



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم علم النفس والأرطوفونيا والفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل م د)

شعبة: العلوم الاجتماعية - فلسفة -

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

الموسومة:

سؤال الحقيقة في فلسفة التأويل المعاصرة هانز جورج غادامير- أنموذجا

إشراف:

أ.د لكحل فيصل

إعداد الطالبة:

عبايد نورية

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الإنتماء	الصفة
أ.د. رمضان حسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت	رئيساً
أ.د. لكحل فيصل	أستاذ التعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت	مشرفاً ومقرراً
د. حفصة طاهر	أستاذ محاضر "أ"	جامعة ابن خلدون تيارت	مساعد مشرف
أ.د. حجاج خليل	أستاذ التعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت	مناقشاً
د. مطالسي حمي نور الدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة مصطفى اسطنبولي معسكر	مناقشاً
د. بن دحمان الحاج	أستاذ محاضر "أ"	جامعة أحمد زبانة غليزان	مناقشاً

الموسم الجامعي: 2024-2025

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

الحمد والشكر لله الذي وفقنا لإنجاز هذا العمل.

كل الشكر والتقدير للأستاذ الفاضل "لكحل فيصل" الذي أشرف على هذه الأطروحة، ولم يخل عليّ بالنصح والتوجيه، والملاحظات الإيجابية التي منحتني الكثير من التحفيز والتشجيع.

الشكر أيضا للأستاذ "حفصة طاهر" مساعد المشرف، وكذا الأستاذ "حجاج خليل" رئيس مشروع الدكتوراه للفلسفة دفعة 2020-2021.

الشكر للأستاذ "رمضاني حسين" مدير مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر، وكل القائمين على المخبر الذي أتاح لنا المشاركة في الندوات والملتقيات الفكرية التي لم تخل من السجلات الفلسفية، والتي ساهمت في تكويننا الأكاديمي.

وشكر خاص إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بمناقشة هذه الأطروحة.

فلكم مني جميعا كل الشكر والتقدير والامتنان.

الإهداء

إلى كل من استولى عليه شغف البحث
فسار في درب طلب الحقيقة

نورية

الملخص:

تتضمن الأطروحة مشروع غادامير في تأسيس هرمينوطيقا فلسفية، تتجاوز وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وفكرة ارتباطها بالمنهج، من خلال توسيع حلقة الفهم لتشمل الجماليات، التاريخ، اللغة، والفن، ما جعل من تأويليته تأويلية كونية تقوم على اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، فأخذت بذلك الحقيقة منعطفًا مغايرًا تمامًا للتصورات التقليدية، وتهدف هرمينوطيقا غادامير بشكل رئيسي إلى الكشف عن حدود المنهج العلمي، وبالتالي استعادة الدور الذي يجب أن تلعبه العلوم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الحقيقة، الهرمينوطيقا، المنهج، العلوم الإنسانية، التجربة الفنية.

Résumé :

La thèse inclut le projet de gadamer d'établir une herméneutique philosophique, au-delà de l'illusion de posséder la vérité absolue, et l'idée de son lien avec la méthode, en élargissant le cercle de compréhension pour inclure l'esthétique, l'histoire, le langage et l'art, ce qui a fait de son herméneutique une herméneutique universelle basée sur le langage comme support de l'expérience herméneutique, prenant ainsi une tournure complètement différente des perceptions traditionnelles, l'herméneutique de gadamer vise principalement à révéler les limites de la méthode scientifique, et ainsi restaurer le rôle que les sciences humaines devraient jouer.

Mots clés: vérité, herméneutique, méthode, sciences humaines, expérience artistique.

Abstract :

The thesis includes Gadamer's project in establishing a philosophical hermeneutics, beyond the illusion of possessing absolute truth, and the idea of its connection with the method, by expanding the circle of understanding to include aesthetics, history, language, and art, which made his hermeneutics a universal hermeneutics based on language as a medium for hermeneutical experience, thus taking a completely different turn from traditional perceptions, Gadamer's hermeneutics mainly aims to reveal the limits of the scientific method, and thus restore the role that the humanities should play.

Keywords: truth, hermeneutics, method, humanities, artistic experience.

مَقْدَمَةٌ

سؤال الحقيقة، سؤال له من التميز ما يجعله الأكثر تداولاً في الفكر الفلسفي منذ بداياته الأولى، إلى غاية الفلسفات المعاصرة، فالفكر الفلسفي الذي يأخذ على محمل الجد كل ما له علاقة بالإنسان وبوجوده، يطرح هذا السؤال عبر تاريخه كونه سؤالاً يفتح على عدة جوانب، سؤالاً يفتح على مفهوم الحقيقة ذاته، وعلى الفصل بين الحقيقي والزائف، كما يفتح على الواقع وعلاقته بالحقيقة، وعلى الكائن، وعلى الوجود، مما يجعل من مشكلة مفهوم الحقيقة من أعقد المسائل الفلسفية التي أثارت الكثير من السجلات الفكرية إلى يومنا هذا.

وبما أن البحث عن الحقيقة هو الهدف الأسمى للفلسفة، فقد اشتغل الفلاسفة بتحديد مفهوم للحقيقة فاختلفت مفاهيمهم وتعددت تأويلاتهم لها، باختلاف نزعاتهم واتجاهاتهم وثقافتهم. وبالرغم من تعدد المفاهيم التي منحت للحقيقة، إلا أننا نلاحظ سيطرة التصور التقليدي للحقيقة الذي يرى فيها تطابقاً للحكم مع الواقع، وهو تصور يمكن إرجاع أصوله إلى المقاربة الإغريقية، أين تمت صياغة مفهوم الحقيقة وفق تصورات ميتافيزيقية ترى في الحقيقة سمات الثبات والمطلقية، بعد أن ضبطت ماهيتها في التطابق والتوافق، مروراً بالفلسفة المدرسية مع توما الإكويني كممثل بارز لها، والذي بين أن الحقيقة ليست الواقع، بل هي توافق الحكم مع الواقع، وصولاً إلى الفلسفة الحديثة مع ديكارت، والذي جعل من الحقيقة هي ما تراه الذات باعتبارها مصدراً لليقين. لنصل إلى المنعطف الفكري الفعلي مع الفلسفات المعاصرة.

لطالما اعتبر التصور التقليدي عبر تاريخه الحقيقة بأنها المطابقة أو التوافق بين العقل والواقع، ولعل هذا التعريف يتوافق مع التصور الشائع أن الصحيح هو ما يعبر عن الأشياء كما هي، أي عندما يتوافق مع الواقع. لكن تعريف الحقيقة باعتبارها تطابقاً بين العقل والواقع لا يخلو من التناقضات، ولم يسلم من الانتقادات، ما أفرز عن ظهور وجهات نظر مختلفة، ومحاولات عديدة لإعادة تعريف الحقيقة، تقترح بدائل للمفهوم الذي صاغه التصور التقليدي، أين سيتضح أن الحقيقة ستظهر في شكل مختلف عما قدمته الرؤى التقليدية، وطبعاً لا يمكن أن نضع أنفسنا في مواجهة هذه الانتقادات للمفهوم التقليدي للحقيقة دون أن نتمكن من معالجة جميع جوانب السؤال.

كل الذين تناولوا هذا السؤال، منذ أفلاطون وأرسطو وحتى مراحل متقدمة من تاريخ الفكر الفلسفي، شكلت الحقيقة لديهم قيمة مطلقة مقدسة متعالية، وكلهم قد تناولوا المسألة من وجهة نظر معرفية، وقد استمرت هذه النظرة للحقيقة إلى حدود الفلسفة المعاصرة التي عرفت ظهور العديد من الفلسفات الإنسانية، والتي رفضت النظر إلى الإنسان على أنه مجرد ذات عارفة تقابلها الأشياء كمواضيع للمعرفة، بدءاً بالفلسفة الوجودية التي عملت على زحزحة مركزية الذات التي أرساها الكوجيتو الديكارتي، ففتحت المجال ونظرت إلى الإنسان من زوايا مختلفة، نظرت إليه على أنه انفتاح وحرية، لتتخذ مسألة الحقيقة منحى آخر بعيداً عن النظرة المعرفية. فما لبثت أن تهافت قدسية الحقيقة ومطلقيتها أمام مساءلة الفكر المعاصر لها، والذي أفقد الحقيقة في تصورهما التقليدي صفات المطلقية والثوقية، فالحقيقة بعدما كانت تحيل إلى التطابق بين الشيء وموضوعه، أصبحت مع الفلسفات المعاصرة مفهوماً يتجاوز معنى التطابق والتوافق، بداية مع المنعطف الفكري النيتشوي الذي جرد الحقيقة من كل مطلقية، فأصبحت الحقيقة معه مجرد تأويلات، فتراجع تصور الحقيقة المطلقة لينفسح المجال لفرضية انكشاف الوجود مع هيدغر، وذلك بالانتقال من تناول مسألة الحقيقة في إطار معرفي إلى تناولها في سياق أنطولوجي. لتكون أطروحة هيدغر حول ماهية الحقيقة ليست مجرد تأمل في الجوهر الأصلي للحقيقة، بل هي تأمل في تاريخ الميتافيزيقا. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف تمكن هيدغر في سياق تقويض المفهوم التقليدي للحقيقة باعتبارها مطابقة بين العقل والواقع، أن يعيد اكتشاف أثر مفهوم أكثر أصالة للحقيقة؟

إن الأمر يتعلق أولاً بتحليل ما أثاره هيدغر في سياق تقويض المفهوم التقليدي للحقيقة، الذي يجعل منها مطابقة للعقل والواقع. فوجد أثراً لمفهوم أكثر أصالة للحقيقة تأسس في الدازاين على أنه اكتشاف الوجود، والذي يؤسس لمشكلة الحقيقة بشكل مختلف عما ورد في الفلسفات التقليدية، إذ لم يعد ينظر إلى الحقيقة في علاقتها بالمعرفة بل أصبح ينظر إليها في علاقتها بالوجود. ثانياً يتعلق الأمر بشرح أطروحة هيدغر حول ماهية الحقيقة، إذ تبدأ تفسيرات هيدغر من التأمل في المعنى الأصلي لـ"الأليثيا" اليونانية، لتنتهي بتقديم وجهة نظر وتذكر لتاريخ الميتافيزيقا بأكمله بناءً على تفسير محدد لفلسفة أفلاطون. ولعل ظهور فكر أفلاطون في أعمال هيدغر الفلسفية، يجعلنا ندرك الاهتمام الكبير الذي أبداه مفكرو الفلسفة المعاصرة بالفلسفة اليونانية في كافة مراحلها.

أسهمت هذه التحولات الفكرية مع نيتشه وهيدغر في ولادة مرحلة جديدة من تطور المناهج الفلسفية الغربية، التي أفرزت عن ظهور تغيرات جديدة في النظر إلى الحقيقة، ولعل أبرز ما أنتج الفكر الفلسفي عبر تاريخه الفلسفة التأويلية، والتي لا تنفك أن ترتبط ارتباطا وثيقا بسؤال الحقيقة، منذ ارتباط التأويل بالنصوص الدينية إلى غاية انفتاحه على بقية النصوص. إذ توجهت الهرمينوطيقا المعاصرة إلى فهم الحقيقة بشكل مختلف مع هانز جورج غادامير، الذي أسس تأويليته على رؤية فلسفية وجودية متعالية، إذ يقدم غادامير تساؤلا عميقا حول تجربة الحقيقة، ولكن مع نوع من توسيع المجال، إذ يشمل مفهوم الحقيقة التطرق إلى الجماليات والتاريخ واللغة. كما ستتجاوز الحقيقة مع غادامير المنظور العلمي الذي يربطها بالمنهج، فتبدأ مسيرة جديدة في الفكر الفلسفي الأوروبي تعالج تأويل النصوص، وعملية القراءة، وسلطة الفهم، وهي معطيات أفرزت عن رؤية نقدية ومنهجية اتجاه دراسة النص، إذ لم تقف الهرمينوطيقا عند حدود قراءة النصوص وترجمتها بل أصبحت تنظر إلى النص باعتباره منتجا للحقيقة، فكل قراءة جديدة للنص تنتج نصا جديدا، وبهذا المعنى فإن الهرمينوطيقا لا تنفصل أبدا عن الفهم الذي يهدف إلى نوع معين من المعرفة، وما يجعل من مسألة بلوغ الفهم مسألة ممكنة هو اللغة التي تعتبر الوسيط في التجربة التأويلية، ما يمنح هرمينوطيقا غادامير بعدا كونيا.

وهكذا ومن منظور هرمينوطيقي يمكننا النظر إلى الحقيقة على اعتبار أنها صيرورة دائمة من التحول والتغير، والتصحيح والتطوير، نابعة من توسيع حلقة الفهم، فتتجاوز بذلك الهرمينوطيقا مع غادامير المفهوم التقليدي للحقيقة بوصفها حقيقة كلية ثابتة مطلقة متعالية، ومن ثم تتجاوز وهم امتلاك الحقيقة المطلقة. بذلك أضفى غادامير على التأويل أبعادا فلسفية - نبتغي في هذا المشروع الولوج إليها والتعمق في أغوارها - تبني على وجودية اللغة، وعلى الحقيقة التي تحاول الذات الوصول إليها، انطلاقا من أنه لا توجد حقيقة خارج بعدها الأنطولوجي.

1- إشكالية البحث:

وانطلاقا من هذه المعطيات أردنا أن يكون هذا المشروع فرصة لبحث إشكالية العلاقة بين الحقيقة والتأويل من خلال طرح العديد من التساؤلات: كيف استطاعت الهرمينوطيقا أن تتجاوز ذلك البعد الأحادي والتمركزي والذاتوي والسلطوي للحقيقة المطلقة والكلية، الذي طبعها به التفكير التقليدي؟

ولأننا خصصنا في هذا المشروع الحديث عن غادامير من بين بقية الهرمينوطقيين يمكننا أن نتساءل:

كيف أعاد غادامير استكشاف الحقيقة في ميدان التأويلية؟ وما هي الأبعاد الفلسفية والابستمولوجية للمقاربة التي دعا إليها؟ وهل لخبرة الفن مشروعية في إدعاء الحقيقة لغادامير؟ ولأن الحقيقة في تصورهما التقليدي ارتبطت بفكرة المنهج انطلاقا من ديكارت إلى هوسرل فإن مشروع غادامير هو ثورة ضد المنهج وضد الأدوات فهل ثورة غادامير هذه تعني بالضرورة رفضا مطلقا لفكرة المنهج؟ وهل دعوته الصريحة إلى فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج هي دعوة إلى اللامنهج؟

وإذا كانت الحقيقة لا تطلب منهجيا فما السبيل إليها في نظر غادامير؟

2- هيكلية البحث:

وللإجابة عن هذه التساؤلات اقتضى منا البحث وضع خطة مضبوطة ومنهجية لعلها تصل بنا في نهاية هذا البحث إلى تحقيق الأهداف المرجوة، تنطلق من السياقات التمهيديّة للبحث بضبط السياق المفاهيمي والسياق الكرونولوجي للبحث مروراً بتصور الحقيقة كبعد ميتافيزيقي في الأنساق الفلسفية من أفلاطون إلى كانط وهيغل، ثم تحديد الأسس الابستمولوجية والأنطولوجية لسؤال الحقيقة، تتبع بعد ذلك براءة نقدية لتاريخ الهرمينوطيقا، وصولاً إلى تصور غادامير للحقيقة في ميدان التأويلية، والإسهامات التي قدمها للفلسفة المعاصرة من خلال التجربة الهرمينوطيقية كتجربة تشمل كل ما هو قابل للفهم والتفسير، وأخيرا قراءة تقييمية نقدية لمشروع غادامير. وقد فصلت هذه الخطة كالآتي:

الفصل الأول الموسوم بـ: سؤال الحقيقة في الفلسفات التقليدية، حيث حاولنا أن نحدد

السياق المفاهيمي للحقيقة كمفهوم، والتصورات التي حملتها الفلسفات التقليدية حوله، مروراً بالمنعرج الذي عرفه مفهوم الحقيقة مع نيتشه وهيديغر، وقد تضمن هذا الفصل ثلاث مباحث: المبحث الأول كان حول سؤال الحقيقة الأبعاد والدلالات، تم فيه التعرض لمفهوم الحقيقة بشكل عام، ثم مفهوم الحقيقة من منظور اليونان، وبالضبط الحقيقة كألثيا، أعقبناه بتصور الحقيقة في فلسفات ما قبل سقراط. ليأتي

المبحث الثاني كتقصي للتصور التقليدي لسؤال الحقيقة، بدءاً بأفلاطون وتصوره المطلق للحقيقة ، مروراً بأرسطو الذي تصور الحقيقة كتطابق مع الواقع، ثم امتداد هذا التصور في الفلسفات الحديثة. ثم مبحث ثالث سلطنا فيه الضوء على التحول في بحث سؤال الحقيقة من سؤال المعيار إلى سؤال الماهية، بالتعرض للمساءلة الهيدغرية لمفهوم الحقيقة ونقده للتصورات التقليدية، لينتهي الفصل بحقيقة أن الحقيقة هي انكشاف وتجلي.

أما فيحمل عنوان الهرمينوطيقا الفلسفية وتوسيع مشكلة الحقيقة، ليمثل بذلك تحليلاً لصلب موضوع بحثنا هذا، جاء هذا الفصل ليكشف عن مفهوم جديد للحقيقة غير المفهوم الذي حملته التصورات التقليدية، مفهوم يرتبط بالتأويل، ويخرج الحقيقة من وهم المطلقية، وقد تضمن المبحث الأول لهذا الفصل مقارنة لغوية تاريخية لمفهوم الهرمينوطيقا وتطورها عبر التاريخ، انطلاقاً من هرمينوطيقا النص الديني ومروراً بالمنعطف التأويلي مع التأويلية الرومانسية لكل شلايماخر ودلتاي. ثم مبحث ثان يتقصي جدل الحقيقة والتأويل في فلسفة غادامير يتضمن أبرز اللحظات المكونة للتجربة التأويلية، وينتهي بمبحث ثالث يعرج على التجربة الفنية كمصدر للحقيقة.

أما الفصل الثالث والأخير فجاء بعنوان سؤال الحقيقة والمنهج في هرمينوطيقا غادامير، حاولنا فيه تقصي الجانب الاستمولوجي وعلاقته بالهرمينوطيقا، تعرضنا في مبحثه الأول إلى أزمة العلوم الإنسانية وسطوة المنهج الوضعي عليها، لتتبع هذه الأزمة بالتحليل والنقد الذي وصل إلى تجاوز وهم النزعة الموضوعية باتخاذ الفهم منهجاً للعلوم الإنسانية بدلاً من التفسير. ليليه مبحث ثان يتقصي أثر التقليد الإنساني في العلوم الإنسانية، ليظهر جلياً رفض غادامير لأي منهج في الوصول إلى الحقيقة، فتصبح بذلك الهرمينوطيقا بديلاً للمنهج. ثم مبحث أخير جاء كقراءة تقييمية نقدية لتأويلية غادامير وآثارها وتقاطعاتها مع الفلسفة التفكيكية.

وفي الأخير خاتمة تضمنت أبرز المحطات التي مررنا بها خلال بحثنا هذا متبوعة باستخلاص أهم النتائج.

3- منهج الدراسة:

وقد اعتمدنا في معالجة موضوع بحثنا هذا على منهج التحليل والنقد، والمقارنة أحيانا. بعرض مختلف التصورات حول الحقيقة ثم نقد التصورات التي ترى في الحقيقة تطابقا مع الواقع، وهو نقد مجرد الحقيقة من كل صفات المطلقة والثبات، ويسير بها نحو التأويل والنسبية. وكلما عرجنا على محطة فكرية وبعد التحليل أخضعناها للنقد قصد الوقوف على ما حققته وما غفلت عنه، بهدف المرور إلى محطات جديدة. واعتمدنا أيضا على منهج المقارنة بين مسارات التفكير التقليدي والتفكير المعاصر في رؤية سؤال الحقيقة، والمقارنة بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الفلسفية، لاستنتاج نقاط التحول التي أحدثتها تأولية غادامير. وفي آخر البحث أيضا اعتمدنا المقارنة بين مشروع غادامير التأويلي، وبين أبرز منافسيه ريكور ودريدا للوقوف على أبرز الاعتراضات التي واجهتها تأويلية غادامير.

4- دوافع اختيار الموضوع:

أما ما دفعني لاختيار الموضوع فأولا كانت دوافع ذاتية تنبع من رغبتي الشخصية في تقصي موضوع الحقيقة والتأويل وبالأخص في مرحلة ما بعد الحداثة التي حطمت أصنام المطلقة والكلية والثبات، ولاهتمامي الشخصي أيضا بالأعمال الإبداعية الغربية رغم صعوبتها المتعلقة بالمصادر وترجمتها. وثانيا دوافع موضوعية منها أن فلسفة التأويل أصبحت تمثل تيارا أساسيا واسعا في الفلسفة المعاصرة، وأصبح التأويل مطلباً ملحا في حياتنا الفكرية المعاصرة التي يسودها الاغتراب بسبب تعقد وتشذر المعرفة فيها، فالتأويل في الفلسفة المعاصرة لم يعد يقتصر على النص الديني والنص الفلسفي والأدبي فقط، بل امتد ليشمل تأويل كل شيء قابل للفهم والتعقل كالرموز والأساطير وظواهر الفن التي تعتبر مجالا خصبا للحقيقة.

5- أهداف الدراسة:

أما عن الأهداف التي أبتغي الوصول إليها من هذا البحث فهي تسليط الضوء على سؤال الحقيقة عبر تاريخ الفكر الفلسفي وبالأخص على المفهوم الما بعد حداثي للحقيقة والكشف عن التحولات التي أحدثتها الهرمينوطيقا في النظر إلى الحقيقة. ونزع الغطاء القدسي عن الحقيقة والكف عن

التعامل معها كمفهوم يتعالى على شروط إمكانه. وكيف أسست الهرمينوطيقا مع غادامير نظريا وأخلاقيا لمفهوم **انفتاح الحقيقة**، وكيف دعت إلى ممارسة **الاختلاف** بصورة ايجابية فعالة مفتوحة تستثمر العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر في إنتاج خطابها. وهو ذاته ما أبتغي إضافته إلى الدراسات السابقة حول هانز جورج غادامير بالجمع بين سؤال الحقيقة عبر تاريخ الفكر الفلسفي وبين التأويل.

6-الدراسات السابقة:

أما عن الدراسات السابقة فنجد مذكرة ماجستير الموسومة بـ " **المرجعية الأنطولوجية للتأويل عند هانز جورج غادامير**" من إعداد الباحث بايو رابح، والتي تم فيها الاهتمام بالبحث في المرجعيات والأساسيات الفكرية التي قام عليها الاتجاه التأويلي بمسحته الفينومينولوجية وبعده الأنطولوجي حيث اهتم الباحث بالمرجعية والخلفية الأنطولوجية للتأويل عند غادامير وكيف أسهمت أنطولوجيا هيدغر في تشكيل هرمينوطيقا غادامير وأبعاد تأثيرها على قضية الفهم في العلوم الإنسانية.

ومذكرة ماجستير أخرى موسومة بـ " **هرمينوطيقا الفن عند غادامير**" من إعداد الباحث هشام معافة، حيث اهتمت هذه الدراسة بتوضيح المكانة التي يحتلها الفن داخل الهرمينوطيقا عند غادامير، ذلك أن خبرة الفن تشكل جنبا إلى جنب مع خبرتي التاريخ والفلسفة نماذج من الحقيقة تتجاوز مناهج البحث العلمي وتنتمي إلى العلوم الإنسانية، وأن الفن عند غادامير ليس مجرد مادة أو موضوع خصب للهرمينوطيقا فحسب بل أيضا نموذجاً يمكن أن يمدنا بمدخل جيد لفهم الهرمينوطيقا ذاتها.

ومذكرة دكتوراه " **فلسفة الثقافة وإيتيقا التقاليد لدى هانز جورج غادامير**" من إعداد الباحثة فرفودة فاطمة، حيث اهتمت الباحثة في هذه الدراسة بالكشف عن الأسس التي تقوم عليها فلسفة الثقافة في التجربة الهرمينوطيقية لدى غادامير، وعن إمكانية اعتماد فلسفة الثقافة كحل للعلوم الإنسانية وخروجها عن سلطة المنهج.

وعلى هذا الأساس فإن ما نبتغي إضافته من خلال مشروعنا هذا هو الكشف عن التحول الذي حدث في النظر إلى الحقيقة بعد ما كانت مرتبطة بالجانب المعرفي فقط وتتسم بالمطلقية والكلية، وأن نوضح كيف أن الحقيقة ليست كيانا قائما بذاته وإنما هي دوما تأتي كنتاج محصلة اشتغالنا على النصوص

والخطابات. ركزت هذه الدراسات التي ذكرناها على جوانب جزئية من هرمينوطيقا غادامير منها ما تحدث عن المرجعية الأنطولوجية للتأويل عند غادامير، ومنها ما تحدث عن تجربة العمل الفني وعلاقتها بالتأويل، ومنها ما تحدث عن فلسفة الثقافة وأثر التراث في هرمينوطيقا غادامير. أما موضوع بحثنا فهو شامل لكل هذه النقاط بتقصيه لمشكلة الحقيقة وعلاقتها بالتأويل، فكل مشاريع البحث هذه تتقاطع في مشكلة واحدة هي مشكلة الحقيقة، وهو ما نقصد الوصول إليه من خلال بحثنا.

7- صعوبات الدراسة:

وطبعا لكل بحث صعوباته وتحدياته، لن أتحدث عما واجهني من صعوبات تتعلق بالحياة العملية وتحدياتها التي تواجه الجميع. ولن أقول أن هناك صعوبة في وفرة المادة المعرفية، بل على العكس كنت أمام زخم هائل من المعلومات والمراجع الكثيرة التي تتحدث عن الهرمينوطيقا بمختلف تحولاتها، لكن في هذه النقطة بالذات يشعر الباحث بأنه تائه أي طريق سيسلك، خاصة أنني كنت أسعى وراء سؤال الحقيقة بالذات هذا المفهوم الواضح الغامض، السهل الصعب، فلم يكن سهلا أن أجد طريقي، لكن لا بد أن ينكشف في نهاية المطاف نور وسط ذلك التيه.

من الصعوبات الجدية التي اعتبرها فعلا تحديا، والتي تواجه كل باحث في مساره، هي المصادر والمراجع باللغات الأجنبية، وبحكم تخصصنا "الفلسفة الغربية" في تاريخها الحديث والمعاصر، فقد تصادمت فعلا مع هذا التحدي. وليست الترجمة بالأمر السهل، فقد سرت في مغامرة الترجمة وأنا أدرك تماما مخاطرها وصعوباتها. ناهيك عن صعوبة اللغة الفلسفية الخاصة بالفلاسفة الألمان، وبحثنا كان يدور في فلك الفلسفة الألمانية بأقطابها اللامعين: هيدغر، هوسرل، غادامير.

الفصل الأول

سؤال الحقيقة في الفلسفات التقليدية

المبحث الأول: سؤال الحقيقة الأبعاد والدلالات

المبحث الثاني: التصور التقليدي لسؤال الحقيقة

المبحث الثالث: الحقيقة من سؤال المعيار إلى سؤال الماهية

المبحث الأول: سؤال الحقيقة الأبعاد والدلالات

تمهيد:

يعتبر مصطلح الحقيقة من أكثر المفاهيم التباساً وغموضاً، ومن أكثر المفاهيم جدلاً في تاريخ الفلسفة، على عكس ما قد يتبادر إلى الأذهان أنه مفهوم بسيط ومعروف، والمقتضى المنهجي يستلزم منا أولاً وقبل أي تحليل لسؤال الحقيقة وتحولاتها، أن نستعرض مفهوم الحقيقة ودلالاتها، ومعنى المصطلح ذاته، فلطالما عانى الفكر الفلسفي من صعوبة إيجاد رؤية محددة لحسم هذه المسألة، إذ لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول تفسير الحقيقة ولا اتفاق حول الحاجة إلى مساءلتها، بل الاختلاف في قراءة هذا المفهوم وتأويله واضح وجلي. لذلك سنواجه في بحثنا عن معنى الحقيقة ومصطلحات أخرى قريبة منها تحتاج إلى تفصيل لتحديد الاختلافات والتقاطعات أبرزها: الحق، الحقيقي، الواقعي. لعنا بذلك نقرب أكثر من مفهوم الحقيقة ولو بشكل تقريبي. فماذا يحمل مصطلح الحقيقة من دلالات؟

1. مفهوم الحقيقة:

أ. لغة:

الحق في اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك¹، والحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، واليقين بعد الشك، والواجب، والعدل، والأمر المقضي، وهو من أسماء الله تعالى أو من صفاته². وإذا ما بحثنا عما يقابل الحق فإنه الباطل، في حين أن ما يقابل الصدق فهو الكذب، الآن إذا ما أردنا تبين الفرق بينهما سيظهر أن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه³، من هنا يتضح أن مفهوم الحقيقة يرتبط بمعنى التطابق مع الواقع.

¹ - الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ص 80.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 481.

³ - المرجع نفسه، ص 481.

ويعرف ابن منظور **الحقيقة** في لسان العرب أنها ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة. فتكون بذلك الحقيقة هي الحق والصدق والصحة واليقين، والوجوب والرصانة ومقابلة المجاز، وفي هذا يقول ابن منظور: "بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه"¹.

وعرفها الجرجاني في كتابه التعريفات بأنها الشيء الثابت قطعاً و يقيناً، يقال "حق الشيء" إذا ثبت، وهو اسم للشيء المستقر في محله، فإذا أطلق يراد به ذات الشيء الذي وضعه واضع اللغة في الأصل "كاسم الأسد للبهيمة" وهو ما كان قاراً في محله، والمجاز ما كان قاراً في غير محله². نلاحظ من خلال هذه التعريفات تقاطع مفهوم الحقيقة مع الحق ذلك الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، ومع الواقع الذي يتضمن معنى المطابقة.

فيكون بهذا الحقيقي مرادفاً للحق، فنقول هذا قول حقيقي أي مطابق للحق، وهذا ذهب حقيقي أي ذهب خالص. والمتأمل في هذه التعريفات اللغوية يلاحظ أنها تختزل مفهوم الحقيقة في ما هو ثابت ومستقر و يقيني مقابل ما هو متغير وزائف ومتحول، يعني أن المفهوم اللغوي للحقيقة عند الجرجاني أو ابن منظور من جهة هو يحمل معنى المطابقة، ومن جهة ثانية الحقيقي يتصف بأنه ثابت ومستقر و يقيني، ويقابله كل ما هو زائف ومتغير، من هنا تتصف الحقيقة بالثبات والمطلقية.

ب. اصطلاحاً:

قد ورد عن ديكارت في مقالة الطريقة قوله: "وكنت إلى ذلك شديد الرغبة في أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل، لأكون على بصيرة من أعمالي، وأسير على أمن في حياتي"³ يشير قول ديكارت إلى أن الحقيقي هو الموجود فعلاً لا توهم وفي هذا القول إشارة إلى أن الحق هو الموجود حقيقة لا الموجود توهم، فماذا يعني أن يكون الشيء حقيقياً؟

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ص 942.

² - الجرجاني، المرجع السابق، ص 80.

³ - رنيه ديكارت، حديث الطريقة، تر: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص 86.

الحقيقي Véritable ما يوجد فعلا، أو ما وقع فعلا¹، فإذا كان الحقيقي هو ما وقع فعلا سيترتب على ذلك أنه إذا صدق القول بأن سقراط فان، فإن فناءه يعد واقعة على اعتبار أن الواقعة عبارة عن وضع محتمل موجود (أو بمعنى آخر عبارة عن وضع محتمل يعرف أنه موجود)، هكذا يتسنى لنا القول ما قال به الكثير من الفلاسفة: "الوقائع والحقائق شيء واحد"²، يعني أن ما نعهده صادقا هو ما وقع فعلا، أو هو الذي يتطابق مع الواقع.

ماذا يعني كل هذا؟

ليس من المنطقي أن نقول عن شيء أنه صحيح أو خاطئ، بل التساؤل سيكون حول إذا ما كان هذا الشيء حقيقي أو وهمي، وسيكون الحقيقي بصورتين:

- الصورة الأولى تتمثل في أن الحقيقي هو الواقعي وهو الشيء الموجود بالفعل، ويقابله الاعتباري الذي لا تحقق له، والواقعي هو المنسوب إلى الواقع، ويرادفه الوجودي، والحقيقي (Réel) والفعلي (Actuel)، ويقابله الخيالي والوهمي، فيقال واقعية التفكير أي مطابقته للواقع.³ بذلك نجد أن الصورة الأولى توضح معنى المطابقة.

- بينما الصورة الثانية فتمثل في أن الحقيقي هو الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره، ويطلق على الشيء الموجود كما هو مع قطع النظر عن وجوب وجوده⁴، فتوضح بذلك الصورة الثانية أن الحقيقي هو الثابت اليقيني.

أما عند المنطقيين فإن الحقيقي أيضا قسم من القضية الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التنافي في الصدق والكذب، أي في التحقق والانتفاء معا كقولنا إما أن يكون العدد زوجا وإما أن يكون فردا⁵، فيظهر هنا التقابل بين الصدق والكذب الذي ذكرناه سابقا. وعلى هذا الأساس إذا ما أردنا أن نضع أو

¹ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001، ص 1539.

² - رودرك م، تشيزهولم، نظرية المعرفة، تعريب: نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر، كندا، (دط) (دت)، ص 142.

³ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 552.

⁴ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1539.

⁵ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 488.

نحدد مفهومًا للحقيقة يتضح مبدئيًا أنها مفهوم واسع جدًا، مفهوم غامض وملتبس على عكس ما قد يتبادر إلى الأذهان أنه مفهوم بسيط أو شيء معروف.

وللحقيقة عند الفلاسفة عدة معان:

- قد تعني الحقيقة الماهية، وتعرف الماهية L'essence بأنها التصور الكلي في مقابل الوجود المشخص والوجود العام والكلي في مقابل الوجود الجزئي، فماهية الكائن بمعناها الضيق هي ما يكون هو هو، أي ما به يكون موجودًا من حيث هو فردي في نوع معين¹، وهذا يجعل الحقيقة تحمل صفة الكلية.

فيقال حقيقة الشيء أي ما به الشيء هو هو "كالحيوان الناطق للإنسان" بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، وقد يقال: إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، وعلى قطع النظر عن ذلك ماهية².

- وقد تعني الحقيقة المطابقة، مطابقة التصور أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت، أو مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له، فالحقيقة بهذا المعنى هي ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه³، ولعل هذا المعنى يتوافق مع الاستخدام الشائع أن الصحيح هو ما يعبر عن الأشياء كما هي، أي عندما يتوافق مع الواقع.

وإذا كانت الحقيقة بهذا المعنى يمكننا الحديث عن المعنى المنطقي للحقيقة والذي يتمثل في صحة التصور المعبر عنه بالحكم، وهي حقيقة عقلية منطقية تحمل مقومات التفكير السليم كالأحكام والتماسك واليقين والتطابق، وحسب هيجل أول سؤال يصادفنا هو: ما هو موضوع المنطق؟ وأبسط وأوضح إجابة هي: موضوع المنطق هو الحق... Truth أو الحقيقة⁴، فيظهر أن الحقيقة في كل تعريفاتها ترتبط بالصحة واليقين والتطابق والثبات والكلية.

¹ - يعقوبي محمود، فلسفة الوجود خلاصة الميتافيزياء، دار الكتاب الحديث، 2002، ص 12.

² - الجرجاني، معجم التعريفات، المرجع السابق، ص 80.

³ - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 486.

⁴ - هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 81.

ما يدفعنا إلى التساؤل هل الإنسان من شأنه أن يدرك الحقيقة؟ هل يتم التفكير في الحقيقة انطلاقاً مما هو واقع؟ أم أنها مسألة متعالية عن الفهم البشري؟

2. تصور الحقيقة في فلسفات ما قبل سقراط:

يقول نيتشه: "حين يتعلق الأمر بأناس لا يعنوننا إلا من بعيد، فإنه يكفي أن نعرف ما هي أهدافهم لكي نؤيدهم أو نرفضهم كلية... إن الأنساق الفلسفية ليست صحيحة كلية إلا بالنسبة للذين أسسوها، فالفلاسفة اللاحقون لا يرون فيها عادة سوى خطأ واحداً كبيراً، بينما يرى فيه المفكرون الأقل شأنًا مجموعة من الأخطاء والحقائق..."¹ على خلفية هذا القول لنيتشه فإن تناولنا لمفهوم الحقيقة واختلافه عبر الأنساق الفلسفية السابقة القديمة منها أو الحديثة أو حتى المعاصرة ليس عرضاً تاريخياً، بقدر ما هو تعرض إلى التحولات الكبرى التي شهدتها هذا المفهوم من فلسفة إلى أخرى ومن حقبة زمنية إلى أخرى، وذلك قصد الوقوف على دواعي هذه التحولات. ولعل التحديد الدقيق لمفهوم الحقيقة – أو نقول الدقيق ولو بشكل نسبي حتى لا نقع في براثن الدوغمائية المطلقة – يتطلب ضرورة تبين آراء المفكرين القدامى والوقوف عند وجهات نظرهم وذلك باعتماد أسلوب النقد الموضوعي.

لذلك ارتأينا أن نخوض غمار البحث في سؤال الحقيقة أولاً من زاوية الفكر الفلسفي اليوناني، يقول راسل: "تبدأ الفلسفة عندما يطرح المرء سؤالاً عاماً، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم، ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هم اليونانيون، فالفلسفة والعلم كما نعرفهما اختراعا يونانيان، والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية التي أنتجت هذا النشاط العقلي العام، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده، ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية"² إن الشيء الأكيد هو أن الفلسفة اليونانية أثرت بشكل كبير

¹ - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص 37.

² - برتراند راسل، حكمة الغرب ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، ص

في الفلسفات اللاحقة، إذ نلمس حضورها في الفلسفة الوسيطة وفي الفلسفة الإسلامية، وكذا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وسيكون ذلك واضحاً من خلال العودة إلى اليونان في محاولة تحديد مفهوم الحقيقة مع الفلاسفة المعاصرين كهيدغر مثلاً. ما يجعل منها القاعدة لكل تفكير. لكن دون أن نغفل أن الحضارة اليونانية لم تكن منعزلة عن حضارات الشرق التي كانت سابقة في بلورة المعارف والعلوم، فقد "ظهرت منذ عدة آلاف من السنين حضارات مزدهرة في أودية الأنهار الكبرى كالنيل والفرات، وإلى الشرق منها في أنهار الهند والصين، وتدل الآثار التي خلفتها هذه الحضارات المجيدة على أنها كانت حضارات ناضجة كل النضج بالقياس إلى عصرها"¹ إذن تعتبر الفلسفة اليونانية بمثابة المرجعية التي لا بد من العودة إليها في تأسيس نمط متميز من التفكير. فكيف فكر الإغريق في سؤال الحقيقة؟

إن البحث في الفلسفة السابقة على سقراط Pre-Socratic philosophy يدعونا للوقوف عند الفلاسفة الطبيعيين الذين سعوا إلى البحث عن العلة الأولى للوجود أو المبدأ الأول للكون، فتصوروا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد أن تكون مادة، فهذه الأخيرة هي أصل الوجود ومبدأ نشأته وحركته. وهنا يمكن أن نقول أن "تاريخ الميتافيزيقا في الفلسفة الغربية يبدأ بفلاسفة الكسمولوجيا الأيونيين في القرن السادس قبل الميلاد، فهم أول من تساءل عن أصل الكون المادي والمادة الأولى Stuff (أو العجينة الأولى) التي صنع منها، كما تساءلوا عن قوانين الاطراد التي تسري في الطبيعة في كل مكان"². وأول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة هو طاليس Thales لأنه أول من تساءل عن الأصل الذي صدرت عنه الأشياء جميعاً، فأرجع طاليس كل الأشياء المادية إلى علة أولى واحدة، وحدد هذه العلة بأنها الماء، يقول: "الأرض ما هي إلا ماء وجمد، والهواء هو ماء ثقيل الزنة، وأن جميع الأشياء تتغير دائماً من حالة إلى أخرى إلى أن يؤول أمرها إلى رجوعها ماء"³ ثم جاء بعد طاليس أنكسمندر Anaximander فرأى أن تفسير أستاذه غير مقنع، لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء لأسباب كثيرة، وإنما الأدنى

¹ - فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3، 1978، ص 94.

² - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نخب مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، أكتوبر 2005، ص 91.

³ - ديوجين لايرتيوس، مختصر ترجمة، مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة: عبد الله حسين، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ص 07.

إلى الصواب أن نقول أن الأصل النهائي أو المبدأ الأول الذي صدرت عنه الأشياء جميعا هو مادة غير محددة لا معالم لها، وغير متناهية تشتمل على عناصر الوجود أطلق عليها اسم "الأبيرون أو اللامتناهي" هو "المادة الأولى للأشياء الكائنة، إنه الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها، هو الذي تعود إليه عند فنائها"¹. أما آخر ممثل للمدرسة الإيلية فهو أنكسمنس Anaximenes فحاول الجمع بين الفكرتين السابقتين، فرأى أن المبدأ لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم، ولكنه محدد أو متعين من حيث الكيف، إنه "الهواء" منه نشأت الموجودات التي كانت وسوف تكون منه أيضا، نشأت الآلهة وكل ما هو إلهي، وتفرعت عنه باقي الأشياء².

