن بدا لبعضنا اليوم أساسيًا - دليلًا على انقطاع فى حبل تفكيرنا الحالى.

٤- ردود الفعل على موقف رورتى

إن كان القصد من كتاب رورتى هو الإثارة، فقد حقق نجاحًا فوريًا فى ذلك، إذ إن كتاب الفلسفة ومراة الطبيعة سرعان ما حظى بانتقادات لاذعة من جميع دوائر الفلسفة تقريبًا. وكانت سوزان هاك (Haack) من أعلى النقاد صوتًا وأشدهم مشاركة،

إذ ساق حجة تقول إن محاولة رورتى لتحويل طريق الفلسفة المعاصرة "تخفى استهزاءً من شأنه ألا يقتصر على تقويض نظرية المعرفة، ولا الفلسفة 'المذهبية' وحدها، بل البحث العلمى برمته" (هاك ١٩٩٣: ١٨٢-١٨٣).

واعترض الباحثة 'هاك' مهم في ذاته، ولكن أهميته تتضاعف بسبب علاقته باستيلاء رورتى على عنوان 'البراجماتية'. فهى تسخر من عمله باعتباره "براجماتية سوقية"، فهو عمل يسرق الاسم ولكنه يتخلى، بلا حياء، عن المشروع البناء الذى وهبها الحياة يوماً ما. ونسمع أصداء هذه الأفكار نفسها من نيكولاس ريشر (Rescher) (ريشر ٢٠٠٠) وأخيراً من شريك ميزاك في كتابها المهم البراجماتيون الأمريكيون (ميزاك [Misak] ٢٠١٣). ومن زاوية مهمة، لا يصبح رورتى الهدف الوحيد للهجوم. فلقد كان رورتى دائماً صريحاً في القول بأن البراجماتية عنده هى براجماتية جيمز وديوى، وليست براجماتية بيرس (انظر مثلاً رورتى ١٩٩٣). والذى يوحد هؤلاء النقاد، على وجه الدقة، هو إعجابهم العميق ببيرس، وإحساسهم بأن تاريخ البراجماتية تاريخ تدهور منذ تلك الآونة. وفي حدود ذلك، فإن الخلاف حول البراجماتية الجديدة عند رورتى يشهد على وجود توتر داخل البراجماتية نفسها. وكما رأينا أعلاه، فإن جوهر الصدع بين بيرس والبراجماتيين اللاحقين كان يتعلق على وجه الدقة بمفهوم الحقيقة (والمفاهيم المرتبطة بها مثل الأدلة، والتبرير والموضوعية). أما ما يمكن أن يوصف بالسوقية في موقف رورتى البراجماتى فهو تخليه الواعى عن أى أثر من آثار تركة بيرس، وخاصة تخليه عن أى وصف يعتد به لدور الحقيقة في إرشاد الباحث.

وحتى من وجهة نظر ذلك النقد، يجد المرء إغراءً في تصور أن غزل رورتى للهرمانيوطيقا وغيرها من مذاهب "الفلسفة الأوروبية" مجرد عرض من أعراض تغافله المتهور عن الحقيقة. ومن ثم فمن المهم أن نذكر أن بواعث قلق مماثلة قد عبر عنها الهرمانيوطيقيون المعترضون على 'استيلاء' رورتى على جادامر. وهكذا يتفق،

مثلا تشارلز جينيون (Guignon) (١٩٨٢: ٣٦٦) وچورچيا وارنكه (١٩٨٧ - الفصل ٥) وبراييس واخرها وزر (Brice Wachterhauser) (١٩٩٤) على أن استيلاء رورتي على الهرمانيوطيقا يُغفل الدور الرئيسي للحقيقة في عمل جادامر. وعلى الرغم من إصرار جادامر على أنه من المحال أن تنتج أية إجراءات معرفية في تمكيننا من أن نتجاوز آخر الأمر طابعنا التاريخي المحدود، فإنه لا يتخلى عن اعتقاده الراسخ بأن الحقيقة هي التي تتضح من خلال تلك اللقاءات الحوارية. ويقول واخرهاوزر:

لا بد أن نرى أن محادثتنا يحكمها في آخر الأمر معيار الحقيقة حتى تنجح محاولاتنا الكثيرة في أن تجعل من شيء يذكر في المحادثة شيئاً يزيد عن مجرد النطق بسلسلة من الأصوات التي نأمل أن تؤثر في سلوك شريكنا في المحادثة، لصالحنا. إن البحث الصادق عن الحقيقة هو الذي يميز تمييزاً كافياً بين البحث العقلاني وبين مجرد السفسطة.

(واخرهاوزر ١٩٩٤: ٣)

ويوحى هذا، وهو أمر طريف، بوجود منظور ثانٍ وبالغ الاختلاف للتلاقي بين الهرمانيوطيقا والبراجماتية، ألا وهو التلاقي حول معارضة إغفال رورتي لمفهوم الحقيقة، ومن هذا المنظور، يكون رورتي، فيما يبدو قد رسم صورة سوقية للهرمانيوطيقا وصورة لا تقل سوقية عنها للبراجماتية، فهي صورة تلتقط سطح الألفاظ وتتخلى عن الأفكار الدقيقة تحتها. وليس هذا بالقطع أمراً تافهاً. ولكن تحدى رورتي لا يزال قائماً: كيف للمرء أن يقيم رابطة متينة ونافعة بين فكرة الحقيقة المذكورة وفكرة بحث يرتكز بقوة، كما هو الحال بالنسبة للبراجماتية والهرمانيوطيقا، على حال الإنسان؟ فقد نزع أننا لو لم نلجأ إلى مفهوم الحقيقة فسوف تتحول تفاعلاتنا في

المحادثة إلى تلاعب ويصيب بحثنا الشلل، وذلك يختلف تمامًا عن التعبير بأسلوب عملي مادي عما تقدمه استعانتنا بمفهوم الحقيقة مما يتجاوز تبريرنا لموقفنا في عيون أقراننا. ويقول رورتي إن المرء إذا قبل تمامًا مبدأ إمكان الخطأ والطابع الاجتماعي للتبرير المعرفي الذي لا يقبل الاختزال، فإن الاستناد إلى مفهوم الحقيقة لن يزيد عن كونه استجابة لبواقي دواعي الحرج الفلسفية وهي التي ينبغي التخلي عنها بلا رحمة لا إرضاء أهوائها.

- Blattner, W.D. (1992) "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)," in H.L. Dreyfus and H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 99–129.
- Carman, T. (2003) *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dewey, J. (1908) "Does Reality Possess Practical Character?" reprinted in L.M. Hickman and T.M. Alexander (eds.), *The Essential Dewey*, Vol. 1, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 124–33.
- (1917) "The Need for a Recovery of Philosophy," reprinted in L.M. Hickman and T.M. Alexander (eds.), *The Essential Dewey*, Vol. 1, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 46–70.
- (1938) *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Henry Holt and Co.
- (1941) "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth," in *The Journal of Philosophy* 38 (7), pp. 169–86.
- Dreyfus, H.L. (1990) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gadamer, H.G. (1960) *Truth and Method*, translated by J. Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Continuum Publishing, 1989.
- Guignon, C.B. (1982) "Saving the Differences: Gadamer and Rorty," in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, pp. 360–67
- Haack, S. (1993) *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- Haugeland, J. (2013) *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, edited by Joseph Rouse, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1927) *Being and Time*, translated by J. Stambaugh, Albany, NY: SUNY Press, 1996.
- Hookway, C. (2013) "Pragmatism," in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Stanford, CA: CSLI Publications.
- James, W. (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, reprinted in *Writings 1902–1910*, New York: Library of America, pp. 479–624.
- Joas, H. (1993) *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kisiel, T.J. (1995) *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley: University of California Press.
- Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- (1977) *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Misak, C. (2013) *The American Pragmatists*, Oxford: Oxford University Press.
- Okrent, M. (1988) *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Peirce, C.S. (1878) "How to Make Our Ideas Clear," reprinted in N. Hauser and C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol 1, Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 124–41.
- (n.d.) "Review of Josiah Royce, *The World and the Individual*," reprinted in A.W. Burks (ed.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, pp. 100–131.
- Ramberg, B. and Gjesdal, K. (2005) "Hermeneutics," in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition).
- Rescher, N. (2000) *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press.

- Rorty, R. (1976) "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey," in *The Review of Metaphysics* 30 (2), pp. 280-305.
- (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1993) "Hilary Putnam and the Relativist Menace," in *The Journal of Philosophy* 90 (9), pp. 443-61.
- Wachterhauser, B.R. (1994) "Introduction: Is there Truth after Interpretation?" in B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 1-23.
- Warnke, G. (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
- Wrathall, M.A. (2010) *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

لن يريد الاستزادة

-
- Bernstein, R.J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Hermeneutics, Praxis, and Science*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2010) *The Pragmatic Turn*, Malden, MA: Polity Press.
- Brandom, R.B. (2002) *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ramberg, B.T. (1989) *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell.

الفصل التاسع والأربعون

الهرمانيوپيقا والتحليل النفسى

فيليب كابستان Philippe Cabestan

يشتهر سيجموند فرويد [Sigmund Freud] (١٨٥٦-١٩٣٩) بأنه الأب المؤسس للتحليل النفسى، كما اعتدنا اقتران التحليل النفسى بتفكيره، ولكن علينا أن نذكر أن التحليل النفسى اليوم يواصل تاريخًا ثريًا حافلًا بالأحداث، وأنه نُسِجَ منذ البداية من علاقات عاطفية مشبوبة، وصراعات وانقسامات ومصالحات بالغة الغرابة، تعتمد في جانب منها على الشخصيات وإسهاماتها الخاصة في بحوث التحليل النفسى. فعلى سبيل المثال ترك ألفريد أدلر (Adler) موفيلهلم ستىكل (Steckel) عام ١٩١٢، الجمعية الدولية للتحليل النفسى، التى أنشئت عام ١٩١٠. وبعد عامين استقال ك.ج. يونج (Jung) من رئاسة هذه الجمعية. وبعد وفاة فرويد، انقسم "مجتمع" التحليل النفسى إلى مجموعات مختلفة، وشخصيات رئيسية، مثل ابنة فرويد الشهيرة آنا (Anna) فرويد، وميلانى كلاين (Klein) وويلفريد بايون (Bion) ودونالد وينيكوط (Winnicott) ودانيال لاجاش (Lagache)، من دون أن ننسى چاك لاکان (Lacan). ولكن، حتى لو بدا ما اعترمته "مصطنعًا" إلى حد ما، فإن هذه الدراسة لن تأخذ في اعتبارها المناظرات الداخلية للحركة، إذ يبدو لى أن تأثير الدراسة سوف يزداد إذا اقتصر على النظر المركز فى فكر فرويد وأسلوب تفسيره للظواهر النفسية، ومن ثم فسوف نفترض فى دراستنا أن التحليل النفسى كان عملاً ينتمى لرجل واحد هو سيجموند فرويد.

ويقدم لنا فرويد بنفسه، في مقالين ساهم بهما في إحدى الموسوعات، تعريفًا
للتحليل النفسي يقول فيه:

التحليل النفسي اسم نطلقه على (١) إجراءات للبحث في العمليات
النفسية التي لا نكاد نستطيع التوصل إليها من غير هذا الطريق، و(٢)
منهج (يستند إلى ذلك البحث) لعلاج الاضطرابات العصبية، و(٣)
مجموعة من المعلومات النفسية التي نحصل عليها بأمثال هذه الطرق،
والتي نجتمعها تدريجيًا لتشكيل مبحث علمي جديد.

(فرويد ١٩٢٠-١٩٢٢)

وللوهلة الأولى، لا يبدو أن للتحليل النفسي صلة بالهرمانيوطيقا، إذ إن فرويد
عالم وطبيب يدفعه طموح علمي وعلاجي، وأحيانًا ما يقارن عمل المحلل النفسي
بعمل الكيميائي، فهو على سبيل المثال يشرح الطريقة التي بنى بها مصطلح التحليل
النفسي، مستخدمًا في البداية هذا القياس:

أعراض المريض وظواهر مرضه، مثل جميع الأنشطة النفسية، من نوع
بالغ التركيب، وعناصر هذا المركب في أعماقه دوافع ونوازع غريزية.
ولكن المريض لا يعرف شيئًا عن هذه الدوافع الأولية، أو لا يعرف ما
يقترّب من الحد الكافي. ونحن نعلمه أن يفهم أسلوب امتزاج هذه
التكوينات النفسية البالغة التعقيد... تمامًا مثلما يفصل الكيميائي المادة
الأساسية، "العنصر" الكيميائي، من الملح الذي كانت تختلط به مع
عناصر أخرى، حيث لم يكن من الممكن التعرف عليها. (فرويد ١٩١٨)

وإذا كنا نذكر التمييز الشهير الذي وضعه ديلثي بين العلوم الطبيعية
(*Naturwissenschaften*) والعلوم الروحية (*Geisteswissenschaften*) فسوف
نجد أن التحليل النفسي يتّمي بوضوح إلى العلوم الطبيعية.

ولكن هذه الشروح الأولى ينبغي ألا تحفى الغموض العميق الذى يكتنف أسلوب تفكير فرويد، والرابعة الوثيقة بين التحليل النفسى والهرومانيوطيقا. ومن الشائع القول بأن الهرومانيوطيقا نظرية تفسير النصوص، وخصوصاً تفسير نصوص الكتاب المقدس. وأما الهرومانيوطيقا الفلسفية فتختلف قليلاً، إذ إنها تشير إلى نظرية المعرفة، وطبقاً لما يقوله ديلثى (١٨٣٣-١٩١١) تشير إلى الفكرة التى تقول إن استكشاف الظواهر الإنسانية لا صلة لها بالعلوم الطبيعية التى تسعى إلى شرح (*erklären*) العمليات الطبيعية من حيث العلة والمعلول. فالعكس هو الصحيح لأن الظواهر البشرية من شأن العلوم الإنسانية، فهى تسعى إلى فهم (*verstehen*) السلوك البشرى (ديلثى ٢٠١٠). وإلى جانب ذلك يقول فرويد إن الفهم لا يقوم على التقمص الذى يفترض التماهى المباشر مع الآخر، لكنه لا يمكن التوصل إليه إلا بالتفسير. والواقع أن فرويد عندما يكتب إن "التحليل النفسى هو الاسم الذى نطلقه على إجراءات البحث فى العمليات النفسية التى لا نكاد نستطيع التوصل إليها من غير هذا الطريق". كما ذكرنا آنفاً، فإنه يريد أن يؤكد أن الجزء الرئيسى من هذه العمليات النفسية يوجد فى اللاوعى، وفقاً للنموذج الذى وضعه للعقل، إذ يشبهه بجبل الجليد الطافى، فإن نسبة ١٠ فى المائة منه ظاهرة للعيان، أى واعية، والباقى أى ٩٠ فى المائة منه يوجد تحت الماء، أى فى اللاوعى، ولا يمكن ملاحظته مباشرة ولا شرحه بيولوجياً. وبسبب طبيعته اللاواعية، لا بد من اكتشاف معناه فعلياً بطريق آخر، أى من طريق التفسير. ولا عجب إذن فى أن فرويد نفسه يقدم التحليل النفسى باعتباره "فنّاً تفسيريّاً" (فرويد ١٩٢٢).

وهكذا فإن لدينا قضيتين أو ثلاثاً تتطلب النظر فيها، وتقول الأولى لما كان التحليل النفسى، الذى يسمى أيضاً "علم النفس العميق" أو "علم النفس الخاص بالطبقات العميقة" (فرويد ١٩٢٠) مختصاً بالمعنى اللاواعى للأحلام، والزلات والأخطاء، وأعراض العُصاب، وأنواع الانحراف، فلا بد أن ندرس كيف يفسر هذه

الظواهر السيكلوجية. وتقول الثانية: لما كان التحليل النفسى يزعم أنه هرمانويطيقا حال الإنسان، وكان فرويد طبيبًا يتتبع إلى الحضارة الحديثة، فينبغى أن تفحص تفسيراته مثل فحص تفسيرات الدين والإنتاج الفنى والثقافة. ولكننا، كما تقول القضية الثالثة، نجد أن المسألة الرئيسية والعسيرة تتمثل بوضوح فى تقييم نوع الهرمانويطيقا الذى يتتبع إليه التحليل النفسى عند فرويد، وفى النظر فى حالات التضارب بين التفاسير.

فرويد ومولد التحليل النفسى

تقتضى طبيعة موضوعنا إبداء بضع ملاحظات مبدئية عن حياة فرويد، إذ كان والده، چيكوب فرويد، (١٨١٥-١٨٩٦) يهوديًا، وحتى لو كان قد ابتعد عن التقاليد اليهودية فقد اشتهر بدراسته للتوراة. وأما فرويد نفسه فليس متدينًا وكان يعتبر الدين وهما من الأوهام. وفى كتابه مستقبل أحد الأوهام يرجع الدين إلى عصاب بشرى (فرويد ١٩٢٧). ومع ذلك فهو يقول إنه يهودى ويعلن فى مستهل سيرته الذاتية ما يلى: "ولدت فى يوم ٦ مايو ١٨٥٦ فى بلدة فرايبورج، فى مورافيا، وهى بلدة صغيرة فى تشيكوسلوفاكيا الحالية. كان والداى يهوديين، وظللت أنا نفسى يهوديًا" (فرويد ١٩٢٥). ومن بين ما يعنيه ذلك أنه كان عليه بطبيعة الحال أن يعانى من العداء للسامية وأن يفر من وجه الهمجية النازية مع أسرته فى عام ١٩٣٨، ولكنه كان أيضًا يعرف الكتاب المقدس وكانت الهرمانويطيقا مألوفة له فى صورة تفسير الكتاب المقدس.

ولكن فرويد لم يبدأ العمل فى هذا الاتجاه الهرمانويطيقى، إذ كان أولاً وقبل كل شىء طبيبًا متخصصًا فى الجهاز العصبى، بعد أن حصل على بكالوريوس الطب من جامعة فيينا عام ١٨٨١، ثم تابع البحث العلمى فى الشلل المخى (أى الشلل الراجع إلى اضطراب الجهاز العصبى الذى يحكمه المخ) وتعذر النطق، وتشريح الجهاز

العصبى فى مستشفى قيينا العام. وفى ١٨٨٥ ذهب فرويد إلى باريس وقابل چان مارتن شاركو (Charcot)، عالم الأعصاب الشهير الذى كان يجرى بحوثًا فى التنويم المغناطيسى والمستيريا فى مستشفى "لا سالپيتير". ومنذ ذلك الوقت تحول فرويد إلى ممارسة العلاج الطبى للأمراض النفسية. وبدأ مع صديقه وشريكه فى العمل جوزيف برويار (Breuer) (١٨٤٢-١٩٢٥) فى استخدام التنويم المغناطيسى فى عمله الإكلينيكى. ولكن بداية التحليل النفسى تزامنت مع تركه التنويم المغناطيسى (ومنهج التطهير النفسى) وتطبيق قاعدة تشجيع المرضى على الكلام بحرية حول أية أفكار أو ذكريات تخطر لهم. ومن هنا نشأت القاعدة التقنية الأساسية الخاصة "بالتداعى الحر" وهى التى استمر استخدامها منذ ذلك الحين فى العمل بالتحليل النفسى. وتعنى أن على المريض أن يضع نفسه فى موقع "المراقب الذاتى" وأن يتخلى تمامًا عن موقفه النقدى. وهكذا تُستخدم المادة التى يُلقَى عليها الضوء بهذا الأسلوب فى الكشف عن الروابط اللاشعورية (فى اللاوعى).

وتكمن الصعوبة كلها فى الفجوة ما بين الوعى واللاوعى، وضرورة التغلب على الكبت الذى يمنع الشعور بالصراعات الدائرة فى اللاوعى، وهى التى تحتوى على الجذور العميقة لأنواع العُصاب وضروب الذُهان أو الانحرافات، حسبما يقول فرويد. وهنا يصبح التحليل النفسى فنًا تفسيريًا يُمكنُ المرضى، بمساعدة الطبيب من إدراك الصراعات اللاواعية التى تسيطر على حياتهم النفسية. إذ إن فرويد على اقتناع، وفقًا لمبدأ تحديد الظواهر الطبيعية فى العلم الحديث، أن جميع الأحداث النفسية تخضع للتحديد الصارم، وذلك يعنى - بعبارة أخرى - أن كل ما يحدث للمريض انطلاقًا من نقطة بداية معينة لابد أن تكون له أيضًا صلات باطنة بنقطة البداية المذكورة. وإلى جانب هذا يعتقد فرويد أن على التحليل النفسى أن يقوم بمهمة مواصلة وتعميق أول مكتشفات برويار العظمى، وهى أن الأعراض العصبية بدائل لها دلالاتها عن أفعال

نفسية أخرى لم يَقم بها المريض. ويكتب فرويد قائلاً: "أصبح الأمر الآن أن تعتبر المأذة الناتجة عن تداعى [الأفكار الحر] عند المرضى كأنها كانت تلمح إلى وجود معنى خفى، ثم اكتشاف هذا المعنى منها" (فرويد ١٩٢٢).

وأفضل طريقة لتقديم فكرة عن فن التفسير عند فرويد أن نسوق مثالا من حالات فرويد الشهيرة والكثيرة. ولكن يجدر بنا أن نقول أولاً إن إضفاء معان معينة على أحداث تافهة مثل زلات اللسان العفوية، والحركات والأفعال العشوائية، ونسيان بعض الألفاظ (السهو المرضى) (parapraxis) وهو ما لا نلاحظه ونفسره في العادة، كان يميز منهج فرويد. فعلى سبيل المثال، نجد أن كتاب الأمراض النفسية في الحياة اليومية يبدأ بفصل عنوانه "نسيان أسماء الأعلام"، وفيه يدرس فرويد أسباب نسيان الاسم سينيوريلي (Signorelli). كان فرويد في رحلة في البوسنة والهيرسيك وأجرى أثناءها محادثة مع صديق، لكنه لم يستطع أن يذكر اسم الفنان الذى أبدع الصور الجدارية في أورفيتو في إيطاليا. وبدلاً من أن يقول إنه سينيوريلي، ذكر اسمى الرسامين بوتيتشيلي (Botticelli) وبولترافيو (Boltraffio). ويحاول فرويد أن يكتشف عمليات التداعى التى تربط سينيوريلي بالرسامين بوتيتشيلي وبولترافيو باعتبارهما بديلين عنه [في اللاوعى]. وفهم هذا النسيان اللاإرادى يفترض المعرفة بعدة أحداث تنتمى إلى حياة فرويد ويشير إليها بنفسه أثناء تحليله. وأحد هذه العناصر المهمة اسم قرية في شمال إيطاليا وهو ترافوى (Trafoi) حيث تلقى نبأ انتحار أحد مرضاه، الذى كان يعانى من مشكلات جنسية. ويقول فرويد بوجود صلة واضحة بين اسم (بولترافيو) و(ترافوى)، وتغيير صورة (ترافوى) يفسره الكبت، وبعبارة أخرى كبت صلته بثيمة الموت والحياة الجنسية، وهو الذى حدث أثناء محادثة فرويد مع صديقه خلال الرحلة عبر البوسنة والهيرسيك.

والعنصر المهم الثانى في تحليل فرويد هو استخراج كلمة إيطالية هى سينيور (Signor) من اسم الرسام المنسى سينيوريلي (Signorelli). فإن كلمة (Herr) [أى

السيد] هي النظير الألماني لكلمة سينيور الإيطالية، وهي ترتبط بالمقطع الأول لكلمة هيرسيك، أي باسم البوسنة والهيرسيك وإلى تيار أفكار يتعلق بالحياة الجنسية وعادة الأتراك في البوسنة. ولن نستطيع هنا إيراد جميع العناصر التي بُنى عليها تفسير فرويد، ولكن هذه العناصر القليلة تكفي لإيضاح طريق فرويد في اكتشاف عمليات التداعي، إذ يقول فرويد إن اسم سينيوريلي قد انقسم إلى جزئين، أحدهما وهو المقطع الأخير (elli) عاد إلى الظهور من دون تغيير في اسم أحد البديلين وهو بوتيتشيلي (Botticelli) وأما الآخر وهو (سينيور) فقد اكتسب من خلال ترجمته (إلى هير أي السيد) علاقات كثيرة ومتنوعة باسم البلد (البوسنة والهيرسيك) الذي يختفى في الثيمة المكبوتة (للموت والجنس) ولكنه فُقد عند إعادة تقديمه. والبديل عنه وهو بوتيتشيلي قد تشكل بأسلوب يوحى بحدوث 'إزاحة' من خلال عملية التداعي نفسها - لاسم البوسنة والهيرسيك - بغض النظر عن المعنى والتحديد الصوتي. وقد لا يقتنع المرء بمثل هذا الشرح ولكن الغاية هي أن نفهم أن الأسماء تعامل في هذه العملية "مثل الصور المكتوبة في جملة (لغز)" (فرويد ١٩٠١). وبصفة عامة يقول فرويد إن الدافع على النسيان هو الكبت وإن البدائل تعتبر أعراضاً أو تشكيلات تعويضية، أو تجليات لأفكار ونوازع غير شعورية [من اللاوعي] في مقابل الكبت. ومن ثم فإن الكشف عن هذه الأفكار والنوازع اللاواعية هومهمة فن التفسير.

كيف تفسر الأحلام

يعتبر كتاب تفسير الأحلام (*Die Traumdeutung*) المنشور عام ١٩٠٠ أشهر كتاب قطعاً في تاريخ التحليل النفسي، وإن استغرق بيع أول ٦٠٠ نسخة سنوات كثيرة. ويرى فرويد أن هذا الكتاب أساسي في حدود (وهذه الجملة مشهورة) كون "تفسير الأحلام" "الطريق الملكي" (*via regia*) لتفسير اللاوعي" (فرويد ١٩١٠). وبعبارة أخرى يقول إن لتفسير الأحلام مزية الوصول إلى مناطق في العقل من المحال

أن يصل إليها الفكر الواعي. ومن وجهة النظر المذكورة يضيف فرويد قائلًا: "لو سئلت كيف يمكن للمرء أن يصبح محلاً نفسياً لأجبت من خلال دراسة أحلامه الخاصة". ويعرب فرويد عن الأسف لأن معارضى نظرية التحليل النفسى يتغاضون عن تفسير الأحلام، معترضين عليه اعتراضات بالغة السطحية، عندما لا يستوعبون الأحلام بانتفاضات غير منتظمة مثل مرضى الاضطراب العصبى. ولكن فرويد يدافع عن مشاركة تحيز القدماء والعامية ولا يقول إلا أنه يقتضى "آثار أقدام مفسرى الأحلام القدماء" (فرويد ١٩١٥-١٩١٧). إذ إن الحلم، فى نظر القدماء ثم فى نظر فرويد، له معنى خفى، وتفسير الحلم - مثل تفسير السهو أو الزلل العفوى - يعنى العثور على معناه الخفى.

وعلينا إذن أن نميز عندما نحلم بين المضمون الواضح للحلم ومضمونه الكامن، فالأول هو الحلم نفسه حسبما يتذكره المرء، وأما الأخير فليس سوى المعنى الخفى. والكشف عنه ممكن من خلال تحليل الحلم، وهو الذى يبدأ بالبحث عن الأفكار المفاجئة التى تنشأ من خلال تداعى المعانى الحرة، من كل عنصر على حدة من عناصر الحلم. ومن خلال هذه المادة يمكن اكتشاف أفكار الحلم الكامنة، ويظهر المعنى الحقيقى للحلم باعتباره تحقيق رغبة لم تتحقق. وهى ذى أطروحة فرويد الرئيسية حول الأحلام: "الحلم الواضح الذى نذكره بعد أن نصحو يمكن أن نصفه بأنه تلبية مُقَنَّعة لـ رغبات مكبوتة" (فرويد ١٩١٠). ما هذه الرغبات المكبوتة؟ إنها فى جوهرها جميع الرغبات المرتبطة بالحياة الجنسية للحالم، مثل السادية (Sadism) [لذة تعذيب الآخرين]، والماسوكية (masochism) [لذة الألم]، والاستعراضية (exhibitionism) [لذة إظهار خصيصة معينة] واستراق النظر (voyeurism) [لذة التطلع خفية إلى ما يرتبط بالجنس] ولكن أولها جميعاً الرغبات المرتبطة بما يسمى عقدة أوديب (Oedipus complex)، أى الرغبة فى الحلول محل الوالد (أو الوالدة) والامتلاك الجنسى لأحد

الوالدين من الجنس الآخر. ويسمى فرويد عمل الأحلام بالعمليات التي "أحدثت تشويه أفكار الحلم غير الواعية وأتت بها إلى المضمون الواضح للحلم". ومن بين هذه العمليات النفسية عملية التكثيف (condensation) (بمعنى أن شيئًا واحدًا في الحلم قد يرمز لمجموعة مكثفة من التدايعيات والأفكار) والإزاحة (displacement) (حيث تنفصل الدلالة العاطفية لشيء في الحلم عن مصدرها أو مضمونها الحقيقي وترتبط بشيء مختلف تمامًا لا يثير اشتباه الرقيب (censor)) وهذه هي الرغبات المكبوتة التي تشيع ملاحظتها. ولكن الظاهرة الأشهر هي الرمزية: بمعنى أن اللاوعى يتتفع باستخدام الرمزية، خصوصًا في تقديم العقد [المُرَكَّبَات] الجنسية. فالأشياء المستطيلة مثل الخيار أو العصى يمكن أن ترمز للقضيب؛ وركوب الخيل، بسبب القياس مع السلوك الجنسي، قد يعبر عن الجماع؛ وكل فعل يفصل جزءًا عن كيان كلي، مثل خلع الأسنان، يمكن أن يشير إلى الإخصاء، وهلم جرا.

ولكن فرويد نفسه يجذرنا مما يسميه "الخطر الضار" المتمثل في المبالغة في معنى الرمز وعدم التقدير الكافي لأهمية تقنية التدايع الحر بالنسبة لعناصر الحلم. ويقدم فرويد لنا في كتابه مقدمة للتحليل النفسي هذا المثال البالغ البساطة الذي يتيح لنا تحسين فهمنا لتفسير الأحلام ولو بدرجة محدودة، إذ إن حلماً رآه طبيب في ميونيخ عام ١٩١٠ يبين أنه من المستحيل عادة أن نفهم الحلم قبل أن يقدم لنا الحالم معلومات عنه:

في يوم ١٣ يوليو ١٩١٠، ونحن نقرب من الصباح، رأيت في المنام أنني راكب دراجة ومنطلق في أحد شوارع توبنجين، وإذا بكلب من فصيلة "داكسهونت" (Dachshund) لونه بني، يجري خلفي ويدركني ممسكًا بعقبى. وبعد مسافة قصيرة تركت الدراجة وجلست على درجة سلم ما وبدأت أضرب الحيوان الذي كان قد غرس أسنانه غرسًا محكمًا في عقب قدمي... ثم استيقظت وعلى نحو ما يحدث لي كثيرًا، أصبح الحلم كله واضحًا تمامًا لي في لحظة الانتقال من النوم إلى اليقظة.

ويقول فرويد في تعليقه إن الرموز لا تعود بنفع كبير في هذه الحالة، والمرء لا تخطر له مباشرة فكرة الإخصاء بسبب العض. كما إن الحالم يقدم بعض المعلومات المفيدة: "وقعت أخيراً في حب فتاة، ساعة أن رأيتها وحسب في الشارع، من دون أن تتاح لي وسيلة التعرف عليها. وكان يمكن أن تتمثل أمتع وسيلة للتعرف عليها في كلب من فصيلة 'داكسهونت'، لأننى من أشد المحبين للحيوانات". ويضيف أيضاً إن هذا الكلب المحدد كان دائماً بصحبة الفتاة. ولكن الحلم الواضح تجاهل الفتاة في الواقع ولم يبق فيه إلا الكلب الذى يرتبط لدى الحالم بالفتاة.

من الأعراض العصابية إلى الحضارة

وباعتبار فرويد طبيباً فإنه يطبق القواعد الهرمانيوطيقية نفسها على أعراض العُصاب أو الذُّهان، وهى التى تُفسَّر بأنها تشكيلات للحلول الوسط، ومن ثم باعتبارها تحمل معانٍ لاواعية. فلنضرب مثالا من الفتاة أنا أو (Anna O.) (بيرتا پاپنهايم [Bertha Pappenheim]) التى اشتهرت بحالتها 'المستيرية' [إما التهيج المفاجئ لعدة عصبية = 'المرع' وإما الإصابة بعلقة جسدية أصلها نفسى = هستيريا]. وكان قد تولى علاجها أولاً الدكتور ج. برويار، فوقع في حبها.

أُصِيبَتْ 'أنا' بسلسلة من الاضطرابات الجسدية والنفسية (التحوُّل المستيرى) فكانت تعاني من شلل التصلب، المقترن بفقدان الإحساس، على الطرفين في أقصى جانبها الأيمن، كما كان المرض نفسه يعتادها من حين لآخر على الجانب الأيسر. وكانت مصابة، إلى جانب اضطرابات أخرى، بسعال عصبى حاد. كان لديها نفور من الطعام وذات مرة ظلت أسابيع متوالية عاجزة عن الشرب على الرغم من عذاب الظمأ. وأخيراً كانت تتأهب حالات "غياب"، وتشوش، وهذيان، وتغيير لكامل شخصيتها (فرويد ١٩١٠). كيف تفسر هذه السلسلة من الأمراض العصبية؟ هل يتصل بعضها ببعض؟ هل يمكن استخلاص معناها العام؟ كانت أطروحة فرويد

الأولى تقول إن المصابين بالهستيريا يعانون من الذكريات، وبعبارة أخرى إن المصابين بالهستيريا تسيطر عليهم رغبات لا تطاق فكان كتبها فشلا لهم أى إنهم طردوها خارج الوعى وخارج الذاكرة لكنها ظلت قائمة فى اللاوعى. وتقول أطروحة فرويد الثانية إن الأعراض المرضية بدائل عن الأفكار المكبوتة. وإلى جانب تفسير المضمون الكامن استنادًا إلى المضمون الظاهر للأحلام، فإن تفسير أعراض الهستيريا يتمثل فى العثور على المعنى المكبوت تحت قناعه، ورصد الدروب التى سار فيه الاستبدال فى أثناء علاج المريض بالتحليل النفسى.

ولكن التحليل النفسى لا يقتصر على كونه أسلوبًا لتفسير ظواهر فردية مثل الأحلام أو أعراض العُصاب، إذ يزعم أيضًا أنه قادر على تكوين هرمانويطيقا للتاريخ البشرى والحضارة. ففى عام ١٩٣٠ نشر فرويد كتابًا عنوانه الحضارة والساخطون عليها، وفيه يشبه أبو التحليل النفسى التطور الثقافى بنمو الطاقة النفسية الغريزية (وخصوصًا الشهوة الجنسية) وتطورها فى الفرد. ففى الحالىن يميظ فرويد اللثام عن عملية "تتطابق فى العادة مع ما نعرفه خير المعرفة باسم التسامى أو الإعلاء (أى لهدف غريزة من الغرائز)" (فرويد ١٩٣٠). ويعنى هذا أن غرائزنا الجنسية أو دوافعنا الجنسية (وفق الترجمات الحديثة) يتحول مجراها إلى القيام بأفعال ذوات قيم اجتماعية أعلى وأن الإبدال المذكور هو الذى يجعل من الممكن أن تنهض الأنشطة النفسية الأعلى، من علمية أو فنية أو أيديولوجية بذلك الدور المهم فى الحياة المتحضرة. ولكن فرويد، باعتباره طبيب عالنا المتحضر، يحذرنا من كبت غرائنا الطبيعية كتبًا يزيد عما يلزم. وهو يحكى، من وجهة النظر المذكورة حكاية ألمانية قديمة عن بلدة اسمها شيلدا. وكان عند مواطنى هذه البلدة حصان ينقومون عليه أمرًا واحدًا وهو التهامه مقادير باهظة الثمن من الشوفان.

وانتهوا إلى أن الإدارة الحصرية يمكن أن تروضه حتى يقلع عن هذه العادة السيئة، وذلك بانقاص حصته اليومية كل يوم من الشوفان. وذات يوم وجدوا الحصان ميتاً، ولم يفهم المواطنون سبب موته. ويخلص فرويد من ذلك إلى أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الحيوان مات جوعاً وأنا لا يمكن أن نتوقع أى عمل من أى حصان من دون حصة معينة من الشوفان. ويصدق هذا على أبناء البشر، ولا عجب في أن يؤدي الإحباط الجنسي إلى إحساس بالسخط بين المواطنين (فرويد ١٩١٠).

وتفسير فرويد للحضارة ودواعي السخط عليها يرتبط بحكاية أخرى أو فرضية أخرى، مقبسة من داروين، حول بداية الحياة البشرية نفسها. ففى كتابه الطوطم والتابو^(*) يهدف فرويد إلى أن يميظ اللثام عن جذور كبت جميع الغرائز الخاصة بممارسة الجنس مع المحارم، وهى التى تشكل 'عقدة أوديب'، ولكنها أيضاً تعتبر أصلاً من أصول القانون والأخلاق والدين. ويتخيل فرويد بداية البشرية فى صورة حشد أولى أبوى، نرى فيه الأب الذى يملك بضع زوجات ويطرده أبناءه حتى يستأثر بالزوجات من باب الغيرة. ولكن الأبناء اجتمعوا ذات يوم وقتلوا أباهم. ولما كان متوحشين يأكلون لحوم البشر فقد التهموا ضحيتهم بعد قتله. ومن هذه الزاوية، تصبح الوجبة الطوطمية - وربما كانت أول احتفال للبشرية ونقطة انطلاق للدين - تكراراً وإحياءً لذكرى ذلك الحدث الذى لا ينسى. ولكن الموتى غدوا أقوى مما كان عليه الأحياء. فما كان حضور الوالد يمنعه ذات يوم أصبح هؤلاء يجرمونه اليوم "فى الحال النفسية للطاعة اللاحقة، وهو ما نعلمه حق العلم من التحليل النفسى" (فرويد ١٩١٣-١٩١٤) وألغى الإخوة ما فعلوه بإعلانهم أن قتل بديل الأب، الطوطم،

(*) الأصل (*Totem and Taboo*) وتعريب الطوطم قديم، ومعناه أى شىء يُتخذ رمزاً أو حامياً للقبيلة فى بعض القبائل الهندية الأمريكية، وأما (التابو) فتعريب وافق عليه مجمع اللغة العربية فى السبعينيات ويعنى أى شىء محرم أو محظور اجتماعياً، ولم يشع التعريب إذ ما زلنا نشير إلى المحظورات الاجتماعية، ولكننى أجازف باستعماله فى عنوان الكتاب فقط.

ممنوع، وتحلوا عن ثمار فعلتهم بتحريم المرأة التى تحررت عليهم. وهكذا خلقوا "التابوهين" الأساسيين فى الطوطمية، وهما اللذان يتفقان مع الرغبتين المكبوتتين لعقدة أوديب.

حالات التضارب بين التفاسير : فرويد وريكوروسارتر

يجدر بنا قبل عرض نقد هرمانويطيقا فرويد، أن نرى كيف يقوم بنفسه بتقويم تفسيراته للظواهر الإنسانية مثل الأحلام، أو أعراض العُصاب، أو الدين، أو الحضارة. وبعدها سوف نرى تفسيرين آخرين لهرمانويطيقا فرويد.

لابد أن نشير أولاً إلى أن تفكير فرويد يخضع فى جانب منه لنوع من التجريبية بل والوضعية. الواقع أن فرويد يميز فى عمله بين النظريات العلمية من ناحية، وهى التى يعتبرها أبحاثاً تجريبية قائمة على ما يسمى الخبرة، أى جميع ما يحدث فى إطار علاقة التحليل النفسى، وبين النظريات غير العلمية من ناحية أخرى، وهى التى تنتمى إلى الحدس أو الفلسفة أو الشعر. ولا عجب إذن أنه، فى كتابه علم النفس الجماعى وتحليل الأنا، يقول إن الفرضية التى لم تتحقق صحتها عن الشكل البدائى للمجتمع البشرى "مجرد قصة تروى"، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن "مثل هذه الفرضية يمكن تصديقها إذا أثبتت قدرتها على إضفاء ترابط المعنى والفهم على مناطق ما يفتأ يتسع نطاقها" (فرويد ١٩٢١). وبالأسلوب نفسه، نراه يسأل نفسه عن تأملاته المستقاة من البيولوجيا فيما يتعلق بـ"إيروس" (*Eros*) أى الغرائز أو الدوافع الجنسية، التى تسعى إلى الجمع بين زيادة مطردة من المادة الحية فى وحدات ما تفتأ تكبر، وبين ثناتوس (*Thanatos*) أى غرائز الموت التى تعارض هذه الدوافع وتعيد كل ما هو حى إلى حالة الجماد، فيكتب قائلاً فى كتابه محاضرات تمهيدية جديدة عن التحليل النفسى (١٩٣٢) إن "نظرية الغرائز، إن صح هذا التعبير، أسطورتنا. فالغرائز كيانات أسطورية، باهرة فى عدم تحديدها. ونحن لا نستطيع أن نتجاهلها فى عملنا لحظة واحدة، لكننا لا نستطيع الوثوق قط فى أننا نراها بوضوح" (فرويد ١٩٣٢).

وهذه الأقوال لا تعنى أن نظرية الغرائز برمتها تفتقر إلى الأسس العلمية، ولكن فرويد يرى وحسب أن الجزء القائم على الحدس في هذه النظرية لا يستطيع أن يزعم الدرجة نفسها من اليقين التي يتميز بها مثلاً توسيع تصور الحياة الجنسية أو إثبات وجود النرجسية. فهذه التجديدات الأخيرة تستند، وفقاً لما يقوله فرويد، إلى مادة خضعت للملاحظة وهي ترجمة مباشرة من الملاحظة إلى النظرية، في حين أن الأولى تتوصل إليها من خلال الجمع بين الحقائق من طريق الخيال الخالص ومن ثم فهي تبعد كثيراً عن الملاحظة (فرويد ١٩٢٠). ومع ذلك فما أيسر أن نضع أيدينا على نقطة الضعف في الحجة والحلقة المفرغة التي بنيت عليها: فما يتظاهر بأنه قائم على الخبرة لا يتكون في الواقع إلا من التفسير المشكوك فيه نفسه لما يحدث في العلاقة العلاجية بين المحلل والمريض. ونقول بعبارة أخرى إن التفسيرات الفرويدية تزعم أنها تستمد تأكيد صحتها من التفاسير السابقة للخبرة. ومن المفارقات أنه على الرغم من أن التحليل النفسي يواصل تفسيره للظواهر الفردية والجماعية، وعلى الرغم من أن فرويد نفسه، على نحو ما رأينا آنفاً، يقدم التحليل النفسي باعتباره فناً تفسيرياً، فإنه يقول في الوقت نفسه إن التحليل النفسي يعمل مثل علم تجريبي، مُتَّبَعاً نسق الفيزياء التجريبية، كأننا كان التحليل النفسي أحد "العلوم الطبيعية" (بالمعنى الذي يستخدم العبارة فيه ديلثي).

ومن المؤكد أن المقتطف التالي سوف يزيد من المتاعب الناجمة من غموض تفكير فرويد عن العلم:

إن شرعنا في تقييم تأملاتنا عن الحياة وغريزة الموت فلن يزعجنا كثيراً أن عدداً كبيراً من العمليات تواصل مسارها، على الرغم من إثارتها للدهشة وصعوبة تصورها... وسبب هذا الوحيد هو أننا مضطرون إلى العمل باستخدام المصطلح العلمى، أى التعبيرات المجازية

(*bilde Sprache*) الخاصة بعلم النفس... ذاك وإلا لم نستطع أن نصف العمليات المقابلة له على الإطلاق، بل ولعجزنا حتى عن أن نرصدها. ومن المحتمل أن تختفى أوجه قصورنا إذا استطعنا أن نستبدل بالمصطلحات النفسية مصطلحات فسيولوجية أو كيميائية. وهذه تشكل أيضًا لغة مجازية (*Bildersprache*) ولكننا ألفناها زمنًا أطول كثيرًا وربما تكون أيضًا أبسط. (فرويد ١٩٢٠)

وبتعبير آخر: يبدو أن كل علم يستخدم لغة غير سليمة، كأنها كان التعبير العلمى السليم عن الظواهر حلماً علمياً مستحيلاً. وفرويد يعتبر أن مفرداته مجازية وأنها بدائل عن المفردات الفسيولوجية أو الكيميائية. ولكن هذا لا يعنى أن لغة التحليل النفسى ذات طابع مجازى أكبر وطابع علمى أقل من لغات العلوم الأخرى. إننا بلا مرء بعيدون عن أى نوع من أنواع الوضعية. هل يعنى ذلك أن كل علمٍ علمٌ تفسيرى مبنى على لغة خاصة وغير سليمة؟

ربما يكون پول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) واحداً من أشد الفلاسفة انفتاحاً، فى إطار التقاليد الهرمانيوطيقية، تجاه التحليل النفسى، حتى وإن تكن هرمانيوطيقا المعنى عند ريكور مضادة لمفهوم طاقات الدوافع (الغرائز) عند فرويد. وقد نشر ريكور كتاباً مهماً بعنوان فرويد والفلسفة: مقال فى التفسير (١٩٦٥) يقوم فيه بفحص من أوسع الفحوص نطاقاً حتى الآن للتحليل النفسى. ويؤيد ريكور الأطروحة الأساسية التى تقول إن التحليل النفسى خطاب مزدوج ولا بد أن يكون كذلك لأنه - وفقاً للطبيعة المزدوجة للحياة النفسية - يمزج ما يئتمى للطاقات البشرية بما يئتمى للهرمانيوطيقا، أى إن التحليل النفسى مثل العلوم الطبيعية، يختزل الظواهر النفسية فى قوى معينة وتفاعل هذه القوى، ومثل العلوم الإنسانية، يسعى إلى الكشف عن معناها (إيمبرى [Embree] ١٩٩٧ ٥٧١).

عن النثر ورمزية الشر، إذ يقول ريكور إن الشر لا يوصف وصفًا حقيقيًا قط. ودائمًا ما يتحدث عمَّن يتحدث رمزيًا أو مجازيًا، وعلى سبيل المثال باعتباره وصمة، أو عبثًا أو انحرافًا أو أسرًا. وهذه الرموز باعتبارها مصطلحات مزدوجة المعنى تتطلب منهجًا خاصًا في التفسير، وهو الذى استخدمه فرويد إلى حد ما عندى يحاول اكتشاف المعنى السرى لأنساق السلوك الإنساني. ويضع ريكور في هذا الكتاب تمييزًا مفيدًا إلى حد كبير بين طريقتين من طرائق التفسير، وهما يتفقان من ناحية مع اللغة الرمزية باعتبارها كشفًا عما هو مقدس، ومن ناحية أخرى، مع اللغة الرمزية باعتبارها تشويهاً أو قناعًا يعزز وجود وهم ما. وينتمى فرويد وماركس ونيتشه إلى هذا النوع من الهرمانيوطيقا المشروعة (ريكور ١٩٧٠).

وإذا كان ريكور يشير إلى الطبيعة المزدوجة للتحليل النفسى ويرحب بعلم النفس العميق عند فرويد، بطريقته الخاصة، فإن جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) يرفض بالقطع فكرة وجود عمليات نفسية لاواعية، أو وجود منطقة لا واعية من العقل، حتى ولو كان علينا أن نذكر أن ارتياب سارتر في التحليل النفسى الفرويدى بدأ يكتسب ظلال معانٍ أخرى في سنواته الأخيرة. ونقول إن الفيلسوف الفرنسى يقيم تضادًا بين التحليل النفسى الوجودى والتحليل النفسى الفرويدى، باعتبار الأول منهجًا هرمانيوطيقيًا من شأنه تفسير السلوك العملى للشخص، بفضل مشروعه الأصيل، ألا وهو حرية اختيار نفسه في حال محددة. ويقوم هذا النوع من التحليل النفسى على نظرية معينة للوعى وعلى مذهب ظاهراتى أنطولوجى للحرية، وهو ما يعرضه سارتر في كتابه الوجود والعدم (١٩٤٣). وهو يؤيد في هذا النص الفكرة التى تقول إن الإنسان لا ينقسم إلى عقل وعاطفة أو بين دوافع واعية ودوافع غير واعية، بل إنه كُـلُّ يُعَبَّرُ عنه بصورة كاملة في سلوكه. ومن هذه الزاوية "لا توجد ذائقة، أو خصيصة سلوكية، أو فعل بشرى لا يكشف عن شيء ما" (سارتر ٢٠٠٣: ٥٦٨).

فأى سلوك يكشف بطرائق متنوعة الاختيار الأساسى للذات المفردة، وهى التى يمكن أن يباط عنها اللثام وتُعزَى كما يحاول سارتر نفسه أن يفعل فى دراسته عن الشاعر الفرنسى بودلير (Baudelaire) (١٩٤٧).

ولكن سارتر، بعد البحث عن منهج (١٩٥٧) ونقد العقل الجدل (١٩٦٠) يوسع نطاق تصوره للتحليل النفسى الوجودى ويبدأ كتابة دراسته الهائلة فى ثلاثة مجلدات عن جوستاف فلوير (Flaubert) بعنوان ابن العائلة الأبله (١٩٧٠-١٩٧٢) التى لم يكتب لها أن تكتمل قط. وفى هذه "الرواية الحقيقية" [أى التى تروى حقيقة تاريخية] يعتزم سارتر أن يفهم بأسلوب جدلى ما ظهر من بودلير وما بطن. ويهدف التحليل النفسى الوجودى بهذا الأسلوب فى التفكير أن يفهم استيعاب فلوير للواقع الخارجى، أى كيف تحيلنا الحياة الباطنة عند فلوير، من ناحية معينة، إلى الأبنية الموضوعية، وهى التى تعنى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى للمجتمع، وهى التى تتحكم فيها الأحوال المادية، ومن ناحية أخرى، إلى التأثير علينا فى سنوات النضج من جانب "الطفولة التى لا نتجاوزها كُلياً أبداً". وفى كتابه البحث عن منهج يكتب سارتر:

لا يستطيع اليوم غير التحليل النفسى تمكيننا من دراسة الخطوات التى سوف يخطوها الطفل، وهو الذى يتحسس طريقه فى الظلام، حتى يحاول أن يلعب الدور الاجتماعى الذى يفرضه عليه الكبار من دون أن يفهمه. لن يستطيع إلا التحليل النفسى أن يبين لنا إن كان سوف يخنق فى هذا الدور، أو إن كان سوف يسعى إلى الإفلات منه، أو إن كان قد استوعب فيه استيعاباً كاملاً. فالتحليل النفسى يسمح لنا باكتشاف الإنسان الكامل داخل الرجل البالغ، أى إنه لا يقتصر على العوامل الحاضرة التى تتحكم فيه بل يتضمن أيضاً أفعال تاريخه التى يجمعها (سارتر ١٩٦٣: ٦٠).

من الأفكار الشائعة أن التحليل النفسى الفرويدى هو الطريق الوحيد - الطريق الملكى - إلى فهم الأحلام، والأمراض النفسية فى الحياة اليومية، وأعراض العُصاب، والحياة الجنسية، والانحرافات، والأوهام الخادعة وما إلى ذلك بسبيل. والواقع أن كتاب فرويد تفسير الأحلام وغيره من كتبه تحاول وضع هرمانويطيقا هائلة للحياة الإنسانية وأمراضها النفسية. فكما رأينا، وحتى إن لم يشر فرويد فى بحوثه الخاصة إلى الهرمانويطيقا، فإن لنا أن نشترك مع پول ريكور فى اعتبار تحليله النفسى هرمانويطيقا من نوع بالغ الخصوصية يقوم على الفرضية التى تقول بوجود معنى سرى لا واع للمظواهر النفسية. ولكن من الجدير بالذكر أن وجود أنواع أخرى من الهرمانويطيقا ممكن، وأن التفسير الفرويدى يقبل النقد الأنطولوجى من حيث استناده إلى حد ما إلى نظرة تشيؤ مشكوك فى صحتها للإنسان، وإلى إنكار حرته.

بیلیوگرافیا

Works by Freud

- Freud, S. (1900–1) *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, first part and second part, vols 4–5.
- (1901) *The Psychopathology of Everyday Life*, Standard Edition, vol. 6.
- (1910) *Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works*, Standard Edition, vol. 11.
- (1913-1914), *Totem and Taboo and Other Works*, Standard Edition, vol. 13.
- (1915–17) *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Standard Edition, vols 15–16.
- (1918) *An infantile Neurosis and Other Works*, Standard Edition, vol. 17.
- (1920–22) *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and other Works*, Standard Edition, vol. 18.
- (1925) *An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works*, Standard Edition, vol. 20.
- (1927–31) *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*, Standard Edition, vol. 21.
- (1932–36) *New Introductory Lectures on Psycho-analysis and Other Works*, Standard Edition, vol. 22.

Other works

- Dilthey, W. (2010) *The Understanding of Other Persons and Their Manifestations of Life, Selected Paper, vol. III, The formation of the historical world in the human sciences*, Princeton: Princeton University Press.
- Embree, L. (ed.) (1997) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Ricœur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, London: Yale University Press
- Sartre, J.-P. (1963) *Search for a Method*. Trans Hazel E Barnes. New York: Knopf.
- (2003) *Being and nothingness*, New York: Philosophical Library.

الفصل الخمسون

الهرمانيوطيقا وفلسفة اللغة

لى بريشر Lee Braver

إذا قلنا إن الهرمانيوطيقا هي الدراسة الفلسفية للتفسير، كنا نعنى أنها بالقطع ليست مجالاً تنفرد به الفلسفة الأوروبية، إذ دأبت الفلسفة التحليلية في جانب كبير من تاريخها على دراسة التفسير، وأساساً من خلال اللغة. وحين نفحص عالم الفكر أو المنطق من خلال عدسة اللغة، أو إذا كنا نهتم وحسب بدراسة اللغة في ذاتها، فسوف نجد السؤال عن قدرتنا على فهمها مفروضاً، فيما يبدو، علينا. وأما الفيلسوف الذى اضطلع بالمسؤولية الأولى عن إعادة الفلسفة التحليلية إلى اللغة، فهو لودفيج فثجنشتاين (Wittgenstein) الذى ربما يكون أعظم أعلام هذه التقاليد، فبعد تجاهله التفسير إلى حد بعيد في أعماله المبكرة، إذا به يمنحه المكانة الرئيسية في مراحل فكره الأخيرة. وسوف أقيم الحجة على أن عددًا كبيراً من الموضوعات البارزة في أعماله الأخيرة - مثل إطلاق الأسماء، والصور، واللغات الخاصة، واتباع القواعد - يمكن أن تُفهم باعتبارها قضايا هرمانيوطيقية، ما دامت تثبت جميعاً وجود الحاجة إلى التفسير حيث لا تتوقع وجودها، وتعلمنا بعض الأشياء عن طبيعته. فإذا كنت مصيباً كان علينا أن نعد فثجنشتاين من كبار المفكرين الهرمانيوطيقيين في القرن العشرين.

وإذا كانت الفلسفة التحليلية كثيراً ما ترتبط اليوم بدراسة اللغة، فإن مؤسسها - فريجه (Frege) ومور (Moore) ورسل (Russell) - لم يكونوا يهتمون، نسبياً، بهذا

الموضوع. وكان فتجنشتاين هو الذى تحول بصورة حاسمة إلى اللغة في البحث المنطقي الفلسفى الذى نشره عام ١٩٢١، قائلا "إن الفلسفة كلها 'بحث نقدى في اللغة'" (فتجنشتاين ٢٠٠١: [4.0031]). واستخدامه مصطلح كانط ليس من قبيل المصادفة، فقد كان مثل كانط يريد "أن يضع حدودًا للفكر" (فتجنشتاين ٢٠٠١ أ: ٣) ولكنه اكتشف أن ترسيم هذه الحدود مباشرة يقتضى منا أن ننظر فيما يوجد في الجانب الأقصى منها، وهو - افتراضًا - لا يمكن التفكير فيه. وإذا كنا لا نستطيع التفكير فيما لا يقبل التفكير فيه، فإننا نستطيع بمعنى ما أن نقول ما لا يمكن قوله، وهو ما يتضح أنه هراء. ويسمح لنا هذا برسم الحدود بين المعنى وبين 'اللامعنى'، وبذلك نضع حدًا للغة ذات المعنى، وإذا كان الفكر في جوهره لغويًا، فسوف يكشف ذلك عن أقصى حد للفكر من دون الحاجة إلى تجاوزه.

ويسعى فتجنشتاين إلى أن يصل هذا الحد بالبَّتِّ في جوهر اللغة وهو وصف الواقع / الحقيقة. والوحدة اللغوية الأساسية الأولى هي أبسط قطعة لغوية تقوم بذلك، وهي مقولات أولية تتكون من أسماء مرتبة بطريقة معينة. وتكتسب الأسماء معانيها من تعادها مع أشياء بسيطة، تعتبر اللبئات الأولى التى يبنى منها الواقع (أو الحقيقة). فإذا اتخذ ترتيب الأسماء شكله الصحيح، كانت المقولة الأولية تثبت أو تنفى وجود حالة معينة: أى مجموعة معينة من الأشياء مرتبة بالشكل نفسه. والمقولة إذن تمثل حالة موجودة في العالم بتصويرها، أى بأن تجعل مكوناتها اللغوية الخاصة (الأسماء) تعكس كالمرآة مكونات الحالة القائمة في العالم (الأشياء). فعلى سبيل المثال إذا أردت أن تقول إن القطة فوق الحصير، فيجب على مقولتك أن تتضمن اسمين يرمزان للقطة والحصير، ويجب أن تقوم علاقة معينة بينهما تتفق مع الدلالة "الفوقية" القائمة بين هذين الاسمين في العالم. وليس هذا المثال دقيقًا لأن الأشياء عند فتجنشتاين أبسط كثيرًا من الكيانات الصغرى مثل القطة والحصير، ولكن المثال يبين الفكرة المقصودة وحسب.

ولما كانت جميع المقولات الأخرى تتكون من تراكيب منطقية من مقولات أولية، فإن المعنى اللغوى بشتى صورته ينشأ آخر الأمر من الرابطة التى تشكل بين الأسماء والأشياء:

مفهوم المعنى الذى اتخذته فى مناقشاتى الفلسفية ينبع من فلسفة بدائية للغة. فالكلمة الألمانية "للمعنى" مشتقة من الكلمة الألمانية "للإشارة". وعندما يتحدث أوغسطين عن تعلم لغة ما، فإنه يتحدث عن كيفية إطلاق أسماء على الأشياء أو كيف نفهم أسماء الأشياء. فإطلاق الأسماء هنا يبدو الأساس، بل كيان اللغة فى البداية والنهاية.

(فتجنشتاين ٢٠٠٥: ٥٦)

أى إن فهم كيفية تمثيل اللغة للعالم ينحصر آخر الأمر فى شرح كيفية تمثيل الأسماء للأشياء البسيطة.

ولكن فتجنشتاين لا يفعل ذلك. بل إنه لا يحدد قط ما تلك الأشياء البسيطة، ناهيك بالوصول إليها وإلصاق الأسماء بها. وكما يوحى الارتباط بين الكلمتين الألمانيتين "للمعنى" و"للإشارة"، يكاد يكون من المؤكد أنه كان يتأمل فعل "التسمية" باعتباره شكلا من أشكال التعريف الظاهرى، أى الإشارة إلى الأشياء وإطلاق الأسماء عليها. وهذا هو الطريق الذى يتعلم به الكبار الناضجون معانى الكلمات الجديدة، على أية حال، ومن ثم فنحن نميل إلى إرجاع هذا الطريق لاكتساب المعانى إلى أصل اللغة نفسها، على نحو ما يفعل أوغسطين فى الجملة التى يشرح فيها تعلم الكلام فى طفولته فى المقتطف الذى يستهل به فتجنشتاين كتابه بحوث فلسفية (٢٠٠٩).

وهذه الصورة التى يقدمها فثجنشتاين للغة فى البحث المنطقى الفلسفى باعتبارها تتكون من أسماء تلتصق بالأشياء من خلال التعريفات الظاهرية تصبح أحد الأهداف الرئيسية لانتقاداته فى أعماله اللاحقة، فإذا كنا كثيرًا ما نعرف الكلمات تعريفًا ظاهريًا من دون مشكلات، فإنه يتبين فيما بعد أن هذا الفعل الظاهر البساطة يتسم فى الحقيقة بالتعقيد الشديد، إذ لا بد من توافر عدة عوامل لتحقيق نجاحه. وكانت هذه التعقيدات قد خطرت له فى عمله المبكر، ولكنها كبتها. إذ إن علينا أن نبني علامات توقيفية [أى بلا علة أو مبررات] لتمثيل العالم، وهذه الحقيقة تستدعى التفسير، إذ كيف أعرف المعنى الذى تقصد علامة معينة للإشارة إليه؟ لا بد أن أستمع إلى جانب كبير من حديثك وألاحظ سلوكك حتى أقيم علاقة بين العلامات التى تنطق بها وبين الرموز والأشياء التى ترمز لها فى الواقع.

وليس هذا بالأمر البسيط، إذ إن العلامات ترتبط بالعالم بأشكال بالغة التنوع. بل إن إمكان النفى قد يعنى أن صورة شىء يمكن أن تعنى حظره أو إنكاره. وهكذا فلا يكفى أن تتسم العلامة بخصائص منطقية معينة حتى تمثل حالة من الحالات تمثيلاً ناجحًا، ولكنها ينبغى أن تسير فى الطريق الصحيح حتى تقوم بعمل العلامة المحدد لها، ومسألة اتخاذ هذا الطريق لا يمكن إدراجه فيها، إذ إن أية تعليقات حول اتخاذ الطريق المذكور يجب أن تكون صحيحة هى الأخرى. وهذا هو المدخل الذى يتسرب منه اختلاط الأمور الذى تتسم به الحياة اليومية إلى البناء المتسم بالشفافية والنقاء للمنطق، ما دامت "اللغة اليومية جزءًا من كيان الإنسان الحى وليست أقل منه تعقيدًا" (فثجنشتاين ٢٠٠١ أ: [4.002]). وعلى الرغم من أن فثجنشتاين يبنى عالمًا ذا نقاء وكمال، حيث يتسم كل ما فيه بالاتفاق بوضوح مع المنطق، فإنه لا يملك أن يتجاهل الخلط والتشويش فى الألفاظ والأفعال والأشياء والأشخاص، فذلك يشكل ما يسميه دريدا "تحويلة" لازمة فى الطريق، وهو تحول لازم فى الواقع على الرغم من عدم اكتشاف الفلاسفة به باعتباره شيئًا عارضًا.

ويعترف فتنجشتاين في وقت لاحق بوجود هذا 'التوتر' في بحثه الفلسفي المنطقي قائلاً: "كلما تعمقنا في دراسة اللغة الفعلية، ازدادت درجة التضارب بينها وبين ما نتطلبه. (فلم يكن النقاء البلورى في المنطق، بطبيعة الحال، شيئاً اكتشفته، بل إنه شيء لازم)" (فتنجشتاين ٢٠٠٩: ١٠٧). فهو لا يقول لنا أن نبحت من خلال لغة الحياة اليومية عن الجوهر النقى في صلبها، بل إن علينا أن نقبل الطبيعة الحقيقية للغة، قائلاً "إننا نتكلم عن الظواهر المكانية والزمانية للغة، لا عن شيء لا كيان له ولا مكان ولا زمان" (فتنجشتاين ٢٠٠٩: ٥٢). ويتساءل في أعماله الأخيرة عما يحدث فعلاً عندما نتكلم بدلاً من استشفاف ما لا بد أن تكون عليه الحالة استناداً إلى افتراضات معينة. وربما تكون الظاهرة الرئيسية التي عثر عليها وكانت مفتقدة في دراسته المبكرة للغة هي التفسير.

فلنبدأ بإعادة فحص إطلاق الأسماء، الذي يُعتبر أساس كل معنى في صورة اللغة في بحثه الفلسفي المنطقي. أما الإشارة إلى ما تعنيه حتى تسميه فهي عملية معقدة وبالغة الدقة في الواقع، لأن أى شيء تشير إليه يتصف بصفات كثيرة بل لا تحصى. فعندما أشير إلى قلم الرصاص، فهل أشير إلى كونه قلمًا أم إلى لونه أم حجمه أم عدده أم وظيفته...؟ ومهما أحسست بأننى أشير بوضوح إلى جانب واحد منه، "فإن التفسير الظاهري يمكن تفسيره بطرائق متنوعة في كل حالة" (فتنجشتاين ٢٠٠٩: ٢٨). ونحن لا نلاحظ أننا لم نصب المرمى - وهو ما يتسم بطرائق لا تحصى - لأننا اعتدنا النظر بأساليب معينة، ولدينا الموارد اللغوية اللازمة لتصحيح أى خلل عارض في الاتصال. "لا! لا أتكلم عن العدد، بل عن اللون". ولكن الأصعب لا يستطيع وحده تحديد المعنى المقصود وحده.