بعد ذلك أدرك الفيثاغوريون ما في الفلسفة الأيونية من صعوبات فاتجه فيثاغورس إلى تفسير الطبيعة الحقيقية للأشياء تفسيرا رياضيا، وذهب إلى أن العلة الحقيقية التي تفسر جميع الموجودات ليست هي المادة بل "العدد"، وأن مبادئ الرياضة هي مبادئ الأشياء جميعا، إذ هناك تشابهات كثيرة بين الأشياء الموجودة والأشياء التي تظهر إلى الوجود وبين الأعداد، أكثر من تشابهها مع النار والتراب والهواء... والأعداد تعبر عن التوافقات والنسب في السلم الموسيقي، وهكذا فإن الطبيعة الكلية لجميع الأشياء مصنوعة وفقا للأعداد، فالأعداد هي العناصر الأولى لكل شيء، بل إن السماء كلها عدد ونغم³.

إن ما كان يسعى إليه الكسمولوجيون الأوائل هو الوصول إلى مبدأ أول ترتد إليه ظواهر العالم ولا تدركه الحواس، ولقد كان هذا المبدأ الأول واحدا في حين أن ظواهر العالم كثيرة، فكأنما كانوا يردون الكثرة إلى الواحد، ويعتبرون الطبيعة الحقيقية للأشياء هي الوحدة الكامنة خلف ظواهر العالم المتعددة، ولما كانوا قد غاصوا تحت الظاهر بحثا عن الحقيقة فقد اتفقوا في هذه الخاصية مع معظم الميتافيزيقيين العظام⁴. ويبدو أن هناك ارتباطا بين الرياضيات التي تبحث عن الحقائق الثابتة وبين الميتافيزيقا، ويتكرر

¹ - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباجي الحلبي، ط1، 1954، ص51.

² - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص92.

³ - المرجع نفسه، ص93.

⁴ - المرجع نفسه، ص94.

هذا الارتباط في المذاهب الميتافيزيقية الكبرى. كما سنجد أيضا ارتباطا وثيقا بين الحقيقة الكامنة خلف الظاهر وبين العقل الذي هو وسيلتنا لإدراك هذه الحقيقة، وبين الظواهر الكثيرة التي نلاحظها، وبين الحواس التي هي وسيلتنا لإدراك هذه الظواهر¹.

ووقوفنا عند هذه الحقيقة الثابتة الكامنة خلف الظاهر، طرح هرقليطس عدة أسئلة: ما أصل الأشياء جميعا؟ هل الوجود ثابت أم متغير؟ هل العالم تحكمه الوحدة أم الكثرة؟ وأكد أن الجوهر الأساسي للأشياء هي النار، وانطلاقا من فكرة التغير حاول هرقليطس أن يوجه انتقاداته لكل الأفكار التي تقر بالثبات، فالوجود عنده "دائم السيلا على حد تعبيره، فالشيء الواحد لا يستمر على حاله والأشياء كلها تتحول باستمرار، وليس فقط الشيء الواحد يتحول إلى شيء آخر، بل أيضا هذا الشيء الواحد لا يستقر لحظة واحدة وإنما هو ينقلب دائما وباستمرار من حال إلى حال"² وهذا يعني أن الوجود دائما متغير وباستمرار وهو لا يعرف الثبات والاستقرار، فلا شيء يبقى كما هو فالثبات يحيل إلى الموت، والتغير هو جوهر وأساس الحياة ولعل ما يؤكد ذلك ما جاء في شذراته³، إذ يمكن أن نوجز المبادئ التي يقوم عليها فكر هرقليطس فيما يلي:

1- العالم نار حية دائمة البقاء: إن نظام العالم واحد للجميع، لم يصنعه أحد لا الآلهة ولا الناس، الكون ولد من نار وسينحل من جديد إلى نار. والشذرات الآتية توضح ذلك:

(20-30) "هذا العالم Kosmos وهو واحد للجميع، لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان منذ الأبد، وهو كائن، وسوف يوجد إلى الأزل، إنه النار، التي تشتعل بحساب metra (بمقاييس-بنسبة) وتخبو بحساب".

(28-46) البرق [أي النار] يحرك العالم [جميع الأشياء]...".

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 95.

² - عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، (دت)، ص 138.

³ - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص 104-109 (وردت شذرات هرقليطس في كتابه "في الكل" Peri tu pantos ترجمها الأهواني نقلا عن الترجمة الإنجليزية لبرنت Burnet).

(25-76) "النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيا بموت الهواء، والأرض تحيا بموت الماء".

(19-41) "الحكمة شيء واحد، إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء".

(21-31) "وهذه هي الصور التي تتحول إليها النار: أولا البحر ثم نصف البحر أرض، ونصفه الآخر أعاصير [أو ينابيع prester]..."¹.

2- كل شيء في حركة مستمرة وتغير، أي كل شيء في سيلان دائم: يرى هرقليطس أن الأشياء تتغير باستمرار، ومصدر ذلك النار، وهذا لأن طبيعة النار أنها تحرق، والاحتراق تغير، فكل الأشياء في العالم ظواهر لا تكف عن الاحتراق، وبهذه العملية يتحول الشيء باستمرار إلى الآخر، وليست هذه الحياة التي تدب في الأحياء، وهذا النشاط العقلي الذي يميز الإنسان، إلا قبسا من تلك النار، فكلما كثرت النار في الجسم ازدادت حيويته واشتد نشاطه، وكلما أظلم (أي قل ما فيه من نار) كان أقرب إلى الموت واللاوجود. وبتعبير آخر كل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود، لأن الوجود في الحقيقة عملية مستمرة للصيرورة، ويظهر هذا في الشذرات الآتية:

(23-31) "وتصبح الأرض بحرا، وذلك طبقا لنفس القانون الذي تحولت إليه الأرض من قبل".

(34-100) " [الشمس علة تغير الفصول] التي تنتج كل شيء".

(39-126) "الأشياء الباردة تصير حارة، والحارة تصير باردة، ويجف الرطب، ويصبح الجاف رطبا"².

3- الانسجام هو دائما نتاج المتقابلات، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح: بمعنى أن كل شيء مؤلف من المتقابلات، ولهذا فإنه خاضع للتوتر الداخلي، والمتقابلات في حالة هوية بعضها مع بعض، أي أن المتقابلات واحدة، والحرب هي القوة المهيمنة والخالقة، وهي الحالة السليمة للأمور. ويتضح ذلك في الشذرات الآتية:

(45-51) "يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفا ومتفقا مع نفسه، فالائتلاف harmonia يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كالحال في القوس والقيثارة".

¹ - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص 104-105.

² - المرجع نفسه، ص 106.

(78-88) "ما يوجد فينا شيء واحد: حياة وموت، يقظة ونوم، صغر وكبر، فالأولى تتحول وتصبح الأخيرة، والأخيرة تصبح الأولى"¹.

إذا كان هرقلitus يذهب إلى أن كل شيء يتغير، فإن بارمنيدس يقر بأن لا شيء يتغير، بذلك نجد أن الطرح البرمينيدي يلوح إلى فتح إشكالات المعرفة المتعلقة بالتغير. إن الفرق بين الاثنين يكمن في اختلاف تفسير كل منهما رغم أن كليهما رفض شهادة الحواس، وأقر بأن العقل هو الذي يصحح هذه الشهادة. لكن في الوقت ذاته يرى هرقلitus أن الحواس تعطي الوهم بأن الأشياء ثابتة، في حين أن الحقيقة متغيرة، بينما بارمنيدس يرى أن الحواس خادعة، لأنها تبين أن العالم في تغير وفساد، في حين أن الحقيقة هي الوجود الثابت الساكن.

تشكلت النظرية المعرفية عند بارمنيدس من ثورته على ميتافيزيقا التغير، ليثبت أن المعرفة بالحواس ناقصة وخادعة، وأن ما تشكل من حقائق وما تم رصده من تعيينات وجودية ما هي إلا أوهام، من خلال البرهنة على خداع الحواس واعتبارها منطلقا للمعرفة، وبالتالي يقوض مبدأ الحسي العادي في المعرفة، ويثبت أن هناك شيئا آخر غير الحواس هو الحقيقة. سنجد أن مسار البحث الفلسفي مع بارمنيدس سيتحول من البحث عن العلة الأولى للأشياء (آراء الطبيعيين الأوائل) إلى البحث في ما وراء الوجود المحسوس، أي في ماهية الوجود ذاته.

بهذا التحول في مسار البحث هدم بارمنيدس التفسيرات التي تنبني على أن العالم متغير، إذ الكون بالنسبة له يتصف بالكمال والثبات والخلود، وهو يعتقد أنه جاء ليخرج الناس من ظلمات الجهل والضلال إلى أنوار الحق والمعرفة ليصل بهم إلى ما سماه "طريق الحقيقة"²، فعلى أي أساس ارتسمت نظرية المعرفة البارمينيدية في نظرتها للوجود والحقيقة؟ وكيف تجاوزت حدود العقل السابقة؟ وهل أسهمت هذه النظرية في إعادة تشكيل العقل اليوناني من جديد؟

عبر بارمنيدس عن آرائه في قصيدته التي تحوي ثلاثة أقسام وهي على التوالي: "المقدمة"، "طريق الحق" و"طريق الظن"، حيث تحدث عن طريق الحقيقة الثابت الخالد، وطريق الظن الموصوف بالزيف

¹ - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص 107-109.

² - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 114.

والوهم والخداع لا ثقة ولا حقيقة فيه، ليس هو الموجود الذي ارتسمت حقيقته في الفلسفة المادية الأيونية، وإنما الوجود الآخر المتجاوز لعالم الحس. يرى بارمينيدس أن الحقيقة واحدة ثابتة لا تتغير في العالم والكائنات، كون ما تدركه الحواس والمعرفة العادية، من حيث النظر أو القول، غير واقعي، وغير يقيني تماما، والافتراق بين العقل والحواس أمر لا بد منه لتشكيل معرفة حقيقية خالدة، التي لا يعترها تبدل أو تغير.

إذا كان بارمينيدس - كما قيل - نبي المنطق، فهو كذلك نبي الميتافيزيقا ونبي الحقيقة Aletheia التي بين طريقها، ولخصها في عبارته المشهورة "الوجود موجود"¹ فما هي صلة الوجود بالحقيقة؟ يتحدث بارمينيدس في قصيدته عن الطريق Hodos لكنه غير الطريق المؤلف الذي نعرفه، بل هو طريق آخر إلهي يقول عنه في الشذرة الأولى في بداية القصيدة "إن الأفراس التي تقلني ذهبت بي إلى حيث كان اندفاع روحي يدفعني، لقد انطلقت على طريق الألوهة والذي يقود بنفسه، الرجل العالم عبر كل المدن..."² إذ واضح أن بارمينيدس يشير إلى أنه اهتدى إلى هذا الطريق بعناية الآلهة، وأن ما تعلمه من حكمة جاء على لسانها، وهو طريق مستقيم يؤدي إلى الحق الثابت، فنلاحظ أن هذه القصيدة تثير مسألة الحقيقة بجعل الأليثيا Alèthéia (الحقيقة) موضوع وحي يتخذ شكل الاستنتاج³، فقد حدثته الآلهة وأوحت له دون غيره من الناس بالحق "واستقبلتني الألوهية بعطف، أخذت يدي بيدها وكلمتني بهذه العبارات: "أيها الشاب الذي ترافقه الحوريات الخالدة، أنت الذي تأتي به هذه العربة إلى مقامنا، أهلا وسهلا بك، ذلك إنه ليس مصيرا مشؤوما ذلك الذي جعلك تأخذ هذا الطريق البعيد جدا عن الطرق التي شقتها الكائنات الفانية بل هو حب العدالة والحقيقة"⁴. فكأنه يوحي لنا أن الحكمة والحقيقة أصلها إلهي سماوي، أكبر مما يستطيع البشر الإتيان به.

¹ - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص 140.

² - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 37.

³ - Philippe Constantineau, La question de la vérité chez Parménide, Phoenix, Vol 41, N 03, Autumn, 1987, p 221.

⁴ - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 114.

على عكس هرقليطس الذي يرى أن الأشياء في حركة دائمة وأن الأضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة، فإن برميندس ينفي الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة التي تمثل لديه قانون الوجود الحقيقي. والعقل لا الحواس هو المرجع في المعرفة، وهو يقع في مقابل الوجود الخارجي، وهو الذي يمكن أن يدرك هذا الوجود: "يبدو أنه يجب أن تتناول بفكرك، وبحزم، ما يفلت من نظرك وما يقع تحته على حد السواء، لن تنجح في قطع الوجود عن تواصله مع الوجود، بشكل أنه لا يهرب إلى الخارج ولا يتجمع" - الشذرة 2-¹ ومن هذه الزاوية يعد بارميندس مؤسس الميتافيزيقا، من حيث أنه يقابل بين الفكر والوجود، وهذا واضح في قصيدته التي حملها مجموعة من التصورات التي تتخطى نطاق الطبيعة والحس والمادة إلى ما وراء الطبيعة، فتجاوز بذلك الفلسفة الطبيعية التي تبحث عن العلل المادية الأولى للكون وللأشياء (تفسير الكون من خلال العناصر الأربعة مع الطبيعيين الأوائل أو من خلال العدد مع الفيثاغوريين) وركز على البحث في الوجود بما هو كذلك، أو يمكن أن نقول في ماهية الوجود ذاته. فيذهب إلى القول بأن الوجود أو الواحد موجود وأن الصيرورة والتغير وهم. ذلك لأنه لو ظهر شيء إلى الوجود فهو إما أن يخرج من الوجود أو اللاوجود، فلو أنه خرج من الوجود لكان معنى ذلك أنه موجود بالفعل، ولو أنه خرج من اللاوجود لكان معنى ذلك أنه عدم. فطبيعة العالم أنه "موجود"، وكلمة أنه "موجود" تشير إلى الواقع الحقيقي Reality أو الوجود Being، وتصور بارميندس للحقيقة له علاقة بالمنطق وبالوجود، فقله أن "الوجود موجود" له اتصال وثيق بالمنطق، وبالأخص بمبدأين هما: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، يعبر القدماء عن المبدأ الأول بالرموز (أ = أ) أو (أ هو أ)، وعن المبدأ الثاني بقولهم (أ لا يساوي لا - أ) أو (أ ليس لا - أ)² وكأنه لا يوجد فرق بين المساواة والهو، في حين أن المساواة من المعاني الرياضية، بينما الهو أو كما يعبر عنه في اللغة الفرنسية بـ être ، وفي اللغة الإنجليزية بـ to be فهو فعل الكينونة يستخدم لإثبات الوجود، فنقول مثلا: l'eau c'est la vie ، وفي اللغة الإنجليزية is life ، والمناطق العرب جعلوا الرابطة "هو" بديلا عن فعل الكينونة أو الوجود فنقول: الماء هو الحياة.

¹ - فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 114.

² - الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص 140.

أما في اللغة اليونانية استخدم بارمنيدس كلمة $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ¹ التي أثارت الكثير من الاختلاف، إذ نجد أن أكثر الأسئلة التي نوقشت في دراسات بارمنيدس في العقود الأخيرة بالتأكيد هو المعنى الذي يجب أن يعطى لكلمة $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ في القصيدة، إذا كان هذا السؤال الهرمينوطيقي قد أدى إلى مثل هذا النقاش، فإن ذلك يرجع جزئياً إلى الاهتمام المتجدد بمسألة الوجود بشكل عام الذي أثارته أعمال مارتين هيدغر في فلسفة اللغة المعاصرة والتي ندين لها بالتمييز الدقيق والواضح بين الاستخدامات المختلفة للكلمة بين اللغة العادية واللغة العلمية².

بالنسبة لبارمنيدس أياً ما كانت طبيعة الوجود فهو موجود، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً، ومن ثم فإن التغير — بمعنى الحركة والضرورة — مستحيل³ بمعنى أن الوجود هو الشيء الحقيقي الوحيد، وما عدا الوجود هو عدم، والعدم لا يمكن أن يفهم، ولا يمكن التحدث عنه وليس له وجود بأي شكل من الأشكال، يجعل بارمنيدس من الوجود كيان تام الصفات خال من العدم، ثابت في حقيقته غير متغير. فينفي بذلك الضرورة الزمنية، والتغير الجدلي، والتحول، فيكون تبعاً لهذا النفي العالم بمثابة وجود واحد ثابت، يقول في الشذرة الثامنة: "يبقى لنا طريق واحد للسير: الوجود هو موجود، ويوجد حشد من الإشارات التي تؤكد أن الوجود ليس مخلوقاً، وليس فانياً، لأنه وحده الكامل، الثابت والأبدي، ليس بإمكاننا أن نقول أنه كان أو أنه سيكون، لأنه يوجد في نفس الوقت وكلها في اللحظة الراهنة، واحداً، مستمراً، في الواقع"⁴ إنه الوجود المطلق الذي يصوره لنا بارمنيدس، إنه وجود واحد غير متغير، أبدي، لا يحل في مكان ما، يعني أننا لا نستطيع أن نجد في مكان معين، وهو (أي الوجود) يمثل كل شيء في هذا الكون، فالوجود إذن بالنسبة لبارمنيدس واحد لا يوجد غيره وهو مطلق أزلي أبدي ثابت لا يتغير. بذلك نجد أن فلسفة بارمنيدس تدور حول أفكار واضحة هي: أنها تنطلق من رفضه لما يزعمه الأيونيون الأوائل

¹- Philipe Constantineau, La question de la vérité chez Parménide, Op-Cit, p 223.

²- Ibid, p 223.

³- فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص 90.

⁴- فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 115.

بأن الوجود متغير ومتحرك. ثم ربطه بين مبحث الوجود ومبحث المعرفة، ووصف الوجود بأنه موجود واحد متصل، واللاموجود أنه غير موجود.

لكن تبرز هنا مشكلة تتمثل في التغير الذي تواجهه الحواس، لأن حواسنا ترى وتحس بالأشياء على نحو متغير من شخص لآخر، وحتى لدى الفرد نفسه، فكيف نقول بعد هذا أن كل شيء في الوجود ثابت؟

ورد في الشذرتين الرابعة والخامسة من قصيدة بارمنيدس: "...احفظ عباراتي التي ستعلمك ما هما طريقا البحث الوحيدان اللذان يمكن لنا تصورهما: الأول يقول أن الوجود موجود، وأنه لا يمكن ألا يكون موجودا، إنه لطريق اليقين، لأنه يرافق الحقيقة. الطريق الآخر هو: ليس الوجود موجودا، واللاموجود هو بالضرورة موجود، إن هذا الطريق هو درب ضيق لا يمكننا أن نتعلم عليه شيئا..."¹ فيتضح جليا أن هناك طريقان حسب بارمنيدس: طريق الحق وطريق الظن، الأول طريق مستقيم يؤدي إلى الحقيقة، يبحث فيه العقل في الوجود الثابت، والثاني هو طريق الظن الذي يتبعه البشر، يحمل الوهم والخداع، لا نتعلم منه شيئا. وهذه التفرقة بين طريق الحق وطريق الظن هي ما يمكن أن نقول عنه أن بارمنيدس يقابل بين العالم العقلي والعالم الحسي، فينتج عن ذلك نوعان من المعرفة: المعرفة الظنية أو الحسية، والمعرفة العقلية. المعرفة الحسية تعتمد على إدراك الحواس للأشياء من حولنا، وهي معرفة زائفة ولا تستحق أن تسمى معرفة، فهي مجرد تصورات شعبية وهمية، أما المعرفة العقلية فهي وحدها المعرفة الحقيقية، لأن العقل فيها هو الكفيل بأن يصور لنا الوجود الحقيقي، على عكس الإدراكات الحسية التي هي عبارة عن أوهام، فالشيء المحسوس دائم التغير، يكون ثم يفسد، يظهر ولا يلبث أن يختفي، فهو إذن غير موجود، في الوقت الذي يريد فيه العقل أن يطمئن إلى شيء ثابت يفكر فيه، فينكر بارمنيدس كل ما نستطيع الوصول إليه بالحواس، ويعتقد فقط بالعقل كمصدر للمعرفة الحقة، لأن الحواس خادعة وحكمها متغير وغير ثابت، من أجل ذلك استبعد طريق الظن أي طريق الحواس، وأكد أن الطريق الوحيد لبلوغ الحقيقة هو الطريق الذي يسلكه العقل.

¹ - فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، المرجع السابق، ص 114.

مع تصور بارمنيدس هذا للوجود وصلت الفلسفة إلى مستوى من التجريد لم يصله من قبل الفلاسفة الطبيعيين، قبل أن تصل مع أفلاطون فيما بعد إلى مستوى أعلى من هذا التجريد، ما يدعونا إلى التساؤل عن طبيعة هذا الوجود، وهل فلسفة بارمنيدس فلسفة مادية أم مثالية؟

أما عن طبيعة هذا الوجود بالنسبة لبارمنيدس فهو مادي وذلك واضح في إشارته إلى أن الوجود الواحد هو المتناهي، لأن الوجود بوصفه الواقعي الحقيقي فإنه لا يمكن أن يكون غير متعين أو غير محدد، ولا يمكن أن يتغير. ولا يمكن أن نتصوره ممتدا في فراغ أو في مكان خال بل لابد أن يكون محددًا ومتعينًا ومكتملاً أو تامًا، إنه لامتناه زمانيا من حيث أنه لا بداية له ولا نهاية لكنه متناه مكانيا. فضلا عن ذلك فهو واقعي ويبدو متساويا في جميع الاتجاهات، وكذلك في شكله الكروي " فهو كامل من جميع الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر ولا أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك"¹ يعني أنه لو لم يكن بارمنيدس يعتقد أن الوجود مادي لما تصوره كروي الشكل، لكن هناك ما يزعزع هذا الاعتقاد بأن بارمنيدس مادي لأنه يأخذ بالقضية الأساسية في المثالية وهي: "أن الحقيقة المطلقة التي يعتبر العالم تحليلا لها تعتمد على الفكر أي على تصورات"² فنجد أن بارمنيدس يفرق بين الظاهر والحقيقة، فالحقيقة تختفي وراء الظاهر، وما يظهر ليس هو الحقيقة. ويفرق بين الحس والعقل، إذ في الوقت الذي تقول فيه المذاهب المادية أن الحقيقة موجودة في عالم الحس، هي موجودة في عالم العقل وحده بالنسبة لبارمنيدس. فعالم الحس هو عالم الظاهر والظن والوهم والخداع، والحقيقة تكمن وراء هذا العالم لا تراها الحواس بل يكتشفها العقل.

لذلك يمكن أن نقول وفقا لما سبق أن فلسفة بارمنيدس تشكل بداية المذهب المثالي، إنه يمثل جسرا وحلقة وصل بين فلسفة مادية بحتة قبله وفلسفة تجريدية عقلية خالصة بعده سيمثلها أفلاطون.

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المرجع السابق، ص 92.

² - المرجع نفسه، ص 92.

3. مفهوم الحقيقة من منظور اليونان: الأليثيا (Alêthéia) I'ἀλήθεια

المقصود بالأليثيا كمصطلح يوناني هو ما لا جدال فيه سواء في الوقائع (الواقعي، الحقيقي) أو في الأقوال (القول واضح منطقياً، القول صحيح أو صادق إذا تطابق مع الموضوع)¹. والأليثيا كمصطلح تتكون من الفعل (lanthanô) والذي يعني "يخفي" (cacher)، ومن الـ "أ" المانعة (le a) (le privatif)، ما يمنحنا في معناه العبارة التالية "يجب ألا يظل مخفياً"²، فماذا تعني هذه العبارة؟ إن الهدف الأسمى للفلسفة هو بلوغ الحقيقة، والفيلسوف حسب أفلاطون هو "عاشق للوجود وللحقيقة"، والفلسفة دورها هو "دفع النفس للوصول إلى الحقيقة"³ أو الإمساك بها في حد ذاتها، وعندما يتحدث أفلاطون عن معرفة النفس الواضحة للموجودات، فإنه يتحدث عن الحقيقة، وبالنسبة له غالباً ما يتم تقديم الحقيقة إلينا على أنها ما يوجد خارج الحواس أو العالم المحسوس، وأن النفس "تحصل الحقيقة" من خلال العقل، إنها تراها بكشف التحجب (الستار) عن الكائنات، وهذه الرغبة في الحقيقة هي التي تبعث على البحث عن الكائنات τὰ ὄντα، لأن موضوع رغباتنا العميقة هو الحقيقة، ومن يوجه هذا البحث هو الفيلسوف الحقيقي⁴

(alêthôs philosophos) ἀληθῶς φιλόσοφος

يعني أن البحث عن الحقيقة هو مهمة الفيلسوف، الذي يسعى خلفها وهو لا يدركها إلا من خلال العقل، لأن الحقيقة بالنسبة لأفلاطون تحمل ذلك الطابع المطلق المتعالي على العالم الحسي. أما بالنسبة لأرسطو، الفلسفة هي "علم الحقيقة"⁵ وتعبير اللغة الإغريقية هي الإيمان بالحقيقة⁶ ἐπιστήμη της ἀληθείας (epistêmê tês alêthéias) ، وفي السياق ذاته يقول

¹- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, vocabulaire de...collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Ellipses édition Marketing S.A, 2000, Paris, p 13.

²- Directeur de recherche au CNRS, Dictionnaire Aristote, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Ellipses édition Marketing S.A, 2007, Paris, p 187.

³- أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمها عن النص اليوناني: عزت قرني، دار قضاء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001، ص 29.

⁴- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, p 13.

⁵- Aristote, Métaphysique, traduction, J. Tricot, Editions Les Echos du Maquis, version 1. 2014, (a.1. 993b), p 69.

⁶- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, p 13.

أرسطو أن البحث عن الحقيقة صعب من ناحية، وسهل من ناحية أخرى، ما يظهر أنه لا يمكن لأحد الوصول إليها بشكل كاف، ولا إفلاتها تماماً، أرسطو هنا لا يشك في إمكانية وصول البشر إلى الحقيقة، إذ تم تزويدهم حسبه بأعضاء حسية تمنحهم صورة مناسبة للواقع¹، وبالتالي يمكنهم الوصول إليها تدريجياً، فالمرء عندما يكرس نفسه لـ "دراسة الكائنات" هو في نفس الوقت "يتفلسف حول الحقيقة"²، وهو ما دفعه لاعتبار الفلسفة علماً للحقيقة.

وفي كتابه الميتافيزيقا يتناول أرسطو معنى الوجود على أنه حقيقي، في مقابل اللاوجود باعتباره زائفاً³ ψευδής (to agathon) ويطلب منا فحص الوجود والعدم، اللذين يتوافقان مع الصواب والخطأ، ثم يجعل حقيقة الوجود هي عمل الفكر.

والحقيقة بالنسبة لأفلوطين مرتبطة بالخير، فالرغبة الأساسية للنفس هي أن تجد وراء كل أشكال الوجود الأخرى "ما هو أصدق من الحق" والحقيقة بالنسبة له تحصل في رؤية الخير⁴ τὸ ἀγαθόν (pseudês) ولعل تأثير فلسفة أفلاطون بارز بوضوح في تصور أفلوطين لمفهوم الحقيقة.

أمام التجميع السابق لبعض تعاريف الحقيقة عند مفكري اليونان، تستوقفنا مفردات الضرورة والتطابق والثبات، وهذا يدل على أن وراء هذا التوافق النسبي نموذج أو تصور معرفي كامن يحدد مفاهيم الحقيقة، هو التصور الذي يعتبر الحقيقة واحدة ومتعالية، التصور الموروث عن بارمينيدس وأفلاطون، والذي أسس عهد الحقيقة المطلقة الأزلية الثابتة والكلية في الفلسفة.

من هذا المنطلق نحن بحاجة إلى مساءلة ماهية الحقيقة، ومساءلة مفهوم الحقيقة كتطابق عبر تاريخ الفكر الفلسفي، والوقوف عند مضامينه ومناقشتها، فمهمة الفيلسوف عبر التاريخ، كانت ولزالت هي البحث عن الحقيقة، يقول أرسطو: "ومن الصواب أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة، لأن الغاية من المعرفة النظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العلمية هي الفعل... ومن ثمة فمبادئ الأشياء الأزلية لا بد أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها، لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحياناً حقيقية فحسب، وليس هناك أية علة لوجودها، وإنما هي نفسها علة وجود الأشياء الأخرى، حتى أن

¹ - Directeur de recherche au CNRS, Dictionnaire Aristote, p187.

² - Aristote, Métaphysique, (a.3. 983b 3), p 48.

³ - Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, OP-Cit, p 13.

⁴ - Ibid, p 13.

كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة"¹. قول أرسطو هذا يقودنا إلى التصور التقليدي الذي ترسخ في الفكر الفلسفي منذ بارمنيدس وأفلاطون إلى غاية مشارف الفكر الفلسفي المعاصر، وهو التصور الذي عهد إلى تأسيس الحقيقة المطلقة و الثابتة والكلية.

¹ - أرسطو، الميتافيزيقا، تر: إمام عبد الفتاح، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص 296.

المبحث الثاني: التصور التقليدي لسؤال الحقيقة

لعل سؤال الحقيقة لا يعالج بعيداً عن سؤال بدء الفلسفة، فهذا هو البحث في ماهية الحقيقة عاد بنا إلى بدايات التفكير الفلسفي ما قبل سقراط وليزال يجول بنا في حقب زمنية متتالية. وفي هذه النقطة التي وصلنا إليها يستوقفني قول غادامير في كتابه "بداية الفلسفة": "إن الشيء الأساسي في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط هو أنني لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا أبدأ باللغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد، إنني أبدأ بدلاً من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة"¹ السؤال المهم الآن بعد ما قاله غادامير هو لماذا أفلاطون وأرسطو بالذات بدلاً من الفلاسفة الذين سبقوا سقراط؟

على خلفية المشروع التأويلي لغادامير، فإن المنطق يفرض علينا أن نمارس القراءة ومن ثم التأويل، لذا من الضروري أن يكون هذا العمل (التأويل) على النص المكتوب لا على الرواية الشفوية، أو بعض المقتبسات أو الشذرات التي وصلت إلينا ناقصة كما هو الحال مع قصائد هرقليلطس وبارمنيدس مثلاً. إذ يمنح غادامير للنص المكتوب قيمة كبيرة ذلك أن "كل قراءة وفهم للنص المكتوب تمكن من إعادة وفهم ما هو ثابت في النص إلى عبارة جديدة وتشكيله بطريقة جديدة"² يعني أن النص المكتوب يمنحنا إمكانية فهم هذا النص وإعادة فهمه من جديد بإخضاعه لقراءة تأويلية تفصيلية، ولا يمكن تحقيق هذه الغاية في الرواية الشفوية، أو في المقتبسات لأن "تقنية استخدام الفقرات المقتبسة تكون ملائمة لأي استخدام مهما كان، حتى أنه يمكن إثبات عكس ما يقوله النص الأصلي أحياناً، لأن النص عندما ينتزع من سياقه، ولا نكون واعين بتلك الحقيقة، فإنه حتى الفقرة المقتبسة الأكثر صدقاً يمكن أن تعني شيئاً مختلفاً تماماً عما كانت تعنيه في الأصل"³ إذن فالعائق هنا هو كيف يمكن لنا أن نصل إلى إدراك حقيقة الفكر السابق لسقراط دون نصوص مكتوبة أو نصوص كاملة؟ فكل مشروع تأويلي يفترض وجود

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 6-7.

² - Löwy Michael, Gadamer (H.G) L'Art de comprendre, Ecrits II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Archives de sciences sociales des religions n° 78, Éditions du CNRS, 1992, p173.

³ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 42.

مفاهيم قبلية لذلك يركز غادامير على الكتابة كأول خطوة في الفهم وإعادة الفهم-ولنا في الفصول القادمة تفصيل في هذه الفكرة- لبداية الفلسفة، ومن ثم نقول لإدراك ماهية الحقيقة والبحث فيها. إن "فهم نص ما معناه أن نستعد لتركه يقول شيئاً ما عن نفسه"¹ لذلك فإن ما نحتاجه فعلاً هو تلك الرؤية النقدية التي تجعل من فكر الفلاسفة ما قبل سقراط أكثر وضوحاً للفهم والبحث، وليس مجرد دراسة تاريخية فحسب، فيتساءل غادامير: "والحق أن السؤال الأول المهم هو: أية نصوص يمكننا أن نستخدمها لتساعدنا في هذه الموضوع؟ وليجيب على الفور، وإجابتي عن هذا السؤال هي: إن النصوص الحقيقية الأولى لموضوعتنا هي كتابات أفلاطون وأرسطو"²، لذلك سيكون مسار تقصي مفهوم الحقيقة كتطابق في بحثنا بدءاً من أفلاطون ومن بعده أرسطو كممثلين بارزين للتصور التقليدي لمفهوم الحقيقة.

1. أفلاطون: الحقيقة مطلقة

أنشأ أفلاطون فلسفة جامعة ونظاماً شاملاً لنواحي الفكر وجوانب الحقيقة، فالفلسفة قبله لا تعدو أن تكون مجموعة من الآراء المتناثرة والملاحظات التي لم تتسع لتشمل الكون بأسره. والأطروحة الكبرى للفلسفة الأفلاطونية هي أن الحقيقة ليست جزئية، وليست موجودة في العالم الحسي، بل هي موجودة في عالم آخر هو عالم الأفكار أي العالم المعقول غير الحسي. ومنطلق هذه الأطروحة هو أولاً تنفيذ أفلاطون لآراء السفسطائيين المبنية على أن المعرفة مصدرها وأساسها هو المدركات الحسية، فإذا كانت الحواس تحمل إلى أذهاننا آثاراً مختلفة عن الشيء الواحد؟ فأى هذه الآثار حق وأيها باطل؟ يترتب عن القول بأن المعرفة مصدرها المدركات الحسية أنه لن يكون هناك فاصل بين الحق والباطل، فكل شيء حق وباطل في آن واحد³ إذ كيف لنا أن نضيف صفة الحق إلى ما ندرك وهي كلمة فارغة لا يقصد بها معنى؟

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفريقيا، ط1، 2007، ص 29.

² - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 41.

³ - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة، 1935، ص 150.

تبني فكرة في النسق الأفلاطوني هي أن الحس لا يمكن أن يكون هو أداة المعرفة بل العقل. ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا أن أفلاطون يلغي تماما قيمة المدركات الحسية وفكرة التغير التي طرحها هرقليطس سابقا، فضلا عن السفسطائيين، أتى أفلاطون بعد تيارين يقول أحدهما بالتغير مع هرقليطس، ويقول الثاني بالثبات مع بارمنيدس، نزعة تتجه نحو تأكيد الصيرورة (هرقليطس) ونزعة تتجه نحو تأكيد الوجود (بارمنيدس)، والخلل في هذين التيارين هو الارتكاز على رؤية أحادية في قراءة طبيعة الوجود، والتي نتج عنها عجز في بلورة إجابة مكتملة عن سؤال ماهية الحقيقة.

لذلك فإن التميز في المشروع الفلسفي الأفلاطوني هو أنه حاول التقريب بين النزعتين، إذ لطالما كان الفكر الأفلاطوني باستمرار في حوار مع فكر السابقين له، فتبنى تفرقة بارمنيدس بين الفكر والحس، وأكد أن موضوعات الإدراك الحسي ليست هي موضوعات المعرفة الحقة، لأنها لا تملك الاستقرار الضروري، فهي تخضع للتغير الدائم، وفي هذا تأكيد على موقف هرقليطس القائل بالتغير. في حين أن موضوعات المعرفة الحقة هي موضوعات مستقرة ثابتة أزلية كالوجود عند بارمنيدس، لكن أفلاطون يراها أفكارا أو مثالا لامادية دائمة مرتبة ترتيبا تصاعديا وتصل إلى قمته عند مثال الخير¹. فأسس فلسفة استوعبت الوجود المتغير مع القول بالمفارق الذي يؤسسها، ولم يكن هذا المفارق أساسا لبناء نظرية أنطولوجية فقط بل كان أساسا لبناء نظرية ابستمولوجية، فكيف أسس أفلاطون نظريته هذه؟

يمكن أن نتخذ من "أمثولة الكهف" لأفلاطون التي أوردها في الكتاب السابع من الجمهورية مدخلا لقراءة هرمينوطيقية لفلسفته في مستواها الأنطولوجي، ولتصوره لماهية الحقيقة، فكيف أسس أفلاطون للحقيقة من خلال أمثولة الكهف؟

وفيما يلي تلخيص لمحتوى "أمثولة الكهف" أو كما يرد في بعض الترجمات "رمز الكهف"، ولكن دون أن نوردتها في صيغة الحوار بين سقراط وجولكون كما جاءت الأمثولة على لسان أفلاطون: "...والآن إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة². تخيل رجالا قبعوا

¹ - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المرجع السابق، ص 94.

² - ورد في ترجمة عبد الغفار مكاوي لأمثولة الكهف صيغة أخرى هي "والآن قارن طبيعتنا من وجهة التربية بمثل هذه التجربة"، مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 304.

في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحة على النور، ويلبها ممر يوصل إلى الكهف. هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظافرهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد في موضع عال، وبين النار والسجناء طريق مرتفع، ولتنخيل على طول هذا الطريق جدارا صغيرا، مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم... وعلى طول الجدار الصغير، رجالا يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية، التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالا للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. وطبيعي أن يكون بين حملة هذه الأشكال من يتكلم ومن لا يقول شيئا... لا يرى السجناء في موقعهم هذا شيئا غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف... لا يرون من الأشياء التي تمر أمامهم إلا القليل... وإذا أمكنهم أن يتخاطبوا يعتقدون أن كلماتهم لا تشير إلى ما يرونه من الظلال... وإن كان هناك أيضا صدى يتردد من الجدار المواجه لهم، فإنهم يظنون كلما تكلم أحد الذين يمرون من ورائهم، أن الصوت آت من الظل البادي أمامهم... فهؤلاء السجناء لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا الأشياء المصنوعة..

فلتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد منهم، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعا عينيه نحو النور. عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فماذا سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم وباطل وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟ ولنفرض أيضا أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه، ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يذكر لنا ما هي، سيشعر حينها بالحيرة، ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي يراها الآن. وإذا أرغم على أن ينظر إلى نفس الضوء المنبعث عن النار، ستؤلمه عيناه، ويحاول الهرب والعودة إلى الأشياء التي يمكنه رؤيتها بسهولة، والتي يظن أنها أوضح بالفعل من تلك التي يراها الآن... وإذا ما اقتدناه رغما عنه ومضينا به في الطريق الصاعد الوعر، فلا نتركه حتى يواجه ضوء الشمس، سيتألم وسيثور.. وحالما يصل إلى النور

تنبهر عيناه من وهجه إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية... إنه يحتاج في الواقع، إلى التعود تدريجياً قبل أن يرى الأشياء في ذلك العالم الأعلى. ففي البداية يكون أسهل الأمور أن يرى الظلال، ثم صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على سطح الماء، ثم الأشياء ذاتها. وبعد ذلك يستطيع أن يرفع عينيه إلى نور النجوم والقمر، فيكون تأمل الأجرام السماوية وقبة السماء ذاتها في الليل أيسر له من تأمل الشمس ووهجها... وآخر ما يستطيع أن يتطلع إليه هو الشمس، لا منعكسة على سطح الماء، أو على جسم آخر، بل كما هي ذاتها... وبعد ذلك سيستنتج أن الشمس هي أصل الفصول والسنين، وأنها تتحكم في كل ما في العالم المنظور، وأنها بمعنى ما، علة كل ما كان يراه هو ورفاقه في الكهف... فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك إلى مسكنه القديم، وما كان فيه من حكمة، وإلى رفاقه السجناء، سيغيبط لذلك التغير الذي طرأ عليه، ويرثي لحالهم... فلنتصور ماذا سيحدث لو عاد صاحبنا واحتل مكانه القديم في الكهف، ألن تنطفئ عيناه من الظلمة حين يعود فجأة من الشمس؟

فإذا كان عليه أن يحكم على هذه الظلال من جديد، وأن ينفك السجناء الذين لم يتحرروا من أغلالهم قط، في الوقت الذي تكون فيه عيناه مازالت معتمة زائغة، وقبل أن تعتاد الظلمة، وهو أمر يحتاج إلى بعض الوقت، ألن يسخروا منه، ويقولوا إنه لم يصعد إلى أعلى إلا لكي يفسد إبصاره، وأن الصعود أمر لا يستحق منا عناء التفكير فيه؟ فإذا ما حاول أن يحررهم من أغلالهم ويقودهم إلى أعلى، فإن استطاعوا فسيجهزون عليه بالفعل...¹.

إن أمثلة الكهف عبارة عن تعبير رمزي عن معنى فلسفي يرتبط بالحقيقة والمعرفة، ولأنها تحمل دلالة رمزية فهي تحتاج إلى ممارسة تأويلية تفكيكية لرموزها، وفي تأويل وتفسير هذه الحكاية موضوع الأمثلة يتبين أن المسكن الشبيه بالكهف هو العالم الحسي الذي يتبدى للنظر كل يوم، والذي يحيا فيه الإنسان حياته الحاضرة، وترمز القيود إلى الجسم الإنساني الذي يجعل معرفة النفس مقيدة بإدراكها للموضوعات المحسوسة، والنار المتوهجة في الكهف هي نور الشمس، وقبة الكهف تمثل قبة السماء أين يعيش البشر مرتبطين بالأرض ومقيدين بها، وكل ما يحيط بهم هو **الواقع** بالنسبة إليهم، أما الأشياء

¹ - أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2003، ص 403.