أما الذى يستطيع تحديد المعنى المقصود فهو السياق الذى يضمن نجاح الاتصال، والذى أطلق عليه فتنجشتاين لاحقاً تعبير اللعبة اللغوية. "التعريف الظاهري يشرح

استعمال – أى معنى – كلمة إذا كان الدور الذى يفترض أن تلعبه فى اللغة واضحًا سلفًا... أى إن على المرء أن يعرف شيئًا (أو يستطيع فعل شيء) قبل أن يسأل المرء عن اسم ذلك الشيء“ (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٣٠). لا بد لي أن أعرف معنى ”الألوان“ باعتبارها مجموعة من الصفات المترابطة حتى أفهم إشارة أحد إلى لون أحد الأشياء أو تعليمى لونها جديدًا، وليست هذه طريقة إدراك مجموعة ”اللون“ أصلاً. ولنستخدم مثالاً من أمثلة فتجنشتاين المفضلة: أستطيع فى ظروف معينة تعليمك لعب الشطرنج بنجاح بعدة طرق من بينها أن أشير إلى قطعة على اللوحة قائلاً ”هذا هو الملك“. ولكنك لن تدرك دلالة ذلك إلا إذا كنت تعرف طبيعة مثل هذه الألقاب وكيف تقوم قطع مختلفة بأدوار مختلفة وهلم جرًا. وإذا كان هذا واضحًا حتى يكاد يكون بديهيًا، فالسبب شدة ألفتنا به. فسياق الجملة قد يوحي بأننى أقصد بها توجيه رسالة مشفرة إلى جاسوس، حتى وأنا أشير إلى القطعة المذكورة على اللوحة، أو أننى أدبر القيام بثورة من نوع بالغ الغرابة، أو ربما كنت مغرمًا وحسب بتسمية أشياء صغيرة فى جواري: ”هذه القطعة الخشبية المنحوتة هى الملك، وتلك القطعة من الصفيح هناك اسمها لارى، ومشبك حزامى اسمه هورتينس“.

فالذى يحدد دلالة تسمية قطعة الشطرنج المذكورة هو ما أريدك أن تفعله بتلك المعلومات والسبل المعتادة لردود الفعل على هذا النوع من التسمية، فالمعنى لا يتأهى مع الاستعمال، كما يقال أحيانًا، ولكن يمكن استخلاصه من الاستعمال. ”كيف يمكن أن تختلف الإشارة إلى لون شيء عن الإشارة إلى مشكلة؟... قد يقول قائل إن الفرق لا يكمن فى فعل البيان بل فيما يحيط بذلك الفعل فى استعمال اللغة“ (فتجنشتاين ١٩٦٩: ٨٠). لا يمكنك أن تدرك معنى كلمة إلا حين تدرك ما تستخدم فيه، لأن اختلاف الاستخدام يمنح دلالة مختلفة لفعل التسمية الذى يبدو بسيطًا فى ظاهره. ونادرًا ما نلاحظ الفجوة بين التعريف والفهم لأننا عادة ما ندرك المقصود دون جهد يذكر. ولا يرجع هذا النجاح إلى العقلانية ولا إلى مهارة خاصة فى الإشارة، ولكنه

يرجع إلى حقيقة بالغة الأهمية عن الإنسان، وهى غير بارزة بسبب شيوعها، ألا وهى إن "الإشارة تُستخدم وتُفهم بأسلوب معين، والناس تستجيب لها بأسلوب معين... فما على المرء إلا أن يشير إلى شىء ويقول 'هذا الشىء كذا وكذا'، وكل من مر بمرحلة تدريب تمهيدية سوف يستجيب بالأسلوب نفسه" (فتجنشتاين ١٩٧٦: ١٨٢).

والذى ينطبق على المستوى الأساسى الأول فى البحث الفلسفى المنطقى الخاص بالصلة بين الأسماء والأشياء، ينطبق أيضًا على المستوى الأعلى التالى، مستوى الاتفاق بين المقولات أو الصور والحالات القائمة فى الواقع. فأسلوب الصورة فى الإسقاط، أى الطريقة التى تربط بها بين الأشكال أو الرسوم على الورق وبين الأشياء التى تمثلها، طريقة تبدو طبيعية لنا إلى حد بعيد، بل إلى الحد الذى لا تكاد العين تلاحظها، كأنها كانت الصورة تشير بأسلوب تلقائى إلى الشىء الذى تصوره. ويبدو أن التصوير ينجح لأنه يبدو فى جوهره مرتبطًا ارتباطًا عميقًا وشفافًا بالأشياء المصورة. ولكن فهم دلالة الصورة، كما هو الحال مع الأسماء، من المهارات المكتسبة، وهى مهارة تتغير بتغير الظروف. ومن ثم، فعلى نحو ما أدرك فتجنشتاين فى كراساتة المبكرة، لا يدرك المرء معنى الصورة إلا إذا أدرك أسلوب إسقاطها: "طريقة التمثيل تحدد كيفية مقارنة الواقع بالصورة... فالصورة نفسها يمكن أن تتفق مع الواقع أو تختلف معه وفقًا لما يفترض أنها تمثله... ويجب أن أطلع على أسلوب المقارنة قبل أن أقوم بالمقارنة" (فتجنشتاين ١٩٦١: ٢٢-٢٣). وكما هو الحال مع التعريفات الظاهرية، فإننى إذا سلّمتك صورة، فحتى لو كنت تدرى ما تصوره، فلن تستطيع أن تفهم معناها حتى تدرك سبب تسليمى إياها لك. تُراها تعليقات لا بد أن تتبع أم إنها تحذير من شىء ينبغى تجنبه؟ أم تُراها من الأعمال الفنية التى تثير الإعجاب؟ أم بطاقة تحية فى عيد ميلادك، تدعوك إلى الاحتفاظ بها فترة قبل التخلص منها؟ أم إنها مثال بصور براعة مسألة فلسفية؟

ومرمى فتجنشتاين من الأسماء والصور أنها لا تستطيع بذاتها تحديد ما تحيلنا إليه أو معناها. ومهما يبلغ وضوح فهم معين لاسم أو لصورة في الظاهر، فإن فهمها يمكن أن يختلف في كل الأحوال. بل إنه حتى إذا توافر الفهم الذى يبدو صُلْبًا وبديهيًا فإنه يكسر في الواقع إمكانيات تفسير أخرى لا تعد ولا تحصى، وإذا كانت بعضها تبدو غريبة لنا، فالسبب أننا اعتدنا القراءة المألوفة، لا بسبب أية خصيصة راسخة في أسلوب فهم العلامة، بحيث ترغمنا على فهمها فهمًا معينًا دون سواه:

هل توجد صورة، أو شيء يشبه الصورة، يمكنه أن يفرض معنى معينًا علينا؟... إننا في الغالب نتعرض لضغط نفسى لا منطقى يرغمنا على فهم معين... واعتقادنا أن الصورة فرضت معنى محددًا علينا يرجع إلى أنها الحالة الوحيدة التى مرت بنا، ولم نعهد غيرها.

(فتجنشتاين ٢٠٠٩: ١٤٠)

والنتيجة التى يصل إليها هى "إنك لا تستطيع تقديم أية صورة تستعصى على سوء الفهم" (فتجنشتاين ١٩٩٣: ٥٩). وهذا هو ما أطلقت عليه فى غير هذا المكان 'أطروحة الغموض المحتوم' (بريشر ٢٠١٢: ١٢١-١٢٥). مهما يكن مظهر معناها المعيارى، فإن الصورة أو الاسم يمكن أن يُفهم فهمًا مختلفًا من جانب شخص يحاول مخلصًا أن يفهمها فهمًا صحيحًا.

وأما ما يُعرف أحيانًا باسم 'حجة اللغة الخاصة' فهو مثال على عجز التعريفات الظاهرية عن تحديد معان دقيقة بنفسها، فاللغة الخاصة هى اللغة التى لا يستطيع أن يفهمها أى شخص آخر ما دامت مدلولات الألفاظ غير متاحة لأى شخص آخر: أى ما دمت لا تشعر بألمى فلن تستطيع أن تعرف على وجه الدقة ما أعنيه بكلمة "ألم". وتمشيًا مع صورة اللغة المشار إليها فى بحثه الفلسفى المنطقى والتى أصبحت هدفًا لاتقاداته فيما بعد، يضع فتجنشتاين المشكلة فى إطار 'التسمية': "كيف تشير الألفاظ

إلى الأحاسيس؟... كيف تتكون الرابطة بين الاسم والشيء؟“ (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٤). فنحن نتصور أننا نمنح أنفسنا وحسب تعريفاً ظاهرياً داخليةً مثلما يمنحنا الآخرون تعاريف ظاهرية خارجية بالإشارة إلى شيء ما. والواقع أننا ليس لدينا، فيما يبدو، خيار آخر في حالة إطلاق اسم على شيء كامل الخصوصية مثل الألم، إذ لا يستطيع أحد أن يطّلع على آلامى حتى يشير إليها ويطلق عليها ألفاظاً تدل عليها. ويبدو أن هذا عالم لا يصبح التعليم فيه ضرورياً أو ممكناً. فمن المؤكد أنني أعرف إحساسى بألمى ومن ثم أعرف كيف أتحدث عنه؛ فالصاق كلمة به يجعل الطبيعة الراسخة للألم توجه الصوغ اللغوى لما أقوله عنه. ”لكننى أستطيع (داخلياً) أن أتعهد بأن أطلق على هذا الإحساس اسم ’الألم‘ فى المستقبل... فما إن تعرف ما ترمز الكلمة له، حتى تفهمها، وتعرف كل شيء عن استعمالها“ (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٦٣-٢٦٤).

ويدمر فتجنشتاين هذه الصورة جزءاً جزءاً، قائلاً إن أحاسيسنا ”الداخلية“ ليست مغلقة إغلاقاتاً مُحكمًا في وجه الآخرين، ففي معظم الأحوال أستطيع أن أعرف بدقة ما تشعر به. فإذا ضربت إبهامك بمطرقة وبدأ ينزف وأنت تتواثب هنا وهناك وتسبب وتلعن، فلن يقول إلا فيلسوف ”تستعبده“ صورة معينة إننى لست واثقاً مما تشعر به (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٦). إننا ننبهر انبهاراً أكبر مما ينبغى بلحظات التظاهر، ناسين مدى ندرتها، إلى جانب الحقيقة التى تقول إن التظاهر أيضاً يتطلب الملايسات الصحيحة حتى يُعدَّ تظاهراً. فحتى يتمكن شخص من إدعاء المرض، لا بد من توافر بعض العوامل المرتبطة بالخداع، كالدافع على ذلك، والجهد اللازم للإبقاء على الخداع، واللحظات التى يُسقط فيها المرء القناع وهلم جراً. ”فالكذب لعبة لغوية تحتاج إلى التعلم مثل أية لعبة أخرى“ (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٩). وهذا هو سبب قول فتجنشتاين إنه لا بد من وجود مجموعة غير محدودة من الصفات، وإن كان يمكن التعرف عليها، عند كل كائن نستطيع محققين أن نقول إنه يتألم.

وعلى الرغم من أن الأحاسيس تبدو ذات خصوصية كاملة، فإننا نعتمد على الألعاب اللغوية العلية في معرفة الأحاسيس الباطنة في المقام الأول، إذ يصفها فتجنشتاين في بحثه الفلسفي المنطقي قائلاً إنها تنشئ المساحة المنطقية للفكرة، ويسمياها 'الصياغة' في أعماله المتأخرة. وليس هذا مجرد اسم يلصقه بشيء مكتمل النمو، بل هو أسلوب لتحديد نوع الشيء الذي نقصده، ومن ثم فهو يحدد الطرائق المناسبة للتفكير فيه والحديث عنه. والألعاب اللغوية العلية ليست لواحق لغوية عارضة توجه انتباهنا وحسب إلى أشياء لها معنى، إذ يقول فتجنشتاين إن الألعاب اللغوية 'تكوّن المعنى، أي إنها تخلقه وتيسر الحفاظ عليه، وإن لم يكن ذلك بأسلوب بارز للعيان. يقول فتجنشتاين إن "الجوهر تعبر عنه الصياغة اللغوية... فهي التي تدلنا على ماهية أي شيء مهما يكن" (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٣٧١، ٣٧٣). والحديث عن الألم ممارسة يحددها المجتمع، مثل الحديث العاقل عن أي شيء آخر. وإطلاق اسم 'الألم' على إحساس لا "يسوّى" المسألة أكثر من إطلاق اسم "الملك" على قطعة من الخشب:

عندما يقول المرء "إنه أطلق اسمًا على إحساسه"، ينسى المرء أن اللغة شهدت استعدادًا كبيرًا توطئة لإطلاق الاسم وحسب، أي حتى يصبح له معنى. وإذا تكلمنا عن شخص يطلق اسمًا على الألم، فإن الصياغة النحوية للفظ "الألم" هي الذي يُدّل الاستعداد لها هنا، فهي تشير إلى الموقع الذي وضعت فيه الكلمة الجديدة. (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٥٧)

وما يبدو لنا في صورة مقابلات بسيطة مباشرة مع كيانات خاصة، يستند سِرًّا إلى هذه الصياغة النحوية التي نتعلمها علنًا حتى تكتسب معنى معينًا، حتى لأنفسنا. "هل كان يمكن أن أعرف أن الألم إلخ.. إلخ.. شيء داخلي إن لم يخبرني أحد بذلك؟" (فتجنشتاين ١٩٨٠: ٦٤٣). ولا يحدث تلقائيًا من خلال اللقاء المباشر مع إحساس

ما أن يعنى ذلك الإحساس ما يعنيه من دون الحاجة إلى تفسير. بل إن خصوصيته شيء أتعلمه علناً: ”الجملة التى تقول إن ’الأحاسيس أمر خاص بالمرء‘ تشبه قولك ’إن المرء يلعب لعبة الورق المفردة مع نفسه‘.“ (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٨).

فالذى تعلمناه إذن هو أنه على الرغم من الشعور بأن الأسماء والصور والأحاسيس ذوات معنى فى باطنها فإنها جميعاً تحتاج إلى التفسير حتى تقوم بما تقوم به من عمل. والخلاصة الهرمانيوطيقية لذلك أن التفسير موجود فى جميع الأماكن التى تبدو خالية منه. ومع ذلك فعلينا الحرص إزاء ما نعنيه بالتفسير. فإذا كان فتجنشتاين يقيم الحجة، من ناحية معينة، على أن زيف الفكرة التى تقول إننا نتبع وحسب ما تأمرنا بفعله الصور والأحاسيس الحافلة بالمعنى، فإنه يعارض بالقوة نفسها الفكرة التى تقول إننا نفكر واعين فى هذه الأمور. فالواقع يقول إن ’الغموض المحتوم‘ لا ينشأ إلا عندما نتوقف، فى العادة، للتفكير فى الأمر.

ولما كنا نتبع العلامات فى معظم الأوقات، بأسلوب بالغ اليسر، وطبيعى إلى حد بعيد، فإننا نميل إلى الظن بأن التفسير لا يقوم بأى دور هنا، ما دمنا نتبع ما تقوله العلامات وحسب.

إننا نتأثر بصورة غير عادية بالأسلوب الذى نستجيب به فى الواقع لعلامة من العلامات. والنتيجة أن بعض الأفكار ترمز فى أعيننا لاستعمالات معينة، لأن هذه هى التى اعتدنا استعمال الأفكار فيها. ومن ثم فنحن نظن أن هذه الأفكار تتضمن شيوع استعمالها المذكور فى داخلها، على الرغم من إمكان تخيل وجود استعمال آخر لها يُيسر وسهولة. (فتجنشتاين ٢٠٠١ ب: ٨٨-٨٩)

ومع ذلك فإن أية صورة، بغض النظر عن الوسيط الذى ينقلها ومدى إمكان فهمها، لا تضع حدًا لتفسيرها. ويصدق هذا على التعريفات الظاهرية، فإن مجرد

الإشارة إلى شيء وقولك ”هذا س من الأشياء“ لا يمكنه وحده أن ينقل إلينا ذلك الجانب من الشيء الذى سماه المرء، أو فى ظل أى وصف أو فى أى سياق وهلم جرًا. كما يصدق على الأحاسيس التى تبدو قادرة على تحديد كيفية حديثنا عنها.

ولننظر الآن فى القواعد. يشير فـتجنشتاين إلى أن المقصود بالقواعد أن تنطبق على عدد كبير ولا ينتهى من الحالات، لكننا بالضرورة يقال لنا ألا نطبقها إلا فى عدد محدود من الحالات. خذ قاعدة مثل ”س × ٢“. إنها تسمح بإحلال أى رقم فى مكان ’س‘، وإن كنا عندما تعلمنا القاعدة نرى أنها لا تنطبق إلا فى عدد صغير من الأمثلة. فالمعلم يشرح للتلميذ كيف يضرب ١ × ٢، ٢ × ٢، و ١٠ × ٢، و ١٥٠ × ٢، قائلًا فى لحظة ما شيئًا مثل ”واصلوا تطبيق القاعدة بالأسلوب نفسه فى جميع المدخلات“ أو ”وهلم جرًا“. ويشكك فـتجنشتاين فى طريقة عمل هذه العبارة ”وهلم جرًا“، على أهميتها البالغة لمعنى القواعد نفسه. فعلى الطالب أن يطبق القاعدة على ظروف جديدة لم يتلق العلم بأسلوب تطبيقها فيها بصفة خاصة. والمفترض أن يواصل العمل بالأسلوب نفسه، ولكن ماذا تعنى كلمة ”نفسه“؟ إذ إن التغير فى الظروف يؤثر تأثيرًا مشروعًا فى أسلوب تطبيق القاعدة، مثلما يحدث عندما تكون المدخلات أرقامًا سلبية أو كسورًا. وهذه الظروف ذات صلة بتغيير أسلوب الضرب، فى حين أن ظروفًا أخرى - مثل تجاوز رقم ١٠٠٠ - لا تؤدى إلى ذلك، ولكن كيف يفترض أن الطالب يعرف الاختلافات المهمة؟ فالمعلم، من ناحية المبدأ، لا يستطيع توقع جميع الظروف الممكنة، وعليه أن ينتهى من الدرس فى لحظة ما، واثقًا أن الطالب قد أدرك المراد. من أين يأتى الطالب بالإحساس بالصلة المذكورة؟ كيف يعرف كيف يستمر إلى ما بعد انتهاء الدرس؟ والضرب فى ٣ بعد ١٠٠٠ وفى ٤ بعد ١٠٠٠٠ يتمشى مع الأمثلة المقدمة لمواصلة الضرب فى ٢، كما أثبت نلسون جودمان وصول كريك. فإذا بدأ الطالب بالضرب فى ٣ فسوف يقول المُعلِّم له إن عليه أن يتبع القاعدة بالأسلوب نفسه، ولكن الطالب سوف يرد قائلًا إن المعلم هو الذى غير القاعدة بالضرب فى ٢

بعد ١٠٠٠، والطريقتان الميبتان تتفقان مع جميع الأمثلة المقدمة ما دامت تتضمن جميعاً أعداداً تقل عن ١٠٠٠، وكما هو الحال في الأمثلة الأخرى، نواجه ”الغموض المحتوم“: أى إنه ”من الممكن استخلاص شيء من شيء آخر وفقاً لقاعدة ما، بل وفقاً لأية قاعدة ذات تفسير مناسب“ (فتجنشتاين ١٩٨٣: ٣٨٩)

ولكن فتجنشتاين لا يلجأ إلى أفعال عقلانية للإفلات من الغموض، بل ينتهى إلى أن هذا التصور التقليدى للتفكير هو مصدر المشكلة، إذ إن استحالة نجاح الباحث العقلانى المستقل فى العثور على التفسير ”الصحيح“ وسط البحر الزاخر والحافل بالبدائل يعتبر نوعاً من البرهان على صحة فكره بإثبات استحالة وقوع عكسها، وهى الفكرة التى تقول إننا نواجه حشداً كبيراً من البدائل وعلينا أن نختار أحدها:

يُشار إلى وجود صعوبة عندما تتخذ القاعدة صورة علامات لا تتضمن فى داخلها طريقه تطبيقها، بحيث تنشأ فجوة بين القاعدة وتطبيقها... ولكن هذه ليست مشكلة بل تصلب فى الفكر... فنحن لا نزعج إلا حين ننظر إلى قاعدة ما بأسلوب بالغ الغرابة... أما فى الحياة العادية فالمرء لا يقلق أبداً بسبب وجود فجوة بين العلاقة وتطبيقها.

(فتجنشتاين ٢٠٠١ ب: ٩٠)

ويقرب موقف فتجنشتاين هنا من تعريف هايديجر لطريقتنا العادية فى الحياة باعتبارها ”استغرافاً حذراً غير موضوعى“ وهو ما يعنى عدم تناول الأشياء أو الأحاسيس المجردة ابتغاء تفسيرها، بل التفاعل الواعى معها من دون تفكير سافر (هايديجر ١٩٦٢: ١٠٧/٧٦- انظر أيضاً بريشر ٢٠١٢). وفى أصل هذا الاتجاه الفكرى القول بأن الذى نفعله فى هذه الحالات هو التفسير:

كانت هذه هى المفارقة عندنا: لا يمكن أن تحدد قاعدة ما مسار أى عمل لأن كل مسار عملي يمكن إخضاعه للقاعدة... وتبين وجود سوء

فهم هنا إذا تأملنا الحقيقة البسيطة التي تقول إننا في هذه السلسلة من الخطوات المنطقية نضع تفسيرًا من وراء تفسير، كأنما كان كل منها قد أراضانا على الأقل لحظة واحدة، ثم جئنا بتفسير آخر وضعناه خلفه. إذ إن ما نثبته بذلك هو إن وجود طريق معين لفهم قاعدة ما لا يعتبر تفسيرًا، ولكن يثبت أنه، أثناء الانتقال من حالة تطبيقية له إلى حالة أخرى، يمثل ما ندعوه "اتباع القاعدة". (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٠١)

إننا نستسلم للإغراء بتصور أن القاعدة تحدد بصورة آلية أسلوب اتباعها، ولكن فتجنشتاين يكشف عن ضرورة فهمنا للقاعدة بطريقة خاصة تضمن قدرتها على إرشاد أفعالنا بصورة صحيحة. وهذه الطريقة للفهم لا تعتمد على الفكر الصريح بل على رد الفعل من دون تفكير:

قولك: "كل الخطوات قد سبق اتخاذها في الواقع" يعنى: لم يعد أمامى أى خيار. إذ نقول إن القاعدة إذا اصطبغت بمفهوم معين استطاعت أن ترسم المسارات التي ينبغى أن يتخذها اتباعها في كل مجال في هذا الكون... كلا!.. بل ينبغى لى أن أقول: هذا فهمنى للقاعدة... وسوف أتبع القاعدة اتباعًا أعمى. (فتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢١٩)

لا يستطيع الفكر الموضوعى أن يرشدنى إلى التطبيق الصحيح لأن الفكر الصريح يستطيع دائمًا أن يجد طرقًا بديلة كثيرة بل لا حصر لها لاتباع القاعدة. ولا يزيد الذى يحدث في معظم الحالات عن رد فعل مباشر شكَّله التدريب على امتداد سنوات، بحيث يجعلنا نستجيب وحسب بأسلوب معين، وهو لا يختلف كثيرًا عن ردود أفعال الناس جميعًا. ويقول فتجنشتاين "وحالات سوء الفهم المشار إليها لا تنشأ إلا في حالات بالغة الندرة، على الرغم من احتمال فهم ألفاظى بأحمد الأسلوبين المتاحين. والسبب أننا درجنا منذ الطفولة على استخدام أمثال هذه العبارات... بأسلوب معين

لا بالأسلوب الآخر“ (١٩٧٦: ٢٠). ويرفض فتجنشتاين التأكيد الفلسفى التقليدى للاستدلال العقلانى السافر. فأمثال هذه الأفعال نادرة الحدوث، وإذا كانت المرشد الذى يوجهنا فلن نستطيع أبداً أن نعرف كيف نواصل مسارنا، وبالقطع لن يتوافر لنا الإتفاق الميسر الهائل الذى ننعم به.

ومن ثم فإن التفسير، من زاوية معينة، موجود فى كل مكان. أى إنه لا يستطيع شىء فى ذاته - صورة كان أو اسماً أو إحساساً أو قاعدة - أن يحدد لنا كيف نفهمه أو نطبقه. ومهما بدا بوضوح لنا أن الطبيعة تمسك بأيدينا وترشدنا فإننا نحن الذين ينبغي أن ندرك سلطتها ونفسر أوامرها، فلا عادات الماضى ولا الواقع الحالى بقادر على إرغامنا على السير فى طريق معين. يقول فتجنشتاين: ”لا يوجد هنا ما يمكن اعتباره عجلة، إن جاز هذا التعبير، يمكن للمرء أن يتعلق بها، ويرى أنها الآلة المناسبة التى ما إن يخترها حتى تنقله تلقائياً إلى حيث يريد“ (١٩٧٠: ٣٠٤). لن نصل مطلقاً إلى الجانب الآخر للتعبير القائم على حذف ما بعده وهو ”وهلم جرّاً...“، لا بسبب أوجه قصورنا البشرى، بل لأنه لا يوجد جانب آخر، وهذا هو الغرض من الحذف. وعلى أية حال، فالتدريب هو الذى يحدد استجابتنا للأسماء والصور والإشارة والأحاسيس والقواعد بالأسلوب نفسه:

الطفل يتعلم هذه اللغة من الكبار من خلال التدريب على استعمالها. وأنا أستخدم كلمة ”التدريب“ بمعنى يشبه بدقة معنى الكلمة عندما نستعملها فى الإشارة إلى تدريب حيوان على أن يفعل أشياء معينة. فالتدريب يجرى بأسلوب الاقتداء، والمكافأة والعقاب وأمثال ذلك.

(فتجنشتاين ١٩٦٩: ٧٧)

لا نكاد نجلس أبداً لننظر فى أى طريق نتابع فيه سهماً، مثلاً، بل ندرك الاتجاه الذى يشير إليه السهم فى لحظة خاطفة ونسير وحسب فى الوجة التى يشير إليها.

وهكذا فإن التفسير، من زاوية معينة، في كل مكان، ولكنه من زاوية أخرى لا يوجد في أى مكان. فنجاح الشروح يتوقف على رد الفعل الصحيح بطرائق معينة، إذ يجد المرء أن بعض وجوه التشابه قائمة ولها علاقة بالأمر، على عكس غيرها، وينظر إلى حيث تشير التعاريف الظاهرية، و'يقراً' الصور، ويفسر القواعد بطرائق معينة وهلم جراً. فإذا توافرت هذه الاتجاهات تمكن الطالب من تعلم قواعد أكثر تقدماً ودقة، واستطاع أن يفعل ذلك مثلما تعتبر التعريفات الظاهرية أسلوباً ممتازاً لتعلم كلمات جديدة بعد أن يكتسب المرء مهارة النظر فيما يشار إليه والربط بينه وبين الألفاظ. يقول فتجنشتاين: "لا شك أن التعليم الظاهري ساعد على تحقيق ذلك؛ ولكن بشرط اقترانه بتدريب من لون خاص. أما إذا اختلف التدريب، فإن تَعَلَّمَ هذه الكلمات نَفْسَهَا تَعَلَّمَ ظاهرياً سوف يُخْتَلَف اختلافاً شاسعاً" (٢٠٠٩: ٦).

ويريد فتجنشتاين أن يتخلص من فكرة وجود قواعد ذاتية التطبيق، وفكرة اختبارنا لشتى تفسيرات أية قاعدة قبل الاستقرار على التفسير الصحيح. وكان جانب كبير من الفلسفة التحليلية المبكرة قد قبل الخيار الأول. إذ إن المنطق كان يحمل الوعد بتحويل اللغة اليومية التي لا نظام لها إلى إجراءات موضوعية [غير شخصية] يمكن حسابها بطريقة آلية، وتنقيتها من جميع ألوان الغموض، وشطحات الدنيا، والتشويش في ذهن الإنسان. كان المفترض أن يجربنا المنطق ماذا ينبغي أن نفعل بدقة في جميع الظروف، وأن يعمل باتساقٍ آليٍّ كامل. فقد استبعد الذاتية البشرية من المعادلة، - وهو ما كان فريجه يخشى أن يتحول إلى مذهب نفسى ("psychologism") - بحيث يضمن الموضوعية الأفلاطونية المطلقة للحقيقة. ولم يكن برتراند رسل بعيداً عن الصواب عندما وصف البحث الفلسفى المنطقى الذى وضعه فتجنشتاين قائلاً إنه يمثل "استبدال الكتابة الرمزية بالفكر" (فتجنشتاين ٢٠٠١ أ: ١٩). وإلى جانب تحول فتجنشتاين في المرحلة الأخيرة إلى الدراسة اللغوية، يُذكر له أنه تحول إلى ما

يشار إليه باسم التحول الأنثروبولوجي، بمعنى أنه من المحال إخراج البشر من المعادلة، ما دمنا نحن الذين ندير هذه الآلات المنطقية ونَبِّئُ فيما إذا كانت تستخدم بالصورة الصحيحة. يقول فتجنشتاين ”إذا كان الحساب يبدو لنا في صورة عمل الآلة، فإن الإنسان الذين يقوم بالحساب هو الآلة“ (١٩٨٣ : ٢٣٤). لا يستطيع المنطق أن يحل محل الهرمانيوطيقا لأن المنطق نفسه يتطلب نوعاً معيناً من التفسير.

ببليوغرافيا

- Braver, Lee. 2012. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: MIT Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Notebooks, 1914–1916*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- . 1969. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Madsen: Blackwell.
- . 1970. *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Trans. G. E. M. Anscombe. Berkeley: University of California Press.
- . 1976. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939*. Ed. Cora Diamond. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology, Volume II*. Ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman. Trans. C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1983. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Rev. ed. Ed. G. H. von Wright, R. Rhees, and G. E. M. Anscombe. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 1993. *Philosophical Occasions, 1912–1951*. Ed. James Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackert.
- . 2001a. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. New York: Routledge.
- . 2001b. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*. Ed. Alice Ambrose. Amherst, NY: Prometheus Books.
- . 2005. *Philosophical Grammar*. Ed. Rush Rhees. Berkeley: University of California Press.
- . 2009. *Philosophical Investigations*. 4th ed., rev. P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Trans. G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

من يريد الاستزادة

- Kripke, S. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell.
- Baker, G. P., and P. M. S. Hacker. 1985. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell (2nd extensively revised edition 2009).
- Williams, Meredith. 2002. *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London: Routledge.

الفصل الحادى والخمسون

الهрманىوطيقا والمذهب النسوى

جورجيا وارنكه Georgia Warnke

لا يبدى معظم أنصار المذهب النسوى اهتمامًا كبيرًا بالتقاليد الألمانية للهрманىوطيقا بصفة عامة، وبالهрманىوطيقا الفلسفية عند جادامر بصفة خاصة، وعلى الرغم من صلات هايديجر بالنازية فإن إسهاماته فى هذه التقاليد تثير اهتمامًا لدى بعض الباحثين النسويين لأن دريدا كان يبدى اهتمامه بعمل هايديجر، ودريدا مهم فى أعين بعض النسويين. ومع ذلك، وفى مقدمة الكتاب الذى نشرته لورين كود (Lorraine Code) بعنوان تفسيرات نسوية لهانز-جورج جادامر تورد المؤلفه بعض المشاكل التى تسببها هрманىوطيقا جادامر للنسويين، ومن بينها "متابعته البحث العلمى... بروح هادئة إبان الحرب العالمية الثانية"، و"صمته إزاء مسائل الفورة السياسية والتغير السياسى والاقتصادى خلال النصف الثانى من القرن العشرين"، والعالم الفكرى الذكورى الذى يكشفه عنه فيما يكتبه من سيرته الذاتية (كود ٢٠٠٣: ٣). وأشارت بعض الباحثات النسويات إلى تجاهله لقضايا التجسيد، وإهماله لآثار علاقات السلطة ومحاولته رد اعتبار التحيز والتقاليد. وما فائدة المذهب النسوى إن لم تكن الطعن فى التحيز الجنسى (إلى جانب التحيز العنصرى والكلاسيكى والقومى ومذهب القدرة وكرامية الميول الجنسية المثلية إلخ) فى التقاليد؟ أفلم ينجح المذهب النسوى فى التزامه بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجميع فى "زرعة

التقاليد الخاصة بدور المرأة في الزواج والأسرة والحياة العامة والممارسات الدينية“ كما تقول لندا مارتين أولكوف (Alcoff) (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٥١)؟ وإذن ألا تتضمن هرمانيوطيقا جادامر ’في داخلها‘، كما تقول ديان إيلام (Elam)، ”نسل تقاليد الارتكاز على الذكر“ (إيلام ١٩٩١: ٣٥٠)؟

وعلى الرغم من إشارة أولكوف إلى زعزعة التقاليد، فإنها تجدد في هرمانيوطيقا جادامر كثيرًا من الأفكار ذات القيمة للنسويين، خصوصًا ”انفتاحه على الغيرية [أى تجاه الآخر] والانتقال من المعرفة إلى الفهم، والمذهب الكلى، والواقعية السائدة“ (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٥٦). وتقول سوزان - چوديث هوفمان (Hoffman) إن عددًا كبيرًا من أفكار جادامر ومنظوراته ”تشير في اتجاه نوع من الهرمانيوطيقا المتضامنة مع التنظير النسوى“. وتتضمن قائمتها:

وصف جادامر لأهمية الاختلاف، ورؤيته للفهم باعتباره حوارًا شاملاً، ووصفه لضروب التحيز باعتبارها أحوالاً إيجابية لنمط من الفهم الذى لا بد أن يظل مؤقتًا على الدوام، ووصفه للتقاليد باعتبارها الأساس الذى نرتكن إليه، والذى نحول شكله من خلال التأمل، ووصفه للغة باعتبارها مشروعًا مستمرًا. (هوفمان ٢٠٠٣: ١٠٣)

وأود في هذا الفصل أن أتابع هذه القائمة بإعادة فحص عمل جادامر في سبيل رد اعتبار التحيز والتقاليد، وبالتركيز على ما لا يزال من وراء غضب النسويين منه، ألا وهو الزعم بأن جادامر يتجاهل النظر في السلطة.

التحيز والتقاليد

لا شك أن نقطة انطلاق جادامر لرد اعتبار مكانة التحيز والتقاليد بعيدة كل البعد عن القضايا السياسية والاجتماعية، ناهيك بالقضايا السياسية والاجتماعية

الخاصة بالمذهب النسوي. فهو يبدأ بقضية فهمنا للنصوص، وبحالات إسقاط المعنى التي يتطلبها هذا الفهم [أى إسقاط القارئ المعنى الذي يراه على هذه النصوص]. فيقول إننا حين نقرأ كتابًا فإننا نكوّن توقعات عن نوع الكتاب، وما يعالجه من موضوعات وحول من يتحاورون فيه حول مادته. فالصفحات الأولى منه قد تشجعنا على تصور أنه دراسة سيكلوجية مثيرة من نوع رواية مستر ريبلي الموهوب أو أنه نص في نظرية المعرفة النسوية مثل مجموعات الدراسات التي حررتها أولكوف وإليزابيث پوتر (Potter) بعنوان نظريات المعرفة النسوية. وهذه الإسقاطات [التوقعات] المبدئية ترسم لنا توجهًا معينًا إلى سائر النص بتقديم السياق الذي نضع في داخله ما نقرأ. وبهذه الصفة فالإسقاطات المبدئية لا غنى عنها، حسبما يقول جادامر، فهي تقدم لنا لمحة عما تعالجه بقية الكتاب وبذلك تنشئ إطارًا يوضع فيه أى جزء من النص الذى نقرؤه. إذ يؤكد جادامر أن "الشخص الذى يحاول فهم نص ما دائمًا ما يلجأ إلى الإسقاط، فهو يسقط^(*) [أى يكوّن] معنى للنص كله حالما يظهر معنى مبدئى ما فى النص" (جادامر ١٩٨٩: ٢٦٧).

ومع ذلك، فإن إسقاطات المعنى لا تبدأ فقط بعد اللحظة التي نبدأ فيها رؤية معنى ما فى النص، بل إن 'المعنى الأوّل' الذى يؤدى إلى الإسقاطات حول النص الكلى هو نفسه نتيجة إسقاطات. ومن ثم يواصل جادامر عرض فكرته عن "الشخص الذى يحاول أن يفهم نصًا من النصوص" بإعلانه أن "المعنى الأوّل لا يظهر إلا لأنه يقرأ النص بتوقعات معينة فيما يتعلق بمعنى معين" (جادامر ١٩٨٩: ٢٦٧). فقبل أن نبدأ القراءة، نجد أن لدينا سلفًا توقعات حول النص. ونحن نلتقط

(*) لاحظ كيف يتغير معنى الفعل 'يسقط' والاسم 'الإسقاط' من جملة إلى جملة حتى فى الفقرة نفسها، والأصل هو (porject) و (projection) كما شرحت آنفًا فى هذا الكتاب نفسه. لاحظ غرام الكتابة بالكلمة.

نسخة من رواية مستر ريبلى الموهوب لأننا سمعنا عن المؤلفة پاتريشيا هاى سميث (Highsmith) وتوقع أن الكتاب سوف يسلب لب أى قارئ. ونحن نبدأ قراءة كتاب عن نظريات المعرفة النسوية لأن لدينا بعض الأفكار عن المذهب النسوى وعن نظرية المعرفة وتوقع تحليلًا علميًا عن القضايا الناشئة من تلاقيهما. والذي يحدث هنا هو ما يسميه جادامر، متبعًا هايديجر، "البناء السابق للفهم". إذ إن هايديجر يؤكد 'اشتباكاتنا' القائمة سلفًا بجوانب معينة من عالمنا [أى علاقاتنا المتداخلة معها]، بمعنى أننا منغمسون في بناء من المعانى التى سبق تشكيلها، ودائمًا نتوقع الإمكانيات التى سوف تخلقها هذه المعانى. فنحن نفهم الكوب الذى سوف نصب فيه الشاى المثلج أو المكتب الذى سوف نضع عليه جهاز الحاسوب الذى نفكر فى شرائه. وإسقاطاتنا للمعنى تمثل أحد أساليب وجودنا فى العالم. أى إننا دائمًا ما نتوقع معانٍ تنير ساحة حياتنا باعتبارها مجالًا للأفعال والمداخلات الممكنة.

ويؤكد جادامر من جانبه الطبيعة التاريخية لهذه التوقعات. فالمعانى التى نُسقطها لا تأتى من العدم، بل إنها جزء من تراثنا. وهى تجسد الخبرات والتصورات لدى الذين سبقونا وتشمل مجموعة من الموارد التى يقدمونها لنا حتى نستطيع أن ندرك للعالم معنى ما. ونقول باختصار إنها تمثل تقاليدنا. فإلى جانب الأفكار التى نعرفها عن مستر ريبلى الموهوب نعرف دلالة لفظ 'الكتب' قبل أن نتناول ذلك الكتاب لقراءته، كما نعرف شيئًا عن الأنواع الأدبية، التى نتناول الكتب فى ظلها قائلين مثلًا إن مستر ريبلى الموهوب رواية سيكلوجية مثيرة. كما إننا نرث أيضًا ضروب فهم مشتركة - فنحن نرث فهمنا للحرب، أو الحرية الشخصية أو التعليم - كما نرث أعرافًا وقيمًا تحدد الدلالة الخاصة للأشياء من حولنا - الحرب باعتبارها مبررة أو رهيبية، والحرية الشخصية باعتبارها حقًا أو مزية وهلم جرا - بحيث نجد أن مجموع هذه الضروب من الفهم والتقييم تشكل تقاليدنا التاريخية. وفى حدود ما يستطيع

الأفراد المنتمون إلى تقاليد واحدة أن يختلفوا في قيمهم وأن يفهموا الدلالات فهماً متبايناً، وفي حدود ما نستطيع أن نجمع المعانى في فئات تختلف عناوينها - من سياسية إلى أدبية إلى ثقافية وما يجرى مجراها - نستطيع أن نتكلم عن التقاليد بصيغة الجمع. ولكن الذى يرمى إليه جادامر هو أن هذه الإسقاطات والتوقعات للمعنى ذات جذور في هذه التقاليد، وهذا هو السبب الذى يجعلها تحيزات ومعان سابقة الثبات فيما خلفه الأسلاف لنا، ومن ثم فهى تساعدنا على إدراك معنى عالمنا. والحق أنه لولا السياق الذى تشكله ما استطعنا أن نجد مدخلا إلى مضمون عالمنا ولا أن نضعه في إطار ما.

ويخرج جادامر بنتيجتين من هذا التحليل. أولاهما أن التحيزات ليست بالضرورة غير مشروعة بل يمكن تبريرها أو دحضها، أى إن زيادة نظرنا في النص الذى نقرؤه قد تؤيدها أو تنقضها. وقد يكون لنا مبرر في افتراضنا المبدئى بأن النص رواية سيكلوجية مثيرة، وقد يثبت أننا أخطأنا حين تعجز مواصلتنا قراءة النص عن توكيد صحة هذا الافتراض. وقد نكون قد درجنا على نهج فكرى معين يجعلنا نشمئز من احتمال نشوب حرب ما، ونجد أن بشاعة الحرب التى يصورها المؤلف في سائر الرواية تؤكد هذا التحيز عندنا. ويعبر عن هذه الفكرة جادامر قائلًا: "قد ترجع ضروب التحيز التى تحدد ما أعتقده إلى ميول خاصة عندي، وهذا حكم قائم على موقف يفترض أنها قد انقضت وتحقق التنوير، ولكن هذا لا ينطبق إلا على ألوان التحيز التى لا مبرر لها" (١٩٨٩: ٢٧٩-٢٨٠). ومع ذلك فيمكننا أن نجد ضروب تحيز مبررة، وتوقعات ناجحة بمعنى أنها أصابت في توجيهنا إلى معنى النص، أو ما يمكن أن نسميه "نظيرًا للنص"، كأن يكون حادثًا أو فعلاً أو مؤسسة أو ممارسة ما.

وتقول النتيجة الثانية إن المطلب التنويرى الذى يقضى باستبعاد أى لون من ألوان التحيز مطلب من المحال تحقيقه. فإذا كانت أساليب فهمنا للأحداث التالية أو

الفصول التالية في كتاب ما تؤكد بعض تحيزاتنا فما ذلك إلا لأنها تتفق مع بعض تحيزاتنا الأخرى. ويصدق ذلك على ضروب الفهم التي تؤدي إلى انقشاع تحيزات أخرى وتحقيق التنوير؛ فإننا تنجح في ذلك وحسب استنادًا إلى تحيزات أخرى ثابتة في الوقت الحاضر على الأقل. فنحن نقول إن النص رواية سيكلوجية مثيرة لأنها تتفق مع توقعاتنا عن طبيعة الروايات السيكلوجية المثيرة، ونحن قد نقرر أن كتابًا عن نظريات المعرفة النسوية لا يمثل إضافة إلى المذهب النسوي لأنه لا يأخذ في اعتباره آراء الذين نعتبرهم من كبار دعاة هذا المذهب. وهذه المعايير افتراضات لا تأتي من العدم، بل إن لها جذورًا راسخة في التقاليد الأدبية والفلسفية التي ننتمى إليها. وهكذا فإن تبرير التحيزات أو نبذها - أي تحقيق 'التنوير' بشأن تحيزاتنا - يعتمد على ضروب أخرى من التحيز. يقول جادامر:

إن التغلب على التحيز بشتى أنواعه، أى المطلب العالمى للتنوير، سوف يثبت أنه في ذاته تحيز، والتخلص منه يفتح الطريق إلى الفهم الصحيح للطابع المحدود الذى لا تتسم به حالنا الإنسانية فقط بل يتسم به أيضًا وعينا التاريخي. (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٦)

والحق أننا ما دمنا مخلوقات تاريخية، أى ما دمنا نجد أنفسنا في عالم ورثناه لا في عالم نستطيع أن نخلقه من البداية، فإن "ضروب التحيز عند الفرد تشكل الواقع التاريخي لوجوده إلى حد أكبر مما تشكل أحكامه" (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٦-٢٧٧).

ونقاد جادامر، ومن بينهم نقاده النسويون، لا يشككون في نتائج المذكورة بقدر ما يبدوون دهشتهم من التفاؤل الظاهر إزاءها. فنحن نرى من ناحية أن إقدام جادامر على رد اعتبار التحيز والتقاليد أقل "حُبًّا" مما توحى به في البداية مصطلحاته "المستفزة"، إذ لا يعنى بالتقاليد إلا المفاهيم المشتركة التي يخلفها التاريخ لنا ولا يعنى بضروب التحيز إلا التوجهات المسبقة التي يقدمها لنا: لا نستطيع إنكار مشاركتنا في التاريخ، بل إننا

”ندخل“ مشروعاتنا وأنشطتنا ”في منتصف الأحداث“، إن جاز هذا التعبير، أى وسط عالم لم نخلقه، ولديه تفسيرات تشكلت سلفاً لإمكاناته وحدوده. ونحن نستطيع أن نتدخل في هذه التفسيرات، ونعيد التفكير فيها، وتعديلها، ولكننا لا نستطيع أن نبدأ من جديد، كما إن الموارد المتاحة لنا في كل تدخل من جانبنا هي الموارد التي ورثناها لا التي نخلقها. ومن ثم فنحن بالضرورة متحيزون، ما دام التحيز يعنى أن موقعنا محدد تاريخياً، وأنا متوجهون سلفاً نحو ذلك الذى نحاول أن نفهمه. ومن ناحية أخرى، فإن تقاليدنا التاريخية ليست ذاتها، بوضوح، ”هميدة“. وحتى لو كان التاريخ أكثر من ”الكارثة التي تلقى بالأنقاض فوق الأنقاض“ حسبما يفسر به فالتر بنيامين لوحة الفنان كلى (Klee) المسماة الملاك الجديد (بنيامين ١٩٦٨: ٢٥٧-٢٥٨) فإن التاريخ منفصل عن تقاليد تفسيره بالقطع انفصالياً جزئياً على الأقل. ويركز جادامر على الثروات التي يمكن لتاريخنا أن يهبها لنا، فهي مثل عليا نطمح إليها، وقيم ومعايير جديدة بالحفاظ عليها، ونصوص كلاسيكية ترصد أنواع الخبرة الإنسانية وملاحظتها. ويقول جادامر في أحد الأمثلة القليلة التي يضر بها في كتابه الحقيقة والمنهج، إن ديكرت، على الرغم من اعتزاه أن يضع للمعرفة بداية جديدة على أساس صلب، ”استبعد الأخلاق من الجهد العقلاني لإعادة البناء الكاملة لجميع الحقائق“ (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٩). ومع ذلك فإن تقاليدنا التاريخية تتضمن أيضاً العنصرية، والتحيز الجنسي، وكرهية الميول المثلية، وكثرة بشعة من البلايا الأخرى. أفلا ينبغي لنا أن نركز بالقدر نفسه على هذه البلايا وعلى وسائل التغلب عليها مثلما نركز على الثروة التاريخية التي خلفتها تقاليدنا لنا؟ ويصر ألبرت ويلمر (Wellmer) على أن ”سياق التقاليد الذي يعتبر موقعاً يمكنه كشف الحقائق... يعتبر في الوقت نفسه موقعاً لتزييف الحقائق ومواصلة استخدام القوة“ (ويلمر ١٩٧٤: ٤٧) وعلى غرار ذلك يطلب يورجن هابرماس منا ألا ننسى أن ”الخلفية المتفق عليها للتقاليد الثابتة... يمكن أن تكون وعياً صيغ من حالات القهر، ونتيجة للتواصل الكاذب، ليس فقط في الحالة الفردية المعتلة لنظم الأسرة المضطربة، بل

للنظم الاجتماعية برمتها أيضًا“ (هايرماس ١٩٧٧: ٣٥٨ وما بعدها). ولا شك أن استمرار اللامبالاة بالقواعد الخبيثة في أفهامنا الجماعية يعنى ترسيخ علاقات السلطة التي تشوه كل تعبير عما نحتاج إليه وتضلل مسار أهدافنا وتطلعاتنا.

وتقدم ميراندا فريكر (Fricker) في كتابها الظلم المعرفي: السلطة وأخلاق المعرفة دعماً كبيراً لهذه القضايا، مشيرة بصفة خاصة إلى موقف دعاة المذهب النسوي (فريكر ٢٠٠٧). وقبل أن أسأل إن كان عمل جادامر لا يأبه بحالات تشويه التقاليد التاريخية، وهى التهمة التي كثيراً ما وجهت إليه، أود أن استخدم كتاب فريكر في الحديث تفصيلاً عن هذه الحالات.

الظلم الهرمانيوطيقى

تبدى فريكر اهتماماً بما ترى أنه يمثل فجوات أو ثغرات في التقاليد، أو بما ترى أنه الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية المتاحة للأفراد والجماعات، إن أرادوا الإفصاح عن مجالات مهمة من مجالات خبرتهم، ومن بينها خبرة المرأة، فيما أن تكون هذه الموارد غير كافية على الإطلاق للتعبير عن بعض مجالات الخبرة، وإما أنها تتيح وسائل التعبير عنها ولكن بأساليب ناقصة أو مضللة. وتقول فريكر إن عدم التعبير، أو التعبير الناقص، فيه ظلم بسبب تأثيره في الناس تأثيراً تفاضلياً. ولنضرب مثلاً بما حدث لامرأة اسمها كارميتا وود: كانت وود تعمل في وظيفة إدارية بأحد الأقسام العلمية في إحدى الجامعات، عام ١٩٧٥، وكان يطاردها أستاذ كبير، فإذا وقف عند مكتبها ألمح بحركات خارجة، وكان يجد طرائق للاحتكاك بصدرها. وبعد إحدى حفلات الكريسماس انفرد بها في المصعد وأمطرها بقبليات رغم أنفها فأهرعت تنزل الدرج وطلبت نقلها إلى قسم آخر. وعندما رُفض طلبها استقالت فجأة وقدمت طلباً للحصول على إعانة البطالة. ورُفض طلبها هذا أيضاً لأنها لم تستطع أن تقدم أسباباً لاستقلالها من عملها إلا الإشارة إلى أسباب شخصية.

وترجع فريكر الصعوبة التي واجهتها وود في شرح أسباب استقالتها إلى غياب الفهم الجماعى للقهر الذى تتعرض له، مع غيرها من النساء، أى إن الموارد الهرمانيوطيقية المتاحة للسيدة وود، وللموظفين الذين نظروا في طلب نقلها وطلب الحصول على إعانة البطالة، تتضمن فجوة كان ينبغى أن تُملأ بالفهم الصحيح للتحرش الجنسى. فلم تكن وود تزعم بوجود أية نقيصة من النقص المعتمدة في لائحة القواعد الهرمانيوطيقية القائمة، ولم تزعم مثلاً أنها تعرضت للتهجم الجسدى، أو حرمت من الترقية، أو تعرضت لظلم صارخ. ربما كانت قد أحست بالخرج، ولكن أفلا يعتبر الخرج على وجه الدقة أمراً شخصياً ولا يخضع للتعويض أو الإنصاف؟ فأما التصورات السائدة عن سلوك الأستاذ فكانت تقول إنه شكل من أشكال المغازلة التي لا ضرر منها. أفما كان ينبغى للسيدة وود أن تتعلم وحسب أن تتقبل ذلك، بل وأن تواجهه بروح الفكاهة؟ وإذا كانت الفجوة الهرمانيوطيقية التي سُدَّتْ بعد ذلك بالفهم الصحيح للتحرش الجنسى قد كلفت السيدة وود وظيفتها، فإنها لم تؤثر في الأستاذ الكبير. بل يمكن أن نعتبر أن الفجوة كانت 'نعمة' له ما دامت قد سمحت له بالقيام بسلوكه الجنسى من دون الإحساس بالعار الذى كان يمكن أن يصيبه لو أن فهم سلوكه كان مختلفاً.

وترى فريكر أننا نخطئ إن تصورنا أن هذه الفجوة في الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية مجرد سوء توقيت، كما يمكن أن يحدث إن أصيب المرء بمرض لم ينجح أحد في تشخيصه أو فهمه، ولكن ما دام ذلك النقص قد أثر في السيدة وود تأثيراً يختلف عن تأثيره في الأستاذ فإنه يمثل ظلماً. بل إنه ينبع أيضاً من ظلم. وتقول فريكر إن الفجوة الهرمانيوطيقية كانت نتيجة "عدم المساواة في المشاركة الهرمانيوطيقية" ما دامت المرأة قد استُبعدت أو حُظر عليها أن تشارك في تشكيل أنواع الفهم الجماعى ذات الصلة بالقضية (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٢). ففي العالم الاجتماعى الذى يتمتع الرجل

فيه بسطة أكبر من بسطة المرأة، يتمتع الرجل أيضًا بسطة أكبر في تحديد معنى الخبرة. ومن ثم ترى فريكر أيضًا أنه ليس من قبيل المصادفة أن جانبًا كبيرًا من الموجة الثانية للحركة النسوية كان مركزًا حول ممارسة الاستبعاد [للمرأة] في بعض المهن، مثل الصحافة والسياسة والحياة الجامعية والقانون، لأن هذه المجالات هي التي تقوم بدور رئيسي في "توليد" ضروب الفهم الجماعي. فإذا لم تكن المرأة مشاركة في هذه المجالات، فإنها لن تسهم في وصف وتعريف ما تعنيه خبرات مهمة معينة، وهي خبرات قد يكون من المهم للمرأة بصفة خاصة أن تصفها وتعرفها.

والمصطلح الذي تطلقه فريكو على هذا الاستبعاد من المشاركة في "توليد" ضروب الفهم الجماعي هو التهميش الهرمانيو طبقى. وترى أن المرء يمكن أن يتعرض للتهميش بصورة منتظمة على نحو ما، فيما يتعلق بخبرته الاجتماعية كلها أو بعضها. فالواقع أن الهويات الاجتماعية كيانات مركبة، ولذلك فقد يتعرض المرء للتهميش في سياقات تتصل بجانب معين من جوانب هويته، مثل كونه أنثى، لا في سياقات متعلقة بجوانب أخرى، مثل كونه أبيض البشرة وينتمى إلى الطبقة المتوسطة. وتقول فريكر إن التهميش، بصفة عامة، ينبع من مجموع شكلين أو أكثر من أشكال السلطة، الأول هو السلطة المادية، ومعناها أن يشغل المرء موقعًا متدنيًا نسبيًا في البناء الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع، والثاني هو ما تسميه "سلطة الهوية"، ومعناها أن هوية المرء تتعرض لتنميط مجلّ، ومن أمثلته التنميط الذى يضر المرأة والأقليات. وتقول إن تأثير هذا التهميش هو "جعل الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية ذات بناء متحيز" (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٤-١٥٥). وتقول هنا إن الطرائق التى تقدمها التقاليد لفهم المعنى ليست مجرد إسقاطات مبدئية أو ضروب تحيز بحيث يمكن أن يكون لها، أو لا يكون لها، ما يبررها، كما يقول جادامر، ولكن، كما يقول فيلمر وهابرماس، تقول فريكر إننا إذا تجاوزنا المفاهيم التى ورثناها للنظر فى أحوال توليدها، فسوف نتمكن من تقدير مدى

انحرافها لتقدم المزايا لبعض وتساء إلى البعض الآخر. فهي لا تكتفى بفهم المطارحة الجنسية دون دعوة إليها في مكان العمل على أنها مغالطة، بل تفهم أيضًا، مثلاً، المضاجعة القسرية مع الزوج على أنها ليست اغتصاباً، والعزوف عن العمل ساعات في الأسرة عملاً مرهقاً باعتباره نقصاً في الروح المهنية. ولما كان هذا الانحراف الهيكلية ينبع من مجموعة معينة ويؤثر إلى حد بعيد في مجموعات لا تتمتع بالسلطة نفسها، ولما كانت المجموعات الأخيرة أقل سلطة، في جانب معين، بسبب الأنماط المسيئة إلى هويتها، فإن فريكر ترى أننا نستطيع أن نطلق على هذا الانحراف اسم "التحيز الهيكلية الخاص بالهوية" والخلاصة هي تعريفها الكامل للظلم الهرمانيوطيقى المُنَهَج بأنه "الظلم المتمثل في تعميم مجال مهم من مجالات خبرة المرء الاجتماعية في وجه الفهم الجماعي بسبب التحيز الهيكلية الخاص بالهوية في المورد الهرمانيوطيقى الجماعي" (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٥).

وترى فريكر أن الأمور قد تزداد سوءاً، فالظلم الهرمانيوطيقى يمكن أن يرتبط بما تسميه "الظلم في الشهادة" وتعنى به أن أوجه التحيز الهيكلية الخاص بالهوية الذي يعمل في ظله بعض الأفراد والمجموعات يؤثر في مصداقيتهم عندما يتكلمون وينقلون المعرفة. فلنفترض مثلاً أن السيدة وود حاولت أن تفصح عن تأثير سلوك الأستاذ فيها، الواقع أنه لما كانت المرأة غائبة إلى حد كبير عن تشكيل الفهم الجماعي الخاص بالسلوك، فإن المورد الهرمانيوطيقى الجماعي لا يتضمن المفردات الصحيحة اللازمة للتعبير عن خبرتها، ومن ثم فسوف تكون محاولاتها للتعبير عنها مشوشة أو غير مترابطة على الأرجح. فهي لا تستطيع أن تنتفع بالتفسير المعتمد لذلك السلوك باعتباره مغالطة، ولا تجد لديها تفسيراً آخر. أضف إلى ذلك أنها امرأة، ومن المحتمل أن منزلها الاقتصادية والاجتماعية أقل من منزلة الأساتذة في القسم الذي تعمل فيه، أو منزلة الذين ينظرون قضيتها، ومن المحتمل أنها تعاني من الأنماط المتحيزة الخاصة

بهويتها. ومن ثم فإن المشكلات التي سوف تصادفها في التعبير من المحتمل أن تُفهم لا باعتبارها ثغرات في الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية ولكن باعتبارها عجزاً وعاطفية متطرفة راجعة إلى طبقتها الاجتماعية وأنوثتها. وفي هذا الصدد تشير فريكر إلى سيناريو مستر ريبلي الموهوب، حيث تعجز مارج شيرود عن التعبير عن شكوكها في ريبلي بسبب تحيزات الهوية ضدها، إذ يقول لها هيربرت جرينليف: "اسمعي يا مارج! إن أمابنا الحدس الأنثوي، ولكن لدينا الحقائق" (في فريكر ٢٠٠٧: ٨٨). أي إن جرينليف يعتبر أن مارج امرأة وأنها بهذه الصفة من الأرجح أن تصدر رد فعل عاطفي لا عقلاني تجاه أية حالة، وموقفه هنا تحركه 'سلطة الهوية'، إذ يحط من مدى مصداقية شيرود بسبب التمييز المتحيز الذي يبديه جرينليف بصورة مطلقة باعتباره رجلاً في زمن الخمسينيات من القرن العشرين، وفي سيناريو السيدة وود يؤدي 'الظلم في الشهادة' إلى تعميق الظلم الهرمانيوطيقي الذي تكابده أصلاً.

وإذا اتبعنا فريكر إذن استطعنا أن ندرك خطأ محاولات جادامر لرد اعتبار التحيز والتقاليد، ما دام يتجاهل نوع التحيزات المسيئة التي تؤدي إلى تهيمش مجموعات معينة وتمنعها من الإسهام في التقاليد وإسقاطها للمعنى الذي يريد أن يرد اعتباره. إن التقاليد التي ننتمي إليها ليست فقط مورداً هرمانيوطيقياً جماعياً مثيراً بل إنها أيضاً تركة خلقتها السلطة، وخلقها الإقصاء وسوء التمثيل ولا تزال حافلة بتأثير هذه العوامل. وهي تعتمد على تهيمش مجموعات معينة وتطيل أمد هذا التهيمش بالاستمرار في إسقاط التحيز الخاص بالهوية. وليست التحيزات المذكورة مجرد توجهات مسبقة قد تنجح وقد تفشل، ولكنها أفكار دوجماتيكية موروثية عن هوية الأشخاص وعمما يقدررون ولا يقدررون عليه. وفي حدود تجاهل جادامر لهذا الحوار في ثرائنا مفضلاً لثرواته التي لا تنكر، فإنه لا يستطيع أن يقدم، فيما يظهر، أية أدوات لكشف جوانب الظلم وتخفيف آثارها.

لكنه ليس من الواضح إن كان جادامر لا يكثرث بالتشوهات التي تشوب التقاليد إلى الحد الذي توحى به هذه النتيجة. والواقع كما يقول ريتشارد بيرنشتاين، أن جادامر وهايرماس تبينا في أثناء مناقشاتهما أن موافقهما متقاربة إلى حد يفوق ما كان أى منهما يفترضه في البداية (بيرنشتاين ١٩٨٢ : ٣٣٥). ومما له صلة أكبر بقضيتنا أن جانبًا كبيرًا من عمل جادامر يتعلق على وجه الدقة بإمكانيات تجاوز حدودنا وافتراضاتنا الهرمانيوطيقية، بل إنه يقترح أن يكون مفتاح هذا التجاوز نبذ علاقات السلطة المعرفية التي تصفها فريكر على وجه التحديد. وحتى أبدأ تقديم حجته بالخطوط العريضة، أستهل كلامي بالحديث عن فكرته الخاصة بالتصور المسبق للاكتمال.

التصور المسبق للاكتمال

عندما يصف جادامر ضروب التحيز أو إسقاطات المعنى التي نقوم بها في محاولة فهم نص ما، أو أحد نظائر النصوص، فإنه يستخدم الدائرة الهرمانيوطيقية الخاصة بالكل والجزء بمعنى أننا نسقط [أى نتصور] معنى النص الكلى باعتباره السياق الذى يمكن أن نفهم فيه الأجزاء التي يبتدئ بها. وفي الوقت نفسه، نجد أن فهم الأجزاء التالية من النص قد يتطلب منا تنقيح إسقاطنا لمعنى النص الكلى، وإذا حدث هذا فإننا نستخدم هذا الإسقاط الجديد باعتباره سياقًا لإعادة قراءة الأجزاء الأولى. ونحن نشتبك في هذه الدائرة من الإسقاطات بالمعنى الذى يستخدمها فيه شلايرماخر، فهى تمثل منهجًا يضمن الفهم الصحيح. أى إننا نفهم نصًا ما فهمًا كاملاً حين نستطيع أن نفهم كلمة من خلال الجملة التي تنتمى الكلمة إليها، ونفهم الجملة من خلال الفقرة، والفقرة من خلال النص الكلى، والنص الكلى من خلال أعمال المؤلف كلها، مثلما نفهم كل نص كلى من خلال أجزائه. ويطبق شلايرماخر الدائرة الهرمانيوطيقية أيضًا لفهم النص بصفته جزءًا من الحياة الباطنة أو الذاتية للكاتب، وفهم تلك الحياة من خلال النص.

ويعترض جادامر على الاتجاه المنهجي لهذا التحليل. فهو يرى، ويقول إن هايديجر يرى أن الدائرة الهرمانيوطيقية ليست منهجًا لفهم النص بل هي وصف لما نفعله حينما نفهم. بل إن الدائرة لا تقدم لنا فهمًا صحيحًا فريدًا للنص. فالواقع أننا نجمع شتات معناه بطرائق مختلفة نتوقف على نوع اهتمامنا به والمنظور الذي نتخذه حياله. فإن فريكر مثلًا تقدم تفسيرًا يلقي الضوء على رواية مستر ريبلي الموهوب، ولكنه تفسير ينظر إليه بلا شك من زاوية خاصة، ألا وهي أهمية استكشاف قضية "ظلم الشهادة". وتفسيرها إذن ليس تفسيرًا قادرًا على الزعم بفهم النص بالأسلوب الوحيد الذي يمكن أن يفهم به، ولكنه ينظر إليه من أفق خاص. أضف إلى ذلك أنه ما دامت النصوص تشارك في التاريخ، فإنها دائمًا ما ترتبط بقضايا جديدة ومختلفة، وبنصوص مختلفة، بحيث يصبح فهمنا لها، مهما يكن شاربًا ومتربطًا في معناه الباطن، فهمًا من زاوية تاريخية خاصة أو من أفق خاص. والحق أنه ما دام كل موقف تاريخي يسمح بوجود اهتمامات خاضعة لآثار ثقافية مختلفة ويتضمن طرائق مختلفة لربط النصوص بغيرها من النصوص والأحداث الإضافية المختلفة، فلا يمكن لأى فهم للنص أن يتسم بالصحة الفريدة.

وكان جادامر يرى أن ما تفترضه الدائرة الهرمانيوطيقية سلفًا، أي "التصور المسبق للاكتمال"، يعادل في أهميته ما يترتب على هذه الدائرة من آثار (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٣-٢٩٤). ومعنى 'التصور' المذكور أننا إذا ربطنا مقبولية فهمنا لأحد النصوص (إن لم تكن صحته الفريدة) بنجاح فهمنا في تحقيق التكامل بين الأجزاء والكل في وحدة معنى متسقة، فإن لنا أن نتصور إذن أن الجزء والكل يشتركان معًا فعلا في تكوين وحدة معنى متسقة. ولكن لماذا نفترض هذا الافتراض؟ أفلا تعتبر النظرات الثاقبة للمذهب التفكيكي، على سبيل المثال، قائمة على عكس ذلك، على وجه الدقة، أى على أن ترابط المعنى ووحدة النص أمور ظاهرية فقط، وأن علينا أن نبحث عن المعنى في 'صدوع' النص، أو قل حيث يتضاد الشكل والمضمون فيكشف التضاد عن

معنى كان خفيًا وغير ظاهر؟ ويسلم جادامر بأن التصور المسبق للاكتمال هو ذلك نفسه، أى تصور مسبق أو تمييز. ومع ذلك، فهو يرى أنه تمييز لازم لرصد المعانى التى نسقطها [على النص]. ومن السهل إدراك مرماه فيما يتعلق بمشاغلنا العملية أو قدرتنا على التفاعل مع العالم التى يؤكدها هايديجر. أى إننا إذا أردنا أن ننهض بأى عمل فى ذلك العالم فإن علينا أن نفترض أنه يتكون من أجزاء متكاملة مترابطة المعنى. ونستطيع أن نرتكن إلى ضروب فهمنا للعالم لأننا نفترض أنها متكامل مع غيرها بحيث يصبح العالم الذى نسكته مفهومًا، وهكذا فإن افتراض وحدته يقدم إلينا معيارًا نستطيع استخدامه فى تقييم إسقاطاتنا لمعنى الجوانب الخاصة لذلك العالم، وتصحيحها إذا ضللتنا. ويطبق جادامر هذا التحليل المنطقي على فهمنا للنصوص. ولو لم نفترض أن النص كلاً كامل ما استطعنا أن نكتشف مواطن الزلل أو الانحراف فى فهمنا لأجزائه، زد على ذلك أن فهمنا لأحد أجزائه لن يترتب عليه ما يؤدى إلى فهمنا لجزء آخر، كما إن عجزنا عن إدراجها فى المعنى الموحد لن يترتب عليها ما يفيد خطأها. فإذا لم نفترض ترابط معنى النص الكلى لن نستطيع البت فيما إذا كانت إسقاطاتنا لمعانى الأجزاء لها ما يبررها أم لا.

ولكن كيف يمكن أن يكفي اتفاق الأجزاء مع العمل الكلى لضمان الصحة؟ فإن فهم هيربرت جرينليف للسيدة مارچ شيروود متسق داخليًا، إذ يظن أنها منساقه وراء عواطفها، ولا ترجع إلى عقلها، وكل اشتباه تثيره حول ريبلى يؤكد صحة فهمه لها. والواقع، كما تبين فريكر، أن عجز شيروود عن إسماع صوتها للآخرين يسهم فى إثارتها عاطفيًا وغضبها، وبذلك تصبح ما يظن جرينليف وغيره من الرجال الذين تتعامل معهم، سلفًا، أنها 'انفعالية'. وهكذا يفرض جرينليف فهمه المتسق داخليًا عليها حتى تصبح فى الحالة التى كان يفترضها سلفًا فيها. ومع ذلك فإن فهمه يشوهه التعصب الجنسى، فى حين أن فهمها يسبر أغوار جريمة ريبلى. وعلى نحو ما أوضحناه آنفًا، نجد أن التصور المسبق للاكتمال لا ينظر إلا إلى الترابط الداخلى للمعنى، ولا يحسم

التساؤل عما إذا كان تحقيق الترابط المذكور قد تعرض للتشويه بفعل علاقات السلطة وتحيزات الهوية وما إلى ذلك بسبيل. أى إن المثال الخاص بهيربرت جرينليف يبين، أن الموارد الهرمانيوطيقية التى فى أيدينا يمكن أن تسمح بترابط المعنى فيما نفهمه من النصوص ونظائر النصوص، ولكن الفهم يصاب بالتواء واعوجاج نتيجة افتراضات موروثة لكنها خبيثة.

ويقدم جادامر طريقاً للخروج من هذه 'الورطة'، إذ نشر مقالا عام ١٩٧٥ يروى فيه تفاصيل مناقشة دارت بينه وبين هايدجر عام ١٩٤٣ حول الدلالة الهرمانيوطيقية للآخرين، قائلاً إنه اقترح أن "تدعيم الآخر نفسه ضد موقفى يسمح لى، للمرة الأولى، أن أفتح الطريق أمام إمكانية حقيقية للفهم" (جادامر ٢٠٠٠: ٢٨٤). كما يقدم مقولة مماثلة فى كتابه الحقيقة والمنهج قائلاً: "لا يفترض القارئ وحسب وجود وحدة معنى متأصلة فى النص، بل إن فهمه يسترشد على غرار ذلك بتوقعات متعالية متواصلة للمعنى النابع من علاقة الحقيقة بما يقوله النص" (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤) أو كما عبر هو نفسه عن هذه المسألة قائلاً "إن الانحياز إلى الاكتمال... لا يشير ضمناً إلى هذا العنصر الشكلى وحسب - أى قدرة النص على التعبير الكامل عن معناه - بل يشير أيضاً إلى ضرورة كون ما يقوله هو الحقيقة الكاملة" (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤). ويتفق جانب من الحجة هنا مع حالة التحيز لصالح ترابط معنى النص أو نظائر النصوص. فإذا شئنا اختبار صحة إسقاطاتنا لمعنى النص، فلا بد أن نفترض أن للإسقاطات معنى صورياً بمعنى أنها تتفق مع الجوانب الأخرى للنص أو نظائر النصوص، وأما فيما يتعلق بالتقاليد المكتوبة أو ما يقوله شخص آخر لنا، فلنا أن نطلب أيضاً ما يمكن وصفه بأنه المعنى الجوهرى، وذلك حين يؤدى تكامله مع الأجزاء الأخرى للنص أو المقولة إلى ما يمكن أن يكون قولاً حقيقياً/ صادقاً. ولكن النظرة السطحية إلى التحيز قد تبدو، بطبيعة الحال، عرضة لإساءة الاستخدام

الدوجماطيقى، بمعنى أننا إذا افترضنا، ولو بصورة مبدئية على الأقل، أن النص أو الآخرين يقولون شيئاً يفتقر إلى الترابط الصورى لكنه حقيقى فى جوهره، أفلن نميل عندها إلى 'زحزحة' المعنى من مكانه حتى يقول النص شيئاً نتفق معه؟ ومن ثم، ألن نفرض تحيزاتنا على النص حتى ينتهى بأن يقول شيئاً 'حقيقياً' نشارك سلفاً فى القول به؟ الواقع أن سياق ملاحظة جادامر يشير إلى العكس تماماً:

تماماً مثلما نصدق النبأ الذى يرويه المراسل لأنه كان حاضراً أو لأنه يتمتع بمعلومات أوفى، نجد أننا مستعدون أساساً لتقبل إمكان تمتع كاتب النص المرسل إلينا بمعلومات أكبر من معلوماتنا، وفق رأينا السابق.

(جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤)

ومعنى هذا أن افتراض صدق نص من النصوص، أو ما يقوله لنا شخص آخر، لا يعنى فرض معتقداتنا عليه بل يعنى افتراض حيازة النص أو الشخص معلومات أفضل مما فى أيدينا.

كيف يعوضنا هذا الجانب من التصور المسبق للاكتمال عن إمكان تعرض فهمنا لتشوهات معينة؟ وتحاول فريكر أن تتصدى للظلم الهرمانيوطيقى وفى الشهادة بأن تدعو إلى "تحييد التحيز فى أحكامنا على المصدقية" (فريكر ٢٠١٠: ١٦٥). ولكن جادامر ينكر أننا فى حاجة إلى تحييد تحيزنا أو إلى الارتفاع فوقه، بل يصر على أن افتراضنا صدق ما نقرأ أو ما يقوله شخص آخر هو الذى يمكننا أولاً من رؤية حقيقة تحيزاتنا، فهى تتضح لأنها تتعرض فجأة للطعن فيها، ومن ثم تشغل مكان الصدارة، بفضل ما نعتبره الصدق فى مقولة شخص آخر. وافتراض صدق ما نقرأ أو ما يقوله شخص آخر، يعنى أننا نقوم بطرح تحيزنا، أضف إلى ذلك أن افتراض إحاطة نص ما، أو شخص ما بمعلومات أفضل يعنى أن التحيزات التى اتضحت بهذا الأسلوب قد تكون ناقصة، ونكتسب بذلك، حسبها يقول جادامر، حكمة سقراط: أى أن نعرف

أننا لا نعرف. ومعرفة أننا لا نعرف تسمح لنا بأن نسأل، ومن هنا تنبع دلالة أسئلة سقراط. ويذهب جادامر إلى أن السؤال الجيد سؤال إجابته مفتوحة بمعنى أنه لا يفترض أنه يعرف الإجابة مقدماً ولا يميل إلى تفضيل إجابة على إجابة، ولكن السؤال الجيد في الوقت نفسه سؤال له دافع، بمعنى أنه يكشف عن مجموعة المقدمات المنطقية التي تتحكم في توجيهه. ففى إقرارنا بجهلنا والساح بإمكان صدق ما نسمع أو نقرأ، طرح لتحيزاتنا ومن ثم فنحن نسأل أسئلة تتيح تأكيد هذه التحيزات أو نفيها أو تنقيحها.

بل إننا لسنا الطرف الوحيد الذى يسأل أسئلة معينة، إذ إننا فى طرح أسئلة ذوات دوافع وإجابات مفتوحة، نطلب أسئلة عن المقدمات المنطقية التى كشفنا عنها، ونطلب من ثم أسئلة من جانب من يشترك معنا فى الحوار أو الأسئلة التى يقدمها النص لنا حتى يكشف عن مقدمات منطقية أخرى نستطيع طرح أسئلة عنها. والنتيجة نشأة حوار. وفى حدود ما يفترض المشاركون فيه أن مقولات شركائهم قد تكون صادقة، يظل كل منهم منفتحاً على الآخر، ولا يحاول أى منهم أن يهيمن على المحادثة أو يدفعها فى اتجاه معين دون سواه، بل إن الحوار يتابع تطور مادة الموضوع الذى يناقش. ويعبر جادامر عن هذه القضية نفسها قائلاً:

إن منهج التوليد (maieutic) فى الحوار السقراطى، أى فن استخدام الألفاظ باعتبارها 'قابلية' (داية)، موجه بالقطع إلى الأشخاص المشاركين فى الحوار، ولكنه لا يتعلق إلا بالأراء التى يعبرون عنها، أى بالمنطق المتأصل فى مادة الموضوع التى تتكشف فى الحوار. والذى يظهر على حقيقته فى المنطق الذى لا يتمنى لى أو لك، ومن ثم فهو يتجاوز الأراء الذاتية للمتحوارين، والذى يعرف الشخص الذى يدير الحوار نفسه أنه لا يعرفه.

(جادامر ١٩٨٩: ٢٣٧)

وتقارن أولكوف هذا الوصف للحوار بالوصف الذى يقدمه دونالد ديشيدسون للتفسير الجذرى، وهو يعنى به الموقف الذى يجب على اللغوى فيه أن يحاول فهم المتكلم بلغة لا يفهم اللغوى أى جزء منها وكل ما يعرفه هو الجمل التى "يعرف المتكلم أنها صادقة". ويبدأ ديشيدسون بالقطب المضاد للتصور المسبق للاكتمال، أى بافتراض ما يظن أن اللغوى يحيط به بالضرورة، ووفقاً له يكون ما يرى المتكلم أنه صحيح متفقاً مع ما يعتقد اللغوى سلفاً. وإذا كانت هذه الاستراتيجية مقبولة فى مثل هذه الحالة 'الجذرية' فإن أولكوف تشير إلى أنها لا تسمح بالوعى الانعكاسى لدى اللغوى بأن ما يراه صحيحاً قد يكون إشكالياً. وتقول أولكوف: "وهكذا لا يُقدِّم إرشاداً بالانفتاح على غيرية الآخر، وعلى إمكانية وصول الآخر إلى حقيقة معينة تتجاوز ما يمكن أن نعتبره بصورة مبدئية مقبولا أو عقلائيًا أو حتى عاقلاً" (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٣٧). والواقع حسبها تقول أولكوف:

إننا يمكن أن نقرأ بسهولة رأى ديشيدسون باعتباره شكلا من أشكال الإمبريالية الأنثروبولوجية، التى نرى 'نحن' فيها أنفسنا بصفتنا نمثل الثقافة المتحضرة المتنورة التى نجح نظام العقائد فيها فى اجتياز اختبار المنطق بصورة شاملة، ومن ثم أصبح عقلائيًا برمته، ولن يقبل إذن تلك العقائد المنتمية إلى الثقافات الأخرى إلا ما كان يتفق اتفاقاً جوهرياً مع عقائدها. (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٣٨)

وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا التقييم لرأى ديشيدسون فإن الموقف السقراطى الذى يتظاهر العالم فيه بالجهل والذى يتبناه جادامر أمر مختلف كل الاختلاف، فما دنا مخلوقات تاريخية، فنحن نقبل التوجهات التى خلفها لنا الماضى، بل علينا أيضًا أن نعترف بجهلنا بالمستقبل. إننا نسقط بعض المعانى حتى نصيب قدرًا ما من الفهم، ولكننا إذا كنا نتمتع بالحساسية لوجودنا التاريخى، فسوف نبدأ كل تلاق لنا مع

الآخرين، ومن بينهم من يختلفون اختلافًا شاسعًا عنّا، بالموقف السقراطي المشار إليه آنفًا. وسوف نرى لقاءاتنا معهم باعتبارها فرصًا للتساؤل وللتعلم، وسوف نمتنع عن جعلها مناسبات لفرض آرائنا الخاصة، وفقًا لما يفعله ديفيدسون في نظر أولكوف. فلو لم نتصور أن لقاءاتنا مع الآخرين فرصًا للتعلم، ولو لم ندخل هذه اللقاءات مفترضين سلفًا تفوق الآخرين علينا لأن مقولاتهم قد تكون صحيحة، فلن نحقق أملنا، في رأي جادامر، في التغلب على ضروب تحيزنا. وقد كتب جادامر يقول في معرض تذكره لمحادثة أجراها مع هايديجر عام ١٩٣٤: "إن سهاك للآخر بصحة موقفه المضاد لموقفك... لا يعنى فقط الاعتراف، من ناحية المبدأ، بقصور إيطارك الخاص بل يعنى أيضًا أنك تسمح لنفسك بتجاوز إمكانياتك... في عملية حوارية تواصلية" (جادامر ٢٠٠٠: ٢٨٤).

وتقترب فريكر من هذا الرأى حين تسأل كيف يمكن لجرينيليف أن يتحاشى المعاملة الظالمة للسيدة مارچ شيروود. وتقول فريكر إن على جرينيليف أن يكون على وعى بتأثير الأنماط المتحيزة في اتجاهين: الأول رد فعله على شيروود، والثانى حكمه على موقفه الخاص. وتقول بعبارة أخرى إنه كان عليه أن يأخذ في اعتباره تأثير حكمه في مصداقيتها الظاهرة ليس فقط بصفتها امرأة بل أيضًا بصفته رجلا. ولو توافر له هذا الوعى النقدى الانعكاسى لاستطاع تصحيح تحيزه بزيادة مقدار مصداقيتها. وتقول فريكر "إن هذه الفكرة الإرشادية من شأنها تحييد أى تأثير سلبى للتحيز في الأحكام القائمة على المصدقية، وذلك بزيادة التعويض حتى تصل درجة المصدقية إلى الحد الذى كان يمكن أن تصل إليه لولا التحيز" (٢٠٠٧: ٩١-٩٢). وتقترض فريكر، بطبيعة أننا نستطيع تحييد تأثير تحيزاتنا في أحكامنا، ولكن جادامر يرى أننا لا نستطيع في أفضل الأحوال إلا أن نطرحها. كما توحي فريكر ضمناً بأننا قادرون على تحديد مقدار المصدقية التى نوليها لكلام المتحدث لولا تحيزاتنا. ولكن لو كان للتحيزات التأثير السلبى في أحكامنا حسبها ترى، فمن الصعب أن نرى كيف يمكننا أن نزيلها ببساطة من

فوق أحكامنا حتى نرى ما يمكن أن تبدو عليه الأحكام بعد تجريدها من التحيزات. ومع ذلك ففي محاولة التخلص من تأثير التفاوت في المكانة الاجتماعية في بعض السامعين مثل جرينليف، نجد أن فريكر تسعى لتحقيق الهدف الذي يسعى إليه التصور المسبق للاكتمال عند جادامر. أي إننا بدلاً من إرخاء الزمام لتحيزنا ضد هوية المتكلم بحيث ينطلق بلا ضابط ولا رابط، نزيد من تقديرنا لمصداقيته، أو كما يقول اقتراح جادامر الأقرب إلى القبول، نفترض وحسب أن ما يقوله صحيح، وننتقل من ذلك إلى طرح الأسئلة ومقارنة معتقداته بمعتقداتنا وهلم جرا.

وترى فريكر أن شكلا من أشكال الوعي النقدي يستطيع أن يعالج الظلم الهرمانيوطيقى والظلم في الشهادة أيضًا، ويعنى ذلك أننا نسمح في هذه الحال بإمكان وجود فجوات في الموارد الهرمانيوطيقة التي قد تؤدي إلى ظهور المتكلم بمظهر المتردد أو بمظهر ذى المعانى غير المترابطة، وعلينا إن توافر لدينا الوقت أن نشرع في حوار معه يتسم بزيادة "تفاعلنا الإيجابي ووعينا الاجتماعي" عما نبديه في المحادثات العادية (فريكر ٢٠٠٧: ١٧١). وينيغى لنا في هذه الحالات أن نصغى إلى المسكوت عنه، كما تقول فريكر، إلى جانب المصرح به، وأن نبحت عن أدلة تؤكد أن مزاعمه فجة إلى حد ما. أما إذا لم يتوافر لنا الوقت اللازم لمثل هذا الحوار، فإن فريكر توصى بأن نمتنع عن الحكم ونبدى استعدادنا لتقبل مصداقية المتحدث. وفي هذه الحالة:

يسهم المستمع ذو الخلق الفاضل في المحادثة بتقديم خلفية اجتماعية 'نظرية' تغذوها إمكانية وجود ظلم هرمانيوطيقى، بحيث يستطيع أن يتجنب الرضى بحكم يؤدي دوننا داع إلى الحكم بانخفاض المصداقية، ومثل هذه الخلفية 'النظرية' قد لا تعنى، في حالات كثيرة، أكثر من ضرورة الارتياح في صدق أحكام المحدث التلقائية الأولية، عندما يتعلق الأمر بمتحدث وفي موضوع قضية مثل هذه القضية.

(فريكر ٢٠٠٧: ١٧٢)

وتعنى فريكر بكلمة 'نظرية' هنا، ووضعها بين علامتى تنصيص مفردتين [توحيان بأنها كلمة قلقة] لا يزيد عما نعنيه بالبصيرة التى نلجأ إليها حين يكون المورد الهرمانيوطيقى الجماعى منحرفاً، ويؤدى انحرافه إلى أنواع من التشويه [للمحقق] وحين يكون ضعف قدرة المتكلم على الإفصاح، أو يمكن أن يكون على الأقل، ناجماً عن الانحراف المذكور، لا عن وجود قصور فى طاقته البيانية. فإذا تجاهلنا اهتمام فريكر بالحيداد، فإن فحوى حجتها يقترب مرة أخرى - فيما يتعلق بالظلم الهرمانيوطيقى وظلم الشهادة معاً - من إعادة النظر نفسها فى مقاييس العلاقة بين المتكلم والسامع، وهى التى يشير إليها جادامر بمصطلح تظاهر العلماء بالجهل (*docta ignorantia*) المشار إليه آنفاً. وهكذا فإن اللجوء إلى 'النظرية' وإلى تظاهر العلماء بالجهل ينجحان فى زعزعة علاقات السلطة وبذلك يسمحان لنا أن ننصت إلى الآخرين.

وفى هذا الصدد تشترك فريكر مع جادامر فى تصور أن الإنصات إلى الآخر يعتبر فضيلة ومطلباً معرفياً فى الوقت نفسه وعلى قدم المساواة. فحين يرفض هيربرت جرينليف أن ينصت إلى مارچ شيروود فإنه يعاملها معاملة ظالمة وإلى جانب ذلك يعجز عن اكتشاف ما حدث لابته. وأما إذا كان العكس قد حدث، فقام بمراجعة موقفه وازداد قبوله لمصداقيتها، فكان من الممكن أن يتجنب الظلم الذى أوقعه بشهادتها وأن يروى ظمأه إلى معرفة الحقيقة. وعلى غرار ذلك فإن ما يعتبره جادامر انفتاحاً على الآخر لا تقتصر فائدته على الجانب المعرفى ألا وهو تزويدنا بعامل تصحيح لتحيزاتنا، بل إن له جانباً أخلاقياً أيضاً، فالواقع أنه يذكر حالتين يمكن أن يعامل المستمع المتكلم فيها بطريقة غير أخلاقية. ففى الحالة الأولى يُعتبر المستمع 'موضوعاً' أو 'شيئاً' يدرسه، ويحاول أن يشرح أقواله باعتبارها 'أعراضاً' [لعلة ما] أو آثاراً للسبب كامن من نوع ما، وهكذا فإن جرينليف لا يصغى لما تقوله مارچ شيروود عن ريبلى، بل يفسر كلامها باعتباره دليلاً على أنوثتها. وفى الحال الثانية يتعالى المستمع على المتكلم بزعم أنه يحيط بموضوع الكلام إحاطة أفضل، وهنا نجد

أن جرينليف يزعم أن ما تعبر عنه مارچ هو في الحقيقة حزنها على ضالة معرفتها بولده، الذي كان خطيئها. ويقول جادامر إن معاملة المرء للآخر باعتباره 'موضوعاً' أو 'شيئاً'، يعني أنه يبحث عن طرائق للتنبؤ بسلوكه ومن ثم يعامله باعتباره وسيلة [مثل وسائل البحث العلمي] وبذلك فهو يناقض "التعريف الخلقى للإنسان" (جادامر ١٩٨٩: ٣٥٨)، وأما في حالة التعالي عليه فإن المستمع "يسلب مشروعية ما يقوله المتكلم" (جادامر ١٩٨٩: ٣٦٠).

وتمزج فريكر بين هاتين النقيصتين الأخلاقيتين ولكن تمييز جادامر بينهما يمكّنه في نظري من الفصل بين صورتين مختلفتين لما تتعرض له المرأة من الظلم في الشهادة، ففي بعض الحالات يُحتزل كيان المرأة بحيث يقتصر على الصفات النمطية لجنسها، كأن تُرسم لها صورة التي تفكر بعاطفتها لا بعقلها؛ وفي حالات أخرى يقال لها إن ما تقوله في الواقع يختلف عما تظن أنها تقوله. ففي حالة شيرود، يقال لها إنها لم تعامل معاملة ظالمة بل إنها تفتقر إلى الحس الفكاهي فيما يتعلق بالمغازلة البريئة. وعلى أية حال فإن جادامر يرى أن الانفتاح على الآخر الذي يسمح لنا بأن نستمتع إليه يعتبر السبيل الوحيد لإقامة علاقة أخلاقية معه. فأما اعتباره 'موضوعاً' أو التعالي على الآخر فيعني أننا نعلن بذلك قطع العلاقة معه، أي إننا نرى أنفسنا غير مرتبطين بأية علاقة معه وننكر أية روابط متبادلة مع الآخرين ومع أنفسنا. أي إننا فعلياً نستغل مرتبتنا. ولا يقتصر أثر ذلك على عجزنا عن الانفتاح على ما يمكن أن نتعلمه بل إننا نرسخ أيضاً علاقات السلطة. ويعبر جادامر عن ذلك بقوله: "من دون... الانفتاح على بعضنا البعض لن توجد رابطة حقيقية" (جادامر ١٩٨٩: ٣٦١). وهكذا فإن رفض السماح بصحة ما يقوله الآخر سقوط أخلاقي.

ومن المثير حقاً أن فريكر تضع حدوداً للإنصات الأخلاقي، إذ تذكر اقتراحاً قدمته لويز أنطوني يتعلق بالتعامل مع الأحكام ذوات المصدقية المنخفضة الخاصة بالمرأة وأفراد الأقليات. وتوصي أنطوني بأن يقوم الرجال، أو من لا يخضعون

لضروب التحيز النمطية، باتخاذ "نوع من الأفعال المعرفية الإيجابية" تجاه النساء أو من يخضعون لضروب التحيز النمطية، باتخاذ "نوع من الأفعال المعرفية الإيجابية" تجاه النساء أو من يخضعون لضروب التحيز المذكورة، وبتعبير آخر، حين تقول امرأة "شيئًا شاذًا" فعلى الرجال أن يفترضوا "أنهم هم الذين لا يفهمون، لا أن المرأة مخبولة" (في فريكر ٢٠٠٧: ١٧٠). ومع ذلك فإن فريكر ترفض تعميم تطبيق هذه التوصية لأنها ترى أنها لا تأخذ في اعتبارها الطبيعة المركبة للهويات الاجتماعية. إذ تستطيع امرأة بيضاء تنتمي إلى الطبقة المتوسطة بكل يسر أن تعبر عن خبرتها في سياق معين، حيث يكون لون بشرتها الأبيض وطبقتها المتوسطة أبرز سماتها، ولكنها لا تستطيع ذلك في سياق آخر حيث تكون أوثقها هي القضية. وتقول فريكر عن الحالة الأولى إنها "إذا بدت مخبولة، فربما كانت فعلا كذلك" (فريكر ٢٠٠٧: ١٧١). أى إن ضرورة الإنصات الأخلاقي لا تنطبق إلا على من نعرف أنهم عرضة للاشتباه في انطباق "أحكامنا المبدئية على مصداقيتهم التلقائية" لأنهم من الذين "يتكلمون بهذا الأسلوب عن موضوع مثل هذا الموضوع".

ومع ذلك فإن هذه الحدود التي تضعها فريكر على الإنصات الأخلاقي يجعل فاعليته مقصورة على الحالات التي نعرف سلفًا أنها متوترة، أى الحالات التي تعتبر - بتعبير آخر - جزءًا من وعينا الذاتى النقدي. ولا يتضح من هذا التحليل أننا نستطيع أن نتوقع سلوكًا أفضل من هربرت جرينليف. أى غير الظلم الذى يوقعه بالسيدة شيروود. ففي عالم الخمسينيات الذى كان يعيش فيه لم يكن التعصب الجنسى قد أصبح بعد جزءًا من الخطاب الهرمانيوطيقى النقدي الشائع. ومن ثم فإن فريكر ترى أن الظلم الذى يوقعه جرينليف بالسيدة شيروود ينتمى إلى نوع "لا إثم فيه" (فريكر ٢٠٠٧: ١٠٠). ومع ذلك، وسواء كان ذلك مؤتمًا أو غير مؤتم، فإن وضع حدود للإنصات الأخلاقي يحد بالتأكيد من قدرته على التعلم، ليس فقط حول ما حدث لابنه بل أيضًا حول المساواة بين قدرات المرأة على التمييز وبين قدراته، وكذلك قضية مساواة المرأة بصفة عامة. وهكذا فإن جادامر يتجاوز فريكر، أخلاقيًا ومعرفيًا. أما من

الزاوية الأخلاقية فإن جادامر يقول إن اعتبار شخص 'مخبولاً' أو 'ذا عاطفية مفرطة' شكل من أشكال الخروج من العلاقة معه. إذ إننا في هذه الحالة لا نرتبط بالآخر باعتباره شخصاً معيناً آخر له مطالبه الخاصة، ولا نسمح له "بأن يقول شيئاً حقاً لنا"، وإنما نهيمن على الآخر، فإما نخترله في بعض التعميمات المفترضة عن السلوك البشري، على نحو ما يختزل جرينليف شيروود، وإما نصر على أننا نحيط إحاطة أفضل بالموضوع الذى يحاول أن يعبر عنه. ويتهى جادامر من ذلك إلى أن يقول "كل من يسلك سلوكاً يخرج من العلاقة المتبادلة... يغير هذه العلاقة ويدمر رابطتها الأخلاقية" (جادامر ١٩٨٩ : ٣٦٠). ومن الزاوية المعرفية، وفيما يتعلق بمتكلم يبدو أنه مخبول أو خاضع لعاطفة متطرفة، أو فيما يتعلق بنص ذى صعوبة، نجد أن جادامر يلقي بالعبء الأول على السامع أو المفسر، وهو عبء تجميع ما يقال والبت في إمكان صدقه. فأما إذا عجزت جهودنا عن تحقيق ذلك، وفي هذه الحالة وحدها، فنحن نضطر إلى نشدان تعليل لما قيل، بالبحث في تاريخ الشخص أو في سيكلوجيته. وعلى العكس من ذلك، نجد أننا إذا افترضنا من البداية أننا نعرف أكثر مما يعرفه الشخص الآخر أو يتضمنه النص، فإننا نعلن بذلك بأسنا من اكتساب أى علم. أما إذا أردنا أن نتعلم فلا بد لنا دائماً أن نفترض أن ما نقرؤه أو نسمعه هو "الحق الكامل"، من دون أن يقتصر ذلك على متكلمين معينين في موضوعات معينة، وهى التى ينبغى أن نرفع إزاءها مستوى المصادقية في أحكامنا. ذلك وإلا حكمنا بالتراجع على جهودنا للتعرف على جوانب أخرى من التشوهات التى خلفها لنا التاريخ.

الخاتمة

دأب منتقدو هرمانيوطيقا جادامر على الإشارة بانتظام إلى أنه يتجاهل آثار السلطة، والمؤكد أنه يحدد مهمته بأنها العمل على إيضاح "الظروف التى يحدث فيها الفهم" (جادامر ١٩٨٩ : ٢٩٥) لا إيضاح الظروف التى تعيقه. ومع ذلك فهو يستخدم مصطلح 'الظروف' بمعنيين: الأول هو الأحوال التاريخية التى يبدأ منها

إدراك المعنى بالضرورة، والثاني هو عوامل التمكين، أى الحالات التى يمكن أن تؤدى إلى ما يسميه الفهم الحقيقى. وكثيرًا ما ترتبط الهرمانيوطيقا عنده بالمعنى الأول، فهو يقول إنها أحوال تقوم على أساس التحيزات المدينة بوجودها للغات والممارسات فى التقاليد التى ننتمى إليها. ولما كان الفهم تاريخيًا على هذا النحو، فهو أيضًا ألقى، على حد تعبير جادامر. فنظرته يجد منها الماضى الذى يرثه ومستقبل لا يستطيع أن يعرفه، ومع ذلك فالآفاق يمكن أن تتسع، ويبدى جادامر اهتمامًا بالأسلوب الذى يمكن به توسيع فهمنا يعادل اهتمامه بالحدود التاريخية التى يعمل فى ظلها.

ويعى جادامر أيضًا أن توسيع فهمنا كثيرًا ما يتطلب إعادة تصفيف علاقات السلطة التى تكبحه، ووفق مصطلحات فريكر، كثيرًا ما يتطلب التغلب على الظلم الهرمانيوطيقى والظلم فى الشهادة. وإذن فإن فريكر ترى أن هذين الشكلين من أشكال الظلم يتضمنان تحيزات هيكلية فى الهوية تعوق فهمنا لبعض المجالات المهمة للخبرة وتقوض مصداقية المتكلمين والمفسرين المهمشين. ومع ذلك فإن فريكر تحد من تأييم بعض الذين يقعون فى براثن التحيز، حيث يبدو أن ظروفهم تجعل من المحال تحقيق التأمل الذاتى النقدى، على نحو ما نرى فى حالة هيربرت جرينليف. وعلى عكس ذلك ينص جادامر على إدراج التأمل النقدى فى جميع محاولاتنا للفهم. فالفهم عنده يعنى أن يأخذ مأخذ الجد إمكانية صدق المقولات التى نقرأها أو نسمعها، وهو ما يُبرِّز إبرازًا شديدًا ضروب تحيزنا، كما إننا نمنح أنفسنا من خلاله فرصة تجاوزها. فأما الذين يرفضون رفضًا دوجماتيقيا أن يفعلوا ذلك فهم يعجزون عن معاملة الآخرين معاملة الأكفاء لهم وتضيق عليهم فرصة التعلم أيضًا.

بیلیوگرافیا

- Alcoff, L. M. (2003) 'Gadamer's Feminist Epistemology' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.
- Benjamin, W. (1968) 'Theses on the Philosophy of History' in W. Benjamin. *Illuminations*, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books.
- Bernstein, R. (1982) 'What is the Difference that Makes a Difference: Gadamer, Habermas and Rorty,' *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Sciences Association 2*.
- Code, L. (2003) 'Introduction: Why Feminists Do Not Read Gadamer' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.
- Elam, D. (1991) 'Is Feminism the Saving Grace of Hermeneutics?' *Social Epistemology 5*: 349-60.
- Fricker, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- (2010) 'Replies to Alcoff, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice,' *Episteme 7*: 164-78.
- Gadamer, H-G. (1960 2nd revised edn 1989) *Wahrheit und Methode*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall as *Truth and Method*, New York: Crossroads Publishing Co.
- (2000) 'Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person,' trans. P. Adamson and D. Vessey, *Continental Philosophy Review 33*: 275-87.
- Habermas, J. (1977) 'A Review of Truth and Method' in F. Dallmar and T. McCarthy (eds.) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.
- Hoffman, S-J. (2003) 'Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.
- Wellmer, A. (1969, trans. 1974) *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*; trans. John Cumming as *Critical Theory of Society*, New York: Seabury Press.

من یرید الاستزادة

-
- Alcoff, L. M. (2005) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press.
- Alcoff, L. M. et al. (2010) 'Book Symposium: Miranda Fricker's *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*,' *Episteme 7.2*: 128-78.
- Code, L. (ed.) (2003) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.
- Hekman, S. J. (1997) 'Truth and Method: Standpoint Theory Revisited,' *Signs Winter*: 1-17.
- O'Neill, L. (2007) 'Embodied Hermeneutics: Gadamer Meets Woolf In A Room Of One's Own,' *Educational Theory 57*: 325-37.
- Warnke, G. (2007) *After Identity: Rethinking Race, Sex and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wisniewski, J. J. (ed.) (2012) *Review Journal of Political Philosophy Volume 10: Georgia Warnke's After Identity*.

الفصل الثانى والخمسون

الهرمانيوطيقا والبنوية وما بعد البنوية

نيكولاس ديشى Nicholas Davey

١- الطريق إلى اللغة

لدى بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) عنوان ثلاثى - "البناء والكلمة والحادث" - يشير به إلى العلاقات الأنطولوجية والفكرية المعقدة بين الهرمانيوطيقا والبنوية وما بعد البنوية (ريكور ٢٠٠٤: ٧٧-٩٦). ومع ذلك فإن هذه العلاقات لا تتسم بالتناظر، فعلى الرغم من أن "الحادث" كلمة - ذات قدرة على تفعيل عوالم من المعنى - فهو يؤدى إلى وجود الأبنية التركيبية للغة، وإن كانت هذه الأبنية الصورية لا يمكن أن تترجم بسهولة إلى العلاقات الدلالية التى تَصْمُنُهَا. فثَلَاثِيَّةُ ريكور تلقى الضوء على التوترات بين اللغة المتصورة فى البناء (اللغويات أو علم اللغة) وصورة الكلمة (علم دلالة الألفاظ) وصورة الحادث (أى توجيه المعنى). وتعتبر الثلاثية مفيدة من حيث بيانها للاختلافات التى تميز المداخل الهرمانيوطيقية والبنوية وما بعد البنوية إلى اللغة.

إن أى استحضار "للكلمة" (*Sprachlichkeit* أى 'الطابع اللغوى'، وهو المصطلح الأساسى بصفة مطلقة فى الهرمانيوطيقا الفلسفية) لن يكون له معنى يُعْتَدُّ به من دون إدراك الأبنية اللغوية الصورية التى يقوم عليها كل ملفوظ لغوى. وكانت هذه الأبنية تشغل جانبًا كبيرًا من الفكر البنىوى المبكر، ولكن مفهوم جادامز 'للطابع اللغوى' لا يمكن تقسيمه بسهولة وفق تمييز سوسير ما بين اللغة (*langue*)

(علم اللغة الصورى) والكلام (*parole*) (أى المحادثة اليومية). فالبنويون يولون أولوية منطقية للغة على الكلام، فاللغة تكوّن المجال الصورى للعلاقات اللغوية الموضوعية ولكن الكلام يكوّن العالم (الثانوى) للأراء والمفروضات الذاتية. وعلى العكس من هذا نجد أن المفكرين الهرمانيوطيقين، مثل هايديجر وجادامر، ينسبون أولوية وجودية للكلام، فهو السلطة التى تكشف العالم وتتميز بها اللغة اليومية، فهذه الأخيرة هى التى تتمتع بالأولوية، لا المجردات الصورية لعلم اللغة التى تُستمد من قدرة التجسيد التى تعتبر قدرة ثانوية للغة.

والبنوية يقل خوفها عن خوف الهرمانيوطيقا من الطعن فى الدور المنوط بمقصد الذات فى التعبير عن المعنى. إذ يقول رولان بارت (*Roland Barthes*) (١٩١٥-١٩٨٠) إن المؤلف لا يعتبر 'ميتاً' بقدر ما يعتبر ظاهرة ثانوية، أو قل إنه وسيط تتكلم من خلاله "شخشة اللغة" (بارت ١٩٨٩: ٧٦). والهرمانيوطيقا الفلسفية، فى احتفالها "بالكلمة" تؤكد أيضاً جوانب الفعل أو الأداء للغة. ويقول هايديجر إن اللغة عندما "تتكلم" تأتى بعالم إلى الوجود الفعلى. ولكن السؤال الذى يسأله جادامر وريكور هو إن كانت خبرات المتكلم بالمعنى (أى المساءلة التى يوجهها النص) يمكن أن تقتصر اقتصاراً كاملاً على عمل الأبنية اللغوية، وإلى أى مدى. فإن فكرة الحادث الكاشف تعنى ضمناً وجود عنصر المشاركة أو الاشتباك (وقد يكشف عن نفسه لكنه ما دام حادثاً حوارياً فهو يكشف عن نفسه إلى مشارك فى الحوار). ولكن ذلك لا يتمشى مع تأكيد ما بعد البنوية للعمل المستقل المتضمن فى الأبنية الاقتصادية والسياسية داخل اللغة. والثلاثية النظرية التى يقدمها ريكور، حيث يتداخل البناء والكلمة والحادث ويرتبط بعضها ببعض، وحيث تتجاذب وتتنافر أيضاً، تحدد مجالات التوتر (*Spannungsfeld*) التى تميز وجوه التضاد القلق على الرغم من قدرته الكاشفة، بين البنوية والهرمانيوطيقا وما بعد البنوية.

ويتحدد الميدان الذى تتنازع فيه الهرمانيوطيقا والبنوية وخلفاؤها ويختبر بعضها بعضًا إلى حد كبير على ضوء الصدوع التى تبين الانشقاق بين الشرح والفهم. فإذا كان فيلهلم ديلثى (١٨٣٣-١٩١١) يشك فى أن أطر الشرح العلمى تستطيع تقديم نظرة عميقة فى التعبيرات الخارجية عن وعى الذات، فإن قرينه فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) يشك فى مقدرة دراسة الوعى على إرشادنا إلى أى فهم للفعل على الإطلاق. أى إن نيتشه لا ديلثى هو الذى يوضح الفرق بين الهرمانيوطيقا والبنوية، بل إن البنوية تعتبر جزءًا من تراث نيتشه الفعلى.

إن نيتشه يجمع ما بين "الهرمانيوطيقا ذات الأنساب" وبين "هرمانيوطيقا الارتياب"، وكلاهما من نتائج احتضانه لمذهب المظاهرية (phenomenalism) عند شوپنهاور الذى يعتبر الوعى أثرًا مظهرًا للإرادة الروحية. وهرمانيوطيقا الأنساب عند نيتشه تستند إلى النفى التحريمى لمفهوم الوجود المضمّر، فى توكيده للصيرورة باعتبارها الواقع الأوحد. وإذا كان الوجود مستبعدًا من عالم الصيرورة فعلى المرء، كما يقول نيتشه، أن يسأل كيف يمكن لوهم مثل ذلك الوجود أن ينشأ (نيتشه ١٩٦٨ ب؛ القسم ٧٠٨). ولا تكمن الإجابة فى الفهم الذاتى عند الذات الحوارية ولكن فى الفهم الموضوعى لسيمياء الوعى، أى الحقيقة التى تقول إن اللغة تقوم على لغة علامات [لغة إشارية] فى أيدي قوى الاستيعاب والتبسيط (نيتشه ١٩٦٨ أ: ٣٨).

وتنشأ هرمانيوطيقا الارتياب من استئصال نيتشه للميتافيزيقا، وتصيح أساسًا للبحث النقدى فى الوجود، وأساسًا للمشروعية المعرفية لبعض المفاهيم مثل الذات والوعى والهوية والشيء. وهكذا فإن إنكار ما بعد البنوية لوجود (١) أبنية "طبيعية" ثابتة فى اللغة، و(٢) هوية النص، و(٣) وحدة المؤسسات، له جذور فى النفى التحريمى عند نيتشه للوجود والصور المشتقة منه. إذ يقول دعاة ما بعد البنوية إن الأشياء التى نتكلم عنها ليس لها وجود فى ذاتها بل إنها توجد فى اللغة عندما نتكلم، فاللغة لا تشير إلى "العالم" بل إلى عالم يخلقه الكلام (*Sprachsgeschaffene Welt*)

وهو الذى نخطئ بسهولة كبيرة فتتصور أنه "العالم". والحق أن فلسفة التفسير (*interpretationsphilosophie*) عند نيتشه، التى ترفض المعانى الثابتة، تنشئ الإطار للصراع بين المدخلين الهرمانيوطيقى والبنىوى لإعادة بناء المعنى وتقويضه (أى تفكيكه). كما إن زعمه أن نواتج الوعى تعتبر لغة إشارية للقوى الصورية التى تشكلها يفتح باباً فكرياً للدخول إلى البنىوية. فإذا استطعنا أن نفهم القوى التشكيلية العميقة العاملة فى داخل اللغة - مثل الحاجة إلى العمل مثلاً بنهج يربط الذات بالموضوع - فربما استطعنا الظفر بنظرة عميقة فى إرغام اللغة على التفكير فى (ما يبدو لنا أنه) عالماً.

وتتعلق الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه، فى الصورة التى طورها بها ميشيل فوكوه، بما يترتب على الشك فى صدق تمثيل الوعى فكرياً للعالم، من حيث النظام التركيبى للأشياء والذوات. كيف ينشأ وهم الوجود وارتباطه بالحقيقة؟ ويرد نيتشه قائلاً "لابد أن نمطاً للصيرورة نفسها هو الذى خلق وهم الموجودات". وتنتظر الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه، أو ما يطلق عليه أيضاً تعبير "تاريخ أحد الأخطاء" فى السؤال القائل: كيف يمكن أن يُعتقد بأن شيئاً مكذوباً شىء حقيقى؟ ولا يتضح لنا على الفور دلالة إقامة نيتشه، بطاقة المتنبي، علاقات بين الأضداد - بين الوجود والصيرورة، والصدق والكذب، والقوة والضعف، والصحة والمرض - ولكن الفجوة التى يفتحها بين ظواهر الوعى والقوى الروحية التى تمثل أساس إنشائها هى التى اكتسبت أهمية حاسمة للأسلوب الذى تطورت به البنىوية وما بعد البنىوية فى وقت لاحق. ومساحة الاختلاف المذكورة تطرح السؤال التالى: إلى أية درجة يمكن لظواهر الوعى أن تعتبر تعبيراً عن قوى تجسدية كامنة؟ ومن المفارقات أن سعى نيتشه لمثل هذا الأساس كان قرينه ديلثى يراه وقوعاً فى الذاتية التى كانت منهجية الفهم عنده تحاول الإفلات منها. ولكن الواضح أن الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه تمثل كفاحه للإفلات من عزلة الذاتية وأوهامها بالكشف عن حقيقتها باعتبارها (الأثر) المجسد للقوى الباطنة.

وتبين هذه الملاحظات التمهيديّة سبب اعتبارنا أن ثلاثية "البناء والكلمة والحدث" تتعلق بمجموعة من العلائق غير المتناظرة فيما يتصل باللغة. كان نيتشه يرى، مع خلفائه النيويين، وجود تعارض مباشر بين عالم أولى موضوعي من الأشكال اللغوية تحت مستوى الوعي، حيث الدوافع السيكلوجية وضروب إرادة السلطة، وبين العالم الثانوي الذاتي غير الأصيل من المعاني والنوايا وأشكال الفهم السطحي. ويدرك هايديجر وريكور وجادامر، بكل تأكيد، أن 'حدث اللغة' (the language-event) لا يتمثل في معاني تتدفق منبثقة من ألفاظي، إذ تتفجر في داخل تعبيرى ظلال معان، وإفصاحات وتداعيات تميز بعض التقاليد أو شكلا من أشكال الحياة بصورة تلقائية. وتعبير آخر ليست الأبنية الموضوعية للغة متميزة ومنفصلة ومعارضة بمعنى منطقي لمحتويات التعبير المفرد. بل على العكس من ذلك، وعلى عكس الفرضيات البنيوية، نجد أن التعابير اللغوية فيما بين الذوات تتمتع بكياناتها الموضوعية التي يحافظ عليها التعبير المفرد، ويشذبهها من حين لآخر. وسوف يستكشف هذا الفصل الآن ثغرة التباين التي فتحتها نيتشه من خلال هرمانويطيقا الارتياب عنده بين ما تمثله اللغة باعتبارها نسقاً تمثيلاً وبين ما تمثله أو تكشف عنه حول اللغة في حالات تمثيلها، وكيف اتسعت هذه الثغرة على أيدي دعاة البنيوية وما بعد البنيوية في هنجومهم على المداخل الهرمانويطيقية للمعنى. وما ينبغى النظر فيه أيضًا هو كيف أن هايديجر وريكور وجادامر (الذين يحرصون على الدفاع عن مفاهيم المعنى والفعل ضد المداخل الاختزالية في حجج ما بعد البنيوية) يتفغنون أيضًا بثغرات التباين في اللغة بين من يتكلم، وما يتكلم عنه، وكيف يتكلم عما يتكلم عنه. والمناظرة الدائرة حول وجوه التعارض النقدي بين هذه المراتب الثلاث للفكر في القرن العشرين تتطلب منا أن ننظر نقدياً في القضايا الفلسفية المطروحة في تمييز ريكور بين البناء والكلمة والحدث.

تستمد الخلافات المحترمة التي تدفع مسار تاريخ الفلسفة جُلَّ زَحْمِهَا من المنازعات حول أسس الحقيقة، فإذا كان المذهب التجريبي يستند في القول بما يسميه الحقيقة إلى الخبرة نفسها، ويبرر بها مشروعية 'حقائقه'، فإن المذهب العقلاني يستند في تبرير مقولاته المعرفية إلى نظم (يزعم أنها) لا شك فيها للأفكار [أى المثل] السابقة الوجود. وقد أثار "التحول إلى اللغة" في فلسفة القرن العشرين مجموعة مماثلة من الأسئلة حول علاقة اللغة بالحقيقة. فإذا كانت اللغة هي الوسيط الذي تقدم من خلاله 'مزاعم الحقيقة' عن العالم، فكيف تبنيتها اللغة؟ هل صحيح، حسب ما يعتقد فثجتشتاين، أن ما يمكن للغة أن تعبر عنه يمثل حدود ما يمكن التعبير عنه عن العالم؟ أضف إلى ذلك أنه إذا كانت اللغة أيضًا هي الوسيط الذي تقدم من خلاله مزاعم المعنى، وإذا كان هذا المعنى يعتمد على مجموعات من العلاقات التركيبية والدلالية، فما الذي يضمن صدق هذه العلاقات؟

إن شكل هذه الأسئلة معرفي بوضوح: فما الذي تستطيع الذات المعرفية فهمه من العمليات الجوهرية للغة وكيف تؤثر هذه في معرفتنا بالعالم؟ إن معظم أسئلة البنيوية تتخذ هذا الشكل. إذ إن ليفي شتراوس يفترض أن العالم الاجتماعي يمكن دراسته علميًا كأنما كان مجموعة من العلاقات اللغوية. ولا يقول الافتراض إن اللغة تمكننا من دراسة العالم الاجتماعي باعتباره موضوع العلوم الإنسانية (أى باعتباره يتكون من معان مجسدة) ولكن باعتباره من العلوم الطبيعية (أى باعتباره مجموعة من العلاقات اللغوية التي نلاحظها ونستطيع من ثم توكيد صحتها). ويرتكز النزاع بين الهرمانويطيقا فيما بعد هايديجر وبين البنيوية على ما يرى هانز-جورج جادامر وبول ريكور أنه النهج العلمي المتطرف للحركة البنيوية. فهذا يقول إن عالم اللغة ليس شيئًا تستطيع الذات المعرفية أن تتجاوزه لتقييمه باعتباره شيئًا مستقلًا. وهذا سهم موجه إلى قلب البنيوية: أى إن اللغة تستعصى على التنظير. وإذن فإن صدق اللغة باعتبارها

وسيطاً لتمثيل العالم يفلت من التقييم. والأنطولوجيا الهرمانيوطيقية لا تطعن وحسب في البنيوية بل في أى مدخل معرفى عام إلى اللغة: أى أن تستبدل بالمسألة المعرفية للحقيقة تقييماً أنطولوجياً لمسألة المعنى. وفيما يلي حجتها.

إذا كان عالم اللغة شيئاً تشارك فيه الذات، فإن علاقة الذات بهذا العالم تصبح حتماً منظورية [أى قائمة على منظور الذات]، ولا يمكن اعتبار أية مقولة عن العالم مقولة مكتملة، لا بل ولا يمكن تقييم كفاءة التمثيلات المعرفية. ففى إطار الهرمانيوطيقا فيما بعد هايديجر نجد أن التحول إلى اللغة فى الفلسفة يُودَّع الانشغال المعرفى بالحقيقة، إذ استعويض عن قضية الحقيقة بقضية المعنى. وعندما يواصل هايديجر وجادامر الحديث عن "عمل الحقيقة" أو "حقيقة" العمل الفنى، فعلينا أن نبدى الحساسية لما يعنيه ضمنا هذا الانتقال (المعبر عنه تعبيراً مخففاً).

لا يعنى أى خروج عن إيلاء الأولوية لمسائل الصدق المعرفى أن العدمية و/أو النسبية هما العواقب المحتومة لتقييم الأولوية الظاهرية للمعنى. إذ يرى هايديجر أن الشيء الموجود (أى الوجود) يبدى حقيقته باعتبارها "بيئاً" مستمراً إلى الأبد أو عملية ظهور دائمة. وليس المقصود هو ما يظهر بل فعل الظهور نفسه. أى إن "حقيقة" الوجود حديثة وأدائية ومن ثم فهى "واضحة فى ذاتها" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٨٥). وهذا عند جادامر يربط اللغة ربطاً حاسماً بالوجود، قائلاً "الوجود هو التمثيل الذاتى" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٨٤) وجوهر اللغة تمثيلى: "الوجود الذى يمكن فهمه هو اللغة" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٧٤). ويرى هايديجر وجادامر أن الوجود مثلما يكشف عن نفسه، فإنه يخفى نفسه أيضاً. أما ما الوجود فلا يمكن القول به، وإنما يمكن تبيينه فقط من خلال ما يتجلى فى كلمة "الوجود" باعتبارها لفظاً. فباعتباره لفظاً، يبرز معناه ويكتفه الغموض فى الوقت نفسه، إذ دائماً ما يترك ما يتطلب الإفصاح عنه وراءه. ومع ذلك، فباعتباره لفظاً، أى باعتباره حادث تلفظ معين، فإنه

يبين تزامن التكتّم والكشف، أى يصور الوجود على حقيقته (أو يصور فعل الوجود). إذ إن "تفجر اللغة هو الوجود نفسه الذى تشكّل فى لفظ ما" (ريتشاردسون ١٩٦٣: ٢٩٢). وربما يكون هذا ما يعنيه جادامر عندما يصف "الوجود بأنه لفظ تحدث الحقيقة فيه" (جادامر ٢٠٠٧: ١٣٧). أى إن اللفظ باعتباره حَدَثٌ تَلَفُّظٌ يصنع ماهية الوجود، فهو كشفٌ ما يفتأ يقوى ويضعف (ديشى ٢٠٠٩: ٢٥١). ما الذى يترتب عملياً على هذا التشخيص فيما يتعلق بالطبيعة الأدائية للغة؟

استناداً إلى التعبير الجديد الذى استحدثه هايديجر (*der Sprache spricht*)^(*) يصر جادامر على أن الأصح أن نقول إن اللغة تتكلمنا لا إننا نتكلم اللغة. ولما كانت خبرة الإنسان الجوهرية بالعالم خبرة لغوية، فإن هذه خبرة من يُخاطَبُ: أى إن النصوص أو الأعمال الفنية أو الحالات تخاطبنا مباشرة. ويؤكد جادامر "أن العمل الفنى مهما بدا أنه معطى تاريخى... فالصحيح أنه دائماً يقول لنا شيئاً، وهو يفعل ذلك بطريقة تدل على أن مقولته من المحال حصرها فى مفهوم". ويضيف قائلاً إن جانباً من المهمة الهرمانوطيقية هى "إدراك شىء يستولى علينا" (*Begreifen was uns ergreift*)^(**) (جادامر ٢٠٠٧: ٦١). وخبرة المعنى أولية بلا مرأى، وإن يكن المعنى الذى نخبره يظل مشار شك. فإن ما له معنى يؤكد وجوده بهذه الصفة، من دون الاستناد إلى المعرفة العارضة (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٦٩). والإدراك المفاجئ للمعنى، من الزاوية الظاهرية، مناسبة مستقلة، فهى منفصلة عن الرأى الذاتى ولا تحيلنا أو تُرجعنا إلى "فعل أزل للفظ" (جادامر ٢٠٠٧: ١٨١) بل تقول شيئاً ينبع، فيما يبدو، من ذاتها.

(*) لا تتضمن المعاجم الألمانية كلمة (*spricht*) مفردة بل دائماً جزءاً من كلمات أخرى مثل *sprichwort* أى المثل أو الحكمة المأثورة، ولكن معجم هايديجر يقول إنها تفيد التواتر على اللسان ومن ثم تفيد الكلام هنا، ومن ثم يترجم النقاد (الإنجليز) التعبير بأنه قريب من 'اللغة تخاطبنا دوماً'.

(**) أو فهم شىء يفهمنا أو فهمنا.

وأما ما تقدمه الخبرة باعتباره ذا معنى لا مرأى فيه فهو لا يلزم جادامر بالمذهب الجوهري ولا بالمذهب الاختزالي الذاتي. (١) ما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى يعتبر بالضرورة (من حيث كونه ظهوراً فريداً) منظورياً، أى إنه جانب محدود وقاصر من جوانب مادة الموضوع التي تكشف عن نفسها. فهو لا يكتمل أبداً. (٢) بل وليس ما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى إعادة بناء ذاتية. وما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى لا يفعل ذلك إلا بشرط كونه متصلاً سلفاً بمعنى لا نهائى راسخ سلفاً ومن المحال "إيضاحه وعرضه" يوماً ما (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٥٨). والأفق اللانهائى المذكور "كيان كلى" تحاطب أجزاءه بطرائق مختلفة من يتكلمون هذه اللغة ويشاركون في نطاقها الاشتقاقى والفكرى. وأما ما يكون الوجود اللغوى للإنسان فهو القدرة على الخروج من تشكيلات المعنى اللانهائية فى الماضى والمستقبل، والانتفاء إليها، والقدرة المعرفية على الوصول إليها. وهكذا فإن أنطولوجيا اللغة تستبقي أنطولوجيا التقليد. والخبرة (التي لا مرأى فيها) بطاقة تعبير اللغة عن المعنى لا تفترض سلفاً، كما سبق بيانه، أية معرفة بأى معنى جوهري. وما يقدم نفسه من وجهة النظر الظاهرية باعتباره ذا معنى فريد يظل - منطقياً وتاريخياً - مجرد تشكيل واحد لذلك المعنى أو لمادة الموضوع، ويعترف جادامر بصراحة، مثل دريدا، بأن أى شىء تعبر عنه الألفاظ "من المحال أن يتوقف عن بثه للمعاني التي تشكله والتي تنشأ من تلك الألفاظ أو من أجزاء منها" (جادامر ٢٠٠٧: ١٤٧).

ويلتزم جادامر التزاماً صريحاً بأطروحة مزدوجة (١) تعترف بالأولوية التي لا مرأى فيها لمخاطبة اللغة لنا. وتعلن (٢) أن المعنى الذى نخبره يخضع (بسبب طبيعته اللغوية) لإعادة تشكيلات لا نهائية عند تأمله. وما يفصح عنه العنصر الأخير [رقم ٢] - أى الطاقة اللانهائية للكلام الملفوظ (*parole*) (أى اللغة المستعملة فى الحياة اليومية) على توليد ضروب قلقلة فى المعنى - يقنع المفكرين البنيويين، بأن العمليات المستقلة التي يستند إليها الكلام الملفوظ، أى اللغة (*langue*)، هى التي يمكننا أن نجد فيها، وحدها دون غيرها، النظرة الموضوعية فى العوامل المشكلة للمبادلات الاجتماعية. ويكشف

ذلك عن وجود توازيات بين المنظور البنيوي ومنظور جادامر: (١) إذ يتفق كلاهما على أن ما يقال أقل أهمية من الوجود السابق للمباني اللغوية (أو الآفاق) التي تمكّن ما قيل من أن يقال، و(٢) إن المعنى لا يكمن في القصد الذاتى بل يتجاوزه إلى الأبنية العلائقية المهمة التي تسبق الوعى الفردى زمنياً ومع ذلك فهي تغذو التعبير الإنسانى. وكما يقول نيتشه: "ينبغي ألا ننخدع بعزلة الفرد: إذ يتدفق شيء ما تحت الأفراد" (نيتشه ١٩٦٨ ب: القسم ٦٨٦). ويقول جادامر "فى اللغة تظهر للعيان الحقيقة القائمة خلف كل وعى فردى" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٩). وأما النزاع بين الهرمانيوطيقا والبنيوية فيتعلق بكيفية فهم الحقيقة القائمة خلف كل وعى لغوى فردى: فالبنيوية تختار مذهب التوازي (القائل بأن عالم العلامات يتمتع باستقلال وجوده ويسبق الإفصاح الفردى عنه) ولكن الهرمانيوطيقا تختار موقف الحلول (أى إن الأبنية التاريخية والثقافية التي تمكّن المرء من التعبير الفردى وتتجاوز هذا التعبير أيضاً، تنبع من داخل عالم اللغة الذى تحل فيه ولا وجود لها خارجه).

ويبدى جادامر تشككه إزاء محاولة البنيوية تصوير اللغة (*langue*) فى صورة نظام مستقل للعلامات، أى باعتبارها نظاماً يتكون من وحدات داخلية يعتمد بعضها على بعض، ويعمل بانتظام خلف كل ملفوظ فردى. يقول:

بل ولا يتمتع علم اللغة المقارن، الذى يدرس بناء اللغات، بوجهة نظر لغوية واحدة نستطيع منها أن نعرف الخصيصة الذاتية لما هو موجود، والذى من أجله يمكن إعادة بناء شتى أشكال الخبرة اللغوية بالعالم، باعتبارها مختارات ذات نظام معين، استناداً إلى كل ما هو موجود فى ذاته.

(جادامر ١٩٨٩ أ: ٤١١)

أى إن البنيوية تمثل ابتعاداً جوهرياً عما يعتبره هايديجر وجادامر أولوية توجه اللغة الإنسانية إلى العالم، ألا وهو المبدأ البنيوى الذى يقول إن العالم "يخاطبنا". أما الزعم

بوجود نظام علامات مستقل سابق زمنياً لقدرة الفرد على التعبير، فمعناه الخضوع لأوهام التبسيط الخاصة باللغة الإخبارية. وأما ما يقدم في الخبرة اللغوية الكاشفة (أولوية الكشف) فهو يتجاوز الرصد الصورى. ويدرك هايديجر وجادامر دون عناء أن لغة التقرير تفرض نظماً تبسّط بطرائق شتى كل التعقيدات التى يتسم بها ما يقدم في الخبرة الملموسة، أى فى سياق الخطاب اللغوى. ومع ذلك فإن الأبنية اللغوية التى تتجسد فى اللغة الإخبارية أبنية ثانوية من الناحية المنطقية للخطاب اللغوى، وهى إلى جانب ذلك قد نشأت وتطورت باعتبارها وسائل لتبسيط ذلك الخطاب، ثم أعيد إسقاطها على ذلك الخطاب بصفتها علته الصورية. أى إن المعلول اختلط خطأً بالعلة. ويؤكد جادامر أننا لا نستطيع تجسيد قواعد نظامنا اللغوى الخاص من دون استعمال مفاهيم مسبقة خاصة للمعانى، مثلما نعجز عن التعامل الموضوعى مع مضامين تقاليدنا الخاصة. وكما يقول هانز هيربرت كوجلر: لن نستطيع أبداً أن نستعيد الأفق الجوهرى للمعنى الذى تتردد أصداؤه فى فهمنا للغة (كوجلر ١٩٩٦: ٤١).

ويؤكد جادامر وجود أبنية تمكين معينة^(*) سابقة على خبرة الفرد بالعالم. وهذه الأبنية الثلاثة هى: آفاق الحياة، والتاريخ والتقاليد. وعلى الرغم من أن كل إطار من هذه الأطر يتجاوز خبرة الفرد باللغة فإنها لا تتجاوز اللغة نفسها، ولا يناها الفرد إلا باللغة ومن خلال اللغة. وإذا كان بعض المفكرين يدافعون، مثل ديلثى، عن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مستندين إلى مصطلحات نفسية مثل التقمص وإعادة البناء وإعادة الخبرة (*nachleben*) فإن البنيوية تحاول، كما يرى ريكور، إحلال المعرفة العلمية محل المعرفة الإنسانية:

(*) المقصود بأبنية التمكين (*enabling structures*) العوامل التى تمكن الفرد من تلقى الخبرة. والكلمة مستعارة من لغة السياسة حيث يشار إلى منح الرئيس مثلاً سلطات خاصة فى حالات الطوارئ بأن يصدر البرلمان ما يسمى 'قانون تمكين' (*an enabling act*) ولكن المصطلح شاع فى الفلسفة وعلم الاجتماع.

يعتبر انتصار وجهة النظر البنيوية انتصارًا في الوقت نفسه للمشروع العلمى. فيما دام علم اللغة يعتبر الكيان اللغوى كيانًا مستقلًا فإنه يعتبر علمًا... وبذلك يستبعد فعل الكلام ليس فقط باعتباره أداءً خارجيًا، وأداءً فرديًا، بل أيضًا باعتباره تركيبًا حرًا، وإنتاجًا للمفوضات جديدة.

(ريكور ٢٠٠٤: ٨١، والتأكيد مضاف)

والتوازى الأنطولوجى للبنيوية يرغمها على فرض التضاد بين اللغة (*langue*) وبين الكلام الملفوظ (*parole*) وأما الأنطولوجيا الحلولية^(*) للهرمانويطيقا فتقدم تشكيلات اللغة (*Sprache*) (*Langue*) باعتبارها ثانوية وتعتمد على وجودنا فى العالم، أى وجودنا فى عالم اللغة (*Sprachswelt*):

ليست اللغة وحسب أحد ممتلكات الإنسان فى العالم، بل لولاها لما كان للإنسان عالم على الإطلاق... وهذا العالم ذو طبيعة لغوية... ولا يقتصر الأمر على أن العالم لا يصبح عالمًا إلا حين يتحول إلى لغة، بل إن اللغة تعتمد فى وجودها الحقيقى على كون العالم ممثلًا فيها.

(جادامر ١٩٨٩ أ: ١٨٠)

ويقبل جادامر الحججة البنيوية التى تقول بوجود أبنية لغوية تسبق زمن التعبير الفردى ولكن الفرق بين الطريقتين الفكرين يتضح فى الفقرة التالية:

لا شك فى أن ما يدخل فى اللغة يختلف عن الكلمة المنطوقة نفسها. ولكن الكلمة ليست كلمة إلا بسبب ما يدخلها من اللغة. وكيانها المادى لا يوجد إلا بسبب ما يدخل إلى اللغة فيها. أى إن كيانها المادى

(*) الحلولية (*immanentism*) مذهب ينكر الفصل بين الشكل الفكرى (المفهوم) وما يتجسد فيه أى محل فيه (مثل الماصدق).

الخاص لا يوجد إلا لكي يختفى فيها يقال. وعلى غرار ذلك، فإن ما يدخل في اللغة ليس شيئاً سبق تحديده قبل اللغة، فالكلمة هي التي تقدم ما يحددها.

(جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٦٩، ٤٧٥)

والخلاصة أن البنيوية ترى أن الأبنية اللغوية الصورية تسبق التعبير الفردي زمنًا، ولكن الهرمانيوطيقا ترى أن هذه الأبنية تنشأ مع التعبير عن المعنى. ولا ترى الهرمانيوطيقا أن حقيقة/ صدق المعنى (الكشف) مستقل عن التعبير عنه بل ينشأ منه.