خارج الكهف والتي يسميها أفلاطون "الرمز" فهي "صورة ذلك الذي تقوم به الموجودية التي يختص بها الموجود، وهذا في رأي أفلاطون هو ما به يتجلى الموجود في مظهره"¹ هذه الصور هي المثل، فالأشياء الموجودة في العالم الحسي لا تعدو أن تكون سوى صوراً لما هو موجود في العالم العقلي المفارق السابق عليها في الوجود، فكل ما هو موجود في العالم الحسي له مثاله الذي يقابله في عالم المثل، وهذه المثل هي الأصل والمصدر وما دونها ظلال وأشباح، فالمثل هي علة المحسوسات والنموذج أو القالب الذي صنعت عليه سائر الموجودات. بذلك فإن العالم خارج الكهف يرمز إلى عالم المثل الذي عاشت أنفسنا فيه قبل حياتها الحاضرة والتي ستعود إلى الحياة فيه من جديد بعد انفصالها عن الجسم، فترمز الأشياء خارج الكهف إلى الحقائق المطلقة الموجودة في عالم المثل، أما الظلال التي تنعكس داخل الكهف فترمز إلى أشياء العالم المحسوس، وهي في نظر أفلاطون مجرد نسخ للمثل كما قلنا، أما السجين الذي تمكن من التحرر من قيوده والصعود خارج الكهف فهو يرمز إلى وضع الفيلسوف في هذا العالم.

إن حياتنا في هذا العالم المحسوس هي حياة السجناء في الكهف، فنحن مقيدون بجسمنا لا نستطيع أن ندرك إلا ما هو محسوس، وبالرغم من أن هذا المحسوس لا يمثل إلا ظلالاً للحقيقة، فإننا مع ذلك نتعامل معه على أنه الحقيقة. لذلك لا يمكننا إدراك الحقيقة في هذا العالم المحسوس بل ينبغي علينا البحث عنها في العالم المعقول عن طريق التحرر من قيود الحواس والجسد وممارسة التأمل العقلي، وتلك هي رحلة الصعود إلى خارج الكهف، يعني أن الحقيقة توجد خارج الكهف.

إذا ما أردنا تتبع الأحداث التي يعرضها أفلاطون في هذه القصة، بشيء من التفصيل يتبين لنا أن هناك مرحلتين لهذه الأحداث:

– المرحلة الأولى تتمثل في الانتقال من الكهف إلى ضوء النهار: بعد أن صور لنا أفلاطون حالة السجناء داخل الكهف وهم مقيدون بالسلاسل وعاجزون عن التلفت حولهم، ولا يرون منذ البداية غير الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف، لدرجة أنهم يعتقدون أن ما يرونه هو الوجود، وليس هناك شيء حقيقي سوى ظلال الأدوات التي يحملها العابرون من خلف ظهورهم. وفي تفسير متميز لمونيك

¹ – مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 311.

ديكسو* التي تمكنت من تطوير زوايا نظر غير مسبقة في تفسير دلالات المسائل الأفلاطونية ومنها أمثلة الكهف، ترى أن أمثلة الكهف تمثل الصورة الأكثر شهرة لتشخيص "المنزلة الإنسانية الفاسدة"، فهي تصور "طبيعتنا من زاوية الثقافة" [التربية] أو انعدام الثقافة¹ فبالنسبة لها يرمز هذا الوضع داخل الكهف إلى حالة من العجز، وتلك هي منزلة الناس في جميع المدن الموجودة، إذ يمثل انعدام الثقافة الذي يهيمن عليها، أمرا يحرم أرواحهم من جميع قدراتها ويشلها، ويجعلها واقعة تحت سحر صور مانعة لكل سبيل إلى الواقع، فليس التكبيل بالأغلال وضعاً طبيعياً، إنه نتاج ثقافة فاسدة تم تلقيها منذ الطفولة²، وبهذا فهي تشبه الوضع داخل الكهف بالوضع داخل المجتمعات التي سيطرت عليها ثقافات فاسدة فأصبحت معتقدات يؤمن بها الجميع ويسعى وراءها دون تحري حقيقتها، ففضاء السجن هذا أو الكهف بالنسبة لمونيك ديكسو هو ليس فضاء كونيا أو محسوسا، إنه الفضاء الاجتماعي الذي تسيطر عليه الأعراف والحيل³، يعني أن المجتمع بتقاليده وأعرافه يحكم قبضته على الإنسان فيصبح سجينا بداخله من الصعب عليه معارضة ومخالفة قوانينه، فكأنه سجن حينها.

نعود إلى أحداث القصة، إذا ما فكت قيود أحد السجناء وتلفت وتطلع إلى النور فإنه سيعاني ألما شديدا ولا يقوى على النظر لضوء الشمس خارج الكهف، ولن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن أنه حق. سيكون بحاجة إلى التعود حتى يتمكن من التمييز بين الظلال وصور الناس والأشياء منعكسة على سطح الماء، ثم رؤية الأشياء نفسها حقيقة بدلا من انعكاساتها، أي رؤية

* - مونيك ديكسو أستاذة الفلسفة الإغريقية بجامعة السوربون، لها عدة دراسات على شكل أبحاث تتعلق بالفكر الأفلاطوني بوجه خاص وبالفكر الفلسفي الإغريقي عموما، كان أولها أطروحة دكتوراه صدرت سنة 1985 تحت عنوان Le naturel Platon et la question de la Essais sur les dialogues de Platon.philosophie Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Etudes platoniciennes.pensée Platon، ولها أيضا عدة مقالات منشورة في المجلات المختصة إلى جانب مجموعة من الكتب الجماعية المنشورة تحت إشرافها والخاصة بجوانب مختلفة من الفكر الأفلاطوني، من مقدمة المترجم حبيب الجري لكتاب مونيك ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، تر: حبيب الجري، مراجعة: جلال الدين سعيد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص 05.

¹ - المرجع نفسه، ص 248.

² - المرجع نفسه، ص 248.

³ - المرجع نفسه، ص 248.

اليقينيات. فإذا ما توصل السجين الناجي إلى رؤية الشمس ذاتها، فهو سيرى المعقولات الخالصة، ولن يكون في حاجة بعد ذلك إلى الصور. إن خروج السجين من الكهف يمثل الارتقاء من العالم الحسي إلى العالم الحقيقي، ويكون ذلك تدريجيا من المظاهر إلى الأشياء إلى المعاني المجردة وأخيرا المثل الحقيقية، ولا يمكن معرفة الحقيقة المطلقة والمحجوبة إلا مروراً بالديالكتيك أو الجدل الذي عرفه أفلاطون بأنه الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة، أي الانتقال من فكرتنا الظنية المشوشة عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار في ذاتها أي عالم المثل¹. يبرز من خلال التأمل الفلسفي أن بلوغ الحقيقة لا يكون إلا بعد الصراع، ومعاناة السجين بعد خروجه من الكهف تجسد هذا الصراع من أجل الحقيقة. وآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو صورة مثال المثل، هذا المثل يسميه أفلاطون "هي توأجاثو" ويترجم ترجمة حرفية لا تخلو من سوء فهم بـ "مثال الخير"². والمعاناة التي يمر بها السجين المتحرر للتمكن من النظر إلى نور الشمس توضح صعوبة إدراك مثال الخير الذي يعد مصدر كل خير وجمال.

إن أمثلة الكهف تشتمل على أبعاد فلسفية ترتبط بمسألة البحث عن الحقيقة في مطلقيتها، فمهدت بذلك الطريق لقضيتين مركبتين في الفلسفة بصفة عامة هما: الاستمولوجيا والأنطولوجيا. ذلك أن أفلاطون من خلال "رمز الكهف" يؤسس لنظريته في المعرفة والتي تتدرج من الظن إلى الحقيقة، وتقوم على فكرة محورية هي أنه لا يمكن للحس أن يكون أداة للمعرفة بل العقل. ولنتناول نظرية المعرفة عند أفلاطون نحتاج إلى أن نستحضر البعد الأنطولوجي في الأمثلة والمتمثل في المفارقة بين عالم المثل وعالم الحس. يميز أفلاطون أنطولوجيا بين عالمين: عالم المحسوسات (العالم داخل الكهف) وعالم المثل (العالم خارج الكهف)، الأول هو عالم مادي محسوس موجوداته هي بمثابة ظلال لموجودات عالم المثل، فما نراه ونحسبه حقيقة في عالم الماديات ما هو إلا ظلال وأشباح الحقيقة، يتميز بأنه زائف وناقص ومتغير، أما الثاني فهو عالم معقول يحوي النماذج العليا لكل الموجودات، إنه عالم المثل المفارق لعالمنا الطبيعي، والمثال هو الحقيقة الكلية المفارقة، هو أصل الشيء الذي يمثل صفاته الجوهرية، هو القالب أو النموذج

¹ - مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998، ص 90.

² - مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 314.

الذي يقرر على مثله¹. ورحلة الصعود لرؤية الأشياء في العالم الأعلى تمثل صعود النفس إلى العالم المعقول. ومن ثمة كان طلب الحقائق المطلقة يمر فيما وراء هذا العالم عبر دحض الصيرورة و الحسيات. وإذا ما نظرنا من هذه الزاوية الأنطولوجية سنجد أن الحقيقة بالنسبة لأفلاطون موجودة أمامنا لكنها متوارية إنها تتسم بالإخفاء وبالاكتشاف في الوقت ذاته، وهذه حقيقة أنطولوجية. إننا أمام حقيقة أنطولوجية هي أن الحقيقة تستتر وتنكشف، فيحمل بذلك عالم المثل دلالة أنطولوجية شرطية، بمعنى أن الحقيقة المطلقة تتموضع داخل عالم المثل الذي من دونه لا يمكن إدراكها إدراكا صحيحا. أما معيار الصدق فيتمثل في **المطابقة** بين محتوى إدراكنا العقلي والحقيقة التي هي المثل، والتعقل عند أفلاطون هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها "فموضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية، كالعادلة والجمال والخير، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكاملة والماهيات الثابتة والصور المفارقة، والحقيقة العليا، حقيقة الحقائق، دون الاستعانة بالحواس والرجوع إليها"²، ذلك أن كل معرفة إنما هي تذكر لما سبق أن عاينته النفس في العالم المعقول، وما المحسوس إلا فرصة لاستحضار المعقول.

– المرحلة الثانية تتمثل في العودة من خارج الكهف حيث النور إلى داخل الكهف حيث الظلام:

لنفترض أن السجين الذي صعد إلى خارج الكهف عاد إليه مرة ثانية، إن هذه العودة تتطلب من الأعين أن تغير ما اعتادت عليه مرة أخرى، حيث نجدها تعاني من الحيرة والارتباك، كما سيجد السجين المتحرر نفسه في مواجهة خطر الحقيقة السائدة هناك (أوهام الظلال)، ويصعب عليه التعرف على هذه الظلال التي كان يعتقد سابقا بأنها حقائق، ما يجعله موضع سخرية من قبل السجناء الآخرين وربما حتى في مواجهة معهم (احتمال قتله).

إن الهبوط إلى الكهف بعد صراع الخروج منه يتطلب من السجين المتحرر أن يتعود من جديد على الانتقال من النور إلى الظلال بعدما عانى في محاولة التعود على الانتقال من الظلام إلى النور، وهذا التعود يتطلب من النفس أن تتحول بكليتها نحو الاتجاه الأساسي الذي تنزع إليه، فيمس هذا التحول

¹ – مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، المرجع السابق، ص 88.

² – محمد عبد الرحمن مرجبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 124.

وجود الإنسان، لهذا يتم في صميم كيانه (ماهيته)¹، وهذا التعود والتغير يؤلف ماهية ما يسميه أفلاطون "البايديا" والتي تترجم بالتربية أو الاستنارة²، ويحدد أفلاطون ماهية البايديا بأنها "التمهيد لتحول اتجاه الإنسان بكليته وفي ماهيته"³، وبهذا فإن "البايديا" في ماهيتها انتقال، وهذا الانتقال يتم من "الأبايدوزيا" (والمقصود بهذه الكلمة ضد التربية أو عدم الاستنارة⁴) إلى "البايديا" يعني الانتقال من عدم الاستنارة إلى الاستنارة. وهذا يوضح مغزى العبارة التي يفتح بها أفلاطون قصة الكهف، رغم اختلاف الترجمات للنص الأصلي باللغة اليونانية، فقد ورد في ترجمة د. فؤاد زكريا- وهو النص الذي اعتمدنا عليه في التحليل- عبارة: "والآن إليك صورة توضح الدرجات التي تكون بها طبيعتنا مستنيرة أو غير مستنيرة"⁵، وورد في ترجمة د. عبد الغفار مكاوي عبارة "والآن، قارن طبيعتنا من وجهة التربية بمثل هذه التجربة"⁶، وأيضاً ورد في ترجمة شوقي داود تمارز عبارة: "دعني الآن أبين إلى أي مدى تكون طبيعتنا متنورة أو مظلمة"⁷، وفي ترجمة مونيك ديكسو عبارة: "...طبيعتنا من زاوية الثقافة (التربية) أو انعدام الثقافة"⁸، لكن رغم اختلاف الترجمات ولكن تقريبا المعنى المقصود واحد وهو الانتقال من حال إلى حال آخر أي الانتقال من عدم الاستنارة أو انعدام الثقافة أو الظلمة إلى حالة واضحة هي الاستنارة وانكشاف الحقيقة.

إن الصراع من أجل بلوغ الحقيقة لا يقتصر فقط على المرحلة الأولى الخروج من الكهف ومواجهة نور الشمس، بل أيضاً يكمن في مواجهة الواقع الشائع والمألوف المليء بالأوهام. إن منهج الديالكتيك عند أفلاطون لا يقتصر على المرحلة الأولى فقط، إذ بعد أن يصل العقل بعمله الديالكتيكي الصاعد إلى مبدأ الكل الذي لا يقبل الفرضيات أي إلى مثال الخير، يعود بديالكتيكه النازل ومعه كل الاستنتاجات

¹ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 316.

² - المرجع نفسه، ص 317.

³ - المرجع نفسه، ص 317.

⁴ - المرجع نفسه، ص 317.

⁵ - أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، المرجع السابق، ص 403.

⁶ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 304.

⁷ - أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول، ترجمة: شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص 319.

⁸ - مونيك ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، المرجع السابق، ص 248.

التي يستقيها من هذا المبدأ متنقلا من مثال إلى آخر دون أن يستعمل أي معطى حسي "... ما يدركه العقل وحده بقوة الديالكتيك، بحيث لا ينظر إلى مسلماته على أنها مبادئ، وإنما على أنها مجرد فروض، هي أشبه بدرجات ونقط ارتكاز تمكننا من الارتقاء إلى المبدأ الأول لكل شيء، الذي يعلو على كل الفروض، فإذا ما وصل العقل إلى ذلك المبدأ، هبط متمسكا بكل النتائج التي تتوقف عليه، حتى يصل إلى النتيجة الأخيرة، دون أن يستخدم أي موضوع محسوس، وإنما يقتصر على المثل، بحيث ينتقل من مثال إلى آخر، وينتهي إلى المثل أيضا"¹، مما يعني أن الديالكتيك الأفلاطوني يركز على حركتين: الأولى تصاعدية (الجدل الصاعد) تتعالى عن الكثرة والتعدد وتسمو بالتفكير بالتدريج إلى الثبات والوحدة، إلى العالم العقلي الذي يحوي المعاني الكلية والحقائق المطلقة، لتصل في الأخير إلى إدراك المثل الأعلى "مثال الخير" كأقصى درجة للارتقاء. والحركة الثانية هي حركة تنازلية (الجدل النازل) تعود بالعقل مجددا إلى العالم الحسي الواقعي أي الهبوط إلى حياة الكثرة الحسية.

لكن كون المثل التي تحدث عنها أفلاطون مفارقة للأشياء الحسية المتغيرة، لا يمكن اكتسابها بالحواس، كان لزاما أن يبحث عن حل للربط بين العالم المعقول المفارق وعالم الحس المتغير، فكان الحل هو "النفس" بالنسبة لأفلاطون للربط بين عالم المثل العقلي المفارق وعالم الحس، إذ هي مقر المثل ومصدر المعرفة. إذن الحقيقة تكمن في النفس، لكن السؤال الذي يفرض نفسه، لماذا تكون الحقيقة كامنة في النفس وليس في الوجود المنظور؟

لنفهم سبب التماس أفلاطون الحقيقة من النفس لا من الوجود الحسي نعود إلى ما وصلنا إليه كنتائج من خلال تحليل "أمثلة الكهف"، وهو أن:

- العالم الحسي لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال عالما حقيقيا وذلك لما يشوبه من تغير وحركة
- العالم الحسي ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر.
- الموضوعات الحسية حتى تكون موضوعات معرفة حقيقة لا بد أن تكون معصومة من الخطأ، وأن تكون عما هو موجود² ولكنها غير ذلك يشوبها الخطأ وهي مجرد ظلال وأوهام.

¹ - أفلاطون، الجمهورية، المرجع السابق، ص 401.

² - فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المرجع السابق ص 217.

- العالم الحسي لا يقدم لنا معرفة بالماهيات المطلقة.

- الوجود الحسي ليس فيه سوى الجزئيات المتفرقة.

- أما الحقيقة فهي ليست جزئية بل كلية.

بالتالي إذا كان الوجود الحسي ليس فيه سوى الجزئيات المتفرقة، والحقيقة خاصيتها الكلية، فإنها غير موجودة في الوجود المنظور، بل ينبغي طلبها في النفس.

2. أرسطو: الحقيقة بما هي تطابق مع الواقع:

من خلال التعاريف التي تم تجميعها في المبحث الأول حول مفهوم الحقيقة بشكل عام اتضح أن الحقيقي هو ما يوجد فعلاً، أو ما وقع فعلاً، ما يحيل إلى تقاطع مفهوم الحقيقة لا محال مع مفهوم الواقع، إلى الحد الذي يمكننا فيه أن نستعمل المفهومين لنستدل على ما هو حقيقي. وتكمن الصعوبة في مهمة تحديد ماهية الواقع لفهم مفهوم الحقيقة، ذلك أن الحقيقة تحلينا إلى شقين مختلفين ولكنهما مترابطان: ما هو حقيقي، وما هو واقعي.

ورد عن الواقع، الواقعي Réel, Real أنه المتحقق في الأعيان، ويقابل الوهمي والممكن والمثالي¹. والواقعي هو ما يكون شيئاً أو ما يختص بالأشياء، في مقابل الظاهر، الوهمي، الخيالي: هو ما يفعل فعلاً². وكأن الواقع من خلال تعريفه يقصد به كل ما هو عيني وقابل للإدراك الحسي، ما يدفعنا إلى تقصي حدود العلاقة بين الحقيقة والواقع، فما علاقة الحقيقة بالواقع؟ هل الحقيقة موجودة في الواقع أم أنها متعالية عليه؟ هل الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع؟

"إن التجارب المعيشة للنفس "التمثلات" هي ضروب من المماثلة بالأشياء"³ عبارة قالها أرسطو ليس بوصفها تعريفاً صريحاً لماهية الحقيقة، ولكنها أرست فيما بعد دعائم التصور التقليدي للحقيقة بوصفها تطابقاً *adaequatio intellectus et rei*. لذلك يعتبر أرسطو أول من مهد لتطور صياغة

¹ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص 677.

² - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1185.

³ - مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسيكني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 397.

مفهوم الحقيقة بوصفها صحة الحكم المعبر عنه بالقول، أي صحة أحكامنا المتعلقة بالمواضيع، ليكون مفهوم الحقيقة كـ "تطابق بين العقل والشيء" هو الصياغة المميزة للفكر الغربي فيما بعد أرسطو.

إن مفهوم الحقيقة ضمن إطاره الفلسفي العام يدل على حصول التطابق بين الشيء وموضوعه، أو التوافق بين ما نراه وبين ما هو في الواقع، يعني أن الحقيقة ستكون هي التوافق بين ما نقوله وبين ما هو موجود، فالحقيقة صفة في معارفنا واسم لكل شيء موصوف بالوجود الواقعي، إنها الربط بين تفكيرنا (إدراك، حكم) وبين الواقع المدرك¹، وهو ما فرضه الفكر الكلاسيكي بأن حكما ما يكون على وجه الدقة حقا إذا تطابق هذا الحكم وحالات الأشياء الفعلية موضوع الحكم. ليكون بذلك التوافق La concordance والتطابق L'adéquation، هو الميزة التي يتسم بها كل ما هو حقيقي سواء كان شيئا أو حكما، فالحقيقي هو ما يتوافق ويتطابق فعلا مع الواقع، إذن **لحقيقة هي التوافق والتطابق وهي الصحة L'exactitude والاستقامة La rectitude**، صحة واستقامة التمثل **Rectitude de la représentation**²، انطلاقا من هذا أصبحت الحقيقة تدل على معاني التطابق والتوافق مع الواقع.

فما معنى الحقيقة كتوافق وتطابق؟

إن الكلمة الإغريقية المتعلقة بالحقيقة تعني شيئا مختلفا تماما عن "الاستقامة" أو "الصواب"³ فعبارة "ما يتوافق مع الواقع هو الحقيقي" عبارة تنم عن مفهوم ساذج وبسيط عن الحقيقة، فعلى الرغم من قلة قدرتنا على التشبث بالمعنى الحرفي البسيط، فيجب علينا أيضا أن نعتبر أن كلمة الحقيقة ليست كلمة تتعلق بأي شيء، لقد تصور اليونانيون ماهية الحقيقة على وجه التحديد بمعنى **التطابق أو التوافق**⁴، وكلنا نفهم الحقيقة سواء كان ذلك عن وعي أو غير وعي منا بمعنى التطابق، لكن هذا التصور

¹ - Didier. J, Dictionnaire de la philosophie, librairie Larousse, Paris, 1964, p 311.

² - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Approche de l'Allégorie de la caverne et du Théétète de Platon, Texte établi par Hermann Mörchen, Trad de l'allemand par Alain Boutot, Edition Gallimard, Paris, 2001, p 27.

³ - Ibid, p 28.

⁴ - Ibid, p 28.

المتداول ليس تصورا بسيطا كما يبدو، بل هو يستند في أساسه وجوهره إلى مرجعية فكرية تعود بنا إلى التراث الفلسفي اليوناني.

تفيد نظرية التطابق أن صدق القضايا، يتحدد بمدى تطابقها مع الوقائع التي نخبرنا عنها، فيتوقف الصدق والكذب (الخطأ) على مدى تطابق القول أو الحكم أو الفكر مع الواقعة الموجودة في العالم. وهو ما عبر عنه أرسطو بقوله: "أنت عندما تقول عما هو موجود إنه غير موجود، أو عما هو غير موجود إنه موجود، فذلك كذب، في حين أنك عندما تقول عما هو موجود إنه موجود، وعما هو غير موجود إنه غير موجود، فذلك صدق"¹ فتكون بذلك العبارة حقيقية بقدر ما تتطابق وتتوافق مع الشيء مضمون العبارة، إن الحقيقة تقوم في توافق وتطابق الحكم أو العقل مع الأشياء، بمعنى أن الحق هو صحة الحكم المعبر عنه بالقول متى تطابق مع الواقع، يعني أن القول يكون صائبا إذا تطابق مع الواقع، ويكون خاطئا إذا لم يتطابق مع الواقع. فيكون بذلك تعريف الصدق والكذب (الصواب والخطأ): أن نقول صوابا يعني أن نقول ما هو موجود، بمعنى أن يشير القول إلى شيء موجود، وأن نقول خطأ هو الإشارة إلى شيء غير موجود، وبهذا يكمل هذا التعريف ما يمكن تسميته بالتصور الكلاسيكي الأول لنظرية التطابق²، فتكون بذلك نظرية أرسطو أعقد من مجرد تصور بسيط للتطابق، إنها تتناول ثلاث أطروحات تميز التصور التقليدي لماهية الحقيقة³:

1- إن "موضع" الحقيقة هو القول (الحكم).

2- إن ماهية الحقيقة إنما تكمن في "مطابقة" الحكم لموضوعه.

3- أن أرسطو، أب المنطق، قد نسب الحقيقة إلى الحكم كما إلى موضعها الأصلي، وهو أيضا قد دشن تعريف الحقيقة بوصفها "مطابقة".

- وفقا للأطروحة الأولى يوجد مستويان متميزان الوجود والحقيقة. والصدق والخطأ لا يصفان الوجود ولا الواقع ولا الأشياء، بل التصريحات (الأقوال) أو الأفكار التي تتعلق بهم، هذا يعني أن "الصدق"

¹ - Aristote, Métaphysique, Op-Cit, (1008a_6).

² - Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 7, 1998, p 135.

³ - مارتين هيدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 396-397.

ينطبق فقط على المستوى الذي يقال فيه أو يفكر فيه. فالأشياء تكون (أو لا تكون)، واقعية (أو لا)، تحدث (أو لا تحدث) لكنها ليست لا صادقة ولا كاذبة¹. "... فإن الكذب والصدق ليس هما في الأشياء مثل الخير والشر ليكون الصدق كالخير والكذب كالشر بل هما في الفكرة..²"، يعني أن الحق والباطل (الصدق والخطأ) بالنسبة لأرسطو ليسا في الأشياء نفسها، وإنما هما في الفهم، حيث ربط الحقيقة بالحكم والقضية واعتبرها تطابقا بين المعرفة وموضوعها. إن هذا التصور التقليدي للحقيقة يجعل من الحكم مكانا أصيلا للحقيقة، ويحدد مفهومها بتطابق الحكم مع موضوعه أو تطابق العقل مع الشيء، وقد دافع أرسطو عن هذه "الحقيقة المنطقية" ضد كل انتقاد محتمل. إذ هناك العديد من التساؤلات النقدية التي واجهت هذه النظرية والتي سنتطرق لها بالتحليل بعد كشف أساس نظرية الحقيقة كتطابق كما يتصورها أرسطو. فكيف يمكن أن يكون الفكر (أو الحكم) متطابقا (أو متوافقا) مع الوجود (مع الواقع) ؟

- وفقا للأطروحة الثانية وحدها العبارات التصريحية من المحتمل أن تكون صحيحة أو خاطئة، على سبيل المثال "الصلاة" هي بالفعل عبارة ولكنها ليست لا صحيحة ولا خاطئة، على الرغم من إمكانية صحتها أو فعاليتها أو ملاءمتها المحتملة³، فصدق العبارة أو القضية يتحدد بمدى تطابقها مع الوقائع التي نخبرنا عنها، فتكون العبارة صحيحة إذا وجد في الواقع ما يقابل مضمون تلك العبارة، فنجد بذلك أن الأطروحة الثانية تنص على شرط مقصود هو: "يجب أن يشير الحكم (القول أو العبارة) إلى شيء ما"⁴ إذن يتوقف الصدق أو الخطأ على ارتباط العبارة بالواقع الخارجي، إذا كانت العبارة تعكس الواقع كما هو بالفعل بطريقة موضوعية اعتبرت صادقة، وإذا كانت تعكس ذاتية الفرد أكثر مما تعكس الواقع اعتبرت خاطئة، بهذا نجد أن نظرية التطابق تقوم على أساس التسليم بالمصادرة التي تقول بوجود واقع موضوعي قائم بذاته ومستقل عن أهوائنا ورغباتنا.

¹- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 135.

²- Aristote, Métaphysique, Op-Cit, (41027b-25).

³- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 140.

⁴- Ibid, p 137.

والحقيقة تدل دائما على "التوافق مع..". فتكون بذلك الحقيقة صحة أو صوابا أو توفافا. ونظرية التوافق هذه تتصل مباشرة بفكرة الصدق، وتقول أن الصدق خاصية موضوعية في العبارات، بمعنى أن عملية الصدق والحقيقة عملية خارجة عن الذهن، فالشيء موجود في الواقع الطبيعي، ليس شيئا ذاتيا، فالفرضية تكون صادقة إذا قارناها بالواقع.

- أما وفقا للأطروحة الثالثة فهناك مستويان متوازيان: الفكر والواقع، وهناك الحقيقة عندما يعبر الحكم عن الواقع ويعلن عن ماهيته، إذن يتطابق أحدهما مع الآخر، تطابق الحكم الصحيح مع الواقع يمكن أن يكون بمعنيين¹: تطابق الشيء مع فكرتنا عنه، والتطابق بين ما نفكر فيه وننطق به مع الشيء الموجود في الواقع. فتكون الحقيقة تبعا لهذا التصور هي: مطابقة الشيء لتصوره العقلي، وهي مطابقة التصور أو الحكم العقلي للشيء أو الواقع. بمعنى أن الحق والحقيقة يدلان هنا على الصحة والتوافق، وذلك بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة: فهو من ناحية توافق الشيء مع ما يفترض عنه (أو يقصد به) ومن ناحية أخرى تطابق مدلول العبارة مع الشيء. هذا الطابع المزدوج للتوافق يوضح التعريف التقليدي الموروث لماهية الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل *veritas est adaequatis rei et intellectus*، وقد يكون معنى هذا أن الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة، ولكن قد يكون معناه أيضا أن الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء *veritas est adaequatis intellectus ad rem*².

إذن وفقا للأطروحات الثلاث فإن الحكم يصح إذا كان الشيء الذي يحكم عليه يطابق الحالة الوجودية (الواقعية) التي يكون عليها ذلك الشيء، فنجد لدى أرسطو "الوجود هو الحق، واللاوجود هو الباطل"³ وكأنه يؤسس بهذا المعنى نوعا من القابلية للتحويل بين الكينونة (الوجود) وبين الحقيقة، لدرجة أنه يقول: "بقدر ما يوجد الشيء، بقدر ما هو حقيقي"⁴ ومن الملاحظ أن هذه العبارة تحمل معنى وجوديا وواقعيا للحقيقة، فيمكن قول كلمة "صواب" *Vrai* فقط عندما يكون بالفعل اسم الشيء

¹ - Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 138.

² - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 254،

³ - Aristote, Métaphysique, Op-Cit, (Θ.10.1051b1).

⁴ - Ibid, (a.1.993b)

يتطابق مع الشيء¹. فنجد أن كل هذه الأطروحات تعود إلى التعريف الأصلي "الحقيقة بوصفها صفة للحكم" فيكون الحكم صائبا إذا كان يتطابق مع الواقع.

وكما أشرنا سابقا بالنسبة لأرسطو "الخطأ والصواب ليسا في الأشياء [...] ولكن في الفكر"² بالتالي فإن مكان الصواب هو الحكم، وأن الصائب والخطأ هما التوكيد والإنكار، هما ما يوحد الفكر أو يفصله في قضية ما.

لكن في الواقع هناك ثلاث انتقادات توجه إلى كل من يعتقد أن "الحق" هو تطابق أو تماثل الحكم مع الوجود (الواقع):

-النقد الأول: كيف يمكن أن يكون الخطاب (أو الحكم) متطابقا (أو مماثلا) مع الوجود (أو الواقع)؟ ذلك أن علاقة التطابق تفترض تجانس المصطلحات التي نضعها في العلاقة، يمكن أن يكون الخطاب مطابقا للخطاب، والوجود مطابقا للوجود، لكن الخطاب لا يمكن أن يكون مطابقا لما هو غير خطابي ولمواجهة هذا الانتقاد كثيرا ما يتم اقتراح نظرية بديلة لنظرية التطابق هي نظرية تناسق أو تناغم الحقيقة³ la vérité cohérence

- النقد الثاني الذي يمكن أن يوجه إلى الحقيقة كتطابق هو إبراز استحالة تحديد الواقعي بشكل مستقل عن الحقيقة⁴، إذ كيف نعرف ما هو الواقعي بصرف النظر عن الخطاب (الحكم) أو عن المعرفة الحقيقية التي نمتلكها عنه؟

سيكون من الضروري أن يكون الوجود، بطريقة معينة، معطى بالفعل قبل أن نفهمه في خطاب صحيح، أو في معرفة حقيقية، إذ يظهر هنا أن تعريف علاقة التطابق هو تعريف اسمي، وهذا ما يقوله كانط تقريبا في كتابه "مقدمة في المنطق" في الفصل السابع: "الحقيقة كما يقال تكمن في ارتباط المعرفة مع الشيء، وفقا لهذا التعريف البسيط للكلمة، يجب أن تتفق معرفتي مع الشيء لكي يكون للحقيقة قيمة، والطريقة الوحيدة التي أملكها لمقارنة الشيء بمعرفتي هي أنني أعرفه، بالتالي يجب أن تؤكد معرفتي

¹- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, P 139.

²- Aristote, Métaphysique, (41027b-25).

³- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, P 133.

⁴- Ibid, p 133.

نفسها، لكن هذا أبعد ما يكون عن أن يكون كافيا للحقيقة، لأن الشيء خارج عن ذاتي، والمعرفة بداخلي. فلن يكون حينها باستطاعتي سوى أن أقرر ما إذا كانت معرفتي بالشيء تتفق مع معرفتي له. هذا ما كان يسمى لدى القدماء بالاستدلال الدائري... هذا التعريف للحقيقة ["التطابق مع الواقع"] سيكون مثل رجل يستدعي كشاهد يدلي بإفادة في المحكمة، لا أحد يعرفه، ولكنه يريد أن يصدق من خلال التأكيد على أن من دعاه كشاهد هو رجل أمين¹ نقولها بعبارات أخرى لا يمكن اعتبار الوجود (الواقع) على أنه حقا ما هو عليه بشكل مستقل عن الخطاب (الحكم) الذي لكي يتم الاعتراف به على أنه حقيقي، يجب أن يتوافق مع هذا الوجود الذي يرتبط به. يبرز كانه من خلال هذا النقد أن الأساس أو البنية المنطقية لنظرية التطابق يقوم على أسلوب برهنة دائري عقيم لا يؤدي إلا إلى تحصيل حاصل، فعندما نريد مثلا البرهنة على أن "أ" صحيحة من خلال افتراض أن "ب" صحيحة، فإنه سيكون بإمكاننا أن نبرهن أيضا على أن "ب" صحيحة من خلال البرهنة على أن "أ" صحيحة²، وهكذا نجد أنفسنا في حلقة مفرغة كلما استخدمنا قضية معينة للبرهنة على قضية أخرى دون أن يكون هناك ما يثبت صحة أية واحدة منهما على نحو قبلي.

- النقد الثالث: كيف نعرف أن التطابق مع الواقع صحيح بحد ذاته دون معرفة ما هو الحق أولا؟ يعني دون أن يكون لدينا خبرة (تجربة مسبقة) لهذا الحق؟

باسم ماذا نقول عن مثل هذا التعريف للحقيقة أنه صحيح إن لم يكن باسم حقيقة أنه يتوافق مع الواقع؟ وكيف يمكن التأكد من صحة الافتراضات حول الحقيقة دون الافتراض المسبق للمفهوم الذي نحاول إثباته؟

هذا ما قاله ديكارت في رسالة إلى مرسين بتاريخ 16 أكتوبر 1639 عن كتاب لهربرت من شيربري عن الحقيقة: "يمكن للمرء أن يشرح لأولئك الذين لا يفهمون اللغة ويخبرهم أن كلمة الحقيقة هذه في معناها الخاص، تدل على توافق الفكر مع الشيء [مع ذلك] لا يمكننا إعطاء أي تعريف من المنطق يساعد في معرفة طبيعتها. يبحث هذا الكتاب في ماهية الحقيقة والنسبة لي لم أشك في ذلك

¹- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 134.

²- Ibid, p 134.

أبداً، معتقداً في نفسي أنه مفهوم واضح للغاية لا يمكن تجاهله. وفي الواقع لدينا ما نختبر به توازن هذا المفهوم قبل أن نقدمه، لكن لن يكون لدينا أي شيء لنعرفه عن ما هي الحقيقة، إن لم نكن نعرفها بالطبيعة، لأنه ولأي سبب يجب علينا أن نوافق على ما سيخبرنا أي شخص إذا لم نكن نعرف أنه صحيح، أي إذا كنا لا نعرف الحقيقة؟¹.

رغم أن مفهوم الحقيقة كتطابق يبدو للوهلة الأولى أنه مفهوم واضح ومتداول فلو سألنا أي أحد ما معنى الحقيقة؟ فسيجب حتماً إذا كان ما نقوله يتطابق مع الواقع فهو حقيقي، إذ هناك ميل تلقائي إلى الربط بين الحقيقي والواقعي. لكن هذا التطابق يواجه العديد من الصعوبات أظهرتها هذه الانتقادات أهمها أن معيار التطابق يكون صحيحاً فقط في الأمور الواقعة تحت الحس.

من جهة أخرى لكي يكون هذا التعريف صحيحاً، يجب أن أكون قادراً على مقارنة أفكارى بالأشياء، والمسألة هنا هي أننا لا نتعامل أبداً مع الأشياء في حد ذاتها، ولكن نحن نتعامل فقط مع تصوراتنا لها، فيترتب عن ذلك أن لا شيء يؤكد لي أن العالم يتوافق حقاً مع ما أراه منه، قد يكون الأمر كما أظهر ديكارت أن حياتي كلها ليست سوى حلم وأنه لا يوجد شيء يؤكد لي أن العالم أو الآخر موجود كما أعتقد فـ"نفس الأفكار التي في اليقظة قد ترد علينا أيضاً ونحن نيام"²

وهنا تطرح مشكلة تتعلق بتحديد مفهوم الواقع، فما هو الواقع الذي نحدد على أساسه صحة أحكامنا؟ وكيف يمكن الجزم بأن القضية (الحكم) مطابقة للواقع؟ يرى برتراند راسل أننا نلتقي سريعاً ببداءة ذلك التمييز الذي يأتي منه كثير من العناء للفلسفة وهو التمييز بين "الظاهر" و"الواقع" التمييز بين الأشياء كما تبدو، والأشياء كما هي.³ إن تركيبة المنضدة تبدو للعين المجردة، فيما عدا خطوط الألياف الخشبية، صقيلة مستوية. ولكننا لو نظرنا إليها من خلال المجهر لرأينا شيئاً من الخشونة في سطحها، إذ نرى خشونة ولمعانا وأنماطاً أخرى من الاختلافات لا تشعر العين المجردة بها، فأيهما المنضدة

¹- Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 135.

²- رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيرى، مرا: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 149.

³- برتراند راسل، مشكلات الفلسفة، ترجمة: سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016، ص

"الواقعية"؟ نحن بالطبع أميل إلى القول بأن ما نراه خلال المجهر أقرب إلى أن يكون المنضدة الواقعية، ولكن ذلك الذي نراه يختلف لو نظرنا من خلال مجهر أقوى، فإن كنا لا نثق بما نرى بالعين المجردة، فكيف يكون لنا أن نثق بما نراه خلال مجهر معين؟ وهكذا تهجرنا ثقتنا بحواسنا التي عولنا عليها في البدء¹، فكيف لنا بهذا الشكل أن نحكم على حكم ما بأنه صحيح لأنه مطابق للواقع ونحن لا نستطيع تحديد هذا الواقع؟

وفقا لتعريف الصدق والكذب كما ذكرنا سابقا في التصور الكلاسيكي أن نقول صوابا يعني أن نقول ما يشير إلى شيء موجود، وأن نقول خطأ يعني الإشارة إلى شيء غير موجود، يتضح أن هذا النوع من التطابق بين الخطاب (القول) والواقع يؤدي بالضرورة إلى مفارقتين²: استحالة الخطأ، واستحالة التناقض. لا يمكننا أن نخطئ بالمعنى الدقيق للكلمة، إما لأننا نتحدث عن شيء ما، وحينها نحن نقول الحقيقة، أو أننا لا نتحدث عن أي شيء، كما يقول أنتيستينيس Antisthenes: "كل عبارة هي صحيحة، لأن من يتحدث يقول شيئا ما، ومن يقول شيئا ما يتحدث عن موجود ومن يتحدث عن موجود يقول الحقيقة"³. أما بالنسبة للتناقض، لا يستطيع المتحاوران أن يناقضا بعضهما البعض بشكل متبادل، لأنهما يتحدثان عن نفس الشيء (يسميان، يحددان الشيء نفسه)، لكنهما يقولان نفس الشيء بالضرورة (ما هو)، وإما أن يقولوا شيئا مختلفا، وبالتالي هما لا يتكلمان عن الشيء نفسه، فلا يتناقضان مع بعضهما البعض.

لكن كل هذه الانتقادات لم تنقص من قيمة التصور التقليدي للحقيقة كتطابق بل نجد أن أطروحة أرسطو حول "تطابق الحكم مع الواقع" هي من التعقيد ما يشكل أصالة أرسطو مقارنة بأسلافه. لكنها انتقادات فتحت في الوقت ذاته أفقا جديدا أمام نظريات جديدة تفسر الحقيقة والتي أصبحت شائعة في العصر الحديث منها نظرية الاتساق في الصدق، نظرية الترابط، والنظرية البراغماتية.

¹ - برتراند راسل، مشكلات الفلسفة، المرجع السابق، ص 12.

² - Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Op-Cit, p 140.

³ - Ibid, p 140.

3. امتداد تصور الحقيقة كتطابق

تعتبر صيغة أن الحق هو ضرب من المطابقة بين الحكم والواقع الصيغة الأكثر شيوعاً بين الفلاسفة، فبعد أن ضبطت ماهية الحقيقة في فكرة التطابق والتوافق، ظهر بوضوح سيطرة الفكر الميتافيزيقي على تصور الحقيقة، والذي وسمها بملاحم الصدق والثبات والمطلقية. وتعتبر اللحظة الأفلاطونية هي بداية هذا التصور الميتافيزيقي، لحظة يؤول فيها الوجود إلى مثل انطلاقاً منها تتحدد صور الأشياء، فأصبحت حقيقة الأشياء لا تتحدد إلا بارتباطها بعالم ما فوق الأشياء الذي يمثل عالم الوجود الحق¹، وهذا التصور طبع الحقيقة بصفة التعالي والقدسية والمطلقية.

ليمتد هذا المفهوم للحقيقة كتطابق مع أرسطو حيث أصبح الحق هو صحة الحكم المعبر عنه بالقول متى تطابق مع الواقع، ومن هنا تبلور التصور التقليدي للحقيقة الذي أصبحت بمقتضاه تعني التوافق والتطابق، التطابق بين الشيء وتصورنا عنه، وأصبحت الحقيقة كتطابق هي الصياغة التي سيطرت على الفكر الغربي كله، لترسم معالم التصور التقليدي للحقيقة، الذي يمكن إرجاع أصوله إلى العصور اليونانية القديمة، بالفلاسفة المدرسين وحتى نيتشه. ولا يمكننا تخطي أبرز ممثل للفلسفة المدرسية توما الإكويني، حيث يتضح أن فكرة "المطابقة" أو "التوافق" ظهرت مع صياغة الإكويني: "توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الإلهي"² فالقول أو الحكم يصح إذا كان الشيء الذي يحكم عليه يطابق الحالة الوجودية (الواقعية) التي يكون عليها ذلك الشيء، وبتعبير آخر يكون الحكم صحيحاً إذا كان الشيء المذكور في العبارة يطابق الشيء كما هو في الواقع، ويكون خاطئاً إذا كان الشيء في العبارة لا يطابق الشيء في الواقع. وربما هنا يبرز الاختلاف بين أرسطو والإكويني، بالنسبة لأرسطو الصدق والكذب يقعان في العقل لا في الأشياء، لكن مع توما الإكويني يختلف الأمر لأنه يؤكد على فكرة الماهية، إذ للأشياء ماهية، وهي تعد حقيقية لأن بها نسبة ما إلى العقل، وهكذا فالأشياء الصناعية تكون حقيقية إذا كانت تشبه الصورة الذهنية لها في عقل الصانع أي ماهيتها في عقل الصانع، فيقال بيت حق إذا كان له شبه الصورة الحاصلة في عقل الصانع، وكذا الأشياء الطبيعية توصف

¹ - سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1999، ص 09.

² - مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 349.

بالحقيقة باعتبار حصولها على شبه الصور الموجودة في العقل الإلهي، فيقال حجر حق لحصوله على طبيعة الحجر الخاصة المطابقة لسابق تصور العقل الإلهي¹. إن الإدراك بالنسبة للإكوييني هو انعكاس للوعي الإلهي، فتكون الحقيقة هي "مطابقة الإدراك والشيء" وكلمة مطابقة تعني الصلة والمعادلة التامة²: فمن جهة تسمى الأشياء صحيحة، من حيث أنها تكون مشابة للصور الموجودة في الإدراك الإلهي، ويكون الإدراك الإنساني بالغا الحقيقة، من جهة أخرى بقدر ما يكون مطابقا للأشياء التي يعيها. وهكذا نرى أن معرفتنا تكون صحيحة بحيث أنها تنضبط على الأشياء، وأن الأشياء هي التي تفرض قوانينها على عقلنا. تلك هي واقعية توما الإكوييني: يكون التفكير صحيحا عندما يكون "نسخة" عن الواقع، والحقيقة هي الوفاء للنسخة بالنسبة للنموذج³، يعني كلما عبر الحكم عن الواقع وكان مطابقا له كان حقيقيا.

يمتد هذا التصور التقليدي لمفهوم الحقيقة ليصل إلى الفكر الفلسفي الحديث، وبعد اللحظة الأفلاطونية التي كانت نقطة البدء للتصور الميتافيزيقي، نصل إلى اللحظة الثانية التي أرسى معالم الفكر الحديث مع ديكارت. منذ القرن الثالث عشر كانت الحقيقة هي ما يستطيع العقل وما يجب عليه أن يوافق عليه نتيجة علاقة التطابق، لكن لكي يكون هذا التصور صحيحا يجب أن يكون الإنسان قادرا على مقارنة أفكاره بالأشياء، لكن في الواقع نحن لا نتعامل مع الأشياء في حد ذاتها، بل نتعامل فقط مع تمثيلاتنا لها، الآن لا شيء يضمن لنا أن العالم يتوافق مع ما ندركه منه، فكما يعتقد ديكارت "أن كل الأمور التي دخلت إلى عقلي لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات أحلامي"⁴ بالتالي فلا شيء يضمن أن العالم موجود وأن الآخرين موجودون، ديكارت هنا يتساءل حتى لو كانت كل أحكامي خاطئة، هناك شيء واحد لا أستطيع الشك فيه، "اعتزمت أن أرى أن كل الأمور التي دخلت إلى عقلي، لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات أحلامي، ولكن سرعان ما لاحظت أنه بينما كنت أريد أن أعتقد أن كل

¹ - توماس الإكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: الخوري بولس عواد، دار صدر للنشر، بيروت، 1881، ص 220.

² - مونييه، البحث عن الحقيقة وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985، ص 59.

³ - المرجع نفسه، ص 59.

⁴ - رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، المرجع السابق، ص 149.

شيء باطل، فقد كان حتما بالضرورة أن أكون أنا صاحب هذا التفكير"¹ إذ لكي يكون الإنسان مخطئا، يجب أن يكون موجودا، كان هذا الشك الذي أوزع ديكارت البحث عن الحقيقة، وعن الأسس والقواعد التي يجب أن يتبعها العقل لكي يصل إلى اليقين، فوصل إلى إثبات حقيقة لا يمكن للشك أن يطأها "ولما انتبهت إلى هذه الحقيقة: أنا أفكر، إذن فأنا موجود، كانت من الثبات والوثاقة بحيث لا يستطيع اللأادريون زعزعتها"² كانت هذه القضية الوحيدة البديهية الصحيحة بالضرورة بالنسبة لديكارت، وهي كافية لتصبح نموذجاً للحقيقة، ولم يعد الأمر يتعلق بمقارنة الأفكار بالأشياء، بل أصبحت الأفكار مرتبطة بهذا الحدس "الكوجيتو" وأية فكرة واضحة ومتميزة مثل الكوجيتو فهي بالضرورة صحيحة. ويجعل ديكارت من هذا الحدس معياراً للحقيقة، ومن هنا جاء المبدأ الأول في طريقة توجيه العقل بشكل صحيح: "ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"³، فأصبحت بذلك المعرفة مع ديكارت موضوعاً للتمثل، ورد كل الأشياء إلى الذات للحكم عليها، فجعل من الحقيقة هي توافق أفكارنا مع الواقع من حيث أنها تمثالات الذات.

ولكي تكون أحكامنا صحيحة وأكثر صلابة نستخدم العقل للتمييز بين الحق والباطل حتى تكون أحكامنا صحيحة، فالعقل حسب ديكارت هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وهو الوسيلة التي نمتلكها للتمييز بين الحق والباطل، والحواس لا توصل إلى الحقيقة، فقد أكون مخدوعاً، وقد لا يكون إلا قليلاً من النحاس والزجاج ذلك الذي اعتبره ذهباً وماساً"⁴، يعني أن العقل هو معيار إدراك الحقيقة المطلقة و الوصول إليها، فيصبح بذلك معيار الحقيقة مع ديكارت هو الوضوح والتمييز، أما ضمان اليقين فتنتجه الذات من داخلها، لتصبح بذلك الحقيقة هي كل ما تتصوره الذات على أنه حقيقي،

¹ - رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، المرجع السابق، ص 149.

² - المرجع نفسه، ص 149.

³ - المرجع نفسه، ص 131، 130.

⁴ - المرجع نفسه، ص 109.

فكأن مفهوم الحقيقة عرف تحولاً من المفهوم التقليدي لها كتطابق وتوافق، إلى مركزية الذات كمصدر لليقين، واليقين ما هو إلا ما تراه الذات. في الواقع إذا لم نكن نعرف منذ البداية ما هو الحق، فكيف يمكننا أن نتعلمه؟ لقد طرح ديكارت هذه المشكلة في رسالة مشهورة موجهة إلى مرسين في 16 أكتوبر 1639 ذكرنا مقطعاً منها في الصفحة 45، إذ يؤكد ديكارت أن فكرة الحقيقة واضحة للغاية لدرجة أنه من المستحيل تجاهلها، لأننا نمتلك معرفة طبيعية لمفهوم الحقيقة، والتي يمكن تحديدها اسماً من خلال توافق الفكر مع الموضوع، فبالنسبة له إن مشكلة الحقيقة تشير بشكل أساسي إلى المشكلة التي تتمثل في إيجاد وتأسيس معيار للحقيقة، والمعيار يكمن في ما تتمثله الذات.

في الواقع يمكن أن نسلم مع ديكارت بأنه إذا لم يكن لدينا فهم طبيعي لمعنى الحقيقة، فسوف نبقى في فراغ مفاهيمي لا يمكن ملؤه إلا عن طريق الاختيار الاعتباري بين التعريفات الممكنة والمتعددة، ولكن لسنا مجبرين على الاعتقاد بأن هذه المعرفة الطبيعية واضحة متعالية كما تبدو لديكارت.

لكن هل تحديد الحقيقة كتطابق هو التحديد الوحيد الذي أسند للحقيقة على مدى تاريخ الفكر

الفلسفي؟

المبحث الثالث: الحقيقة من سؤال المعيار إلى سؤال الماهية

1. الحقيقة وإرادة القوة:

"ما يسمى على الغلاف بـ"الأصنام" هو ببساطة ما كان يطلق عليه اسم الحقيقة. إن ترجمة "أفول الأصنام" تعني بوضوح: "ستكون قريباً نهاية حقيقة الأمس..."¹، فمن أي جانب ستكون نهاية الحقيقة بالنسبة لـنيتشه؟

يتحدث نيتشه في كتابه أفول الأصنام عن العديد من الفلاسفة الذين تجمعهم إرادة الحقيقة ومن بينهم أفلاطون، وهؤلاء هم في حقيقة الأمر الأصنام الذين أعلن نيتشه عن أفولهم، وكأنه يريد أن يقول أنه يجب علينا أن نضع حداً للحقيقة كما كانت متصورة من قبل، رغبة منه في إعلان تصور جديد للحقيقة، من خلال هدم الأسس والمعالم التي تصورها الفلاسفة من أفلاطون حتى هيكل، وإعادة النظر في أحادية الحقيقة ومعايير بنائها. إن نيتشه الفيلسوف الثائر على كل القيم والعقائد والأفكار يرفض كل دوغمائية ووثوقية، وكل يقين مطلق، فيرفض تبعاً لذلك كل جاهزية ونهاية للحقيقة، ففي نظره اليقين المطلق يلحق الضرر بتصورنا للحقيقة أكثر من الكذب "الاعتقادات الراسخة هي أعداء الحقيقة وهي أكثر خطورة من الأكاذيب"²، فالحقيقة المطلقة بالنسبة لـنيتشه غير موجودة، بل هي مجرد اختراع من قبل الفلاسفة الذي ينكرون عالم الصيرورة ويسعون وراء ذلك العالم الثابت الذي لا يتغير. وهذه الثورة التي شنها نيتشه على كل الفلسفات السابقة له، أساسها تلك النزعة الريبية الشكية التي اتسم بها فكره وهو نفسه يعترف بذلك قائلاً: "في الواقع، أنا نفسي لا أعتقد أن أي شخص قد نظر إلى العالم بمثل هذه الريبية وهذا الشك العميق un soupçon aussi profond"³.

إن الحقيقة بمفهومها التقليدي تحيل على الواقع، فكل ما هو موجود هو حقيقي، وما ليس موجوداً فهو خطأ، فكأن الحقيقة بهذا المفهوم تتعارض مع الخطأ، لكن مع الفكر المعاصر وبالذات مع نيتشه عرفت الحقيقة تحولا عميقاً، فبعد أن أقصت التصورات الميتافيزيقية مفهوم الخطأ والوهم، قام نيتشه

¹ - Bruno Roche, Première leçons sur crépuscule des idoles, Presses Universitaires de France, Paris, 1^{er} éditions, 1996, p21.

² - Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, première partie, traduction Henri Albert, Introduction § 483, P 419.

³ - Ibid, § 1, P 05.

برد الاعتبار لهما، ويفسر نيتشه ذلك بأن الإنسان أراد بالضرورة وبسبب الملل أن يعيش في المجتمع ومع الآخرين، فأصبح من الضروري له أن يصنع السلام معهم، وأن يضمن وفقا لهذه المعاهدة استبعاد الجانب الأكثر وحشية فيه، لكن معاهدة السلام هذه قدمت ما يشبه الخطوة الأولى نحو غريزة غامضة للحقيقة¹، فالناس يهربون من الكذب بقدر هروبهم من الأذى الناجم عن الكذب، في الأساس، هم لا يكرهون الوهم ولكن يكرهون العواقب المؤسفة والضارة لأنواع معينة من الأوهام. فقط بهذا المعنى المحدود يريد الإنسان الحق، إنه يرغب في النتائج الإيجابية للحقيقة، تلك التي تحافظ على الوجود، فيصبح تصور الحقيقة المطلقة والثابتة تصورا مرتبطا بحاجة الإنسان إلى الحفاظ على بقائه، لكنه غير مكترث بالمعرفة النقية وغير المهمة، بل إنه معاد للحقائق التي قد تكون ضارة أو مدمرة، لأن الحقيقة هاهنا أصبحت وسيلة في يد الإنسان لا غاية تعرف لذاتها. كأن هناك غريزة تضع المعرفة التي تتبين فائدتها ونتائجها الإيجابية في مرتبة الحقائق حتى وإن لم تكن كذلك، بينما ترفض تلك المعارف الأقل نفعا وتضعها موضع الأخطاء، فيتساءل نيتشه هنا فما هي الحقيقة إذن؟

يجيب قائلا: "إنها مجموعة كبيرة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات، باختصار إنها مجموع العلاقات الإنسانية التي تم تعزيزها ونقلها وتزيينها بالشعر والبلاغة، والتي أصبحت تبدو بعد فترة طويلة من الاستخدام راسخة ومتعارف عليها، وملزمة لعيون الناس: الحقائق هي أوهام نسيناها، استعارات بالية فقدت قوتها المحسوسة، عملات نقدية فقدت شكلها، ولم نعد نعتبرها كذلك بل هي مجرد قطع معدنية"² وبهذا يريد نيتشه أن يقول علينا الخروج من أوهام المطلقية والثبات التي زرعتها الفلسفات ما قبله، وعلينا أن ننتزع عن الحقيقة إطلاقيتها وقديسيتها فهي الآن مجرد قيم تم إقرارها من طرف إرادة مسيطرة أو إرادة حقيقة مهيمنة، إنها "القيد الذي يفرضه المجتمع كشرط للوجود: يجب على المرء أن يكون صادقا، أي أن يستخدم الاستعارات المعتادة..."³ فكأن الصدق أصبح وفقا لهذه التصورات هو أن نتبع ما يفرضه المجتمع وتعارف عليه وإلا فما نقوله خطأ. يحاول نيتشه تخطي مفهوم الحقيقة بطابعها

¹ - Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra-moral, traduit par Michel Haar et Marc B, de Launay, Edition Gallimard, Paris, 2009, p 13.

² - Ibid, p 14.

³ - Ibid, p 15.

المطلق في محاولة للتمييز عن التقليد الغربي الذي وقع منذ أفلاطون حتى هيجل، بتصوره الذي ألزم ربط فكرة الحقيقة بفكرة التطابق، لكن نيتشه استهدف هدم نقطة الارتكاز التي بنا عليها هذا التصور مفهوم الحقيقة طيلة تلك الفترة، فكيف سيكون ذلك؟

إن التصورات التي حملتها الأنساق الفلسفية الكلاسيكية تؤسس للحقيقة المطلقة والثابتة والكلية، لكن نيتشه يعتبر هذا التصور وهما وخطأ، هو تصور مرتبط بحاجة الإنسان إلى البقاء كنوع حيواني، فليست الحقيقة الثابتة إلا وسيلة بين أيدي الإنسان وليست غاية تعرف لذاتها. فقد اهتم الفلاسفة قبل نيتشه بنظرية المعرفة بما هي بحث في الحقيقة، لكن لاحظ نيتشه أن الفلسفة قد انتابها النسيان لمشكلة الحقيقة، لا بما هي موضوع المعرفة وإنما من حيث هي المشكلة ذاتها، فبالنسبة له مشكلة الحقيقة مشكلة جديدة وهو أول من طرحها "هل مشكلة قيمة الحق قدمت نفسها لنا، أم نحن الذين قدمنا أنفسنا لهذه المشكلة؟... إنه، كما يبدو، لقاء حقيقي مع المشاكل والأسئلة. وهل تصدق ذلك؟ يبدو لي في النهاية أن المشكلة لم تطرح أبدا حتى الآن، وأنا كنا أول من نراها، ودرسها، وامتلكنا الشجاعة للتعامل معها.."¹ إن سؤال الحقيقة لم يطرح فعليا إلا مع نيتشه، فكل المحاولات السابقة له لم تطرح "مشكلة الحقيقة" وإنما عنت بـ "البحث عن الحقيقة"، وهو ما يمكن تلخيصه في قول أرسطو كممثل بارز عن الفلسفات السابقة: "ولسبب وجيه أيضا، تدعى الفلسفة علم الحقيقة... ومن ثمة فإن مبادئ الأشياء الأبدية هي بالضرورة الأصدق على الإطلاق، لأنها ليست صحيحة فقط في مثل هذه اللحظة الحاسمة، وليس هناك سبب لوجودها بل على العكس من ذلك، فهي سبب وجود الأشياء الأخرى، لذا بقدر ما يجب أن يكون الشيء، بقدر ما هو من الحقيقة"²، إذا ما تأملنا في قول أرسطو هذا يظهر لنا بوضوح سيطرة الفكر الميتافيزيقي على تصور مفهوم الحقيقة، ذلك التصور الذي يفترض وجود مبادئ أولى للوجود تعود إليها كل الأشياء، مبادئ ضرورية، صادقة، أبدية، ومطلقة. فكان لزاما مع نيتشه أن نفصل بين معرفة الحقيقة أو إرادة الحقيقة، وبين مشكلة الحقيقة التي طرحت لأول مرة معه هو بالذات، إذ لم

¹- Friedrich Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir, Présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, L'Harmattan, Paris, France, 1^{er} édition aux éditions Marabout en 1975, §1, p 19-20.

²- Aristote, Métaphysique, (993b), Op-Cit, p 69.

يحاول فيلسوف قبل نيتشه قط أن يناقش مشكلة الحقيقة وقيمتها، فكل الفلسفات السابقة له القديمة منها والحديثة عنيت بإرادة الحقيقة بدلا من طرح مشكلة قيمة الحقيقة، فيقول في ذلك: "اسألوا أقدم الفلسفات وأحدثها عن هذه النقطة، هناك فجوة في جميع الفلسفات: إذ لا يوجد من يدرك أن إرادة الحقيقة نفسها قد تحتاج إلى تبرير"¹، وإذا ما طرحنا السؤال من أين تأتي هذه الفجوة؟ كانت إجابة نيتشه أن "سيطرة المثال الزاهد على جميع الفلسفات حتى الآن، جعل من الحقيقة تطرح دائما بوصفها جوهرًا، بوصفها إلها، بوصفها سلطة عليا، وأن الحقيقة لا ينبغي أن تعتبر كمشكلة... لكن منذ اللحظة التي تم فيها إنكار الإيمان بإله المثال الزاهد، ظهرت مشكلة جديدة: مشكلة قيمة الحقيقة"²، إن فكرة الحقيقة لطالما اعتبرت فكرة منزهة عن كل شك، بل هي المبتغى الذي تسعى وراءه كل معرفة، والنظر إلى الحقيقة بهذا الوصف رفعها إلى عالم المطلق بعيدا عن عالم التغير والصيرورة، لكن من أجل خلق فكر جديد يجاوز الفكر الميتافيزيقي، ويخلص الإنسان من إجبارية طاعة المثل العليا، والتي يسميها نيتشه بالأصنام، كان لابد من التخلص مما هو فوقني ومفارق، فالميتافيزيقا التي شكلت صلب التفكير الفلسفي، هي بالنسبة لنيتشه مجرد محاولة لتبرير الأخطاء الإنسانية بإضفاء صفة الحقيقة عليها، ما أفرز إنسانا يعيش تحت وطأة عالم متعال، عالم مثالي، مبتعدا عن عالمه الحقيقي. فكيف أعاد نيتشه الاعتبار لقيم الوجود والحياة؟

لتحليل مختلف خطابات الحقيقة وتأويلها، بغية تحريرها من نمطية المطلقية والثبات اتبع نيتشه الجينالوجيا كمنهج فلسفي لدراسة الأشياء وتكوينها والوقوف عند أصولها، لكن ما يرمي إليه نيتشه ليس هو التساؤل عن ماهية الأشياء، بل هو تساؤل عن ظروف تشكلها، وعن الأصل الذي صدرت عنه، بغية هدم الأصول والمرتكزات، يعني تقويض الميتافيزيقا ومن ثمة رفع صفات الثبات والقداسة والمطلقية عن الأصل، وليس الهدف من الجينالوجيا هو الإشادة بالأصل أو البداية لأن ذلك سيغرقنا في الميتافيزيقا أكثر، بل الهدف الفعلي والذي من أجله أسس نيتشه هذا المنهج الفلسفي هو تحطيم وهدم ذلك الأصل "إن البحث عن الأصل يعني إعادة اكتشاف "ما كان بالفعل"... هو اعتبار جميع المغامرات التي

¹ - Friedrich Nietzsche, La généalogie de la Morale, traduit par Henri Albert, Société DV Mercvire de France, Paris, 3eme édition, § 24, p 266.

² - Ibid, p 266.

قد تكون حدثت، وكل الخدع على أنها عرضية، هو التعهد برفع جميع الأقنعة، للكشف في النهاية عن هوية أولية¹، ستكون محاولة تجاوز الميتافيزيقا، هي محاولة للعودة إلى المبادئ الأولى التي تحدث عنها الميتافيزيقيون وبموجبها أضحت الحقيقة سلطة عليا وقيمة مثلى لا يمكن للشك أن يطالها. والسؤال الجوهرى الذي يصادفنا هو إذا كان الجينالوجي يهتم بالاستماع إلى التاريخ بدلا من الإيمان بالميتافيزيقا فماذا يتعلم؟ "سيدرك أن وراء الأشياء يوجد شيء آخر تماما": ليس سرها الجوهرى الذي لا يحمل تاريخا، بل سر أنها بلا جوهر، بلا ماهية، أو أن ماهيتها قد تم بناؤها شيئا فشيئا من أشياء كانت غريبة عنها، فما السبب؟ إنها ولدت بالصدفة بطريقة عقلانية تماما. هل كان ذلك بسبب التعلق بالحقيقة وصرامة المناهج العلمية؟ لا، إنه بسبب شغف العلماء، وبغضهم المتبادل، ومناقشاتهم المتعصبة والمتكررة دائما، وبسبب الحاجة إلى الانتصار تم التزوير..² يتضح جليا أن اتخاذ الجينالوجيا كممارسة نقدية تسعى إلى الكشف عن الحقيقة وتفكيك بنية الخطاب الميتافيزيقي سيصل بنا إلى كشف صور الحقيقة وتعدددها، وإلى تعرية مختلف التزييفات التي ألصقت بها، وأن الماهية والحقيقة لا يتشكلان من جوهر الوجود بل من التفسيرات التي تستحوذ على الوجود، ويوضح نيتشه ذلك في الفقرة الأولى من القسم الثالث من كتابه جينالوجيا الأخلاق بتساؤله "ما معنى المثال الزاهد؟"³ فيرى أن معناه يختلف من الفنان إلى الفيلسوف إلى العالم، فيؤكد تبعا لذلك أنه لا يوجد جوهر للمثال الزاهد، وأنه لا يوجد سوى تعدد المعاني المتغيرة وفقا لنوع الإرادة التي تجسدها، فالجوهر في طور الصيرورة وتاريخه لا يطيع أي منطق داخلي أو أي ديالكتيك، إنه مرتبط فقط بصدفة مواجهات القوى وعلاقات الهيمنة بينها... وكل هيمنة تعادل تفسيراً جديداً⁴ فتنزل الحقيقة من سموها وتتحول إلى صراع قوى وهيمنة إرادات، "فما نجده في البداية التاريخية للأشياء، ليس الهوية التي لا تزال محفوظة من أصلها، بل خلاف ذلك، إنها أشياء مختلفة متباينة"⁵ سيتعرى الأصل وتزول قدسيته ويظهر فقط الاختلاف والتعدد الذي غطت عليه الميتافيزيقيا.

¹ - Michel Foucault, Nietzsche, La Généalogie, L'histoire, Epiméthée, Essais philosophiques, Collection fondée par Jean Hyppolite, Presses Universitaires de France, Paris, 1971, p 148.

² - Ibid, p 148.

³ - Friedrich Nietzsche, La généalogie de la Morale, 3^{ème} Dissert §1, Op-Cit, p 163.

⁴ - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Bibliothèque scientifique, Payot, 1972, p 179.

⁵ - Michel Foucault, Nietzsche, La Généalogie, L'histoire, Op-Cit, p 148.

أكثر ما ركز عليه نيتشه وحاول إقناعنا به هو خرافة الميتافيزيقا، وأن العالم الحقيقي هو العالم المادي، وهو نفسه موقف هرقليطس سابقا الذي لم يؤمن بالعالم الخفي أو عالم ما وراء الطبيعة، بل آمن فقط بالعالم المادي وبالتغيير والصيرورة كقانون يحكم الوجود. لقد كان القدماء يحكمون على الأشياء خيرا وشرها بناء على فرضية وجود عالم ميتافيزيقي هو أعلى وأكثر أهمية من عالمنا المادي، وكل شيء إيجابي من جمال وكمال وحقيقة وخير كله في العالم الميتافيزيقي، بينما العالم المادي ما هو إلا عالم مشوه وانعكاس سيء للعالم المثالي، لكن نيتشه يتساءل: لماذا كل هذا الازدراء لعالمنا الذي نعيش فيه؟

أدرك نيتشه أن السؤال الحقيقي ليس هو التساؤل عن جوهر الميتافيزيقا، بل التساؤل الفعلي هو في علم النفس الذي أوجد هذه الفكرة في عقول الناس، إذ هي فكرة غير منطقية تماما، بل هي ناتجة عن الخوف فقط. إن عجز الفكر البشري عن الإجابة عن الكثير من الأسئلة انطلاقا من مراقبة الطبيعة، دفعه إلى افتراض وجود مبادئ أولى تسيّر هذه الطبيعة، ومصدر معين يولد كل شيء، إنه افتراض وجود عالم فوقي ومفارق، وانطلاقا من هذا الافتراض يستوجب أن يكون هناك عالمان: عالم مادي وعالم ميتافيزيقي، ويظهر هذا التقسيم بوضوح في فلسفة أفلاطون من خلال نظرية المثل، حيث يرى أن الوجود يتألف من عالم مادي مشوه وعالم مثالي هو العالم الحقيقي، لكن نيتشه يعارض تماما فكرة وجود عالم ميتافيزيقي، إن "أكذوبة المثل ظلت إلى حد الآن اللعنة الحائمة فوق الواقع، وعبرها غدت الإنسانية نفسها مشوهة ومزيفة حتى في غرائزها الأكثر عمقا. تزييف بلغ حد تقديس القيم المعكوسة المناقضة لتلك التي كان بإمكانها أن تضمن النمو والمستقبل، والحق المقدس في المستقبل"¹ بالنسبة لنيتشه إن أكذوبة عالم المثل التي ابتدعها أفلاطون والتي بموجبها تم التمييز بين ما يسمى "العالم الحقيقي" و"العالم الظاهري"، قد جردت الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته. نعود إلى فكرة أن الميتافيزيقا هي فكرة ناتجة عن الخوف، قلنا أن نيتشه يعتقد أن التساؤل الفعلي هو في علم النفس الذي أوجد هذه الفكرة في عقولنا فكيف ذلك؟ إن العالم الميتافيزيقي بصورته هذه يتميز بالاستقرار أي لا شيء يتغير فيه، بينما العالم المادي هو دائما في حركة وفي تغيير مستمر. فنجد أن العامل النفسي الذي يصاحب التغيير هو

¹ - فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمه عن الألمانية: علي مصباح، منشورات الحمل، (دط)، (دت)، الفقرة 2، ص 08.

المعاناة والحرمان والنهاية الحزينة الموت، لذلك اخترع الفلاسفة ذلك العالم الوهمي "المتافيزيقا" ليكون ملاذا نفسيا للهروب من واقع المعاناة، ففي بحث الإنسان عن الحقيقة "بحث عن عالم لا يناقض نفسه، لا يخدع ولا يتغير، عن عالم حقيقي، عالم لا يعاني فيه المرء: التناقض، الوهم، التغير، التي هي أسباب المعاناة، ليس لديه شك في أن هناك عالما كما ينبغي أن يكون، فهو يود أن يفتح طريقا إليه، أين يبحث الإنسان عن فكرة الواقع هنا.."¹ يتساءل نيتشه "لماذا لا تكون معاناة التغير والوهم والتناقض مرغوبة؟ لماذا لا يستمد منها سعادته بالأحرى؟"² فمن الواضح "أن الرغبة في إرادة الحق هي هنا فقط الرغبة في عالم يكون فيه كل شيء مستداما"³.

لذلك نجد أن الإنسان يسعى وراء الحقيقة التي هي عكس الخداع، لكن الحقائق هي أوهام نسينا أنها كذلك ! الملفت للانتباه في الطرح النيتشوي هو ما تحمله هذه العبارة من مصطلحات متناقضة "الحقيقة- الوهم"، في الواقع الوهم هو بصفة عامة حكم خاطئ، وأن نقول أن الحقيقة هي مجرد وهم هو ذاته القول بأن الأحكام الصحيحة هي أحكام باطلة، لكن في الواقع إن الإنسان لا يتبع الحقيقة سوى في معناها الضيق، إنه يطمع في العواقب الحميدة والممتعة للحقيقة، في نتائجها النافعة تلك التي تحفظ بقاءه، فكل إنسان يؤكد من منطلق وضعه الخاص ومن منظوره هو للحقيقة، أن منظوره هو "صحيح" ووجهات نظر الآخرين "خاطئة" وذلك لأنها لا تسمح له بالبقاء⁴ أما المعرفة الخالصة وغير المثمرة فهو غير مكترث بها، بل هو مستعد لمعاداة الحقائق المؤذية والهدامة. لكن إرادة الحقيقة هذه تحتاج إلى تبرير "إرادة الحقيقة تحتاج إلى نقد... دعونا نحدد مهمتنا الخاصة، يجب أن نحاول مرة واحدة على الأقل أن نطرح مشكلة قيمة الحقيقة ونخضعها للتساؤل..⁵ يعني أن نتساءل حول مشكلة قيمة الحقيقة بدلا من السعي وراء وهم الحقيقة، ذلك الوهم الذي زرعه "المثل" فيما يرى نيتشه.

¹ - Friedrich Nietzsche, La volonté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Etudes et Fragments), traduit par Henri Albert, Nice 1887, Livres troisième, § 285.

² - Ibid, § 285.

³ - Ibid, § 285.

⁴ - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Op-Cit, p 181.

⁵ - Friedrich Nietzsche, La généalogie de la Morale, §24, Op-Cit, p 266.

إن إزالة الغموض عن الميتافيزيقا من قبل نيتشه تمثل في إثبات أن الحقيقة كانت مجرد خيال ضروري لبعض الكائنات الحية وظروف وجودها، وأن السؤال المتعلق بالحقيقة ليس من النوع الوجودي بل هو سؤال أكسيولوجي أو جينيولوجي¹ سؤال يبحث عن قيمة الحقيقة وليس عن ماهيتها، فالحقيقة ليست شيئا في ذاته بل هي القيمة التي تنسبها إليها إرادة القوة. والحديث عن قيم صحيحة أو خاطئة، وإحالة القيمة إلى الحقيقة، هو أمر يثير التساؤل، القيمة ليست صحيحة ولا خاطئة، القيمة لا تعتمد على المطابقة التي يجب أن تكون عليها، إنها لا تشير إلى أي شيء خارجي، لذلك فإن القيم كلها ضرورية، وإشارة القيمة إلى الحقيقة تعني أن ننسى أن نضع أنفسنا "فوق الخير والشر"² وأن ننسى احتقار وكرهية كل ما يحدث ويتغير ويتحول، وننسى الأزلية والثبات والمطلقية تلك الصفات التي ألحقت بالحقيقة. إن المنطلق الأساسي الذي تشتق منه فلسفة نيتشه مفاهيمها هو أن القيم بما فيها الحقيقة كقيمة، هي في الأصل تأويلات أدخلها الإنسان على الأشياء "إن قيمنا هي عبارة عن تأويلات أدخلت من طرفنا على الأشياء"، هذا ما يقتضي الإقرار بأن الدلالات جميعها نسبية "هل هناك دلالة في ذاتها؟ أليست كل دلالة هي بالضبط دلالة نسبية، أي منظورا؟" إنها دلالات نسبية تختلف باختلاف المنظور المؤول لنص العالم، إنها دلالات تحاithها إرادة القوة، أو هي أثر لها "إن كل دلالة هي إرادة قوة"³ إن المعرفة عند نيتشه ليست كما توهم فلاسفة الثبات مجردة وبريئة، فضلا عن أنها لا تعني بالضرورة ما هو ضد الأخطاء، فهي على التحقيق "تأويل"، واستثمار لمعنى، إنها تأويل جديد لتأويل قديم.

الحداثة العظيمة التي جلبها نيتشه هي أن المعرفة نفسها يجب أن تحال إلى الحياة والحقيقة إلى إرادة الحقيقة، إن سؤال نيتشه الفعلي ليس هو: "ما هي ماهية الحقيقة؟" وإنما هو: "ما الذي تريده الإرادة التي تريد الحقيقة؟"⁴ فالسؤال عن الحقيقة سؤال ميتافيزيقي، فسؤال "ما الحق؟" لا يختلف تماما عن سؤال "ما الإله؟"⁵

¹ - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Op-Cit, p 181.

² - Ibid, p 1850.

³ - محمد سيلا، بنعبد العالي عبد السلام، المرجع السابق، ص 77.

⁴ - Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, Op-Cit, p 181.

⁵ - المسيري عبد الوهاب، التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق: دار الفكر، 2003، ص 88.

فأصبح في مقابل التصور التقليدي للحقيقة أطروحات فلسفية معاصرة تتجاوز مسألة حصر الحقيقة في ثنائية العقل/التجربة، وبالتالي معيار المطابقة، ومن أهم هذه الأطروحات كما رأينا وأكثرها تأثيراً في تاريخ الفكر الفلسفي أطروحة نيتشه، التي انتقدت من خلالها مسألة التطابق بمعناها التقليدي ومسألة ثبات الحقيقة، فهو يشكك في قدرة العقل على بلوغ الحقيقة، فالعقل بالنسبة له لم ينتج عبر تاريخه إلا الوهم.

الجديد الذي يحمله موقف نيتشه في مسألة الحقيقة هو أنه لم يسع إلى البحث عن الحقيقة كما حدث في الأنساق الفلسفية التي سبقتة، حيث أن المهمة التي نهضت الفلسفة من أجل تحقيقها هي البحث عن الحقيقة، لكن مع نيتشه سيتجه الأمر نحو إرادة الحقيقة بدلا من البحث عن الحقيقة، ويقول في ذلك: "احترسوا أيها الفلاسفة وأصدقاء المعرفة، واحذروا من الاستشهاد، احذروا من المعاناة "في سبيل الحقيقة" وحتى من الدفاع عن أنفسكم! فإن ذلك يفقد ضميركم كل براءته وكل حياده... ويجعلكم أغبياء"¹ وبدلاً من تعريف الفلسفة بأنها فن اكتشاف الحقيقة ستكون مع نيتشه الفلسفة هي فن الحياة. من هنا كانت انتقادات نيتشه للتصور المتداول لسؤال الحقيقة بداية لتصور جديد يعكس رؤية جديدة أكثر انفتاحاً مع هيدغر، رغم أن هيدغر يرى أن نيتشه سار في نفس نهج دعاة الميتافيزيقا الذين قدسوا الذات وساهموا في تعاليها، فإذا كان ديكرت قد اعتمد الكوجيتو "أنا أفكر"، فإن نيتشه اعتمد كوجيتو ميتافيزيقي "الأنا أريد" فوظف بذلك الإرادة كأداة استحوذت بمطلقية على الذات. وقد تجسدت ملامح الميتافيزيقا عند نيتشه في مشروع العود الأبدي ومشروع الإنسان الأعلى². لذلك سيبحث هيدغر عن منفذ للتنصل من أغلال الميتافيزيقا التي حجبت الحقيقة، فكيف ذلك؟

2. المساءلة الهيدغرية لمفهوم الحقيقة :

إن محاولة هيدغر تفهم في إطار محاولته لاستكشاف تاريخ الوجود، من خلال محاوراة التراث الغربي والحوار المستمر معه وبالأخص محاوراة نصوص فلاسفة الإغريق، ساعياً في ذلك خلف نداء

¹ - Friedrich Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir, Op-Cit, § 25.

² - Martin Heidegger, Nietzsche I trad par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p 235.

الوجود، بالاستناد إلى التجربة الفكرية التأملية لهرقليطس وبارمينيدس التي استهدفت طرح السؤال الأنطولوجي الذي يستدعي كشف حقيقة الوجود المتخفي، السؤال المنسي: ما الوجود؟¹

1- تصور هيدغر لمفهوم الحقيقة (الأيثيا):

يتأتى تصور هيدغر لمفهوم الحقيقة انطلاقاً من مصطلح الأيثيا، وهو مصطلح يوناني أعاد هيدغر إحياءه في القرن العشرين، فما معنى الأيثيا؟ وما مفهوم الحقيقة كأليثيا؟

Veritas هو الاسم اللاتيني والمدرسي للحقيقة، أما Aléthia فهو الاسم اليوناني: لقد كان من المعتاد منذ هيدغر استخدام هاتين الكلمتين للإشارة إلى مفهومين أو معنيين مختلفين للحقيقة: من ناحية الحقيقة باعتبارها مطابقة بين الفكر والواقع، ومن ناحية أخرى الحقيقة باعتبارها عدم حجب الوجود نفسه أو ما نسميه الأيثيا². حاول هيدغر تفسير ماهية الحقيقة بالعودة إلى تاريخ الفلسفة، والنظر في المعنى الأصلي الذي كان يقصده فلاسفة اليونان من كلمة I'ἀλήθεια (أيثيا)، حيث يشير الأصل اللغوي لكلمة أيثيا إلى شقين: I'ἀ-λήθεια (أيثيا)، وفي تحليل كلمة أيثيا نجد أنها تتكون من: الـ (آ) (a) هي ما يعرف بالألف الحرمانية أو الألف المانعة (le a privative) ومن: (ليثيا) (léthia) والتي تعني النسيان³، ما يريد هيدغر أن يوصله إلينا هو أن هذه الـ (آ) (a) الحرمانية هي في الحقيقة تحمل معنى إيجابي بشكل مزدوج، لأنها تشير إلى سمة أساسية لما تم كشف الستار عنه (dévoilé)، أي تشير إلى ما "انتزع من التحجب أو الإخفاء"، وهنا يشير هيدغر إلى أن le a privative يجب اعتباره كعملية خطف⁴ (il devait être conçu comme un «rapt») ومن ناحية أخرى، لأنه بالإضافة إلى وجود (léthia) في التحديد الأساسي لـ Aléthia فإن "a" تشير إلى انتشار (ليثيا) في (الأيثيا) لأنه في الأصل التحجب أو الإخفاء يحكم كلياً جوهر الوجود، فيكون بذلك اللاتحجب بحاجة إلى التحجب، إن الأصل في الحقيقة أنها تدل على ما ينتزع من التحجب والإخفاء،

¹ - هانز جورج غادامير، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 216.

² - André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, Presses Universitaires de France, Paris, 1^{er} édition, 2001, p 43.

³ - Martin Heidegger, Introduction à la Métaphysique, trad par Gilbert Kahn, nef, Edition Gallimard, Paris, p 222.

⁴ - Ibid, Op-Cit, p 222.