٣- لغات الشك

تؤكد البنيوية، وما بعد البنيوية، والهرمانيوطيقا جميعًا درجات متفاوتة من الشك فيما يتعلق بكيفية فهم معنى المقولات. أما البنيوية فتميل إلى أن تتجاهل وحسب "الطابع الذاتي لفعل الكلام": قائلة إن الفهم لا علاقة له بإدراك المعنى ولكن باستشفاف الشفرات غير التاريخية، والأعراف اللغوية، والعلاقات الثنائية بين العلامات الكامنة فيما يقال، وتفهم تكوين المعنى باعتباره عملية إحلال له في العلامة وأنه لا يتحدد إلا من خلال الاختلافات الداخلية بين العلامات اللغوية. (كوجلر ١٩٩٦: ١٨٨). وأما المقصد الذاتي والإشارة إلى أشياء حقيقية فيستعاض عنها بدورى الدال والمدلول. وهى تصور التكلم تصويرا يجعله يشبه شكلا قانونيًا من أشكال السلوك اللغوى الاجتماعى. وفي هذا الصدد كان ميشيل فوكوه قاسيًا في انتقاده للبنيوية. ويقول دريفوس إن فوكوه "كان يسعى لتجنب التحليل البنىوى الذى يستبعد كل نظر فى المعنى تمامًا، ويستعيز عنها بنموذج صورى للسلوك البشرى باعتباره تحويلات خاضعة لقوانين معينة لبعض العناصر التى لا معنى لها" (دريفوس ١٩٨٢: ١٩). وكان فوكوه يقول بعدم وجود "معنى عميق" فى أنواع الخطاب الإنسانى. فأما الاعتقاد بوجود معنى جوهرى فى أنواع هذا الخطاب فإنه "يكتب

علينا القيام بمهمة لا تنتهى... [لأنها] تقوم على افتراض أن الكلام فعل من أفعال الترجمة... وأنه تفسير ينصت... إلى كلمة الله.... ولقد انتظرنا عبثًا قرونًا ما تقرره الكلمة“ (دريفوس ١٩٨٢: ١٩). ويرى فوكوه أن البحث عن المعنى الخبيء أو البناء النحوى العميق عرض من أعراض هذه المشكلة نفسها. فالسلطات الدينية والسياسية تستخدم إجراءات ممارستها ونظمها في تقديمها إلى الفرد وهم الخلاص أو التحرر لغاية واحدة وهى إيقاع من يتبعها في شرك الحفاظ على تحقيق أهدافها. أما أنواع الخطاب الإنسانى فلا ترمى إلى توصيل المعانى (قوى التأسيس) بل تتعلق بالصراع الذى لا يرحم بين المبانى المتنافسة على السلطة. وجاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) لا يحفل بالصراع بما يوجد تحت سطح اللغة بل بالتلاعب بلا هوادة داخل اللغة نفسها. ويتفق دريدا مع هايديجر في أن اللغة (من وجهة النظر الأنطولوجية) هى الوسيط الذى تصل الموجودات من خلاله إلى الحضور^(٤٥) ولكن ذلك لا يتحقق إلا على أساس الإزاحة^(٤٦) المستمرة. حيث يقدم دريدا فكرة أصبحت من الأفكار الرئيسية في الهرمانيوطيقا المعاصرة، ألا وهى إن اللغة تشهد التمييز المتصل بين الذات والعالم، إذ يقول دريدا إن ”اللغة لا تصور أى كيان موجود كما هو في ذاته، بل دائمًا عن طريق الإزاحة. وترجع الإزاحة إلى أن اللغة شئ ملحق، أى إنها تضاف إلى الكيان حتى تمكن هذا الموجود من الظهور“ (هايدين [Heiden] ٢٠٠٨: ١٠١) ويرى دريدا أن في هذه الأزواجية التى تتسم بها اللغة دليلا على ”طابعها التكرارى“^(٤٧) وهذا التكرار لا يتعلق بتكرار المعنى نفسه بل بالحقيقة التى تقول إنه كلما تكرر التعبير عن معنى معين ظهر بصورة مختلفة، وهو اختلاف يستمر بلا انتهاء. ”فالتعبير نفسه يمكن

(*) الأصل (presence) وهى على الأرجح ترجمة لكلمة هايديجر (Dasein) فالفرنسيون لا يهاكون الناطقين بالإنجليزية في استخدام الكلمة الألمانية بل يصرون على 'نقاء' لغتهم الفرنسية.

(**) الإزاحة (displacement) من مصطلحات التحليل النفسى، وفق ما وضعه فرويد، ولكنها شاعت في الفكر الفلسفى بمعنى الإبدال والإحلال، كما تتضح من عرض آراء دريدا هنا.

(***) الأصل (iterability) وهى كلمة جديدة مشتقة من (iterate) أى يكرر.

استعماله في سياق مختلف، وقد يقدم في هذا السياق المختلف شيئاً آخر... فلا يوجد تعبير لغوي يمكن أن يتفق تمامًا مع الكيان (أو المعنى) الذي يقدمه“ (هايدن ٢٠٠٨: ١٠١). وكما سوف نرى، يقدم جادامر أيضًا صورة من هذا الاختلاف الهرمانيوطيقي. واستخدام دريدا للمصطلحات التكتيكية – مثل “الشراء الشديد للدوال”، والاختلاف، والملحق، والتكرار – يسهم في فهمه لعالم اللغة باعتباره “عالمٌ علامات بلا أخطاء، ولا صواب، ولا أصل” بل تلاعب مستمر “من دون أمن”، فهو “المغامرة الأساسية للجنس البشري” (دريدا ١٩٧٨: ٣٦٩). و”التلاعب” اللغوي يكسر الحضور بمعنى الوجود لعنصر له دلالة دائمة وإحالة ‘إيدالية’ منقوشة في نظام من الاختلافات والحركة في سلسلة متصلة الحلقات^(٤٦)، كما إن التلاعب دائمًا تلاعب بين الحضور والغياب (دريدا ١٩٧٨: ٣٦٩). وإذا كان بارت يصر على موت المؤلف (بارت ١٩٨٩: ٤٩-٥٥) فإن دريدا يرى أن أي محاولة للتفسير لإدراك معنى المؤلف لا بد أن تنتهي، (بسبب كون اللغة ملحقًا)، إلى إرجاء بيان المعنى، بحيث لا “يصل إلى الأساس الباعث للاطمئنان، أي أصل التلاعب وغايته” (دريدا ١٩٧٨: ٣٧٠). ويعتبر المغزى السياسي لمدخل دريدا التفكيكي إلى اللغة موجهًا إلى الذين يودون إيقاف التلاعب اللغوي من خلال الزعم بوصولهم إلى معنى المؤلف في النص^(٤٧). ويرى جادامر أن دريدا يمثل ذروة مذهب النيئتشية الجديدة [وهي]:

طريق التفكير الذي يستند إلى الشك في المقولات الناشئة في وعى المرء... وعند نيئتشه يؤدي هذا الشك إلى تغيير إدراكه للحقيقة بمعناها

(*) يقصد دريدا بالتلاعب (play) قدرة اللغة على الخلط بين الحقيقة والوهم، وهو يعبر عنه بأنه قطع العلاقة بين الدال والمدلول، وكسر إحالة اللغة إلى خارجها، مؤكدًا أن هذا التلاعب أصيل في كل لغة.

(**) الصيغة المعتمدة، في النسبة إلى المؤلف، هي (authorial) ولكن الكاتب يشتق كلمة جديدة (authorative) ربما من باب التلاعب إذ توحى بكلمة (authoritative) التي تعنى النهائي أو القاطع.

المعهد، بحيث يصبح التفسير، باعتباره عملية، تعبيرًا عن إرادة السلطة عند المرء، وبهذه الخطوة يكتسب التفسير دلالة أنطولوجية. (جادامر ٢٠٠٧: ٥٦)

ويعتبر جادامر، من جوانب معينة، مؤمنًا بالشك مثل بارت ودريدا في أهمية موقف المؤلف في التفسير، قائلاً ”رأينا أن الألفاظ التي تعبر عن شيء ما تُعرّف في ذاتها بأنها حدث حدسي. ويكمن صدقها فيما تقوله؛ لا في المعنى الحبيس في عجز الذاتية الخاصة“ (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٥). ومع ذلك فإن إنكار أن صدق النص يكمن في مقصد المؤلف يختلف عن إنكاره استنادًا إلى أن صدقه يكمن في ما تقوله الكلمات بصورة مستقلة عن مؤلفها. ويبدو أن هذه الحجة تتعارض مباشرة مع الموقف ’البعد حدثي‘ الذي يزعم عدم وجود أية حقيقة راسخة في أي نص. وهنا يبدو التباين واضحًا بين جادامر ودريدا، ولكن هذا التباين يختلف عما يبدو لنا للوهلة الأولى. إذ إن جادامر يؤكد مثل دريدا، ولكن لأسباب مختلفة، أن حقيقة النص من المحال أن يصل إليها أحد على الإطلاق لأن (١) الطابع المحدود للعقل يمنعه من إدراك الصورة التاريخية الشاملة لما كان النص عليه وما سوف يصبح عليه، وكذلك (٢) لأن اللغة لا تستطيع إلا أن تستنبط المعنى الكامل للنص من دون القدرة على التعبير عنه يومًا ما، أي إن جادامر لا يعتقد بوجود كلمة نهائية تستطيع الكشف القاطع عن حقيقة النص. والآليات القائمة في هرمانيوطيقا جادامر تقول بأنه من المحال الوصول إلى حقيقة النص لسبب يكمن في وجه الدقة في العملية الهرمانيوطيقية نفسها.

ففي خطاب النص توجد مادة موضوع (*Sache*) تخاطبنا. والكشف عن هذا الخطاب سوف يظل ناقصًا لأسباب شتى، منها (١) إن مادة الخطاب يمكن أن تقدم في نطاقات دلالية أو أشكال متنوعة، مثل الأدبي، أو الشعري أو الفلسفي أو الموسيقى، و(٢) لا يمكن الكشف كشفًا كاملاً عن مادة موضوع ما؛ فالذي تقدمه

الموسيقى أو الرقص عن الإيقاع لا يمكن للشعر إدراكه بالأسلوب نفسه. سيظل فائض منه يتطلب الاستكشاف. (٣) وقد يتميز كشف أدبي ما بقوة تحويلية توازي خبرة الأدلة المتاحة ولكنه باعتباره كشفًا محددًا يظل صورة واحدة وحسب من الصور الممكنة الكثيرة لمعنى مادة الموضوع. ولا يعتقد جادامر بوجود معنى أصلى أو نهائي مرتبط بهادة الموضوع، فإن مجال معناه دائم الحركة. وفي ذلك يتفق جادامر ودريدا ولكن لأسباب مختلفة، فإن دريدا يرى أن إيقاف حركة الاختلاف في اللغة يعتبر محاولة "للإغلاق" أي لاحتلال مساحة من المعنى واكتساب السيطرة عليها. واستراتيجيات القراءة التفكيكية عند دريدا تطعن في أي محاولة لتجسيد معنى أي نص وتثبيته، وذلك من خلال الحفاظ على التلاعب المشار إليه. والواقع، حسبما يقول بعض النقاد، أن محاولات دريدا للإبقاء على الحركة في مجالات المعنى بصورة مستمرة تشير إلى الخوف من الموت (بيكستوك [Pickstock] ١٩٩٨: ١٠٣-١٠٦).

وعلى عكس تلاعب دريدا وألغيبه (playfulness) تبدو تكتيكات جادامر محافظة متينة، ولكن القول بهذا يعني إساءة فهم خطيرة لطموح مشروعه، إذ إن فوكوه يؤكد أن الهرمانويطيقا ملتزمة بالإيمان بأن بحوثها يمكن أن تؤدي إلى "الكلمة الأخيرة" أو التفسير الحاسم، ولكن جادامر يؤكد أن "معنى اللفظ لا يكمن وحسب فيه وفي السياق، بل إن وقوعه في سياق معين" يعني في الوقت نفسه أن اللفظ لا ينفصل أبدًا عن المعاني المتعددة التي لديه" (جادامر ٢٠٠٧: ١٠٧). أي إن جادامر يسعى دائمًا إلى أدق تفسير واضح ومقنع يمكن وضعه لأي نص من النصوص. وتوقعه "لوحة معنى مثالية" أمر مؤقت على الدوام، فهو يراه طريقًا لتقديم تشكيل خاص للمعنى، أي إنه لا يزعم وجود تفسير قاطع نهائي للمعنى، بل يسعى إلى زيادة الاختلاف بين أفق معنى النص وبين أفق المعنى الذي ننطلق منه إلى قضية النص. والهدف هو أن يجعل أفق النص يتفاعل مع أفقنا، وبذلك يولد الاختلافات بينها ويضعهما. فتحين حين نفهم نختلف في فهمنا (Andersverstehen) والهدف من الفهم وفقًا للهرمانويطيقا الفلسفية هو مواصلة المسير (جادامر ١٩٨٩ ب: ٩٦).

ويرى فولشجنانج إيزر (Iser) أن ممارسة تفسير مواد الموضوعات تؤدي إلى نشر الإمكانيات الهرمانيوطيقية وتكاثرها لا حصرها وإغلاقها (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٨). وتفسير مادة موضوع ما يعنى اختيار تحديد معنى معين للمعنى دون سواه. وهنا تنفتح ثغرة تفاضلية بين المعنى الذى تصورناه فى الوقت الحاضر وبين ما يمكن أن يكون عليه فى المستقبل. والكشف عن عوامل جديدة تتحكم فى المعنى يمكن أن يطعن فى فهمنا الحالى لمادة الموضوع المشار إليها، بحيث يغير من المعنى الحالى والمستقبلى ويغيرنا نحن أيضًا وإذا كان دريدا يتمنى الحفاظ على حركة المعنى خشية ضمور دلالاته، فإن جادامر ينتفع بتلك الحركة لا باعتبارها وسيلة لتشتت المعنى وضعفه باستمرار ولكن باعتبارها إجراء لتكاثر الإمكانيات الهرمانيوطيقية وتغييرها. وإذا كانت حركة المعانى فى نظر دريدا تدل على الابتعاد عن أثر المعنى (غير أصلى) فإن هرمانيوطيقا جادامر تتوسع فى مدى الحركة استنادًا إلى أن التراكم الزمنى للمعانى الإضافية المحيطة بمادة الموضوع تتيح زيادة نطاق "هويته". ويرتبط الانفتاح فى المعنى اللغوى فكريًا عند جادامر بإعادة معالجة الفكرة الكلاسيكية عن المحاكاة (*mimesis*) بحيث تصبح موجهة إلى المستقبل، بمعنى أن مادة الموضوع ترسخ هويتها الفعلية وتنميها على مر الزمن (*Bildung*). والتوجه اللغوى للهرمانيوطيقا الفلسفية يرسى أسسها باعتبارها فلسفة (على عكس هرمانيوطيقا الارتياب). وفى داخل الأفق الزمنى للغة، يؤدي عدم تحديدها إلى الحفاظ على إمكانية تغيير أى اتجاه حالى للمعنى.

ويعيدنا جانب تغير المعنى إلى قضية الذاتية وعلاقتها "بالكلمة" باعتبارها حدثًا. وليست قدرة الكلمة على إعلان الإتيان بعالم من المعنى إلى الوجود أمرًا مقصورًا على مجرد الإضافة إلى نطاق المعانى الممكنة، بل إن الطبيعة التحويلية لمثل ذلك الحدث تشير بالضرورة إلى التأثير فى أحد آفاق المعنى، "فالحدث" الذى هو الكلمة يتسبب فى إعادة ترتيب المعانى والالتزامات والشواغل بحيث يتغير توجه معين. ولا حاجة بنا إلى العودة إلى لغة الذات، لكنه من المستحيل، كما يقول جادامر، أن نتحدث عن اللغة والمعنى والفهم من دون طرح قضية الذاتية. فالفهم باعتباره حدثًا تحويليًا يتطلب ذلك.

٤- الفهر واللفظة : الوجود باعتباره وجوداً

خاضعاً للذاتية

يتفق ريكور وجادامر حول عدد من الملاحظات. فالبنوية باعتبارها دراسة للوظائف السيميائية تستبعد فكرة الذات: فلا معنى للسؤال عمَّن يتكلم ما دامت الوظيفة السيميائية للغة تقدم لنا نظاماً من دون ذات (ريكور ٢٠٠٤: ٢٥٣). ولكن حجة ريكور تقول "كيف يمكن لنظام مستقل من العلامات، يُفترض وجوده من دون ذات ناطقة، أن يشترك في العمليات، أو يتطور إلى حالات جديدة، أو يقدم نفسه للاستعمال أو للتاريخ؟" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٥). وهو يقول إن الوظائف الدلالية لا معنى لها من دون ذات تنظمها (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٦). ويقدم جادامر ملاحظة مماثلة: "إن العلامات والرموز المصطنعة... لا تكتسب دلالتها الوظيفية من مضمونها بل لابد أن تعتبر علاماتٍ أو رموزاً... فالعلامات لا تقوم إلا بوظائف العلامات عندما تُعاملُ معاملة العلامات" (جادامر ١٩٨٩ أ: ١٣٧، والتأكيد مضاف) أى إن الأمر يوحى بوجود فاعل. أضف إلى ذلك أن وضع معان جديدة أو بديلة، في مجال يفتقر إلى تحديد أية دلالة، لن يكون له معنى من دون ابتكار أفق فعال للمعنى، قادر على الاستجابة إلى ما يصادفه وإعادة تشكيله. ويقول ريكور إنه إذا غاب أى معنى نهائى فإن عملية استنباط معان جديدة من المعانى المتاحة سلفاً تتطلب النظر في وجود فاعل ذاتى. ولا يلزم أن نتصور أن هذا الفاعل ذات متعالية (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٤). فكل ما نطلبه مجموعة من الاهتمامات التى يعتمد بعضها على بعض (أى أفق أو اصطفاغ لشواغل ترتبط برابطة فضفاضة) وتعمل معاً كأنها كانت ذاتاً. ولكن جادامر يؤكد بطبيعة الحال أن الاشتباك الهرمانيوطيقى اشتباك حوارى، وهو تعبير آخر عن كونه مناسبة تفاعلية حيث يتعرض أحد آفاق المعنى (أفق القارئ) إلى إعادة التنظيم من خلال التقائه مع أفق آخر (أفق النص). وأفق المعنى الذى يشكل ذاتية من نوع ما يتضمن ضروب ولاء لتصنيفات من المعنى تجسد شواغلها الأولية، سواء أكانت دينية أم ثقافية أم وجودية. وهذه تشكل توجه تقاليدنا. ومعنى هذا، بتعبير آخر، الإقرار بأن أسلوب حياة معين - 'هرمانيوطيقىة' معينة - يتسم ببعض نقاط الضعف، وأن

اصطفافات الشواغل تقيمه باعتباره ذاتية تفاعلية تخضع لاصطفافات معان أخرى، وتمتع بالقدرة على إخضاعها لمعاييرها. ففي عالم الإنسان، يعتبر الوجود [الحق] هو الوجود الخاضع للذاتية. ويقدم إيزر وصفًا عميقًا بين فيه كيف يمكن وصف ذلك التفاعل من حيث التبادل الدلالي.

واستشهاد إيزر بالتفاضل الهرمانيوطيقي يكشف عن الفجوة بين المعنى الذى ينسب لمادة الموضوع ويبين المعنى الذى يمكن أن تقدمه هذه المادة. فعملية التفسير لا تقتصر على فتح هذه المساحة [الفجوة] بل إن الفهم (التحويل) يتطلب إظهار أوجه القلقلة فى المعنى التى تولدها المساحة المذكورة. فمواد الموضوعات تشير إلى الشواغل الرئيسية فى الحياة العملية، سواء أكانت سياسية أم فنية أم أكاديمية. وعدم تحديد المعنى فيها يفرض استحالة التعبير الكامل عنها ولو بصورة أفضل فى كل حالة. والحق أنه عندما تكتسب مواد موضوعات مثل الصراحة أو العدالة أو النزاهة أو الشفافية مكانة معيارية فى إحدى الممارسات، فإن الالتزام بها سوف يتطلب دائمًا إفصاحًا أفضل وإدراكًا لما لا يمكن فهمه - تعريفًا - إلا بصورة جزئية^(*). وأمثال هذه المفاهيم التى

(*) هذه جملة تمثل ما أعنيه بأسلوب التجريد الذى ذكرته فى تصديري للجزء الأول من هذه الموسوعة، وسأقدم شرحًا لها مقترنًا بمثال عملي حتى أبين الفرق بين التعبير التجريدى فى لغة الفلسفة والتعبير الأقرب إلى الأفهام باللغة المعتادة. هاك أولاً إعادة صوغ للجملة: "عندما يتطلب العمل التزام معيار سلوكي معين مثل الصراحة أو الشفافية، فلا بد لمن يوصى العمال به أن يعبر عما يريد بالصراحة أو الشفافية تعبيرًا واضحًا حتى يدرك العمال المطلوب، فمعنى الصراحة أو الشفافية بطبيعته لا يمكنه التعبير عن كل ما يمكن أن يفهم منه" [فعلى صاحب العمل مثلًا أن يقول للعمال ألا يتكتموا أى أمر يمس سير العمل، مثل عطب آلة من الآلات أو نقص بعض المعدات، وألا يستروا على مهمل أو جاهل، فذلك ما يمكنهم أن يفهموه من معنى الصراحة أو الشفافية، لأن معنى هذه أو تلك يستعصى على التعبير الكامل عنه، وقس على ذلك معنى النزاهة أو العدالة]. الجملة بين القوسين المرعبن تضمنت أمثلة عملية زادت من وضوح الصياغة البديلة، ولكن الكتابة الفلسفية لا تتسع فى حالات كثيرة للأمثلة، والكاتب يضغط معان كثيرة - تجريدية وعامة - فى جملة واحدة. فإذا قرأت الجملة المترجمة الآن بدت أقل غموضًا.

تستعصى على القياس (immeasurables) تدفع إلى تكاثر التفسيرات ”وعلى كل منها أن يفسح الطريق لتفسير آخر بسبب ما يتسم به كل منها من أوجه قصور راسخة“ (إيزر ٢٠٠٠: ١٤١). وإذا كان دريدا يقول إن الاختلاف والإرجاء معًا (*différance*) هما العامل الذى يحول دون فهم أى شىء (نص) هرمانيوطيقى، فإن إيزر يقول إن عملية التفسير نفسها هى التى تؤدى إلى الانتشار الأبدى لتشكيلات المعنى، وكل منها ”إما يعدله ما يتلوه وإما يلغيه“ (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٨). وأى محاولة من الذات الهرمانيوطيقية لفهم الموضوع لا تؤدى إلا إلى ’بعثرته‘ مرة أخرى. ولكن ليس من المحتوم أن نفهم معنى الفهم بأنه المطلب المستحيل لمعنى نص من النصوص أو عمل فنى ما، بل يمكن فهمه من زاوية التحويل، ومعناها أننا حين نبدأ التفكير بطريقة مختلفة (من دون أن تكون ’نهائية‘ على الإطلاق) فى نص من النصوص فإن فهمنا للنص ولأنفسنا ”يتقدم“.

وأما مواد الموضوعات التى تعتبر أساسًا ”لشكل من أشكال الحياة“ فلها مجالات يُمكن أن تخضع لعدة معايير، فما دامت هذه الأسس تشكل ممارساتنا وتحدها، فإن لدينا حساسية واضحة تجاه أى تغير ممكن فى معناها. فالتفسير، أى متابعة كيفية تطور أى شىء يستعصى على القياس وتنشأ منه إحدى ممارساتنا ”ذو طابع أدائى أساسى، بمعنى أنه يجعل شيئًا ما يحدث، وما يظهر من هذا الأداء يصبح ظواهر ناشئة“ (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٣)، أى إن التفسير يمكنه أن يحفز بل ويأتى بعوامل تحديد جديدة وغير متوقعة لمعنى مادة موضوع معين. والذى لا بد أن نؤكد أنه هو أن التفسير أدائى، لأنه يقوم على التفاعل، والمقصود هو التفاعل بين آفاق المعنى القائمة فى نص من النصوص، أو فى ثمرة عمل معين وبين آفاق القارئ أو المشاهد أو التلميذ. ومن الممكن لأفقين من آفاق المعنى أن ”يحتضنا“ مادة موضوع واحد ثم يختلفان فى تصويرها وفقًا للتقاليد والمنظور التاريخى. وتقوم مادة الموضوع بدور ”حافظ الموقع“ بين اتجاهى المعنى، الأمر الذى يسمح لكل اتجاه بأن يحل محل الآخر. وهكذا فإن الرابطة بين ”الخضوع لعدة معايير“ وبين التحول المذكور أنفًا تتجلى هنا بوضوح.

ولما كان كل شكل من أشكال الحياة يلتزم معيارياً بإدابة موضوع معين، فإن هذا الشكل سوف ينشد أساساً جديدة لتحديد معانيه الرئيسية (أو شواغله) في مركبات أخرى غريبة من الدلالات الثقافية. فالاشتباك التفسيري مع الأشكال الأدبية أو التاريخية الأخرى لذلك الموضوع يُمكنها من توليد عوامل تحديد غير متوقعة للمعنى. إذ إن تفتيت الآفاق الهرمانيوطيقية يجعل شكل الحياة عرضة للتأثر بشكل جديد للقيم التي تعتبر من مقوماتها. ومادة الموضوع في موقعها الحافظ لوجودها بين أفقيين من آفاق المعنى، هي التي تسمح باجتماع المعنى، حول مادة موضوع معين، ومن منظور معين، حتى يغشى الشكل المقابل له، بحيث يغير من المفهوم المبدئي لمادة الموضوع المشار إليها. ولكن الأفق الذي تغير لا يكتسب معنى مادة الموضوع بل يصبح نتيجة لذلك قادرًا على إدراك معنى مختلف لها، كاشفًا عن أوجه قصور الافتراضات السابقة. أي إن فهمه لم يحقق انغلاقًا بل حركة. ويقدم لنا ريكور ملاحظة مفيدة في هذا الصدد.

يقول ريكور في مقال عنوانه "مسألة الذات: تحدى السيميولوجيا"، "إن اللغة ليست أساسًا مثلما لا تعتبر شيئًا، بل هي وسيط، أو وسط يضع الذات فيه نفسه ومن خلاله يكشف العالم عن نفسه" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٥٠). وتقدم هذه المقولة معلومات شارحة لحجة ريكور بشأن "الاشتباك التحويلي". ففي معرض انتقاده لاستبعاد البنيوية للذات في تحليل اللغة (langue)، يقول "إن الشيء المدهش هو أن اللغة منظمة بحيث تسمح للمتكلم بأن يمتلك اللغة كلها إذا أشار إلى نفسه بضمير المتكلم" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٨). ووفقًا لمذهب إيذر يستعصى ضمير المتكلم على القياس، بمعنى أن المنتب الذي نشأنا منه ليس متاحًا بأكمله لنا. ولا تعتبر هذه نتيجة سلبية بالنسبة لريكور، فعندما يشير المتكلم لغويا إلى نفسه بضمير المتكلم، فالعالم الذي خلقه الكلام كله (أي حياة المعنى المجسد) يظهر كذلك. والمعنى الضمني لعبارة "في البدء كانت الكلمة" عند ريكور وجادامر مشاركة الذات والعالم الذي خلقه الكلام في تحديد المعنى. ويؤكد جادامر أن اللغة وسيط، حيث يلتقى ضمير المتكلم مع العالم أو يتجلى انتهاء كل منهما للآخر أصلا (انظر جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٢). وفي نظرة

جادامر اللغوية، لا ينفصل أحد هذين عن الآخر، فبصفتي ضمير المتكلم أجد أنني ذو جذور في تقاليد تشكيلية تسبقني. ويقول ريكور وجادامر إننا حين نتكلم عن أنفسنا فإن كَلَامَنَا لا يصدر من أماكن روحية داخلية بل من لغة الكائنات المرتبطة سلفًا بالعالم الذى يوجدون فيه، وهو ما يؤكد التبادل بين لغة النفس ولغة العالم (الذى خلقتة اللغة). وإقامة أساس لضمير المتكلم فى التقاليد يوحى بأن الوصف بضمير المتكلم يتضمن دائمًا فهمًا مضمّرًا، ويتضمن من ثم علاقة بالغير وأوصاف الغير للعالم. وعلى العكس من ذلك، ولسبب يعود على وجه الدقة إلى العلاقة المذكورة، نجد أن التغييرات فى أوصاف العالم يمكن أن توحى بتغييرات فى الأوصاف الذاتية. ولما كان الانفتاح اللغوى يعنى عند جادامر إمكان وضع تشكيلات لا نهائية للمعنى، فإن مجموع الأوصاف الذاتية الممكنة قائم ضمناً فى كل ما يمكن أن يقال عن العالم، ومن ثم يأتى تأكيد جادامر لاستحالة الفصل الحوارى بين ضمير المتكلم وبين العالم. إذ تكشف لى هويتى عن محادثة لا تنتهى. فمهما تكن الصورة التى يُتَصَوَّرُ فيها ضمير المتكلم، أو الذات نفسه فسوف تقع صورته داخل مجموعة محددة من الأوصاف الذاتية غير المكتملة. ولكن هذه الصورة، باعتبارها تستعصى على القياس، سوف تحاول توسيع فهمها الذاتى، وسوف يمثل هذا المسعى تهديدًا بتعريض الفهم الذاتى للخطر. أضف إلى ذلك، على نحو ما رأينا فى مناقشتنا لمواد الموضوع باعتبار شغلها موقع الحفاظ على المكان، فإن الوجود اللغوى فى عالم من خلق اللغة سوف يتعرض ويتأثر باصطفافات للمعنى تختلف عما لديها وما تستطيع بفضلها الطعن فى فهمها الابتدائى للمعنى وتغييره. وهذه هى القضية التى يسىء دريدا فيها تمامًا فهم ما يعنيه جادامر "بحسن النوايا" الهرمانىوطيقية (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٢١-٧٤).

فالانفتاح على الآخر لا يقتصر على اجتذاب الآخر للدخول فى حوار مع الذات وفق موقف الذات وحسب، بل إنه يتعلق أيضًا بالاعتراف الحوارى بوجود شىء آخر لدى الآخر ولدى العالم الذى خلقتة اللغة، ألا وهو عوامل تحديد للمعنى لم تتحقق بعد، وتستطيع تغيير فهمى الذاتى وفهمى للعالم: "أى إننا إذا فهمنا، فإن فهمنا مختلف"

(جادامر ١٩٨٩ أ: ٢٩٧). وانفتاح الحوار عند جادامر ليس استراتيجية قوة خفية، على نحو ما توحي به حجج دريدا وفوكوه، بل يتضمن انتباهاً بشرياً لذاتية الآخر باعتباره يمسك بمفتاح الإمكانيات التي لم تتحقق في الفهم داخل الأفق الخاص بى. وتتسبب اللغة في جعل نطاق إمكان وجودى في العالم وإمكان وجود العالم في داخله، نطاقاً لانهائياً. فالمعاني التي أنسبها إلى أوصاف الذاتية تتغير باستمرار نتيجة التنويعات على هذه المعاني التي نجدتها في النصوص وفي الأعمال الفنية. فاللغة حقاً هي الشيء الذي يجد البشر أنفسهم فيه، ومن خلاله، وقد يفقدونها أو يتتجنونها. فالكلمة هي وسيط حركة الفهم، وهي حركة لا تتبينها إلا ذاتية تضرب جذورها في اللغة. وفي هذا الصدد تقدم الهرمانوطيقا وفلسفة اللغة طعنًا عميقًا مقبولاً في البنيوية وما بعد البنيوية.

- Barthes, Roland, 1989. *The Rustle of Language*. Berkeley: University of California Press.
- Davey, Nicholas, 2009. "Lest we Forget: The Question of Being and Philosophical Hermeneutics". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 40(3), pp. 239–54.
- Derrida, Jacques, 1978. *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Dreyfus, H. L., 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.
- Gadamer, Hans-Georg, 1989a. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.
- , 1989b. "Letter to Dallmayr". In Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, eds. *Dialogue and Deconstruction*. Albany: State University Press of New York. pp. 93–101.
- , 2007. *The Gadamer Reader*, ed. by Richard E. Palmer. Evanston: Illinois University Press.
- Heiden, Gert-Jan van der, 2008. *Disclosure and Displacement*. Nijmegen: University of Nijmegen Press.
- Hemming, Laurence Paul, 1999. "Nihilism: Heidegger and the grounds of redemption". In John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge. pp. 91–108.
- Iser, Wolfgang, 2000. *The Range of Interpretation*. Columbia: Columbia University Press.
- Köglér, Hans-Herbert, 1996. *The Power of Dialogue*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Michelfelder, Diane P. and Palmer, Richard E., eds, 1989. *Dialogue and Deconstruction*. Albany: State University Press of New York.
- Nietzsche, Friedrich, 1968a. *Twilight of the Idols*. London: Penguin.
- , 1968b. *The Will to Power*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Pickstock, Catherine, 1998. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. London: Blackwell Publishing.
- Richardson, William J., 1963. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff.
- Ricoeur, Paul, 2004. *The Conflict of Interpretations*. London: Continuum.

الفصل الثالث الخمسون

الهرمانيوپيقا والكنفوشيوسية^(*)

كاتلين رايت Kathleen Wright

كان هانز-جورج جادامر (١٩٠٠-٢٠٠٢) يتأمل حياته المديدة ورحلته الفلسفية عندما تذكر الأثر الذى خلفته فى نفسه، وهو بعد طالب علم شاب، قراءة كتاب أوروبا وآسيا الذى وضعه تيودور ليسينج (Theodor Lessing)، قائلاً "أحسست عندها للمرة الأولى بأن الأفق الشامل الذى نشأت وترعرعت فيه منذ المولد والتعليم والدراسة - بل والعالم كله من حولي - قد اكتسب حياة جديدة. وهكذا بدأ عندي شيء يشبه انتفكير" (جادامر ١٩٩٧: ٣-٤ والتأكيد مضاف). وتقول نظرة جادامر إننا حين نواجه طريقة تفكير أخرى ذات علاقة بطريقة تفكيرنا

(*) الهجاء المعتاد للاسم الكامل باللغات الأوروبية هو (Confucius) كونفوشيوس المحرف عن الصينية (K'ung fu-tzu) (٥٥١-٤٧٩ ق.م. تقريباً) والنسبة إليه بالإنجليزية هى (Confucian) وذلك لظن الأوروبيين أن المقطع الأخير فى الاسم علامة صرفية أو إعرابية، مثل (Marcus) الذى كان يعنى باللاتينية (Mars) رب الحرب (الموازى باليونانية للرب (Ares) والذى أُطلق على الكوكب الأحمر الذى نسميه (تريباً) كوكب المريخ، ومن ثم اشتق المحدثون منه اسم (Mark) أى بحذف النهاية الصرفية، واسم (Marcia) للأنتى بتصريف النهاية، واسم (Marc) أيضاً. ولو حاكينا الصورة الأوروبية للصفة من الاسم أى للنسبة منه لقلنا الكنفوشية، وأظن أن بعض الكتاب يستخدمونها من باب التخفيف على اللسان العربى، لكننى احتشاماً للأصل الصينى حافظت على الصورة الأصلية مع الاكتفاء بالضم على الكاف بدلاً من الوار، ولم أر فى ذلك حرجاً.

المعتادة وتختلف عنها في الوقت نفسه أيضًا وتتحداهما، فإننا ندرك أن المفاهيم التي نقبلها دون مناقشة باعتبارها "علمية" هي في الواقع "مفاهيم مسبقة" وأن أفقنا الذي نتصور أنه "شامل" لكل شيء هو في الواقع محدود بمعنى أنه "يُخصنا نحن ويرتبط بنا"^(١). كان جادامر ذا نظرة خاصة إلى مهمة "معرفة أنفسنا" بالمعنى الذي وضعه أفلاطون، أي أن نتعرف في الحوار ومن خلال الحوار على حدودنا وعلى أوجه القصور فيما نعتقد أننا نعرفه، إذ كان جادامر يرى أن هذه مهمة تفكير هرمانيوطريقي فلسفي^(٢). ولكن جادامر، على الرغم من الدين الكبير الذي يدين به لهيجيل وتفكيره الجدلي، كان يؤكد أن التفكير الهرمانيوطيقى لا ينتهي قط إلى الأفق الشامل لمعرفة مطلقة أو معرفة تزعم على الأقل أنها مطلقة.

وعلى الرغم من أن جادامر لم يشير إلى علاقة الهرمانيوطيقا الفلسفية بالنصوص الصينية المتسمة بالاختلاف الثقافي والبعد الزمني، فإن الباحثين في "المعارف الكلاسيكية" الصينية، (چِنْجُخُوِي) (*Jingxue*)^(٣) في شتى أرجاء العالم كثيرًا ما يعترفون بما انتفعوا به من نظرية الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر في كتبهم ومقالاتهم^(٤). وأما "المعارف الكلاسيكية" الصينية فقد غدت تهاهي في المقام الأول مع "تعاليم كنفوشوس" (كونججياو) (*Kongjiao*) ويطلق عليها مختصرًا مضلل هو "الكنفوشوسية" (رُوخُوِي) (*Ruxue*) من جانب المفكرين في الغرب اعتبارًا من القرن التاسع عشر، على الرغم من أن المعارف الكلاسيكية لا تقتصر على فكر كنفوشوس (وأتباعه مثل مينجزي (*Mengzi*) وخونزي (*Xunzi*) بل تتضمن فكر آخرين مثل أتباع

(*) حرف (x) المستخدم في الهجائيات الأوروبية في كتابة الأسماء الصينية ينطقه الإنجليز (والناطقون بالإنجليزية عموماً) بصورة أقرب إلى الشين العربية، وينطقه غيرهم خاء، وطبقاً لما ذكره لي أستاذ صيني يعتبر هذا الحرف مزيجاً من الشين والحاء، مثل صوت قريب منه في الألمانية، وتيسيراً لكتابته بالعربية فضلت الحاء، ولو أن الأستاذ الصيني نبهني إلى إمكان نطقه زأياً في كلمات معينة، مثلما نطقه في اليونانية القديمة.

الداو (Dao)، ومثل لاوزى (Laozi) وچوانجزى (Zhuangzi) وأدباء أسرة سونج مينج (Song-Ming) الحاكمة مثل زو حسى (Zhu Xi) ووانج يانج مينج (Wang Yangming)^(٤). وأما ”الكنفوشوسية“ (روخوى) التى يعالجها هذا الفصل والتى تتصل بالهرمانيوطيقية عند جادامر فالأصح أن تسمى ”الكنفوشوسية الجديدة“ (حين رُوِيحوى) (Xin ruexue)^(٥). والكنفوشوسية الجديدة حركة فلسفية متعددة الوجوه نشأت داخل الصين فى النصف الأول من القرن العشرين للدفاع عن الكنفوشوسية عندما تعرضت للهجوم فى جمهورية الصين قبل عام ١٩٤٩. وانتقلت الكنفوشوسية الجديدة إلى ”المناطق الحدودية“ خارج الصين ”القارية“ بعد الثورة الصينية فى عام ١٩٤٩، وظهرت كذلك فى ”بلدان أجنبية“ فى أمريكا الشمالية بعد الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦). وعندما ظهر كتاب جادامر الحقيقة والمنهج [مترجمًا] إلى الإنجليزية عام ١٩٧٥، كان العنصر الذى اجتذب ”الكنفوشوسيين الجدد“ العاملين فى ”الخارج“ - فى كندا والولايات المتحدة، بها فى ذلك هاواى - دون إبطاء، مفهوم جادامر ”للتقاليد“، وهى التى ظنوها خطأً ”أفقًا يشمل كل شىء“، ويشبه مذهب الداو (Dao) الكنفوشوسى، أى المعيارى الذى ”يشمل كل شىء ومن ثم يشمل المطلق“ (تشان [Chan] : ١٩٨٤ : ٤٣٠).

ونستطيع تبسيط التاريخ المعقد للكنفوشوسية فى القرن العشرين فنقول إن أتباع الكنفوشوسية الجديدة فى ”المناطق الحدودية“ مثل مو زونجستان (Mou Zongstan) وتانج چونوى (Tang Junyi) يسعون إلى تحويل ”الكنفوشوسية“ عن طريق كائط وهيجيل على الترتيب، ابتداء من عقد الخمسينيات ابتغاء خلق ”كنفوشوسية حديثة“ للصين القارية باعتبارها بديلا عن النسخة الصينية للماركسية عند ماو تسي تونج (Mao Zedong). وفى وقت لاحق، وردًا على محاولة ماوتسى تونج محو كل أثر ”للكنفوشوسية التقليدية“ أثناء الثورة الثقافية، حاول بعض أتباع الكنفوشوسية الجديدة المقيمين ”فى الخارج“ مثل أون - تشو نج (On - Cho Ng)

وألان ك. ل. تشان (Alan K. L. Chan) الحفاظ على "الكنفوشيوسية التقليدية" من طريق هرمانيوطيقا جادامر ابتداءً من عقد الثمانينيات. ويقول وانج بان (Wang Ban) ما يلي عن دافع التوجه الهرمانيوطيقى إلى جادامر بصفة خاصة:

إن الهرمانيوطيقا التاريخية عند هانز-جورج جادامر تعترف بالقوى التي تقطع مسار التاريخ والتي تُفَتِّتُ التاريخ باعتباره تيارًا متصلًا من المعنى والقيمة. فالذي يدفع الموقف الهرمانيوطيقى [بصفة عامة، وفي الصين بصفة خاصة] هو أن النصوص المأخوذة من الماضي تصبح غريبة وأشياء أجنبية [مثل "البلد الأجنبي"] وبذا تتعرض لخطر النسيان أو انتظار ما يُفَعِّمُها بتفسيرات جديدة. ففكرة التقاليد نفسها في الصين الحديثة تشير إلى محاولة الثقافة الابتعاد عن الماضي وإعادة الارتباط به.

(وانج :٢٠٠٥: ٢٤٤)

وعندما نشر كتاب الحقيقة والمنهج لجادامر في ترجمته الصينية في ١٩٩٣ (Zhen li) .
yu fang fa) في تايوان (الجزءان الأول والثاني) ثم الجزء الثالث في ١٩٩٥، وفي شنغهاي في ١٩٩٩، أصبحت هرمانيوطيقا جادامر، بفضل قيام دعاة الكنفوشيوسية الجديدة "في الخارج"، جزءًا من مناظرة حول: كيف ينبغي للصين في حقبة ما بعد الاشتراكية أن تفهم "التقاليد الكنفوشيوسية" وإذا ما كان الموقف الذي تتخذه تجاه التقاليد موقف حفاظ عليها أو إصلاح لها. وتتخذ هذه المناظرة الجارية إلى الآن عدة صور، تقول أحدها إن علينا أن نسأل - مثلما يفعل دعاة الكنفوشيوسية الجديدة - كيف فهم كنفوشيوس نفسه التقاليد التي ورثها، وإذا ما كان الموقف الذي اتخذه موقف حفاظ عليها أو إصلاح لها. ولما كان الكنفوشيوسيون الجدد يرون أن موقف كنفوشيوس من التقاليد مطابق لموقف جادامر من التقاليد، فقد تحولت المناظرة في الصين إلى مناظرة حول علاقة جادامر بالتقاليد وعلاقة كنفوشيوس بها.

وسوف نفحص، بعد بعض المعلومات الأساسية عن المناظرات السابقة حول كنفوشيوس، مقالين كتبهما نج (Ng) وتشان (Chan) ونشرا في عام ٢٠٠٠، وتصلان إلى نتائج متعارضة تمامًا حول موقفى جادامر وكنفوشيوس من التقاليد. فمن الزاوية الأولى يقول 'نج' - مثلما فعل تشان قبله عام ١٩٨٤ - إن هرمانيوطيقا جادامر تشبه هرمانيوطيقا الكنفوشيوسية الجديدة "الصحيحة" في كونها ذات توجه ثقافى يتسم بالمحافظة العميقة بشأن "التقاليد"، وهو ما يرى نج (مخطئًا) أنه يشبه مذهب 'الداو' عند كنفوشيوس. ومن الزاوية المقابلة يستخدم تشان مناظرة هابرماس وجادامر في ١٩٧٦ لتشكيل دفاع جادامرى عن الطاقة الكامنة فى داخل الكنفوشيوسية المحافظة على إصلاح نفسها بتوجيه النقد من داخلها للعلاقة بين الجنسين وهى التى تعرضت للتشويه المنهجى من جانب الأيديولوجيا^(٧). وإذا كان تشان يعترف فى عام ٢٠٠٠ أنه أخطأ فى عام ١٩٨٤ حين "مأهى" بين "التقاليد" عند جادامر ومذهب 'الداو' عند كنفوشيوس باعتباره "أفقًا شاملا لكل شىء" أى أفقًا مطلقًا، فإن نج تتبين له هذه الغلطة نفسها فى مقال نشره بعد خمس سنوات، فى ٢٠٠٥، عندما نشر بحثه النقدى الذى يقدم فيه ما أصبح الصورة "الصحيحة" للكنفوشيوسية الجديدة، متهمًا جادامر بأنه ليس محافظًا بالدرجة الكافية.

أولاً: التاريخ القريب للمناظرة فى الصين

من كنفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م.)؟ يجيب د. سى. لاو (D. C. Lau) عن هذا السؤال العسير قائلًا:

من وراء سعى كنفوشيوس إلى كرم الأخلاق المثالى يكمن الافتراض المسكوت عنه والذى من ثم لا يتعرض للتشكيك فيه، والذى يقول إن الغرض الوحيد الذى يمكن للإنسان أن يطلب تحقيقه والشىء الوحيد الجدير حقًا بالإنسان هو أن يتصف بأقصى حد ممكن من الصلاح.

(٨) (لاو، مقتطف فى تشان ١٩٨٤: ٢٤٥-٢٤٦)

ونحن نعرف من مجموعة تعاليم كنفوشيوس (*Analects*) أنه كان مهتمًا
 ”بالتقاليد“ أى بعالم الحياة الذى ورثه وكان يتكون من (١) الطقوس أو الأعراف
 الاجتماعية وإلى جانبها (٢) المؤسسات، كالزواج مثلاً، وهى التى تستند إلى بعض
 أفعال الكلام مثل الوعد^(٩). ولكنه ”لم يكن يرى أن المرء يكفيه أن يؤدى... [الأفعال
 الطقسية وأفعال الكلام الطقسية] المناسبة أداءً صحيحًا. بل يجب عليه أيضًا أن يعيش
 وفق المستوى الأخلاقى القويم“ (جولدين [Goldin] ٢٠١١: ٨) أثناء أدائه لتلك
 الأفعال. وكان هذا يعنى أن يكون للمرء فكره المستقل، ومن ثم فإن كنفوشيوس كان
 يؤكد ضرورة التعلم طول العمر والتربية الذاتية الأخلاقية^(١٠). ونعرف شيئًا آخر
 وهو أنه لم يكن يرى أن ”التقاليد“ تتكون من (٣) مجموعة نصوص كلاسيكية
 معتمدة^(١١) على المرء أن يدرسها دراسة ”دينية“، إذ كان يعيش فى زمن وفى مجتمع
 يجرى فيه الاتصال شفاهة فى المقام الأول (جولدين ٢٠١١: ٩). لكن معرفة اهتمام
 كنفوشيوس بالتقاليد لا تدلنا فى ذاتها على موقفه تجاهها.

والمقالات التى نشرها نج وتشان عام ٢٠٠٠ والتى ناقشها أدناه تواصل المناظرة
 التى بدأت فى الصين فى أواخر عهد أسرة قينج الحاكمة (١٦٤٤-١٩١١) حول
 موقف كنفوشيوس من التقاليد، وهى مناظرة تشبه من عدة جوانب مناظرة هابرماس
 مع جادامر بشأن موقف الأخير من التقاليد. وكان السؤال المثار فى مناظرة هابرماس
 وجادامر يقول ما يلي: هل يسمح الفهم الهرمانيوطيقى للتقاليد، الذى اقترح جادامر
 فى كتابه الحقيقة والمنهج تحقيقه من خلال صهر الآفاق معًا، بإمكانية التفكير النقدى،
 واتخاذ موقف مناهض، وإجراء الإصلاح الفعال فى طرائق التفكير التقليدية
 وممارسات الحياة التقليدية التى تتعرض بصورة منتظمة لتشويه الأيديولوجيا لها؟
 وقد نشأ ما يشبه مناظرة هابرماس وجادامر فى الصين فى أواخر القرن الثامن عشر،
 عندما بدأ شكل قديم، وإن لم يكن معهودًا من قبل، من الكنفوشيوسية، يسمى
 كنفوشيوسية جونغيانج (*Gongyang*) يتصدى لكنفوشيوس وللكنفوشيوسية

متصورًا أنها تقوم في جوهرها على إصلاح التقاليد، وشرع من ثم يطعن في الصورة الصحيحة لكنفوشيوس والكنفوشيوسية باعتبارها مكرسة للحفاظ على التقاليد.

ولا ترجع أهمية المناظرة الفلسفية حول موقف كنفوشيوس من التقاليد، وهي التي بدأت في عهد أسرة قينج الحاكمة واستمرت في مقالات نج وتشان، إلى قيمتها الأكاديمية وحسب، فللمناظرة أهمية تاريخية أيضًا تتجلى لنا حين ننظر في النتائج المختلفة للمناظرة فيما يتعلق بتاريخ الصين الحديث^(١٢). فأولا كان ما انتهى إليه كانج يواوى (Kang Youwei) في عام ١٨٩٧ من أن كنفوشيوس كان "مصلحًا" كان يمثل تأييدًا للقوى التي أنهت عهد أسرة قينج الحاكمة. ثم جاء الرد من جانب ماى سسوپينج (Mei Ssu-ping) القائل بأن كنفوشيوس كان "مناهضًا للثورة" و"رجعيًا"، في عام ١٩٣٠، وهو ما دعا أصحاب النظريات الماركسية إلى السيطرة على مقولات المناظرة، وبذلك ضمنوا أن يستمع الناس في الصين إلى ما تقوله الماركسية. ثم زعم كوو موجو (Kuo Mojo) عام ١٩٤٥ أن كنفوشيوس كان "ثوريًا" لأنه كان منحازًا إلى الشعب و"نخبة من التقليديين" وبذلك نقل سلطة كنفوشيوس إلى القوى الشعبية التي جاءت بالثورة الصينية عام ١٩٤٩. وأخيرًا أعلن ماو تسي تونج أن كنفوشيوس كان "مناهضًا للثورة" فتسبب بذلك في قيام الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦) التي كانت تهدف إلى محو جميع آثار الكنفوشيوسية تمامًا.

ثانيًا: هرمانيوپيقا جادامر وهرمانيوپيقا كنفوشيوس: نزعة

ثقافية محافظة في أعماقها؟

يزداد استمساك عدد كبير من دارسى الفلسفة الصينية في "المناطق الحدودية" بالتوجه الثقافى المحافظ العميق عند جادامر باعتبار ذلك وسيلة لإعادة ابتكار الهرمانيوپيقا الكلاسيكية فى الصين... حتى تكون أساسًا لمستقبل الكنفوشيوسية الجديدة فى عهد ما بعد الاشتراكية.

(إلمان [Elman] ٢٠٠٢: ٥٤٤)

وَتَصَوَّرُ إلمان أن روح المحافظة الثقافية عند جادامر ”عميقة“ يستند إلى الترحيب الذى ينعم به جادامر فى ”المناطق الحدودية“ من جانب دارسى الفلسفة الصينية وأساتذتها، مثل أون - تشو نج (On-Cho Ng) وهو أصلا من هونج كونج، لكنه الآن يعمل أستاذاً للتاريخ والدراسات الآسيوية والفلسفة فى جامعة ولاية بنسيلفانيا^(١٣). وسوف نفحص فى هذا القسم مقال نج عن هرمانيوطيقا جادامر وكنفوشيوس، وعنوانه ”المرور عبر الحدود بين الهرمانيوطيقا والفلسفة فى المذهب الكنفوشيوسى المبكر عند تشينج تشينجشو (Ch-ing Ch'eng-Cho)“ (٢٠٠٠) ^(١٤). ويقيم المقال صلة بين هرمانيوطيقا جادامر وهرمانيوطيقا ’لى جوانجدى‘ (Li Guangdi) الكنفوشيوسى، ابن القرن السابع عشر (١٦٤٢-١٧١٨) ”أهم من صباغ المنهج الرسمى المعتمد لأسرة قينج الحاكمة“ (وليم ثيودور دى بارى [de Bary] مقتطف فى نج ٢٠٠٠:١٦٦). وإذن فإن نج يقيم الارتباط بين هرمانيوطيقا جادامر والهرمانيوطيقا ”الصحيحة“ للمفسر الكنفوشيوسى الذى يتسم بأشد نزعة ثقافية محافظة فى عهد أسرة قينج. وعلى الرغم من أن نج يشير إلى شكلين آخرين من أشكال الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية فى ذلك العهد، وهما ”إدارة الدولة سياسياً“ و”الدراسات القائمة على الأدلة“ (نج ٢٠٠٠:١٦٦) فإنه لا يذكر أن هذين الشكلين من أشكال ”الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية“ يسمحان للمفسر الكنفوشيوسى باتخاذ موقف نقدى بل وإصلاحى تجاه التقاليد الكنفوشيوسية. وبدلاً من ذلك يعمم نج عرضه للهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية فى القرن السابع عشر باعتبارها الصورة ”الصحيحة“ ويوازى بينها وبين الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية برمتها بما فى ذلك الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية الجديدة ابنة القرن الثانى عشر، التى وضعها چوخي (Zhu Xi) وهرمانيوطيقا القرنين العشرين والحادى والعشرين المنتمية إلى مذهب الكنفوشيوسية الجديدة الذى يعتنقه. هذه إذن هى ”الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية“ التى يقارنها نج بهرمانيوطيقا القرن العشرين عند جادامر أى الهرمانيوطيقا الغربية. ما

الذى يزعم نج إذن أنه يميز "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" عند "لى"، وما الذى يرى نج أنه يمكن مقارنته بهرمانيوطيقا جادامر؟

والشخص الذى يختاره نج لتمثيل "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" لى جوانجدى، (Li Guangdi) (١٦٤٢-١٧١٨) له "دور شهير" وهو كونه "المفسر الإمبراطورى للمذهب الصحيح، الذى وقف حياته على تدعيم وتعزيز الداوتونج (daotung) (أى سلالة الطريق [Way]) وفق التعريف الذى وضعه چو خى" (نج ٢٠٠٠: ١٦٦). ويتضح من وصف وظيفة لى أنه لم يُعَيَّن فيها للتفكير النقدى فى تعاليم كنفوشوس (الداوتونج) أو للطعن فيها، وهى التى وضعها حكيم الكنفوشوسية الجديدة چو خى (١١٣٠-١٢٠٠ ميلادية). إذ كان لى 'مقتنعا، على الرغم من سؤاله الإنكارى بما يلى:

لما كانت الطبيعة ثابتة، فإن الطريق [dao] ثابت، بعيدا عن نزوات أصحاب البدع. أليس صحيحا أن تعاليم الحكماء، التى أرسى الحد الأقصى للعيش البشرى، والتى تقاوم التغييرات فى عشرة آلاف جيل، قائمة على هذا الأساس؟

(لى، مقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٨٢)

ويقول نج إن مهمة "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" عند لى 'ذات شقين. الأول والأهم هو "تعزيز" "التفسير الصحيح" للكنفوشوسية الجديدة عند چو خى، وهو تفسير الداو أو الطريق كنفوشوس الذى كُتِبَ فى عهد أسرة سونج الحاكمة (٩٦٠-١٢٧٩). ومن المتوقع أن يختلف تفسير لى 'الخاص فى البداية عن "التفسير الصحيح" عند چو خى لأن آراء لى 'تمثل عصرا تاريخيا متأخرا، وهو عند أسرة قينج الحاكمة. واتضح أن لى 'يختلف مع تفسيرات چو خى لكتابين كلاسيكيين من كتب كنفوشوس، وهما مبدأ الوسط والمعرفة العظمى. ومن ثم فإن ثانى مهمة أمام لى '

كانت "التوفيق" أو تحقيق "التناغم" بين تفسيراته الخاصة المختلفة لهذين النصين الكلاسيكيين وبين "التفسير الصحيح" الذى وضعه چوخى لهما. ولما كانت "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" عند 'لى' تتسم بروح ثقافية محافظة عميقة، فقد جعلت من المحال عليه أن يشكك فى المبادئ الكنفوشوسية الصحيحة، ناهيك بأن يتولى إصلاحها.

وطبقاً للصورة التى قدم بها نج "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" من خلال 'لى' جوانجدى، كانت "النصوص الكلاسيكية" تمثل المستودع الأول "للتقاليد":

كان الطابع العالمى للقيم المجسدة فى الأعمال الكلاسيكية أمراً مسلماً به، ولا يخضع لأى تساؤل من الزاوية النسبية. وهكذا فعلى الرغم من أن الخصائص الفردية للمؤلف والأحوال الثقافية التاريخية كانت تتيح المساحة اللازمة للتفسير، فإن السلطة اللازمية الكلاسيكية نفسها كانت تمثل الصلابة "الصخرية" التى لا تزحزح للنظام الهرمانيوطيقى.

(نج ٢٠٠٠: ١٦٧، والتأكيد مضاف)

كان الفكر النقدى عند مفكر كنفوشوسى مثل 'لى' لا يظهر إلا عند تقييم مصادر التعليق "الصحيح" من جانب چوخى على كتاب مبدأ الوسط، ولكن النقد لا يمكن أن يمتد إلى محتوى النص الذى يجرى التعليق عليه، وهو هنا مبدأ الوسط. وطبقاً لما يقوله نج إذن، فإن المراجع الكلاسيكية الخمسة، والكتب الأربعة، تقدم وفقاً شاملاً، هو "الطريق [داو] إلى السماء" فى نظر المفسر الكنفوشوسى. وهكذا فما دام الأفق الكامل والشامل قائماً وغير منقوص، فسوف تتوافر للمفسر المساحة الكافية للتعبير عن آراء شتى لأنه يشغل موقعاً تاريخياً لاحقاً. ولكننا لا نجد فى "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية"، بالصورة التى يعرضها نج أى موقف داخل هذا الأفق الشامل يتيح للمفسر الكنفوشوسى - إذا اتخذنا مرجعيتنا التهمة التى وجهها

هابر ماس إلى هرمانيو طيقا جادامر - أن يتساءل نقدياً إذا ما كانت النصوص الكلاسيكية وتعليقات الحكماء عليها قد تعرضت (هى أيضاً) للتشويه من جانب الأيديولوجيا.

ما أساس ما يزعمه نج من أن الهرمانيو طيقا الفلسفية عند جادامر تشبه "الهرمانيو طيقا الكنفوشيو سية" مثل التي يقدمها في كتابه وتتسم بعمق طابعها المحافظ ثقافياً؟ يقول نج بوجود "خمسة عناصر مشتركة" وهى:

[١] كلاهما يتصور [لزوم] فهم الظواهر الخاصة من خلال إطار كبير شامل، [٢] كلاهما يحاول فهم ألفاظ الأعمال الكلاسيكية من خلال التواصل الحوارى، [٣] على الرغم من أن كلا منهما يقبل الوظيفة الثقافية للأعمال الكلاسيكية باعتبارها الحفاظ على الحقائق، فإنها يخضعان هذه النصوص الحاملة للحقائق للتساؤل المستمر [٤] لا تهاجم إحداهما ما تزعمه الأعمال الكلاسيكية من تمتعها بقيم نهائية [٥] ولكنها يخللان الأشكال المحددة التي أدت بها الأعمال الكلاسيكية وظيفتها باعتبارها أوعية لمناشدات الحكماء وتعاليمهم في لحظات تاريخية محدودة.

(نج ٢٠٠٠: ١٨١؛ والتأكيد مضاف)

ولكن الهرمانيو طيقا الفلسفية عند جادامر لن تتسم "بعمق طابعها المحافظ ثقافياً" (إيمان) إلا إذا ثبتت صحة نقاط المقارنة الخمس المذكورة. فأما بالنسبة للنقطة الأولى، فلنا أن نشك في فهم نج لمفهوم التقاليد عند جادامر، وبصدد النقطة الرابعة، لنا أن نشك في تصوير نج لإيمان جادامر بوجود قيم نهائية في الأعمال الكلاسيكية، وأخيراً، فيما يتعلق بالنقاط الثانية والثالثة والخامسة، نجد أن تصور نج يحيلنا إلى مفهوم جادامر عن صهر الآفاق معاً. ولنسأل أولاً: هل يرى جادامر التقاليد في صور

”إطار كبير شامل“ مثل ”طريق [داو] السماء“؟ صحيح أن جادامر يقول إننا دائماً ما نوجد داخل تقاليد وأن من يزعمون عدم تأثرهم بالتقاليد من الأرجح أن يضلوا بسبب التصورات المسبقة والأحكام المسبقة التي خلفها الأسلاف لهم، ولكن جادامر لا يقول إن التقاليد إطار كبير شامل [و”يضم كل شيء“]، بل إن التقاليد هي التي تفرض طابعنا المحدود؛ فهي التي نغدو واعين بتأثيرها فينا عندما نتبين أن أفقنا لا يضم كل شيء. وإذن فإن النقطة الأولى تستند إلى سوء فهم نج لمفهوم جادامر ”للتقاليد“ التي يشبهها نج خطأً ”بطريق السماء“ الذي يمثل قطعاً ”إطاراً كبيراً شاملاً“ لنوع ”الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية“ التي يقدمها نج.

ويخطئ نج الخطأ نفسه حين يزعم في النقطة الرابعة أن القيمة القصوى للنصوص الكلاسيكية مشتركة بين مفسر جادامر ومفسر كنفوشيوس:

إن الكنفوشيوسي مثل چو خى أو لى جواندى، يشبه اللاهوتي العبراني [مارتن بوير] أو المفكر [اللاهوتي المنهجي] المسيحي [ديفيد تريسى] أو الفيلسوف المعاصر ذا المشروع التفسيري [جادامر] في أنهم جميعاً يقومون بدور هرemis... رسول الأرباب... فالرسائل من عند ”الآلهة“ و”الرب“ رسائل فقهية ونصوص مقدسة، أو بعبارة أخرى، نقول إن الأعمال الكلاسيكية تقدم الإحساس بالقداسة.

(نج ٢٠٠٠: ١٧٩-١٨٠)

إذا حللنا هذه المقارنة فسوف نكتشف شيئين. الأول أن نج يعتبر النصوص الفقهية التي وضعها كنفوشيوس ومن تلاه من حكماء ”نصوصاً دينية“، أى مثل النصوص المقدسة عند اليهود والمسيحيين، التي ”لا مندوحة من إيجائها بالقداسة“. وهكذا فإن الجزء الأول من المقارنة الرابعة يُشَبَّه ”طريق [داو] السماء“ ”بمشيئة الله“ في اليهودية والمسيحية. والثاني هو أن نج يخطئ حين يشبه نصوص جادامر العلمانية

”بالنصوص المقدسة“ وهي ذات سلطة مطلقة لا تسمح سلفاً بالهجوم عليها، ومع ذلك فإن إشارة جادامر إلى الطابع ”اللازمي“ للعمل ”الكلاسيكي“ لا تعنى إلا أن النص سوف يستمر اعتباره كلاسيكياً إذا استمر، عند الطعن فيه، في اجتياز اختبار الزمن. وأما المقارنة الرابعة عند نج فتمثل خطأ فادحاً في فهم كتاب الحقيقة والمنهج الذى وضعه جادامر بتحويله إلى ”هرمانيوطيقا دينية“، وبالحذف الفعلى لصفة ”فلسفية“ من عبارة جادامر ”هرمانيوطيقا فلسفية“.

وينشأ سوء فهم نج لما يعنيه جادامر بعبارة ”صهر الآفاق معاً“ من حالتي سوء الفهم السابقتين. ويستشهد نج بقول جادامر ”إن الخبرة الهرمانيوطيقية تتعلق بالتقاليد... ولكن التقاليد ليست مجرد عملية تعلمنا الخبرة أن نعرفها ونتحكم فيها؛ بل إنها لغة، أى إنها تعبر عن نفسها مثل الآخر“ (جادامر المستشهد به في نج ٢٠٠٠: ١٨٣)، لكنه يتجاهل العلاقات الأخرى بين أنا و”أنت“ [أى الآخر] وهى أقرب إلى صلب مفهوم جادامر عن الحوار، مثل العلاقة بينهما التى تقوم بين صديقين فى الكتاب الثامن من الأخلاق لأرسطو، وينتهى نج إلى القول بأن ”أنت“ عند جادامر تشير إلى كتاب مارتن بوبر (Buber) (١٩٢٣) وعنوانه أنا وأنت، حيث تتكلم ”أنت“ إلى المرء من خلال ألفاظ ”أنت“ آخر (فى النص المقدس) وهو ”الرب“ فى النهاية (نج ٢٠٠٠: ١٨٣-١٨٤)^(١٥) ويختلط الأمر على نج فيستبدل بمفهوم ”أنت الباقي“ [أى الله] عند بوبر مفهوم ”أنت“ عند جادامر، حيث يقول ”إن التقاليد تكلمنا كما لو كانت ’أنت‘“ وذلك عند تشبيه نج ”صهر الآفاق معاً“ فى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر بصهر الآفاق معاً فى ”الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية“. فأما فى ”الهرمانيوطيقا الفلسفية، فإن ”تشریح“ نص فقهى باللجوء إلى ”التواصل الحوارى“ و”التساؤل المستمر“ (النقاط ٥ و ٢ و ٣) يؤدى فى آخر المطاف إلى ”أن يتناغم المفسر مع أذهان الحكماء“ (مقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٨٣ والتأكيد مضاف) ابتداء من كنفوشوس، وهم الذين تناغمت أذهانهم سلفاً مع ”طريق (داو) السماء“ الذى يتميز بالثبات (’لى‘

المقتطف في نج (٢٠٠٠: ١٨٢). فإذا كان صهر الآفاق معاً في هرمانيوطيقا جادامر يبدأ ويتتهى بأن يشعر المرء بتأثير التقاليد فيه (*Wirkungsgeschichtliches*) و *Bewusstsein*) وبأنه محدود الطبيعة، فإن صهر الآفاق معاً أو معايرة انضباط النغمة في "الهرمانيوطيقا الكنفوشوسية" يزعم تجاوز التاريخ وحدود أية تقاليد وجميع التقاليد بالاتحاد مع الذهن الواحد من خلال كلمات الحكماء ومع "طريق السماء" الذى يتميز بالثبوت ولا يتغير أبداً.

كان مقال نج عام ٢٠٠٠ عن جادامر ولى جواندى، "المفسر الإمبراطورى للمقولات الصحيحة" في عهد أسرة قينج الحاكمة في الصين في فترة ما قبل الحداثة، يعمل على تعزيز سوء فهم هرمانيوطيقا جادامر الفلسفسية بين أبناء "المناطق الحدودية" في الصين (إلمان)^(١٦). وطبقاً لسوء الفهم المذكور، تعتبر الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر مذهباً محافظاً بل عميق المحافظة من الزاوية الثقافية، مثله في ذلك مثل تصوير نج للهرمانيوطيقا الكنفوشوسية "الصحيحة". لكننا قد رأينا أن المقارنة التى أجراها نج تستند إلى "خمسة عناصر مشتركة" وأنها لا تستطيع الصمود للمزيد من الفحص كما يعترف بذلك نج نفسه بعد خمس سنوات في مقال بعنوان "الارتباط والفجوة: اشتباك كنفوشوس مع هرمانيوطيقا جادامر"^(١٧). وأما الذى تعلمناه من التشكيك في صحة مقارنات نج فهو أن نج وإلمان يخطئان في القول بأن النزعة الثقافية المحافظة عند جادامر نزعة عميقة، وأن جون ميكهام (Makcham) مصيب فيما يقوله عن الكنفوشوسية الجديدة عند نج: "نشأت الكنفوشوسية الجديدة باعتبارها حركة فلسفية تتسم بروح المحافظة الجديدة، وذات نزعة دينية غالبة، زاعمة أنها الناقل والممثل الشرعى للقيم الكنفوشوسية الصحيحة" (ميكهام ٢٠٠٣: ٢ والتأكيد مضاف)^(١٨). فإذا تحولنا الآن إلى مقال تشان المنشور عام ٢٠٠٠ والذى يصل فيه إلى نتائج مختلفة تماماً، فمن المهم ألا ننسى أن نج عندما يكتب عن "فعل القراءة الكنفوشوسية" أو التفسير الدينى، فإن ما يعنيه خصوصاً نوع واحد

من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" وهو الذى يزعم أنه "الصحيح" المناسب لأية هرمانيوطيقا يمكن أن تعتبر نفسها "كنفوشيوسية"، سواء كانت هرمانيوطيقا چو نغى، أو لى جوانجدى أو الكنفوشيوسيين الجدد مثله هو نفسه. وهذا النوع من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" يفترض سلفاً أن كنفوشيوس لا بد أن يعتبر "ناقلاً" للتقاليد، ولا يمكن أن يصبح أيضاً "مصلحاً" للتقاليد. وأما حديث تشان عن "المنظرة بين جادامر وهابرماس" حول كنفوشيوس، فموضوعه التساؤل عما إذا كان يوجد أيضاً نوع آخر من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية يسمح لكنفوشيوس (وللكنفوشيوسيين) بالقيام بنقل التقاليد وإصلاحها فى الوقت نفسه.

ثالثاً: هرمانيوطيقا جادامر وهرمانيوطيقا كنفوشيوس:

البحث النقدي فى الأيديولوجيا؟

من المحتمل ألا نجد فى آخر القرن العشرين ومطلع الحادى والعشرين موقفاً فلسفياً كُتِبَ له من دوام قوة التأثير والنهوض بدور رئيسى، بل وازدياد هذا وذاك، مثل الموقف الذى يعرضه جادامر بالتفصيل فى كتابه الحقيقة والمنهج، ولن نجد من ثم موقفاً أقل حاجة إلى الدفاع عنه من هذا الموقف. (هونيث ٢٠٠٣: ٧)

عندما يتكلم شخص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بيورجن هابرماس مثل أكسيل هونيث عن "ازدياد القوة والدور الرئيسى" لجادامر فى مطلع القرن الحادى العشرين، فمن المحتمل ألا يكون قد خطر بباله استقبال جادامر بين من يشغلهم مستقبل الفكر الكنفوشيوسى بصفة عامة وفى الصين بصفة خاصة. ومع ذلك فإن ما يقوله هونيث يصدق على الصين، كما سوف نرى، وليس فقط لأن ترجمة الحقيقة والمنهج إلى اللغة الصينية نشرت فى شنغهاى عام ١٩٩٩. ونحول الآن إلى مقال كتبه ألان ك. ل. تشان، أستاذ الفلسفة وعميد كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية فى جامعة

نانيانج التكنولوجيا في سنغافورة^(١٩). فإذا كان اهتمام نج عام ٢٠٠٠ مُنصَّباً على تقديم كنفوشيوسية جديدة ذات طابع محافظ عميق ثقافياً إلى العالم الناطق باللغة الصينية، مستعيناً بهرمانيوطيقا جادامر (ومن دونها في وقت لاحق) فإن مقال تشان وعنوانه "الأخلاق الكنفوشيوسية والبحث النقدي في الأيديولوجيا" (٢٠٠٠) يهدف إلى تشجيع حوار مع الغرب حول الفلسفة الكنفوشيوسية. ويتنفع تشان برد جادامر على هابرماس في تشكيل الرد الكنفوشيوسى على أولئك الغربيين الذين يسألون: "إلى أي حد يمكن أن تكون الكنفوشيوسية المحافظة انتقاداً للتقاليد إذا كانت التقاليد تتعرض بانتظام إلى التشويه على أيدي الأيديولوجيا؟" وينبغي أن نذكر أن تشان يستخدم كلمتي "كنفوشيوسى" بل و"كنفوشيوس" - باستثناء بارز أوحد - "للدلالة على ما يزيد استنباطه" من مجموعة تعاليم كنفوشيوس (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٩، حاشية ٤). وهكذا فهو لا يلجأ إلى التعميم حول "التقاليد الكنفوشيوسية كلها" استناداً إلى المجموعة المذكورة وحدها، مثلما فعل في المقال الذى نشره عام ١٩٨٤^(٢٠). أضف إلى ذلك أن الحجّة التى يقدمها تشان في دفاعه 'الجادامرى' عن كنفوشيوس ضد التهمة 'الهابرماسية' بأنه "محافظ" في هذا المقال، لم تعد تقول إن التقاليد التى تعتمد على أى شىء متعال مثل "طريق السماء"، كما فعل في مقاله عام ١٩٨٤^(٢١).

ويركز مقال تشان تحديداً على مفهوم كنفوشيوس للتقاليد باعتبارها طقوساً (لى [Li]) وهو مفهوم كتب عنه جادامر في أواخر حياته. ويقول جان جروندان، كاتب سيرة حياة جادامر، إن "مفهوم الطقوس بدأ يحل محل التقاليد في فلسفة جادامر، كما جعل مفهوم التقاليد في الوقت نفسه أيسر في الفهم" (جروندان ٢٠٠١: ٤٩)^(٢٢). وقد ظهرت الطقوس في الدراسات الكنفوشيوسية بفضل الكتاب الذى وضعه هيربرت فنجاريت (Fingarette) بعنوان كنفوشيوس: العلمانى باعتباره مقدساً، ويقول فيه إن كنفوشيوس لا يبدي اهتماماً في مجموعة التعاليم بالفاعلية الأخلاقية

الفردية بقدر ما يبدي اهتمامه بأشكال الأداء الطقسي (الأفعال الطقسية وأفعال الكلام الطقسية). فالطقوس (*li*) إذن تشير إلى "شبكة الأعراف الاجتماعية التي نعيش في داخلها في وجودنا مع غيرنا في العالم. ويقال لنا إن الفلاسفة التحليليين يتصورون أن الطقوس هي "الممارسة الذكية للأعراف واللغة المكتسبة" (فنجاريت ١٩٧٢: ١٦). وهذه الشبكة من الأعراف الاجتماعية واللغة التي نتعلمها تعتبر "في المقام الأول موروثه من التقاليد" (جراهام [Graham] ١٩٨٩: ٢٣). فلدينا مثلاً أفعال طقسية وأفعال كلام طقسية تقليدية مرتبطة بكوننا أسرة^(٢٣). عندما نحتفل بأعياد ميلاد الأشخاص، وأفراح الزفاف، وشعائر الجنازات، وكذلك ممارسات طقسية تتعلق بوجودنا الاجتماعي اليومي معاً، وفي صحبة من لا نألفهم. فمثلاً عندما يدخل بعض الأشخاص إلى مبنى أو غرفة، ينتظرون حتى يخرج من كانوا فيها، أو نجد أن سائق السيارة يسمح بمرور سائق آخر على يسار التقاطع. ولما كانت هذه الأعراف الاجتماعية مكتسبة فإنها تقبل التعديل والاكساب من جديد. فالأمريكي الذي يقود سيارة في إنجلترا يتعلم أن يسمح بالمرور للقادم على يمينه. وحالات التزاوج بين المثليين أصبحت طقوساً مرتبطة بالأسرة ويزداد الاعتراف بها في الولايات المتحدة وفي شتى أرجاء العالم.

وأما "الأخلاق الكنفوشيوسية" التي يقول مقال تشان إن كنفوشيوس يدعو إليها في مجموعة تعاليمه فتتعلق بأمر لم يكن يتمتع حتى عهد قريب إلا باهتمام هامشي من جانب باحثي الأخلاق في الغرب، ألا وهو "كيف نطوِّع تفكيرنا داخل السياق الذي لا نلحظه [وإن كنا نلحظه الآن] للسلوك [الاجتماعي] الطقسي" حيث يقوم الفواعل بأداء أفعال طقسية بصورة تلقائية "تؤثر في [أشخاص آخرين] من خلال علاقات متداخلة لا يقوم الفواعل [في البداية] بتحليلها" (جراهام ١٩٨٩: ٢٥). والأداء الموسيقي باعتباره أداءً اجتماعياً^(٢٤)، وخصوصاً ما يسمى موسيقى الحجر، يعتبر نموذجاً صالحاً لنوع الأداء الطقسي الذي يعنيه كنفوشيوس في مجموعة

تعاليمه^(٢٥). فالهدف من العزف الجماعي في فرقة موسيقى الحجرة ليس أن "يلمع" العازف الفرد بل أن "يتناغم مع الآخرين" بحيث يبذل الفرد قصارى جهده باعتباره عازفًا فردًا من خلال تمكين الآخرين أيضًا من تقديم أفضل عزف يستطيعونه، ومعنى هذا أن "تحسين" أداء موسيقى الحجرة يقتضى من كل عازف أن ينتبه انتباهًا نقديًا لطريقة عزفهم والانصات الدقيق في الوقت نفسه للآخرين الذين يشاركونهم العزف.

ويقول تشان إن كنفوشيوس لديه مفهوم جادمرى للتقاليد (تشان ١٩٨٤). ولا يستمر وجود التقاليد، من حيث كونها طقوسًا تقليدية، إلا من خلال تجديدها، ولكن هذا التجديد يؤدي "إما إلى تهذيب صورتها وإما إلى تدهورها، وهو ما يتوقف إما على السبيلة الإبداعية وإما على الجمود العقيم للأداء" (جراهام ١٩٨٩: ٢٣). كان كنفوشيوس يعيش في فترة حرب وتدهور ثقافي، وكان يدرك أن الطقوس لها تاريخ وأنها نشأت وتطورت في عهود حكم ثلاث أسر حاكمة، وهى التى سبقت حقبة التدهور التى كان يعيش فيها. وهكذا فحينما يعبر كنفوشيوس عن تفضيله في مجموعة التعاليم ٣، و١٤ لأسرة چو الحاكمة [الغربية] (١٠٤٦-١٧٧١ ق.م). فإنه لا يعبر عن تفضيله لطقوس "الماضى الذهبى" العريق الذى سبق عهد الأسرات الحاكمة، ولكنه يعبر عن تفضيله للطقوس التى كانت تؤدى في عهد أعلى الأسرات تحضراً من بين عهود الأسرات الثلاث التى سبقت عهد الأسرة التى عاش في ظلها "قال الأستاذ.. "إن الـ"ين" (Yin) [أى أسرة شانج الحاكمة] شيدت ما شيدته على الأسس التى وضعتها أسرة 'خيا' (Xia). ويمكن معرفة الإضافات والاختصارات. وشيدت أسرة چو (Zhou) ما شيدته على أسس طقوس الـ"ين". ويمكن معرفة الإضافات والاختصارات (مجموعة التعاليم ٢، ٢٣، مقتطفة في تشان ٢٠٠٠-٢٤٧؛ والتأكيد مضاف). وإذن فإن معرفة التقاليد، أى تاريخ الطقوس في عهود الأسرات الثلاث السابقة تزود كنفوشيوس بشيئين: الأول مثل أعلى يجعل مجتمعه يتطلع إلى بلوغه، والثاني هو الأدوات اللازمة للتقييم النقدي لما ينبغى "اختصاره" وما ينبغى إضافته للارتقاء بأداء الطقوس.

وهكذا فإن تشان، الكنفوشيوسى ابن العصر الحديث، عليه أن يجيب عن سؤالين حول موقف كنفوشيوس تجاه الطقوس والممارسات الكنفوشيوسية التقليدية. يقول السؤال الأول: كيف يمكن للكنفوشيوسى اليوم أن يعتنق التقاليد والطقوس التقليدية الكنفوشيوسية من وجهة نظر نقدية، وأن يتمكن بذلك من "الحفاظ" عليها؟ ويقول السؤال الثانى: هل يستطيع الكنفوشيوسى المحافظ الحديث أن ينتقد التقاليد فى فعل أو فى ممارسة طقسية تقليدية إذا كانت تتعرض للتشويه المنتظم بفعل الأيديولوجيا؟ ويختار تشان العلاقة بين الجنسين، فى إطار الزواج، باعتبارها مثالا للاعتناق النقدى لفعل أو ممارسة طقسية كنفوشيوسية تقليدية. وأما مثاله الخاص بالسؤال الثانى فيتعلق بالتنظيم المراتبى الكنفوشيوسى الذى يقضى بالتفوق فى النضج الأخلاقى على الذين لا يستطيعون أو لا يريدون تهذيب أنفسهم أخلاقياً من خلال ما يصفه كنفوشيوس نفسه بأنه ممارسة تقليدية (*li*) ألا وهى "المساءلة الواعية" للممارسات الطقسية التقليدية فى الماضى (مجموعة التعليمات ٣، ١٥).

وأما المثال الذى يقدمه تشان للاعتناق النقدى للطقوس التقليدية المتعلقة بالعلاقة بين الجنسين فمصدره منشيوس (Mencius)، ثانى أهم مفكر كنفوشيوسى، والمصدر الثانى لما أصبح يسمى "الأخلاق الكنفوشيوسية"، من وجهة النظر الغربية^(٢٦). يقول منشيوس (٤ أ. ١٧) "تقضى التقاليد بأنه من المحرم أن يلمس ذكر جسد أخت زوجته". ولكن كنفوشيوس ومنشيوس يقولان "إن التأمل الأخلاقى يقضى بإلغاء ذلك الحظر التقليدى إذا كانت المرأة توشك على الغرق (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٧ والتأكيد مضاف) لأن الطقوس ترتبط فى فكر كنفوشيوس بالخير [والكلمة الصينية هى رن (*ren*) التى تترجم أيضاً بالإنسانية]. والواقع أن ما يجعل كنفوشيوس "من كبار المجددين الثقافيين" (فنجاريت، مقتطف فى تشان ١٩٨٤: ٤٢٨) لا مفكراً تقليدياً ومحافظاً، هو أن المدخل الكنفوشيوسى للطقوس يتطلب "استمرار التأمل الأخلاقى الذى يلقى الضوء على مضمون الطقس الأخلاقى وضرورة التقييم النقدى

لأداء الطقوس“ (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٠-٢٥١). فحين يمد زوج أخت المرأة التي توشك أن تغرق يده لإنقاذها، فإن التأمل الأخلاقي يقول إن ذلك خير والفعل ”الإنساني الرحيم“ المناسب، ومن ثم فهو لا ينتمى إلى اللمس الذي يمكن أن يتصف بالطابع الجنسي وهو الذي يظل محظورًا من الزاوية التقليدية. وإذا كانت الحالة التي يقدمها تشان لنا حالة استثنائية، فأمثال الوجود على شفا الموت ليس مما نشهده في الحياة اليومية، ولكن التأمل الأخلاقي الذي تصفه يلقي الضوء على ما ينص عليه كنفوشيوس من ضرورة التفكير النقدي للمرء في أفضل طقس يحقق الخير مع الانتباه إلى منظور الآخر، (في هذه الحالة أخت الزوجة) عند أداء الممارسات الطقسية.

ويجيب تشان عن السؤال الأول الخاص بإمكان اعتناق الكنفوشيوسى الحديث ممارسات تقليدية كنفوشيوسية من منظور نقدي، وبذلك ينجح في ’الحفاظ‘ عليها، إجابة ’جادامرية‘ (تشان ٢٠٠٠: ٢٤٦). فنحن نعرف أن جادامر يؤكد في كتابه الحقيقة والمنهج ”أن المهم هو أن يكون المرء على وعى بتحيزه الشخصي (Voreingenommenheit) حتى يمكن للنص [أو لفعل يشبه النص] أن يقدم إليه نفسه بكل غيريته ومن ثم يؤكد حقيقته الخاصة في مواجهة المعانى المسبقة التي يحملها المرء إليه“ (جادامر ٢٠٠٤: ٢٧١-٢٧٢). فإذا كانت الشواغل الخاصة بالعلاقة الصحيحة بين الجنسين، كما في هذه الحالة، تقضى بممارسات تقليدية خاصة بالعلاقة بين الجنسين (أى ”عدم اللمس“) فإن التأمل الأخلاقي النقدي لهذه الشواغل يمكنه أن ”يضيف“ أو - في هذه الحالة - ”يختصر“ أداء الممارسة الطقسية التقليدية الكنفوشيوسية:

ينبع الحكم الأخلاقي مباشرة من المقولة الكنفوشيوسية بأن الطقوس يجب أن تغذوها المواقف والدوافع الصحيحة، وهذه لا تستنفد معنى الحكم الأخلاقي بل تُبَيِّنُ لنا كيف يتضمن المدخُل الكنفوشيوسى المحافظ للتقاليد، في دعوته إلى الطقوس، عنصرًا نقديًا ”لا ينفصل عنه“

[أى يَحُلُّ فيه]. ومن الممكن بطبيعة الحال أن يُصَدِرَ المرء حكمًا خاطئًا، وهذا ما يؤدي إلى نشأة حاجة ماسة لأن يقف المرء نفسه على الدراسة [الكنفوشيوسية]، أى أن يفهم حق الفهم تعاليم الحكماء القدماء وأن يمارس التأمل النقدي لخبراته الشخصية [مجموعة التعاليم] (٢-١٥) التى يعتمد عليها الحكم الأخلاقى فى آخر المطاف.

(تشان ٢٠٠٠: ٢٥١، والتأكيد مضاف)

فلننظر الآن إلى إجابة تشان 'الجدامرية' عن السؤال الثانى - الهابرماسى - عن إمكان إجراء بحث نقدى للأيديولوجيا من داخل التقاليد الكنفوشيوسية.

ربما راعتنا حجة تشان للوهلة الأولى بسبب "تمييزنا للديموقراطية" (نيتشه)، إذ يفترض تشان، ويزعم أنه يتفق فى هذا مع كنفوشيوس فى مجموعة تعاليمه، وجود أربعة "أنواع" متميزة من الأفراد يفصل بينهم "معرفتهم [الكنفوشيوسية]"، أى استنادًا إلى "تساؤلهم الواعى عن ممارسات الماضى" إلى جانب تأملهم النقدى لأدائهم الاجتماعى عندما يشاركون غيرهم فى عمل ما. ولما كان كنفوشيوس فى مجموعة التعاليم ٣ و ١٥ يقول إن "التعليم باعتباره تساؤلًا وأعيًا" عن الممارسات القديمة يعتبر فى ذاته ممارسة (طقسية) فإن كنفوشيوس يميز فى الواقع بين أربعة أنواع من "المؤدين" الأفراد استنادًا إلى درجة أدائهم "للتعلم [الأخلاقى]". وفى أقصى طرف "ألوان الطيف البشرى" يوجد "الحكيم" (شنجرين) (*Shengren*) الذى يتفق أداءه التلقائى مع المثال الأخلاقى الأعلى كله (مجموعة التعليقات ٧، ٢٥) (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٥)؛ وفى الطرف الأقصى الآخر يوجد الذين يصفهم كنفوشيوس بعبارات مجازية مستمدة من مجتمعه الزراعى قائلًا إنهم يشبهون "قطعة خشب عفنة" أو "جدارًا من الروث الجاف" فى مجموعة التعاليم ٥، ١٠ "إذ لا يكاد ينتظر منهم شىء من حيث الإنجاز الأخلاقى [أى الأداء أو السلوك الأخلاقى]". ويقول تشان "ربما لا يكون

إد هذه المجموعة يتسمون بندرة الحكماء، ولكنهم على الأرجح قلة“ (تشان ٢٠٠٥-٢٠٠٦). ولكن آتيا من هذين النوعين من الأفراد يساهم في “التغيير

لتطويرى التدريجي“ الذى يستطيع أن يغير التقاليد من داخلها حتى تصل إلى الكمال.

وفيما يتعلق بالحالة التى نفحصها أى العلاقات الكنفوشوسية التقليدية بين الجنسين. وهى التى تمارس التمييز ضد المرأة، ابتداء من مرحلة الطفولة، فلان آتيا من هذين النوعين من الأفراد لا يستطيع القضاء على التمييز ضد المرأة أو حتى خفض درجته.

ويقول تشان إن كنفوشوس يميز بين نوعين آخرين من الأفراد يقعان بين هذين الطرفين. أولهما هم “السادة [junzi] الذين يُعتبرون المثل الأخلاقى الأعلى والرئيسى والذى يمكن الاتصال به^(٢٧) فى مجموعة الأحكام [lunyu]. وفى مقابل السادة يوجد التافهون (xiaoren) ذوو الموقع الأخلاقى المتدنى، والحقراء والمنحطون ومن ذوى الصَّغَارِ أو الدناءة... وتقع المعركة الأخلاقية الرئيسية فى مجموعة الأحكام بين هاتين المجموعتين (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٦)^(٢٨). فلتوقف لحظة للتخلص من أى سوء تفاهم ممكن حول ما يقوله تشان عن هذين النوعين من الأفراد، ما دام الاختلاف بينهما أخلاقياً ولا يرجع إلى اختلاف فى الطبقة الاجتماعية. ويقول لنا بروكس وبروكس (Brooks and Brooks) إن التمييز بين الفرد الذى ينتمى إلى السادة والفرد المنتمى إلى التافهين كان أصلاً وضعه المنتمون إلى طبقة المقاتلين لتمييز بعضهم عن بعض^(٢٩). إذا كانت لائحة شرف المقاتلين القديمة تقتضى تقديم أداء المقاتلين ومن ثم حددت طاقة التمييز بين من يؤهلهم أداؤهم للشرف (junzi) ومن لا يؤهلهم سلوكهم للشرف بل لتحقيق المجد الشخصى أو كسب مزية معينة (xiao) فقد حوّل الطاقة المذكورة للتمييز بين ما يشرف وما هو غير شريف بل يجلب العار، إلى حكم أخلاقى على “المواقف والدوافع“ التى تغذو الأداء الطقسى. ومن ثم أصبحت الطاقة الأخلاقية طاقة الحكم على مواقف الفرد ودوافعه، والبت فيما إذا كانت شريفة (junzi) أو لا، فإذا كانت تجلب

العار فلا بد من انتقادها والتعلم من هذه الخبرة. ونموذج لانس آرمسترونج [بطل سباق الدراجات] من شأنه زيادة إيضاح الفرق بين أداء الشريف وأداء التافه، وتقليل الريبة بحجة تشان "الجادامرية" وزيادة قوتها على الإقناع.

لنا أن نقول إن آرمسترونج، قائد 'فريق أمريكا' في سباق الدراجات "عبر فرنسا" كان شريفًا في البداية وتافهًا في النهاية. وكان آرمسترونج الذي سُفِي من السرطان، يعتبر نموذجًا أخلاقيًا فائقًا، ومثالا للشرف، بسبب أدائه المتكرر قائدًا لفريق السباق بالدراجات الأمريكي الفائز، وبسبب نجاح جمعيته الخيرية واسمها "ليفسترونج" [أى عِشْ قوياً]، وهى التى أنشأها لإعانة غيره من ضحايا السرطان. وكان الجميع، كبارًا وصغارًا، يلبسون باعتزاز أساور صفراء تعتبر شعار الجمعية الخيرية في شتى أرجاء أمريكا وخارجها. ولكن الأداء الرياضى لآرمسترونج تدهور وجلب له العار (xiao) عندما اتضح أنه كان غشاشًا ويتناول العقاقير المنشطة. ولكن أداء لانس آرمسترونج الشخصى تدهور أخلاقيًا وجلب له العار (xiaoren) عندما كذب على نفسه وعلى الآخرين عندما واصل إنكار تناوله تلك المنشطات. وأما الذى أحال لانس آرمسترونج إلى شخص تافه فلم يكن يقتصر على أن أدائه باعتباره قائد فريق سباق الدراجات ورجل خير وإحسان كان من أجل مجده الشخصى والمزايا التى نالها، بل كان يتمثل فى مقاومته "للمبدأ الكنفوشىوسى القائل بالتعلم من الخبرة" أى مقاومته للتقييم النقدى لمواقفه ودوافعه وهو التقييم الذى كان يمكنه إذكاء حكمه الأخلاقى بعد فضح أخطائه واكتشاف الآخرين تافهته.

وإجابة تشان "الجادامرية" بصدد إمكان نشأة بحث نقدى فى الأيديولوجيا من داخل التقاليد المحافظة للكنفوشىوسية الجديدة تستند إلى قدرة "التعليم الكنفوشىوسى" على التغلب على مثل هذه "المقاومة للتعلم من الخبرة"، فإن من شأنها تحويل الفرد من الانتفاء إلى نوع معين من البشر، وهو التافه المنحط خلقياً، إلى نوع آخر من البشر، وهو الفرد الفائق خلقياً (junzi):

على الكنفوشيوسى المحافظ إذا أراد مواجهة الفساد المتظم أن يقول أولاً إن الشريف (*junzi*) يستطيع إحداث تغيير مهم داخل التقاليد... [وبالإضافة إلى ذلك] إن عددًا كافيًا من الأفراد - بالنسبة إلى عدد السكان وغير ذلك من المتغيرات السياسية الاجتماعية - يمكن أن يتحولوا إلى بشر لهم وجود أخلاقي يُعتد به [أى *junzi*]... صحيح أن الشرفاء والمنحطين (*xiaoren*) يمثلون نوعين متضادين من الأفراد، ولكن ذلك لا يستبعد إمكان تحويل النوع الأخير إلى النوع الأول بالمعنى الأخلاقي، أو إمكان التحول الأخلاقي بخطوات صغيرة وتدرجيًا.

(تشان ٢٠٠٠: ٢٥٦)

وإذن فإن حجة تشان "الجدادامية" تعتمد على القوة التحويلية للتعليم الكنفوشيوسى، أى، فى هذه الحالة، على القدرة على التشكيك الدقيق فى التصورات المسبقة الخاصة بالعلاقة بين الجنسين (*Vormeinungen*) أو ضروب التحيز (*Vorurteile*) لأنفسنا ولغيرنا، وهى التى تغدو المواقف والدوافع التى نجىء بها إلى تفاعلاتنا الاجتماعية، وممارساتنا التقليدية التى تلعب فيها العلاقة بين الجنسين دورًا معينًا.

ويقول تشان إن التعليم الكنفوشيوسى الذى يؤدى إلى التربية الذاتية الأخلاقية يبدأ فى الصغر ويستمر بعد ذلك فى أى وقت للبنات والبنين، بل يستمر طول العمر. ونتيجة تشجيع المزيد من هذا التعليم تقليل عدد الأفراد التافهين المعيين من خلال زيادة "جماعة الشرفاء [القادرين على] تولى القيادة فى عملية إصلاح المجتمع":

فالأبنية الخاصة للأحكام الأخلاقية قادرة على الطعن فى أفعال طقسية معينة تتحكم (فى هذه الحالة) فى العلاقة بين الجنسين. ومن المتصور أن تغيير العلاقات بين الجنسين على مر الزمن فى ظل قيادة الشرفاء لعملية الإصلاح، وأن تختلف صورتها اختلافًا جوهريًا إلى الحد الذى يجعل معايير الصحة القديمة نسبيًا منسياً. (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٧)

وعلى الرغم من عدم تصريجه هنا بثمره الإصلاح المذكور، في ختام دفاعه 'الجادامرى' عن قدرة الكنفوشويسية الجديدة المحافظة على إجراء بحث نقدى في الأيديولوجيا، فمن المحتمل أن يكون من ثمار الإصلاح الذى تتولاه "جماعة الأشراف" أن تشارك فيها المرأة بعد أن كانت حكراً على الرجال ("السادة") وحدهم.

فحصنا في هذا الفصل الخاص "بالهرمانيوطيقا والكنفوشويسية" مقالين يربطان ما بين هرمانيوطيقا جادامر بالكنفوشويسية في مطلع القرن الحادى والعشرين، وعلى الرغم من أن كاتبيهما - نج وتشان - لم يقصد أحد منهما الإشارة إلى الآخر، فإن آراء جادامر وكنفوشويس التى يقدمانها موازية للمناظرة التى جرت عام ١٩٧٦ بين جادامر وهابرماس. والنتيجة التى انتهت إليها نج عام ٢٠٠٠ (وعدل عنها عام ٢٠٠٥) والتى تقول إن هرمانيوطيقا جادامر تشبه هرمانيوطيقا كنفوشويس الجديدة "الصحيحة" فى كونها محافظة ثقافية فى أعماقها تشبه التهمة الأصلية التى وجهها هابرماس إلى جادامر فى تلك المناظرة. وأما تشان الذى كان يعتنق نظرة مماثلة لهرمانيوطيقا جادامر وكنفوشويس قبل ١٦ سنة، فقد أصبح يقول فى عام ٢٠٠٠ إن الكنفوشويسية "المحافظة" تتمتع بقدرة داخلية على إجراء إصلاح نقدى فى الأيديولوجيات وأن تقوم بإصلاح العلاقات بين الجنسين، مثلاً، من داخل التقاليد الكنفوشويسية نفسها. ونموذج هذه الحججة هو حججة جادامر التى يرد بها على انتقاد هابرماس للهرمانيوطيقا الفلسفية فى المناظرة بين جادامر وهابرماس عام ١٩٧٦. ما تأثير هذه المقارنة بين هرمانيوطيقا جادامر وبين صورتى الكنفوشويسية عند نج وتشان فى الكنفوشويسيين، وما تأثيرها فى الجادامريين؟

رأينا أن المناظرة فى الصين حول موقف كنفوشويس تجاه التقاليد سبقت مقالى نج وتشان بما يزيد على قرن كامل، وأن هذه المناظرة قد ازداد تطويرها عام ٢٠٠٠ فى مقالين يقارنان بين كنفوشويس والهرمانيوطيقا الكنفوشويسية من ناحية وبين جادامر والهرمانيوطيقا الجادامرية فى إطار المناظرة بين هابرماس وجادامر من ناحية أخرى.

ولما كانت المناظرة حول موقف كنفوشيووس من التقاليد كانت لها آثارها التاريخية في الصين، وبالنسبة للصين في القرن العشرين، فماذا عسانا نتوقع للكنفوشيوسية الجديدة في القرن الحادى والعشرين بعد مساهمتى نج وتشان في هذه المناظرة في عام ٢٠٠٠؟

عندما انتقد إلمان الكنفوشيوسية الجديدة عند نج، وما يرتبط بها في مفهومه لهرمانيوطيقا جادامر، بسبب "طابعها المحافظ العميق ثقافيًا"، في مقاله عن "إعادة التفكير في الكنفوشيوسية" عام ٢٠٠٢، لنا أن نستنبط أنه لم يكن يعرف مقال تشان الذى وضعه عام ٢٠٠٠ في إطار المناظرة بين جادامر وهابرماس^(٣٠). إذ إن إلمان مشغول أساسًا بإعادة ابتكار "الكنفوشيوسية الجديدة في الصين [فيما بعد الاشتراكية] للقرن الحادى والعشرين" بسبب "مظاهر التفاوت الاجتماعى الناجمة عن الرأسمالية المتفشية"، وهى التى نشأت بعد "فشل الاشتراكية المسيانية [أى الواعده بالخير العميم]" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٦). ويبين إلمان التضاد بين الكنفوشيوسيين الجدد في "المناطق الحدودية في الصين (وفي الخارج) وبين نظرائهم في عهد ما بعد ماوتسى تونج في الصين" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٦)، قائلًا إن ما يتجاهله الكنفوشيويون الجدد خارج الصين، مثل نج، وما ينبغى أن يواجهه أتباع ما بعد ماوتسى تونج الذين يعيدون ابتكار الكنفوشيوسية الجديدة داخل الصين، هو "أن فشل الشيوعية [في الصين]... قد خلّف ثورات لا راد لها سياسيًا وخاصة بالعلاقة بين الجنسين، وأن هذه الثورات قد صاحبت صعود وسقوط الاشتراكية الصينية المكافحة، ١٩١٥-١٩٧٦، وأنها استطاعت البقاء بعد سقوط الماوية باعتبارها مذهب الحزب الشيوعى الصينى الصحيح" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٤). ويرفض إلمان الكنفوشيوسية عند نج، وما يرتبط بها من هرمانيوطيقية جادامر حسبما يفهمها نج، في الصين في القرن الحادى والعشرين، لأنها ليست على استعداد "لتحسين التركة الثنائية للرأسمالية والاشتراكية" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٤) بسبب طابعها المحافظ العميق ثقافيًا. ولكننا قد بيّنا على أية حال أن إلمان ونج مخطئان في القول بأن هرمانيوطيقا جادامر محافظة ثقافيًا في أعماقها، وأنها الصورة "الصحيحة" للكنفوشيوسية الجديدة. كما وجدنا أيضًا أن تشان محق في إقامة

علاقة بين هرمانيوطيقا جادامر، وبين كنفوشيسوسية ”محافظة“ حديثة ”قادرة على أن تصوغ في داخلها نقد الأيديولوجيا، وإصلاح نفسها بل وتغيير كيانها من خلال التشكك الدقيق في التصورات المسبقة وضروب التحيز التي تغذو النصوص الفقهيّة المعتمدة والممارسات الطقسية التقليديّة للكنفوشيسوسية. والكنفوشيسوسية الجديدة التي تبقى في أيدينا، بفضل فهم تشان لکنفوشيسوس وجادامر، كنفوشيسوسية ذات قدرة أكبر على ”تحسين التركيبة المزدوجة للرأسمالية والاشتراكية“ في الصين في القرن الحادي والعشرين.

رأينا كيف أدت هذه المقارنة بين الهرمانيوطيقا والکنفوشيسوسية إلى جعل الكنفوشيسوسيين في القرن الحادي والعشرين يعيدون ابتكار الكنفوشيسوسية الجديدة في الصين، ولكن ما الذي جعلت الجادامريين يواجهونه في القرن الحادي والعشرين؟ ما دامت إعادة تفكير تشان في الكنفوشيسوسية قد تضمنت أيضًا ”إعادة التفكير في الهرمانيوطيقا الجادامرية“ من حيث الطقوس، وخصوصًا الممارسة الطقسية للتعليم الكنفوشيسوسية والتربية الذاتية أخلاقيًا، فإن هذه المقارنة بين الهرمانيوطيقا والکنفوشيسوسية تؤدي إلى زيادة قدرة الجادامريين على التصدي لمظاهر التفاوت الاجتماعي التي يصفها كوزول (Kozol) بالوحشية والتي كانت أيضًا ميراث ”الرأسمالية المتفشية“ في أمريكا وفي الغرب.

الهوامش

- (١) لا يجوز الخلط بين الوعي بالطابع البشرى المحدود وبين النسبية، فهو خبرة يكتسبها الوعي عن ذاته، وليس خبرة للوعي بشيء خارجي.
- (٢) مفهوم هيجيل "للخبرة" باعتبارها "نفيًا محددًا" يتضمن أيضًا الكشف عن حدوده وأوجه قصوره. ولكن جادامر يرفض هدف "المعرفة المطلقة" عند هيجيل. انظر جادامر ٢٠٠٤: ٣٤٨-٣٥١.
- (٣) على سبيل المثال ستيفن فان زورين (Steven van Zoeren) (الولايات المتحدة) وچانج لونجخي (Zhang Longxi) (الصين) ورودولف فاجنر (Rudolf Wagner) (ألمانيا) وجون ميكهام (Makeham) الأسترالي.
- (٤) وجدت فائدة كبيرة في مقال بنجامين أ. إلمان بعنوان "إعادة التفكير في الكنفوشيوسية: الماضي والحاضر في الصين واليابان وكوريا وفيتنام" (٢٠٠٢) وخصوصًا في توضيح الفوارق بين المصطلحات مثل "الكنفوشيوسية"، و"الكنفوشيوسية الجديدة" و"الكنفوشيوسية الجديدة الجديدة" (وهي التي تسمى أيضًا "ما بعد الكنفوشيوسية الجديدة"). انظر إلمان ٢٠٠٢: ٥٢٤-٥٣٠. وانظر أيضًا ميكهام ٢٠٠٣.
- (٥) لمعرفة المزيد عن الكنفوشيوسية الجديدة انظر ميكهام ٢٠٠٣ و٢٠٠٨.
- (٦) يقول إلمان إن "فكرة المناطق الحدودية خاصة بالصين ولا يجب استعمالها استعمالاً غير نقدي في الإشارة إلى اليابان أو فيتنام، لأنها تمثل صور الروافد الصينية لها" (٢٠٠٢: ٥٢٤، الهامش رقم ٢٠).
- (٧) قد يرجع سبب عدم المساواة بين الجنسين والقهر الذي تعرضت له المرأة في الصين في الفترة التقليدية السابقة للحداثة إلى ما يزيد على تشويه العلاقة بين الجنسين بسبب الأيديولوجيا، والمراد هنا هو "الكنفوشيوسية باعتبارها أيديولوجية الدولة". وتقول لي-هسيانج ليزاروزينلي (Li- Hsiang Lisa Rosenlee) مثلاً إن "مؤسسة الأسرة" لا "الكنفوشيوسية باعتبارها أيديولوجية الدولة" هي سبب "قهر المرأة في فترة ما قبل الحداثة في الصين"، ابتداءً من تفضيل الأطفال الذكور والوارثين الذكور الذي يضمنون "استمرار اسم الأسرة"، و"عبادة الأسلاف" وانتهاءً "بالفضيلة الأسرية الخاصة بإخلاص الأبناء". وقد أدى تفضيل الصينيين للأطفال الذكور إلى [١] العادات التي استمرت ما يزيد على ألفي عام من قتل الأطفال و"التخلص من المواليد الإناث الزائدة [عن العدد]" و[٢] "اعتبار الطفلة عروسًا/ خادماً، و[٣] اتخاذ المرأة خلية و[٤] الأرامل و[٥] ربط الأقدام [حتى تظل صغيرة]" (روزينلي ٢٠٠٦: ٩). وما له دلالاته على أنه على الرغم من اعتبار جمهورية الصين، ومن بعدها جمهورية الصين الشعبية قد حظرت قانونًا هذه الصور الخمس جميعًا من صور قهر المرأة في الصين الحديثة في

القرن العشرين، فإن عادة قتل الأطفال الإناث والتخلي عن الرضع من الإناث، على الرغم من وضع حد لها لفترة وجيزة في عهد الرئيس ماو في الخمسينيات، لا تزال قائمة إلى يومنا هذا باسم أيديولوجية أخرى، وهي أيديولوجية الحزب الشيوعي الصيني.

(٨) لمن يريد الاطلاع على مقدمة حافلة بالمعلومات عن الوجوه المتعددة لكنفوشيوس أن يرجع إلى نايلان وويلسون (Nylan and Wilson) ٢٠١٠.

(٩) اشتهر عن كنفوشيوس وصفه نفسه بأنه "ينقل عن القدماء من دون أن يأتي بجديد وإنه يثق في القدماء ويحبهم" في مجموعة التعاليم ١،٧ (جراهام ١٩٨٩: ١٠).

(١٠) ويخبرنا كنفوشيوس قائلا "إن المعرفة دون تفكير تؤدي إلى الجمود، والتفكير من دون معرفة خطر" في مجموعة التعاليم ٢، ١٥ (جراهام ١٩٨٩: ١٠). انظر أيضًا جولدين (Goldin) ٢٠١١: ٩ عن مجموعة التعاليم ٧، ٨.

(١١) النصوص الكنفوشيوسية المعتمدة تتضمن "الأعمال الكلاسيكية الخمسة" (الأناشيد، والوثائق، وقوانين الطقوس الثلاثة، وكتاب التغيرات، وحوليات الربيع والخريف) وتتضمن "الكتب الأربعة" (مجموعة التعاليم، وكتاب منشيوس، و"المعرفة الكبرى"، و"مبدأ الوسط"). ويضاف أحيانًا كتاب مفقود عن الموسيقى باعتباره عملاً كلاسيكيًا سادسًا.

(١٢) أود الإعراب عن امتناني لشان على إشارته إلى تاريخ هذه المناظرة. انظر تشان ١٩٨٤: ٤٢٦ و ٤٣٤، الحاشية رقم ١٥.

(١٣) انظر إلمان ٢٠٠٢: ٥٤٧.

(١٤) باستثناء أسماء الأعلام وعباوين المطبوعات، حولت استخدام ويد - چابلز (Wade-Gile) للحروف الرومانية [اللاتينية] إلى الشكل المعتمد في الصين لكتابة الكلمات الصينية كلما استطعت ذلك.

(١٥) لا يُذكر بوبر (Buber) قط في كتاب الحقيقة والمنهج.

(١٦) نشر نج أيضًا نسخة من هذا المقال في تاويان عام ٢٠٠٠.

(١٧) يقول نج في هذا المقال الراجع إلى عام ٢٠٠٠ بوجود ثلاثة اختلافات جوهرية بين الهرمانبوطيقا عند جادامر وعند كنفوشيوس. الأول هو قول جادامر بوجود "حاجز من المحال تخطيه يفصلنا عن القداسة" (جادامر، مقتطف في نج ٢٠٠٥: ٣٠٢) في حين أن الكنفوشيوسيين الجدد لا يرون هذا الحاجز. والثاني هو اعتبار جادامر أن المفسر يتأثر حتمًا بالتاريخ (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) أما المفسر وفق الكنفوشيوسية الصحيحة للنصوص الكلاسيكية التي وضعها الحكماء فيستطيع "أن يتجاوز التاريخ آخر الأمر" (نج ٢٠٠٥: ٣٠٧) وأخيرًا فإن "الأعمال الكلاسيكية الكنفوشيوسية، باعتبارها تجسيدًا للطريق [أي طريق السماء dao] ذات قداسة، ولكن جادامر يرى كل الأعمال الكلاسيكية، حتى المقدس منها، مجرد نصوص. والعمل الكلاسيكي باعتباره نصًا لا يوحى بتقديم الحقيقة مثلما يوحى العمل الكنفوشيوسي الكلاسيكي بذلك، إذ إنه يسعى إلى تحديد وتجسيد وجود القارئ نفسه" (نج ٢٠٠٥: ٣٠٧).

- (١٨) "الكنفوشيوسية الجديدة" عند نج صورة من عدة صور لهذا المذهب. وللاطلاع على المزيد من المعلومات عن الكنفوشيوسية الجديدة انظر ميكهام ٢٠٠٣ و ٢٠٠٨. وللمزيد من المعلومات عن هرمانويطيقا جادامر في علاقتها بالهرمانويطيقا الأنطولوجية" في الكنفوشيوسية الجديدة عند تشيخ تشونج - ينج (Cheng Chung - ying) أستاذ نج ومرشده، انظر رايت ٢٠١١.
- (١٩) كتب تشان مقاله المنشور عام ١٩٨٤ بعنوان "الهرمانويطيقا الفلسفية ومجموعة تعاليم كنفوشيوس: نموذج التقاليد" عندما كان من طلاب الدراسات العليا، للتخصص في الدراسات الدينية في جامعة تورونتو. ومن ثم فقد كان في البداية كنفوشيوسياً جديداً "في الخارج".
- (٢٠) نذكر أن نج يميل إلى التعميم في الإشارة إلى التقاليد الكنفوشيوسية برمتها، استناداً إلى لي جوانجدي (Li Guangdi) المفسر الذي يتسم بأكثر نزعة محافظة في ظل أسرة قينج الحاكمة.
- (٢١) يقول تشان "لا حاجة بنا إلى أن ننسب إلى كنفوشيوس نظرية عن الطبيعة الإنسانية أو الاستشهاد بوجود "طريق سماء" متعال عنده (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٥).
- (٢٢) انظر أيضاً پامر (Palmer) ٢٠٠٠: ٣٨٥-٣٨٨ فيما يتعلق بجادامر والطقوس. كما أن پامر قد عقد مقارنة أيضاً بين جادامر وكنفوشيوس في فيستر (Pfister) ٢٠٠٦.
- (٢٣) هذه الممارسات الطقسية التقليدية قد تعتبر أيضاً دينية إذا تضمنت التعميد، أو الزفاف في الكنيسة، أو الدفن في أرض مدفن 'مقدسة'.
- (٢٤) انظر ليزا ماكورميك (Lisa McCormick) "الموسيقى باعتبارها أداءً اجتماعياً" (ماكورميك ٢٠٠٠).
- (٢٥) انظر كارين لاي (Karen Lai) "التربية الأخلاقية الكنفوشيوسية: بعض التوازيات مع التدريب الموسيقي" (لاي ٢٠٠٣).
- (٢٦) هذا هو "الاستفسار الوحيد" الذي أشرت إليه عاليه فيما يتعلق باستخدام تشان لكلمتي "كنفوشيوس" و"كنفوشيوسى" في الإشارة إلى "ما لا يزيد عما يمكن استنباطه" من مجموعة التعاليم.
- (٢٧) لا يرى تشان أن كنفوشيوس أو مجموعة التعاليم تؤيد القول بأن كل إنسان يمكن أن يصبح من الحكماء.
- (٢٨) اختلاف نظام الترتيب الحالى عن نظام "الحسن والسيء" و"الخير والشر" الذي يناقشه نيتشه في كتابه عن أنساب الأخلاق له أهميته ولكنه يتجاوز نطاق هذا الفصل.
- (٢٩) من المحتمل أن الخدمة في البلاط كان يحتكرها أفراد النخبة الذين يقودون العجلات الحربية. وقيمهم العسكرية تكتسب هنا [في مجموعة التعاليم ٤، ٧] طابعاً مدنياً، ولكنها تحتفظ ببعض الروابط بجو الأخلاق العسكرية. إذ كان... السيد المهذب يتصف بصفات رفيق السلاح المثالى، كالقوة البدنية، والشجاعة، والصمود في الأزمات، ومراعاة مشاعر الآخرين، والاستعداد للضحية بالنفس... وقد يكون من المفيد أن نذكر ظلال معنى اللفظ الغربى 'للشرف'. (بروكس وبروكس ١٩٩٨: ١٥، والتأكيد مضاف)
- (٣٠) "والواقع أن من يستشهدون بجادامر عادة ما لا يشيرون إلى هايرماس" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٤٩).

- Brooks, E. Bruce and Brooks, A. Taeko (1998) *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, New York: Columbia.
- Chan, Alan K. L. (1984) "Philosophical hermeneutics and the *Analects*: The paradigm of 'tradition'," in *Philosophy East and West*, 34, 4: 421-36.
- (2000) "Confucian Ethics and Critique of Ideology," in *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 10, 3: 245-61.
- Elman, Benjamin A. (2002) "Rethinking 'Confucianism' and 'Neo-Confucianism' in Modern Chinese History," in *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, eds Benjamin A. Elman, John B. Duncan, and Herman Ooms, Los Angeles: University of California Press, 518-54.
- Gadamer, Hans-Georg (1997) "Reflections on my Philosophical Journey," trans. Richard E. Palmer in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 3-63.
- (1999) *Zhen li yu fang fa (Truth and Method)*, trans. Hong Handing, 2 vols. Shanghai: Shanghai yi wen chu ban she (Shanghai Translation Publishers).
- (2004) *Truth and Method*, 2nd rev. edn, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Continuum.
- Fingarette, Herbert (1972) *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbooks.
- Goldin, Paul R. (2011) *Confucianism*. Berkeley and Los Angeles: University of California.
- Graham, A. C. (1989) *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.
- Grondin, Jean (2001) "Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works," in *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, ed. L. K. Schmidt, Lanham, MD: Lexington Books, 43-50.
- Honneth, Axel (2003) "On the Destructive Power of the Third: Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity," in *Philosophy and Social Criticism*, 29, 1: 5-21.
- Kozol, Jonathan (1991) *Savage Inequalities: Children in America's Schools*, New York: Crown.
- Lai, Karyn (2003) "Confucian Moral Cultivation: Some Parallels with Musical Training," in *The Moral Circle and the Self: Chinese and Western Perspectives*, eds Kim-Chong Chong, Sor-Han Tan, and C. L. Ten. La Salle, IL: Open Court, 107-39.
- Makeham, John, ed. (2003) *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- (2008) *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- McCormick, Lisa (2006) "Music as Social Performance," in *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts*, eds Ron Eyerman and Lisa McCormick, Boulder, CO and London: Paragon, 121-44.
- Ng, On-cho (2000) "Negotiating the Boundary between Hermeneutics and Philosophy in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642-1718) Study of the Doctrine of the Mean (Chung-yung) and Great Learning (Ta-shueh)," in *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, eds Kai-wing Chow, On-cho Ng, and John B. Hersherson, Albany: State University of New York Press, 165-93.
- (2001) *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing: Li Guangdi (1642-1718) and Qing Learning*. Albany: State University of New York Press.
- (2005) "Affinity and Aporia: A Confucian Engagement with Gadamer's Hermeneutics," in *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, ed. Ching-I Tu, New Brunswick, NJ and London: Transaction, 297-310.
- (ed.) (2008) *The Imperative of Understanding: Chinese Philosophy, Comparative Philosophy, and Onto-Hermeneutics*. New York: Global Scholarly Publications.

- Nylan, Michael and Wilson, Thomas (2010) *Lives of Confucius: Civilization's Greatest Sage Through the Ages*, New York: Doubleday.
- Palmer, R. E. (2000) "Gadamer's recent work on language and philosophy: On 'Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache'," in *Continental Philosophy Review*, 33: 381-93.
- (2006) "Gadamer and Confucius: Some Possible Affinities," in *Journal of Chinese Philosophy Supplement 1 Hermeneutical Thinking in Chinese Philosophy*, ed. L. Pfister (December), 33: 81-93.
- Pfister, Lauren (ed.) (2006) *Journal of Chinese Philosophy Supplement 1 Hermeneutical Thinking in Chinese Philosophy* (December), 33.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa (2006) *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, Albany: State University of New York Press.
- Wang, Ban (2005) "Tradition, Modernity, and Critical Historical Consciousness," in *Chinese Hermeneutics in Historical Perspective: Interpretation and Intellectual Change*, ed. Ching-I Tu, New Brunswick, NJ and London: Transaction, 241-56.
- Wright, Kathleen (2011) "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and New Confucianism," in *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, eds Francis J. Mootz III and George H. Taylor, New York: Continuum, 241-64.

الفصل الرابع والخمسون

الهرمانيوطيقا والفكر اليهودي

أندرو بنجامين Andrew Benjamin

افعلْ إذن الأشياء التي دائماً ما كنت أُرَكِّبُها لك. تَدَرَّبْ عليها واستمسكْ بها واعتبرها السَّلْمَ الذي يوصلك إلى الحياة الجميلة: عليك أولاً أن تؤمن بأن الله كائن خالداً فيأصُّ النِّعم، وَفَقِ الاعتقادِ الشائع.

أبيقور، من رسالة إلى منيكوس

١- يمكن تعريف الهرمانيوطيقا، ولو كمجرد بداية، في ضوء علاقتها بالنصوص. وما إن نفترض صحة هذا التعريف العام حتى ينشأ سؤالان محددان، يتعلق الأول منها بتصوير النص باعتباره داخل مشروع التفسير، ويتعلق الثاني بالطرائق المختلفة التي تُولَّدُ طبيعة النص بها المداخل الممكنة إليه، ثم الكيفية التي يتجلى بها زمن التفسير أو أزمته في هذه المداخل. وفي إطار هذا التعميم لا يمكن التفريق بين الهرمانيوطيقا اليهودية، على الأقل في البداية، وبين الشروح والتفاسير التي يمثل تاريخها جزءاً لا يتجزأ من أي تعريف لليهودية. ويمكن القول باختصار إن اليهودية نشاط هرمانيوطيقى متفرد، حتى لو كانت 'الميدراش' [التفاسير القديمة للكتاب المقدس المكتوبة ما بين النفي وبين عام ١٢٠٠ للميلاد تقريباً] تتضمن إمكان الشك، من داخل مجال التفسير، في بعض تصورات الهرمانيوطيقا^(١). وإذا كان وجود اليهودية باعتبارها موقِعاً للتضارب في التفاسير يعتبر إمكانية يمكن التوصل إليها

بالتركيز على تاريخ التفاسير داخل اليهودية، فإنه موقع يظهر أيضًا من خلال الطرائق المختلفة، على الرغم من ترابطها في نهاية المطاف، التي يقدم الكتاب المقدس المسيحي تمييزه اللازم بينه وبين الكتاب المقدس اليهودي (التوراة) أولاً، ثم، ثانيًا، تمييزه عن النصوص المقدسة المصاحبة لها، وأخيرًا تمييزه عن المشروعات الهرمانيوطيقية التي سوف تستمر في قياس مدى حضور هذه النصوص الأخيرة.

وتأكيد كون اليهودية جهدًا تفسيريًا، وما تلاه من تقديم الأسس للجهد اللاحق الخاص بمشروع التمييز بين المسيحية وبين تصور الدين اليهودي، ومن ثم بين بنائها لما يمكن أن يسمى الصورة اليهودية، تعلن عنها معًا الأسطر الأولى من إنجيل يوحنا^١ في الكتاب المقدس المسيحي (انظر بنجامين ٢٠١٠ أ)^(٢). واستخدام مصطلح لوجوس (*logos*) في هذه الأسطر يقدم مبدئيًا علاقة بتاريخ الفلسفة اليونانية حيث يشير 'لوجوس' إلى 'الوصف' بقدر ما يشير إلى 'العقل'، إلى جانب الإيحاء بمقولة أنطولوجية تجريدية بحيث يمكن أن يعنى 'لوجوس' فيها تفكيرًا في الوجود^(٣). ومهما يكن الموقف المتخذ، أى مهما يكن الفهم السائد لمصطلح 'لوجوس'، فعلى أن نفترض أنه فيما يتعلق بالسطور ١/٢-٣ من إنجيل يوحنا، فإن هذا المصطلح الذى يظهر فيها، يشغل موقعًا مستقلًا عن حياة المسيح وعمله^(٤). والواقع، كما سوف أبين أدناه، أن القوة البلاغية للسطر ١/١٤ في إنجيل يوحنا، حيث تظهر الإشارة إلى المسيح، تقضى بصحة ذلك. والسطور الأولى من الإنجيل نفسه تقول: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة هو الله" وكلمة "البدائية" تقدم بناءً مركبًا للزمن. ففي سياق هذا السطر توحى بزمن أزلى، أى تسمح بشكل من أشكال الاستمرار. وفي داخل ذلك الاستمرار يتحدد معنى 'لوجوس'، أولاً (أى الكلمة) من خلال الظرف 'عند'، ثم يقام التماهى في حدود الترادف بين الله والكلمة (لوجوس). وهذا الفصل بين 'عند الله' وبين اللوجوس ذو أهمية جوهرية، فهو يقدم إمكانية مزدوجة. الأولى تحفظ 'لوجوس' معناها باعتبارها 'وصفًا'، وهو ما يعنى

تماهيهما مع 'الكتاب'، ومن ثم مع التوراة، ويعقب ذلك دخول الله في موقع تحدده هذه الكلمات. وفي مثل هذا الموقع لا يوجد تمييز واضح بين الله و'لوجوس' / التوراة/ الكتاب (والصياغة الأخيرة - 'لوجوس' / التوراة/ الكتاب - تبين التلاقي الراسخ فيما بين هذه الكلمات). والإشارة هنا إلى حياة المسيح وعمله ليست فقط غير لازمة، فالدلالة الأهم هنا تتعلق بأن المكان الذي ينبغي أن توجد فيها يخلو منها. وأما الإمكانية الثانية فهي تنفي العلاقة القائمة بالفعل بين الله وبين 'لوجوس' / التوراة/ الكتاب، وتبدأ بالتحويل الجذري لمعنى 'لوجوس'. أى إن 'لوجوس' تصبح المسيح. ولا يقتصر التحويل على مجرد تعديل مواقع الألفاظ. فالقضية أكبر من هذا، ما دامت تتضمن التغلب على الإطار المحدد، كما أشرنا آنفًا، من خلال التأثير المتبادل للفظ الجلالة و'لوجوس' / التوراة/ الكتاب، وينجح التغلب المذكور بانتظام في الكتاب المقدس المسيحي، إذ يتضح على سبيل المثال عندما يقدم القديس بولس حجته "لتعطيل" العمل بالقانون اليهودي، وهو التعطيل القائم على خطوة مزدوجة، الجزء الأول منها يتمثل في الصياغة الحرفية للقانون حتى يمكن فصله بعد ذلك عن الحياة، وبحيث يستمر القانون بصورته الحرفية في الانفصال الجذري عن الحياة⁽⁵⁾. (ويصبح هذا شرط قدرة القانون على الاستمرار). ويصبح هذا التعطيل انفتاحًا ومن ثم قطعًا منتظمًا للرابطة التي تضم لفظ الجلالة و'لوجوس' / التوراة/ الكتاب؛ وهي الرابطة التي كان يمكن تعريف الإله من خلال الحالة التي خلقتها هذه الرابطة نفسها. ونتيجة لقطع الرابطة يعاد تعريف الإله. وأما تعطيل القانون، الذي يعنى إلغاء هذه المجموعة من العلاقات المتداخلة المركبة، فيقتضى لا التخلي عن 'اللوجوس' بل إعادة تصويرها، أى إنها تظل قائمة فقط في صورتها المعدلة، وصورتها المعدلة هي المسيح. وهذا يقدم القول في الرسالة إلى مؤمنى غلاطية ١٣/٣ "إن المسيح حررنا من لعنة الشريعة" وقوتها. و"تعطيل" القانون يقدمه باعتباره حضورًا حرفيًا و"لعنة". (وترجمة لوثر تؤكد دلالة صورة المسيح باعتباره "المحرر بالفداء"، ومحددًا ما يكون

التحرر منه بأنه "القانون". وما دام المعنى الحرفي للقانون لا بد أن يعنى اليهودية دائماً (لوثر ١٩٨٤) فلا بد أن تظل اليهودية قائمة في الكتاب المقدس المسيحي باعتبارها "القانون"، ومن ثم فهي "لعنة" (وهي لعنة يمكن التغلب عليها، وإن كان صحيحاً أيضاً أن اليهود أنفسهم لم يستطيعوا التغلب على هذه 'اللعنة')^(٦).

وتغيير مكان 'لوجوس'، وما تلا ذلك من عواقب جوهرية، في سياق إنجيل يوحنا، يقع في ١٤ / ١: "والكلمة صارت بشراً". ولا بد أن نلاحظ هنا أن استعمال الفعل "صارت" يقصد به استعمال مصطلح الخلق في شكل من أشكال التكوين لا من حيث معنى البداية المركبة التي يقول بها الكتاب المقدس العبراني، وذلك أن السطرين ٢ و ٣ في الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا يُنشئان نظاماً ثم يُقْلِبَانِه رَأْسًا على عقب، فالكتاب المقدس العبراني يبدأ بعبارة "في بداية خلق الله..." بحيث يسمح بشكل من أشكال التهاهي بين الخلق والبداية ما دام يعلنان عن شكل خاص للبداية (انظر دي روسي [De Rossi] ٢٠٠١). ومع ذلك فإن النص العبري يسمح بإمكانية بداية داخل إطار عملية الخلق. ونقول بعبارة أخرى، من الممكن قراءة السطر باعتبار أنه يشير إلى أن عمل الإله كان استمراراً لعمل كانت له بداية. وإذا كانت توجد إمكانيات أخرى، ومن ثم ترجمات مختلفة، فإن تأكيد أن عمل الإله مرتبط بنوع من الاستمرار يقيم رابطة بين الإله وبين استمرار الأعمال بحيث يأتي الإفصاح عن الاستمرار داخل 'لوجوس' وباعتباره 'لوجوس'. وتأكيد الاستمرار يتطلب من ثم تعريفاً للإله يتفق مع توكيد العمل. أضف إلى ذلك وجود تأكيد الاستمرار في سطر الثنية ١٧ / ١٩، وهنا نجد أن العلاقة 'باللوجوس' / التوراة/ الكتاب - وهي صلة سبق تثبيتها للتعاليم والقانون في موقع يحدده الوجود اللازم 'للكتاب' (sefer) - مصاغة على النحو التالي:

(فتكون معه ليطالعها كل أيام حياته ليتعلم أن يتمي الرب إلهه ويطيع جميع

كلمات هذه الشريعة وهذه الفرائض ليه (١٩٠١).

مهها تكن الحجة التي يمكن أن تساق بشأن طبيعة 'القانون' والتي تقضى بها هذه الصياغة، فإن هذا 'القانون' لا يتمتع فقط بقوة التعليمات الحاضرة سلفاً، بل إن تعريفه يوضع من خلال "الكتاب" حيث يتميز كلاهما بطابع الاستمرار. ومن الصحيح أيضاً أن هذه الصياغة لا تسمح بأى أسلوب ميسر للفصل بين القانون والحياة. فأمامنا استمرار يعنى تواصل حالة الوجود 'في الطريق' إلى القانون (روزنزوايغ [Rosenzweig] 1900: ٧٤). ونتيجة ذلك لا يمكن وضع "القانون" في تعارض مع الحياة (وسوف تكون هذه هي الحال حتى لو كانت علاقة القانون بالحياة نفسها قيد النزاع). ومع ذلك فإننا نلمح بطبيعة الحال هشاشة أصيلة في هذا البناء، فمن الممكن دائماً فرض معنى حرفي على النص. وأما ما يترتب على فرض الحرفية على النص (وهو ما ينبغي فهمه في اليهودية باعتباره من تركة الرسول بولس) والذي كان يقترن يوماً ما بنقل دلالة 'لوجوس' من المجال النصي إلى المجال الجسدي، على نحو ما يحدث في إنجيل يوحنا، فهو رفض شكل من أشكال الوساطة التي تستلزم إرجاء أى إحساس بالطابع النهائي، من ناحية، ومن ثم إبعاد ضرورة التفسير المنصوص عليها من ناحية أخرى. فالوساطة التي تُفهم في هذا السياق، إذن، باعتبارها الإفصاح المتبادل عن ضرورة التفسير مع استحالة الوصول إلى معنى نهائي، يلزمها موقع للعمل، وهذا الموقع هو مكان وجود العنصر المشترك، أى المكان الذي يتحدد التواصل فيه باستمرار الرابطة بين الإله وبين 'لوجوس' / التوراة / الكتاب^(٨). واستحالة المعنى النهائي موقع يعتمد، بطبيعة الحال، على الرفض دائماً لأي تفسير حرفي لأي نص، وكذلك رفض التعادل بين الدلالة المجازية أو الرمزية وبين الدلالة الحرفية. ونقول من جديد إن علينا أن نعى رد الكتاب المقدس المسيحي على هذه الإمكانية، ففي صياغة مرموقة في الرسالة إلى مؤمنى غلاطية ٥ / ٤، يقال إن الحفاظ على القانون، بل ومحاولة الحفاظ على الكلمة أو على القانون في صورته المكتوبة ومن ثم في صورته التي تضم تفسيره، من شأنها أن تؤدي إلى ما يوصف بأنه "الحرمان من

المسيح“. فهنا نجد استعمالاً شاذاً لفعل يوناني (*katarlein*) بما يفيد تعطيل الصلة بالمسيح ومن ثم الحرمان من 'النعمة' من خلال محاولة استخدام 'القانون' كأنها يمكن من خلاله 'التبرير' وتحقيق الغاية. والنص الكامل يقول: "يا من تريدون التبرير عن طريق الشريعة، قد حُرمتُم المسيح وسقطتم من النعمة"^(٩).