والحقيقة من حيث هي هذا الانتزاع تكون في كل مرة على هيئة كشف أو انكشاف¹. وبهذا فإن الحقيقة من منظور هيدغر لا تقوم على مفهوم المطابقة بين العقل والواقع، بل في رد كل من العقل والواقع إلى الأفق الأنطولوجي الذي يسمح بانكشاف الحقيقة، فالحقيقة بوصفها اللاتحجب هي ذلك العنصر الذي يتجلى فيه الوجود والفكر معا، لأن الحقيقة في معناها القوي لا تفيد المطابقة أكثر مما تفيد التجلي والانكشاف. فكيف ذلك؟

2- تقويض المفهوم التقليدي للحقيقة وأساس إمكانية التوافق:

مسألة الحقيقة مسألة مركزية في مؤلف "الكيونة والزمان" العمل الرائع لمارتن هيدغر، حيث طرح هذه المسألة في الفقرة 44 من هذا المؤلف، أين أجرى هيدغر فحصا دقيقا لهذا الموضوع، وذلك بعودته إلى المعنى الأصلي للحقيقة، وتحليله للتعريف الكلاسيكي لها، التعريف الذي كان موثوقا منذ فترة طويلة. إن تقويض المفهوم التقليدي للحقيقة، هو في حقيقة الأمر لا يشير موقف سلبي من شأنه أن يتخذ شكل إنكار خالص وبسيط للمفهوم التقليدي للحقيقة، بل على العكس من ذلك، هو نقد يشير إلى العودة إلى "التجارب الأصلية التي وقع الظفر ضمنها بالتعيينات الأولى للوجود"²، بالتالي فإن التقويض الذي يحدث في "الكيونة والزمان" لا يحمل المعنى السلبي لرفض التصور التقليدي، بقدر ما هو شكل من أشكال البحث في الأنساب للعثور على الأصول التي أسست هذا التصور. ولتحقيق "تقويض" المفهوم الكلاسيكي للحقيقة، يدعو هيدغر إلى التشكيك في الأطروحات الثلاث التي تخصص هذا التصور، وهذه الأطروحات هي³:

- (1) مكان الحقيقة هو البيان، أي قول الحكم.
- (2) يكمن جوهر الحقيقة في "اتفاق" (تطابق) الحكم مع موضوعه.
- (3) إن أرسطو أب المنطق، قد نسب الحقيقة إلى الحكم كما إلى موضعها الأصلي، وهو أيضا قد دشن تعريف الحقيقة بوصفها "مطابقة".

¹ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 331.

² - مارتن هيدغر الكيونة والزمان، المرجع السابق، الفقرة 06، ص 80.

³ - المرجع نفسه، الفقرة 44، ص 396.

نقد هيدغر لهذه الأطروحات الثلاث يظهر أن التعريف التقليدي للحقيقة ليس هو التعريف الأكثر أصالة، فمن المهم أن ندرك أن هيدغر لا يعتبر هذا التعريف كاذبا أو باطلا تماما بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو يعتبره غير كاف لتفسير الظاهرة الوجودية التي هي الحقيقة كما هي مستمدة من التجربة اليونانية. إن قصور المفهوم التقليدي للحقيقة حسب هيدغر يكمن في حقيقة أنه ليس أصليا بما فيه الكفاية، بل له أساس في مكان آخر. يبدأ هيدغر نقده من الأطروحة الثالثة التي تؤسس للمفهوم المعتاد للحقيقة، أي الأطروحة التي بموجبها تصور أرسطو الحقيقة باعتبارها "تطابق" أو "توافق" الحكم مع موضوعه، وبين أن هذا التعريف لا يأتي من أرسطو، بل من توما الإكويني، والإكويني نسب هذا التعريف إلى ابن سينا، والذي حصل عليه بدوره من كتاب "التعريفات" لإسحاق الإسرائيلي (القرن العاشر)¹. فيكشف بذلك هيدغر عن الأساس اللاهوتي للنظرية التقليدية. في الواقع ظلت النظرية التي بموجبها تعتبر الحقيقة مطابقة وتوافقا هي النظرية التي يستخدمها جميع فلاسفة التقليد الغربي، وهدف هيدغر هو ليس إيجاد تعريف آخر للحقيقة يكون أفضل بطريقة أو بأخرى، بل هو يرمي إلى البحث عن ظاهرة الحقيقة. فكيف سيكون ذلك؟

إن الحقيقة سواء كانت شيئا أو حكما حقيقيا، فإن طبيعتها واحدة، أن يكون الصدق والحقيقة يعني الاتفاق (التطابق) وهذا بطريقة مزدوجة: أولا تطابق الشيء مع ما يفترض أنه منه أي مع فكرتنا عنه، أي تطابق الشيء مع العقل، ثم التوافق أو التطابق بين ما يدل عليه القول وبين الشيء في الواقع، أي تطابق الشيء مع المعرفة². من الواضح أن هذين الشكلين من الاتفاق أو التطابق ليسا منفصلين، إذ أن النوع الثاني يفترض الأول مسبقا، حيث من المفترض أن العبارة الصحيحة تعبر عن الشيء "كما هو" وبالتالي عن حقيقته الخاصة، إن هذا المفهوم للحقيقة هو الذي ترسخ في تاريخ الفلسفة، وتناولته طوال تاريخها. ونجد هذا المفهوم موضحا في التعريف الكلاسيكي "Veritas est adaequatio rei et intellectus" ويمكن أن نختصره في كلمة "تطابق" adaequatio التي توضح الطبيعة الفريدة للحقيقة، ويمكن فهم هذه العبارة وفقا لمعنيين يتوافقان مع الشكلين السابقين: إما على أنها تطابق

¹ - مارتن هيدغر الكينونة والزمان، المرجع السابق، الفقرة 44، ص 397.

² - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 254.

الشيء مع المعرفة، أو توافق المعرفة مع الشيء، وعادة لا يتم التعبير عن هذا التعريف إلا في صيغة "Veritas est adoequatio intellectus ad rem"¹.

ومع ذلك فإن الحقيقة المفهومة بهذه الطريقة، أو حقيقة الحكم ممكنة فقط بناء على حقيقة الشيء *adoequatio rei ad intellectum*، بعبارة أخرى مهما كان تفسيرنا لذلك يجب أن يكون الشيء نفسه أولاً وقبل كل شيء مفهوماً، أي صحيح. بشكل أوضح، هذان المفهومان عن ماهية الحقيقة يحيلان إلى "التوافق (التطابق) مع..." وبالتالي التفكير في الحقيقة على أنها توافق أو تطابق. ومع ذلك فإن أحد هذين الشكلين لا ينتج عن تحويل الآخر، على العكس من ذلك إنه ينظر إلى *res* و *intellectus* بشكل مختلف في الحالتين، ولإدراك هذا يجب أن نسعى إلى أصل هذا التعريف ومصدر إضفاء الشرعية عليه، لذلك يجب أن نعيد هذا التعبير عن المفهوم التقليدي للحقيقة إلى أصله المباشر، أي إلى القرون الوسطى، من أين أتت فكرة الحقيقة كتطابق؟ إنها مشتقة من الفكرة اللاهوتية التي بموجبها تكون الأشياء في جوهرها ووجودها، فقط بقدر ما تتوافق أو تتطابق مع الفكرة التي تصورها العقل الإلهي سابقاً، أي بروح الله *c'est-à-dire par l'esprit de Dieu*².

إن هذا التصور المتداول يحدد الحقيقة كما ذكر هيدغر كتوافق وتطابق وذلك بطريقة مزدوجة: تطابق الشيء مع فكرتنا عنه (تطابق بين الشيء والعقل)، والتطابق بين ما نفكر فيه وننطق به مع الشيء الموجود في الواقع (تطابق بين العقل والشيء). قد يبدو التطابق هنا هو ذاته في كلا التصورين، فكلا التصورين يدلان على التوافق أو التطابق، وطرفا المطابقة هما ذاتهما في الحالتين، فالحقيقة من حيث هي تطابق بين الشيء (المخلوق) والفكر (الإلهي) تضمن الحقيقة كتطابق بين الفكر (الإنساني) والشيء (المخلوق)³، لكن هناك التباس يكشف عن اختلاف معيار ما هو حقيقي في كلا التصورين: في التصور الأول يأخذ "العقل" على أنه معيار ما هو حقيقي، بينما في التصور الثاني يكون "الشيء" أو "الواقع" هو المعيار، يشير هيدغر إلى أن كلمة العقل في الصيغة الأولى (تطابق الشيء

¹- Martin Heidegger, Questions I. trad par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1968, p 165.

²- Ibid, P 165.

³- محمد سيلاو عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، المرجع السابق، ص 80.

مع العقل) تدل على العقل الإلهي، بينما تدل كلمة الشيء على الشيء الموضوع أو المخلوق من طرف العقل الإلهي، أما في الصيغة الثانية (تطابق العقل مع الشيء) فإن كلمة العقل تدل على العقل الإنساني، بينما تدل كلمة الشيء على الشيء كموضوع لإدراك العقل الإنساني. فنحصل بذلك على صيغتين هما: "تطابق الشيء مع العقل الإلهي" و "تطابق العقل الإنساني مع الشيء"، وبهذا تؤكد هتان الصيغتان - كما ذكرنا سابقا عند حديثنا عن توما الإكويني - أن كل الأشياء مخلوقة من طرف الله في ماهيتها ووجودها، ومن ثمة فهي مطابقة للفكرة التي يتصورها الله عنها في البداية، والفكر الإنساني لا يشكل استثناء بالنسبة لهذا القانون الشمولي المتعلق بخلق الكائنات، لذا فهذا التصور للحقيقة متمركز حول عملية الخلق، وذلك هو الأساس اللاهوتي الذي بني وفقه المفهوم التقليدي للحقيقة.

ويمكن تلخيص التعريف التقليدي للحقيقة في الأطروحتان التاليتان حسب ما أورده هيدغر في "الكيونة والزمان"، أولا: "مكان" الحقيقة هو القول أو الخطاب، ثانيا: ماهية الحقيقة تتمثل في "توافق، تطابق" الحكم مع موضوعه¹.

دعونا نسأل أنفسنا، على سبيل المثال، السؤال: ماذا يعني توافق القول مع شيء ما ؟ طالما أننا نريد احترام أكثر معطيات المعرفة بدائية، فلا شك في أن الإجابة هي: القول يتوافق مع الشيء، أو يتطابق معه، إذا كان يعبر عن الشيء كما هو **s'il exprime la chose telle qu'elle est**² وذلك هو التصور التقليدي للحقيقة الذي يلزمنا بأن نسلم بأن مكان الحقيقة هو الحكم، وأن ماهيتها هي التطابق بين هذا الحكم والشيء. لكن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة، إذ يمكننا أن نتحدث عن التوافق أو التطابق في معان مختلفة، فنقول على سبيل المثال بوجود قطعتين نقديتين من فئة "خمسة"، هناك توافق بين القطعتين من حيث الشكل والقيمة، من وجهة النظر هذه هما متطابقتان. مازلنا نتحدث عن التوافق فنقول على سبيل المثال عن إحدى العملات عبارة "هذه العملة مستديرة"³، الآن العلاقة لم تعد قائمة بين شيء وشيء بل بين

¹ - مارتن هيدغر، الكيونة والزمن، المرجع السابق، الفقرة 44، ص 396.

² - Martin Heidegger, Questions I, Op-Cit, P 169.

³ - Ibid, P 168.

قول وشيء. يتساءل هيدغر عن الطريقة التي يمكن أن يتوافق بها الشيء والقول؟ حيث تختلف شروط العلاقة بشكل واضح، فالعملة مصنوعة من معدن، أما القول فليس بأي حال من الأحوال ماديا، العملة مستديرة أما القول فليس له شكل، العملة لها قيمة لشراء شيء ما، أما القول فليس وسيلة للدفع على الإطلاق، لكن رغم كل هذه الاختلافات فإن "القول أو الحكم" يتفق مع العملة، وهذا الاتفاق وفقا للمفهوم الحالي للحقيقة، يجب أن ينظر إليه حسب هيدغر على أنه "تكافؤ"، ولكن كيف مع كل هذا الاختلاف يكون القول أو الحكم متطابقا مع العملة النقدية؟

يجب أن يصبح هذا الحكم عملة نقدية وبالتالي يتوقف تماما عن كونه نفسه، وهذا ما لا يمكن فعله، فتوافق الحكم أو تطابقه مع الشيء هو نوع من "التكافؤ" ولا يعني هذا أن الحكم يريد أن يجعل من نفسه شيئا، فالقضية أو العبارة التي تحكم على قطعة نقدية بأنها مستديرة ليست هي نفسها شيئا مستديرا، ولا هي من المعدن الذي صنعت منه القطعة النقدية، وليس الهدف منها (أي من العبارة) أن تصبح هي الشيء الذي يعبر عنه، بل أن تكشف عن الحالة التي يكون عليها هذا الشيء. أي أن العلاقة المميزة للحقيقة (أو الصدق) — وهي علاقة التطابق أو التوافق — علاقة من هذا النوع كما — هي — عليه¹، ويشير هيدغر سواء في كتابه "الكيونة والزمان" أو في "ماهية الحقيقة" إلى أن تطابق الحكم والموضوع أو تطابق الموضوع والحكم لا يعبر إلا عن وجه واحد من وجوه المشكلة.

عندما نتحدث عن حقيقة شيء ما نصفه بأنه حقيقي أو أنه غير حقيقي، فما الذي نعنيه بالحقيقي؟ نقول مثلا "إنها لفرحة حقيقية أن أساهم في نجاح هذه المهمة" والمقصود بذلك أنها فرحة خالصة واقعية²، وفقا لهذا فإن الحقيقي هو الواقعي، ونفس المعنى عندما نتكلم عن الذهب الحقيقي تمييزا له عن الذهب المزيف، نقول "هذا ذهب حقيقي" إذا أخذنا بهذا المعنى فإن الذهب المزيف هو ليس في الواقع كما يبدو من مظهره إذن هو "ذهب غير حقيقي" إنه مجرد "مظهر" ولهذا السبب فهو غير واقعي. لكن الذهب المزيف يعتبر كذلك شيئا واقعيًا، فنقول بتعبير آخر أوضح: "الذهب الواقعي هو الذهب

¹ - مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 132.

² - المرجع نفسه، ص 252.

الأصيل"، غير أن كليهما "واقعي"¹، لذلك فإن كلمة واقعي هنا لا تضمن لنا حقيقة أن يكون الذهب أصيلا، فماذا نقصد إذن بالأصيل والحقيقي؟ بالنسبة لهيدغر الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائما في أذهاننا عندما نفكر في الذهب². يتبين على هذا الأساس أن الحقيقة هي أن يتطابق ما هو في الواقع مع تصورنا عنه، وإلا فهي ليست حقيقة، من هنا فإن قطعة الذهب تكون حقيقية وأصلية فقط عندما تتوافق وتتطابق مع التصور المسبق الذي نملكه عن الذهب، بينما تكون قطعة النحاس المذهب زائفة وغير حقيقية، لأن واقعها أو ما هي عليه لا يتوافق ولا ينسجم مع فكرتنا وتصورنا للذهب³. يفرق هيدغر بين حقيقة الشيء وبين واقعيته أو وجوده الفعلي "فالذهب الأصيل هو هذا الواقع الذي تتفق واقعيته حالا ودوما مع ما نتصوره بالضبط عندما نفكر في الذهب، على العكس من ذلك عندما نظن أننا أمام نحاس مذهب فنقول "شيء ما هنا غير صحيح" وخلافا لذلك عندما يتعلق الأمر بالشيء كما ينبغي له أن يكون نقول "هذا صحيح"⁴ "أي أن الشيء متفق أو متطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له. لذلك عندما نقول عن الذهب المزيف أنه غير حقيقي لا نقصد من ذلك أنه غير واقعي بل أنه لا يتفق مع ماهية الذهب كما نعرفها⁵، وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الواقع لا يصلح تعريفا للحقيقة، حقيقة الشيء لدى هيدغر هي اتفاق الشيء مع ماهيته. فكيف يمكن للحكم أن يحافظ على ماهيته وأن يكون متطابقا مع شيء ما؟

لا يمكن أن تعني المطابقة هنا حقيقة أن شيئين متماثلين في طبيعتهما يصبحان متطابقين حقا. يجب أن نستنتج أن جوهر التطابق تحدده طبيعة العلاقة التي تسود بين الحكم والشيء، ويشير هيدغر إلى هذا: طالما بقيت هذه "العلاقة" غير محددة وغير مبررة أساسا، فإن كل نقاش حول الاحتمال أو الاستحالة لطبيعة ودرجة هذا التطابق هي مناقشة في الفراغ⁶، وبذلك فإن تعريف الحقيقة كـ "تطابق" هو

¹ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 252.

² - المرجع نفسه، ص 253.

³ - أمل مبروك، مفهوم الحقيقة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2011، ص 119.

⁴ - Heidegger, Martin, De l'essence de la vérité, Gallimard, paris, 1948, p 69.

⁵ - أمل مبروك، مفهوم الحقيقة، المرجع السابق، ص 119.

⁶ - Martin Heidegger, Questions I, Op-Cit, P 168.

تعريف عام وفارغ، ولا يعكس التحديد الفعلي للحقيقة، فالتطابق لا يمكن أن يعني حدوث تماهي فعلي بين شيئين مختلفين في طبيعتهما. ويشير هيدغر في كتابه "الكيونة والزمان" إلى أن تخصيص الحقيقة بوصفها "تطابقا" *adaequatio* هو بلا ريب جد عام وفارغ¹، إن تطابق شيء ما مع شيء ما إنما له الطابع الصوري لعلاقة شيء ما مع شيء ما. كل تطابق ومن ثم أيضا كل "حقيقة" هي علاقة ما، ولكن ليس كل علاقة هي تطابق، ومن الواضح أن كل تطابق لا يعني أيضا على ذلك شيئا من قبيل التلاؤم المثبت في تعريف الحقيقة، إذ نجد أيضا أن التساوي هو ضرب ما من التطابق، إن "التطابق" له طابع العلاقة: "مثل - ما"، فبأي وجه تكون هذه العلاقة ممكنة من حيث هي علاقة بين *intellectus* و *res* العقل والشيء؟² ومن أجل إيضاح بنية الحقيقة لا يكفي أن نفترض فحسب هذه العلاقة في جملتها، بل ينبغي أن نعود بالسؤال إلى سياق الكيونة، لذلك فإن الحل لا يكون إلا بالنظر إلى المسألة من زاوية مختلفة، يجب علينا النظر من منطلق أنطولوجي وتجاوز ثنائية الذات والموضوع، بمعنى تجاوز الفصل بين الذات والموضوع. بالنسبة لهيدغر التوافق بين الحكم كمضمون مثالي وبين الموجود المتعين في الواقع يتأسس تبعا للفعل القصدي الذي يتخذه الحكم اتجاها الموضوع، أي تبعا لاستهداف الحكم (المنطوق) للشيء مضمون الحكم، وجعله ينبثق أمامه كموجود من حيث هو كذلك، أي جعله يتجلى وينكشف فيما هو عليه وعلى ما هو عليه. والحكم في نظر هيدغر يتوافق ويتطابق مع الشيء من حيث أنه يستحضره "إن المنطوق المنسوب إلى الشيء يتعلق بهذا الشيء من حيث أنه يستحضره، ويخبر ويقول شيئا عن الشيء المستحضر، وفق المنظور الموجه للنظرة، ومن حيث أن المنطوق الاستحضار يقول شيئا ما عن الشيء المستحضر فإنه يعبر عنه كما هو، هذا الـ "كما هو" يتعلق بعملية الاستحضار وما تستحضره"³ يدين هيدغر كل تصور يرجع الحكم إلى مضمون "كامن" (أو مباطن ومحايث) في الذات التي تحكم، أو كل تصور يرده إلى التمثل الذاتي، والكلمة التي يستخدمها هيدغر هي كلمة *Vor-*

¹ - مارتن هيدغر الكيونة والزمان، المرجع السابق، ص 398.

² - المرجع نفسه، ص 399.

³ - Heidegger, Martin, De l'essence de la vérité, Op-Cit, p 76.

stellung ومعناها الحرفي "تخيل" بمعنى وضع الشيء أمام العارف واستحضاره¹ فتشير هذه الكلمة إلى معنى التمثل، وبهذا الشكل فإن كلمة التمثل تستبعد فكرة التصور الذاتي وفكرة البناء أو التشكيل الذي تقوم به الذات، ويقصد هيدغر هنا بالتمثل استحضار الشيء والدخول في مجاله والانفتاح على ظهوره وتكشفه قبل إصدار أي حكم عليه². فتصبح بذلك الحقيقة هي صواب التمثل، والتمثل هو أن يكون أمامنا شيء ما، والحقيقة تعني تطابق التمثل مع ما هو عليه الكائن، ومع الكيفية التي هو موجود عليها، أي مع كيفيته ونمطيته³. بعد أن كان الحكم أو القضية هو موضع الحقيقة في التصور التقليدي، تبين أن موضع الحقيقة ليس هو القضية، فوجه بذلك هيدغر عدة انتقادات للنظرية التقليدية حول الحقيقة كتطابق من حيث أنها تضع الحقيقة في الحكم، وتجعل أحد معايير الحقيقة (التطابق) بمثابة ماهية الحقيقة، في حين أن إمكانية التطابق تتطلب قبل كل شيء أن يتكشف الموجود الذي أصدر عليه حكمي على النحو الذي يكون عليه، وأن تكون لدي القدرة على الكشف عنه في حالته هذه⁴، بذلك يمهّد هيدغر لنظرية حول الحقيقة كانكشاف محدثا انتقالا كبيرا من تناول مسألة الحقيقة في إطار معرفي يعتبرها بمثابة صواب التمثل الذاتي وتوافقه مع موضوعه إلى تناولها في سياق أنطولوجي.

ما يدفعنا كما يقول هيدغر للبحث عن تأويل أكثر أصالة للحقيقة⁵، ففيما يتمثل هذا التأويل؟

3. الحقيقة بما هي انكشاف:

يرجع هيدغر المفهوم التقليدي للحقيقة إلى المفهوم القائم على فكرة التطابق بين العقل والشيء أو بين الشيء والعقل إلى تكوين الآنية المتميزة قبل كل شيء بقدرتها على الكشف والانفتاح على نفسها وعلى العالم، والقول بأن الآنية "تكون في الحقيقة" لا يمكن تفسيرها من الناحية الأنطولوجية إلا على أساس أن انفتاح الآنية يكشف لنا عن حقيقة الوجود وأصالته⁶ من خلال أن هذه الآنية وجود في

¹ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 133.

² - المرجع نفسه، ص 133.

³ - Martin Heidegger, Nietzsche I, Op-Cit, p 398.

⁴ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 134.

⁵ - Jean Wahl, Introduction à la pensée de Heidegger, Librairie Générale Française, 1998, p19.

⁶ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 101.

العالم يفتح بشكل دائم على كل ما يتصل بهذا العالم، ولعل هذا الفهم الجديد للآنية أو للإنسان قد يساهم في فهم جديد مثله للحقيقة. ما هو الحقيقي؟ وما الذي نعنيه عادة بالحقيقة؟
بهذا فإن أطروحة هيدغر نقلت إشكال الحقيقة من مستوى معرفي (مجال الحكم) إلى مستوى أنطولوجي وجودي (مجال الوجود)، فهيدغر لا يبحث عن مفهوم جديد للحقيقة، ولا هو يبحث عن معيار التطابق بين الفكر والواقع، بل ستصبح الحقيقة معه استعداد الكائن البشري لانكشاف الوجود عبر الإنصات إلى لغة الوجود "ما الكشف إلا طريقة كينونة من شأن الكينونة - في - العالم"¹، وهكذا بعيدا عن الإدعاء بزيف أو بطلان المفهوم التقليدي للحقيقة، ينطلق هيدغر في البحث عن فهم أعمق للحقيقة.

الحقيقة عند هيدغر هي ترك الأشياء توجد وتعبّر عن ذاتها وتكشف نفسها، ومن ثمة فإن جوهر الحقيقة هو الحرية، وعلى ضوء المعنى الأصلي للحقيقة على أنها أليثيا (كشف الموجود أو لا تحجبه) يمكن أن نفسر الحرية بأنها هي "ترك الموجود - يوجد"²، والمقصود بالحرية هنا هو ترك الأشياء تكون ما تكونه، تركها تكشف عن نفسها دون إكراه أو إلزام، الحرية هنا هي الترك والعرض، والوجود المنفتح للأشياء. رغبة منه في إعادة النظر في التصور المتداول لمفهوم الحقيقة باعتبارها مطابقة يمهد هيدغر لنظرة جديدة للحقيقة كانكشاف وحرية، انطلاقا من كلمة "أليثيا" والتي تعني من الناحية اللغوية الخروج من النسيان، ويدين هيدغر بهذا المفهوم عن الحقيقة للقدماء الذين شعروا بالفعل بظاهرة الحقيقة بدءا من بارمنيدس الذي ادعى أن الحقيقة موجودة في ما يظهر، فالفلسفة منذ القدم قد جمعت الحقيقة مع الكينونة، فإن الكشف الأول عن كينونة الكائن على لسان بارمنيدس قد "طابق" الكينونة مع الفهم المدرك للكينونة³، وهرقليطس الذي أكد أن ما يميز الوجود هو الاختفاء. أراد هيدغر أن يوضح أن مفهوم الحقيقة كمطابقة هذا المفهوم الذي انتقل وسيطر على الفلسفات اللاحقة أنه مفهوم لا يفي بالغرض لأن الحقيقة هي شيء يظهر نفسه وليس مجرد اتفاق بين الحكم والموضوع، مثلا عندما نقول "إنها تمطر" ثم ننظر إلى

¹ - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 405.

² - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 154.

³ - مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 394.

الخارج للتحقق من أنها تمطر بالفعل، لا يوجد حينها اتفاق بين الحكم والحقيقة، بل كشف ما يظهر بالفعل، فإن بنية الحقيقة لن تكون استيعاباً للموضوع في الموضوع، ولا للموضوع بالذات، بل ستكون بالأحرى ظاهرة. علاوة على ذلك يؤكد هيدغر أن الدازاين هو الشرط الأساسي لإمكانية اكتشاف الواقع. لذلك فإن نمط وجود الحقيقة متأصل تماماً في الوجود هناك، ف"البحث في الحقيقة الأساسية بصدد شيء ما بأنه "موجود" إنما هو في الواقع بحث في الوجود"¹ قبل أن يفتح الدازاين ويكشف العالم، لا توجد حقيقة ممكنة أو مستحيلة، كونه من يفهم الوجود، لذلك فإن الدازاين هو شرط إمكانية الفهم والحقيقة. إن التفكير الذي يدعو إليه هيدغر هو الذي يوصلنا إلى إزاحة الحجاب عن الأمور التي لم تكشف بعد، هو الوصول إلى حقيقة ما هو متواري ومتخفي أو "انكشاف الموجود أو تكشفه"² وليس ما هو ظاهر باعتباره هو الحقيقة، لأن اعتقاد الإنسان بأنه يملك الحقيقة يمنعه من البحث عنها. ويمكن أن تتمثل تصور الحقيقة كانكشاف بالنسبة لهيدغر من خلال قراءته المختلفة والمميزة والجديدة لأمثولة الكهف لأفلاطون، والتي مررنا بها سابقاً. فكيف يمكن لهذه الأمثولة أن تؤسس للحقيقة في نظر هيدغر؟

إن المحور الأساسي لأمثولة أفلاطون هو التأسيس الفلسفي لما يسمى في اليونانية الأليثيا³ Aletheia أو الحقيقة، حيث تظهر هذه القصة الرمزية التقابل بين الظلام والنور، من خلال الكشف عن لحظة الصراع عند فك قيود أحد المساجين واتجاهه نحو النور، لذلك فهي تنطوي على أبعاد فلسفية مرتبطة بمسألة البحث عن الحقيقة. وهنا سيقف هيدغر عند المراحل الأربع التي من خلالها تحدث الحقيقة كلها، ويصف كل مرحلة منها بـ الما-حصل⁴:

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 358.

² - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 84.

³ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 321.

⁴ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 39.

Le premier stade (514 a 2- 515 e 3) La situation de l'homme dans la caverne souterraine¹

المرحلة الأولى: وضعية الإنسان في الكهف تحت الأرض

ما خرج عن الانسحاب في الكهف: ظلال تظهر نفسها للسجناء²

- ما هو خارج الانسحاب (hors-retrait) هو الظلال التي تلقيها الأشياء في ضوء النار على الحائط
- المنفتح بغير انسحاب (l'ouvert sans retrait) هو النور.

في هذه المرحلة يصف الرمز البشر في الكهف مقيدون بالسلاسل والأغلال، يرون الظلال لكنهم لا يرونها ظلالاً لشيء ما، ف "السجناء المغلولين على هذه الصورة لن يعتقدوا على الإطلاق أن ثمة ما هو غير محجب سوى ظلال الأدوات"³، فهم لا يعرفون شيئاً عن وجود حريق، أو شيء ينبعث منه توهج، أو ضوء في سطوعه، فقط شيء مثل الظل يمكن أن يلقي، أو شيء آخر يمكن ببساطة أن يترك صورته الظلية تظهر، ولأنهم لا يعرفون شيئاً من الأشياء والرجال الذين في النور⁴ وفي حقيقة الأمر إن هذه المرحلة هي مجرد صورة للوضع اليومي للإنسان، وهو وضع يكون فيه الإنسان عاجزاً تماماً عن رؤية الغرابة⁵ وهو جوهر حقيقة حياة الإنسان اليومية، إنها لحظة التمييز بين ما هو منسحب وبين ما هو خارج الانسحاب، بين الظلال والأشياء الحقيقية⁶.

ويجب الإشارة إلى أنه لفهم القصة الرمزية بأكملها يجب أن نلاحظ الفرق بين النار (Le πῦρ) و Le feu) وبين السطوع φῶς (La clarté) داخل الكهف الشمعة المشتعلة هي مصدر الضياء، والضياء هو عكس الظلام، ويجب الإشارة إلى أن الناس داخل الكهف لا علاقة لهم بالنور La lumière إنهم لا يعرفون إطلاقاً الفرق بين النور والظلام⁷ ils ne connaissent absolument pas la différence entre lumière et obscurité

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 40-48.

²- Ibid, P 43.

³- مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 322.

⁴- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 44.

⁵- Ibid, P 46.

⁶- Ibid, P 47.

⁷- Ibid, P 45.

فالإنسان في هذا المستوى لا يميز داخل الكهف بين ما هو أمامه وبين الكائن (L'étant).
وبقدر ما تكون المرحلة الأولى، هي مرحلة التمثيل الرمزي، وهذا المنظر "هو الذي يسمح بالتطلع إلى
كينونة كل موجود"¹، فهي تعطينا بالفعل علامة، ولكنها في الحقيقة ليست علامة تسمح لنا باختراق
جوهر المنفتح بغير انسحاب، فقط علامة تشير إلينا أنه في المقام الأول، حتى في هذه الحالة، بطريقة
معينة يوجد المنفتح بغير انسحاب، يمكن القول أنه يعني فقط أن الانسحاب الخارجي لشيء ما هو جزء
من دازاين الإنسان².

واللحظات الأساسية التي تساهم بشكل واضح في حقيقة مفادها أن هذا الرجل، وعلى الرغم
من تفرد وضعه، إلا أنه أمام ما هو خارج الانسحاب (hors-retrait)، أو كما نقول بشكل غير تام
إنه أمام الحق (le vrai) هي:

- لحظة ما هو خارج الانسحاب.
- لحظة الظلال.
- لحظة السجناء: رجال مقيدون.
- لحظة الضياء: اللهب والنور.
- لحظة الانسحاب: الرجال المقيدون ليس لهم علاقة بالنور ولا بالأشياء.
- لحظة لا يرى فيها الرجال سوى ظلال أنفسهم.
- لحظة الاعتبار الساذج بأن ما هو خارج الانسحاب هو كائن³.

وهذه اللحظات كما تم ذكرها في الأمثلة ووصفها بنجاح، هي لحظات يجهلها السجناء تماماً، لا
يمكنه أن يصف موقفه بالطريقة التي قدمها رمز الكهف، إنه لا يعرف حتى أنه في "وضع معين"، عندما
يسأل يتحدث فقط عن الظلال. ويجدر بنا الإشارة كما يقول هيدغر إلى أنه لا شيء في هذه المرحلة

¹ - مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 323.

² - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 46.

³ - Ibid, P 47.

Rien là-dedans qui parle d'adéquation,¹ يتحدث عن المطابقة أو الاستقامة أو الاتفاق.
de rectitude, ni d'accord.

Le deuxième stade (515 c 4- 515 e 5)

Une « libération » de l'homme à l'intérieur de la caverne²

المرحلة الثانية: تحرير الإنسان داخل الكهف

في المرحلة الثانية يحدثنا الرمز عن الخلاص من القيود والأغلال، ويصور لنا الفرق بين ما شاهده السجين من قبل أي الظلال، وبين ما يشاهده الآن أي ما يظهر أمامنا الآن من أشياء³.
من [مثل الرجل المتحرر] يتجه نحو الكينونة الأكثر [نحو ما هو كائن أكثر من أي شيء آخر، وبالتالي نحو ما هو أكثر صدقاً] وهنا يرى بطريقة أكثر استقامة⁴ إذن فإن هذا الرجل المتحرر عندما يقترب من الكائنات كما هو مطلوب في المرحلة الثانية فإنه سيرى بطريقة أكثر استقامة، حيث سيدخل "الصواب" و"استقامة النظر" المشهد.

إن استقامة الرؤية والنظر في الأشياء، وبالتالي العزم والتعبير، تستند إلى طريقة حياتنا في كل مرة نتحول نحو الكائنات والقريبة منها، أي تعتمد على الطريقة التي، في كل مرة، الكائن يحافظ على نفسه خارج الانسحاب⁵.

الحقيقة باعتبارها استقامة تعتمد على الحقيقة باعتبارها المنفتح بغير انسحاب⁶.

الحقيقة كاستقامة الحكم غير ممكنة على الإطلاق بدون الحقيقة كانسحاب خارجي للكائنات، لأن ما يجب أن يستقر عليه الكلام لكي يكون صحيحاً يجب أن يكون بالفعل خارج الانسحاب⁷ هذا هذا يعني أنه إذا أخذ المرء جوهر الحقيقة فقط بمعنى استقامة العبارة، فإن المرء يخون بفعل ذلك حتى لا يفهم أي شيء مما يدعي المرء أنه جوهر الحقيقة، "ولكن هذا الخلاص لم يصل به بعد إلى الحرية

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 48.

²- Ibid, P 48-57.

³- Ibid, P 52.

⁴- Ibid, P 52.

⁵- Ibid, P 53.

⁶- Ibid, P 53.

⁷- Ibid, P 53.

الحقيقية"¹، لأننا لا ن إن إزالة السلاسل ليس تحريراً فعلاً للإنسان، يظل هذا الانسحاب خارجياً، فهو لا يستوعب الإنسان في أفضل صوره، فقط البيئة تتغير بدون حالته الذهنية والانفعالية.

بعد إطلاق سراحه، لدى السجين إرادة بالتأكيد لكنها ستعود إلى القيود، ينزل بعيداً ويتراجع قبل التنبيه الذي يأمره بالتخلي تماماً عن وضعه السابق.

المرحلة الثانية تنتهي بفشل هذا التحرير، ينتهي التحرير لأن من يوجه إليه لا يفهمه² ولنتذكر أن السؤال الذي يوجهنا هو التالي: ماذا تجربنا المرحلة الثانية عن الأليثيا؟ هل نتعلم شيئاً إيجابياً عن جوهر الحقيقة باعتبارها المفتوح بغير انسحاب؟ هل تجاوزنا ما أظهرته المرحلة الأولى بالفعل، أي أن لحظات أخرى مختلفة تصاحب الأليثيا؟

الحدث الموصوف في المرحلة الثانية هو فشل بالمعنى الدقيق لكلمة ³(échoue) أي أن الذي قيد بالسلاسل ثم تحرر، يتعثر ويفشل في المفتوح بغير انسحاب، لا يعرف أن هناك شيئاً مثل المفتوح بغير انسحاب، وهذا يتجلى في عدم قدرته على التفريق بين ما هو خارج من الانسحاب وما هو خارج الانسحاب فيما يتعلق بالانسحاب الذي يميزه في كل مرة⁴، أي عدم قدرته على التفريق بين الظلال والأشياء، من المؤكد أنه يتم الإعلان عن الفرق بين الظلال والأشياء الحقيقية، ومع ذلك فإن الشخص الذي يتم تحريره لا يقوم بالتمييز ولا يمكنه إدراك الاختلاف. إن إدراك التمايز يعني أن يكون إنساناً، وأن تكون موجوداً⁵.

نرى بوضوح من هذا أن جوهر الحقيقة باعتباره المفتوح بغير انسحاب له موقعه في الصلة بين الحرية والنور والكينونة⁶، أو بشكل أكثر تحديداً بين حرية الإنسان، والرؤية في النور، والعلاقة بالوجود.

¹ - مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 325.

² - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 56.

³ - Ibid, P 56.

⁴ - Ibid, P 56.

⁵ - Ibid, P 56.

⁶ - Ibid, P 57.

الحرية، النور، المنفتح بغير انسحاب لا ترتبط ببعضها البعض كأشياء أو عناصر أو لحظات منعزلة، لنسأل أنفسنا مرة أخرى ما هو هذا الارتباط المنشود، والذي لم تكشفه المرحلة الثانية بعد، ولكنه سيظهر في المرحلة الثالثة من رمز الكهف؟¹

Le troisième stade (515 e 5- 516 e 2) La libération proprement dite de l'homme vers la lumière originaire²

المرحلة الثالثة: التحرير الفعلي للإنسان نحو النور الأصلي

تشهد هذه المرحلة صعود الإنسان من الكهف إلى ضوء الشمس³. حيث يكون السجين المتحرر قد انطلق إلى خارج الكهف حيث "الحرية"، وحركة الصعود هذه خارج الكهف سيتضح إثرها كل شيء وينفتح في ضوء النهار. ذلك أن التحرر هو ليس مجرد الخلاص من القيود، بل إن التحرر الفعلي يبدأ بالتعود المتصل على تثبيت النظر على الأشياء، فالتحرر الحقيقي هو مداومة التحول نحو ما يظهر في منظره، ويكون لدى ظهوره هو الأشد لا تحجبا⁴، ولا وجود للحرية إلا في مثل هذا التحول في هذه المرحلة يحقق الحدث الموصوف أو - كما يسميه هيدغر - الما-حصل (l'avoir-lieu) في القصة الرمزية هدفه، وهذا يعني أن التحرير الفعلي لا يتمثل في إزالة السلاسل داخل الكهف، بل في الخروج من الكهف والصعود إلى ضوء النهار، للابتعاد عن الضوء الاصطناعي السائد في الكهف، والتوجه نحو الشمس.

وأول ما يلفت الانتباه في هذه المرحلة الثالثة، مقارنة بالمرحلة السابقة، هو أنه لم يعد هناك أي سؤال حول توقف التحرير، وفي الحقيقة ليس لأن هذا التحرير سيكون غير مكتمل، بل لأنه ليس تحريرا على الإطلاق⁵، فماذا يعني ذلك؟

من الضروري أن نفهم نوع الانتقال من المرحلة الثانية إلى المرحلة الثالثة، وأنه لا ينبغي تحديد المحاولة الأولى للتحرير، وأن حقيقة النور والنار في الكهف يتم تجاوزها الآن. لا يكفي النظر إلى الضوء

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 57.

² - Ibid, P 57-100.

³ - Ibid, P 60.

⁴ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، المرجع السابق، ص 328.

⁵ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 60.

عندما يكون مجرد ضوء، هناك نور وضوء، لهذا يقول هيدغر أطلقنا على هذه المرحلة الثالثة اسم: "التحرير الفعلي للإنسان نحو النور الأصلي"¹.

إن الانتقال إلى ما هو الآن خارج الانسحاب (خارج الكهف، في الحرية) يحدث مع العنف، ذلك أن التحرر يعني هنا التحول إلى نور الشمس، وهو تحول عنيف "إن الوصول إلى ما هو الآن خارج عن الانسحاب يعني العنف"²، فالشخص الذي تم تحريره يضطر للدخول في طريق مؤلم وعمر، يتطلب الصعود، العمل الجاد والجهد، ويجلب الألم والمعاناة. فالتحرير يتطلب في الوقت نفسه التحمل والشجاعة، الشجاعة اللازمة للمرور بمراحل مختلفة من التعرف على النور، فذلك لا يحدث دفعة واحدة بل بالتدريج، فالرجل المحرر يرى أولاً بشكل أفضل في الليل حيث يعتاد ببطء على رؤية الأجسام المضيئة نفسها، كالضوء الخافت، التوهج غير المسبب للعمى، النجوم والقمر، عندها فقط يصبح على دراية بها، يمكنه أن يلاحظ الأشياء في ضوء النهار في ضوء الشمس³.

نجد أنه لا يكفي إزالة السلاسل ولا الصعود البسيط من الكهف في حد ذاته، على عكس نمط التحرير الذي ميز المرحلة الثانية وهو "الاقتلاع المفاجئ والجهد"، الآن (خارج الكهف) تألف، ليس بالأشياء بقدر ما هو مع التوهج والوضوح نفسه⁴ (avec la lueur et la clarté elle-meme). ولكن إلى ماذا يشير هذا الرمز؟ ما الذي يجب أن نفهمه من إقامة الإنسان المحرر خارج الكهف؟

يقدم أفلاطون نفسه شرحاً للرمز بأكمله يقول: إن الكهف يمثل أرضنا تحت القبو السماوي (يجب أن نتذكر هنا أن الإغريق تصوروا الأرض كسطح مستو تشكل السماء فوقه قبواً، لدرجة أن الإنسان يتحرك بالفعل في الكهف). تمثل النار في الكهف الشمس، ووهج النار يمثل نور الشمس، الظلال تمثل الكائنات والأشياء التي نراها تحت السماء ونتعامل معها بشكل شائع، والمقيدون هم الرجال المرتبطون بما هو بديهي ويوجهون به مباشرة وبواسطته. أما ما هو خارج الكهف فهو العالم

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 61.

² - Ibid, P 61.

³ - Ibid, P 62.

⁴ - Ibid, P 61-62.

الأعلى (l'en-haut) وبالنسبة له هو مكان المثل (l'Idées)، والشمس التي تسطع خارج الكهف ترمز إلى المثل الأعلى (l'Idée supreme)¹ والتي بالكاد يمكن للمرء أن يخاطر بالنظر إليها.

يتساءل هيدغر ماذا يعني حقا كل ما ظهر حتى الآن في هذه القصة الرمزية؟ ماذا يعني هذا للإنسان، أي لدراينا وعلاقته بالحقيقة على أنها المنفتح بغير انسحاب؟ إن المنفتح بغير انسحاب بالنسبة له يتعلق بـ: الحرية، النور، الكائنات، المثل، المثل الأعلى، مثال الخير² ويوضح هيدغر ذلك من خلال الروابط الموجودة بين المثل والنور، وبين النور والحرية، وبين الحرية والكائن، ويتساءل عن جوهر الحقيقة بما هي المنفتح بغير انسحاب، وهو الجوهر الذي يتضح من وحدة تلك الروابط. إن تحديد هذه الروابط هو في نفس الوقت تفسير للمرحلة الثالثة، ومحاولة لالتماس طريق الاقتراب من جوهر الحقيقة على أنها المنفتح بغير انسحاب³.

عن الرابط الموجود بين المثل والنور:

يشير أفلاطون أن الكائن من حولنا ليس الكائن الوحيد ولا الحقيقي، ولكن هل لا يزال هناك شيء فوق الكائنات وخارجها؟⁴ بالفعل بالنسبة لأفلاطون لا يزال هناك شيء آخر يتجاوز أشياء معينة (الظلال) هو "المثل"⁵.

لنتأمل قليلا، المساجين في الكهف لا يرون سوى الكائنات والظلال، يرون أن هناك كائنات فقط، ولكنهم لا يعرفون شيئا عن الكينونة، عن فهم الوجود، الكائن الوحيد الذي يعرفونه هو الظلال، لذلك يجب عليهم الصعود والارتقاء فوق ما هو في الأسفل، وبالتالي الابتعاد عن النار في الكهف، والتوغل في سطوع النهار⁶ (la clarté du jour) في النور للذهاب نحو "المثل". لذلك من الضروري التمييز بين النار والنور، ذلك أن معنى النور يحيلنا على معنى الجلاء، وما هو جلي له طابع "ما يمر من خلال"⁷، إذ أن هيدغر يتساءل عن معنى كلمة (la clarté) التي جاءت من "صدى"

1- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 63.

2- Ibid, P 65.

3- Ibid, P 65.

4- Ibid, P 67.

5- Ibid, P 71.

6- Ibid, P 72.

7- Ibid, P 74.

«résonner» (Hallen) وهي في الأصل سمة من سمات الصوت، واللغة نقلتها لاحقاً إلى المجال المرئي، إلى المجال الذي يلعب فيه النور دوراً¹ لذا يرى هيدغر أن الجلاء هو ما من خلاله نرى، وبتعبير أدق: إن النور بذاته هو ما يسمح بالعبور والرؤية والمشاهدة، النور هو ما ينتشر، هو المحرر من الظلمة والاختفاء والتواري وهو الكاشف². فيكون جوهر النور والجلاء هو الشفافية³.

ولأن الجوهر الحقيقي للنور أنه يسمح للأشياء بأن تظهر نفسها للنظر، وأن تقدم جانباً للرؤية مأخوذاً بالمعنى الأكثر تقييداً للإدراك المتأثر بحاسة البصر، ولأن الوظيفة الأساسية للمثال هي أنه يمنح المرور للكائن، أن يمنح المرور للنظر، فإن العلاقة الموجودة بين المثال والنور هي أن الوظيفة الأساسية للمثال ليست سوى الجوهر الأساسي للنور⁴ (la fonction fondamentale de l'Idée n'est n'est autre que l'essence fondamentale de la lumière)

– الرابط الموجود بين النور والحرية:

التكبير، الخلاص، التحرر، والحرية، باختصار تعني: أن ظاهرة الحرية ليست أقل أهمية مما قدمه الما-حصل في القصة الرمزية، ويشير الرمز، أي كل ما حدث حتى الآن، إلى الكيفية التي يجب أن نفهم بها الحرية. ونجد أن المرحلتان الثانية والثالثة لا تقتصران على نزع الأغلال فقط، بل هي تحرر من شيء ما، فيتضح أن هيدغر يشير إلى نوعين من الحرية: الأولى هي الحرية السلبية، وهي ببساطة مجرد غياب للتكبير والأغلال، يعبر عنها هيدغر بـ: "كائن حر من... (بعيد عن...)"⁵ (etre- libre- de....(loin de....))

أما الثانية: فهي الحرية الإيجابية والأصيلة وهي ليست مجرد كائن حر من... بل هي "أن يكون حراً من أجل... (بهدف...)"⁶ (etre-libre-pour....(en vue de....))

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 74.

² - نعيمة حاج عبد الرحمان، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2009-2010، ص 177.

³ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 75.

⁴ - Ibid, P 77.

⁵ - Ibid, P 78.

⁶ - Ibid, P 78.

النوع الأول من الحرية هو مجرد تخلص من القيود، حتى أن الرجل المتحرر يريد العودة إلى الكهف والأغلال لأنه لا يستطيع مجابهة تلك المعاناة الناتجة عن صعوده نحو النور. أما النوع الثاني من الحرية فيظهر التحرر الإيجابي والحقيقي من خلال ما يحدث بعد التخلص من القيود، و بالصعود نحو ضوء النهار، فيكون التحرر الآن هو: الرؤية في النور، بشكل أكثر دقة: إعادة تعويد النظر تدريجياً للرؤية من الظلام إلى الوضوح¹ réaccoutumer progressivement le regard de l'obscurité à la clarté)

وفي الواقع، تعويده مرة أخرى من ما هو مرئي في الوضوح إلى الوضوح نفسه² (de ce qui est visible dans la clarté à la clarté elle-meme) فيكون التحرير بشكل صحيح يتألف من إلزام المرء نفسه بالارتباط (à se-liair) بمشروع، أن ترى في النور يعني أن تتحرر.

- الرابط الموجود بين الحرية والكائن:

أن نكون حرين يعني أن نلتزم بما يمنح المرور بالتحرير "للنور"، لكن النور هو رمز المثال، وإدراك المثال يعني: أن يكون لديك فهم "لما هو" (ce qu'est) و "كيف يكون" (comment est) أن يكون لديك فهم لوجود الكائن³، وذلك يتوقف على حرية الإنسان، وجوهر هذه الحرية يعني باختصار "الرؤية الحاملة للنور"⁴ (le regard porteur de lumière) فيكون التحرر هو أن ندع النور يلمع لفهم الوجود والماهية، يعني فهم الكينونة.

الآن بعد عرض اللحظات الثلاث التي عبرت عن: صلة المثال بالنور، صلة النور بالحرية، صلة الحرية بالكائن، نصل إلى السؤال الحاسم: إلى أي مدى تمكننا وحدة هذه اللحظات الثلاث من إدراك الحقيقة على أنها المنفتح بغير انسحاب؟

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, p 78.

²- Ibid, P 79.

³- Ibid, P 80.

⁴- Ibid, P 80.

يقول هيدغر أن نلتبس طريقنا للتعامل مع جوهر الحقيقة على أنه المنفتح بغير انسحاب، هو أن نتخلى عن إعطاء تعريف لها، فربما يكون التعريف هو أبعد ما يكون عن فهم الجوهر¹. لذلك فإن الهدف هو الاقتراب من الحقيقة كمنفتح بغير انسحاب، وهذا يتوقف على ثلاثة أمور أساسية هي:

أ) درجات المنفتح بغير انسحاب:

ماذا تقول المرحلة الثالثة صراحة عن الأليشيا؟

سندرك في وقت لاحق أن كل مرحلة انتقلت إلى شيء ما خارج الانسحاب:²

- الأول: الظلال، ما يقابلها من داخل الكهف

- الثاني: ما هو محسوس في نهاية التحرير الأول داخل الكهف (وهو ليس تحرراً حقاً)

- الثالث: ما يمنحه التحرير الثاني بشكل صحيح وفريد، وهو التعود ثم إعادة التعود على النور.

وبالتالي هناك تدرج من مرحلة إلى أخرى، والسؤال المطروح هنا هو: هل ما تم الوصول إليه في

المرحلة الثالثة هو خطوة أخرى فقط في سلم ما هو خارج الانسحاب، أم أننا وصلنا إلى أعلى مستوى،

وبالتالي إلى ما هو خارج الانسحاب بالمعنى الصحيح؟

وهنا يقول هيدغر نحن نحادل بأن الاحتمال الثاني هو الاحتمال الصحيح³.

ب) المثل تشارك في حقيقة تشكل المنفتح بدون انسحاب:

هنا يتجاوز هيدغر أفلاطون في تفسير المثل، بشكل أكثر تجديداً، يتساءل هيدغر هل هناك

شيء آخر يشارك في ظهور المنفتح بغير انسحاب؟ ويجب: لقد رأينا بالفعل أن شيئاً آخر بصرف النظر

عن النور والتحرير، رافق الأليشيا، وأن المثل كانت مرتبطة في الواقع بالنور والحرية⁴.

لماذا نقول إذن إن المثل مع شيء آخر هي أصل المنفتح بغير انسحاب؟ ألا يمكن للمثل

لوحدها، إذا كان صحيحاً أنها تمنح المرور، أن تبرز في حد ذاتها رؤية للأشياء؟ لكن ماذا يمكن أن تكون

المثل في حد ذاتها؟

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 84.

² - Ibid, P 85.

³ - Ibid, P 86.

⁴ - Ibid, P 90.

إن الانسحاب الخارجي للأشياء، للكائن، يساهم في تكوين المنفتح بغير انسحاب، وهو ما يعني بعد ذلك أن المثل ليست بأي حال من الأحوال أشياء¹، والتي ستكون مخفية في مكان ما، والتي يمكن للمرء أن يكتشفها، وليست أيضا شيئا ذاتيا يتم إنتاجه وتصميمه من قبل الأشخاص. إنها ليست أشياء من منظور موضوعي، ولا مجرد فكرة من منظور شخصي ذاتي، وقد ظل هذا السؤال دون حسم ليس لأنه لم يتم العثور على إجابته بعد، ولكن لأن هذا السؤال لم يطرح بعد بجدية، لذلك يقرر هيدغر على عجل أحد الاحتمالين: المثل إما هي شيء موضوعي، شيء مثل القيم (quelque chose comme des valeurs)، أو شيء آخر غير موضوعي، ومن ثم ربما تكون باختصار مجرد خيال² (un simple produit fantasmatique de l'imagination)

يقول هيدغر دعونا نترك مسألة معرفة ماهية المثل، حتى وإن كان هذا السؤال مشروعا بشكل عام، إن المثل من خلال تصورها فقط بنظرة مسبقة ليست موضوعية، ولا يتم إنتاجها بشكل ذاتي، المتصور على هذا النحو، والنظرة التي تتأمل (ترى) كلاهما يشتركان في حقيقة تشكيل الانسحاب الخارجي للكائن، أي أن هناك تاريخا للحقيقة³.

ج) القدرة على الكشف: كل ما يحدث في جوهر وجود الإنسان

إن التحرر الفعلي هو ما يفعله التحرير في الأعماق، إنه الاهتمام بذاته بالمعنى الأساسي، أي التحرر من خلال الارتباط بالمثل، والاسترشاد بالوجود فقط، لهذا نقول لتحرير الذات، والنظر إلى المثل، والاستماع مقدما إلى الوجود وإلى جوهر الأشياء، كل هذا يعني القدرة على الكشف اللاإختباء⁴ (dés-abriter) ويعد اللاإختباء الطبيعة الأكثر حميمية للنظرة التي ترى في قلب النور، ذلك أن جلب النظرة إلى قلب النور له طابع عدم التستر إنه ليس سوى اللاإختباء، فيكون بذلك جوهر المنفتح بدون انسحاب هو القدرة على الكشف واللاإختباء⁵.

لكن أين وكيف تكون هذه القدرة على الكشف (اللاإختباء)؟

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 92.

² - Ibid, P 92.

³ - Ibid, P 93.

⁴ - Ibid, P 93.

⁵ - Ibid, P 94.

يقول هيدغر نحن نراه كشيء يحدث (الما-حصل)، حدث يصدر مع "الإنسان"، وهذه أطروحة جريئة.. جوهر الحقيقة كأليشيا (المنفتح بدون انسحاب) يتم نقلها إلى القدرة على الكشف، وبالتالي إلى الإنسان ذاته، وهنا يتساءل هيدغر: ألا يعني هذا تمرير الحقيقة لشيء بشري؟ بشكل أكثر وضوحاً: أختصره ليصبح مجرد شيء بشري، وبهذا أختزله إلى لاشيء، ومع ذلك، فإن الحقيقة في نظر الجميع، هي شيء يبحث عنه البشر، ليرتبطوا به كقاعدة، إنها شيء يعلو فوقهم. كيف إذن يمكن أن يكون جوهر الحقيقة شيئاً بشرياً؟ أين هو هذا الإنسان الذي يمتلك الحقيقة المطلقة بشكل مضمون وفي أمان تام؟ وبالشكل الذي يصبح هو نفسه القاعدة؟ ما هو الإنسان ليتمكن من قياس كل شيء؟¹

تساؤلات بالفعل جريئة وخطيرة في مسار تصور الحقيقة كمطلق، كشيء مفارق يعلو عالمنا الحسي، تساؤلات تفقد الحقيقة مطلقيتها وقدسيتها التي طالما سيطرت على الفكر الفلسفي. ولكن هل يمكن تسليم جوهر الحقيقة للإنسان؟

يقول هيدغر نحن نعلم جيداً أنه لا يمكن الوثوق بالإنسان، هذا القصب الذي يتمايل في الريح!²

(un roseau vacillant dans le vent) وجعل جوهر الحقيقة يعتمد عليه، لذلك نحن نرفض على الفور هذا الإدعاء حتى نحمي أنفسنا مما يسمى بالنسبية المهددة³ (un relativisme menaçant) ومع ذلك فإن هذا الرفض لا يصل إلى درجة اعتبار "النسبية" شيئاً غير مهم تقريباً. فعندما نقول من جهة أن جوهر المنفتح بدون انسحاب باعتباره القدرة على الكشف يحدث كتاريخ الإنسان، فإن هذه الحقيقة في جوهرها هي شيء بشري، وعندما نذهب من ناحية أخرى مناقضة لـ "إضفاء الطابع الإنساني" على جوهر الحقيقة، فإن هذه الحقيقة تعلو فوق عالمنا الحسي، وتلبس المطلقية. لذا فإن الخروج من هذا الالتباس حسب هيدغر كله يتوقف على ما هو مفهوم "الإنسان" المفترض ضمناً هنا؟

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 94.

² - Ibid, P 95.

³ - Ibid, P 95.

فهل نعرف منذ البداية "ما هو الإنسان" حتى نتمكن من أن نقرر أن الحقيقة لا يمكن أن تكون إنسانية؟

يرى هيدغر أننا نتصرف كما لو كان جوهر الإنسان هو أكثر الأشياء وضوحاً في العالم، لكن لنفترض أننا لا نعرف شيئاً عنه للوهلة الأولى، بل لنفترض أن الطريقة التي يتعين علينا من خلالها التحقيق في جوهر الإنسان هي بالفعل إشكالية في المقام الأول. من سيخبرنا ما هو الإنسان ومن هو؟¹ يتساءل هيدغر أين يجب أن نأخذ مفهوم الإنسان للرد على الاعتراض الذي يوجّهنا على رغبتنا في إضفاء الطابع الإنساني على جوهر الحقيقة؟

إن التفسير الكامل لرمز الكهف تطور حتى الآن، وهو يروي بالضبط القصة التي يأتي فيها الإنسان لنفسه ككائن موجود وسط الكائنات، وفي هذه القصة الجوهرية للإنسان، فإن ما هو حاسم في الواقع هو الطريقة التي يتم بها المنفتح بدون انسحاب، أي القدرة على الكشف، سنفهم هنا ما هو الإنسان بالضبط انطلاقاً من جوهر المنفتح بدون انسحاب، "فما هي الحقيقة هي وحدها ما يسمح لنا من إدراك ماهية الإنسان"²، لأننا قلنا أن ماهية الحقيقة (القدرة على الكشف) هي ما يحدث في التاريخ مع الإنسان، وهذا يعني أن الإنسان كما نراه يفوز بالحرية في هذه القصة الرمزية، قد زرع في الحقيقة³ (est trans-planté dans la vérité) و"هنا تكمن طريقة وجوده، أي ما يحدث في عمق الدازاين"⁴. وكلمة دازاين هنا لا تستعمل بمعنى بسيط، بمعنى الوصول والوجود، ولكن بمعنى محدد وقائم على أسس قوية: إنه ليس مجرد أن يكون الإنسان هناك مثل الحجارة، بل أن يضع نفسه في الخارج في الانسحاب الخارجي للكائن، وأن يتعرض للكائن باعتباره الكل، وبالتالي الانخراط في النقاش مع الكائنات وكذلك مع الذات⁵.

ماذا نفهم من كل هذا؟ إن المنفتح بدون انسحاب الأصلي هو الكشف (الالاختفاء) الذي ينفّث كمشروع، بقدر ما يحدث في "الإنسان" أي في تاريخه، ومنه سنفهم أن الحقيقة ليست موجودة في

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 95.

² - Ibid, P 96.

³ - Ibid, P 96.

⁴ - Ibid, P 96.

⁵ - Ibid, P 98.

مكان ما فوق (au-dessus) الإنسان، بل على العكس من ذلك "الكيونة الإنسانية موجودة في الحقيقة"¹ (l'être humain est «dans » la vérité).

والحقيقة هي أعظم من الإنسان، لذلك فهو لا يكون "موجودا في الحقيقة" إلا بقدر ما يكون سيدا لماهيته² إنه يقف خارج انسحاب الكائن وبالتالي يحافظ على نفسه.

يعلّمنا الرمز شيئا آخر: وهو أنه لا يمكن ببساطة جمع جوهر الإنسان من كائن حي، صاحب، في أي مكان على هذا الكوكب، لا يمكننا اكتشاف هذا الجوهر إلا إذا بدأ الإنسان نفسه في الحركة، أي يصبح بطريقة ما "ما يمكن أن يكون عليه"³ فنحن نتعامل مع الإنسان فقط ككائن مرتبط بإمكانياته الخاصة، كائنا يجر نفسه. ويرى هيدغر أننا لا ندرك هذا الجوهر إلا إذا حققنا من جانبنا ما يحدث له في كل تاريخ تحريره، ولقد رأينا أن التحرر يشمل حتى "العنف"، يجب أن يلجأ الإنسان بطريقة ما إلى العنف لكي يوضع أولا وقبل كل شيء في حالة من الاستفسار عن نفسه.

من هو هذا الإنسان الآن في أمثلة الكهف؟

إنه ليس فقط أي إنسان وبشكل عام، ولكنه يرتبط بالكائن بقدر ما هو خارج الانسحاب، والذي في هذا السلوك هو نفسه خارج الانسحاب. لكن هذا الانسحاب الخارجي للكائن الذي يجد نفسه فيه، ويتمسك به يحدث في النظرة التي تكتشف الكيونة، وهذا يعني بالنسبة لأفلاطون المثل، لكن هذه النظرة التي مشروع تحدث في ومن خلال التحرير الذي يمنح الإنسان الوصول إلى نفسه⁴.

لذلك نجد أن السعي إلى جوهر الحقيقة باعتباره انسحاب الكائن في القدرة على الكشف مثل الكشف الذي يحدث على أساس وجود الإنسان، وحده، يحدد جوهر الإنسان، بالطبع الإنسان المعني هنا في رمز الكهف، هو هذا الكائن الذي يفهم الوجود ويوجد على أساس هذا الفهم للوجود⁵.

وهكذا وصلنا إلى الهدف، أعطانا رمز الكهف إجابة لسؤال جوهر الحقيقة الذي يتجاوز بكثير المعنى الحرفي لـ أ-ليثيا، ومع ذلك فإن الما-حصل في القصة الرمزية يتضمن مرحلة رابعة، إن الصعود في

¹ - Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 96.

² - Ibid, P 96.

³ - Ibid, P 97.

⁴ - Ibid, P 97.

⁵ - Ibid, P 98.

الواقع لا يستمر صعوداً، بل على العكس من ذلك يعود إلى الوراء¹ فماذا تحمل العودة إلى الوراء من معانٍ؟

Le quatrième stade (516 e 3- 517 a 6)

La redescende de l'homme libre dans la caverne²

المرحلة الرابعة: نزول الإنسان المتحرر إلى الكهف

في هذه المرحلة يعود الإنسان المحرّر إلى داخل الكهف، فنعود بذلك إلى حيث كنا من قبل. لم تعد المرحلة الرابعة تجلب أي جديد مقارنة بالمراحل السابقة، إذ لطالما استفسرنا في المراحل السابقة عن الأليثيا، وعن اللحظات المصاحبة للحقيقة: النور، الحرية، الكائن، المثل، لكن لا شيء من ذلك يظهر الآن، لم تعد الأليثيا مذكورة على الإطلاق، إذ تم إبراز ماهية الحقيقة في نهاية المرحلة الثالثة، وهذا ما يدفع هيدغر إلى التساؤل عن ما إذا كانت هذه الحالة الأخيرة تعد مرحلة بالفعل؟³ لكن هذا لا يعني أن هذه المرحلة لا تعني شيئاً ولا تضيف شيئاً في الما-حصل.

إن التحرير لا ينتهي بالصعود البسيط نحو الشمس، إذ لا تعني الحرية مجرد التحرر من القيود باتجاه النور، بل أن تكون حراً حقاً يعني أن تكون مُحرراً من الظلام⁴ (c'est être libérateur de l'obscurité)

إن العودة إلى الكهف ليست بأي حال من الأحوال تسليّة للشخص المحرّر ، إنه ملزم بتغيير أفكار الآخرين داخل الكهف، لذلك فإن العودة للكهف هي الإنجاز الوحيد والصحيح للتحرر في نظر هيدغر، إذ أن هذه المرحلة تعبر في الواقع عن شيء لم نواجهه حتى الآن، حتى لو عاجلت المرحلتان الأولى والثانية أيضاً الإقامة داخل الكهف، فإن عودة الرجل المحرّر إلى الكهف هي ليست مجرد إقامة ثانية في الكهف، بل هي مسألة عودة قادمة من نور الشمس، الأمر هنا لا يتعلق فقط بالعودة للظهور في الكهف للرجل الذي كان قد سكن هناك بالفعل، بل الأمر يتعلق بـ "عودة الإنسان المُحرّر

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 100.

²- Ibid, P 100-115.

³- Ibid, P 101.

⁴- Ibid, P 112.

كُمحرر¹ (retour de l'homme libéré en tant que libérateur) بمعنى آخر: الحقيقة ليست حياة هدوء تتمتع به في راحة في مكان ما، بل هي صراع، إذ يجب على من أصبح حراً أن يعبر آرائه حول ما يراه سكان هذا الكهف عن الكائن وعن الخارج عن الانسحاب.

يجب على المحرر أن يجلب معه التمايز² (le libérateur apporte avec lui une différenciation) هذا التمايز أو التفريق يكون بين الكينونة (l'être) والكائن (l'étant)، ولا يكف عن الإصرار على الفصل الذي يميز بين الكينونة (l'être) والمظهر (l'apparence)، بين ما هو خارج الانسحاب وبين ما يتخذ ملجأ داخل الانسحاب، إنه يصر على الفصل بين الكينونة (l'être) والمظهر (l'apparence)، بين الحقيقة (la vérité) واللاحقية³ (la non-vérité). والآن فقط على أساس هذا الفصل بين الحق (le vrai) واللاحق (le non-vrai) أصبح من الواضح أن الحقيقة كمنفتح بدون انسحاب تتمثل في التغلب على الاختفاء في الانسحاب⁴، وأن المنفتح بدون انسحاب يرتبط أساساً بالانسحاب والاختفاء في الانسحاب، وهذا يعني أن الأليثيا I'ἀλήθεια ليست فقط مظهراً من مظاهر الكائن إنما في حد ذاتها تفسير، مناقشة، إنما صراع. والآن نفهم أن التحرر من المرحلة الأولى وصولاً إلى المرحلة الثالثة يفترض مسبقاً أن يكون المرء حراً، وأن هذا الذي يُحرر ليس أي شخص⁵ بل هو الفيلسوف الذي يملك النظرة الأصيلة. فمن هو الفيلسوف؟ تعودنا أن نقول الفيلسوف هو محب الحكمة، لكن لهيدغر تأويل آخر:

تتكون الكلمة الإغريقية φιλόσοφος فيلوسوفس من:

σοφός: وتعني الخبير في موضوع ما، وفي الحقيقة هو دائماً الشخص الذي يعرف في الأساس

ما يدور حوله، وهو من يقرر أخيراً ويضع القانون⁶

φίλος: وتعني الصديق⁷ (est l'ami)

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 108.

²- Ibid, P 112.

³- Ibid, P 112-113.

⁴- Ibid, P 113.

⁵- Ibid, P 112.

⁶- Ibid, P 103.

⁷- Ibid, P 103.

من هو الفيلسوف إذن؟ هو الإنسان الذي يتحدد دازاينه بالفيلوسوفيا، وليس من يمارس "الفلسفة" كموضوع "للثقافة" العامة، بل هو من يعتبر الفلسفة سمة أساسية للإنسان¹ (la

philosophie est un caractère fondamental de l'être humain)

إن الفيلسوف هو من توقع في وقت مبكر خلق هذا الكائن وسمح له بالظهور ودفعه إلى الأمام، لذلك فإن الفيلسوف هو من يحمل في داخله هذا التطلع ليشعر بنفسه مدفوعا إلى فهم ماهية الكائن (l'étant) وكيف تكون هذه الماهية بشكل عام وكامل. بذلك لا نستطيع أن نقول أن الفلسفة هي علم (une science) بمعنى استكشاف الأشياء في مجال محدد وفقا لإشكالية محددة، بل نقول: إن التساؤل هو أن يكون المرء حرا في مسألة الكينونة وجوهر الأشياء، أن يفهم نفسه وأن يتماشى مع الكائن بشكل عام، مع الوجود في حد ذاته، باختصار: "الفيلسوف هو صديق الكينونة"² (le

philisophe est l'ami de l'être)

إن الفحص الدقيق لسرد المرحلة الرابعة يخبرنا بشيء أكثر: الفيلسوف الذي يُحرر ويفك القيود يعرض نفسه لمصير الموت في الكهف³ بسبب سكان الكهف الذين ليسوا سادة أنفسهم.

يصل هيدغر أخيرا إلى نهاية تأويله لرمز الكهف عبر مراحل الأربع، وسيخلص مما سبق أنه لم يتم توضيح ماهية الأليثيا مع أفلاطون، بل إن هذا المفهوم قد تم تشويحه والانتقاص من معناه الفعلي، ذلك أن أفلاطون تعامل بالتأكيد مع الأليثيا في قصة الكهف، ولكن ليس بطريقة تظهر ماهية وأصل هذه الأخيرة، وأنه لم يظهر الموضوع الخاص بها، موضع النضال (lutte) ضد الإخفاء⁴، ضد الكينونة المنسحبة في حد ذاتها وليس ضد المظهر الزائف فقط.

لذلك نجد أن هيدغر يترجم الكلمة الإغريقية أليثيا l'ἀ-λήθεια ب: اللإختفاء أو اللاتحجب كما ذكرنا سابقا، رغبة منه في إعادة النظر في الفهم المتداول لمفهوم الحقيقة باعتبارها مطابقة ممهدا لنظرية جديدة "الحقيقة كانكشاف وحرية" بعيدا عن التصور التقليدي الذي يعالج الحقيقة ضمن مجال

¹- Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Op-Cit, P 103.

²- Ibid, P 104.

³- Ibid, P 104.

⁴- Ibid, P 114.

معرفي باعتبارها صدق التمثل الذاتي وتوافقه مع موضوعه، وهو ما يرفضه هيدغر بشدة على أساس أن الحقيقة لا تسكن الخطاب، وهي ليست قضية محمولية أي علاقة محمول بموضوع، لأنها ليست خاصية أحكام وتمثلات تصدرها ذات بشأن موضوع، بمعنى تطابق الفكر مع الواقع. إن الحقيقة باعتبارها تتكشف عن الانسحاب الخارجي، هي منذ البداية، على حد قوله "صفة مميزة للكينونة ذاتها" وليست مجرد مسألة نسعى لمعرفتها واستيعابها، مما يدعم تحدي الحقيقة كتطابق¹، أي يدعم رفض التصور التقليدي الذي طالما اعتبر الحقيقة كتطابق. إن كشف الستار (dévoilement) عن الوجود هو دائما حسب هيدغر حقيقة وجود الكائن، إن تحليلنا الذي اعتمد على النصوص الرئيسية لهيدغر الواردة في "الكينونة والزمان" وفي "de l'essence et de la vérité" يوضح النقاط التي تجمع بين: الحقيقة، الوجود، والحرية، فبعد أن اختزل المفهوم الكلاسيكي الحقيقة في: التأكيد المزدوج على أن الحقيقة تجد مكانها في الحكم، وجوهرها في اتفاق الحكم مع موضوعه، لم يشك هيدغر أبدا في أن هاتين الأطروحتين كانتا في حد ذاتهما تتويجا لمواقف ميتافيزيقية تضمنتها التصورات الكلاسيكية الكبرى، إذ يتفق كل من "الكينونة والزمان" و "de l'essence et de la vérité" على القول بأن تطابق الحكم مع موضوعه، والتوافق الذي يكمن فيه بالنسبة للكلاسيكيين لا يمكن أن يكون جوهر الحقيقة إلا نسبيا وفي جوانب معينة، فيدين بذلك هيدغر أي تصور للحكم يجعله يؤثر على المحتوى الجوهرى لموضوع الحكم. فينتهي بذلك عهد الحقيقة كتطابق، وعهد الحقيقة المطلقة المتعالية.

¹- Martin Heidegger, Introduction à la métaphysique, Op-Cit, p 94.

خلاصة الفصل:

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن مفهوم الحقيقة تمت صياغته وفق تصورات تقليدية ترى في الحقيقة سمات الثبات والمطلقية، بعد أن ضبطت ماهيتها في التطابق والتوافق، وهي تصورات ميتافيزيقية لكن ما لبثت أن تهاقت هذه التصورات أمام نقد هيدغر الذي أفقد الحقيقة في تصورها التقليدي صفات المطلقية والثوقية. فالحقيقة بعدما كانت تحيل إلى التطابق بين الشيء وموضوعه، أصبحت مع الفلسفات المعاصرة مفهوما يتجاوز معنى التطابق والتوافق، بداية مع المنعطف الفكري النيتشوي الذي جرد الحقيقة من كل مطلقية، فأصبحت الحقيقة معه مجرد تأويلات، فتراجع تصور الحقيقة المطلقة ليفسح المجال لفرضية انكشاف الوجود مع هيدغر.

الفصل الثاني

التجربة الهرمينوطقية وتوسيع مشكلة الحقيقة

المبحث الأول: الهرمينوطيقا "السياقات، الأبعاد، الدلالات"

المبحث الثاني: جدل الحقيقة والتأويل في هرمينوطيقا غادامير

المبحث الثالث: سؤال الحقيقة والتجربة الفنية في هرمينوطيقا غادامير

المبحث الأول: الهرمينوطيقا "السياقات، الأبعاد، الدلالات"

يقدم غادامير مع إصدار تحفته "الحقيقة والمنهج" سنة 1960، تساؤلا عميقا حول تجربة الحقيقة، ولكن مع نوع من توسيع المجال، إذ يشمل مفهوم الحقيقة التطرق إلى الجماليات والتاريخ واللغة. إن الحقيقة حسب غادامير ستتجاوز المنظور العلمي بحيث يكون الإنسان قادرا على إعادة التفكير في علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بالآخرين وبالأشياء، وبهذا المعنى فإن الهرمينوطيقا لا تنفصل أبدا عن الفهم الذي يهدف إلى نوع معين من المعرفة، أي أن الهرمينوطيقا الفلسفية تود أن تقترح مفهوما للفهم يكون لغويا وحواريا واجتماعيا، يستند إلى ثنائية السؤال والجواب، حيث "يتقدم الجدل عبر السؤال والجواب، فطرح سؤال يعني استدراج شيء ما إلى الانفتاح"¹، فتكون هرمينوطيقا قادرة على تحقيق هدف واضح هو الوصول إلى الفهم بطريقة أفضل ف"الظاهرة التأويلية تدل ضمنا على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب"² مستندة في ذلك إلى ثنائية السؤال والجواب، إذ بمساعدة الحوار يمكننا أن نفهم بشكل أفضل العلاقة مع الشيء، وأن نتصور بشكل أكثر وضوحا العلاقة بينه وبين الآخرين.

إن الحوار لا ينفصل أبدا عن فلسفة غادامير، فهو مرتبط بالهرمينوطيقا التي تمثل في جوهرها حوارا للفهم، مع غادامير يتعلق الأمر بتعميق مفهوم الحوار "فنحن نفهم معنى النص من خلال اكتساب أفق السؤال"³ ذلك أن الفهم يتجلى من خلال الحوار والحوار يحقق الفهم، إنهما مرتبطان ارتباطا وثيقا، لأن الفهم هو الدخول في حوار مع شخص ما أو مع شيء ما، وبنفس الطريقة فإن الدخول في حوار هو ضمان هدف التفاهم، دون أن يكون الحوار مجالا للسيطرة يسعى إلى دحض الآخر، بحيث تكون الذات دائما على حق وهي المرجع الوحيد للحقيقة، بل أن يكون حوارا الغرض منه هو صياغة مفهوم

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 484.

² - المصدر نفسه، ص 491.

³ - المصدر نفسه، ص 491.

مشارك معني بالحقيقة، لأنه "من خلال الاتصال بالآخر نرتقي فوق ضيق يقينا بالمعرفة، وينفتح أفق جديد نحو المجهول، يحدث هذا في أي حوار حقيقي"¹.

مخرجات هذا التقديم البسيط تدفعنا إلى طرح بعض التساؤلات: لماذا الحقيقة عند غادامير؟ وما هو المنعطف الذي أخذته الحقيقة عند غادامير؟

لكن قبل الحديث عن مفهوم غادامير للحقيقة، يبدو أنه من المناسب الإجابة عن سؤال ماهية الهرمينوطيقا، وكيف عدل غادامير فهمه لها؟

1. ما هي الهرمينوطيقا؟

حددت الهرمينوطيقا بمعناها المعتاد والأكثر تقليدية بفن الترجمة، وبشكل أكثر تحديدا فن التفسير الصحيح للنصوص، لذلك كانت مخصصة بالفعل للنصوص. يأتي مصطلح الهرمينوطيقا من الفعل اليوناني «herméneuein»² والذي يستخدم بمعنى «expliquer» الذي يجعل من مصطلح الهرمينوطيقا يفهم بمعنى التفسير، وقد سمي مفهوم الهرمينوطيقا في بعض الكتابات بعلم التأويل أو التأويلية، الذي يبحث عن تفسير النص وفهمه، لكن هل الهرمينوطيقا والتأويل لهما نفس المعنى إلى حد تطابق المصطلحين؟

كلمة Hermeneutike الإغريقية تتضمن في اشتقاقها اللغوي كلمة «tekhne» التي تشير إلى "الفن" بالمعنى الاستعمالي التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعمالية ورمزية³، وذلك من أجل تحقيق المعنى في النص وإظهاره. ويتعلق مصدر كلمة هرمينوطيقا لغويا بالإله هرمس Hermes رسول آلهة الأولمب الذي كان يتقن لغة الآلهة، ويفهم ما يجول بخاطرها، فيترجم مقاصدها وينقلها إلى البشر، لأن البشر قاصرون في فهمهم ويحتاجون من يبسط لهم الأمور الغيبية.

¹ - Carsten Dutt، Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique, traduit par Donald Ipperciel, Fides, Paris, 1998, p 49.

² - André Comte-Sponville, Op-Cit, p 424.

³ - عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، منشورات ابن ندیم، الجزائر، ط1، 2012، ص 07.

والتأويل Anagogique لغة هو الترجيع والرد، والتفسير وحسن التقدير، نقول أوله إليه رجعه، أما اصطلاحاً فهو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو عملاً¹. وللتأويل عند العرب ثلاثة معانٍ متباينة² هي:

أ- بمعنى الرجوع والعود

ب- بمعنى التفسير

ت- بمعنى نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وقد أوضح الجرجاني هذا المعنى الأخير في تعريفاته، حيث يقول: "التأويل في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً بالكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾³، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً⁴.

وفي السياق ذاته يقول ابن رشد: التأويل هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء لشبيهه أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁵ فيعني التأويل بذلك إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية.

أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية. لذلك تم فهم التأويل على أنه فن التفسير « L'art de l'interprétation⁶ »

إنه فن يفهم غالباً بطريقة معيارية، الغرض منه اقتراح قواعد تسمح بالتفسير الصحيح للنصوص، من أجل تجنب سوء الفهم وسوء التفسير وإنصاف النص المراد تفسيره. ومن المعروف أن التأويل لم يكن

¹ - مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 158.

² - المرجع نفسه، ص 158.

³ - سورة يونس، الآية : 31.

⁴ - الجرجاني، معجم التعريفات، المرجع السابق، ص 46.

⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، المرجع السابق، ص 234.

⁶ - André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, Op-Cit, P 424.

ضروريا لتفسير جميع النصوص، إذ لا يحتاج أحد إلى فن أو قواعد معينة من التأويل لفهم النصوص الأكثر شيوعا في الحياة اليومية، لكن هذه القواعد تبدو أساسية عند التعامل مع النصوص الأكثر صعوبة، وخاصة الكتب المقدسة، والتي غالبا ما تكون غامضة بالنسبة للبشر العاديين، ذلك أنها وحي إلهي، أو عند التعامل مع الوثائق القانونية، لأنه يمكن تفسيرها واستخدامها بطرق مختلفة. فنلاحظ أن التأويل في بدايته ارتبط بتفسير النصوص المقدسة ليتعداه بعد ذلك إلى مختلف النصوص. فنجد بذلك أن مفهوم التأويل يرتبط بعملية الفهم، فكأن التأويل هو فن فهم النصوص، على اختلافها وتنوعها، وعملية فحص لهذه النصوص داخليا وربطها بسياقاتها العامة خارجيا، مع تجاوز التصور الكلاسيكي الذي يرى عملية الفهم بمثابة "الملكة الطبيعية التي يمتلكها الجميع"¹. إذ نجد أن التأويل يتعدى شرح النصوص المقدسة لغويا إلى مرحلة أخرى أعمق يغدو فيها التأويل فناً أو جمالية، يُعَدَى بأبنية النصوص الداخلية وحقائقها المضمرة التي تتجاوز المعلن، وحتى الداخلي إلى ما هو إيديولوجي وتاريخي وثقافي، فيكون التفسير بذلك مرحلة أولى تسبق التأويل²، تحيل إلى البحث عن خفايا النص غير الواضحة أو خفايا النصوص الرمزية. فتصبح الهرمينوطيقا هي الفن الذي يتأسس حول تأويل النصوص، وبهذا الشكل ينظر إليها ريكور على أنها "نظرية عمليات الفهم في صلتها مع تفسير النصوص"³ وبالتالي "فالهرمينوطيقا هي علم التأويل"⁴.

الهرمينوطيقا ليست إلا مجموع قواعد التفسير تهدف إلى تفسير وتوضيح ما يمكن أن يكون غامضا، والتي يعرفها ميشال فوكو على النحو التالي: "مجموعة المعارف والتقنيات التي تسمح للعلامات بالتحدث والكشف عن معانيها"⁵ «l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leurs sens»

¹- Hans-George Gadamer, L'art de comprendre, écrits 1, Herméneutique et tradition philosophique, Trad par Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982, p 125.

² عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 94.

³- Paul Ricœur, Du texte à l'action, Edition du Seuil, Paris, 1986, p 83

⁴- Paul Ricœur, De l'interprétation, essai sur Freud, Edition du Seuil, Paris, 1965, p 32.

⁵- Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966, p 44.