والانتقال من يوحنا ١/٢-٣ إلى ١٤/١ ليس حدثاً بسيطاً. إنه لا يصور إلا تغلب "الجسد" على "الكلمة". أى إن النص يتنازل عن مكانه للبدن. ووجود 'الجسد' واضح، مثلاً، في الحجة التي يبينها تايفونوس (Tyconius) في كتاب قواعد التفسير (*Liber Regularum*) (تايفونوس ١٩٨٩) - ويتطلب الأخير أن يكون الجسد حاضرًا وأن يكون ذا معنى مزدوج. أما المعنى الأول فهو الدلالة الحرفية للجسد، وأما الثاني فهو المعنى المجازي كقولك جسد الكنيسة أو الكنيسة باعتبارها تجسيداً للقانون (تايفونوس ١٩٨٩: ١٥-٢١). والمعنى الأخير للجسد يعتمد في تعريفه على الاستمرار، واستمرار القانون يعتبر استمراراً للصلة بين الإله وبين 'لوجوس' / التوراة/ الكتاب في داخلنا، كما يعتبر حياة، وهي استمرار يظل فيه الانقطاع إمكانية حقيقية، ولكنه هنا يتحول فيصبح استمراراً لجسد المسيح المزدوج. وهذا هو السياق الذي علينا أن نفهم فيه القاعدة الرابعة من قواعد كتاب قواعد التفسير، وهي الخاصة بالوعود والقوانين، ويقوم فيها تايفونوس حجته الخاصة بالعدول [جمع 'عادل'] (*iustos*) قائلاً:

إنهم يحفظون بحب الله، ويطبقون القانون ولو في غيبة القانون [*legem sine lege faciunt*]: وهم يعبدون الله عبادة حرة [*liberi*] ويعيشون طبقاً لصورة الله والمسيح وما يشبهها [*ad imaginem et Similitudinem Dei et Christi vivunt*] (تايفونوس ١٩٨٩: ٤٥)

وأما القانون الثانى، القانون الغائب، فإنها يغيب بسبب تفسيره الحرفى. وأما كون القانون مطبقاً "من دون أى قانون" (*sine lege*) فلا يعنى إلا نقل القانون إلى الإله، إذ يكتسب القانون مكانة اللغز ومن ثم يقتضى ممن 'يخدمونه' ومن 'إخوانه' أن يكونوا رعايا لله لا للقانون. فالحياة يتواصل بناؤها طبقاً لصورة ما لا طبقاً للقانون. وتتوقف إمكانية الأخير على حدوث انقطاع جذرى بين القانون والحياة. ومن ثم فقد أخضع الإله النص، ويحل الحب محل القانون، وهكذا فإن المكان الذى كان يُظن أن العدالة تقع فيه أصبح خالياً. لقد استبدلت بها علاقة الفرد بالإله. والطابع العالمى للعنصر الأخير هو عالمية الحب.

٢- ولكن معارضة القراءة الحرفية للقانون - وهى خطوة من خطى الهرمانيوطيقا التى تقول بأن النص إذا اتسم بالجمود وبالإطناب فقد فاعليته - لا تعنى أن الخطوة المضادة المقبولة الوحيدة هى المطالبة بأن يتميز النص - أو أى تصور معين للنص - بعمق دلالى أكبر وانفتاح أوسع، فلا مندوحة عن عمل هذه العناصر، ولكن لا بد من زيادتها. وإذن فإن إمكانية وجود نص يقبل بطبيعته التفسير لا بد أن تزيد على النص الذى يُبقى 'أبوابه' مفتوحة وحسب، إذ ينبغى أن يتعلق الانفتاح بإمكانة النص مثلما يتعلق بعلاقة الإله بالنص. والانتقال من الكلمة إلى الجسد يعنى التخلي عن النص. ومعنى هذا أن الموقع الرئيسى للكتابة قد اندحر نتيجة للاعتراف باستحالة استبعاد الحضور الفعال لحياة المسيح وعمله. ومن ثم فإن الحفاظ على النص الذى يقبل التفسير باعتباره موقع البحث يتطلب خطوة مزدوجة، الأولى تصوير لإله يرفض الهيكل الثلاثى الذى يتطلبه طمس لوجوس ومن ثم تصور لإله يتفق أساساً مع الحفاظ على مركزية النص. والعنصر الثانى، بطبيعة الحال، هو النص وفق التعريف الذى يمليه استمرار انفتاحه. ومن ثم فلا بد من العودة إلى مسألة النص. والمدخل هنا إلى الإله وإلى النص ثم إلى التضافر الوثيق فى علاقتهما تقدمه إلينا صياغة 'البركة' التى نجدها قبل قراءة التوراة، ومصدرها هو التلمود البابلى: تراكثاته بركوت، والعنصر الأساسى فى البركة هنا، فى هذه الحالة، يوجد فى السطر الذى يقول "مبارك أنت أيها

الرب، الذى أعطانا التوراة“. والذى ينبغي أن نذكره هنا أن فعل العطاء لا يحدث مرة واحدة، ومن ثم فإن 'العطية' هى ما تكونه فى استمرار تقديمها (من جانب العاطى). وبتعبير آخر، لا يعنى تقديم التوراة أنها ما دامت قد أعطيت فهى تعلن انسحاب الإله. بل إنه من الممكن أن نخطو خطوة أخرى ونستشهد بكتاب التكوين ربا ١ / ١ الذى يقول "كانت التوراة تمثل للإله عندما خلق العالم الرسم الهندسى الذى يستخدمه المهندس المعماري عندما يقيم مبنى"^(١٠). ونتيجة ذلك أن التوراة ليست قائمة سلفاً فى علاقة حاضرة على الدوام مع الإله وحسب، بل إننا نجد هنا معنى مختلفاً للعطاء والاستمرار، وهو عطاء واستمرار يتميز بالفعالية إلى الحد الذى يجعل التفكير فى أحد طرفي العلاقة يعنى التفكير فى الطرف الآخر.

وفى كلا الحالين نرى أن القضية الجوهرية قضية تعريف الإله. فالإله حاضر حضوراً يستحيل التفكير فيه تفكيراً مستقلاً عن التوراة. ولا توجد إلا الكلمة (*logos*) وهى ليست 'لوجوس' التى يعنىها دريدا حين يتحدث عن الإحالة إلى خارج النص^(١١). بل إن 'لوجوس' تعنى فى هذا السياق الحفاظ على مركزية النص. وإذن فإن العامل الفاعل هنا لا يتعلق بنزعة الإحالة إلى خارج النص، بل بنص يقول تعريفه إنه حالة من تحقيق الذات غير المحدود واللانهائى. وهذه هى الإمكانية الأخرى للاستمرار، أى إن الله حاضر فى عطائه المستمر للتوراة. ومن ثم فإن السؤال الذى ينشأ يتعلق بإمكان تخصيص منزلة للإله تتمتع بالاستقلال عن عطاء التوراة. ومحاولة التصدى لهذا السؤال تتخذ المدخل المستخدم هنا وهو الالتزام بهذه التقاليد المبكرة للتفسير والشروح الدينية. أضف إلى ذلك أن هذا المدخل - فى هذه الحال - يتضمن الاستشهاد بمجموعة من النصوص وبمؤلف لم يكن تأثيره فى التقاليد التفسيرية ومن ثم فى تاريخ الهرمانيوطيقا اليهودية، تأثيراً كبيراً على الإطلاق، ومع ذلك فإن هذه النصوص كانت من بين أوائل النصوص التى استمدت تفسيراً رمزياً للتوراة من التقاليد الفلسفية اليونانية، إذ كان هذا التفسير جزءاً من المشروع الفلسفى واللاهوتى الخاص الذى وضعه فيلو (Philo)^(١٢).

وأهمية فيلو في هذا السياق ذات شقين. فنحن نرى أولاً أن مجموعة كتاباته كانت قد اكتملت قبل قيام جون بتحقيقها ونشرها بصورتها النهائية (عام ٩٠ ق.م. تقريباً) ومن ثم فهي تسمح بالاشتباك اليوناني مع الكتاب المقدس العبراني الذي يدين بالكثير إلى أفلاطون وبالقليل - إن كان يدين بشيء - إلى المسيحية. ونحن نرى ثانياً أن تفسيره يتضمن ترجمة فقرات مهمة من التوراة. وفي هذه الحالة نرى أهمية خاصة لترجمته للآية ٢/٤ من سفر التكوين في كتابه قطوف رمزية. فالنص اليوناني عند فيلو يقول: "هذا الكتاب موضوعه أصل السماء والأرض عند تكوينهما"^(١٣). وفيلو يترجم كلمة 'وصف' [في الآية المذكورة] بكلمة 'كتاب'^(١٤). وعلى الرغم من أن هذه ترجمة ممكنة، فمن الممكن أنه أدرج الكلمة الواردة في سفر التكوين ١/٥. ففي هذه الآية نجد صياغة مماثلة ولو أنها تتضمن كلمة 'كتاب' [في الترجمة العربية 'سجل']-. والمهم في ذلك هو التماهي عنده بين 'الوصف' و'الكتاب' (وهو موقف تبرره الإشارة إلى 'لوجوس' عند هيراقليطس [DKI]). وهكذا فإن التفسير التالي لتفسير "للكتاب". وترجع قوة نص فيلو إلى الانتقال المتواصل ما بين الفلسفة والتفسير، بحيث يقوم ما هو فلسفي بتقديم ما هو تفسيري والعكس بالعكس، والمثال الواضح على الحالة الأخيرة إدراج التمييز الأفلاطوني بين 'العقل' في الحالة الأولى و'الإدراك الحسي' في الحالة الثانية في تفسير خلق الأرض وما بها من أشياء^(١٥). بل إن تفسير النص والفكر الفلسفي يمتزجان معاً. وتوجد فقرة مرموقة في كتابه (*Legum Allegoria*) قراءة رمزية يمكن اعتبارها صوغاً لهرمانيوطيقا فيلو، ما دامت تسمح بالمعنى الحرفي إلى جانب الإشارة إلى مستوى آخر للمعنى ثم إلى قدرة الذهن على الوصول إليه، يقول فيلو:

كلما أردنا أن نفهم موضوعاً ما فهماً دقيقاً أسرعنا إلى بقعة مهجورة، وأغلقتنا أعيننا، وسددنا آذاننا، وقلنا 'وداعاً' لملكات إدراكنا الحسي. وعندما إذن، نرى أن العقل حين يتقلب ويستيقظ، قد تغلب على قوة الإدراك الحسي. (٢٥/٧/٢)

طاقة التمييز الجوهرية. فمستويات المعنى موجودة على الدوام. وهو يُعرَّف في كتابه "عن أبرام" [دى أبرامامو] (١: ٨٨) المعنى الحرفي في علاقته بالإنسان ومن ثم بالحواس، وأما مستوى المعنى الأعمق في النص - وهو مستوى يُعرِّفه فيلو في كل كتاباته بتعبير المعنى 'الخبىء' أو 'الباطن' (*hyponoia*) - فيرتبط في معظم حالاته بالروح. ويفسر فيلو الآية الواردة في التثنية ٢٣/١٣ حيث يشار إلى أن موسى ^{الكاتب} يحمل جاروفاً، مع الإيحاء بأن كلمة 'جاروف' تستخدم 'رمزياً' ما دامت هذه الأداة تُخرج من الأرض أموراً خفية^(١٦). وتستمر العلاقة بين لون خاص من الأثروبولوجيا الثقافية وطبيعة النص. فكل منهما يعمل مع الآخر.

وعلى نحو ما ذكرنا نجد أن العلاقة بين السطح والعمق تتفق مع بناء مماثل داخل طبيعة الإنسان، ولكن الدقة المطلوبة في إقامة ضروب التمييز المختلفة، على ما يربطها من صلات، والحفاظ عليها، هي الصفة التي تتميز بها أشكال التزعزع المحفورة في داخلها. ومن ثم تنشأ الصعوبات. فنجد أولاً أن هذه العلاقة - بغض النظر عن الصورة التي يعاد رسمها بها - تستطيع دائماً أن تعبر عن الحقيقة تعبيراً حرفياً. وبتعبير آخر، لنا أن نحسد أن "المعنى العميق" ومن ثم الدلالة الرمزية لن تحيلنا على الإطلاق إلا إلى شيء واحد. ففى كتابه (*De vita contemplativa*) عن حياة التأمل (٢: ٧٨) يقول فيلو إن "العرض الشارح للنصوص المقدسة يتعامل مع المعنى الباطن الذي تقدمه القصة الرمزية"^(١٧) (٩: ١٦١). وتوحد صيغاً مماثلة في شتى أرجاء كتاباته. وفي كتابه (*De fuga et inventione*) عن الهجرة والابتكار ٣: ٧٥ على سبيل المثال، يقول "فلنلجأ إلى الطرائق العلمية للتفسير التي تبحث عن المعنى الخبىء في الصياغة الحرفية" (٤: ٦٩).

إذاً أقمنا علاقة ما بين هذه المقولات العامة وبين آيات محددة من التوراة ظهرت لنا الطبيعة الكاملة للمشروع الهرمانيوطيقى. فعلى سبيل المثال يقيم فيلو حجة في قسم بعنوان *Quis rerum divinarum heres sit* عن وارث الأشياء الربانية (٣: ٢٨٨)

فيما يتعلق بالآية ١٢ / ١٠ من سفر التكوين تزعم أننا لو بحثنا في المعنى الباطن في هذه الكلمات وفي هذه الفقرة فسوف نجد الدليل على معنى 'السلم' لا على معنى 'البلاء'. وهذا معناه أن موقف فيلو يسمح أيضًا بإمكان وجود حقيقة ما، حقيقة من شأن اكتشافها أن يتفق "المعنى الخبيء" مع المعنى المقصود. وحتى لو سمحنا بهذه الإمكانية، فسوف تسمح بظهور مشكلتين مؤثرتين. الأولى أن مجرد وجود معنى 'عميق' أو 'رمزي' أو 'خفي' أو 'باطن' من شأنه أن يُعقِّد مُقَدِّمًا تحديد التفسير المتفرد. أي إن وجود منطقة من المعنى تتطلب ممارسة تفسيرية تعتمد على وجود عمق ما تستبقى إمكانية استمرار انفتاحها وكشفها عن أعماق أخرى. ويعتبر هذا بمثابة الزعم بأن الخبيء يقاوم التعادل مع 'السطحي'. ولو حدث مثل هذا التعادل لأصبح المعنى السطحي معادلاً للمعنى الخبيء إلى الحد الذي يُحوِّل الخبيء إلى المعنى الفعلي أو الحرفي. ومقاومة هذا التعادل تشير إلى أن الذي لا يمكن طمسه هو ضرورة تحديد مزيد من عناصر "الخبيء" ثم استعادتها. ومن ثم نجد استمرارًا لعملية تسمح بالتضارب بين المعاني، وهو ما يؤدي إلى إحلال الانقطاع في قلب الاستمرار إلى الحد الذي يجعل الانقطاع يحدد طبيعة الاستمرار نفسه. وسوف يكون من الضروري أن نعود إلى هذه المسألة حين نتقل من الهرمانيوطيقا المحضة إلى 'الميدراش' [التفسير القديمة للكتاب المقدس].

وأما العنصر الثاني الذي يؤدي إلى تعقيد أية معادلة ممكنة بين المعنى 'الخبيء' وبين المعنى المتفرد، والذي يسمح أيضًا بإعادة تحديد موقع فيلو خارج الحدود التي وضعها تصوره للمشروع الهرمانيوطيقي، فيكمن فيما يترتب مباشرة على القول بأن الإله هو 'واهب التوراة' ويزاول تأثيره مع هذا القول ألا وهو إن استمرار موضوع التفسير استمرار لمنحنا إياه؛ وقد سبق لنا تحديد طبيعة هذا الاستمرار باعتباره الصلة بين الإله وبين 'لوجوس' / التوراة / الكتاب. ومعنى العطاء، واستمرار العطاء، هو استمرار تلقي [التوراة]. وحتى إذا سمحنا بأشكال مختلفة للتلقي والقبول، فإننا إذا

فهمنا أن القبول يعنى بناء تقاليد معينة، فإن الذى نفضه سَلَفًا هو وجودُ مكانٍ للتلقى. إذن فإن فكرة التلقى لا بد أن تأتى معها بفكرة المكان، فلقد سبق أن أشرنا إلى أن الاستمرار يحتم وجودَ تَوْفُّعٍ للنشاط. ومن ثم فإن ما يؤكدُه هذا التحتيم شىء يمكن وصفه بأنه حتمية وجود الإنسان في مكان معين^(١٨). والمعنى العام لهذا أن الأنثروپولوجيا الفلسفية لا يمكن تصورها إلا من خلال المركزية المفترضة للمكان. وهذا المكان التي يوجد فيه استمرار العطاء، والمكان الذى تُمنح فيه التوراة، هو الدنيا. إنه موقع تعبر عنه الآية ١٢ / ٢٣ من سفر التثنية تعبيرًا بالغ الإيجاز. وترجع قوة الآية إلى تحديد موقع القانون. وإذا كان التحديد سلبياً، بمعنى أن مكان القانون 'ليس' في السماء، فإن قوة المقولة تكمن في أن المكان الذى ينتمى إليه القانون لا يمكن فصله عن معنى "أن يعيش الإنسان حياة معينة"^(١٩). وهكذا فإن الوجود في مكان ما يتضمن وجود القانون فيه^(٢٠). وهذا يفسر سبب اعتبار بولس أن التغلب على اليهودية، أى "تعطيلها" للقانون، يتطلب فصل القانون عن الحياة، وهو فصل من المحال أن يقع إلا نتيجة للفهم الحرفى للحياة. وإذن فإنه ما دام القانون يمثل جزءاً من الحياة فإن علاقته بالحياة تستلزم قدرة راسخة على التكيف. وعلى الرغم من أن هذه التفاصيل في حاجة إلى المزيد من الإيضاح، فلنا أن نقول إن أحد الكتب التى استلهم فيها فيلسو سفر التثنية ١٢ / ٣٠ - وهو عن تغير الأسماء (*De Mutatione Nominum*) - يقول إن موسى عليه السلام كان "يدعو" الناس قائلًا إن "اكتساب الخير" ممكنٌ دومًا وفي أى مكان، وإن "الخير" (*agathos*) مصاحبٌ لهذه الحياة، كما إن جميع العناصر التى يضمها، إذا جُمعت معًا، أدت إلى 'سعادة الإنسان'^(٢١). والشروح التالية التى يقدمها فيلو لفحوى الآية ١٢ / ٣٠ وما بعدها من سفر التثنية تقول إن الخير يؤدي إلى تكوين إحساس بالوجود المشترك. وتقول حجته إن "الخير" يؤدي إلى حالة "عيش مع إخواننا البشر في ظل السلم ومراعاة القانون". والمسألة التى ينبغى توكيدها هنا هو إن هذه المقولة الأخلاقية أو السياسية لا تنشأ من فراغ، بل على العكس، فهى تفسير للآية ١٢ / ٣٠ من سفر التثنية، ومن ثم فهى موقف ينشأ من

داخل مشروع تفسيرى عام. وحتى لو كانت اهتمامات فيلو ذات الطبيعة الاجتماعية الظاهرية تتعد عن حضور القانون ومن ثم حضور الإله - فالإله واهب التوراة باستمرار، وهذه صفته، ومعنى حضوره قائم، في فعل تقديم التوراة - فإن الطبيعة الاجتماعية المذكورة لا تُعتبر أساسية، وأمّا الذى يظل أساسياً فهو الإحساس السائد بالتواصل. فالتواصل اسمٌ للطابع الجماعى الذى نطلقه على الذين نفسر وجودهم بكونهم موجودين فى مواقعهم.

وفكرة التواصل الجماعى لا يمكن تعميمها، فهى مصطلح يمكن أن يشير إلى المكان [الجامع للناس] بقدر ما يشير إلى المشاركة. وصحيحٌ أيضاً أن المشاركة باعتبارها الموقع الذى تنتمى إليه 'السعادة البشرية' ينبغى ألا نضفى عليها الوصف 'بالطبيعية'. فالسعادة (*Eudaimonia*)^(*) ليست من الضروريات. والحق أن عدم ضرورة هذه 'السعادة' قد يكون السبب الدقيق الذى يجعلنا نفهم أنها قدرة كامنة لدى البشر، أى يمكن للإنسان تحقيقها. والقول بوجود صلة بين صورة للسعادة وصورة للإمكانية 'الكامنة' يعتبر دليلاً آخر على التعبير المزدوج عن القانون والحياة معاً. والاستمرار الذى يؤكده هذا الأزواج لا يقتصر على تقديم عناصر أساسية فى فهم معنى الوجود المشترك والوجود فى المكان الصحيح بل تترتب عليه معانٍ أخرى مهمة. فعلى سبيل المثال، يمكن فى هذا السياق تفسير المزمور ٨٩ باعتباره يحدد التواصل من حيث كونه مقدساً (*cadoshim*) [أى قُدُوشيم]. وإذا كنا نستطيع أن نقرأ مصطلح 'المقدس' باعتباره ينص على الحصر، فإننا نستطيع أن نقرأه أيضاً باعتباره يدل على القدرة الكامنة

(*) هذا هو الهجاء اليونانى مكتوباً بحروف لاتينية، ولكننا بالإنجليزية نكتبها (*eudaemonia*) والأمريكان يكتبونها (*eudemonia*) وتشير إلى الإحساس بالسعادة أو الرضى [well-being] أو الهناء [انظر مرشد المترجم ٢٠٠٥] وهو عند أرسطو الغاية الرئيسية العالمية للإنسان، وتختلف عن السرور أو المتعة بل تنشأ من حياة عامرة بالنشاط ويحكمها العقل. ويوردها المؤلف فى الفقرة السابقة بحروف يونانية ربما لتأكيد نسبتها إلى أرسطو.

لدى الإنسان على اكتساب 'القداسة'. أضيف إلى ذلك أن اللفظة تفيد 'الجمع'، وهى من ثم تشير إلى إحساس مشترك يعتبر جمعاً أصلاً (بنجامين ١٩٩٧ و ٢٠١٥). وهذا الشكل من أشكال 'الجموع' يرفض إمكان قصر 'القداسة' على ما يتسم بالحصري في منطقة معينة، أو جماعة عرقية أو فترة زمنية. فما دامت 'القداسة' قد وُضعت في إطار أنثروبولوجى فلسفى مُعَمَّم، فلا بد أن تشير إلى إمكانية في كل إنسان، ومن ثم تصبح مماثلة لتحقيق "السعادة الإنسانية" ويمكن الربط بينها وبين "الخير الأسمى" وبين "الحياة الصالحة" على نحو ما نراه عند أرسطو وعند أبيقور، وعلى نحو ما استمر يغذو فكر الرواقية الرومانية^(٢٢). ونقول من جديد إن ما يشغل المكان الأول هو حضور القانون في الحياة وحضوره باعتباره موقعاً دائماً للتفسير والتطويع. فالقانون باعتباره موقعاً للتفسير لا بد أن يتجاوز في جميع الأحوال 'مؤلفه'.

وبالإضافة إلى ذلك نقول إننا ما دمنا افترضنا أن الإله هو واهب التوراة، ومن المحال اعتباره نتيجة مستقلة للرابطة بين الإله واللوجوس/ التوراة/ الكتاب، فإن استمرار انتقاد موسى عليه السلام والقانون، وهو الذى نجده مثلاً عند سبينوزا، لا بد أن يعتبر قائماً على سوء فهم علاقة الإله بالقانون. إذ يقول سبينوزا إنه ما إن تلقى 'العبرانيون' القانون حتى "منحوا موسى الحق السيادة في إصدار الأوامر، وإنه وحده كان يملك سلطة سن القوانين وإلغائها، باسم الله"^(٢٣). وحتى لو كان هذا مجرد زعم تاريخى، ومن ثم يقوم على أساس دليل محدد، فإنه باعتباره يتعلق بصلة الإله "باللوجوس"/ التوراة/ والكتاب، يعجز عجزاً منهجياً عن التصدى للخصوصية الناجمة من كون القانون ساحة للتفسير. ويحىء لنا سبينوزا بتصور عن علاقة خاصة بين موسى والقانون، وإذا كانت العلاقة واضحة في عصر النهضة الأوروبية، خصوصاً عند مكيافيللي، فإن لها نسباً من الأرجح أن يعود إلى بولس أكثر مما يرجع إلى اشتباك التقاليد نفسها مع ضروب الفهم القائمة سلفاً للعلاقة بين الإله وبين "اللوجوس"/ التوراة/ الكتاب^(٢٤). ويرجع هذا في جانب منه إلى أن إله سبينوزا،

الذى يتصوره في صورة مادية، يتفق في نظره مع نشاط الطبيعة نفسها، ومن ثم فإن هذا الإله يرتبط بعلاقة توقيفية [أى تعسفية] بحضور 'اللوجوس' / التوراة/ الكتاب. إذ يرى سبينوزا أن الإله باعتباره مانح التوراة زعم تاريخي محض ومن ثم يتمتع بقوة ضيقة النطاق. وأما ما يغدو من النوافل فكل المزاعم القائمة على أساس الحياة الأخرى للنص.

يرى سبينوزا أن الإله باعتباره مادةً نشاطٌ محضٌ، ولكن النشاط في هذه الحال قد يتطلب وصفاً يهاهى بين الطبيعة وبين قانونها، ولكن الذى يحول دون تصورهِ هو الطبيعةُ باعتبارها موقعاً لتضارب التفاسير، وكيف يُصبح التضاربُ وتاريخه تاريخاً للتقاليد. ولنا أن نتبين القوة الكاملة لسوء فهم سبينوزا لإله العبرانيين في عجزه عن إدراك أن القانون ما إن يثبت باعتباره موقعاً للتفسير، ثم ما إن يستحيل التفكير فيه إلا باعتباره إفصاحاً مزدوجاً عنه وعن الحياة، فإن ضرورة وجود الإله تنتفى ضرورتها بسبب حضور 'اللوجوس' / التوراة/ الكتاب، بمعنى أن ضرورة الإله تستبدل بها ضرورة 'اللوجوس' / التوراة/ الكتاب باعتباره مكاناً للتفسير، حيث إن الأمور التى تنظم التفسير ليست واقعة في 'السماء' ولكن الذى يحددها أماكن وجود البشر. والوجود في مكانه هو الاسم الذى يُطلق على الصيغة التى 'تستبعد السماء'.

٣- كيف يمكن في هذا السياق فهم الانتقال إلى الميديرش (*Midrash*)^(٢٥)؟ يتصل الانتقال في جانب منه بالموقع الذى يتخذه النص داخل الإطار الذى خلقه معنى الاستمرار المُركَّب الذى أشرنا إليه عاليه، والذى يحدد بصفة أعم المعنى المقصود بقدرة النص على التكرار، فإن الميديرش [أى التفاسير القديمة للكتاب المقدس] تُبقى الإمكانية مفتوحة أمام ما يعمل داخل النصوص، ومن ثم يختلف عن التفسير الحرفي، ولا يمكن وصفه بالعمق. ومن الممكن أن نقول على نحو ما إن الميديرش تعنى قدرة النص على التكرار وإلى جانبه ما يأتى من خارجه، أى من المكان الذى "ليس السماء"، ألا وهو 'دنيوية الدنيا'. ومع ذلك فالذى ينبغى الحفاظ عليه هو النص، أى إن الذى

كتب له البقاء في الميديرش هو النص نفسه، فإذا كان تعريف الهرمانيوطيقا في آخر المطاف يستند إلى العلاقة بين السطح والعمق فإن الميديرش هي التي تصاحب حدوث ذلك التعارض، في حين أن عملها في الوقت نفسه عامل نقض له. وإذن فإن الميديرش تمثل الطاقة الكامنة التي لم تتوقف عن العمل منذ السماح بالتمييز بين السطح والعمق. وبناء التفسير في داخل هذه التقاليد يقدم العلاقة بين السطح والعمق بتفصيل أكبر من خلال اسم مختصر هو *پردس (ParDes)*^(٢٦). والاسم يجمع المستويات المختلفة للتفسير، وهي *پیشات (Peshat)* ورمز *(Remez)* ودراش *(Derash)* وصود (Sod). ويمكن أن نفهم 'پیشات' باعتباره المعنى الحرفي، وبعده يأتي 'رمز' أى الدلالة الرمزية، وأما 'دراش' فهو البعد الفقهي للتفسير الذى يمكن أن يوصف بأنه الجوانب الأخلاقية والاجتماعية للنص. ويمكن أن نقول أيضًا إن هذا هو المستوى الذى يمكن أن يدخله فهم معين للميديرش في حدود قدرته على أن يفتح إمكانية تسجيل للعنصر الزمنى من خارج النص. وأخيرًا نصل إلى 'صود' وهو البعد 'الروحي' للنص. ومستويات التفسير المذكورة ناشطة سواء كانت أفعال التفسير حادثة داخل التقاليد القبالية^(٥٥) أو خارجها^(٢٧). وتتمثل الصعوبة التى تبرز هنا في محاولة وضع تمييز واضح بين تاريخ شروح النصوص الدينية وتفسيرها من ناحية، وبين تحديد الرابطة بين الإله وبين اللوجوس/ التوراة/ الكتاب لموقع تفسيري خاص بها من ناحية أخرى بحيث يصبح ما نأتى به إلى النص يمثل العلاقة التى تحدد التفسير. ونقول بعبارة أخرى إن الانتقال يعنى التحول من دراسة تاريخ التفاسير إلى النظر في إمكان الإضافة إلى التفسير، ما دمنا نتصور أن الميديرش مصدرها خارجي.

(* الأصل (kabbalistic) الصفة المشتقة من الاسم العبرانى (kahala) الذى يعنى التقاليد المقبولة، من الفعل (قبل) ثم أصبحت تطلق على المبادئ والعقائد السرية المقصورة على جماعة معينة، واتسع المعنى ليفيد أى تقاليد سرية خارج الدين اليهودى، وتكتب بهجائين الأول (kahala) والثانى بالكاف (k) في البداية.

ومثل هذه الإضافة، إن كانت إضافة فعلية، تقتضى إقامة علاقة بين ما هو داخل وما هو خارجي، وحين تحدد العلاقة مكانًا مخصصًا لها، فإن ما يرتبط بعضه ببعض يأتي أولاً، ألا وهو الرابطة بين الإله وبين "اللوجوس" / التوراة / الكتاب - فتفرضه ضرورة أن تكون الرابطة قائمة في حياة الإنسان 'لا في السماء' - وأما الأول - وهو الإله - فينتمى إليها بسبب التعريف الذي يقول إن الضرورة هي ضرورة التوراة. ومع ذلك فإن ضرورة التوراة التي تسمح بإمكانية التقاء المعنى الحرفي بالمعنى الخبيء، بسبب تعادلهما في المعنى، فسوف تقاوم دائماً، هذه الإمكانية، بقوة مناظرة. والوساطة هي استمرار النص المعطى لنا. والأهم من ذلك أن النص باعتباره هبة يتخذ كذلك وسيطاً هو ضرورة وجود العامل الخارجي (ما 'ليس في السماء') ثم يأتي ما يعتبر ضرورياً - أي ضرورة التوراة - بعد أن يكون قد انتقل لمكان آخر.

ومع ذلك، وحتى في هذا الإطار - وهو الذي يتميز باستحالة الاستغناء عن الوساطة - لا بد أن تبرز الحاجة إلى قيد معين. فالحد المرسوم قائم سلفاً في تاريخ التفسير، وله عدد من الأشكال المختلفة. ويعتبر أحد أهمها في هذه الحالة مفهوم "استبعاد التفاسير الساخرة" (haggadot shel dofi). والقصد منه بدقة هو وضع حدود للتفسير بحيث يمكن استبعاد "ما يهدف إلى السخرية أو الافتراء على تعاليم الكتاب المقدس أو من يعلمونه" (فيشبين [Fishbane] ١٩٩٨ : ٢١). ومصدر هذا المفهوم للقيد المذكور هو سانهدرين [Sanhedrin ٩٩ ب]. والطريف في هذه المسألة باعتبارها من موثيق التلمود أن الذي يسلك هذا السلوك له اسم محدد وهو "إبيكوروس" (Epikoros) [أي أبيقور]. وهذا المسمى أبيقور (Epicurus) يظهر في التلمود البابلي بأشكال حضور سَمِيَّة نَفْسِهِ في كتاب نقد العقل العملي الذي وضعه كانط، وهذه مسألة تجدر الإشارة إليها ولو لم نستطع التوسع فيها. وإذا سأل سائل عما يعنيه النص بوجود من يسمى 'إبيكوروس' يكون قد سأل سلفاً سؤالاً تفسيرياً. زد على ذلك أن سانهدرين ٩٩ ب عملٌ يمثل محاولة للإجابة عن السؤال ما

إبيكوروس؟ والسؤال يختص بحد من الحدود. كما يتعلق بموقف إزاء الباحث وإزاء النص. وقد يكون صحيحًا أن 'إبيكوروس' اسم للتهديد الذى يوجد على الدوام داخل عمليات التفسير، وعلى الرغم من تقديمه باعتباره يمثل جانبًا من زعم تاريخي معين، فإن بويارين (Boyarin) يقول إن "ميدراش ظهرت داخل ثقافة الربانيين [أى حاخامات اليهود] باعتبارها نتيجة فكر مركّب مناهض للفكر الذى يجيل إلى خارج النص" (بويارين ٢٠٠٥: ١٣٣). فإذا كانت الإحالة إلى خارج النص تعنى وجود عناصر عالمية تجريدية فإن ميدراش يمكن اعتبارها جانبًا من عملية إضفاء طابع عملي خاص، بحيث يصبح النص موقعًا لضروب التعددية، ومن ثم يصبح 'إبيكوروس' اسمًا لكل ما سوف يصاحب هذه المناهضة، باعتباره محاولة النص لحماية ذاته حتى فى أثناء سماحه بانفتاحه. ولكن هذه الخطوة ليست نصية محضة بحال من الأحوال. ومن ثم ينشأ نقض الإحالة إلى خارج النص التى تقع من خلال التعبير المزدوج عن استمرار العطاء الذى يمثل الرابطة بين الإله وبين "اللوجوس" / التوراة/ الكتاب فى المقام الأول، ويمثل 'عدم الوجود فى السماء'، أى الوجود فى مكانه [على الأرض] فى المقام الثانى. ومن المفارقات الكبرى أن الإطار الذى يُنشئ ذلك - أى الإطار الذى يجرى فى داخله تعريف القانون والحياة من خلال تداخل حاضر سلفًا - يحمل صفة الأبيقورى. ونقول بعبارة أخرى إن المشكلة التى يخلقها سانهدرين ٩٩ ب هى مشكلة ميدراش نفسها. وإذن فإن ما ينشأ باعتباره "تفسيرًا ساخرًا" وإمكانية تجنبه يمثلان فى ذواتهما مسألة تفسيرية تقتضى كتابه صور من الميدراش وتقديمها.

ومعنى هذا إذن أن التهديد الموجه إلى التفسير والذى يسمى 'إبيكوروس' - والذى يعتبر بصفة عامة وصفًا للمرتد عن عقيدته الدينية - هو الذى يسمح بالتفسير فى المقام الأول. فإن التفسير إن لم يكن محدودًا سلفًا من حيث نتائجه، يتعرض دائمًا للمخاطرة بكونه "سخرية واستهزاء". وهذه المخاطرة قائمة فى النشاط الإبداعي، كما إنها بالدرجة نفسها تعنى الافتضاح عند إزاحة التأرجح ما بين التعبير المجازى

والتعبير الحقيقي. ولكن هذه الإزاحة لا تعنى أن الذى ينشأ فيها يعتبر كسرًا يودى إلى رفض طابع الاستمرار فى التوراة، بل على العكس من ذلك نجد أن الإزاحة تصبح مناسبة لتسجيل الحضور 'للوجود فى مكانه' باعتباره وسيطاً. وما يجرى تسجيله إذن يمكن أن يفهم باعتباره تأكيداً للإفصاح المزدوج عن القانون والحياة. ويعتبر من الزاوية الفلسفية أسلوباً لإطلاق اسم على ذلك الإطار باستحضار اسمى أرسطو وأبيقور. ويتضمن هذا الأسلوب فى هذا السياق الإقرار بأن سيطرة الحياة تعنى أن تصبح وساطة التوراة استمراراً لخضوعها لبعض الشروط. وهذا هو الانفتاح الذى ينبغى أن تسمح به الميتراس باعتبارها مصدرًا للابتكار.

الهوامش

(١) ينجح هذا المشروع داخل الانفتاح الذي يتوافر نتيجة تصور فاجنبلات (Fagenblatt) للميدراش. وموقفه من الميدراش كما يلي:

منهج اليهودية يسمى ميدراش. فهي تزيد على كونها تقاليد للتفسير الديني، بل إنها الأسلوب الذي استخدمه المؤلفون اليهود في إعادة قراءة التقاليد حتى يعيدوا تصور العالم، وأسلوب عمل الفكر اليهودي يتميز بأنه يعيد ترسيم حدوده التي ما تفتأ تتغير، وملئها بأفكار جديدة منسوجة من النصوص القديمة (فاجنبلات ٢٠١٠: ١٩-٢٠).

ويحتاج هذا الفصل إذن إلى قراءة تعتبر إسهامًا في هذا المشروع. زد على ذلك أنه يواصل العمل الذي قمت به في بحث الفكر اليهودي للميدراش (انظر بينجامين ٢٠١٣). وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا المشروع الكبير يضع تصورًا للميدراش، منتهجًا نهج فاجنبلات أيضًا، يؤكد وجود تقاليد ذات نهاية مفتوحة، لا الاستمساك بالنهاي بين اليدراش وبين الأشكال والوظائف التي قامت بها على مر التاريخ. ويتضح هذا الموقف الأخير مثلًا في التعامل مع الميدراش من جانب سستيرن (Stem) (١٩٩١). كما يختلف هذا المشروع عن الاشتباك الأصيل بين بويارين وبين الميدراش والذي كان يتميز بالطابع الداخلي للنصوص (١٩٩٠). كما ينبغي ألا يتصور أحد أن التقاليد خلت من محاولات منع التفسير من الاستفادة بالهرمانيوطيقا استنادًا إلى أن النصوص الأصلية تتمتع بشفافية كاملة. إذ نجد على سبيل المثال أن أوريل دا كوستا (Uriel da Costa) في كتابه عن فحص التقاليد الخاصة بالفرنسيين (الذي نشر أولاً عام ١٦٢٤) يقول في معرض تفسيره:

لم يعد ثمة مجال لوضع شروح أو تقاليد غير ما هو مكتوب في القانون. ومن المعقول أن نفترض أن أي شيء لا غنى عنه للقانون كان قد كُتِبَ فعلا في وقت كتابة القانون نفسه إذا كان فهم القانون يتعذر لولاه.

(دا كوستا ١٩٩٣: ٢٧٢)

(٢) يوجد تفسير مهم ومقنع لإنجيل يوحنا ويبدأ بالأعراب عن بواعث القلق المذكورة نفسها وإن يكن ذا توجّه مختلف بسبب التركيز على الجسد هنا، ونقصد به تفسير بويارين (٢٠٠٤). ولا بد أن نذكر أن المهارة الفائقة التي يتميز بها عمل بويارين تتطلب تحليلاً يفوق كثيراً ما يتيح مساحة هذا الفصل.

(٣) انظر في هذا الصدد استخدام 'لوجوس' في هيراكليفس (DKI) و (DKSO) حيث يمكن فهم 'لوجوس' من وجهة نظر معينة باعتبارها إما 'الوصف' وإما 'الوصف الصحيح' (انظر ديلز [Diels] وكرانتس [Kranz] ١٩٥١).

- (٤) جميع الإشارات إلى الكتاب المقدس المسيحي مستمدة من النسخة المعتمدة المنقحة. وقد عدلتُ الترجمات في بعض الأحيان.
- (٥) انظر بالإضافة إلى ذلك الآية ١٥ / ٢٤ من الرسالة الأولى لمؤمني كورنثوس التي تقول: "وبعد ذلك الآخرة حين يُسَلَّمُ المسيحُ المَلِكُ لله الأبِ بعد أن يكونَ قد أبادَ كُلَّ رِئاسيةٍ وكلَّ سلطنةٍ وكلَّ قُوَّةٍ". والواضح أن الاهتمام الخالي بهذا الجانب من عمل بولس داخل الفلسفة المعاصرة يرجع إلى عمل أجامبين (Agamben) (٢٠٠٥). وقد سبق لي أن ناقشت تفسير بولس الذي يقدمه أجامبين في بنجامين ٢٠١٠ ب. ويمكن أن نلاحظ بوجه عام أن الأوصاف الفلسفية المعاصرة التي تنتقل من 'اللوجوس' إلى الجسد باعتباره بداية تفسير مادي للحياة تمحو أيضًا كتابة القانون المسطورة داخل الحياة (انظر مثلاً هنري (Henry) ٢٠٠٠: ٣٢٣-٣٣٩).
- (٦) حللت هذا البناء الخاص في صلته بالعلاقة بين اليهود والأمراض والتزعة الحيوانية عند هيجل. فاليهودية تصبح مرضًا يمكن الشفاء منه، وثمر العلاج هو، بطبيعة الحال، محو اليهودية، وربما تعليقها أو تعطيلها (فبناء اليهودية يفيد أنها شيء يمكن تعليقه أو تعطيله). انظر بنجامين ٢٠١٠: ٩٥-١١٢).
- (٧) السطور الأولى من سفر التكوين تقدم في ترجمة تفسيرية تتضمن قرارًا حول أسلوب فهم الخلق، والترجمة تقول "في الأزمان السحيقة، في الأيام الخوالي، عندما بدأ الوجود، خلقه الله" (٣٦٧). والترجمة الشاذة في الزوهار (*The Zohar*) "لا بد أن نشير إليها، إذ تقول "وفي البداية خلق الله". ولمن يريد المزيد عن هذه الترجمة أن يرجع إلى الزوهار ٢٠٠٣: ١١٠ والحاشية في تلك الصفحة.
- (٨) والاستمرار يعني أيضًا الاستمرار الزمني. وفي التقاليد القائمة يمكننا أن نرى أن ذلك قد ورد التعبير عنه من قبل في صيغة لادورفادور (*ladorvador*) (من جيل إلى جيل) أو بتحديد أكبر لادورفاتيفيم (*ladorvativim*) (عبر جيلك كله). وتفسير هذه الأخيرة في مخيلتنا دي -رباي اشماعيل (*Mekhilta de-Rabbi Ishmael*) يقول إنه الذي يستمر حدوثه أو وجوده إلى الأبد. ولكن المشكلة تكمن في طريقة فهم تعبير 'إلى الأبد'. هل هو استمرار شيء لا يتغير قط أم هو استمرار الشيء مع تحوله من وقت لآخر؟ انظر مخيلتنا دي -رباي إشماعيل ٢٠٠٤ وتراكتاته *Pisha* (Tractate Pisha) ١٢٦/٧ - ١٢٨.
- (٩) والحق أن أمثال هذه الفقرات هي التي تُعقَدُ محاولة بويارين لإحداث التقارب بين مشروع أوريجين (Origen) التفسيري ودراسة التوراة (انظر بويارين ٢٠١٠: ٥٢).
- (١٠) لمن يريد الاطلاع على مناقشة هذه الرابطة مع فيلو أن يرجع إلى نيهوف (Niehoff) ٢٠٠٨.
- (١١) أهم محاولة لإثبات الاتساق بين التطورات في الفلسفة الأوروبية المعاصرة وبين التقاليد التفسيرية في اليهودية هي التي قام بها هاندلمان (Handleman) (١٩٨٢).

(*) 'الزوهار' كلمة من أصل عبري يعني 'توهج الضوء' وتشير إلى شرح روحاني للتوراة وضع في أواخر القرن ١٣ وبداية الـ ١٤، ويعتبر من أصول تقاليد القبالية - انظر الحاشية (ب) أعلاه.

- (١٢) لا تزال أهم مقدمة لفكر فيلو هي التي كتبها وولفسون (Wolfson) (١٩٤٧). ولمن يريد الاطلاع على مكانة فيلو داخل التقاليد العامة للفلسفة اليهودية أن يرجع إلى بنوسان (Benussan) ٢٠٠٣: ٢١-٦٤. وجميع المقتطفات من كتابات فيلو من طبعة لويب (Loeb).
- (١٣) الترجمة الإنجليزية التقليدية للتكوين هي: "هذا وصف للسموات والأرض عند خلقها".
- (١٤) انظر أيضًا كتاب قراءة رمزية ١/١٩ حيث يرد تحديد الكتاب الذي وصفه فيلو بأنه اسم "لسبب الإله".
- (١٥) تأثير الصيغ الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة للعلاقة بين 'الذهن' و'الجسم' داخل تاريخ الفكر اليهودي لا يقتصر، كما هو واضح، على فيلو. للاطلاع على مثال من القرن الحادي عشر انظر ابن باكود (Ibn Pakuda) ١٩٩٣: ٤٤١.
- (١٦) يوجد تعادل مهم هنا مع لفظ مشابه في هيراقليطس (١٢٣) يقول "من طبيعة الأشياء أن تتخفى"، بمعنى أن السطح أو الدلالة الحرفية لا تقدم الحقيقة، ولا بد من إمالة اللثام حتى تظهر.
- (١٧) ورود لفظ 'الباطن' هنا يشغل موقعًا رئيسيًا في تطور مشروع فيلو الفكري. ويرد هذا اللفظ، وله أهميته الكبرى، قبل فيلو في أحد أعمال زينوفون (Xenophon) بعنوان المائدة حيث توجد فقرة يتجلى فيها تأثير أفلاطون، ويقول فيها سقراط في معرض حديثه عن الشعراء إنهم "لم يكونوا يعرفون المعنى الباطن للقصيدة" (٦/٣). كما نجد عند رونيا (Runia) (١٩٩١) حجة تقول إن المعنى في النص الموسوي "موجود في مستويات منوعة"، "فإن فيلو مهتم قبل كل شيء بالمعنى 'الفلسفي' العميق للنص" (٢٣٧/٤) (انظر أيضًا فيشين ١٩٩٢: ٣٩).
- (١٨) انظر مالپاس ١٩٩٩ حيث يعرض نصًا من النصوص المؤسّسة التي تعتبر المكان مسألة رئيسية من مسائل الفلسفة.
- (١٩) إذا كانت توجد صياغات متعددة لهذا الموقف في تاريخ الفلسفة، فإن من أشدها حدة تلخيص أرينت (Arendt) "للنصف الأول من كتاب كانط نقد الحكم"، إذ تقول: "الناس = أي المخلوقات المرتبطة بالأرض، والذين يعيشون في مجتمعات، ويتمتعون بالمنطق السليم الشائع (*sensus communis*) أي الحس الاجتماعي، ليسوا مستقلين بل يحتاج بعضهم لبعض حتى في التفكير ("حرية القلم") = الجزء الأول من نقد الحكم: ألا وهو الحكم الجمالي" (أرينت ١٩٨٢: ٢٧).
- (٢٠) انظر أيضًا كيف يُستخدم هذا السطر من سفر الثنية في إقامة حجة ماثلة في التلمود البابلي: تراكاته بابا ميزبا (*Tractate Baba Mezi'a 59 b.*).
- (٢١) استخدام فيلو للفظ 'السعادة' (*Eudaimonia*) يفتح الطريق للبحث عن مناطق التوتر في عمل فيلو. فما دام يعتبر أفلاطونيًا من حيث المشروع الهرمانيوطيقي القائم في كتاباته، فإن استخدامه للفظ يستدعي إلى الذهن نزعة أرسطية معينة، والتقاليد الأبيقورية التي تنسب تفكيره إلى مجال يكتب فيه الاهتمام 'بالحياة' ومن ثم 'بالحياة الصالحة' أهمية كبرى. وهذا الاهتمام بالحياة هو الذي يحدد حضوره الفلسفي داخل التقاليد اليهودية. وتوجد كتابات ثانوية تشهد بالصلات القائمة بين الرواية

والأبيقورية وبين فيلو (انظر مثلاً جريشر 1999 Graver). أما ما يُعقَدُ هذا الموقف فهو سوء فهم أبيقور الذى نَجده في التلمود، ويتكرر عند كانط في كتابه نقد العقل العملى. وهذا موضوع يحتاج إلى الدراسة في مكان آخر.

(٢٢) انظر مثلاً رسائل سينيكا (Seneca) الأخلاقية (*Ad Lucilium Epistulae Morales*) ١/٩ و٤٥/٦٦. وأما المسألة الإضافية التى لا بد من إثارتها (وسوف نتضح أهميتها في ختام هذا الفصل) فهو أن استناد سينيكا إلى "أعظم ضروب الخير" دائماً ما يرتبط باسم أبيقور.

(٢٣) سبينوزا 1999: ١٨/٥-٧.

(٢٤) انظر على سبيل المثال مناقشة موسى ﷺ حيث تقام رابطة بينه وبين صولون (Solon) في كتاب مكيايلى عن ليثى (مكيايلى 1998: ٧٥). وتوجد أيضاً إشارات مهمة إلى موسى في الأمير لمكيايلى. والصلة بين مكيايلى وسبينوزا يطورها دل لوكيزى (Del Lucchese) (٢٠١١). وفى كتاب دانتى عن الملكية (*De Monarchia*) [Liber I, XIV] يتقل دانتى من اعترافه بأن موسى ﷺ هو كاتب القانون (*Moses in lege conscribit*) إلى الحجة التى تقول إن ما يشير إليه ذلك هو الحال التى "من الأفضل للناس أن يحكمهم فيها شخص واحد من أن يحكمهم عدة أشخاص". ومن ثم فإن ما يحدث هنا هو المطابقة بين القانون وبين "واضع القانون".

(٢٥) توجد صياغة أخرى لمشروع الميديا. انظر زفي (Zvi) 2013: ١٤٣.

(٢٦) توجد دراسات محورية للاسم المختصر (PaRDes) في هاليفيني (Halivini) (1991) وفيشين (1992).

(٢٧) طبقاً لما يقوله وولفسون (1994: ٣٦) "تتضمن هذه المستويات الأربعة من منظور القباليين، أى من مستوى المعنى الحرفى إلى مستوى المعنى السياقى، أربعة مواقع هرمانيوطبيقية يتميز بعضها عن بعض، ولكنها مجموعة تشكل التوراة الشفاهية".

(٢٨) يجب أن نضيف على الفور أن اسم أبيقور فى الحالين يقدم حجة دامغة على ضرورة إعادة النظر فى مدى تضاد عمله مع كانط والفكر اليهودى.

بیلیوگرافیا

- Agamben, Giorgio, 2005. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah, 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benjamin, Andrew, 1997. *The Plural Event*. London: Routledge.
- , 2010a. *Of Jews and Animals*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- , 2010b. *Place, Commonality and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks*. London: Continuum Books.
- , 2013 'Recovering holiness and the place of others: Notes on *Vayikra* 19:34'. *Parralax* No. 26, pp. 36–48.
- , 2015. *Towards a Relational Ontology*. Albany: SUNY Press.
- Benussan, Gérard, 2003. *Qu'est-ce qu'ela philosophie juive?* Paris: Desclée de Brouwer.
- Boyarin, Daniel, 1990. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 2004. 'The Crucifixion of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midrash'. In *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 89–142.
- , 2005. 'Midrash and the "Magic Language": Reading without Logocentrism'. In *Derrida and Religion. Other Testaments*. Edited by Yvonne Sherwood and K. Hart. New York: Routledge. pp. 131–9.
- , 2010. 'Origen as theorist of allegory. Alexandrian contexts'. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Edited by Rita Copeland and Peter T. Struck. Cambridge: Cambridge University Press.
- da Costa, Uriel, 1993. *Examination of Pharisaic Traditions. Exame das tradições phariseas. Facsimile of the Unique Copy in the Royal Library of Copenhagen*. Translation. Notes and Introduction by H.P. Salomon and I.S.D Sasson. Leiden: E.J. Brill.
- Dante, 2012. *De Monarchia: Parallel Text Latin - English*. CreatSpace Independent Publishing Platform.
- Diels, H. and Kranz, W., 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.
- Fagenblatt, Michael, 2010. *A Covenant of Creatures. Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- Fishbane, Michael, 1992. *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press.
- , 1998. *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Graver, Margaret, 1999. 'Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic?'. *Phronesis* Vol. 44, No. 4, pp. 300–25.
- Handleman, Susan, 1982. *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: SUNY Press.
- Henry, Michel, 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions de Seuil.
- Del Lucchese, Filippo, 2011. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London: Continuum.
- Luther, Martin (1984) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Standardausgabe mit Apokryphen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Machiavelli, 1998. *Tutte le opera*. Firenze: Newton.
- Malpas, Jeff, 1999. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mekhilta de-Rabbi Ishmael, 2004. Translated by Jacob Z. Lauterbach. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Midrash Rabbah: Genesis, 1939. Translated by H. Freedman and Maurice Simon, Vols. 1–2. London: Soncino Press.
- Niehoff, Maren R., 2008. 'Questions and Answers in Philo and Genesis Rabbah'. *Journal for the Study of Judaism* Vol. 39, pp. 337–66.
- Ibn Pakuda, Bahya ben Josef, 1993. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Philo in Ten Volumes, 1929–34. Translations by F. H. Colson and Rev. G. H. Whitaker. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rosenzweig, Franz, 1955. *On Jewish Learning*. New York: Schocken Books.
- De' Rossi, Azariah, 2001. *The Light of The Eyes*. Translated and Edited by Joanna Weinberg. Yale Judaica Series (Book 31). New Haven: Yale University Press.
- Runia, David T., 1991. *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum.
- Spinoza, 1999. *Tractatus Theologico-Politicus*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Stern, David, 1991. *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tyconius, 1989. *The Book of Rules. (Liber Regularum)*. Translated, with an Introduction by William S. Babcock. Atlanta: Scholars Press.
- Halivini, David Weiss, 1991. *Peshat & Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfson, Elliot, 1994. *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolfson, Harry Austyn, 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- The Zohar. Volume 1*, 2003. Translation and Commentary by Daniel C. Mitt. Stanford: Stanford University Press.
- Zvi, Ron, 2013. 'The book of Jubilees and the Midrash on the early chapters of Genesis'. *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 41, Issue 3.

الفصل الخامس والخمسون

الهرمانيوطيقا العربية والإسلامية

إبراهيم موسى

مقدمة

للهرمانيوطيقا العربية والإسلامية تاريخ قديم وتاريخ حديث، وكان المشروع الهرمانيوطيقي في كل حقبة ينهض بأدوار مختلفة إلى حد بعيد، ويفى بأغراض مستقلة، ومع ذلك فمن السهل التمييز بين التقاليد القديمة للهرمانيوطيقا وتقاليد الحداثة بسبب اشتراكهما في مفردات ذوات معان متداخلة. وعلى أية حال فقد تعرض معنى الهرمانيوطيقا، مثلما تعرض الغرض والقصد منها لتغيير جذري أيضًا في كل حقبة من هذه الحقب.

وقد أصبحت الهرمانيوطيقا في العصر الحديث مدارًا لمناظرات حادة، كثيرًا ما تتسم بالخلاف، فهي تقدم الإصلاح الإسلامي، وتعيد تفسير التقاليد، كما تتعرض الأشكال الجديدة للهرمانيوطيقا للمقاومة من جانب ضروب متنوعة من التيارات المحافظة بين المسلمين من السُّنِّيِّين والشيعيين على حد سواء. ما سبب ظهور هذه المناظرات الاستقطابية على مسرح الهرمانيوطيقا في الإسلام؟ يكمن جانب من الإجابة في أن الإسلام ليس له كهنوت، وأما ما يعادل الكهنوت المسيحي فيتمثل في التقاليد الفكرية الحافلة بالتفاصيل الدقيقة التي بناها علماء الدين وحافظوا عليها على امتداد قرون طويلة. وقد غرس هؤلاء العلماء ورعوا مناهج هرمانيوطيكية متميزة لإدخال

التعديلات على التقاليد الفقهية في التيارين التفسيريين للسنة والشيعية. فأما التقاليد الهرمانيوطيقية المحافظة في ثوبها السني فتعتبر النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة النماذج الأساسية للبر والصلاح، وأما التقاليد الشيعية فتضيف إلى الرسول الكريم صفوة مصطفاة من الصحابة، إلى جانب إيلاء أهمية قصوى للدور المثالي لذرية المصطفى ~~عليه السلام~~. وهؤلاء نماذج ذوو أهمية حيوية، مكتسبة من السياسة في فجر الإسلام، وهي التي كان لها تأثيرها في التقاليد الهرمانيوطيقية. والمثال على ذلك أن المفسر السني المحافظ إذا قرأ رأياً صحيح الإسناد أدل به أحد الصحابة، أو إن قرأ مفسر شيعي محافظ رأياً صحيح السند منسوباً إلى أحد أفراد آل البيت، فسوف يعطى لهذا الرأي وزناً كبيراً ولو بدا مضاداً للعقل. والمفسرون يحاولون التوفيق دائماً، بطبيعة الحال، بين الآراء الشائعة وبين العقل، فأما إذا استحال التوفيق، رجحت كفة الرأي الشائع، فالمفسرون بارعون في جعل الآراء الشائعة 'القلقة' تبدو مقبولة. أضف إلى ذلك أن المفسرين المحافظين قد يؤكدون تفسيرات النصوص الدينية المروية عن الثقات، أو يعدلون من تصوير هؤلاء الثقات. ويخضع تفسير النصوص لضوابط هرمانيوطيقية فقهية، بحيث لا تقبل إلا التغييرات المقبولة في إطار المعايير العامة للنماذج الهرمانيوطيقية الثابتة، على الرغم من أن بعض العلماء المحافظين قد يفاجئونا بين الفينة والفينة بوضع تفسيرات تقدمية. ولكننا يجب أن نشير إلى أن المعركة الهرمانيوطيقية في الإسلام الحديث تدور ضد 'الممارسين' المحافظين. فروح المحافظة تصون بدقة شديدة إجراءات التفسير المتفق عليها من تعدى كل من يحاول خرقها سواء كان من المتمين الشاردين في الساحة نفسها أو من المخربين الذين لا يتمون إليها.

وترتبط الهرمانيوطيقا الفلسفية ارتباطاً وثيقاً بالمناظرات حول الدين، فلقد كانت الفلسفة في التقاليد الإسلامية، من الزاوية التاريخية، ترى أنها ترتبط بصلة قرابة للدين. وكانت الفلسفة تعزز بقدرتها على الإفصاح عن غرض الدين وقيمه في أطر عالمية عامة. والمفكرون المسلمون في العصر الحديث، الذين يبحثون في الفلسفة

الهرمانيوطيقية المعاصرة، مثل أصحاب المذهب التركيبي، لا يزالون يرون أن دورهم يتمثل في إعلاء الطاقة الفكرية للإسلام وتطويرها، باعتبارها تقاليد دينية فلسفية، بهدف التعامل مع العالم الحديث وما به من تحديات، بكفاءة أكبر وحجج أقوى. وغنى عن البيان أن بعض السلطات الدينية المحافظة، إن لم يكن معظمها، يرى أن هذا العرض من جانب المثقفين الذين تلقى أغلبهم تعليماً علمانياً بقصد تحديث التقاليد، عرض لا لزوم له، إن لم يتسم بخبث الطوية. إذ إن معظم المفكرين الدينيين المحافظين ينظر نظرة ارتياب إلى الفلسفة الحديثة، وقد يرون أنها محاولة تخريبية لجعل الإسلام ذا طابع علماني، ابتغاء تقويض أسسه الدينية. ومن ثم فقد تحدت قضايا المعركة بوضوح بين علماء الدين والأصول الثورية بين الفلاسفة الأكاديميين. وعلى أية حال فإن أهم التطورات المثيرة في الهرمانيوطيقا الخاصة بالإسلام الحديث تشهدها ساحة الفكر السياسي الإسلامى، والمذهب النسوى، والتمييز بين الجنسين، والحياة الجنسية، إذ فتحت المناظرات الهرمانيوطيقية القائمة على حجج متينة آفاقاً جديدة لم تكن متاحة من قبل أمام فئات متباينة المشارب من المسلمين الذين يفضلون استكشاف مناهج فكرية بديلة تعارض التقاليد المحافظة.

الهرمانيوطيقا في فجر الإسلام

ترتبط الهرمانيوطيقا في الإسلام ارتباطاً وثيقاً بمسائل الإيمان والعقيدة، فالصيغة الهرمانيوطيقية ترجع إلى حاجات جماعات المسلمين الأوائل إلى فهم معنى تعاليم الرسول الكريم ومقاصده، والكتاب المقدس الذى أنزل عليه، وهو القرآن العظيم. وفي أثناء حياته وحياة الصحابة كانوا يعتبرون المفسرين الأحياء للتقاليد الإسلامية، وهكذا فقد برزت الحاجة إلى اتباعهم بعد أن رحلوا عن الدنيا، بوضع تقاليد تفسيرية على هديهم، وهو ما أصبح يمثل أحد الشواغل الرئيسية للمسلمين.

ولكن علماء الدين الدارسين لفقهِ القانون لم يلجأوا للتأويل في جهودهم الهرمانيوطيقية - بل وضعوا تفاسير للنصوص التأسيسية على ضوء العقل وخبراتهم

الاجتماعية، وهو ما أسموه الاجتهاد أى استخدام الجهد ذهنى والتفكير المستقل. وقد يكون الاجتهاد أكثر الأشكال الهرمانيوطيقية شيوعاً في التقاليد الإسلامية، ويعتبر اسم جنس لأنواع مختلفة من التفاسير التى تنتمى إلى الاجتهاد، وتراوح بين التفسير الذى يلتزم بما يسمى ظاهر اللفظ، وبين التفسير الذى يقيم علاقة أوسع نطاقاً بين النص والعالم، ويسمى التأويل، ومنه ما يأخذ في اعتباره ظروف الزمان والمكان وأشكال الاستنباط.

وقد ابتدع الباحثون مفردات متخصصة تدخلت فيها المبادئ السيميائية في استراتيجياتهم الهرمانيوطيقية التى ينفصل بعضها عن بعض. وحتى حين كانت التعاليم الأولية تتخذ شكل الأحاديث الشفوية، كان الباحثون يرون أنها تحتاج إلى تفاصيل إيضاحية. وهكذا فكل ما كان النبى الكريم يقوله أو يفعله، كان كثيراً ما يحتاج إلى الشرح الظاهرى، أو الشرح وحسب، حتى يصبح النص مفهوماً لدى أنواع متعددة من الجماهير. وكان ترابط المعنى في التعاليم، والمنطق الذى بنيت عليه أشكال النصوص ورواياتها، يحتاجان إلى بيان خاص، وكان البيان يعنى في حالات كثيرة تقديم إيضاحات تربط ما بين النصوص، بعضها والبعض. وهكذا فقد يقوم القارئ بتوجيه مجموعة من النصوص وجهة معينة حتى تكتسب المادة معنى معيناً، ويطلق على هذا اسم التفسير الموجه. ولكن المفسر حين يتعد في تفسيره عن المعنى الحرفى للنص ويحاول الربط بينه وبين مادة أخرى أو مصادر معلومات أخرى يجد أنه قد جاء بالتأويل، وهو ما قد يرى معظم الناس اليوم أنه ما ينبغى للهرمانيوطيقا أن تكونه^(*).

(*) لا أدري من أين أتى الكاتب بهذا التصور للهرمانيوطيقا، فالتأويل فرع واحد من فروع الهرمانيوطيقا، والفعل 'يؤول' يقابل الكلمة الإنجليزية (construe) كما يتضح من الفصل ٣٦ من هذه الموسوعة (انظر الجزء الثانى حيث تفصيل القول فيه) والهرمانيوطيقا تشمل التفسير بشتى ضروبه من شرح وإيضاح وبيان وتعليق وعرض وبسط وتأويل، كما ذكرت في مقدمة الجزء الأول من الموسوعة.

والشرح والتأويل (expansive interpretation) [وفق ترجمة الكاتب ولو أن التعبير الإنجليزي لا يعنى أكثر من الشرح المسهب] أكثر أشكال الهرمانيوطيقا العربية الإسلامية شيوعاً في الدراسات الفكرية المتعلقة باللاهوت، والقانون، وتفسير القرآن، ودراسات الأحاديث النبوية الأدبية، واللغة والنحو. وقد أدى الاحتكار التدريجي من جانب فقهاء القانون والدين المسلمين لسلطة التفسير إلى اكتساب هذه الهرمانيوطيقا الناشئة سلطة دائمة، وحقق انتفاءها في أوقات كثيرة إلى مجموعة الأدوات المتخصصة في أيدي التيارات والتقاليد الإسلامية المحافظة، المتنوعة في داخلها. وعلى مر الزمن أقامت الجبهة المحافظة نفسها باعتبارها دائرة هرمنيوطيقية^(*) مغلقة لأنها كانت تسعى إلى تدعيم السلطة الفكرية للتيار المحافظ وتبريرها وحدها بدلا من انفتاحها على آفاق تفسيرية جديدة.

صحيح أن المبادئ الهرمانيوطيقية في التقاليد السنية والتقاليد الشيعية قد تمثل أسلوبين مختلفين من أساليب الاستدلال المنطقي، ولكن كل تقاليد فكرية تفسح إفساحاً واضحاً عن ترابط القوة والسلطة في لحظة تاريخية معينة، فلقد كانت السلطة المؤسسية في التاريخ الإسلامي توطد أركانها توطيداً ثابتاً من خلال تقاليد هرمنيوطيقية تغدوها الآداب، فكانت التقاليد الهرمانيوطيقية المقدسة في الإسلام توفر لمؤلفيها والمدافعين عنها القصة اللازمة لضمان استمساكهم بسلطتهم المحافظة

(*) 'الدائرة الهرمنيوطيقية' (hermeneutic circle) مفهوم يُنسبُ ابتداءً إلى شلايرماخر، ويعنى أن المفسر قد يبدأ من أحد أجزاء العمل حتى يبني تصوراً للعمل كله ثم يدور في قراءته للنص راجعاً من هذا التصور إلى الأجزاء الأخرى فيفهمها وفق الصورة الكلية، ولكن بعض الأجزاء قد تدفعه إلى تعديل الصورة الكلية فيدور عائدًا إليها، فهي دائرة متكررة أو متصلة، وأتى لها بعض المتأخرين بمصطلح جديد هو ميرولوجيا (mereology) الذى يفيد علاقة الأجزاء بالكل وعلاقة بعضها ببعض. أما إذا كان الكاتب يقصد هذا المعنى، أو إنه كان يقصد 'حلقة' مغلقة وحسب فعلمه عند الله.