إن الهرمينوطيقا أو التأويل الذي يهمننا ليس فن التفسير، بل دراسة عملية التفسير، وبشكل أدق تحليل وظيفته في فعل القراءة، إنها ليست مسألة الآليات المعرفية المتضمنة، ولكن ما يهم أثناء نقل المعلومات النصية إلى القارئ هو التبادلات التفسيرية المستحقة التي تحدد استيعاب المعنى، وفي هذا يرى Jean Greisch أن الهرمينوطيقا يمكن تعريفها على أنها: "نظرية عمليات الفهم في تفسير النصوص"¹ «comme la théorie des opérations de la compréhension dans l'interprétation des textes»

وهذا جعل من الهرمينوطيقا تفرض نفسها كإبستم عالمي épistémé universelle، وكما قال غادامير ستكون مهمتها بعد ذلك "توضيح معجزة الفهم"² فتكون بذلك التجربة التأويلية كما يفهمها غادامير هي دراسة العلاقة بالنص، واستيعاب (فهم) المعنى، إذا ما طرحنا سؤالاً هنا "ما هو المعنى؟" فلا ريب أن إجابتنا هي أنه التساؤل المرتبط وجودياً بتحديد الحقيقة، وما هي الحقيقة؟ في هذه الحالة وبشكل عملي إنها "حقيقة النص" la vérité d'un textes فيتضح جلياً الآن أن الهرمينوطيقا هي مشروع للمعنى أو نقول للفهم بامتياز.

إذا ما استذكرنا قليلاً ما ورد في الفصل الأول، يمكننا أن نلاحظ أن عبارة السفسطائي بروتاغوراس: "الإنسان هو مقياس كل شيء"³ «L'homme est la mesure de toute choses» تفتح النقاش من جديد، فالحقيقة ستكون نسبية فقط، وكما قال سقراط لأفلاطون: "إن حقيقة بروتاغوراس لن تكون صحيحة لأي شخص، لا بالنسبة له ولا لأي شخص آخر"⁴ «La vérité de Protagoras ne serait vraie pour personne, ni pour un autre que lui, ni pour lui»

أما أفلاطون فبالنسبة له الحقيقة موجودة في العالم المعقول، حقيقة المثل الخاصة والثابتة والأبدية، والتي لن يكون واقعنا إلا مظهرها لها، لذلك يمكن الوصول إلى الحقيقة المطلقة من خلال العقل المباشر

¹- Jean Greisch, Le cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien, Paris, Vrin, 2000, p 54.

²- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 400.

³- Jean Voilquin, Fragment I. Penseurs grecs avant Socrate, Garnier, Flammarion, Paris, 1994, p 204.

⁴- Platon, Théétète, trd: Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris, 1967, p 106.

l'intellect immédiat، لتصبح بذلك مثالية أفلاطون كرد على نسبة بروتاغوراس بأن المثل هي المقياس الحقيقي لكل شيء. أما أرسطو فقد أكد أن الحقيقة هي تطابق بين أحكامنا والواقع، وفق الصيغة اللاتينية التالية: «*Vérité est adaequatio rei et intellectus*»، والذي يفترض من حيث المبدأ وجود تطابق بين المعرفة والوجود. وهكذا تفترض العقلانية اليونانية أن المعرفة تعني أن تعرف من خلال السبب¹ مبدأ السببية الذي يستبعد أي دائرة تأويلية، لذلك علينا أن ننتظر الثورة الهرمينوطيقية الهايدغرية من أجل قلب المفهوم الأرسطي، لتصبح الحقيقة بطريقة ما هي معرفة نتائج أو آثار الوجود.

إن البحث الفلسفي في عمقه هو بحث عن الحقيقة في كل تمظهراتها، والحقيقة ذاتها مرتبطة بفك شيفرة النصوص التي تخفي في أعماقها معاني تدفع إلى محاولة فهمها وإزالة الغموض الذي يعتريها باستخدام آلية التأويل أو ما يعرف بالهرمينوطيقا وفي هذا يقول بول ريكور: "مهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام وإلى المعنى، إلا من خلال تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة"² وأمام تباين النصوص والخطابات تعددت القراءات، فكان التأويل بذلك مشروعاً فلسفياً مفتوحاً يقدم لنا رؤية جديدة حول آلية قراءة مختلف النصوص وتفسيرها، وذلك من أجل إعادة بعثها من جديد واكتشاف ما تخفيه من معاني. لذلك كان لزاماً الوقوف على مفهوم التأويل في الثقافة الغربية وعلى مختلف السياقات التي عرفها: الثيولوجي، اللساني، والفلسفي.

ويمكن توضيح مسار التأويل في صورته المعاصرة داخل الفلسفة الغربية من خلال مدرسته التاريخية في أوروبا والتي مثلها كل من "شلايرماخر" و"دلتي" ثم "هيدغر" و"غادامير" وصولاً إلى "بول ريكور"، دون أن نغفل ارتباط الهرمينوطيقا في بدايتها بالنصوص الدينية، فقد ارتبط التأويل في بدايته بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة³. وبداية تحليلنا سنتطرق من علاقة التأويل بالنص الديني.

¹- Aristote, *Seconds Analytiques*, cité par Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, Paris, 1987, p 17.

²- Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Edition du Seuil, Paris, 1969, p26.

³- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 555.

2. التأويل في حدود النص الديني:

ارتبط التأويل في بدايات ظهوره بالإطار الديني اللاهوتي، إذ تأسست أغلب جوانبه وقضاياها في إطار تفسير وتأويل الكتاب المقدس. إن كلمة هرمينوطيقا اليوم من بين المصطلحات الفلسفية التي غالبا ما تكون استخداماتها غير قادرة على تحديد المصطلح بدقة، وتعود الكلمة إلى العصور اليونانية القديمة، وقد تم تدريس الهرمينوطيقا كتخصص لعدة قرون في الجامعات البروتستانتية¹. ويرجع المصطلح في أصله إلى الإله الإغريقي "هرمس" حيث تشير الكلمة اليونانية «Hermencia» إلى هرمس الرسول بين الآلهة الخالدة والبشر، إذ هو الرسول المكلف بالحوار والتواصل، ورمز تداول المعاني... ثم أصبحت الهرمينوطيقا مرادفة للتأويل أو التفسير... إنها ترجمة الغامض والمبهم من أجل توضيحه²، ونجدها مستخدمة بهذا المعنى من قبل آباء الكنيسة. واضح أن التأويل في بدايته ارتبط بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة. فلطالما شكل النص الديني فهما مفارقا للعقل البشري، يصعب فهمه بصفة مباشرة مما يستلزم تدخل وسيط يشرح ويؤول المعاني ويكشف عن حقيقتها الخفية، وذلك لتجنب الفهم الخاطئ والتضارب الحاصل في تفسير النصوص الدينية، ومحاولة للكشف عن المعاني والدلالات الرمزية في النص ما جعل من التأويلية "فنا لتأويل النصوص المقدسة أو الدينية من أجل استخلاص الدلالات الدينية فيها"³. ولكونها متعددة المعاني تتطلب النصوص المقدسة وعيا متزايدا بواقعها الوجودي، فحسب هيدغر تؤثر أنماط الوجود المختلفة على حالة الوعي ومستوى الفهم، وسنعود إلى التفصيل في هذه النقطة لاحقا.

كانت هناك حاجة ملحة إلى ترجمة الآرامية، التوراة، التارغوميم، فأصبح من الضروري إدراج "حقيقة النص" في التفسير، لكن ترجمة المقدس في الواقع تشكل مجال بحث معقد شمل الدين، الألوهية، الأدب، المجتمع، الثقافة واللغة. ثم أصبحت نظاما تقليديا منفصلا تماما عن مجالات الترجمة الأخرى، إذ لترجمة النص المقدس من الضروري أن نلاحظ قبل كل شيء وجود أفقين وجوديين متميزين: الأفق الإلهي

¹ - Georges Gusdorif, Les origines de l'herméneutique, Edition, Payot, Paris, 1988, p19.

² - Ibid, p20.

³ - دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الإنسانية، تر: جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط1، 2009، ص 446.

والأفق البشري، وجلي أن الوعي يختلف من مستوى إلهي إلى آخر بشري، لذلك فإن لغة الاتصال بين الاثنين تأخذ خصائص معينة وتصبح مشفرة، مجازية، غنية بالصور الرمزية. ولم تعد وحدة المعنى هي الكلمة ولا الجملة بل هي الخطاب وتاريخيته الخاصة. علاوة على ذلك فإن السمة الشعرية لهذه اللغة هي العنصر الحاسم الذي يقف أمام استيعاب النص كمجموعة من العناصر المتقطعة ف"النص المقدس له تمييز خاص وملئ بالمعاني العميقة"¹، لذلك فإن ترجمة المقدس هي عملية متعددة الأوجه، إذ من الضروري نقل المعنى من مستوى أعلى من الوعي إلى مستوى آخر أدنى، وفي الوقت ذاته مواجهة الجزء الكبير غير القابل للترجمة من القول الإلهي: وزنه المقدس، جماليته غير البشرية، حالاته الرمزية والمشفرة، توازنه المحسوب للغاية (المعنى، الشكل، الإيقاع)، ديناميكيته ومواقفه الغامضة أحيانا... الخ، وهذا يفرض وضع دلالة النص الحرفية جانبا لصالح الدلالة الرمزية²، وهذا كله يفرض تعدد المعاني، بمعنى آخر عدد لانهائي من الترجمات، وهنا تزداد المهمة تعقيدا بسبب حقيقة أن الكلمة (في الزمان كما في المجال) ليس لها نفس المعنى، وهذا عائق إضافي يقف أمام المترجم إذ يجب عليه أن يختار أفق مرجعه.

إن ترجمة كلام الله المقدس حقا معقدة، إنه تبادل بين نوعين من الوعي، كما أن ما يتم ترجمته يحل محل الكتابة المقدسة التي لا يمكن المساس بها، وهنا ندرك الجزء غير القابل للترجمة من اللغة المقدسة وحدوده التي تدفعنا إلى التفسير. لكن إلى ماذا نصل عندما نفسر؟ هل نستطيع الوصول إلى الحقيقة؟ يفترض مفهوم التفسير في حد ذاته شكوكا حول إمكانية الوصول إلى حقيقة الأشياء، ولهذا السبب فإنه يستبدل صورة الحقيقة بالمعنى، فهل كل التفسيرات تعني بالضرورة التخلي عن الحقيقة؟ وهل كل نظرية في التفسير تكون نسبية؟

على العكس من ذلك نجد أن الممارسة الأوغسطينية للتأويل تخضع الوصول إلى المعنى بقوة لتجربة الحقيقة، فبالنسبة له التأويل هو أولا وقبل كل شيء بحث روحي عن الحقيقة التي يحملها الكتاب المقدس، أي كلام الله. ومع ذلك فإن ممارسته للتفسير لا تقتصر على العملية الوحيدة لقراءة الكتاب المقدس، بل يعمل التفسير لفهم حقائق أخرى غير النصوص المقدسة، ومفكرو الهرمينوطيقا المعاصرة

¹ - دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007، ص 61.

² - المرجع نفسه، ص 60.

يدركون جيداً أن أوغسطين كان السباق في هذا الاعتقاد، ما دفعهم إلى دراسة النظرية الأوغسطينية في التأويل وتأثيراتها على فلسفته.

كتب بول ريكور عن التأويل قائلاً أنه "عمل الفكر الذي يقوم على فك شفرة المعنى الخفي في المعنى الظاهري، في نشر مستويات المعنى المتضمن في المعنى الحرفي"¹ إذا كنا نسعى إلى فهم العالم بالكامل، فإن تجربة عدم كفاية أو غموض المعنى الحرفي للأشياء، وصعوبة فهم وجودنا والعالم الذي تحدث فيه هذه التجربة، يجعل من الضروري ممارسة التأويل على أمل رؤية المعنى الخفي الذي يتحدث عنه ريكور، بمعنى الوصول إلى عمق الواقع، ومع ذلك في "الاعترافات" يشهد القديس أوغسطين على هذا العمل في فك رموز الكتاب المقدس. وهذا الفهم الذي يصاحب تجربة الاهتداء لا يعني مجرد الوصول إلى معنى محتمل للأشياء، ولكنه يتطلب التفكير بشكل جذري أكثر على أنه تجربة للحقيقة تشارك كياننا كله، حيث "يسطع على الإنسان نور من الله يزيل الغموض عن النصوص، فكل شيء منوط بالواقع الروحي للمفسر"²، يتضمن هذا النهج الوجودي عند أوغسطين مفهوماً للحقيقة يتجاوز نطاق المعرفة الصافية والتي تتضمن سعادتنا الخاصة. لذلك يمثل مشروع أوغسطين بحثاً لسؤال التأويل من جديد، سؤال العقل التأويلي في رحلة البحث عن الحقيقة-المعنى³، لكن لماذا جعل أوغسطين تجربة الحقيقة تعتمد على ممارسة التأويل؟ ولجعل هذه الممارسة أقرب ما يمكن إلى التجربة الدينية، ألا ينتقص ذلك إلى حد كبير من امتيازات العقل؟

إذا كانت الممارسة الأوغسطينية للتفسير تتضمن الإيمان، فهي مع ذلك شكل معين من العقلانية، إنه يستجيب في الواقع لاختبار العقل: اختبار الشك. وقبل معرفة الحقيقة وقبل محبتها يفترض أوغسطين بشكل أساسي البحث عن أخلاقيات للتأويل. سنحاول تتبع معالم أخلاقيات التأويل لنتمكن من الوصول إلى الحقيقة، من خلال تحليل الممارسة التأويلية للقديس أوغسطين، وتبسيط الضوء على الكيفية التي يؤدي بها التأويل وفقاً لأوغسطين، إلى تحديد الشروط الذاتية لفهم الحقيقة.

¹ - Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Op-Cit, p16.

² - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، دط، 2008، ص 47.

³ - المرجع نفسه، ص 47.

1- الهرمينوطيقا الأوغسطينية:

دراسة النظرية الأوغسطينية للتأويل ترتبط بالعتيدة المسيحية التي توضح مشروع تفسير الكتاب المقدس في ضوء نظرية عامة للفهم في شكل نظرية للعلامة. بمجرد إثبات الحاجة إلى وضع قواعد للتفسير يحدد أوغسطين الأشياء التي تتطلب تفسيراً والطريقة التي يجب أن تقدم بها.

لا يتمكن القارئ من الوصول على الفور إلى المدلول، لأن العلامة أو الإشارة (الدال) تقدم حداً وسطياً بين القارئ والمعنى، لذلك فإن فهم العلامة يفترض بالتالي النظر إلى ما وراء العلامة على هذا النحو: في التعامل مع العلامات يجب ألا نولي انتباهنا إلى ماهية الأشياء، بل بالأحرى إلى حقيقة أنها علامات، أي على ما تدل عليه. فالعلامة في الواقع هي شيء، بالإضافة إلى الانطباع الذي تولده على المعنى، والذي يتسبب في شيء آخر يتبادر إلى الذهن منها. لذلك فإن فهم علامة ما يتطلب عدم التوقف عند أهميتها المادية، بل إلى ما تدل عليه.

يميز أوغسطين العلامات المقصودة عن العلامات الطبيعية، حيث يكون الاستدلال بين موضوعين أمراً طبيعياً، دون أي نية تتأس هذا الارتباط، يتم بعد ذلك تنظيم قاعدة الفهم من خلال الرغبة في الاقتراب بأكبر قدر ممكن من حركة الروح لمؤلف العلامة. وهكذا تسمح نظرية العلامة والفهم هذه بإضفاء النسبية على التقارب بين الممارسة الأوغسطينية للتأويل ومبدأ الهرمينوطيقا الحديثة الذي يقترح: فهم المؤلف بشكل أفضل مما فهمه هو نفسه¹.

وبذلك فإن الطموح الرئيسي للتأويل الأوغسطيني هو في الواقع إعادة اكتشاف المعنى الذي يكمن في باطن مؤلفه. أو لوضع المعنى في نهاية عملية غير محدودة². لكن هل يمكننا أن نتأكد من أننا أدركنا مثل هذه النية؟

طموح يعتبره غادامير ساذجاً لأن "معنى النص يتجاوز مؤلفه، ليس أحياناً بل دائماً"³ وهو موقف سنفصل فيه في مباحث لاحقة.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 406.

² - المصدر نفسه، ص 409.

³ - المصدر نفسه، ص 409.

تزداد صعوبة فهم المعنى الحقيقي للكتاب المقدس بسبب الوضع الاستثنائي له، إذ من خلال محتواه وسلطة مؤلفيه فإن الكتاب المقدس هو بالطبع "توقيع الله" «autographe de Dieu» الذي ينقل بواسطته إرادته إلى الأمم، لكن معناه يقاوم في البداية أولئك الذين يقتربون منه، بالنسبة لأوغسطين إن الكتاب المقدس "لا يفهمه المتكبرون ولا ينكشف للصبيان، شيئاً منخفضاً في المدخل ثم يرتفع شيئاً فشيئاً كلما تقدمنا، وفي كل الجهات حجب من الأسرار الخفية"¹، يعني أنه هو حقيقة لا تكشف عن نفسها للمتعجرفين ولا للأطفال، ولكنها تظهر سامية ومغطاة بالأسرار، أما بساطته فهي مجرد مظهر يخفي عمقا حقيقيا يتطلب تمييز عدة مستويات من الدلالات. علاوة على ذلك يتضاعف هذا الثراء من خلال حقيقة أن الكتاب المقدس بحد ذاته ليس سوى كلام تتوسطه مجموعة غير متجانسة من المؤلفين، فبالنسبة لأوغسطين "العلامات التي أعطاها الله والتي وردت في الكتاب المقدس، قد نقلها إلينا أناس سجلوها كتابة"²، لذلك يجب أن يأخذ التأويل في الاعتبار هذه الوساطة التي تضاعف بنية المعنى، إنها مسألة "إعادة اكتشاف نية الله وراء نية الكاتب"³ وهذه الحالة تستدعي دراسة متأنية لأي إدعاء بالفهم الكامل لنوايا محرري الكتاب المقدس، إذ لا شيء يؤكد لنا أننا فهمنا بالضبط ما تعنيه، وهكذا فإن الوضع الميتافيزيقي للكتاب المقدس باعتباره كلام الله، يفترض مسبقاً مفهوماً معقداً للمعنى.

على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون سؤالاً يتعلق بالمفهوم التأويلي المأخوذ حرفياً، فإن التأمل التفسيري لأوغسطين يخضع الوصول إلى معنى النص إلى ممارسة خاصة وذاتية للقراءة ضمن مسار روحي وفردى، أي إلى أخلاقيات التفسير، وحتى لو كان من العبث في هذا السياق الكتابي الإدعاء بمعرفة النص بشكل أفضل من المؤلف.

يفترض النموذج التفسيري الأوغسطيني تصوراً للفهم على أنه لقاء بين القارئ والنص، وتعتمد أهمية التأويل الناتج عن هذا اللقاء على ما يجعله ممكناً للقارئ. لهذا المعنى ربما تشكل قصة أوغسطين في

¹ - القديس أوغستينوس، إعرافات، نقله من اللاتينية: إبراهيم الغري، مرا: محمد الشاوش، التنوير للطباعة والنشر، مصر، لبنان، ط2، 2015، الكتاب الثالث، 9.v، ص 50.

² - Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, L'interprétation, Vrin, 2010, Thema, HAL, p13.

³ - Ibidem.

حديقة ميلانو الواردة في الكتاب الثامن¹ من الاعترافات نقطة تحول ونموذجاً لممارسة أوغسطين للتأويل، حيث يلتقي قلق القارئ مع كتاب يخاطبه أخيراً، ويستند هذا اللقاء تحديداً إلى احتمال الانتقال من صياغة المعنى إلى الاعتراف بالحقيقة.

إن كلمات الكتاب المقدس المادية، الخارجية، والشرطية إلى حد ما ليست سوى تحذيرات تسمح بالاعتراف بالحقيقة التي تتم داخل روحنا، وهذا هو السبب الذي يجعل التأويل لا يفترض فقط تحديد معنى النص ولكن أيضاً إدراك حقيقته العميقة: يتطلب الانتقال من الشكل الخارجي للمعنى إلى الاعتراف الداخلي بالحقيقة حركة كما وصفها أوغسطين عندما يروي قراءته لمزامير داوود: "صرخت، لأن ما قرأته في الخارج أدركته من الداخل"²، بالنسبة لأوغسطين من الممكن في ظل ظروف معينة، أن يكون الكتاب المقدس غير ضروري لأولئك الذين يعرفون كيفية العثور على الله داخل أنفسهم، وهكذا فإن كلام الله في الكتاب المقدس ليس سوى شكل مؤقت وعرضي للكلمة الأبدية والخالدة التي تحملها أرواحنا³. إن هذا البعد الروحي للتأويل مصحوب بالانفتاح على تعددية المعاني، لأنه في الأساس اللقاء مع حقيقة النص له الأسبقية على التحليل العلمي للنص. يعتقد أوغسطين أن النص الكتابي يمكن أن يستوعب عدة معانٍ ومع ذلك فهي صحيحة، وتعدد المعاني هذا لا يمنع في الواقع من تحديد قواعد للتأويل، بل على العكس من ذلك فهي التي تجعل من الممكن الانفتاح على تعدد المعاني داخل تجربة الحقيقة، يحدد أوغسطين ثلاثة من هذه القواعد هي:

أ- قاعدة التوافق أو التطابق: إن اتساق الكتاب المقدس يؤكد حقيقة المعنى⁴، لذلك يجب أن يستفيد أي تأويل من إمكانية إنشاء نفس المعنى في مواضع أخرى من الكتاب المقدس،

ب- قاعدة لغوية: إن التأويل الذي يدعي الوصول إلى النية الإلهية بعيداً عن مؤلف النص سيعتبر تعسفاً⁵ لأنه يهدف إلى تخطي وساطة ضرورة لمعنى النص، ذلك أن مؤلف النص مخول من قبل التقليد

¹ - القديس أوغستينوس، إعرافات، الكتاب الثامن، 12، ص 145.

² - المرجع نفسه، الكتاب التاسع، 8، ص 164.

³ - Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, Op-Cit, p 14.

⁴ - Ibid, p 15.

⁵ - Ibid, p 15.

ومن قبل تاريخ الكتاب المقدس وهو الأقرب إلى المعنى، وحتى لو لم يصل تفسيرنا إلى نية المؤلف فمن الضروري أن ننظر إليها بحسن نية. تبرز هذه القاعدة خصوصية أساسية للتأويل: حتى لو كان المعنى نتيجة شكل من أشكال التعاون بين القارئ والمؤلف، وحتى لو اضطررنا للتخلي عن مثالية الوصول إلى المعنى الأصلي فإنه لا يبقى إلا الفهم الذي يفترض إرادة الامتثال لغيرية النص. وتشكل هذه القاعدة واحدة من البديهيات الأساسية للتأويل الغادامي: "إن فهم النص هو على العكس من ذلك الاستعداد بأن نسمح له بقول شيء"¹.

ج- قاعدة الإيمان: تشير هذه القاعدة إلى أنه يجب أن يكون المعنى المحدد متوافقا مع الإيمان، أي مع محتوى الإيمان المسيحي الوارد في العقيدة المسيحية². وأي تأويل لا يتوافق مع محتوى الإيمان يتم استبعاده، إذ سيشكل عقبة أمام الفهم.

وبالتالي فإن هذه القواعد تعني استبعاد التأويلات أو التفسيرات التي قد تأخذ قدرا كبيرا من الحرية مع النص، أو تلك التي تكون نتيجة نقد مفرط. لذلك فإن هذه القواعد تسمح بتحديد الإطار الذهني المطلوب لفهم النص بدقة، وهو الإطار الذي يحدد بالتالي أخلاقيات التأويل، لأنها في الواقع قواعد تقود إلى منهج يوصلنا إلى تأكيد الرغبة الحقيقية في فهم النص بدءا من النص نفسه وإيجاد الحقيقة فيه. وعند استيفاء هذه الشروط يمكن أن تتكشف المعاني المتنوعة، وتتخذ الحقيقة عدة أدوار لأن تنوع القراءات يساهم في تعدد المعاني، وكل شيء يشير إلى أن تعدد المعاني في هذه الحالة يشكل ثراء أكثر من كونه ضعفا، لأن النص الكتابي يزيد بالتالي من فرصة المواجهة بين القارئ والحقيقة.

من خلال عناصر التأويل هذه يمكننا الآن أن نحاول تحديد الإطار العام لهرمينوطيقا أوغسطين، إذ من أجل التأويل يجب أولا استيفاء سلسلتين من الشروط:

- سلسلة موضوعية في المقام الأول، حيث يأخذ الشيء المراد تفسيره قدرا معينا من الغموض، ويبدو أنه يحركه معنى لا يلخص المعنى الواضح.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 382.

² - Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, Op-Cit, p 16.

- وسلسلة ذاتية، تفترض من ناحية ضرورة ارتباط الذات بما يجب فهمه، ومن ناحية أخرى ضرورة الإيمان بحقيقة ما يجب فهمه. لذلك يتطلب التأويل أن يُنظر إليه على أنه بحث روحي عن اللقاء مع الحقيقة¹، لقاء يتضمن الحركة المشتركة للشيء (الموضوع) المراد تفسيره والذات المفسرة، وضمن هذه الحركة يتم تعديل القراءة بشكل جذري، ويتم إثراء النص بقراءة جديدة، لا تعطيه بالضرورة معنى جديداً، بل تجعله طريقاً فريداً نحو الحقيقة.

2- الإيمان والمعرفة: الدائرة التأويلية:

الحديث عن التأويل عند أوغسطين يطرح مسألة الإيمان، لكن الإيمان ليس نهاية التفسير بل هو شرط أساسي للفهم، به تقترب من شكل الدائرة التي تميز العقل التأويلي² la raison herménétique، ومن تفرد المعبر عنه في شكل الدائرة التأويلية، حيث يفترض التأويل "فهم الكل انطلاقاً من الجزء والجزء من الكل"³ l'interprétation suppose de « comprendre le tout à partir de l'élément et l'élément à partir du tout »

وهذا الشكل للدائرة يبرز صعوبة الفهم الذي لا يمكن أن يسير وفق ترتيب منطقي ينتقل من المعلوم إلى المجهول، أو من البسيط إلى المعقد، بل على العكس من ذلك هنا، فإن استيعاب الكل يفترض فهم الأجزاء، وسيظل التحليل عبثاً إذا لم يسبقه فهم مسبق للكل، باختصار أن نفهم، يجب أن نكون قد فهمنا بالفعل. وهو ما سنجد من رد الاعتبار الأحكام المسبقة عند غادامير "والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة"⁴. ومع ذلك فإن تثمين الإيمان الأوغسطيني والحاجة إلى قاعدة الإيمان يلعبان دور هذه الأحكام المسبقة التي تسمح بفهم ما يجب تفسيره في حركة دائرية حقيقية.

في الواقع إن قواعد القراءة تمنع بطريقة أو بأخرى المعنى الذي نبحت عنه وتفسير النص، حتى لو كانت مفتوحة على تعدد المعاني فإنها لا تسمح بكل التفسيرات الممكنة، إن مبدأ أخلاقيات التفسير ذاته يعتمد على شكل من أشكال الدائرية. ومن يريد القراءة ولا يضع نفسه ضمن رغبة حقيقية في فهم

¹ - Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, Op-Cit, p 16.

² - Jean Greisch, L'herméneutique de la raison, Op-Cit, pp 27-35.

³ - Ibid, p 312.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 382.

النص انطلاقاً من النص ذاته، أي انطلاقاً مما يقوله في الحقيقة، يحكم على نفسه بتفويت معنى النص، وهذا هو الخطأ الذي ساد القراءة المانوية للكتاب المقدس¹ المتمثلة في عدم الالتزام بالنص، قراءة تشكك في سلطة النص من جهة، وتشكك في تماسكه ومعناه من جهة أخرى، أما بالنسبة لأوغسطين فإن سلطة النص تتغذى على التقليد الكامل لترجمة النص ونقله، وهي شرط الإيمان، والتي في حد ذاتها شرط للفهم، لذلك بالنسبة له يجب علينا أن نعتمد على الثقة في صحة الكتاب المقدس لكي نفهمه. وبالتالي فإن التأويل لا يكون ممكناً إلا من خلال الرغبة في الالتزام، حتى ولو من حيث المبدأ بما هو مكتوب. كما أن مبدأ السلطة هذا يجعل من الممكن افتراض وجود تماسك أساسي للنص وخاصة بين العهدين القديم والجديد، ومن ثم هناك روح النص، أو معنى أساسي محدد في العقيدة المسيحية بواسطة "قاعدة المحبة"²: الأمر الأساسي هو أن نفهم أن كمال الشريعة وكل الكتب الإلهية هو "المحبة" تتيح هذه القاعدة تحديد أفق معنى ما يجب فهمه في الكتاب المقدس مسبقاً، إنها تعمل بشكل جيد كتصور مسبق لمعنى ما يجب فهمه.

3. المنعطف التأويلي مع وشلايماخر ودلتاي:

1- فن التفسير عند شلايماخر:

قبل غادامير كان "التأويل عبارة عن فن كما يذهب إلى ذلك شلايماخر، بمعنى طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في هذه النصوص"³.

مع شلايماخر تم توسيع حركة التأويل، ليفتح عهداً جديداً بالانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي، فلم يعد التأويل مقتصرًا على النص الديني المقدس، بل تعداه إلى مختلف النصوص وفي ميادين مختلفة.

¹ - Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, Op-Cit, p 21.

² - Ibid, p 22.

³ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص 29.

عرف التأويل تطوراً منهجياً حيث كان قاعدة أساسية لحمل التطورات التي وقعت في مجال العلوم الإنسانية، فلم يعد متعلقاً بالنصوص الدينية فقط بل تعداها إلى ضروب معرفية أخرى أصبحت تعتمد التأويل كالحقوق والفلسفة، وعليه فإن التأويل لم يكتسب مكانته اللائقة ضمن منظومة العلوم الإنسانية إلا من خلال ظهور ما يسميه غادامير "ميلاد الشعور التاريخي"¹.

مرت التأويلية بعدة محطات عبر التاريخ، شهدت من خلالها تحولات ضخمة، ويمكن أن نقول أن البداية كانت مع تأويل النصوص الدينية، لكن سرعان ما اتسع نطاق البحث التأويلي، فانتقل من مجال علم اللاهوت إلى مجالات أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور² وهذا الانفتاح على مجالات معرفية متعددة أكسب التأويل شرعية علمية وقيمة منهجية في الوصول إلى معاني النصوص المكتوبة سواء الدينية أو الأدبية أو القانونية أو التعبيرية، فأصبح البحث عن نظرية تعنى بتأسيس المعنى وإدراكه ضرورة ملحة. ويبدو أن شلايرماخر Frederic Schleiermacher هو البادئ المحتمل لنظرية موحدة للتفسير، ولتشكيل هذه النظرية يجب أن تتحد النظرية الأدبية مع اللسانيات الحديثة، من أجل تجاوز شكل من أشكال التفسير الذي يمارس بشكل شائع اليوم، لتشكل نفسها في هرمينوطيقا مادية حقيقية. طرح شلايرماخر الحاجة إلى مثل هذا التأويل النظامي القادر على إعادة توحيد جانبي اللغة (المحتوى والتعبير) في فجر القرن 19. في مسودته الأولى للتفسير عام 1805 لاحظ شلايرماخر الحاجة إلى هرمينوطيقا عامة³ la nécessité d'une herméneutique générale

وفي الملخص لعام 1819 كتب مرة أخرى: "إن التأويل كفن للفهم لا يوجد بعد في شكله العام، بل يوجد فقط العديد من التأويلات الخاصة"⁴.

«L'herméneutique en tant qu'art de comprendre n'existe pas encore sous sa forme générale, seules existent plusieurs herméneutiques spéciales»

¹ - عمر مهيل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 159.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2003، ص 13.

³ - Frederic Schleiermacher, Herméneutique, traduit par Christian Berner, CERF/PUL, 1987, p 32.

⁴ - Ibid, p 113.

وفي عام 1829 ألقى شلايرماخر خطابين في الأكاديمية البروسية للعلوم بعنوان "حول مفهوم التأويل" وهو ينتقد التأويل التقليدي الذي على حد تعبيره كان مجرد مجموعة من القواعد خالية من أي أساس، لأن المبادئ العامة لم يتم تحديدها قط. وكان قد أشار في مذكرة مؤرخة عام 1819 إلى أن "التأويل الخاص بحسب نوعه أو لغته ليس أكثر من مجرد مجموعة بسيطة من الملاحظات ولا يلبي أي متطلبات علمية"¹.

وحول هذا الموضوع في مذكرة أخرى من عام 1829 كتب قائلاً: "عندما بدأت منذ ما يقرب من 25 عاما في هاله (Halle) بإعطاء دورات في تفسير العهد الجديد، بدا لي أنه من الضروري أن أشرح لنفسي وبأدق طريقة ممكنة، مبادئ العملية... بالتأكيد لم يكن هناك نقص في المبادئ التوجيهية المتعلقة بالتفسير... لكنها مع ذلك كانت تفتقر إلى الأساس الصحيح، لأن المبادئ العامة لم يتم تحديدها في أي مكان، وبالتالي كان علي أن أتبع طريقي الخاص"². لذلك يقترح شلايرماخر عدم الاستمرار في التأويل التقليدي، الذي لم يكن سوى تأويل خاص، تأويل يتعلق دائما بنوع واحد من النص، إما العهد الجديد، أو أعمال العصور القديمة. لذلك يحاول شلايرماخر أن يصلح إلى حد ما المنظور التأويلي وأن يرتب كل شيء في بنية متماسكة، فهو يريد أن يعيد النظام إلى تلك الفوضى التي نواجهها في مختلف التأويلات التقليدية.

في الواقع يعود الفضل إلى شلايرماخر في وضع أسس علم التأويل الجديد، أو النظرية العامة للتأويل الذي يجمع بين نوعين من التفسير، التفسير النحوي (أو الحرفي)، والتفسير التقني (أو الاستعاري). ومع ذلك فإن التأويل العام الذي يعرضه يتعارض مع التقليد التأويلي بأكمله: التأويل اللاهوتي أو التأويل اللغوي، لم تعد قواعده موجودة في النص ولا في العلامة، إنه يجده في الروح نفسها (l'esprit)، لكن ليست الروح بالمعنى اللاهوتي أو الجمالي أو الفلسفي، وإنما الروح بالمعنى اللغوي للمصطلح الذي هو فعل الفهم ذاته، وما يعنيه بذلك هو في الواقع ضرورة تخصيص مكان آخر للتأويل: جوهره ومكانه الحقيقي سيكون من الآن فصاعدا في "وحدة الروح" ³ l'unité de l'esprit

¹ - Frederic Schleiermacher, Herméneutique, Op-Cit, p 113.

² - Ibid, p 155.

³ - Ibid, p 158.

تكمن أهمية شلايماخر في أنه جعل تاريخ التأويلية أمراً ممكناً من جهة، ومن جهة ثانية أسس تأويلية تحمل طابعاً كلياً يستوعب كل التأويلات الخاصة: اللاهوتية والقانونية والأدبية، فكانت بذلك تأويلية تتجاوز التأويلات الخاصة بمنظومة عامة من القواعد التي تصلح أن تكون شروطاً متعالية للفهم¹. وبذلك نجد أن شلايماخر نقل الهرمينوطيقاً من دائرة الاستخدام الضيق والمشروط والخاص بالنص الديني إلى مجال أوسع، تصبح فيه الهرمينوطيقاً بمثابة "علم" أو "فن الفهم" لكل النصوص دون استثناء، معلناً عن رغبته في تأسيس "هرمينوطيقاً عامة بوصفها فن الفهم"²، بالنسبة لشلايماخر التأويلات الخاصة السابقة لم تعرف الترابط المنهجي، حتى أنها تفتقد دوماً إلى فعل الفهم ذاته، لأنها كانت مجرد قواعد وإرشادات عملية اقتصرت على الجانب اللغوي للنصوص القديمة، وهذا هو المسار الجديد الذي عرفته الهرمينوطيقاً مع شلايماخر.

2- دلّاي وتعميم نموذج الفهم:

إن الحديث عن دلّاي هو حديث عن المراحل المختلفة لتشكيل علم التأويل الحديث أو الهرمينوطيقاً الحديثة، أين يتطرق إلى العلاقة الأساسية بين فن التفسير وشلايماخر من ناحية، وإلى رفع القيود التي يضعها شلايماخر من خلال تعميم نموذج التفسير على النشاط البشري كله. وقد شكل فكر دلّاي منعطفاً فكرياً وتاريخياً حاسماً، أخرج الفكر البشري من عصر الميتافيزيقا، لينقلنا إلى عصر جديد، بدايته مع التأويلية بطابعها الجديد والمختلف عما كانت عليه سابقاً، وباستقلال علوم الإنسان أو ما يسميه دلّاي "علوم الروح" عن العلوم الطبيعية، انطلاقاً من تأسيس منهج خاص بها يختلف عن منهج العلوم الطبيعية. يقول دلّاي في محاضراته "ولادة التأويل" عام 1900 "نفس الروح الإنسانية تتحدث إلينا في الحجر والرخام، وفي الأصوات الموسيقية، وفي الإيماءات والكلمات والأشعار، وفي الأفعال، وفي النظام الاقتصادي، وفي الدساتير، وتطلب منا تفسيراً"³، يمكن أن نلمس من هذا الكلام أن مشكلة

¹ - انقزو فتحي، معرفة المعروف "تحولات التأويلية من شلايماخر إلى دلّاي"، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، لبنان، ط1، 2017، ص 29.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 55.

³ - Diltthey Whelheilm، Oeuvres 7، Naissance de l'herméneutique، trad par Sylvie Mesure، Edition du cerf، Paris، P 293.

دلتاي ستختلف عن مشكلة شلايماخر، إذ هي مشكلة شرعية علوم الروح، وتقسيم موضوعها، وصحة منهجها في مواجهة هيمنة علوم الطبيعة. يرى دلتاي أن المشكلة الأساسية لعلوم الروح هي كيفية الارتقاء بالمعرفة الفردية إلى العالمية، فكيف يمكن إذن لعلوم الروح أن ترتقي إلى مصاف موضوعية ودقة العلوم الطبيعية؟

الملفت للانتباه في هذه المشكلة أن ميزة علوم الروح هو أن موضوعها لا يدرك عن طريق الحواس، ولكنه ينبع من تجربة داخلية، حيث يفترض دلتاي أن الإنسان يدرك العالم بواسطة مشاعره وانطباعاته الحسية وتفكيره، ففهم الحياة الإنسانية يكون من خلال خبرة مباشرة بالحياة ككل وفهم أجزائها¹، ما دفعه للاهتمام بالتجربة المستمدة من خبراتنا المكتسبة محاولاً توظيفها في التأويل، ليصبح بذلك للتأويل وظيفة محددة باعتباره فن فهم تعبيرات الحياة، ذلك أن الحياة بالنسبة لدلتاي هي الحقيقة الوحيدة التي ينبغي فهمها.

برزت هذه المشكلة عندما حاول الاتجاه الوضعي مع كل من أوغست كونت وجون ستيوارت ميل دراسة الظواهر الإنسانية دراسة طبيعية عن طريق تطبيق المنهج الاستقرائي الخاص بدراسة الظواهر الطبيعية، في محاولة لتفسير الظواهر الإنسانية تفسيراً موضوعياً. لكن دلتاي يرفض دراسة العلوم الإنسانية بالاعتماد على المنهج التحريبي المعتمد في العلوم الطبيعية، فما هو البديل إذن؟

يطرح دلتاي هذا الموضوع على أنه الحياة التي نعيشها، ليقطع بذلك الصلة مع الميتافيزيقا باعتبارها تحليلاً مفاهيمياً بحثاً ويؤسس لـ "الفهم بمقتضى الحياة"²، وفي مواجهة الميتافيزيقا ولاتاريخيتها المعيقة، يحاول دلتاي إنقاذ مجال خاص بالفلسفة، أي تعميم الأساليب التي تثبت فعاليتها في العلوم الطبيعية، هذا هو مسار محاضرات دلتاي المخصصة لنقد كونت وميل في "دراسة تاريخ العلوم الإنسانية" عام 1875، و"مقدمة في علوم الروح" عام 1883. ليس خفياً عداء كونت لعلم النفس الاستبطاني البحث، أو لأي علم نفس لا يرتبط مباشرة بدراسة الوظائف الدماغية، ذلك لأن علم النفس

¹ - هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص 59.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 354.

الاستبطاني تاريخيا هو استمرار للعقل الميتافيزيقي، ومن ناحية أخرى هو لا يحترم شروط المعرفة الموضوعية، ولا الفصل بين الذات والموضوع. أما ميل فعلى عكس كونت يدافع عن الطبيعة العلمية لعلم النفس، ولكنه يرى أن وجود العلوم الأخلاقية وعلوم الروح كمجال مستقل لا يتضمن منهاجاً يختلف جوهرياً عن منهج العلوم الطبيعية الوضعية، التي كان مؤيدا لها، وفي هذا يعتقد ميل أنه مقارنة بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية، فإن الحل الوحيد لتجنب الفشل المحتم في العلوم الإنسانية هو تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية، وذلك بأن نجعلها منهاجاً مناسبة للاستخدام في مجال علوم الإنسان¹ فيحتفظ ميل بفكرة أن هناك منهج واحد فقط للمعرفة الموضوعية، هو المنهج التجريبي. وإذا كان ميل مثل دلتاي يعترف بصحة التجربة الداخلية في علم النفس، وإذا كانت هناك قوانين محددة لعلم النفس تختلف عن قوانين علم وظائف الأعضاء (الفيزيولوجيا)، فسيتم التعبير عن الخلاف حول طريقة تجسيد النفس البشرية. إن علم النفس هو علم بالنسبة لميل لأنه قادر على إنشاء علاقات سببية، ومع ذلك في حالة علوم الروح يعتقد ميل أن تعقيد الظواهر هو لدرجة أنه لا يمكن للباحث أن يستمر استقرائياً فيه، بل بطريقة استقرائية واستنباطية، لكن بالنسبة لدلتاي يجب أن يكون علم النفس هو أساس أي علم في مجال العلوم الإنسانية، وهنا يظهر بوضوح تأثير دلتاي بهيوم الذي أكد أن كل معرفة لابد أن تعتمد على المعرفة السيكلوجية.