وهزيمة جميع منافسيهم. وهكذا أصبح الطعن في التقاليد الهرمانيوطيقية ومؤلفيها بمثابة الطعن في الإسلام نفسه. ومع ذلك فإن المسألة النقدية للتقاليد الهرمانيوطيقية تمكنت على مر الأيام من إيجاد الفرصة لنمو التيار المحافظ وتنوعه تنوعاً داخلياً.

الفترة الحديثة

أدت لقاءات المسلمين بالغرب إلى استحداث تقاليد معرفية غير أصيلة عندهم، ولم تقتصر نتيجة ذلك على توليد تنوع معرفي جديد داخل المجتمعات الإسلامية بل أوجدت أساليب جديدة أيضاً لتصور الحياة والوجود، إذ أدى التنافس بين النظم المعرفية المحلية والأجنبية إلى نشأة سياسات معرفية، والكثير من حالات التنازع حول من يتمتع بسلطة التمييز بين الصواب والخطأ، والصدق والكذب، خصوصاً في مسائل العقيدة والقيم والقانون والممارسات الثقافية. وهكذا فإن التقاليد الهرمانيوطيقية الإسلامية الأصيلة كانت تطمح إلى التعامل مع حقائق الواقع الجديد الذى أتى بتغييرات سياسية واجتماعية، ومن ثم تعرضت للتغيير إما بالتعديل أو الاستعارة أو التهجين. ولكن بعض القوى أبدت مقاومة وتصدت للتقاليد المعرفية الجديدة، مستمسكة بشدة بتقاليدها، ودأبت على تعزيز نظمها المعرفية الأصيلة من خلال مؤسسات دينية مثل المعاهد الدينية (المدارس) وخصوصاً بعض الجامعات التى تحمل الصفة الإسلامية. كما عملت قوى أخرى، خصوصاً في الجامعات الحديثة، على احتضان التقاليد المعرفية الحديثة، ثم حاولت، بعد فترة ما، التوفيق بين التقاليد المعرفية المتعددة العاملة في المجتمعات الإسلامية. وكان السؤال الأساسى الذى يطارد المفكرين هو كيف يمكن التعامل مع التراث والتوفيق بينه وبين تجديد التقاليد المعرفية؟ وقد انشغل المفكرون العرب والإسلاميون المعاصرون في الجامعات الحديثة إلى حد كبير بمتابعة هذه المحاولة.

ومع ذلك فمن المهم أن نشير إلى أن المناظرات الهرمانيوطيقية في المجتمعات ذوات الأغلبية المسلمة لم تقع في مجال الفلسفة بقدر ما وقعت في مجال القراءات الجديدة للتاريخ، والأسس الدينية للقانون والأخلاق، والفلسفة الأخلاقية. صحيح أن تأثير الفلسفة الغربية كان ملموسًا في نظم التعليم التي أقامها المستعمرون في كثير من البلدان، ولكن التأثير كان يتجلى لا في قاعات الدرس بل في حياة الناس، وفي المجتمعات، بل إنه برز في المؤسسات الدينية نفسها، إذ تجلت بعض المسائل الفلسفية في المناظرات التي دارت حول مفهومى الجنسين، ومفهوم الفرد، والذات والجماعة والسلطة والتقاليد. وكثيرًا ما كان التأثير الغربى غير مباشر، وكان يتجلى في الطرائق التي بدأ المتقفون المسلمون يعيدون قراءة تقاليدهم وفهمها، في عصر العلم والتكنولوجيا ونشأة 'الدولة الأمة'، وهى عوامل أتت بنتائج بالغة الاختلاف عما كان عليه الحال. ولما كانت هذه القضايا تنهض بدور بالغ الأهمية في حياة الناس، فقد أصبحت المناظرات الهرمانيوطيقية أيضًا مجالًا لمنازعات لاهوتية ملتهبة أدت إلى تبادل الاتهامات بالتجديف في الدين بل والكفر بين الخصوم مما أنشأ انقسامات معينة.

الهرمانيوطيقا في الفكر الدينى الإصلاحى

شهدت أواخر القرن التاسع عشر حماسًا شديدًا للهرمانيوطيقا في العالم الإسلامى، أدى إلى زخم استمر في معظم سنوات القرن العشرين (چونسون ٢٠٠٨: ١٦٨)، إذ ظهرت حركة إصلاح إسلامية، عُرِفَتْ باسم السلفية، مُنْطَلَقَةً من مصر، وكان يراعها جمال الدين الأفغانى (ت: ١٨٩٧) وتلميذه محمد عبده (ت: ١٩٠٥) إلى جانب آخرين، إذ بدأت اتجاهاً يدعو إلى إعادة قراءة التقاليد الفكرية الإسلامية بحثًا عن وسائل للنهوض بها من أجل تلبية متطلبات السياقات الجديدة. وتصدى محمد عبده مع زملائه خصوصًا لبعض المسائل اللاهوتية والفكر الأخلاقى وما يشار إليه عمومًا باسم الشريعة. وكانت المناظرات تدور حول اتباع المسلمين في

شنى أرجاء العالم ممارسات ثقافية أوروبية نتيجة ازدياد الاتصال بأوروبا، فهل كان من المستحسن أن يتبع المسلمون ممارسات جديدة؟

أما من حيث تفسير القرآن فكان محمد عبده وتلميذه رشيد رضا (ت: ١٩٣٥) هما اللذان بدءا بتطبيق مدخل هرمانيوطيقى مدخل هرمانيوطيقى يقوم على التناص^(*). وكان رضا يمثل صدى لما يقول به محمد عبده فى تفسيره الذى لقى استحساناً من الجمهور، وكان يعنى فيه بالتناص أن بعض آيات القرآن تقدم عرضاً مركزاً لآيات أخرى وبذلك تفسرها. وكان تحالف عبده ورضا من الإصلاحيين يختلف عن التفاسير التقليدية والمعتمدة للقرآن فى جانبين أساسيين. الأول لم يقبل بعض الافتراضات المسبقة التى كانت المذاهب المحافظة القديمة تمنحها مكان الصدارة فى التفسير، والثانى أنه لم يسمح للحديث النبوى أو للسنة المشتقة عملياً من الحديث بأن تدخل تغييرات جوهرية فى تعاليم القرآن أو قيمته. صحيح أن تحالفها كان يقبل الأحاديث المروية المتسقة مع تعاليم القرآن، أو إذا كانت هذه الأحاديث تقدم تفاصيل بناءة توضح تعاليم القرآن. وأما القول بأن شيئاً روى عن النبى يمكن أن يحد من نطاق أحد تعاليم القرآن أو يبطله فلم يعد مقبولاً.

كان ذلك تحولاً هرمانيوطيقياً كبيراً فى هيمنة تقاليد السنّة، ففى إطار التعاليم التقليدية المعتمدة، كانت سلطة القرآن وسلطة السنن النبوية مستقاة من الأحاديث المروية عن النبى عليه الصلاة والسلام. وإذا كان القرآن يُعتبر دون أدنى شك مُنزلًا

(*) يستخدم المؤلف الكلمة التى استقرت ترجمتها فى العقود الأخيرة على 'التناص' (intertextuality) وهو المعنى الجديد الذى أشاعته جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) منذ عام ١٩٦٩ بمعنى تداخل نصين أو أكثر إما نتيجة التأثير المباشر أو عمدًا من جانب المؤلف على نحو ما نسميه 'التضمين' بالعربية، ولكن المؤلف يعنى 'بالتناص' هنا 'الشرح من داخل النص' (intratextuality) وهو ضد الشرح من خارجه ويقصد به تأثير بعض أجزاء النص فى أجزاء أخرى أو إلقائها الضوء على معانيها الممكنة أو المحتملة.

من عند الله، فإن الجبهة المحافظة كانت تُعامل أقوال النبي وتعليقاته باعتبارها مُتَزَلَّةً أيضًا، وترى أن الفارق الوحيد هو أن آيات كتاب الله تُقرأ في الصلاة، من دون نصوص الحديث الشريف، وفيها عدا ذلك فإن قيمتهما المعرفية متعادلتان. وقد تغير ذلك في الإسلام الحديث. فالمسلمون الذين اكتسبوا ثقافة ذاتية وغيرهم ممن لا يشاركون في التقاليد الفقهية المعتمدة أعادوا النظر في السياق القرآني وأعادوا تفسير القرآن باعتباره كلام الله وحده، ولا يزالون يبجلون النبي عليه الصلاة والسلام ولكن بصفته رسولا يبلغهم رسالة الله ومثلا أعلى يُحتذى.

ولكن رشيد رضا ومحمد عبده كانا يريان أن التحول إلى الإيمان بأن "القرآن وحده هو الحجة التي تسرى على حياة من يفهمونه وتؤثر في قلوب الذين يقرؤونه قراءة صادقة" وكان ذلك يمثل خطوة حاسمة، إذ يقولان "إن أى كلام آخر من المحال أن يشارك في هذه المهمة" (رضا، د. ت.: ١، ١٩-٢٠). وكان القرآن يعتبر الحجة الدائمة، ويُرى أن "ما به من الحكمة والمعرفة ما لم يُكتشف بعد" (رضا د. ت.: ٢٠). وكان رضا يستند إلى حديث شريف في حسم القضية، يقول ما معناه إن القرآن كان إما حجة لصالحك وإما خصمًا لك (رضا د. ت.: ٢٠).

كانت التعاليم الفقهية تقول إن التعاليم الدينية، وخصوصًا في القرآن، من المحظور تفسيرها بناء على الآراء الشخصية أو من دون دراسة علمية شرعية قائمة على تعاليم جماعة المسلمين الأوائل الذين عاصروا نزول القرآن، ولكن رضا يقلل من شأن هذا المبدأ قائلًا إن جماعة المسلمين الأوائل لم يكونوا ذوى امتياز بسبب نباهة شخصية، بل كانوا "أفرادًا من البشر" خاطبهم القرآن قائلًا ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ (١- النساء) (رضا د. ت.: ١، ٢٠). وي طرح رضا السؤال الإنكارى التالى "هل من المعقول أن يطلب منا أن نقبل الزعم بأن علينا أن نمتنع عن فهم كلام الله، بل أن نتفق وحسب مع رأى شخص آخر بحث الأمر ودرس هذا [القرآن]؟" ويقول رضا إن حقيقة الأمر أنه لا يوجد تنزيل يلزمنا بأن نتبع القرآن بالشكل المقدم لنا جملة

وتفصيلاً“^(*) (رضا د. ت. ٢٠ / ١) وأعلن رضا موقفه المعارض للتيار الرئيسي لتقاليد السنة بزعم جَسورٍ يقول ”قطعاً لا! إن كل فرد ملزم بأن يفهم آى القرآن وفق طاقته، من دون تمييز بين العلماء وغير العلماء“ (رضا د. ت: ٢٠).

ويشرح رضا ذلك قائلاً إن لكل إنسان أن يفهم القرآن على قدر ذكائه، ولو بلغتة الخاصة. ويقول تبريراً لهذا الموقف إن كل فرد سوف يلقى القرآن ما دام منجذباً إلى فكرة ”الخير“، وإذا كانت هذه المقولة تبدو ’عادية‘ لأصحاب الاتجاهات الديموقراطية، فإن خطوة رضا - باعتباره تقليدياً يؤمن بالإصلاح - في اتجاه المذهب الفردى كانت تتسم بالجرأة والتفرد، إذ كان رضا يحاول أن يستخدم ما يسميه مايكل فيشبين (Fishbane) ”وديعة التقاليد“ (*traditium*) لفائدة تقاليد مستمرة ولا تزال تنبسط أمامنا. ولكن رضا لجأ أيضاً إلى إحداث التواء في التقاليد حتى يجعلها أكثر استجابة لحاجات الفرد، إلى جانب التعليل من تحكم ’الجماعات [المحافظة]‘ في معانى القرآن. وهكذا كانت هرمانيو طيقا محمد عبده ورشيد رضا مدرسة تحديث للآهوت الإسلامى بإقامته على أساس خطاب عقلانى وخطاب علمى معاً.

وكان محمد عبده، بصفة خاصة، يستند إلى فكر المعتزلة، وهى مذهب فكرى قروسطى من مذاهب اللاهوت الإسلامى يعلى من شأن الخطاب العقلانى. فعلى سبيل المثال نجد أن القرآن يعزو هزيمة المسلمين فى يوم أُحُدٍ عام ٦٢٥ م. بين محمد عليه الصلاة والسلام وخصومه المكيين إلى أن ”الشیطان استزهم“ وأن السبب بعض ما فعلوه من شرور: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا ﴾ (آل عمران- ١٥٥) وهذه الآيات تشير إلى جماعة من

(*) يقصد رشيد رضا بتعبير ”الشكل المقدم لنا“ [والذى أغفل الكاتب ترجمته] ”ما تركه السلف لنا“ أى ما درجنا على اعتباره من الشروح التقليدية المعتمدة. ويقول شراح رضا إنه كان متأثراً بمنهج مارتن لوتر فى حق كل إنسان أن يفهم كتابه المقدس وفق طاقته ووفق سياق حياته العملية.

الرماة الذين كان الرسول قد أصدر إليهم أوامر صارمة بعدم مغادرة مواقعهم في المعركة. والشرح التقليدي يقول إن "بعض" الرماة فقط تركوا مواقعهم في ميدان القتال ظانين أن أعداءهم لن يعودوا ومن ثم انطلقوا في طلب الغنائم والمغانم. كيف ضلّهم الشيطان؟ التفسير التقليدي المعتمد يقول إن بعض المقاتلين كانوا قد ارتكبوا خطايا في الماضي (ابن كثير والصابوني ١٤٠٢/١٩٨١: ١، ٣٣٠). كانت الهرمانيوطيقا التقليدية تهدف إلى حماية سمعة الصحابة من نسبة أية رذائل إليهم وفقاً للضوابط التي وضعها المذهب السني.

ولم ينكر محمد عبده ورشيد رضا هذا الشرح المعتمد، لكنهما أضافا إليه تفسيراً معيناً يتسق مع تأكيدهما الهرمانيوطيقى للعقل والعدل، إذ أوضحا ما يمكن أن يسمى "قاعدة ذهبية" في عمل الله في الدنيا، فيما يتعلق بطبيعة البشر، فقالا إن الخطيئة لها عواقب نفسية في الناس (رضا د. ت. ٤، ١٩٢). وهو ما دفع محمد أسد إلى القول بأن ضعف المواقف النفسية نتيجة للخطيئة كانت له تجليات اجتماعية ظهرت بوضوح وجلاء في الحالة النفسية للمقاتلين في يوم أُحُد، وكان في ذلك يتبع اتجاههما الإصلاحى في التفسير (أسد ٢٠٠٣: ١٠٧ هامش ١١٧).

وإذا كانت الأدوات الهرمانيوطيقية عند محمد عبده ورشيد رضا قد ركزت على اللاهوت والفلسفة الخلقية، فقد كان معها من اهتموا اهتماماً أكبر بالتاريخ والنقد الأدبي اهتماماً ترك آثاره في المخيلة الدينية للمسلمين في القرن العشرين، إذ قال كثير من علماء الدين والفلاسفة أن اتباع المناظرات العقلانية دفاعاً عن التعاليم اللاهوتية الإسلامية كان الإنجاز الذى يكلل هامة الجهود الإسلامية على مر التاريخ، بل كان كل مشروع في الهرمانيوطيقا الفلسفية في الماضى يبدأ دائماً بمناظرات دينية، وذلك لأن اللاهوت كان يستعير مادة مستفيضة في الواقع من الفلسفة. فإذا كان اللاهوت الإسلامى يمثل خطاب الوجود (أو الوجدان) في العالم، فإن الفلسفة الإسلامية كانت

تمثل محاولة لتبيان أهمية [النظر في] هذا الوجود للعالم (فيضوح ٢٠٠٥: ١٩٩). وهكذا أصبحت الهرمانيوطيقا القصة والوسيلة المستعملة للتوفيق بين "العقل" وبين "الآراء التقليدية الشائعة".

كان استقبال المسلمين المحدثين للهرمانيوطيقا يتفاوت ما بين الترحيب والرفض، فكان الشاعر والفيلسوف الهندي محمد إقبال، الذي عاش في الهند قبل التقسيم، يدرك بحسه الراجح أهمية الهرمانيوطيقا، مبدئياً إدراكه لاختلاف الوعي الديني من حقبة إلى حقبة، ومن ثم كان يدعو إلى استعمال لغة فكرية قادرة على 'التعامل' مع شتى الخبرات الإنسانية من الروحية إلى التجريبية، ولكنه كان يدرك أيضاً أن اللحظة الجديدة تحتاج إلى ميتافيزيقا جديدة. ومن ثم كان يقول بصراحة إن النظم اللاهوتية الإسلامية التي ترتدى ثياباً "ميتافيزيقية بالية" لم تعد تصلح للمسلمين المحدثين الذى وصفهم قائلاً إن "لديهم خلفية فكرية مختلفة" (إقبال ١٩٦٠: ٩٧). أى إنه كان واعياً وعبئاً حاداً بالحاجة إلى هرمانيوطيقا قادرة على تجديد أساليب الاستنباط القديمة وإفراغها باعتبارها مورداً لا باعتبارها حلاً للواقع الحاضر (فيضوح ٢٠٠٥: ٤٣). ويقول إقبال "إن مهمة المسلم الحديث إذن مهمة هائلة، إذ إن عليه أن يعيد التفكير في النظام الإسلامى كله من دون قطع الصلة قطعاً كاملاً مع الماضى (إقبال ١٩٦٠: ٩٧). كما كان يؤمن بأن المثقفين الذين يتمتعون "ببصيرة عميقة في المعنى الباطن لتاريخ الفكر الإسلامى والحياة الإسلامية" والذين يبدون أيضاً فهماً واسع النطاق للخبرة الإنسانية، يشغلون أفضل موقع يستطيعون فيه إنجاز إعادة التفكير المنشودة، إذ كتب يقول "الطريق الوحيد المفتوح أمامنا هو التعامل مع المعارف الحديثة باحترام ولكن بموقف مستقل أيضاً وأن نبني تقديرنا لتعاليم الإسلام على ضوء هذه المعارف، حتى إن وجدنا أننا نختلف عن سبقونا" (إقبال ١٩٦٠: ٩٧).

ولكن إقبال لم يشر إلى الإمكانيات الهرمانيوطيقية إلا بالإشارة إلى الإمكانيات المثمرة لإعادة اشتباك المفكرين المسلمين مع نظرائهم في الماضى ومع المفكرين الغربيين

المحدثين من هيجيل ونيثشه إلى برجسون. والواقع أن دهاء السخرية عند إقبال، في ظل خضوع بلاده للاستعمار، يمكن أن ينقل للقارئ غير المتعمق إحساسًا بأنه يعارض الهرمانيوطيقا والحدائث، إذا لم يكن القارئ يعرف سلفًا إن إقبال كان نصيرًا شديد الحماس لإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام. ومع ذلك ففي قصيدة بعنوان "سيكلوجية الرق" يختتمها الشاعر بنغمة ساخرة قائلاً:

إِقْنَاعُ الْعَبْدِ بِأَنْ يَرْضَى بِالرَّقِّ يَسِيرٌ
قُلْ إِنَّكَ أَعْدَدْتَ لِهَذَا الْأَمْرِ التَّفْسِيرَ

(إقبال ٢٠٠٠: ٧٧٣)

وفي قصيدة أخرى يمتدح التجديد ويذكر كيف يعلى الزمن شأن المجددين، ثم إذا به يحذر تحذيرًا غامضًا قائلاً:

أَخْشَى أَنْ تُمَسِّيَ هَذِي الدَّعْوَةَ لِلتَّحْدِيثِ الْحَقَّ
مَكْرًا مِنْ جَانِبِ أَهْلِ الْغَرْبِ لِإِخْضَاعِ الشَّرْقِ

(إقبال ٢٠٠٠: ٧٨٩)

كان إقبال يقدر بوضوح حجم التحديات الهرمانيوطيقية التي يواجهها الفكر الإسلامي، فإذا أضفنا هذا من ناحية إلى عدم يقينه مما يتمتع به الغرب من سلطة سياسية وحدائث من ناحية أخرى، رأينا ما يلخص بدقة مقدار الكفاح^(*) (أو النضال

(*) الأصل (agonism) وهي كلمة من سنك الكاتب، ومعناها الظاهر يربطها بشقيقتها (agonistic) نسبة إلى الصراع والكفاح، من اليونانية (agon) بمعنى النزاع أو المصارعة في الألعاب الرياضية التي تستلزم الجهد الجهد، وهو ما يشرحه الكاتب بالعبارة الاعتراضية، ولكن الجملة الثالثة توحي بأنه كان يقصد (agony) أى الألم الشديد، وهو معنى مختلف على الرغم من اشتقاقه من الكلمة اليونانية نفسها، بسبب تطور دلالاته.

الجهيد) الذى يبذله المسلمون المحدثون الذين ينشدون الجميع بين الحداثة والأصالة، إذ كان التردد الأليم بين هذا وذاك، والنقد الذاتى اللاذع مما يميز الهرمانيوطيقا الفلسفية فى الفكر العربى والإسلامى الحديث، وربما يكون هذا سبب 'عرج' المشروع الفلسفة الإسلامية اليوم، وانتصار اللاهوتات الأقل تعقيداً.

التحول الهرمانيوطيقى فى الأدب

كان من معاصرى إقبال فى النصف الأول من القرن العشرين مثقفون مصريون مثل طه حسين، وأمين الخولى، وعائشة عبدالرحمن التى اشتهرت باسم بنت الشاطىء،. تولوا تشكيل الهرمانيوطيقا الفلسفية العربية الإسلامية من خلال المناظرات اللغوية. كانت بنت الشاطىء (ت. ١٩٩٨) أول من تناول قصيدة عربية مركبة كتبها أبو العلاء المعرى (ت. ١٠٥٧ م) عنوانها رسالة الغفران [هذه ليست قصيدة بل عمل نثرى]، ودرستها لا باعتبارها رحلة شبيهة برحلة دانتي فى العالم الآخر، بل باعتبارها دليلاً على أن الشاعر الكفيف كان يعبر فيها عن إحساسه بإمكان وجود عالم أرضى آخر (عبدالرحمن ١٩٧٠). فالمعرى ينهمك فى العمل فى معالجة أحجيات أدبية ونحوية أثناء حديثه طول الوقت مع شعراء الماضى وعلماء النحو القدماء فى عالم خيالى. وقد قرأت بنت الشاطىء شعر المعرى بتعاطف يقترب من التقمص كأنها كانت تعيش من جديد حياة هذا الشخص الآخر. وإذا كانت فكرة العمل تصلح للمسرح، فإنها أقرت بأن السبب التاريخى الكامن فى عمل المعرى قد لا يفهمه المحدثون فهماً كاملاً.

وربما يكون طه حسين (ت. ١٩٧٣) أبرز باحث أدبى تمتع بالتعليم التقليدى فى مصر والدراسة فى فرنسا أيضاً. وقد أصدر طه حسين كتاباً خلافاً أطلق فيه شكوكه فى بعض جوانب التقاليد الأدبية العربية الإسلامية استناداً إلى مذهب الشك عند المعرى، مثله الأعلى فى القرن الحادى عشر الميلادى، إلى جانب استراتيجية استجلاء الحقيقة عند ديكرت، وهكذا كان يخرق الحاجز 'المحافظ' المضروب حول النموذج

الفكرى والإطار الهرمانيوطيقى المقبول بأن طلب ما لا يُسمح لأحد بالتفكير فيه، قائلاً إنه يريد أن يخلق للأدب المنهج الفلسفى الذى استحدثه ديكرات حتى تستبين حقيقة الأشياء“ (حسين ١٩٩٧: ٢٣) ولا يمكن فهم ذلك إلا فى سياق الخلفية التاريخية التالية: فى شمال بلاد العرب [هكذا.. والصواب 'فى جنوبها'] كان إقليم اليمن المكان الذى جاء منه العرب الأصليون والناطقون باللغة العربية. ولكن المنطقة التى تعرف باسم قلب بلاد الإسلام، وهى الحجاز، لم تُستعرب إلا فى وقت لاحق. وأثبتت المكتشفات العلمية أن اللهجات الجنوبية كانت أقرب كثيراً إلى اللغات الإثيوبية، ومع ذلك فإن التاريخ التقليدى كان ينسب إلى أهل الشمال لهجة شبيهة بلهجة جنوب الجزيرة العربية. وكان رصيد المحفوظات من هذه اللهجة الشمالية هو الشعر الجاهلى أى الذى كُتِبَ قبل نزول الإسلام. وطعن حسين فى هذا التاريخ التقليدى، وسط خلافات شديدة، قائلاً إن الشعر الجاهلى المزعوم كان مخترعاً، تولت تزييفه التطورات السابقة لنزول الإسلام لأسباب أيديولوجية ترتبط بعمل النحويين، أو القصاصين، كما كان بعضه من اختراع مفسرى القرآن، ورواة الأحاديث النبوية، ورجال الدين ممن كانوا يسعون إلى خلق سلسلة نسب [الغوية] للإسلام أشد أصالة وأقل تعقيداً. وقال طه حسين إن المعرفة، وخصوصاً منها اللاهوتية بل والفلسفية أيضاً كانت حافلة بالظروف المادية الشاهدة على أزمة معينة وأماكن معينة. وهكذا كان هذا الكتاب سبباً فى إغضاب الدوائر الإسلامية المحافظة فى مصر، إلى جانب بعض الفلاسفة، ولم يُكتب لطفه حسين التبرئة من تهمة التجديف فى الدين والإساءة إليه إلا عندما أصدرت إحدى المحاكم حكمها فى القضية.

يشار إلى الباحث فى الأدب باللغة العربية بلفظ الأديب (أى المتبحر فى المعرفة) وكلمة 'الأديب' مشتقة من كلمة الأدب [التي تشير الآن إلى الأنواع الأدبية: انظر كتاب الأدب وفنونه للمترجم]. وكان الأدباء [جمع الأديب بالمعنى المذكور] واسعى الاطلاع على الفلسفة متبحرين فى مسائل الحكمة وهى الاسم القديم للفلسفة باللغة

العربية. وهكذا فقد أحدث أحمد محمد خلف الله (ت. ١٩٨٣)، وهو باحث أدبي مصري أيضًا، ضجة اعتراض كبيرة عندما نشر رسالة الدكتوراة التي كتبها بعنوان "الفن القصصي في القرآن الكريم"، وكانت الحججة التي أقامها تقول إن تعدد الصور السردية في قصص القرآن تؤدي مهمة جمالية، وإن تكن غايتها المهمة الإفصاح عن مواعظ أخلاقية، وكان يرى أن الدقة التاريخية وصدق الحقائق أقل أهمية من هذه الغاية. وقد دلت بشواهد مستمدة من المراجع الكلاسيكية التي اعتمد عليها، وهي باللغة الكثرة، أن بعض أوائل الباحثين المسلمين كانوا يرون آراء مشابهة لما أتى به، أى إن بناء الحكايات في القرآن كانت تشكلها الغاية من القصص. ولكن التفسير الهرماني يلقى غير الحرفي لقصص القرآن آثار زوبعة من الغضب، وتعرض المشرف على الرسالة - الشيخ أمين الخولي (ت: ١٩٦٦) وهو عالم تقليدي متفتح الذهن وحجة قانونية - لانتقاد مماثل ونبذته جماعة علماء الدين المصريين.

كان نصر حامد أبو زيد (ت: ٢٠١٠) أستاذًا للأدب العربي في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، وكان من أوائل كتبه كتاب بعنوان الخطاب الديني: رؤية نقدية، وهو يشكك فيه في طرائق الخطاب الديني في الإسلام السياسي، التي كانت شائعة في مصر في الثمانينيات. ويبين فيه أن بعض النشاطات المصرية مثل سيد قطب، صاحب الأيديولوجيا الثورية لجماعة الإخوان المسلمين، والذي أُعِدِمَ عام ١٩٦٦، كثيرًا ما كان يُحوَّل آراء القدماء من علماء وشخصيات عامة إلى نصوص ذوات حُجَج مُلْزِمَةٍ، وعلى القراء أن يأخذوا بها من دون تردد (أبو زيد ١٩٩٢: ٣١). وكان أبو زيد يعرب عن إدانته للفكر الإسلامي الحديث بسبب رفضه التسليم بأن تلك "النصوص" التي يُحْتَجُّ بها كانت في الحقيقة أبنية بشرية، قائلًا إن معظم المفكرين لا يستطيعون أن يدركوا أن النصوص جميعًا، حتى أشدها قداسة، ذات جانب أرضي وبشري، وهي حقيقة يعترف بها الكل حتى الثقات من القدماء، ولكن المؤلفين المحدثين كانوا يقاومون مثل هذا الاعتراف.

وتقول حجة أبو زيد إن مؤيدى الكتابات الدينية الأصلية التي تتجاوز التاريخ في الإسلام المعاصر كثيرًا ما يعلنون الرجوع إلى الله وحده في السياسة وإلى جانبه سيادة النصوص، وكانوا يرفعون لواء نهاذجهم السياسية والمهرمانوية باعتبارها حماية من الحوكمة التعسفية^(*)، ويدينون الحكم العلماني باعتباره قهراً لبعض الناس على أيدي غيرهم. وعلى الرغم من هذه المقولة، فقد بيّن أبو زيد أن الإسلام السياسي من الناحية العملية مجرد نوع آخر من أنواع الطغيان، مشيرًا إلى أن القضية تتلخص في أن طبقة معينة من البشر، وكان يعنى بهم علماء الدين وأصحاب أيديولوجية الإسلام السياسي، كانت تحتكر "الحق في الفهم والتعليق والشرح والتفسير، كأنما كانوا وحدهم من يستطيعون توصيل الرسالة الربانية" (أبو زيد ١٩٩٢: ٥٦). وكان هذا النوع من التقييم الميتافيزيقي الذي تغذوه المهرمانوية للتحليل سببًا في إثارة حنق أصحاب الإسلام السياسي ورجال الدين، وأما تحليله التفصيلي الذي يتميز بالنظرات العميقة الفاحصة للمهرمانوية العربية الإسلامية فلم يحظ إلى الآن بما يستحقه من اهتمام. فالواقع أن قراءاته للمفكرين المهرمانويين في ما قبل العصر الحديث مثل ابن عربي (ت: ١٢٤٠)، وكذلك كبار المفكرين الإسلاميين الكلاسيكيين، تدل على أن التحولات اللغوية، وازدواجيات المعاني الكامنة، وتعدد الأصوات في نقل الدلالة اللغوية، إلى جانب طبيعة التوجه السياسي في القراءة في الماضي، تعتبر دروسًا تجاهلتها المهرمانوية الإسلامية الحديثة.

ومن المفارقات أن الذين رفضوا ترفيته أستاذًا لم يكونوا من علماء الدين الإسلامي، بل بعض الأكاديميين الملتزمين دينيًا من أعضاء اللجنة الجامعية المكلفة بفحص إنتاجه العلمي، وزعم النقاد أنه كان يمارس تحليلًا مهرمانويًا ماديًا

(*) الأصل يقول (governance) المتفق على ترجمتها بالحوكمة تمييزًا لها عن الحكومة (government) والحكم (governing) والمقصود بالكلمة الجديدة الإدارة الحكومية، وعلى هذا ترجمتها، وإن كنت أظن أنه يعنى الحكم وحسب، ويستخدم الكلمة الحديثة من باب الطرافة أو الموضة.

ماركسيًا للإسلام، وهي تهمة لم ينكرها أبو زيد ذو التوجه اليسارى. وعندما انتقلت المعارك من الجامعة إلى الحياة العامة في مصر، رُفعت عليه قضية تتهمه بالزندقة والمروق من الدين. ولم يكن أبو زيد يتمتع بحسن حظ طه حسين أو خلف الله، إذ أدانته المحاكم المصرية بتهمة الكفر، بمعنى أنه مرتد عن الإسلام، ما دام لديه من الآراء ما يمكن اعتباره إنكارًا لثوابت العقيدة الإسلامية. ونقول بعبارة أخرى إنه حوكم بسبب اتخاذه مواقف وصل إليها من خلال التفسير الذى يطعن فى نهاج التيار الرئيسى عند المحافظين ودعاة الإسلام السياسى. ولما كان الإسلام لا يبيح لامرأة مسلمة أن تتزوج من غير مسلم، فقد أُعلن أن زواجه باطل. وهكذا فرض أبو زيد على نفسه أن يعيش فى المنفى، فى هولندا.

الهрманىوطيقا الفلسفية

تلقى حسن حنفى تعليمه فى القاهرة وفى فرنسا، وأبدى نشاطاً مرموقاً فى القيام بمشروعه الهрманىوطيقى الفلسفى الجاد، ولم يكن يختلف عن غيره من الفلاسفة وأصحاب المذهب التركيبى فى اعتبار أن مجال الدرس الحق هو الاشتباك مع تركة الماضى الإسلامى العامرة بالإنتاج والفكر، وهو ما يسمى التراث، فكان يعتقد بالحاجة إلى دراسة الماضى الإسلامى من أجل تجديد الاشتباك به باعتباره موردًا خصبًا للحاضر. وكانت الهрманىوطيقا، وخصوصًا المذهب الظاهراتى عند هوسرل حليفه الرئيسى (حنفى ٢٠٠٤: ١١). وكان برنامجه الهрманىوطيقى التاريخى التفصيلى والطموح الذى وضعه فى عدة مجلدات يتضمن وضع تخطيط لتحليل تفسيرى للمباحث العلمية المتعددة التى نشأت فى ظل الحضارة الإسلامية، إذ قدم قراءات للنظرية القانونية، والقانون، وتفسير النصوص الدينية، والفلسفة والتصوف. وقد حاول فى كل قراءة تفسير التركيب الذى حدث بين العناصر الخارجية والداخلية فى

الفكر وكيف نشأت الضروب المهجنة الجديدة، وكان هدفه إلقاء نظرة شاملة على ترجمة التيارات الفكرية اليونانية وغيرها وكيفية تقبل هذه الأفكار في البنية الفكرية الإسلامية^(*).

وكان مشروع حنفى أن يقرأ التقاليد الإسلامية بأسلوب تحويلي، قائلاً إنه إذا كان التركيز في الماضي منصباً على المناقشات التفصيلية للمبادئ [أى مبادئ العقيدة الثابتة: "الدوجما"] فإنه يرى أن يكون التحول في الحاضر في اتجاه الثورة الفكرية، بمعنى ضرورة التخلي عن انشغالنا بالمناظرات حول الآخرة، وتوجيه الدين لبث الحياة في دنيا الإنسان وأحواله في الحاضر. وبعبارة أخرى، كان حنفى يرى أن الدين ينبغي أن يتناول أسلوب عيش الإنسان في الدنيا فوظيفته أن ينفع الإنسان في حياته. وكان حنفى يرى أن الهرمانيوطيقا تفي بمهمة معرفية، ألا وهى إيجاد التوافق النظرى بين النفس والعالم، أى تحقيق الارتباط بين الذات التى تتلقى المعرفة والموضوع الذى يمثل هذه المعرفة، ومن ثم فإن الهرمانيوطيقا تُنشئ "جسوراً معرفية" بين الذات التى تتلقى المعرفة والموضوع الذى يمثل هذه المعرفة، ومن ثم فإن الهرمانيوطيقا تُنشئ "جسوراً معرفية" بين الذات والموضوع، حتى تتسنى معرفة الدنيا وبذلك يستطيع الإنسان أن يعيش فيها ويشترك معها. وما دام "النص" وسيطاً ما بين الذات والعالم، فلا بد للمرء أن يشترك مع النص فى مرآة ذات وجهين: فالنص يكشف عن الرغبات اللانهائية للذات وتصوراتها النظرية مثلما تتجلى فيه حقيقة العالم وحدوده وإمكانياته (حنفى

(*) يستعمل المؤلف صفة جديدة من 'إسلام' (Islam) هى (Islamicate) والموجود فى أحدث المعاجم أنها تعنى "ما يرتبط بالمناطق التى يعيش فيها المسلمون" (جوجل) أو "أحدث المناقشات الثقافية والاجتماعية والسياسية التى تؤثر فى المسلمين" وكان أول من استخدم المصطلح مارشال هودجسون (Marshall Hodgson) فى الستينيات، ويبدو أنه اختفى فترة ثم عاد إلى الظهور عام (٢٠١٣) فى تعبير أجهزة الإعلام الإسلامية، وورد مرتين بعد ذلك فى عام ٢٠١٦. والكلمة لا تزيد فى معناها عن (Islamic) وإن اختلفت عن (Islamist) 'التأسلم'.

٢٠٠٦: ٢٩٨). ومن ثم فقد أصبحت الهرمانيوطيقا عند حنفى أداة للتجديد في الفكر الدينى، الذى يكفل الجمع بين الفلسفة والدين، تمامًا مثلما حاولت الهرمانيوطيقا قديمًا أن تجمع بين الحكمة (sapience) [الحكمة = sapientia] وبين المعايير المنزلة (الشريعة). وهكذا فقد اقترح منهجًا هرمانيوطيقيًا من أجل "إعادة بناء مبحث علمى وفقًا للظروف السائدة في زمن ما، بالألفاظ السائدة فيه، وبلغته، وأدواته التحليلية... وهو الذى يمثل صلب الاجتهاد" (حنفى ٢٠٠٦: ٢٩٩).

وكان ممن شاركوا حسن حنفى إقامة حجة مُقنعة لصالح الهرمانيوطيقا فيلسوف لبنانى يدعى على حرب، الذى يقول إن المفسر يسعى للعثور على بُعد مجهول من أبعاد النص حتى يجد ما لم يجده غيره من القراء، إذ إن هذا القارئ [المفسر] يستطيع حقًا في نظر حرب أن يكتشف المجهول من خلال المعلوم. ويشير حرب إلى أن اكتشاف أشياء من خلال الأشياء المألوفة لا يمثل معرفة بل ينبغى أن ينتمى إلى مجال التربية، أما إذا قرأ المفسر النص قراءة جديدة من وجهة نظر خبرته الشخصية فإنه يعلن بذلك مولد مشروع هرمانيوطيقى صادق (حرب ٢٠٠٧: ١٤). والواقع أن حرب يتفق مع حنفى على ضرورة العودة في الدراسات الحديثة للهرمانيوطيقا إلى العقل، وعلى ضرورة تجديد الأشكال المتعددة للعقل، بحيث تصبح من المعالم المهمة للنهضة الهرمانيوطيقية.

ومن المجالات التى أدت فيها الهرمانيوطيقا الإسلامية المعاصرة إلى إيجاد خطاب مشترك بين التقليديين المحافظين وبين المثقفين غير التقليديين المجال الذى أوجده اكتشافهم لمفكر من أبناء القرن الرابع عشر، فى إسبانيا وهو أبو إسحاق الشاطبى (ت. ١٣٨٨). وكان من بين مناصرى الشاطبى بعض من ذكرتاهم آنفًا مثل محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، إذ اكتشف محمد عبده أن العلماء التونسيين كانوا يُدرِّسون النص الذى وضعه الشاطبى بعنوان الموافقات فى جامعة الزيتونة الدينية الشهيرة، أثناء زيارته لها. وما إن نُشر كتاب الشاطبى فى مصر حتى وجد عددًا من القراء المسلمين

يفوق عدد قراء الكتب الأخرى. وكان الشاطبي يدعو إلى ما أسماه "الصورة الكبرى للشريعة"، وكان يعنى بها أن التعاليم الأخلاقية في الإسلام ترتكز على الحفاظ على القيم الكبرى، وكان من بينها الحفاظ على الدين والحياة والعقل والأملاك والذرية.

التاريخ وفلسفة الأفكار

دأب الفلاسفة في جامعة محمد الخامس في مدينة الرباط المغربية على امتداد ما يقرب من عقدين على إجراء مناقشة مفعمة بالحياة حول إعادة بناء الفكر الإسلامى، وخصوصًا الأبعاد الفلسفية والتاريخية والدينية للتراث الفكرى الإسلامى المرَّكَّب، وأثمرت جهودهم فأتت بكثير من الأفكار الغربية، وأشعلت مناظرات جادة في الدوائر العلمية في شتى أرجاء الوطن العربى والعالم الإسلامى. ومع ذلك فإن استقبال الشاطبي من جانب فلاسفة الإسلام المعاصرين وتحليلهم لأفكاره لم يكن يحظى بمستوى الدرس نفسه، فكان محمد عابد الجابرى (١٩٣٦-٢٠١٠) الذى تخرج في جامعة محمد الخامس، فيلسوفًا وناقِدًا أدت كتاباته إلى إفراز عدد من الدراسات التى تشكل تيارًا فرعيًّا معتمدًا، ومن بين كتبه بنية العقل العربى، وكتاب نقد العقل العربى، وكذلك العقل الأخلاقى العربى، وغيرها.

كان الجابرى على امتداد فترة طويلة المناقش الأول على مستوى العالم كله الذى ساق بلا كلل ولا ملل حجته التى تقول إن العرب فاتتهم فرصة وضع نهجهم التنويرى الخاص نتيجة لبعض الأحداث المؤسسة التى وقعت في القرن الثانى عشر [للميلاد]. فإذا كانت التطورات التى حدثت منذ قرون؟ يقول الجابرى إن الفكر الإسلامى العربى وقع تحت تأثير نوع بالغ السوء من الغنوصية الفارسية [وهى مذهب يقوم على المعرفة السرية بالعالم الروحى والمقصورة على فئة محدودة أو جماعة خاصة]، وكانت بذلك عاملاً أصاب المضمون العقلانى للفكر الإسلامى بالفطور ثم جرحه جرحًا قاتلاً. وما لا يكاد يصدق أن الرجل الذى أنحى عليه الجابرى باللوم، حُمِّلًا إياه مسؤولية تقويض العقل، هو العلامة ذو التأثير الكبير أبو حامد الغزالى (ت

١١١١). ولكن الجابري لا يقدم تحليلاً جاداً، بل يجعل الغزالي - فيما أراه - كبش فداء يتحمل مسؤولية العجز الذى أصاب الفكر العربى الإسلامى. وسبب كراهية الجابري للغزالي أن هذا المفكر الفارسى ابن القرن الثانى عشر كان يقول بصحة الحدس الصوفى وسلطته، ويدافع عن المقولات اللاهوتية للمسلمين المحافظين من خلال حملة نقد لاذع لثلاثة مقولات فلسفية قدمها مسلمو القرون الوسطى، ومما يؤسف له أن الغزالي كان يتهم الثلاثة بالزندقة إذا رأى أن آراءهم تصطدم باللاهوت فى ثلاث قضايا.

وكان الجابري يرى أن الباحث الأجدد بالتبجيل هو الوليد بن رشد (ت ١١٩٨)، إذ قدم أسساً عقلانية صلبة للإيمان الدينى، ولكن التيار الرئيسى للفكر الإسلامى كتب عليه الانزواء، فى نظر الجابري، وعى الرغم من عيوب مذهب الجابري التاريخى فإن قراءاته وكتابه الهيرمانوطيقية حول قضايا كبرى من قضايا التقاليد جلبت له فعلاً عددًا كبيرًا من المعجبين.

وأما العلامة الأندلسى الذى اشتهر بكتابه فى القانون، وريادته للمذهب الظاهراتى، أو المدرسة الظاهرية^(*)، أبو محمد بن حزم، فكان فى رأى الجابري الداعية الحق للأخذ بالبرهان.

وكان تأثير ابن حزم وابن رشد هو الذى أدى إلى ظهور بعض فقهاء القانون مثل الشاطبى الذين أحدثوا ثورة محدودة فى الهيرمانوطيقا الأخلاقية والمعنوية فى الإسلام

(*) المذهب 'الظاهرى' فى الإسلام، أو 'الظاهرية' من الفقهاء: منسوبون إلى القول بالظاهر، وهم أتباع داود بن على بن خلف الأصفهانى، المعروف بالظاهرى. وهذا مذهب فى التفسير مضاف للتأويل أو افتراض معنى باطن وراء ظاهر الألفاظ، وأما فى الفلسفة فهو أقرب إلى (phenomenalism) منه إلى الظاهراتية (phenomenology) التى تنسب إلى إدموند هوسرل، وتفيد وجود الظواهر فى الوعى، وتتضمن عنصر العمد (intention) (انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة - زكى نجيب محمود).

الحديث. وكان طه عبدالرحمن، أحد كبار فلاسفة المغرب في اللغة والأخلاق، هو الذى طعن في بعض أفكار الجابري، لكنه كان أيضًا يرى أن الشاطبي من حلفائه ذوى الأهمية الحيوية، بل عكف على تنقيح بعض آرائه لتقديم نموذج لأخلاق الفضيلة.

وكان المفكر الپاكستاني فضل الرحمن (Fazlur Rahman) (ت ١٩٨٨) من بين الذين استمدوا الإلهام أيضًا من الشاطبي في وضع مذهبه الهرمانيوطيقى ذى الخطوتين، فقد كان يرى أن هرمانيوطيقا جادامر تتسم بقدر أكبر مما ينبغى من الذاتية، لكنه وجد ما يتفق مع قضيته عند فقيه القانون الإيطالى إميليو بيتى (Betti). وكان فضل الرحمن يرى أن القرآن هو المورد الهرمانيوطيقى الرئيسى، ومن ثم كانت خطوته الأولى هى دراسة "معنى القرآن كله" بما فى ذلك المسرح التاريخى له. وتحقيقًا لهذا الكم من المعرفة فإنه استخلص بعض المبادئ العامة من أجل استنباط القيم والمبادئ المؤولة ووضعها فى إطار منهجى. وأما خطوته الثانية فتطبيق هذه المبادئ والقيم على سياق جديد فى الحاضر. وكان يقول إن مثل هذه الهرمانيوطيقا كانت تتطلب إجراء دراسة عميقة للحاضر من أجل تغييره فى حدود ما يلزم تغييره (فضل الرحمن ١٩٨٢: ٦-٧). وكانت هذه المهمة تتطلب مهارات المؤرخ، والوسائل العملية لعالم الاجتماع، والطاقات الهندسية لعالم الأخلاق، إذ يقول فضل الرحمن "إن عملية مساءلة التقاليد وتغييرها - لصالح الحفاظ على جودتها المعيارية أو إعادة بنائها فى إطار عناصرها المعيارية - يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، كما إنه لا توجد نقطة محددة أو متميزة يصبح فيها تاريخ التأثير الذى سبقت فعاليته تاريخيًا مُحصَّنًا من مثل هذه المساءلة ومن ثم يجرى توكيد صحته بوعى أو التشكيك فيه بوعى أيضًا" (فضل الرحمن ١٩٨٢: ١١).

المنافرات حول الجنسين

من الواضح أن المذهب النسوى الإسلامى قد أدى إلى نشأة مناقشات مثمرة وبعيدة الأثر فى الهرمانيوطيقا الإسلامية، إذ إن قطاعًا كبيرًا من الباحثين فى البلدان

ذوات الأغلبية المسلمة، ومن بينهم من يكتبون بلغات أوروبية في سياقات الأقليات -
قد قرأ قراءة دقيقة الوثائق الدينية والتاريخية الإسلامية من أجل دحض التفسيرات
التي دعمت الممارسات الأبوية في القانون الإسلامي، وفي السياسة وفي قراءة المجتمع.
ويكفي أن نذكر بعض الأسماء اللامعة مثل قاسم أمين (ت ١٩٠٨) وطاهر الحداد
(ت ١٩٣٥) وهدي شعراوي (ت ١٩٤٧) ونظيرة زين الدين (ت ١٩٧٦) وزينب
الغزالي (ت ٢٠٠٥) ونوال السعداوي (المولودة عام ١٩٣١)، من بين الآخرين الذين
بذلوا جهودًا فعالة في سبيل حقوق المرأة في الشرق الأوسط ووسط خلافت
استقطابية. وكان من الأصوات الرائدة في الغرب صوت أمينة ودود التي أنجزت
قراءة دينية لآيات قرآنية معينة مضادة للاتجاه الأبوي المعتاد، حتى تجرد قراءة
هرمانيوطيقية تحقق العدل والمساواة للمرأة. وكانت أمينة ودود تسعى إلى وضع
”شرح للنصوص الدينية لا يتجاهل الأنثى“ (ودود ١٩٩٩: ١٢). وتحقيقًا لهذا
الهدف اقترحت وضع ”هرمانيوطيقا التوحيد“ حتى تبرهن على أن ”وحدة القرآن
تتخلل أجزاء جميعًا“ (ودود ١٩٩٩). وأما فاطمة المرينسي، عالمة الاجتماع المغربية،
فقامت بنحوص ما رُوِيَ عن المرأة في الحديث الشريف بمنهج هرمانيوطيقا الريبية، إذ
إنها وجدت في قراءتها للتقاليد أن الاتجاهات السياسية في فجر الإسلام أدت إلى نشأة
خيوط معينة من العداء للمرأة في سياق كان يغلب عليه الطابع الأبوي ويؤدى إلى
إقصاء المرأة، وكانت ترى أن الدافع الرئيسي على ذلك كان يتمثل في ضيق النخبة
الاجتماعية المكونة من الذكور بعدد من النساء المثقفات من ذوات النفوذ في فجر
الإسلام في بلاد العرب (المرينسي ١٩٩١). وقد اتبع عدد من الباحثين التركة التي
خلفتها ودود والمرينسي، وغيرها، في سبيل استكشاف إمكانيات جديدة لإدراك
وجود المرأة في التاريخ الإسلامي والنصوص الإسلامية أو من أجل انتقاد
هذه النصوص.

شهدت الفترة الحديثة عددًا من التطورات المتسمة بدينامية هائلة في الهرمانيوطيقا العربية والإسلامية، فالتقليديون المحافظون - تعريفيًا - يعتنقون أنطولوجيا المشاركة ويزعمون أن عمل الهرمانيوطيقا يتجه من الكلمة إلى العالم، وإذا لم يصدق هذا تمامًا حتى على المحافظين، فإن معظم دعاة التيار المحافظ يؤكدون القول بأن النص ذو قدرة على تغيير العالم ليصبح على صورته، أى صورة النص. وأما المصلحون ودعاة إعادة بناء التقاليد فمن شأنهم الزعم بأن حالة العالم الراهنة هى التى تؤكد نفسها بقوة فذة، ومن ثم فهى تحدد أسلوب تلقى أو تقبل الأقوال ذات الحجية الثابتة فى التقاليد بطرائق غير منظورة. وكلا الطرفين يرى أن يد العناية الإلهية تمارس عملها إما من خلال الآيات المنزلة وأقوال النبى وإما من خلال العقل والتاريخ وإما بوسائل تمزج هذه بتلك باعتبارها العناصر التى تشكل العالم.

ببليوغرافيا

- Abū Zayd, Naṣr Hāmid. 1992. *al-Khiṭāb al-dīnī: ru'yah naqdiyah-nahwa intāj wa 'y'ilmī bi-dalālat al-nuṣūṣ al-dīniyah*. 1. ed. Beirut: Dār al-Muntakhab al-'Arabī li al-Dirāsāt wa al-Naṣr wa al-Tawzī'.
- 'Abd al-Rahmān, 'Ā'ishah Bint al-Shāfi; Abū al-'Alā', al Ma'arrī. 1970. *Qirā'ah jadidah fi Risālat al-ghuṣfrān, naṣṣ masraḥī min al-qarn al-khāmis al-hijrī*. Cairo: Ma'had al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabīya.
- Asad, Muhammad. 2003. *The message of the Qur'an*. Bitton, England: Book Foundation.
- Fayḍūh, 'Abd al-Qādir. 2005. *Nazarīyat al-ta'wīl fī al-falsafah al-'Arabīyah al-Islāmīyah*. Damascus: al-Awā'il.
- Ḥanafī, ḥasan. 2004. *Min al-naṣṣ ilā al-wāqi'*. 1. ed. Cairo: Markaz al-Kitāb lil-Naṣr.
- 2006. *Ḥiṣār al-zaman: al-mādi wa-al-mustaqbal: 'ulūm*. Cairo: Markaz al-Kitāb lil-Naṣr.
- Ḥarb, 'Alī. 2007. *al-Ta'wīl wa-al-ḥaqīqah: qirā'at ta'wīliyah fī al-thaqāfah al-'Arabīyah*. 1. ed. Beirut: Dār al-Tanwīr.
- Ḥusayn, Tāhā. 1997. *Fī al-shi'r al-jāhili*. Sūsa-Tunis: Dār al-Ma'arif li al-Tibā'ah wa al-Naṣr.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā Ismā'īl & Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. 1402/1981. *Miṣkhaṣar Tafṣīr Ibn Kathīr*. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- Iqbāl, Muhammad. 1960. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf.
- 2000. *Āsān Kulliyāt-i Iqbāl*. Islamabad: Alhamra Publishing.
- Johnston, David L. 2008. *Earth, Empire and Sacred Text: Muslims and Christians as Trustees of Creation*. London; Oakville Conn.: Equinox Pub.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ridā, Ridā Muḥammad. n.d. *Tafṣīr al-Qur'ān al-ḥakīm al-shahīr bi tafṣīr al-manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.
- Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn Bahādur b. 'Abd Allāh. 1421/2000. *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmīr, Beirut: Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn. Dār al-Kutub al-'Ilmīya.

لن یرید الاستزادة

-
- Barlas, Asma. 2002. "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.
- Boullata, Issa J. 1990. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Chaudhry, Ayesha S. (2006) "The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches," *Comparative Islamic Studies*, 2: 157-70.

خاتمة: مستقبل الهرمانيوطيقا

جيانى فاتيمو Gianni Vattimo

ترجمها فاوستينو فرايسوبي Faustino Fraisopi

يتضح لنا من مضمون عدد كبير من مقالات هذا الكتاب أنه من المحال اعتبار الهرمانيوطيقا مجرد مبحث فلسفى من بين المباحث الفلسفية الأخرى - مثل مبحث الأخلاق أو علم الجمال - ولكنه من المحال فى الوقت نفسه اعتبارها مجرد مدرسة فلسفية أو حركة فلسفية - كالوضعية أو التاريخية أو أية مدرسة من هذا النوع. ويبدو من المعقول أن نتصور أن مستقبل الهرمانيوطيقا الذى نحاول تعريف عناصره سوف يتكون، ولو فى جانب منه وحسب، من العلاقة الجدلية بين هاتين الدالتين للهرمانيوطيقا، وأن يستمر تأرجحه بينهما، ومن دون أن يُحسم انتهاؤه يوماً ما إلى أحد الطرفين. ومع ذلك فمن الممكن أيضاً أن نحدد بدقة موقع مستقبل الهرمانيوطيقا فى الاتجاه المطرد إلى التلاقى بين هاتين الدالتين، ومن ثم فإن المستقبل الحقيقى للهرمانيوطيقا باعتبارها مبحثاً فلسفياً سوف يعتمد على الاعتراف بأنها منظور أو حركة فلسفية عامة لا مجرد 'جزء' مفرد من الفلسفة. وهذه الرؤية للهرمانيوطيقا على وجه الدقة (أى باعتبارها مبحثاً خاصاً ومنظوراً عاماً فى الوقت نفسه) هى السمة المميزة للتاريخ الحديث للهرمانيوطيقا منذ شلاير ماخر وإلى الآن. وكانت المسألة الخاصة بالتوصل إلى فهم يستند إلى أسس عقلانية للنصوص، منذ الأصول الحديثة للهرمانيوطيقا، تسير فى اتجاه التفسير فى أنطولوجيا عامة. فالشعار التقليدى الذى كان شلاير ماخر يهتدى به فى تفكيره، والذى يقول إن علينا أن نفهم النص مثلما يفهمه

المؤلف أو فهمًا أفضل من فهمه إياه، لا يمكن اعتباره مقولة هازلة أو فكاهية، فكل نص يتمتع بحياته الخاصة ذات الجذور الضاربة في النسيج التاريخي حيث توجد جذور المؤلف وجذور القارئ (ولو فصلت بينهما القرون).

لا يمكن للمرء أن يعامل فكرة جادامر عن 'تاريخ التأثير' (*Wirkungsgeschichte*) (أى دراسة ما أحدثه النص من تأثير على مر العصور) باعتبارها تشير إلى النجاح التاريخي للنص أو "حسن حظه". وبعبارة أخرى، لا نستطيع أن نعزو أحداث التاريخ التي تأثرت بنص معين، وقصص تقبل الناس له، والتفسيرات التي ولدها، إلى خصائص 'تاريخ' معين، زاعمين أنها سبب تأثيره، فالتأثير التاريخي للنص ينبع من كونه منفتحًا على التاريخ بصفة عامة، أى منفتحًا على ما أساء هايديجر 'تاريخ الوجود'، لا إلى عامل أقل فاعلية. وتأسيسًا على هذا يبدو أن تاريخ الهرمانيوطيقا باعتبارها 'مبحثًا' فلسفيًا، يتمثل بحق في التحويل المطرد لفلسفة التفسير إلى أنطولوجيا عامة، ومن ثم فحين نتساءل عن مستقبل الهرمانيوطيقا ينبغى أن نطرح أيضًا هذا السؤال: ما الدروب الجديدة التى تنتظر الهرمانيوطيقا بعد أن اكتسبت -وبفضل هايديجر، وپاريسون، وريكور، وجادامر، ووروتى - شكل الأنطولوجيا الممكنة الوحيدة؟

وبناءً على ذلك، علينا أن ننظر فى مسألة أخرى تدخل فى إطار عنوان "مستقبل الهرمانيوطيقا" أى إننا ينبغى ألا نكتفى بما سوف تتجه الهرمانيوطيقا فى مستقبلها باعتبارها بحثًا علميًا وحسب - أى أية نظرات عميقة، وأية أفكار ومناهج خاصة بالتفسير - بل أيضًا ما المستقبل الذى يؤدى إليه الفكر الهرمانيوطيقى، أى كيف يظهر المستقبل من المنظور الهرمانيوطيقى؟ فباعتبارها أنطولوجيا، تعنى الهرمانيوطيقا ضمناً فلسفة معينة للتاريخ، وهى تعبر عن مثل تلك الفلسفة ومثل ذلك التاريخ بحيث تقدم تفسيرها الخاص للتاريخ التى تشبك فى دقائقه. ولكنها فى تخليها، مثلما ينبغى على كل فلسفة تفسيرية أن تتخلى، عن أية ميتافيزيقا تقول بوجود جوهر خالد، فإنها تضطر إلى

الإعلان عن نوع من الحياة الآخرة، أى الإعلان عن نهاية معينة للتاريخ ذات دلالة ميتافيزيقية. فأما النص الكلاسيكى للهرمانيوطيقا، وهو كتاب الحقيقة والمنهج الذى وضعه جادامر (جادامر ١٩٩٢) فيدى الحكمة بأن يتجنب أى التزام بفلسفة التاريخ من النوع المعتاد (الميتافيزيقى). وعلى غرار ذلك يبدى جادامر، فيما يتعلق بأطروحته الرئيسية الخاصة - التى تقول "الوجود الذى يمكن أن يفهم هو اللغة" (جادامر ١٩٩٢: ٤٧٤) - الحصافة المناهضة للميتافيزيقا نفسها، وكان دائماً ما يفرض أى فهم متطرف أو ميتافيزيقى لأطروحته (انظر فاتيمو، ٢٠٠٢: ٢٩٩-٣٠٦).

وظل جادامر ملتزماً حتى آخر عمره، ولو كان التزاماً ضمناً، بالفرق الكلاسيكى بين العلوم الإنسانية أو الأخلاقية (*Geisteswissenschaften*) وبين العلوم الطبيعية (*Naturwissenschaften*)^(١) فالوجود الذى هو اللغة هو الذى يمكن أن يفهم، وهذا 'الوجود' ليس وجوداً 'بأكمله'، ولكن حتى على الرغم من هذا الشرط المعبر عن الحذر - وهو فى نظرى ما تقتضيه الحكمة الأكاديمية - نجد أن 'والدنا المؤسس' لم يضع نهاية لعملية إضفاء الأنطولوجيا على الهرمانيوطيقا التى تعتبر، كما ذكرت آنفاً، السمة المميزة لمجمل تاريخ فكرة التفسير من شلايرماخر إلى هايديجر ثم إلى جادامر نفسه (انظر زابالا ٢٠٠٩).

وربما يشهد مستقبل الهرمانيوطيقا - أى باعتبارها تشكيلة من النصوص، ومجموعة من التأملات النظرية، وجماعة من الباحثين أيضاً - إضفاء المزيد من الطابع "الأنطولوجى" عليها، إذ إن معركة الأفكار الخاصة بالتفسير منذ بدايتها وحتى العصر الحاضر - والتى تشمل مناظرات حول بعض القضايا مثل مفهوم قون (Kuhn) 'للمنودج' أو الخلافات الأقرب عهداً بشأن مسألة 'الواقعية' (انظر فاتيمو ٢٠١٢) - لا يمكن إلا أن تمضى قُدماً فى حدود التزاما الهرمانيوطيقا باتخاذ شكل سياسى أو على الأقل بقدر التزامها الوجودى. ومثل هذا التطور محتوم عند من

يأخذون الهرمانيوطيقا مأخذ الجذ ويتفرون على ممارستها (وهو الالتزام الذى وضع خطوطه العريضة فاتيما وزابالا ٢٠١١).

إن تاريخ الهرمانيوطيقا الحديثة، وتاريخ مستقبلها الذى يمكن أن نتصوره أيضًا، تاريخ يشهد على 'التجاوز'، أو على تخطى الحدود، أو إذا استعملنا مصطلحًا آخر قلنا إنه تاريخ 'تدفق' مستمر. فمنذ أصولها باعتبارها بحثًا فى نصوص الماضى، والهرمانيوطيقا تتطور فى اتجاه الفلسفة العامة للوجود، ومن ثم أصبحت الصورة الممكنة الوحيدة للأنطولوجيا: "فالوجود الذى يمكن أن يفهم هو اللغة". ولكن إلى أين يمضى بنا هذا؟ هل يعنى أن علينا أن نفهم الهرمانيوطيقا فهمًا مثاليًا يزداد باطراد؟ هل ينتهى بنا الأمر إلى مراهة الهرمانيوطيقا بالميتافيزيقا المثالية؟ هل يصبح 'الوجود' لغة؟ إذا لم نفضل بين جادامر وبين جذوره عند هايديجر، فعلينا أن نؤكد من جديد أن الضمير 'هو' فى الجملة المقتطفة من نص جادامر لا يتضمن المعنى الذى يسمح لهذه الجملة أن تؤول تأويلا ميتافيزيقيًا، فاللغة التى هى الوجود (أى اللغة التى يوجد الوجود فيها) لغة حوارية (*Gespräch*) أى الحوار أو المحادثة. وهذه المحادثة هى كياننا جميعًا. إنها الحدث (*Ereignis*) الذى يقع من دون الوجود.

لابد أن يتخذ مستقبل الهرمانيوطيقا شكل تحولها إلى فلسفة عملية أو فلسفة الفعل (*praxis*). ولا يعنى هذا أن الهرمانيوطيقا، باعتبارها فلسفة التفسير، تتقدم بمعنى إيجابى ما، من خلال زيادة تحقيق طابعها باعتبارها فلسفة الفعل، إذ لا يوجد هدف فكرى صحيح للفكر الهرمانيوطيقى نفهمه فهمًا أفضل ولا نصفه وصفًا أفضل أو نمثله تمثيلًا أفضل من التطور التدريجى للهرمانيوطيقا حتى تصبح فلسفة صريحة للفعل. وربما نكون قد وصلنا عند هذا الحد إلى اللحظة تشبه لحظة حديث القديس بولس إلى المحكمة العليا، وهى اللحظة التى بلغ فيها إنكار أفراد الجمهور لما يقال وإحساسهم بأنه 'غير معقول' الحد الذى جعلهم ينصرفون غاضبين، فالتعصب الذى نشهده داخل الفلسفة الأكاديمية ضد أى شكل من أشكال الهرمانيوطيقا الراديكالية

شبيهه إلى حد ما برد فعل الجمهور في قاعة المحكمة العليا. أى إن الهرمانيوطيقا محظور عليها أن تتجاوز الحدود الصحيحة لما يسمى 'حسن السلوك' الأكاديمي، وهذه الحدود في جوهرها حدود الميتافيزيقا 'الوصفية'، على النحو التالي: يوجد شيء أمامي، 'ويوجد العالم حولي في الخارج'، وهكذا أقوم بوصفه، وتحليله، كما أتولى الحكم عليه أيضًا (باعتباره سخيًا أو زائفًا أو منحطًا خلقياً...)، وهما حدود دائمًا ما تعتمد على افتراض صحة التمييز بين الذات والموضوع، وهو التمييز الذى لا يقوم داخل العلوم الإنسانية، ويؤدى رفضه إلى ما يعتبر 'تجاوزًا' من جانب الهرمانيوطيقا، وهو تجاوز يشبه في تأثيره عدوانًا إرهابيًا، وإن كان عدوانًا فكريًا في هذه الحالة. فإذا أدركنا ذلك استطعنا أن نزداد فهمًا لضآلة حجم ذلك التجاوز حين نذكر أن نيتشه، الأستاذ الفقير للغة اليونانية القديمة في مدينة بازل والذى تقاعد في وقت مبكر، وصف نفسه في كتابه هاك الإنسان (*Ecce Homo*) [أو 'انظر الإنسان' - بسبب سياق العبارة التاريخي] (نيتشه ١٩٨٩) بأنه يمثل "خطرًا مهلكًا" على العالم [وتوجد تورية في كلمة مُهلك إذ تشير إلى أنه إنسان فان]. فإذا واتتنا الجرأة ولو للحظة على محاكاة نيتشه، استطعنا افتراض رسالة 'إرهابية' للهرمانيوطيقا. وإنجاز هذه الرسالة يزداد طلبًا باطراد بسبب ازدياد اندماج الميتافيزيقا في العالم... "فمساحة الصحراء في ازدياد" (نيتشه ١٩٧٨: ٤: ٧٦-١). ففى عالمنا الميتافيزيقي الحديث، التى يحكمه انتصار التكنولوجيا وكل ما هو تقنى، يغذو العلم والسلطة بعضهما بعضًا (انظر هوركهايمر وأدورنو [Horkheimer and Adorno] ٢٠٠٢، حيث يقولان إن العلماء يظهرون في صورة موظفين محترمين مندجين اندماجًا كاملاً في نظام الإدارة/ التنظيم [*Verwaltung*]) وحيث يصبح العلم، أو ما يقدم نفسه باعتباره علمًا، أداة من أدوات القهر. ومثل هذا العالم لا بد أن يصف بالإرهاب كل من يقول ما يقوله نيتشه من إنه "لا توجد حقائق، بل تفسيرات وحسب"، ومن يهدد - من ثم - يكشف القناع عن التواطؤ بين النزعة العلمية المتطرفة الميتافيزيقية وبين سلطة القهر.

إننا نشهد تحول أشد المهن براءة (انظر هايديجر ٢٠٠٠) - كما دأبت الهرمانيوطيقا على تصوير نفسها - إلى نوع من الشبكات الإرهابية الخاضعة دومًا للمراقبة الشرطية ومحاولات السيطرة عليها. و'المراقبة الشرطية' تتخذ هنا أشكالًا مختلفة: أحدها الرقابة على الفكر (وخصوصًا دعاء المعرفة التحليلية) والرقابة على الطبقات الرائدة (انظر 'الواقعية الجديدة' في المجلات العلمية الكبرى، وكذلك أجهزة الإعلام الدولية الممتمة إلى 'التيار الرئيسي')، والرقابة على الحكومات (التي تتخذ مثلًا شكل السياسات الثقافية 'الخاضعة للنظام السائد، والمراجعات المالية والممارسات التأمينية التي يُزعم أنها 'محايدة'، أو التقييم 'الموضوعي' للإنتاجية العلمية، وتبدأ هذه الأخيرة من المزية التي تحظى بها اللغة الإنجليزية، وهي التي تمثل استمرارًا للسياسات الإمبريالية والاستعمارية القديمة بوسائل أخرى).

ويتفق تحويل الهرمانيوطيقا إلى نشاط عملي خطر - وإلى فلسفة الفعل العملي - مع ما عَلَّمَنَا هايديجر أن نرى فيه ذروة الميتافيزيقا في صورة ما كان يسميه "التأطير" (*Gestell*) أو 'بناء إطار معين' - وهو ما يعنى الاختزال الكامل للوجود (الذى يتحقق بطرائق مختلفة لحصره في موقع معين (*setting*) وقصره عليه - *Stellen* - (انظر هايديجر ١٩٧٧: ١٥ وما بعدها، وانظر أيضًا مالپاس ٢٠١٢: ٩٩-١٠٥) بحيث يتحول إلى شيء نستطيع أن نخضعه للحساب وأن نتحكم فيه - وبحيث لا يُسَمَّحُ له بالظهور خارج ذلك 'الإطار'. وهكذا فمن خلال عملية تهميشٍ وتعتيم يزادان باطراد - أى وقوع النسيان - لما لم يكن يخضع للحساب أو التحكم، يتولى التأطير اختزال العالم بجعله مقصورًا على ذلك الإطار الذى وُضع فيه [وتماهيه معه]. وربما نستطيع أن نجد هنا أحد معانى مقولة هايديجر الغامضة التى تقول ما معناه إننا نجد فى هذا التأطير "أول ومض للحدث (*Ereignis*)" (هايديجر ٢٠٠٦: ٤٧؛ انظر قاتيمو ١٩٨٨: ٢٦)، وهذه عبارة لا تَرِدُ إلا مرةً واحدةً فى أعماله (*hapax legomenon*) ويمكن اعتبارها فاتحةً متفائلةً تتسق مع شعار الشاعر

هولدرلين "لكن حيث الخطر الداهم/ تنمو قوة إنقاذ أيضًا" (مقتطف في هايديجر ١٩٧٧: ٤٢). وفي الصفحات نفسها من كتابه الهوية والاختلاف حيث يشير هايديجر إلى هذا "الومض الأول"، يقدم أيضًا شرحًا لحدوثه: ففي الإطار المذكور يفقد الإنسان والعالم طابعهما الميتافيزيقي، وبصفة خاصة يفقدان طابعهما باعتبارهما ذاتًا وموضوعًا. ولكن هذا الشرح يبقى على إمكان قراءات مختلفة كثيرة - فمن ناحية معينة، يمكن للمرء أن يقول إن هايديجر يقصد بالإطار المكان الذي يجري التغلب فيه على المذهب الإنساني، ومن ثم التغلب على الذات، وعلى ضروب التعارض بين الوعي والأشياء، وبين العقل والطبيعة (*Geist - Natur*) وهلم جرا (والقراءات الزينية [أى وفق مذهب زن البوذي الداعى إلى فهم الحياة مباشرة من دون تفكير أو لغة (Zen)] لفكر هايديجر ذات دلالة خاصة هنا، انظر مثلاً نيشيتانا [Nishitana] ١٩٨٣). ومن ناحية أخرى نستطيع تفسير الأمر على النحو التالى: إن الحضور (*Dasein*) الذى تجرد من طابعه البشرى واختزل في مجرد كيان يقبل الخضوع للحساب، يستيقظ فجأة على ذكرى (نسيان) الوجود. وفي كلا الحالين يظهر الاختزال المُطرّد إلى ما يخضع للحساب والمعاملة التقنية بمثابة تمهيد للتغلب على الميتافيزيقا. وينبغي ألا يفهم هذا باعتباره مجرد 'حادث' موضوعى فى العالم (إذ كيف يُصوّر مثل هذا 'الحادث' نفسه؟) لكنه تغيير فى أحوال الوجود، بمعنى أنه شىء يحدث للحضور فى ظل حكم الإطار.

هل لنا أن نفترض أن الإطار يأتى فى الوقت نفسه بإحساس أو بمعاناة توقظ الإنسان على ذكرى النسيان الذى أوقعه الإطار فيه؟^(٢) ففي الأصول التى نشأ منها كتاب الوجود والزمن الذى كُتِبَ على مقربة من روح الطليعة [الفنية] فى بداية القرن العشرين، وفى المناظرة التى كانت دائرة آنذاك حول العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كانت تدور عجلة الثورة ضد تجريد الوجود من طابعه الإنسانى، خصوصًا على نحو ما تجلّى فى إضفاء 'العقلانية' [أو الترشيده] على العمل (المتمثل فى

أساليب الإنتاج الجديدة والتنظيم الصناعي في بعض الشركات مثل فيات وفورد). وهكذا فإن الهرمانيوطيقا التي كانت تشغل انشغالا شديداً بروح التاريخ (باعتبارها تاريخية *historisch*) وترتبط ارتباطاً عميقاً بذكريات الماضي، أصبحت ذات وعى أشد بمصدر إلهامها 'التخريبي' حين اندمجت العلوم الطبيعية وازداد اندماجها باطراد في سياسات الإدارة العالمية (*Verwaltung*). وانظر مثلاً إلى السياسات التعليمية المطبقة في المدارس والجامعات في معظم البلدان الصناعية اليوم، وانظر خصوصاً إلى صعوبة الدفاع عن وجود العلوم الإنسانية في البرامج التعليمية وفي تخصيص ميزانيات البحوث. ليس من المبالغة أن نقول إن الهرمانيوطيقا أصبحت اليوم تعبيراً عن أسلوب . في الحياة الفكرية والنشاط الفكري يتعرض للتمهيش الذي يزداد باطراد داخل حلقات المراتب الأكاديمية المعاصرة، ولقد جعلها تمهيشها الشديد سياسياً وفكرياً تنتمي إلى العدد الكبير من الجماعات التي تعاني من تمهيش مماثل (انظر قاتيمو ٢٠١٢: ٢٠٨-٢١٦).

والملاحظة الأخيرة من المحال أن تصور إبداءها داخل إطار الفلسفة التي نفهمها باعتبارها 'مبحثاً علمياً'، وحسب، أى الفلسفة باعتبارها 'علم الوجود'، سواء كان ذلك بالمعنى الأرسطي أو بمعنى 'النقد' عند كانط (ومن ثم باعتبارها تجيب عن أسئلة حساسة حول المعرفة والفعل والأمل). فإذا عقدنا مقارنة بين الهرمانيوطيقا وبين أسلوبى دراسة الفلسفة الكلاسيكيين، فسوف نرى المسافة (الهائلة) التي تفصلها عنهما بوضوح وجلاء. صحيح أن المشكلات الأساسية التي بدأت بها الفلسفة الكلاسيكية كانت كثيراً ما تُصَوَّرُ باعتبارها قضايا معاناة ومكابدة - أو أنواع من الأمراض التي تتطلب العلاج - وكان عمل الفلاسفة يصور باعتباره رداً على هذه المعاناة. وكان التحرر من المعاناة، أو اكتشاف علاج للمرض، دائماً ما يُتَخَيَّلُ في صورة اكتشاف بعض المعطيات التي لا خلاف حولها - مثل مبدأ ما، أو سلبية أو دليل معين - حتى ولو قُدِّمَ

في صورة كيان آخر يُفهم على أنه شخص (مثل مبدأ ما، أو سلطة أو دليل معين - حتى ولو قُدِّمَ في صورة كيان آخر يفهم على أنه شخص، مثل إله القديس أوغسطين). ولكن المعاناة الخاصة التي تشغل بال هايديجر في الوجود والزمن - أي القلق أو التوتر - لا يمكن التغلب عليها من خلال أمثال هذه 'المعطيات'، إذ إن كونها 'معطيات' هو على وجه الدقة مصدر القلق (إذ إن قلقنا ينشأ من وجودنا). ومثل هذا القلق يضئنا إلى حد لا يحتمل بل يزيد عدم احتمالنا له بسبب تجسيده في عالم يسيطر عليها باطراد علم الحساب وفنون التحكم، وإذا أردنا التعبير عن الأمر تعبيراً يختلف اختلافاً طفيفاً قلنا إن ثورة روح المذهب الإنساني التي شهدناها مطلع القرن العشرين ضد التوجه العقلاني الاجتماعي الذي كان يفرض نفسه، كانت ثورة تنبئ عن بعض خصائص الثورة الجمالية، ألا وهي ثورة الطليعة الفنية والوجودية اللاهوتية أو الفلسفية، ولكن الذي حدث في القرن الماضي أن أمثال هذه المقاومة 'الإنسانية' أصابها الوهن وبدا ازدياد طابع انحيازها. وهذا بعض ما يرتبط بالتحول (*Kehre*) المرتبط بفكر هايديجر، وكان من أشد أضراره اشتراكه في الحزب النازي (ولو لفترة وجيزة).

إن طلب الأصالة [authenticity أى الصدق مع النفس] الذي ينبعث من وجود ما يشار إليه بمصطلح الحضور [*Dasein* أى الوجود الواعي بحضوره في الزمان والمكان] لا يقتصر على المنظور الوجودي في كتاب الوجود والزمن: فالعالم يُعتبر في نظره كلاماً لا مؤلف له، وهو العلامة الأولى على عدم أصالة هذا العمل، ولكن عدم الأصالة نفسه أشد وضوحاً في عالم المنظمات الكبرى الصناعية المتتمية إلى 'الإطار' بمعناه المذكور آنفاً. وعلى غرار ذلك، نجد أن نقد جادامر - للنزعة العلمية المتطرفة والمسيطرة على الفلسفة في عصره، (بها في ذلك الكانطية الجديدة) - على الرغم من إبدائه الاحترام والتأدب - قد استحاله حصره داخل حدود تلك المناظرة الأكاديمية وحدها، فالواقع أنه يمتد ليشمل جميع المجالات، مثلما تمتد الهرمانيوطيقا إلى كل مجال. وفي الوقت نفسه،

لنا أن نعترف بأن مغامرة هايديجر الفاشلة في صفوف الحزب النازي يمكن النظر إليها بصفتها أثرًا من آثار تحول الهرمانيوطيقا إلى العمل الفعلي وفلسفته. وعلى أية حال فمهما تكن الأخطار، فمن المحال على المرء أن يمارس أسلوب تفكير مناهض للميتافيزيقا من خلال الزعم بأنه يتخذ موقف المراقب المحايد، أى الذى لا ينظر من أى منظور خاص. فإذا كان ممارس الهرمانيوطيقا يريد أن يتخذ موقفًا هرمانيوطيقيًا حقيقيًا فعليه أن يقبل قدره ويغدو مناضلا، والسؤال هو: في سبيل أية قضية؟

وعلينا الآن أن ننظر في مسألة مستقبل الهرمانيوطيقا بالدلالة الثانية التى حددناها آنفًا - فلما كانت الهرمانيوطيقا تتخذ موقفًا معارضًا للميتافيزيقا، وكان عليها أيضًا، وقبل كل شيء إعداد نفسها للمستقبل، فإنها تفتقر إلى عالم 'خارجي' تعتبره من 'معطياتها' الخاصة، لا ولا حتى إلى معيار 'داخلي' من معايير الوجود (الذى لا يزيد عن كونه حدثًا). والحديث عن وجود إطار يوحى بطبيعة الحال بوجود شيء ما 'ظاهرة' من نوع ما، تعتبر فعلا 'خارجية' ومستقلة، ولكننا لم نكن نلقى الكلام على عواهنه عندما انتهينا من قبل إلى الحديث عن إمكان كون 'الإطار' نفسه مصحوبًا بشعور معين أو معاناة معينة، إذ نجد ما يعيننا هنا في حديث فوكوه عما يسميه "أنطولوجيا الحاضر" (*ontology de l'actualité*) (انظر فوكوه ١٩٩٧)، وهو الذى حاولت في غير هذا السياق أن أقدم له تفسيرًا جديدًا من وجهة نظر هايديجر (انظر قاتيمو ٢٠٠٤: ٣-٤): فتذكر الوجود لا يمكن أن يشير إلا إلى محاولة فهم الفعل 'يكون' أو 'يوجد' اليوم. كانت الصيغة التى قدم بها فوكوه الفكرة المذكورة عن 'أنطولوجيا الحاضر' تبدو لى في البداية ذات بُعد نفسى مبالغ فيه، فكأنها كانت تلك 'الأنطولوجيا' لا تتعلق إلا بأسلوب الوعى البيوغرافي - التاريخي، ولكننى أدرك الآن أن تحفظى السابق يمكن أن يؤدى إلى تجاهل العنصر الحاسم، أى المعاناة، فإن هذا العنصر، بل هذا العنصر وحده، هو الذى يسمح للمهرمانيوطيقا بأن تصبح فلسفة للتاريخ من دون أن تكون في الوقت نفسه ميتافيزيقا ذات صبغة موضوعية.

وهكذا فإن الإطار يوصف وحسب من منظور تأثيره فينا نحن، أى من حيث المعاناة التى يحدثها، لا من منظور مشهد عريض شامل، بحيث يضىء دلالة خاصة، فى مضمونه المذكور، للعبارة اليونانية التى تقول (*pathei mathos*) أى "كأيدٍ وتعلّم".

ولكن قد يسأل سائل: هل يُقدّم ممارس الهرمانيوطيقا على اتخاذ نوع ما من الفعل التاريخى - أى أن ينظر إلى نوع ما من التحول فى العالم - استنادًا وحسب إلى تلك المعاناة الشخصية وما يحدث له وحده؟ ويظهر هنا المطلب الذى كثيرًا ما يتردد بضرورة وجود شرعة أخلاقية قائمة على مبادئ عالمية، وهو يظهر بكل قوته (الميتافيزيقية). كيف يمكن لمبدأ خاص بفعل المرء - كما يتساءل كانط - أن يصبح أساسًا لتشريع ذى صحة عالمية، ما دامت نقطة الانطلاق هى حال المرء الفردية ومعاناته الفردية؟ كيف يمكن القول - على الرغم من أن ذلك قد يبدو مُحجفًا - بأن هايديجر رفض أن يضع شرعة أخلاقية لأن فعل "كان" سيرغمه على وضع خطاب ميتافيزيقى. زد على ذلك أن الإلزام الذى يعبر عنه كانط، والذى لا يشوبه على الإطلاق أى غرض خارجى عنه (فهو ملزم قاطع لا افتراضى) حقيقةً من حقائق العقل (أو المنطق) - بل ويجوز لنا أن نقول إنه من 'المعطيات' - وبهذه الصفة فهو فعلاً شىء ميتافيزيقى من وجهة نظر هايديجر. ومن ثم، فإذا كان للهرمانيوطيقا مستقبل (أو 'صورة' للمستقبل) فلا يمكن أن يبدو هذا إلا فى صورة مشروع (لا باعتباره على الإطلاق من 'المعطيات' (أى باعتباره إلزامًا قاطعًا، مثلاً، أو جوهرًا طبيعياً تستمد منه معايير الأفعال). وما يقوله بنجامين عن 'العمل الثورى' فى كتابه أطروحات حول فلسفة التاريخ (انظر بنجامين ١٩٦٩) يبدو مناسبًا تمامًا لما نحن بصدده: فالإنسان الثورى الذى يكافح فى سبيل التغيير فى العالم لا يستمد إلهامه من صورة نظام جديد تلوح له، بل من ذكرى الأحوال التى حدثت فى الماضى. ولنا أن نضيف أطروحة يقدمها عمانوئيل ليفيناس (*Levinas*) وهى تقول إن الأخلاق لا تنشأ إلا بالإصغاء إلى طلب العون الذى يقدمه الآخرى والاستجابة لهذا الطلب، لا من أى وعى عقلانى بما هو خير أو شر (انظر مثلاً ليفيناس ١٩٦٩). وكأنها تقول هولدرلين: "[لا يحدث هذا] إلا حين نشتبك فى حوار... أى إن الحقيقة لا 'تحدث'

إلا عندما نشترك في حوار ونظل مشتبكين فيه. فأساس الأخلاق الهرمانيوطيقية يشكل نفسه عندما نفعل شيئاً مع الآخرين، كأن نستجيب للمعاناة أو المكابدة التي نكتشف شيوعتها، فذلك هو ما يعطى 'مضموناً' للحوار نفسه. ولا تقتصر مثل هذه المعاناة على المعاناة اللحظية أو الحاضرة، لكنها تشمل أيضاً ذكرى معاناة الذين سبقونا، أى ذكرى تاريخ أثناء تشكيله لذاته وأثناء تشكيله لنا أيضاً.

هل يمكن لهذا المشروع أن يصبح 'مشروعاً' للعالم؟ إذا اخترنا الاعتبارات المذكورة هنا فقصرناها على عناصرها الجوهرية، فسوف نجد أن هذه الاعتبارات تستدعى إلى الذاكرة ما يزيد على بنجامين وعلى فلسفة التاريخ عنده، إذ سوف تذكرنا وبصورة جذرية أعمق ببعض الفقرات في الأنجيل التي يرفض فيها يسوع المسيح ^{عليه السلام} إجابة الأسئلة التي يطرحها الحواريون بشأن طرائق التعرف على المسيح في يوم عودته الثانية (*parousia*) (انظر إنجيل متى ٢٤: ٣). فعندها يحذر المسيح كل من يقول أنتذ "هذا هو، هذا هو المسيح" ويرفض في الوقت نفسه تقديم أية إشارات إيجابية، أى يرفض تقديم 'علامات' موضوعية من النوع الذى قد يطلبه رجل الميتافيزيقا. ففي هذه الفقرات الإنجيلية نجد جذور الاختلاف الهرمانيوطيقى والنغمة 'الإنكارية' القاطعة (*apophatic*) (أى نغمة الإنكار أو النفى، اللفظة المشتقة من اليونانية [*apophemi*] التى تعنى 'ينكر') وهى القائمة في فكر هايديجر برمته وتعتبر في الوقت نفسه النغمة المميزة للهرمانيوطيقا. وهذا شىء يمكن أن نجده في بعض أهم الصفحات الحاسمة في كتاب الوجود والزمن، عند الانتقال من التحليل الوجودى إلى الأنطولوجيا. ففي الفقرة ٤٤، وفي نهاية الاستطراد المطول عن الحقيقة، يكتب هايديجر ما يلى: "الوجود (لا الكيانات) شىء لا "يوجد" إلا حيثما توجد الحقيقة. ولا توجد الحقيقة إلا حيثما، وطالما، وجد الحضور" (هايديجر ١٩٦٢: هـ ٢٣٠). ولا يمكن فهم هذه الجملة باعتبارها وحسب 'التركيب' الختامى للتحليل السابق، بل ينبغى أن نفسرها باعتبارها برنامجاً معتزماً، أى مشروعاً. فالجهد المبذول لتذكر الوجود في مقابل نسيان الميتافيزيقا - من دون أن ننسى الاختلاف الأنطولوجى - يهدف إلى السماح للوجود بأن يتحقق من خلال موجودات مفردة. ومع ذلك فإن حدوث

الحقيقة - وهي التي تحدث في المحادثة أو الحوار الذى يمثل كياننا - ليس مسألة إظهار هذه الكائنات باعتبارها مجرد "موجودات حقيقية" أو "معطاة"، أو حتى باعتبارها "حاضرة" حضورًا كاملاً، بل إن حدوث الحقيقة يضع الوجود المفرد في ضوء ما هو حقيقى، وذلك على وجه الدقة لأنه يستبعده بمعنى أنه يضعه - أيضًا وبصفة خاصة - في الخلفية.

ولنا أن نقول الآن إن مستقبل الهرمانيوطيقا لا يقتصر على الظهور وحسب من حيث التنبؤ بصورة ما بها نظن أنه سوف يحدث لنظرية التفسير في الأعوام المقبلة، بل إن ما نقوله هنا يتخذ صورة معنى ذاتى جذرى للهرمانيوطيقا باعتبارها في حالة المضاف إليه، أى إن المستقبل إما يكون 'مستقبل الهرمانيوطيقا'، أو لا يصبح مستقبلاً على الإطلاق، فعالم المستقبل - كما تراه الهرمانيوطيقا، وعلى نحو ما يبحث عنه ممارسو الهرمانيوطيقا - عالم ينبغى أن تتعرض فيه القيود 'الموضوعية'، المتمثلة في 'مبدأ الواقع' (وهو الذى تزداد صعوبة التمييز بينه وبين قوانين رأسمالية الشركات) للمزيد من التحدى من جانب عالم الحوار والمحادثة، ومن جانب عالم الحدث/ الحقيقة، ومن جانب عالم ذى توجه رمزى يزداد باطراد وترجع فيه الأشياء إلى الخلفية، ما دام هذا العالم يؤيد الاشتباك فيما بين الذوات، وبذلك أيضًا تخف شدة الاشتباك 'الحاضر' أو حضورية الاشتباك. فالقضية لا تقل خطرًا عن كونها قضية إصلاح العالم. ولا بد أن تتصدى الهرمانيوطيقا المكافحة لإجراء هذا الإصلاح، مستخدمة جميع أدوات العلوم الإنسانية المتاحة لها - مثل الفلسفة، واللاهوت، والفنون الجميلة، والقانون، والسياسة - ومن شأن هذا أن يقرب العالم قُربًا متزايدًا من أن يصبح ما يطلق عليه هيجيل (ومن بعده ماركس) مكان الروح، حيث: تشعر الروح أخيرًا (وإن لم يكن ذلك بصورة كاملة قط) أنها في منزلها الحق.

الهوامش

- (١) كان قد سبق التعبير عن هذا الالتزام، بصورة حافلة بظلال المعاني، في محادثة خاصة، بيني وبين ريتشارد رورتى في هايدلبرج يوم بلوغه المائة من عمره [المعروف أن رورتى توفى في عام ٢٠٠٧ وكان قد ولد عام ١٩١٣].
- (٢) هذه الفكرة كان قد اقترحها علىّ ج. كيوراتزي (G.Chiurazzi) في الحلقة الدراسية التى كان يتديرها في جامعة تورينو، يوم ٢٨ مارس ٢٠١٤.

ببلیوغرافیا

- Benjamin, Walter (1969) 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, pp.253–64.
- Foucault, Michel (1997) *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer, New York: Semiotext(e).
- Gadamer, H.-G. (1992) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. edn, New York: Crossroad.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.
- (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York: Garland.
- (2000) *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. K. Hoeller, New York: Humanity Books.
- (2006) *Identität und Differenz, Gesamtausgabe v.11*, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (2002) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. and trans. Gunzelin Schmid Noerr, Stanford: Stanford University Press.
- Lévinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Malpas, Jeff (2012) *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Nietzsche, Friedrich (1978) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, Harmondsworth: Penguin.
- (1989) *Ecce Homo*, in *The Genealogy of Morals/Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage.
- Nishitana, Keiji (1983) *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, Berkeley: University of California Press.
- Vattimo, Gianni (1988) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. J. R. Snyder, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- (2002) 'Gadamer and the Problem of Ontology', in *Gadamer's Century*, ed. J. Malpas, U. Arnsward and J. Kertscher, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 299–306.
- (2004) *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law*, ed. S. Zabala, trans. William McCuaig, New York: Columbia University Press.
- (2012) *Della Realtà*, Milan: Garzanti (translation forthcoming with Columbia University Press).
- Vattimo, Gianni and Santiago Zabala (2011) *Hermeneutic Communism: From Marx to Heidegger*, New York: Columbia University Press.
- Zabala, Santiago (2009) *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*, New York: Columbia University Press.

تعريف مختصر بالمساهمين في الموسوعة (بالترتيب الأبجدي للحروف اللاتينية في اسم الأسرة)

ليوناردو أموروزو Leonardo Amoroso

أستاذ علم الجمال في جامعة پيزا (Pisa). حصل على الدكتوراه من كلية المعلمين العليا (پيزا) وترقى إلى درجة الأستاذ عام ١٩٩٥ في جامعة پادوا (Padua) ومن أحدث كتبه [بالإيطالية] العقل وعلم الجمال: النهضة الإيطالية والفلسفة الحديثة (٢٠٠٠، ٢٠٠٨) وكتب أخرى [بالإيطالية - انظر البليو جرافيا] ومنها مقدمة للعلم الجديد عند فيكو (٢٠١١) كما ترجم إلى الإيطالية كتاب نقد الحكم لكانط، وكتاب هايدجر شرح أشعار هولدرلين [وكلاهما عن الألمانية].

جون أرتوس John Artos

أستاذ مشارك في قسم الاتصالات والثقافة بجامعة إنديانا، بلومنجتون. وهو مؤلف ثلاثة كتب وأكثر من ثلاثين بحثًا محكمًا منشورًا في مجالات علمية، وأبحاثه تناقش العلاقة بين البلاغة والهرمانيوطيقا.

بابيت بابيتش Babette Babich

أستاذة الفلسفة في جامعة فوردام (Fordham) بمدينة نيويورك. أحدث كتاب لها هو تأثير هلّوليا: تأملات فلسفية في الموسيقى وممارسة الأداء والتكنولوجيا (٢٠١٣) وتناقش فيه الغلاف الذي صممه لانج لكتاب هلّوليا الذي وضعه ليونارد قون [Cohen] والرغبة [بين الذكر والأنثى] في سياق علم الاجتماع الظاهراتي والنظرية النقدية (أدورنو) والثقافة التكنولوجية والموسيقى، منذ

القدم إلى قيام بيتهوفن بتحرير النشاز (نيتشه). وفي عام ١٩٩٦ أسست المجلة التي تعمل الآن محررة لها وعنوانها دراسات نيتشه الجديدة. وهى متخصصة فى الفلسفة الأوروبية للعلم والتكنولوجيا والنظرية النقدية والسياسة فى الفلسفة الأكاديمية، بما فى ذلك المرأة فى الفلسفة، وعلم الجمال فى أجهزة الإعلام، والموسيقى والتراجيديا اليونانية القديمة، والتماثيل البرونزية القديمة بالحجم الطبيعى للإنسان.

إندريه بيجبى Endre Begby

حصل على الدكتوراه من جامعة بيتسبرج (Pittsburgh) الأمريكية ويعمل أستاذا مساعدا للفلسفة فى جامعة سايمون فريزر (Simon Frazer) وله بحوث منشورة فى عدة مجلات منها مجلة الفلسفة، ودراسات فلسفية، والسياسة، ونطاق الفلسفة، والفكر. وله كتاب يضم منتخبات بعنوان أخلاقيات الحرب: قراءات كلاسيكية ومعاصرة، شارك فى تحريره مع جريجورى رايخبرج (Reichberg) وهنريك سايس (Syse) عام ٢٠٠٦.

فريدريش بايزر Fredrich Beiser

أستاذ الفلسفة فى جامعة سيراكوز (Syracuse). يعتبر من الكتاب الرئيسيين عن تاريخ الفلسفة الحديثة، خصوصا تاريخ الفلسفة الألمانية (كانط والمثالية الألمانية) وحركة التنوير الإنجليزية. فاز كتابه مصير العقل: الفلسفة الألمانية من كانط إلى فيخته عام ١٩٨٧ بجائزة توماس ويلسون لأفضل أول كتاب يكتبه كاتب. وفاز بزمالة ثايسين (Thyssen) وهبولت (Humboldt) البحثيتين للدراسة فى الجامعة الحرة فى برلين، وكان فى عام ١٩٩٤ زميلاً وفق منحة جاجنهايم (Guggenheim)، وفاز فى عام ١٩٩٩-٢٠٠٠ بزمالة هيئة التدريس (فى جامعة إنديانا).

الأستاذ المتميز للفلسفة والإنسانيات بجامعة كنجستون، لندن، وأستاذ الفلسفة والفكر اليهودي في قسم الفلسفة والمركز الأسترالي للحضارة اليهودية في جامعة موناخ (Monash) ميلبورن. المجال الرئيسي لتخصصه البحثي هو علم الجمال الفلسفي. ومن أحدث كتبه العمل مع فالتر بنيامين: استعادة فلسفة سياسية (٢٠١٣) وعن اليهود والحیوان (٢٠١٠) والمكان والمشاركة والحكم: الفلسفة الأوروبية وقدماء اليونان (٢٠١٠).

موريشيو بيشو Mauricio Beuchot

حصل على الدكتوراه من الجامعة الأيبيرية الأمريكية في المكسيك، ويعمل أستاذًا وباحثًا في الجامعة الوطنية المستقلة للمكسيك حيث قام بتأسيس قسم الهرمانيوطيقا داخل معهد فقه اللغة. وقد كتب العديد من الكتب بالإسبانية [انظر الببليوغرافيا] أحدثها صدر عام ٢٠١٣. كما وضع منهجًا علميًا يسمى "الهرمانيوطيقا القياسية" وهو معترف به على نطاق واسع في أمريكا اللاتينية.

تينا فرنانديس بوتس Tina Fernandes Botts

أستاذة القانون والفلسفة بجامعة ميشيجان، وكانت قد حصلت على الدكتوراه من جامعة ممفيس (Memphis) وليسانس الحقوق من جامعة رتجرز (Rutgers) في كامدن (Camden). وهي متخصصة في فلسفة القانون وفلسفة الأجناس البشرية، والهرمانيوطيقا الفلسفية، والنظرية النسوية. ومن أحدث منشوراتها دراسة بعنوان "القانون المناهض للإدارة والتجربة المتعددة الأجناس" في مجلة هيستينجز لقانون الأجناس والفقراء (صيف ٢٠١٣) وشاركت في تأليف فصل عنونه "مذاهب نسوية خاصة بغير ذوات البشرية البيضاء" في كتاب الفكر النسوي الذي حررته روزماري تونج (Tong) الطبعة الرابعة، في وستفيو (Westview) ٢٠١٣.

أستاذ الفلسفة واللغة الألمانية في كلية رويال هولواى بجامعة لندن. ويركز في بحوثه على القضايا الرئيسية في الفلسفة الحديثة، خصوصًا منذ كانط حتى الآن، وقد كتب باستفاضة حول الموسيقى والأدب والفلسفة أيضًا. ومن كتبه الكثيرة: علم الجمال والذاتية: من كانط إلى نيتشه (١٩٩٠) من الرومانسية إلى النظرية النقدية: فلسفة النظرية الأدبية الألمانية (١٩٩٧) والموسيقى والفلسفة والحداثة (٢٠٠٧) والفلسفة الألمانية: مقدمة قصيرة (٢٠١٠) وأدورنو وغايات الفلسفة (٢٠١٣).

لى بريشر Lee Braver

أستاذ الفلسفة المشارك في جامعة جنوب فلوريدا، مؤلف عدة كتب منها: شىء من هذا العالم: تاريخ مناهضة الواقعية في أوروبا (٢٠٠٧) وكتابات هايديجر الأخيرة: مرشد للقارئ (٢٠٠٩) وأسس لا أساس لها: دراسة لفتجنشتاين وهايديجر (٢٠١٢) وهايديجر: التفكير في الوجود (٢٠١٤) وهو محرر كتاب القسم الثالث من الوجود والزمن: سؤال الوجود الذى لم يجب عنه هايديجر (تحت الطبع) إلى جانب عدد من المقالات وفصول الكتب. ويراه الكثيرون بارعًا في وضع الأسئلة.

فيليب كابستان Philippe Cabestan

ألف [بالفرنسية] كتاب الوجود والضمير: بحوث في علم النفس والأنطولوجيا عند سارتر (٢٠٠٤) ومعجم سارتر (٢٠٠٩) ونشر أخيرًا (مع فرانسواز دستور Dastur) كتابًا عنوانه تحليل الحضور والظاهراتية والطب النفسى (٢٠١١) [بالفرنسية أيضًا] وهو الرئيس المشارك للمدرسة النفسية لتحليل الحضور (Daseinanalyse).

أستاذ مشارك للفلسفة النظرية في جامعة تورينو بإيطاليا. تلقى العلم وعمل باحثًا في جامعات تورينو وبرلين وهايدلبرج وباريس. وهم مهتم بالفلسفتين الفرنسية والألمانية بصفة خاصة، ونشر عدة كتب بالإيطالية [انظر البيليوغرافيا].

ريتشارد كوين Richard Coyne

أستاذ الحاسوبية المعمارية في جامعة إدنبره (سكوتلاندا) وهو مؤلف عدة كتب عن النتائج الفلسفية لاستخدام الحواسيب ووسائل الاتصال الرقمية، خصوصًا بالتصميمات الهندسية. شارك في تأليف كتاب عنوانه التفسير في العمارة (٢٠٠٦) وكتب وحده كتابًا عنوانه دريدا للمعماريين (٢٠١١) وكتب أربعة كتب لدار نشر MIT آخرها ضبط نغمة المكان (٢٠١٠) ويعمل حاليًا عميدًا لبحوث الدراسات العليا في كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في جامعة إدنبره.

فريد داجوستينو Fred D'Agostino

أستاذ الإنسانيات في جامعة كوينزلاند (أستراليا) وعمل رئيسًا لتحرير بعض المجلات مثل السياسة والفلسفة والاقتصاد، والمجلة الأسترالية للفلسفة، وشارك أخيرًا في تحرير موسوعة رتلدج للفلسفة السياسية والاجتماعية. ومجال عمله هو نقاط التلاقى بين الفلسفة السياسية ونظرية المعرفة، ويعمل حاليًا على وضع كتاب عنوانه الطابع العلمى ونمو المعرفة.

دانيال دالستروم Daniel Dahlstrom

أستاذ الفلسفة في جامعة بوسطن (أمريكا). كتب [بالألمانية] كتاب المنطق المنحاز (١٩٩٤) و[بالإنجليزية] مفهوم هايديجر للحقيقة (٢٠٠١) وكتاب تركات فلسفية: مقالات عن فكر كانط وهيجيل ومعاصريهم (٢٠٠٨) وأصدر معجم هايديجر (٢٠١٣) كما أصدر ترجمة جديدة لكتاب هوسرل الأفكار: الجزء الأول (٢٠١٤) وحرر كتابًا بعنوان تفسير هايديجر: مقالات جديدة (٢٠١٠).

تلقى العلم في جامعات يورك، وساسيكس، وتوبنجن. ويعمل جاليًا أستاذًا للفلسفة في جامعة داندي (Dundee) [باسكتلندا]. والمجالات الرئيسية لما يتولى تعليمه والبحث فيه هي علم الجمال والهرمانيوطيقا. وعمل يومًا ما رئيسًا للجمعية البريطانية للظاهراتية، وهو أيضًا عضو في الجمعية البريطانية لعلم الجمال. وهو مؤلف كتاب الفكر القلق: جادامر والهرمانيوطيقا الفلسفية (٢٠٠٦) وعوامل ناقصة: الهرمانيوطيقا وعلم الجمال وجادامر (٢٠١٣).

دوناتيللا دي سيزاري Donatella di Cesare

أستاذة الفلسفة في جامعة ساپينزا (Sapienza) في روما، وهي نائبة رئيس 'جمعية مارتن هايديجر' [الألمانية] وعضو المجلس العلمي لمجلة دراسات فتجنشايين [بالألمانية] وآخر ما نشرته يتضمن قواعد الأزمنة المسيانية [بالفرنسية] [٢٠١١] ويوتويبا الفهم: بين بابل وأوشثفيتز (٢٠١٢) [بالإنجليزية] وجادامر: صورة شخصية فلسفية (٢٠١٣).

جيوسپينا دورو Giuseppina D'Oro

أستاذة مشاركة للفلسفة في جامعة كيل (Keele). وهي مؤلفة كتاب كولينجوود وميتافيزيقا الخبرة (٢٠٠٢) والعديد من البحوث التي تربط عمل كولينجوود بالمنظرات المعاصرة حول "الميتافلسفة" وفلسفة الذهن والفعل. وهي محررة مشاركة (مع قنسطنتين سانديس) لكتاب العلل والأسباب: العلية ومناهضة العلية في فلسفة الفعل (٢٠١٣) كما شاركت جيمز كونولي في تحرير الكتاب الذي وضعه كولينجوود بعنوان مقال في المنهج الفلسفي (٢٠٠٥).

روبرت دوستال Robert Dostal

أستاذ الفلسفة في كلية برين مور (Bryn Mawr) في مدينة برين مور في ولاية بنسيلفانيا الأمريكية. وهو محرر موسوعة كيمبريدج عن جادامر (٢٠٠٢) ومحرر مشارك لكتاب موقف الظاهراتية من كانط، والمثالية الألمانية، والهرمانيوطيقا والمنطق (٢٠٠٢) كما نشر عدة بحوث عن كانط وهوسرل وهايديجر وجادامر.

بول فيرفيلد Paul Fairfield

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بجامعة كوين في كينجستون، في كندا. ومن كتبه الأخيرة: الهرمانيوطيقا الفلسفية: إعادة تقييم (٢٠١١) والتعليم بعد ديوى (٢٠٠٩) كما حرر كتابًا بعنوان التعليم والحوار والهرمانيوطيقا (٢٠١٠).

إينجو فارين Ingo Farin

محاضر في الفلسفة في جامعة تاسمانيا، أستراليا. ترجم بالاشتراك مع چيمز هارت كتاب المشكلات الأساسية للظاهراتية (٢٠٠٦) الذي وضعه هوسرل، كما ترجم بالاشتراك مع أليكس سكينر كتاب مفهوم الزمن لهايديجر (٢٠١١) ونشر بحوثًا عن الظاهراتية والهرمانيوطيقا.

وليم فرانك William Franke

أستاذ الأدب المقارن في جامعة فاندربلت (Vanderbilt) في أمريكا، كما عمل أستاذًا للفلسفة والأديان في جامعة ماكاو (Macao) في الصين. وهو أستاذ باحث في بعض الجامعات الألمانية، كما فاز بمنحة فولبرايت ليرأس باعتباره أستاذًا متميزًا قسم "اللاهوت ما بين الثقافات" في جامعة سالزبورج [في النمسا]. ومن كتبه فلسفة الذي لا يقال (٢٠١٤)، ودانتى والإحساس بالإثم: 'خطيئة تجاوز العلامة' (٢٠١٣) والشعر وسفر الرؤيا (٢٠٠٩) وعما لا يمكن أن يقال (٢٠٠٧)، ورحلة دانتى التفسيرية (١٩٩٦). وينشر له في عام ٢٠١٥: ما يكشف عنه الخيال: من الكتاب المقدس إلى هوميروس، من طريق فيرچيل وأوغسطين إلى دانتى والكتب المقدسة العلمانية: الشعرية اللاهوتية وتحدى الحدائة.

شون جالاهر Shaun Gallagher

يشغل منصب الأستاذ الممتاز في جامعة ممفيس الأمريكية: ومجالاته البحثية تشمل الظاهراتية والعلوم الإدراكية، وخصوصًا الموضوعات المرتبطة بالتجسيد، والنفس، والفاعلية، والتفاعل ما بين الذات، والهرمانيوطيقا، وفلسفة الزمن. وهو يشغل منصب الأستاذية في جامعة هارتفوردشير، وجامعة ولونجونج

(Wollongong)، وهو أستاذ فخري للفلسفة في جامعتي كوينهاجن ودرّم (Durham) كما إنه أستاذ فخري لعلوم الصحة في جامعة ترومسو (Tromso). وهو يحمل حاليًا جائزة بحثية من مؤسسة ألكسندر همبولت. ومن كتبه الهرمانيوطيقا والتعليم (١٩٩٢) كيف يشكل الجسم العقل (٢٠٠٥) والظاهرانية (٢٠١٢) و(بالاشتراك مع دان زاهافي) كتاب الذهن الظاهراتي (٢٠٠٨). وهو يعمل رئيس تحرير مشارك لمجلة الظاهرانية والعلوم المعرفية.

هانز هيلموت جاندر Hans – Helmuth Gander

أستاذ الفلسفة ومدير أرشيف هوسرل في جامعة ألبرت لودفيج في فرايبورج بألمانيا. ويركز في بحوثه على الظاهرانية، والهرمانيوطيقا، والفلسفة السياسية. نشر عدة كتب بالألمانية [انظر البليوغرافيا] وحرّر معجم هوسرل (٢٠١٠).

كريستن جيسدال Kristin Gjesdal

أستاذة مشاركة للفلسفة في جامعة تمپل (Temple)، وتشمل مجالات تخصصها المثالية الألمانية والظاهرانية، والهرمانيوطيقا (من هيردر وشلايرماخر إلى جادامر وديفيدسون وما بعده). ونشرت بحوثها في العديد من المجلات مثل: مجلة تاريخ الفلسفة، والمجلة البريطانية لتاريخ الفلسفة، والمجلة الفصلية لتاريخ الفلسفة، والمجلة الألمانية دراسات كانط وهيجيل. وقد ألقت كتابًا عنوانه جادامر وتركة المثالية الألمانية (٢٠٠٩) وشاركت في تحرير دليل أوكسفورد إلى الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر (تحت الطبع - دار أوكسفورد للنشر).

أمبروزيو فيلاسكو جوميز Ambrosio Velasco Gomez

أستاذ فلسفة العلم والفلسفة السياسية في الجامعة الوطنية المستقلة في المكسيك. حصل على الدكتوراه من جامعة مينسوتا الأمريكية. ونشر كتبًا كثيرة بالإسبانية [انظر البليوغرافيا] منها: النظرية السياسية: الفلسفة والتاريخ (١٩٩٥) وكتاب عنوانه استمرار المذهب الإنساني الجمهوري (٢٠٠٩) وهو محرر مجلة فلسفة عنوانها النظرية.

أستاذ الفلسفة بجامعة أوتاوا (Ottawa) بكندا. نشر دراسات عديدة عن مجالات الفلسفة الأوروبية القديمة والجديدة، وألف كتاباً عنوانه الجدلية والحوار: الأسلوب الأفلاطوني في البحث الفلسفي (١٩٩٨) وكتاباً آخر عنوانه أفلاطون وهايديجر: مسألة حوار (٢٠٠٩).

جان جرايش Jean Greisch

يعمل حالياً أستاذاً في جامعة همبولت، في برلين، وهو من الثقات في مجال الهرمانيوطيقا المعاصرة، ومؤلف ومترجم الكثير من الكتب. وكتبه جميعاً بالفرنسية [انظر البيليوغرافيا] منها عصر العقل الهرمانيوطيقى (١٩٨٥) والهرمانيوطيقا والميتافيزيقا (١٩٩٣) وشجرة الحياة وشجرة المعرفة (٢٠٠٠) وآخرها من نحن؟ (٢٠٠٩).

جان جروندان Jean Grondin

أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال (كندا). وضع كتاباً مهماً في الهرمانيوطيقا والميتافيزيقا تُرجمت من الفرنسية إلى ١٤ لغة، وكان صديقاً لجادامر ومشاركاً له في العمل، ووضع كتاباً رائعاً عن سيرة حياة جادامر (٢٠٠٣) ومن كتبه الأخرى مقدمة للهرمانيوطيقا الفلسفية (١٩٩٤) ومقدمة للميتافيزيقا (٢٠٠٤) وپول ريكور (٢٠١٣) وكتاباً بالفرنسية عنوانه عن معنى الأشياء: فكرة الميتافيزيقا (٢٠١٣).

پول هيلي Paul Healy

محاضر أول في الفلسفة في جامعة سوينبرن للتكنولوجيا ومنسق برنامجها الفلسفي ويتركز ما نشره من دراسات على عمل جادامر وهابرماس وفوكوه مع التأكيد بصفة خاصة لأهمية الهرمانيوطيقا الفلسفية لنظرية المعرفة المعاصرة والفكر الاجتماعي السياسي.

أستاذ الإنسانيات ومدير مركز الإنسانيات والبحوث الرقمية في جامعة وسط فلوريدا. وهو يبحث في مفاهيم المكان والمساحة عبر مباحث علمية متعددة، والفلسفة الإفريقية، والإنسانيات الرقمية، والفلسفة الأوروبية المعاصرة. كما قام بالتدريس في الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، وكينيا، وجنوب إفريقيا.

هانز - هربرت كوجلر Hans - Herbert Kögler

أستاذ الفلسفة في جامعة شمال فلوريدا. حصل على الدكتوراه من معهد جيته بفرانكفورت (ألمانيا) عام ١٩٩١. ومن الكتب التي نشرها: قوة الحوار: الهرمانيوطيقا النقدية بعد جادامر وفوكوه (١٩٩٩) وميشيل فوكوه (٢٠٠٤) و[بالألمانية] الثقافة والنقد والحوار (٢٠٠٦) وشارك في تحرير كتاب بعنوان التقمص والفاعلية: مشكلة الفهم في العلوم الإنسانية (٢٠٠٠) إلى جانب مقالات قريبة العهد حول النظرية الاجتماعية، ومذهب الانتماء إلى العالم، وأخلاقيات الهرمانيوطيقا.

أرتو لايتينين Arto Laitinen

أستاذ الفلسفة الاجتماعية والسياسية في جامعة تامپيري (Tampere) في فنلندا. من بين مجالات اهتماماته الأثروبولوجيا الفلسفية، والأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وقد نشر دراسات عن تشارلز تيلور، وهيغيل، ونظريات الإدراك.

فريدريك ج. لورنس Frederick G. Lawrence

أستاذ اللاهوت المشارك في كلية بوسطن. بعد دراسته في جامعة جريجوريان، روما (١٩٦٣-١٩٦٦) والعمل في رسالة الدكتوراه في جامعة بازل (١٩٦٦-١٩٦٦) - (١٩٧١) توج جهوده بإنجاز الرسالة وعنوانها: الإيمان في سبيل الفهم: السدائرة الهرمانيوطيقية عند جادامر ولونرجان (١٩٧٥). وكان منذ عام ١٩٧١، إلى جانب التدريس في مرحلتى الليسانس والدراسات العليا في جامعة بوسطن،

يعمل مديرًا للحلقات الدراسية السنوية الخاصة بلونرجان في بوسطن، والحلقات الدراسية المماثلة في روما، وتورونتو، ومينز، والقدس، كما يشغل منصب محرر مجلة هذه الحلقات الدراسية، التي صدر منها ما يزيد على عشرين مجلدًا، إلى جانب ترجمته لأعمال جادامر وهابرماس وفويجلين، وبلتزار وغيرهم. وقد كتب أكثر من مائة مقال في الفلسفة واللاهوت، ووضع برنامجًا في كلية بوسطن شارك في التدريس فيه عنوانه منظومات في الثقافة الغربية، ويعتبر برنامجًا رئيسيًا بديلًا في كلية بوسطن.

رودولف أ. ماكربيل Rudolf A. Makkreel

أستاذ متفرغ للفلسفة في جامعة إموري (Emory) ومؤلف كتاب: ديلثي فيلسوف الدراسات الإنسانية، وكتاب الخيال والتفسير عند كانط: الفحوى الهرمانيوطيقي لكتاب نقد الحكم، كما شارك في تحرير المجلدات الخمس من المختار من أعمال ديلثي، ويكاد ينتهي من كتاب عنوانه "الحكم والبحث النقدي في إطار الهرمانيوطيقا الموجهة".

جيف مالپاس Jeff Malpas

أستاذ متميز في جامعة تازمانيا (أستراليا) وأستاذ متميز زائر في جامعة لاتروب (Latrobe). وهو ينشر دراسات في عدد من المباحث العلمية، من بينها الفلسفة، ولكن منها أيضًا العمارة والجغرافيا والفنون. آخر كتاب أصدره عنوانه: هايديجر والتفكير في المكان (٢٠١٢).

مايكل ماردر Michael Marder

أستاذ الفلسفة في قسم الفلسفة، وباحث فلسفي، في جامعة الباسك (Basque) في فيتوريا - جاستيز [في شبه جزيرة أيبيريا في أقصى غرب أوروبا]. من أحدث كتبه: الظاهرات - البحث النقدي: الكلام: مشروع للظاهراتية النقدية (٢٠١٤) وكتاب نبات الفيلسوف: مذهب نباتي فكري (٢٠١٤) وكتاب سياسة الألعاب النارية: عندما يشتعل العالم (٢٠١٥).

أستاذ الدراسات الإسلامية في قسم التاريخ، بمعهد كروك (Kroc) لدراسات السلام العالمي في جامعة نوتردام. وقد فاز بجائزة عن كتابه الغزالي وشعرية الخيال وله كتاب في المطبعة عنوانه ما المدرسة الدينية؟ كما نشر أبحاثًا كثيرة في الشريعة الإسلامية والأخلاق واللاهوت والهرمانيوطيقا.

إريك نلسون Eric Nelson

أستاذ مشارك للفلسفة في جامعة ماساتشوستس بمدينة لويل (Lowell) وتتضمن مجالات بحثه: الهرمانيوطيقا والأخلاق وفلسفة الطبيعة. نشر أكثر من ستين مقالاً وفصلاً في كتب عن الفلسفة الآسيوية والأوروبية. وقد شارك فرانسوا رافول (Raffoul) في تحرير موسوعة بلومزبري عن هايديجر (٢٠١٣) ووضع كتابًا بعنوان إعادة التفكير في الحقائقية (٢٠٠٨) كما اشترك مع چون درابنسكي (Drabinski) في تحرير كتاب عنوانه ما بين لفيناس وهايديجر (٢٠١٤) إلى جانب مشاركة مؤلفين آخرين في كتابين وضع كتابين بالألمانية [انظر البيليوغرافيا].

وليم أوثويت William Outhwaite

درس في جامعتي أوكسفورد وساسيكس حيث عمل بالتعليم سنوات طويلة، ويشغل حاليًا منصب أستاذ علم الاجتماع في جامعة نيوكاسل. ومن كتبه كتاب تفهم الحياة الاجتماعية: المنهج المسمى 'التفهم' (Verstehen) (١٩٧٥)؛ وتشكيل المفاهيم في العلوم الاجتماعية (١٩٨٣) والفلسفات الجديدة للعلوم الاجتماعية: الواقعية والهرمانيوطيقا والنظرية النقدية (١٩٨٧) وهابرماس: مقدمة نقدية (١٩٩٤) ومستقبل المجتمع (٢٠٠٦).

رالف پوشر Ralf Poscher

أستاذ القانون العام ومدير مؤسسة العلوم السياسية (Staatswissenschaft) وفلسفة القانون في قسم فلسفة القانون في جامعة ألبرت - لودفيجز في

فرايبورج، ألمانيا. وتتضمن كتاباته موضوعات باللغة التنوع في القانون العام والفقهاء القانوني. وأحدث ما كتبه بالإنجليزية يشمل موضوعات في الفقه القانوني مثل البحث النقدي في نظرية المبادئ التي وضعها روبرت أليكسي (*Ratio Juris Alexy* 2009, 245) ومناظرة هارت - دوركين، 'يد ميداس' (في كتاب مفاهيم القانون ٢٠٠٩، ص ٩٩ من تحرير هيج وفون دير فوردين) والقانون واللغة، 'الغموض والالتباس في التفسير القانوني' (في كتاب دليل أوكسفورد العملي في اللغة والقانون ٢٠١٢ ص ١٢٨-١٤٤ من تحرير لوزنس سولان وبيتر تيرسا).

بيورن تورجرم رامبرج Bjorn Torgrim Ramberg

حصل على الدكتوراه من جامعة كوين عام ١٩٨٨، وهو حاليًا أستاذ للفلسفة في جامعة أوصلو (النرويج) وعضو في المجموعة الأصلية لمركز دراسة الذهن في الطبيعة في هذه الجامعة. وله دراسات منشورة عن البراجماتيقية، وتفسير المعنى، مع التركيز على ريتشارد رورتي ودونالد ديقيديسون.

جيمز ريسر James Risser

أستاذ الفلسفة في جامعة سياتل (الأمريكية). حصل على الدكتوراه عام ١٩٧٨ من جامعة دوكوين (Duquesne) ومن كتبه الهيرمانيوطيقا وصوت الآخر: إعادة قراءة للهيرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر (١٩٩٧)، وحياة الفهم (٢٠١٢). وهو محرر كتاب بعنوان هايدجر نحو التحول: مقالات عن عمله في الثلاثينيات من القرن العشرين (١٩٩٩) وشارك في تحرير الفلسفة الأوروبية الأمريكية (٢٠٠٠) وهو محرر مشارك في المجلة العلمية بحوث في الظاهراتية.

جليندا ساتني Glenda Satne

تشغل منصب الباحثة الخبيرة في مركز بحوث الذاتية في جامعة كوينهاجن، الدانمرك، وباحثة مساعدة في المجلس القومي للبحث العلمي في الأرجنتين. وقد كتبت كتابًا بالإسبانية عن فتجنشتاين (٢٠٠٥) (انظر البليوغرافيا) والعديد من المقالات، وحررت كتبًا عن فلسفة الذهن، والميتافلسفة، وفلسفة اللغة. وتضم اهتماماتها الراهنة دراسة الطباع السوية، والمخاطب، والمشاركة في العمدية.

دنيس ج شميت Dennis J. Schmidt

أستاذ باحث في الآداب وأستاذ الفلسفة والأدب المقارن واللغة الألمانية في جامعة ولاية بنسيلفانيا (أمريكا). وهو مؤلف كتاب بالألمانية عن مصطلح الحقيقة (٢٠١٤) وكتاب بالإنجليزية عنوانه بين الكلمة والصورة (٢٠١٢) وكتاب موضوعات غنائية وأخلاقية (٢٠٠٥) وعن الألمان واليونانيين الآخرين (٢٠٠١) ووجود المحدود في كل مكان (١٩٨٩). وشارك في تحرير كتاب صعوبات الحياة الأخلاقية (٢٠٠٨) وهو محرر سلسلة عن الفلسفة الأوروبية تصدرها دار نشر (SUNY).

جونتر شولتز Gunter Schultz

حصل على الدكتوراه من جامعة مونستر (ألمانيا) عام ١٩٧٠. وهو حاليًا أستاذ التاريخ ونظرية العلوم الاجتماعية في قسم الفلسفة في جامعة رور (Ruhr) بوكوم (Bochum). وقد نشر دراسات كثيرة بالألمانية عن فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وعلم الجمال. واهتمامه الأساسي ينصب على شلاير ماخر وديلشي [انظر البيولوجيا].

بياتا سيروي Beata Sirowy

باحثة فيما بعد الدكتوراه في قسم العمارة المساحية والتخطيط المكاني في الجامعة النرويجية لعلوم الحياة. وخلفتها العلمية تجمع ما بين الفلسفة والعمارة، وتنحصر اهتماماتها البحثية في نقاط التلاقى بين هذه المباحث العلمية. وقد نشرت دراسات تستكشف فيها مختلف جوانب الظاهرانية والهرمانيوطيقا ذات العلاقة بالأبنية التي تشكل البيئة.

نيكولاس سميث Nicholas Smith

أستاذ الفلسفة في جامعة مقاري (Macquarie) في سيدني، بأستراليا. ومن كتبه: الهرمانيوطيقا القوية: العرضية والشخصية المعنوية (١٩٩٧) وتشارلز تيلور: المعنى والأخلاق والحداثة (٢٠٠٢) وقد حرر العديد من الكتب التي تضم دراسات ومقالات، من بينها قراءة ماكديويل: عن الذهن والعالم (٢٠٠٢)

وفلسفات جديدة عن العمل: العمل والعقد الاجتماعي (مع چان فيلپى درانتى) (٢٠١٢) ونظرية التعرف باعتبارها بحثًا اجتماعيًا: البحث في ديناميات الصراع الاجتماعي (مع شين أونيل) (٢٠١٢).

فريدريك سفيناياوس Fredrik Svenaeus

أستاذ في مركز دراسات المعرفة العملية، جامعة سودرتون (Södertörn) في السويد. واهتماماته البحثية الرئيسية هي فلسفة الطب والطب النفسى، والأخلاقيات الجيوية، والإنسانيات الطبية، والأنثروپولوجيا الفلسفية. وقد عمل أساسًا في إطار التقاليد الفلسفية للظاهراتية والهرمانيوپولجيا الفلسفية. وهذه المداخل مهمة لفهم بعض الموضوعات مثل الصحة والمرضى، والممارسة الطبية والتكنولوجيا، والعلاقة بين الجسد والنفس وغير ذلك من القضايا المهمة في الطب والرعاية الصحية.

بريان ترينور Brian Treanor

أستاذ غير متفرغ، يشغل كرسى تيلور للفلسفة، وهو مدير للدراسات البيئية في جامعة لويولا ماريماونت (Loyola Marymount). وتشمل بحوثه قضايا بالغة التنوع من منظور هرمانيوپولجى واسع، مركزًا على إمكان انتفاع الفلسفة 'بفائض المعنى' في النصوص، وبتوسيع الإطار، في الظواهر الأخرى التى تتطلب أو تقتضى التفسير. ومن كتبه التخطيط للفضيلة (٢٠١٤) وجوانب الغيرية (٢٠٠٦) كما حرر كتاب تفسير الطبيعة (٢٠١٣) والعاطفة المشبوبة لتحقيق الممكن (٢٠١٠).

چيانى فاتيما Gianni Vattimo

أستاذ غير متفرغ للفلسفة في جامعة تورينو (إيطاليا) كما كان نائبًا في البرلمان الأوروبى. ومن أحدث كتبه (بالإيطالية) عن الحقيقة (٢٠١٢) و(بالإنجليزية) الشيوعية الهرمانيوپولجية (٢٠١١) واشترك في كتابته س. زابالا (Zabala) ووداعًا للحقيقة (٢٠١١).

تشغل منصب الأستاذة المتميزة في قسم العلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا، في ريفرسايد، ومديرة مركز الجامعة للأفكار والمجتمع. وقد كتبت خمسة كتب من بينها: جادامر: الهرمانيوطيقا والتقاليد والعقل (١٩٨٧) وبعد الهوية: إعادة التفكير في الانتفاء العنصري والجنسى والنوع (٢٠٠٧).

جون أ. ويلسون John E. Wilson

أستاذ غير متفرغ لتاريخ الكنيسة في الكلية الإكليريكية بجامعة بيتسبرج (بأمريكا). حصل على الدكتوراة في اللاهوت الهرمانيوطيقي من كلية كليرمونت للدراسات العليا عام ١٩٧٥، ودرجة 'العبادة اللاهوتية' [درجة علمية خاصة] من جامعة بازل بسويسرا (١٩٨٣) حيث اعتبر المتخصص الأول في تاريخ الكنيسة. وكتب كتبًا بالألمانية والإنجليزية، منها شيلنج ونيثشة (بالألمانية ١٩٩٦) ومقدمة للاهوت الحديثة (بالإنجليزية) (٢٠٠٧) كما ترجم إلى الإنجليزية كتابًا وضعه فرانز أوغربك (Overbeck) بعنوان عن مسيحية اللاهوت (٢٠٠٢) وكتاب التعاليم المبكرة لكارل بارت (٢٠٠٩).

كاثلين رايت Kathleen Wright

أستاذة الفلسفة في كلية هافر فورد (هافر فورد، بنسيلفانيا)، وهي محررة كتاب بعنوان احتفالات التفاسير (١٩٩٠) عن الهرمانيوطيقا عند جادامر. ونشرت دراسات بالألمانية والإنجليزية تنتقد فيها 'شروح' هايديجر لأشعار هولدرلين إيان الرايخ الثالث وبعده. كما نشرت دراسات عن جادامر والفلسفة الصينية، وتدرس حاليًا مشكلة الحدائة في فكر الفيلسوف الكونفوشي الجديد، مو زونجستان، في القرن العشرين.

سانتياجو زابالا Santiago Zabala

أستاذ باحث في الفلسفة في جامعة برشلونة (إسبانيا). من كتبه الطبيعة الهرمانيوطيقية للفلسفة التحليلية (٢٠٠٨) وأطلال الوجود (٢٠٠٩) والشيوعية الهرمانيوطيقية (٢٠١١ مع ج. قاتيمو). وهو محرر كتاب العدمية والتحرر

(٢٠٠٤) ومستقبل الدين (٢٠٠٥) والفلسفة المتردية (٢٠٠٧) وحظ الفن من الصدق (٢٠٠٨) وهو محرر مشارك (مع چيف مالپاس) لكتاب عواقب الهرمانيو طبقا (٢٠١٠) (ومع مايكل ماردر) لكتاب زعزعة الوجود (٢٠١٣).

كاثرين هـ. زوكرت ومايكل زوكرت

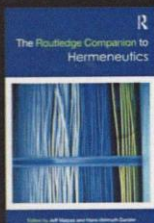
Catherine H. Zuckert and Michael Zuckert

أستاذان للعلوم السياسية في جامعة نوتردام. كاثرين رئيسة تحرير مجلة السياسة، ومايكل رئيس تحرير مجلة الفكر السياسي الأمريكي. كاثرين مؤلفة كتاب أفلاطونيُّ ما بعد الحداثة: نيتشه، هايديجر، جادامر، دريدا، شتراوس. اشتركت مع مايكل في وضع كتابين هما: الحقيقة عن ليو شتراوس (٢٠٠٦) وليو شتراوس ومشكلة الفلسفة السياسية (٢٠١٤).

الدكتور محمد عنانى

أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة. ولد في رشيد، محافظة البحيرة. في ١٩٣٩/١/٤، ورغم تخصصه في الشعر فإنه عمل بالكتابة المسرحية والنقد الأدبي قبل أن تستغرقه الترجمة. اشتهر بالترجمة الأدبية وترجمة العلوم الإنسانية، من أهم أعماله ترجمة الفردوس المفقود لميلتون، و٢٤ مسرحية لشيكسبير، ثم سونيات شيكسبير، ودون جوان لبايرون، وبعض كتب إدوارد سعيد، كما ترجم إلى الإنجليزية بعض الشعر والمسرحيات العربية، وأخيرًا الوعد الحق لطفه حسين. نشر في أمريكا ترجمات لشعراء الجيل الجديد بعنوان أصوات غاضبة (دار نشر جامعة أركانصو ٢٠٠٣).

فاز بجوائز الدولة التشجيعية في الترجمة، والتفوق في الآداب، والتقديرية في الآداب، وجائزة خادم الحرمين العالمية في الترجمة، وجائزة منظمة الألكسو في الترجمة إلى الإنجليزية، وجائزة رفاة الطهطاوى من المركز القومى للترجمة.



هذا أول وأحدث وأوفى مرجع علمي عن الهرمانيوطيقا بمعانها وفروعها المختلفة، من أسس التفسير الفلسفية، إلى أسس الشرح والإيضاح والتأويل، إلى دلالات الفهم والإدراك في شتى العلوم الإنسانية.

وتضم الموسوعة 56 فصلاً كتبها صفوف المتخصصين في جميع فروع الإنسانيات، من بلدان ولغات تقاليد فلسفية متنوعة، تضمن عدم هيمنة تيار فكري واحد على الموسوعة، وإن كانت مداخلها المختلفة تشترك في مناهجها العلمية الحديثة.

والموسوعة مرجع لا غنى عنه لكل من يدرس علمًا من العلوم الإنسانية في عالم اليوم نظريًا وعمليًا، من الفلسفة الخالصة إلى مجالات تطبيق التفسير والفهم في الحياة العملية في كل مكان.