ينتقل دلتاي من انتقاد كونت وميل إلى خلق علم نفس بديل يجعل من الممكن تأسيس علوم الإنسان وفهم الظواهر الفردية والجماعية، إذ لا ينبغي لعلم النفس أن ينقل أساليب من العلوم الطبيعية إلى مجاله، ولكن يجب عليه أن يجد منهاجاً يتكيف مع موضوعه، ذلك أن علوم الروح تتميز عن العلوم الطبيعية بأن موضوعها هو الحقائق التي تقدم نفسها للوعي كظواهر معزولة من الخارج، في حين أنها تقدم نفسها لنفسها من الداخل كواقع ومجموعة حية من الأصالة² فإذا كانت العلوم الطبيعية تعنى بدراسة كل ما هو مادي وقابل للملاحظة الحسية والتجربة، فإن علوم الإنسان تعنى بدراسة ما لا يمكن مشاهدته والتجريب عليه، إنها تهتم بدراسة ما يصدر عن الإنسان من أفعال في أبعادها النفسية

¹ - نقلا عن نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط7، 2005، ص 24.

² - Dilthey Wilhelm, Le monde de l'esprit I, trad par M.Rémy, Aubier, 1947, p 148.

والاجتماعية والتاريخية، في العلوم الطبيعية يمنح الاستدلال للبيانات تماسكا من خلال تكميلها بالفرضيات، بينما في علوم الروح تشكل الحياة النفسية بأكملها مرجعا أساسيا¹، وهذا الاختلاف الواضح في موضوع الدراسة أكيد سينتج عنه اختلاف في المنهج.

يفرق دلتاي بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية، فنلمس أن جهوده هذه تهدف إلى تطوير استراتيجية مناهضة للطبيعية ضد كل من وضعية كونت وطبيعية ميل. فإذا كانت العلوم الطبيعية تكمن في العالم الفيزيائي بما فيه من أشياء، فإن العلوم الإنسانية هي الفكر الذي يكمن في نفسية الفرد، ومن هنا كان الاختلاف واضحا بينهما، فإذا كان منهج العلوم الطبيعية هو التفسير، فإن منهج العلوم الإنسانية هو منهج الفهم "نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فعلينا فهمه"²، إذن يفترض دلتاي أن منهج الفهم هو المنهج الملائم لدراسة علوم الروح، ومن ثمة يتم تقديم الفهم على أنه "تلك المعرفة الباطنية التي تحصل انطلاقا من العلامات المقدمة من الخارج عن طريق الحواس"³ أي تلك العملية التي ندرك من خلالها الباطن انطلاقا من العلامات المقدمة من الخارج، في محاولة جادة لكشف المعنى واستجلاء الغموض. بعد أن أخرج شلايماخر الهرمينوطيقا من أفق النص الديني ليجعل منها هرمينوطيقا عامة تشمل النص بكل أبعاده الفلسفية والسياسية والقانونية والفنية... قام دلتاي هو الآخر بتوسيع مجال الهرمينوطيقا إلى الحقل الاستمولوجي، وذلك بتمييزه بين منهج العلوم الطبيعية ومنهج العلوم الإنسانية من جهة، ووضعه للأسس الاستمولوجية للعلوم الإنسانية من جهة ثانية وذلك من خلال تبنيه فكرة أن الهرمينوطيقا هي أساس لهذه العلوم، لتصبح بذلك دراسة الظواهر الإنسانية مشكلة استمولوجية وليست مشكلة ميتافيزيقية⁴. والفهم يمنح للظواهر الإنسانية والتاريخية خصوصية مقابل العلوم الطبيعية، من خلال الاهتمام بالتجربة الداخلية، تجربة الفكر ككل، وهي تجربة يمكن للذات الوصول إليها (وفي هذا موقف ضد كونت) ما يجيز الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي دون المرور بالعلاقة المعقدة بين الاستقراء والاستنباط (وفي هذا موقف ضد ميل).

¹ - Dilthey Wilhelm, Le monde de l'esprit I, Op-Cit, p 150.

² - Dilthey Wilhelm, Critique la raison historique, introduction à l'étude aux sciences de l'esprit, Trad par Sylvie Mesure, Edition du cerf, Paris, 1992, p 37.

³ - Dilthey Wilhelm, Oeuvres7, Naissance de l'herméneutique, Op-Cit, p 293.

⁴ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 67.

يمكننا أن نحدد بوضوح افتراضات الفهم عند دلتاي: أولاً وقبل كل شيء التجربة الداخلية (Erlebenis) التي لا تقبل الجدل ولا تقبل الشك، لأنها عبارة عن مجموع مستقل بنفسه يتضمن كل التجارب والعناصر الأساسية للوعي¹، وهذا يمثل الجانب السيكلوجي لتجربة الفهم، أما الجانب الثاني فهو الجانب التأويلي الذي يقوم على تفسير العلامات المقدمة من الخارج والتي تكون على هيئة نصوص مشبعة بالدلالة والمعنى، لذلك نجد أن إمكانية فهم الآخر سوف تعتمد على فهم حالاته الداخلية، وذلك من خلال تأثير إشاراته وتعبيراته وأفعاله على حواسنا²، وهذا التأثير يظهر في اللغة، الأسطورة، الفن وما إلى ذلك، والفهم هنا هو الذي يسمح بفك شفرة تلك الإشارات والتعبيرات على اختلافها.

ذكرنا سابقاً كيف أن التأويل مع شلايماخر يفترض تفسيراً نفسياً، كذلك هو الأمر بالنسبة لدلتاي في الدين، والقانون، والاقتصاد، فعلى سبيل المثال يؤدي تحليل الحقيقة الدينية إلى مفاهيم مثل: الشعور، الإرادة، الحرية، الحافز... وكذلك هو الحال بالنسبة لعلوم الروح، يعبر دلتاي عن ذلك قائلاً: "إن النظم الثقافية الكبرى، والاقتصاد والقانون، والدين والفن والعلم، والتنظيم الخارجي للمجتمع في روابط الأسرة والمجتمع والكنيسة والدولة، المستمدة من الحياة الكاملة للروح الإنسانية لا يمكن أن تفسرها إلا بالتأويل النفسي"³ حيث تشكل محايثة التجربة وفهمها الذاتي كلا يعمل كأساس لتحليل ما هو مهم خارج الذات لأنه يحمل معنى للذات نفسها

تكمن أصالة دلتاي في الإصرار على الروابط بين علم النفس والتاريخ إذا أردنا أن نفهم الإنسان، وهكذا يظهر علم النفس والتاريخ في علاقة تكامل: إذ أن تحليل منتجات العقل البشري يجب أن يمتد إلى نظرة ثاقبة على نشأة الكل النفسي وأشكاله وعمله، ثم يشير إلى العمليات التاريخية التي من خلالها تشكل الكل⁴، ذلك أن وجود الإنسان يتألف من ماض وحاضر ومستقبل، من هنا لابد من النظر إلى الإنسان ككائن تاريخي يفهم من خلاله، ودلتاي نفسه يشير إلى "أننا نفهم فهمنا تاريخياً، لأننا كائنات

¹ - Dilthey Wilhelm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p.148

² - Dilthey Wilhelm, Oeuvres7, Naissance de l'herméneutique, Op-Cit, p 293,

³ - Dilthey Wilhelm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p153.

⁴ - Ibid, p 186.

تاريخية¹ فمن غير الممكن فهم الحياة الإنسانية بمعزل عن السياق التاريخي، فنحن ندرك ونفكر ونفهم في ضوء الماضي والحاضر والمستقبل وفقا لمشاعرنا ومطالبنا والتزاماتنا الأخلاقية، لذلك لا بد أن نعود إلى الخبرة المعاشة²، ولعل الإشارة إلى الخبرة المعاشة يحيلنا إلى نقطة تقاطع بين دلتاي وهوسرل سنشير إليها لاحقا.

في رأي دلتاي دراسة علوم الإنسان لا يكون من خلال "الاستبطان" بل من خلال التاريخ، فالتاريخ وحده يتيح لنا أن نفهم أنفسنا³ التاريخ بالنسبة لدلتاي هو الحقل المعرفي الفعلي لممارسة الهرمينوطيقا، لأن قراءة التاريخ واستيعابه لا تتحقق إلا بالتأويلية التي تمكننا من فهم تجارب الحياة الماضية وبعثها من جديد من خلال فهم متجدد. ومن هنا يمكن بالنسبة لدلتاي أن تقوم العلوم الإنسانية على أساس علمي موضوعي.

عند رؤيتنا أن مفكرا مثل دلتاي يبدأ من أولوية الإيرلين (l'Erleben) وينتهي إلى الروح الموضوعية (L'esprit objectif)، تواجهنا بعض التساؤلات، إذ كيف يمكن تبرير هذا الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي؟ وما علاقة هذا بثنائية الفهم/التفسير؟

إن موضوعية الحياة بالنسبة لدلتاي مبنية على علاقة الخارج بالداخل، وما يفهم على هذا النحو يتضمن في حد ذاته بعدا جماعيا، لأن الباطن يفصح عن نفسه في العلامات الخارجية التي يمكن فهمها. يربط دلتاي بين الفهم وعلوم الروح وكذلك التاريخ، لأن علوم الروح تستدعي فهم التجربة الباطنية (Erlebenis) والتجربة الباطنية ما هي إلا تجربة زمانية تاريخية لها أبعادها في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل، كل ما هو إنساني هو جزء من العملية التاريخية وينبغي فهمه فهما تاريخيا، كما أن المؤرخ لا يمكنه فهم أي عصر إلا بتصور وجهات نظر الناس الذين عاشوا فيه " إن الإنسان لا يعرف ما هو من خلال اجترار نفسه، ولا من خلال إجراء التجارب النفسية، بل يتعلم ذلك عبر التاريخ"⁴ فالوعي

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 326.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 69.

³ - المرجع نفسه، ص 68.

⁴ - Dilthey Whelheilm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p 186.

التاريخي يمكن الإنسان من استحضار ماضي الإنسانية بكليته ما يمكنه من فهم نفسه وفهم الآخرين، فهذا الوعي التاريخي يجعله يجتاز حدود زمانه الخاص ليتصل بالثقافات السالفة

قام دلتاي بالربط بين دراسة علوم الروح والتاريخ فتمكن بذلك من توسيع أبعاد الفهم ليشمل كل أبعاد الوجود الإنساني النفسية منها والزمانية التاريخية، فالفهم لم يعد يقتصر على فهم الإنسان لذاته بل اتسع أفقه ليشمل فهم الآخرين، والموضوعية ممكنة لأن الماضي هو ماضي البشرية بأسرها لا ماضي الفرد فقط.

يتحدث دلتاي عما يسميه الروح الموضوعية (L'esprit objectif) إذ يؤكد أنه لا يمكننا أن نفهم الروح الموضوعية انطلاقاً من العقل بل انطلاقاً من المجموعة البنيوية للوحدات الحيوية التي تمتد في المجتمعات، ولذلك يفهم تاريخ الحياة من الحياة نفسها، الحياة الفردية والحياة الجماعية المنظمة¹ وبالتالي فإن تاريخية الحياة في شكل بنيات موجودة مسبقاً من شأنها أن تحمينا من المثالية.

تقوم علوم الروح على العلاقة ما بين التجربة المعاشة والفهم، ومن هذه العلاقة تنشأ ثلاث فرضيات رئيسية: أولاً، إن توسيع معرفتنا إلى ما هو معطى في التجربة المعاشة يتم إنجازه بفضل تفسير تعبيرات الحياة، وهذا التفسير بدوره لا يتم إلا انطلاقاً من أعماق التجربة الذاتية المعاشة. وثانياً، إن فهم المفرد لا يكون ممكناً إلا بوجود المعرفة العامة، وهذه المعرفة العامة بدورها تفترض فهم المفرد. وأخيراً فإن فهم جزء من التاريخ لا يصل إلى كماله إلا بفضل علاقة الجزء بالكل، والرؤية التاريخية الشاملة للكلية تفترض فهم الأجزاء المتحدة هناك² لنمعن النظر فيما يراه دلتاي، فهم المفرد يفترض معرفة عامة، والعكس صحيح، إعادة بناء الكلية التاريخية يفترض أولاً فهماً مسبقاً لأجزائها، لقد بدأنا من الدائرة التأويلية مع شلايماخر ونعود إليها مع دلتاي، إلا أنها دائرة موسعة أكثر.

يظهر دلتاي التشابه بين الحياة الفردية والحياة الإنسانية، فالحياة ستكون فهماً للذات ليس بالمعنى الصوفي حيث يصبح الكيان المتعالي "الحياة" واعياً لذاته في فكري أنا كفرد، وإنما بمعنى آخر هو أنني كشخص حي لدي فهم مباشر للحياة (Erleben) ضمن البنيات المنتجة في التاريخ أين فكر

¹ - Dilthey Wilhelm, Oeuvres 3, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Trad par Sylvie Mesure, Edition du cerf, Paris, 1988, p 104.

² - Ibid, p 97-99.

أشخاص آخرون، وتصرفوا وتركوا آثارا لمروهم، فتاريخ الحياة يفهم من تنظيمات الحياة نفسها الفردية والجماعية¹. ومن خلال ربط المفرد (Erleben) بـ (Leben) التاريخية يعتقد دلتاي أنه وجد طريقة للهروب من الذاتية التي لا يمكن الدفاع عنها.

¹ - Dilthey Wilhelm, Oeuvres 3, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Op-Cit, p 104.

المبحث الثاني: جدل الحقيقة والتأويل في هرمينوطيقا غادامير

ليس من السهل تحديد مكانة غادامير في فلسفة القرن العشرين، كما أنه ليس هناك شك في أن غادامير لا يمكن فهمه إلا من خلال علاقته بتاريخ التأويل، التي هي الأخرى في حد ذاتها علاقة يصعب تحديدها نظرا للطابع الجدلي الذي اتسمت به، إذ نجد أن غادامير كان يسعى إلى فصل مشروعه التأويلي عن المشاريع التأويلية لكل من شلايماخر ودلتاي، لأنها مشاريع تدافع عن مفهوم منهجي للتأويل للغاية، مفهوم وظيفته مواجهة الذاتية التي من شأنها أن تعرض موضوعية التفسير للخطر. ومع ذلك فإن موقف غادامير من هذه المشاريع التأويلية يثير العديد من الأسئلة، ذلك لأن غادامير في تعامله مع شلايماخر ودلتاي يتحدث عن "تأويل رومانسي" لكنه يفعل ذلك من أجل مواجهة التوجه الأحادي المفرط لفكرة المنهج، و "فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج"¹

ما يظهر أن هناك مفهوما آخر للتأويل، أقل تركيزا بشكل حصري على فكرة المنهج، والذي يسعى غادامير إلى تعزيزه عندما يناقش بنفسه عن شلايماخر ودلتاي اللذان طورا مفهوما منهجيا للتأويل. كان بإمكان شلايماخر ودلتاي الاعتماد بشكل طبيعي على التقليد التأويلي الذي سبقهم، والذي أراد بالفعل اقتراح قواعد ومبادئ وشرائع لعمل "المفسر"، لكنهما اقترحا مفهوما منهجيا للتأويل، وذلك لأنه دائما ما يبدو أن التأويل والمنهج يسيران جنبا إلى جنب، لكن غادامير يدافع عن فكرة أخرى عن التأويل، يرفض من خلالها المنهج سواء أكانت الغاية منه دراسة النص أو الوصول إلى حقيقة²، يظهر من خلال هذه الفكرة أن هذا الارتباط بين التأويل والمنهج ليس واضحا بذاته، فمن أين تأتي هذه الفكرة الجديدة عن التأويل؟

من الطبيعي أن نفكر هنا في هيدغر. انتقل تقليد التأويل من شلايماخر ودلتاي إلى هيدغر وغادامير، لكن هذه الاستمرارية التي تمتد من هيدغر إلى غادامير ليست واضحة. إذا كان لا جدال فيه أن غادامير يدين بالكثير لأستاذه هيدغر، ستظل الحقيقة أن غادامير لم يفسر أبدا من خلال مفهومه هو

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 15.

² - المصدر نفسه، ص 15.

عن التأويل كما فعل مع شلايماخر ودلتاي، فهل ينبغي أن نستنتج أن غادامير تبني ببساطة مفهوم هيدغر للتأويل؟

الأمر ليس مؤكداً ولمعرفة ذلك يجب أولاً توضيح مفهوم هيدغر للتأويل، والذي هو في حد ذاته مسألة معقدة إلى حد ما.

1. هيدغر والمنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا:

يمكننا إبراز ثلاثة مفاهيم رئيسية للتأويل عند هيدغر:

- التأويل الأول للواقعية (la factivité)

- تأويل الدازاين في "الوجود والزمان"

- التأويل اللاحق لتاريخ الميتافيزيقا.¹

يتحدث هيدغر عن "الحس التأويلي"، وبما أن مصطلح الحس هو أحد المصطلحات التي استخدمها هوسرل كثيراً في وقت مضى، فيمكننا القول أن هيدغر استوحى أفكاره إلى حد كبير من فينومينولوجيا هوسرل، وبشكل أكثر تحديداً من مفهومه القصدي للحس. إن المشروع الهرمينوطيقي الهيدغري يركز في جوهره على الأفق التأويلي الذي افتتحه إدموند هوسرل، فينتهج هيدغر المقاربة الفينومينولوجية ويحولها إلى فينومينولوجيا تأويلية باعتبار أن ظواهر الوجود الإنساني لا تنفصل عن الممارسة التأويلية. لكن هيدغر حول مجال البحث الفينومينولوجي من ماهية الظاهرة إلى ظاهرة الماهية التي هي الكينونة ليحدث تحول في مسار الفينومينولوجيا من الأنا المتعالي الذي يبحث عن ماهية الظواهر إلى الدازاين الذي يبحث عن معنى الكينونة² وهذا الانتقال الذي تحولت بموجبه الفينومينولوجيا إلى هرمينوطيقا على يد هيدغر يعتبر منعطفاً حاسماً لأنه يعلن عن الخروج من فلسفة الوعي وقطع الصلة مع وهم الذات بوصفها مركز المعرفة، وبالتالي الخروج من دائرة الميتافيزيقا. وهي تحولات أخرج بواسطتها هيدغر الفلسفة من دائرة السؤال عن الإنسان إلى السؤال عن الوجود.

¹ - Jean Grondin, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, Paru dans P. CAPELLE et al, Le Souci passage, Paris, Cerf, 2004, 41-60, P 43.

² - محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، ميروبولنتي في مناظرة هوسرل وهيدغر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015، ص 68.

أخذت الهرمينوطيقا في معناها العام معنيين اثنين: الأول يحيل إلى النظرية الشاملة والمعارية للتأويل، والتي تحوي قواعد ومبادئ تسهل عمل المفسر، ومعنى ثان يحيل إلى التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم، والتجربة التأويلية المحصلة عن العالم¹ والهرمينوطيقا بمعناها الثاني هي التي عرفت انتشارا واسعا في القرن العشرين على يد كل من هيدغر وغادامير وريكور، ولعل القاسم المشترك بين هؤلاء هو تلك النظرة الموحدة التي جمعت بينهم ورسمت نفس المسار لهم وهو النظر إلى الهرمينوطيقا كتحويل للفينومينولوجيا، أي "أن الأنطولوجيا الأساسية لا تكون ممكنة إلا بوصفها فينومينولوجيا"². تقوم فينومينولوجيا هوسرل على مبدأ القصدية Intentionnalité والتي تعني عند هوسرل أنه لا يوجد شعور فارغ، وأن كل شعور هو دائما شعور بشيء ما ومن ثمة شعور له هدف معين³.

يتحدث هيدغر عن "الحس التأويلي" وبما أن مصطلح الحس هو أحد المصطلحات التي استخدمها هوسرل، وبشكل أكثر تحديدا من مفهومه القصدي للحس. يشرح هيدغر هذا المفهوم الجديد للحس التأويلي بالقول أنه "حس يقع ضمن فهم معين"⁴ إن مفهوم الحس الذي يدافع عنه هيدغر يردد في جوهره صدى المذهب الهوسرلي حول القصدية "الوعي هو دائما وعي بشيء ما". إن مسألة الارتباط بين فينومينولوجيا هوسرل وفينومينولوجيا هيدغر يتم تناولها بشكل عام من زاوية العلاقة بالفكر الديكارتي، في الواقع حاول هيدغر عام 1923 إظهار التوتر داخل الحركة الظاهرية، نتيجة ارتباط الفكر الهوسرلي بالتقليد الديكارتي، والذي من شأنه أن يمنع وصوله إلى التساؤل الحقيقي حول وجود الوعي والوجود بشكل عام. وهي الفجوة في فينومينولوجيا هوسرل التي ينوي هيدغر تصحيحها في كتابه "الكيونة والزمان" 1927 من خلال تقديم تفسير للدازين فيما يتعلق بالزمانية وكذلك تفسير الزمان باعتباره أفق مسألة الوجود. لكن التراث الديكارتي ليس نقطة الاختلاف الوحيدة بين

¹ - جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2007، ص137.

² - لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2024، ص147.

³ - جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص24.

⁴ - Jean Grondin, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, Op-Cit, P 46.

فينومينولوجيا هوسرل وفينومينولوجيا هيدغر، إذ نجد أن هيدغر يستنكر إغفال هوسرل للتفكير في تاريخ الأنطولوجيا أو الوجود ف "الظاهراتية يجب أن تتأسس أنطولوجيا على وقائعية الدازاين والوجود، الذي لا يمكنه أن يتأسس على أي شيء، أو أن يستمد منه، إذ لا يمكن للظاهراتية أن تتأسس على الكوجيتو المحض"¹ لذلك سيحاول هيدغر معالجة هذا الأمر من خلال التقويض الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا. ومعالجة القصور في الفكر الهوسرلي، وإصلاح هذا الفكر بطريقة تمكنه في النهاية من أخذ تاريخيته في الاعتبار، من هنا يجد المشروع الهرمينوطيقي عند كل من غادامير وريكور "في المنظور الفينومينولوجي الأنطولوجي للفهم الذي أسس له هيدغر بدءا من فهم مينوطيقا الدازاين بديلا عن فلسفات الذاتية"². بالتالي فإن الأنطولوجيا الفينومينولوجية التي خطط هيدغر لتطويرها في منتصف عشرينيات القرن الماضي ستتكون من جزئين: جزء منهجي يدعي أنه يعطي إجابة ملموسة لسؤال معنى الوجود، وجزء تاريخي يقترح استعادة الشفافية لتاريخ هذا السؤال نفسه. ومع ذلك ليست فقط المعالجة المنهجية لمسألة الوجود هي التي يجب أن توصف بأنها فينومينولوجية، بل إن تسليط الضوء على تاريخ هذه المسألة يوضع أيضا تحت علامة الفينومينولوجيا. فالتاريخ الفينومينولوجي للفلسفة هو احتمال لم يفكر فيه هوسرل في ذلك الوقت، ولكن مع بداية عشرينيات القرن الماضي أدرك هيدغر بالفعل أن الفينومينولوجيا يمكن أن تصبح أداة قوية لتفسير تاريخ الفكر والنصوص التي تتكون منه³. ولكن كيف يمكن للفينومينولوجيا أن تساعدنا على فهم هذه النصوص التقليدية؟ ما هي المبادئ المنهجية التي توجه مثل هذا التفسير الفينومينولوجي؟

يمكن أن نقول أن سؤال الوجود هو الإشكالية الأولى والأساسية التي انبنت عليها الفينومينولوجيا بوصفها هرمينوطيقا. فلم تعد هرمينوطيقا هيدغر تتعلق بترتيب النصوص كما هو الحال في التقليد بأكمله، بل بترتيب الوجود نفسه، وربما يعتبر هذا قطيعة هيدغر الجذرية مع التأويل التقليدي، فلم يعد الأمر يتعلق بالنصوص أو قواعد التفسير بل بواقعية وجودنا، ومهمة التأويل هي "جعل كل دازاين منتبها لوجوده في

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 354.

² - لكحل فيصل، المرجع السابق، ص 148.

³ - Jean Grondin, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, Op-Cit, P 48.

طابعه الوجودي، لتوصيله إليه، لتعقب الاغتراب الذاتي الذي يضرب الدازين¹ لذلك يطرح هيدغر في المقام الأول سؤال ما الوجود؟ ويحيل جل مسألة "الوجود" إلى الفينومينولوجيا ذاتها بوصفها التفسير الهرمينوطيقي للوجود، فانتقلت بذلك الفلسفة مع هيدغر من مستوى فلسفة الوعي إلى مستوى الأنطولوجيا، فيربط هيدغر بين "مسألة الوجود" و"كينونة الدازين" ولا يمكن لهذه العلاقة بين الاثنين أن تبنى إلا على قاعدة الوصف الفينومينولوجي للبنى الأساسية للدازين، والتي بها ينكشف معنى وجود الدازين ومعنى فهم الدازين للوجود²، ولم يعد فهم الدازين لوجوده هو الذي يقع في مركز السؤال الفلسفي الهايدغري، بل الفهم (الزميني) الذي يمتلكه للوجود، لمعنى الوجود بشكل عام، لكن في كلتا الحالتين يتحدث هيدغر عن التقويض الفينومينولوجي على أكثر من موضوع: الوجود الإنساني أولاً ثم معنى الوجود.

2. التجربة التأويلية عند غادامير:

في المبحث السابق أشرنا إلى أهم التأملات التأويلية التي شغلت كبار المفكرين الغرب قبل غادامير، حيث ولدت التأويلية المعاصرة مع الرومانسية الألمانية مع كل من شلايرماخر ودلتاي، ثم عرفت منعطفا حاسما مع هيدغر أخذ بها من البعد الفينومينولوجي إلى الانعطاف الوجودي، وكل هذه التأملات تتيح لنا تحديد مسار الفيلسوف الألماني غادامير، وتتيح لنا تقديم مساهمته الأصيلة، فما تنفك الهرمينوطيقا بعد كل هذه المسارات أن تصبح عملة للثقافة الغربية بنفس الطريقة التي انتشرت بها الماركسية في الخمسينيات، والبنوية في الستينات والسبعينات، وسنحاول تحليل المساهمة الغاداميرية من خلال إبراز خطوطها الرئيسية.

شرع غادامير في تطوير علم التأويل من خلال التركيز على أسئلة الفهم والبحث عن المعنى والحقيقة، وفي هذا بعض منا تلقاه عن أستاذه هيدغر، حيث يرفض غادامير اختزال الهرمينوطيقا في مجموعة من التقنيات قصد البحث عن معنى النص، ويرفع مقابل ذلك مستوى الفهم إلى بنية وجودية

¹ - Jean Grondin, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, Op-Cit, P 49.

² - وفاء درسوني، هيدغر وسؤال الميتافيزيقا عن الوجود أو من التقويض الفينومينولوجي للأنطولوجيا إلى التأسيس الهرمينوطيقي لتحليلية الدازين، مجلة العلوم الإنسانية، مجلد ب، عدد 41، 2004، ص 557.

لنمط وجود الإنسان في العالم والتاريخ، فالفهم ليس أحد أنماط سلوك الإنسان من بين أماط أخرى، بل هو أسلوب وجود الدازاين نفسه¹ كأن غادامير يريد هنا أن يسلط الضوء على ظاهرة الفهم ذاته، ففي الفهم يكون كيانه ذاته على المحك فيكون " الفهم هو الشكل الأصلي لتحقيق الدازاين، الذي هو وجود في العالم"² من هنا نجد أن الهرمينوطيقا تتعلق بالحركة الأساسية للوجود التي تشكلها في تناسلها وتاريخيتها، والتي تشمل بالتالي تجربتها الكاملة للعالم.

تبلورت الهرمينوطيقا كمشروع في عمل غادامير الضخم "الحقيقة والمنهج" حيث تناول في هذا المؤلف تفاعل المستويات الكبرى للتجربة التأويلية في ثلاثة أجزاء رئيسية يتساءل غادامير من خلالها عن ثلاثة مجالات كبرى تكون فيها تجربة المعرفة والحقيقة مستقلة عن المتطلبات المنهجية للعلوم الطبيعية، هذه المجالات هي: الفن، التاريخ، واللغة. الفن كلحظة تأويلية وتجربة أنطولوجية تتجلى فيها فاعلية الفهم. العلوم الإنسانية وخاصة التاريخ كبعد أساسي من أبعاد الوعي التاريخي. وأخيرا اللغة في تعبيرها الأنطولوجي عن انفتاح الدازاين والوجود على المعنى، من خلال علاقتها بفاعلية الحوار ضمن رصيد لغوي حي، وسنتناول كل هذه المجالات عبر تحليلنا.

ما يريد غادامير أن يقترحه ليس منهجية تفسير النص بالمعنى الدقيق للكلمة، بل يريد أن يقترح نظرية لما يسميه بشكل عام "التجربة التأويلية" فمما تتكون هذه التجربة؟

هنا يجب أن نفهم مصطلح "التجربة" بالمعنى القوي جدا الذي منحه له غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" إذ هو من أكثر المفاهيم غموضا بالنسبة لغادامير، ذلك أن هذا المفهوم خضع لتخطيط معرفي شوه معناه بسبب الدور المهم الذي لعبه في المنطق الاستقرائي في العلوم الطبيعية³ والذي صبغ مفهوم التجربة بنوع من الموضوعية وحصرها في العلم، فكانت هذه النظرة أحادية الجانب تلغي "التاريخية الداخلية للتجربة"⁴ لذلك لا ينبغي أن تفهم التجربة فقط بمعنى التجربة العلمية أي ما يعده

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 36.

² - المصدر نفسه، ص 360.

³ - المصدر نفسه، ص 464.

⁴ - المصدر نفسه، ص 464.

العالم ويخطط له في مختبره من أجل تحقيق نتائج مقنعة، أين تقع المبادرة كلها على عاتق الباحث ومنهجية تحليله، بل التجربة هي ما يحدث لنا، وما نختبره عندما نفسر النصوص، يمكن تصور طبيعة التجربة بموجب شيء يتجاوزها، لأنها لا يمكن أن تكون علما مطلقا، فالتجربة تتناقض مع المعرفة، أما حقيقة التجربة فتدل ضمنا على توجه نحو تجربة جديدة، إنها الانفتاح على تجربة تكون ممكنة من خلال التجربة ذاتها¹، وبهذا فإن قصد غادامير الأساسي ليس وصف ما يجب أن نفعله من أجل تفسير النصوص بشكل صحيح، بل وصف حدث الفهم نفسه، حيث يصرح بذلك في مقدمة كتابه "الحقيقة والمنهج" "ما هو محل تساؤل ليس ما نفعله، ولا ما يجب أن نفعله، بل ما يحدث لنا عبر إرادتنا، وبما يتجاوز رغباتنا وأفعالنا"² ولعلنا نلمس هنا محاولة غادامير لإدماج الفينومينولوجيا لدى هوسرل المهمة بعالم الإنسان المعاش مع هرمينوطيقا هيدغر المهمة بتفسير الوجود الإنساني في صلاته الحميمة بالوجود العام، وانطلاقا من ذلك تكون التجربة الحقيقية هي التي يصبح الإنسان من خلالها واعيا بتناهيها، وعليه فالتجربة هي تجربة التناهي الإنساني³.

بهذا التصور يعارض غادامير التقليد التأويلي القديم وبعده طرق، إنه يميز نفسه أولا وقبل كل شيء بأنه لا يقترح لنفسه أي منهجية للتفسير، وفي الواقع هو نفسه انتقد ذلك الهوس المنهجي الذي أثاره في نظره نجاح العلوم الدقيقة، ومنه انتقد فكرة أن يكون التأويل منهجا في المقام الأول، وفكرة أن المناهج الصارمة هي فقط التي يمكنها تفسير تجربة الحقيقة التي تحدث عندما نفسر النصوص، إذ يؤكد غادامير أن مناهج التفسير ليست كافية لوصف ما يحدث لنا في التجربة التأويلية، حتى عندما نتبع أكثرها صرامة، وهكذا يمكننا القول أن التحول الذي أحدثه غادامير يقع على مستويين:

1- يريد أولا أن يبين أن مسألة المناهج ليست ذات أولوية إذا أردنا إنصاف تجربة الحقيقة التي نكتسبها في تفسير النصوص وقراءتها.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 475.

² - المصدر نفسه، ص 35.

³ - المصدر نفسه، ص 477.

2- يريد غادامير أن يبين كذلك أن التأويل يمكن أن يكون شيئا آخر غير نظرية في مناهج الفهم، إذ يمكن أن يكون وصفا ظاهريا (فينومينولوجيا) لما يحدث في حالة الفهم، وبذلك فإن هرمينوطيقا غادامير تسعى إلى وصف فينومينولوجي.

1- اللحظات المكونة للتجربة التأويلية :

أ- الفهم والتفسير في هرمينوطيقا غادامير:

ينطلق غادامير في فلسفته التأويلية من ظاهرة معينة يسميها ظاهرة الفهم *Verstehen* وهي ظاهرة أكثر أصالة من المعرفة بالمعنى الموضوعي لكلمة، إذ يركز كل العمل التأويلي على مشكلة الاهتمام بالمعنى ومسألة الفهم، فلا يتصور غادامير عملية التفسير في شكل نظرية تكشف عن شروط حقيقة النص، بل إنه يتصور عملية التفسير كعملية فهم. والتجربة التأويلية التي تحدث لنا في تفسير النصوص لا تعني أن نبقي سلبين تماما في هذه العملية، بل على العكس من ذلك، فإننا نبقي بكل كيانات منخرطين بنشاط في حدث الفهم، لأن النصوص لديها أشياء لتخبرنا بها، لذلك نجد أن عملية التأويل مرتبطة بإشكالية وجود الفهم أو كينونته، لا باعتبارها تصورا نفسيا، ولكن بوصفها تصورا وجوديا، يراعي خصوصية انفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود، ذلك أن للفهم أبعادا وجودية وجمالية وتاريخية¹ حيث أن علاقتنا بما يحيط بنا، وبما يتعلق بما ينتقل إلينا، هي قبل كل شيء علاقة فهم، إنه الآخر يتحدث إلي، وأنا أفهم الشيء المعني، وفي أفضل الأحوال أنا أفهم ذلك جيدا إلى حد ما، هذه هي ظاهرة الفهم والتي يسميها غادامير أيضا الظاهرة التأويلية.

لكن التأويل قبل غادامير سواء التأويل الخاص القديم، أو التأويل العام الذي تطور في القرن التاسع عشر على يد شلايماخر، قد نظر إلى ظاهرة الفهم بطريقة معيارية من خلال تصور المسألة وفق سؤال مركزي شغل كل الهرمينوطيقيين قبل غادامير، وهو: كيف يمكن أن نفهم بشكل جيد أو كامل؟ ما هي القواعد التي ينبغي إتباعها حتى نفهم بشكل جيد؟

¹ - محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، 1999، ص 71.

بينما ينظر غادامير إلى المسألة نظرة مختلفة ويطرح السؤال بشكل مغاير تماماً، إنه يسأل: ماذا يحدث عندما نفهم؟ كيف يكون الفهم ممكناً؟ وهو السؤال المركزي الذي خصص مؤلفه الضخم "الحقيقة والمنهج" لمعالجته. وللإجابة على هذا السؤال يستكشف غادامير على التوالي مجالين رئيسيين من الخبرة أو التجربة، الأول هو مجال العمل الفني، والجزء الثاني هو مجال النص بشكل عام، حيث سنرى أن هذين المجالين يحملان نفس المعنى الذي يجب استيعابه بخصوص ظاهرة الفهم. لكني أجلت الحديث عن مجال العمل الفني إلى الفصل القادم، وسأركز هنا على مجال النص وعلاقته بظاهرة الفهم.

يؤكد غادامير على الصلة الوثيقة بين مفهوم الفهم *Verstehen*، وبين مفهوم *Verständigung* الذي يقصد به "بلوغ تفهم لشخص آخر" و "الوصول إلى اتفاق مع شخص آخر"، ويرتبط أيضاً بمصطلح آخر هو *Einverständnis* والذي يعني (الفهم، الاتفاق، الإجماع)¹ حيث يوضح غادامير أن عملية الفهم ليست مجرد علاقة ثنائية يفهم فيها شخص شيئاً ما، بل يقدم الفهم من خلال علاقة ثلاثية يتفهم فيها شخص شخصاً آخر بصدده شيء ما² يعني عوضاً عن الثنائية التي ينطوي عليها الفهم أن شخصاً يفهم شيئاً ما، هو يرفض هذه الثنائية وتصبح العلاقة لديه ثلاثية: شخص يفهم شخصاً آخر بصدده شيء ما. لو نركز قليلاً ونفترض أن هذا الشخص يحاول أن يفهم شخصاً آخر من خلال ما كتبه، يصبح لدينا: مؤلف، نص، وقارئ، يحاول تفسير هذا النص. الإشكال الذي يواجهنا الآن والذي يثيره غادامير من خلال تحليلاته هو: ما هي العلاقة بالضبط بين الفهم كفعل للمؤول اليوم وبين الإنتاج الأصلي كفعل للمؤلف في الماضي؟

بالنسبة لشلمايماخر وكل التأويلية الرومانسية كان ينظر إلى الفهم على أنه إعادة إنتاج لإنتاج أصلي³ لقد كان الأمر يتعلق بنقل الذات من خلال نوع من التعاطف إلى وجهة نظر المؤلف، والانضمام إلى عالمه الداخلي، بطريقة تلغي المسافة التي تفصل بيننا، بمعنى أنه تم تصور الفهم على أنه استعادة *Restauration* للمعنى. بحيث تهدف التأويلية الرومانسية إلى فهم المؤلف بشكل أحسن

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 24.

² - المصدر نفسه، ص 24.

³ - المصدر نفسه، ص 405.

مما فهم هو نفسه، فيكون بذلك الفهم إعادة إنتاج للمعنى الأصلي الوارد في النص، انطلاقاً من التركيز على الجانب النفسي للمؤلف، وهو ما عرف عند شلايماخر بالتأويل السيكلولوجي كما رأينا سابقاً.

لكن غادامير يعارض هذه الفكرة وينتقدها بشكل مزدوج:

-أولاً: هذه الاستعادة غير ممكنة، لأننا كائنات تاريخية، ولا يمكننا أن ننقل أنفسنا إلى لحظة أخرى من الزمن، متجاهلين اللحظة التي ننتمي إليها إذ هناك "فرق لا يمكن التغلب عليه بين المؤول والمؤلف، ناتج عن المسافة التاريخية التي تفصل بينهما"¹ يعني أن استعادة المعنى غير ممكنة لوجود اختلاف بين المؤول والمؤلف، وهذا الاختلاف سببه الرئيسي هو تلك المسافة الزمانية التي تفصل بينهما.

-ثانياً: من المستحيل العودة إلى الإنتاج الأصلي، والأمر الأكثر إثارة للاهتمام هو أن هذا التعريف للفهم ليس مستحيلاً فقط ولكنه سيفقد موضوعه أيضاً، لأننا لو افترضنا أننا نستطيع الحضور في ذهن المؤلف، فإن ذلك لن يمنحنا معنى النص، لأن معنى النص يتجاوز مؤلفه "إن معنى النص يتجاوز مؤلفه، ليس في بعض الأحيان ولكن دائماً، وهذا هو السبب في أن الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج Reproductive فحسب، إنما هو فعالية إنتاجية Productive دائماً"² ونتيجة لذلك هناك دائماً ما يتطلب الفهم أكثر من الإنتاج، الفهم لا يعيد إنتاج شيء تم تقديمه في البداية، بل إنه ينتج المعنى، وليس معنى أفضل إذ "من غير الصحيح أن نعبر عن هذا العنصر الإنتاجي للفهم بتعبير "فهم أفضل" لأن هذا التعبير كما بينا مبدأ نقدي مستمد من عصر التنوير"³ فالفهم ليس فهماً أفضل مما كان يدور في ذهن المؤلف أو الجمهور الأول، ولكن دائماً وبالضرورة معنى آخر.

وعلى هذا الأساس فقط نستطيع أن نفهم المكانة التي منحها غادامير لما يسميه المسافة الزمانية، وعلى نطاق أوسع للتاريخ.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 405.

² - المصدر نفسه، ص 406.

³ - المصدر نفسه، ص 406.

ب- الفهم والمسافة الزمانية:

إذا كان الفهم مكوناً أو مشاركاً في تكوين المعنى، فإن الفاصل الزمني الذي يفصل المؤلف عن المؤلف يأخذ وجهاً مختلفاً تماماً، فلم يعد الأمر يتعلق بإلغاء هذا الفاصل، بل على العكس من ذلك، من المهم أن نفهم أن هذه المسافة تخلق المعنى، وتساهم فيه وبشكل متزايد عبر التاريخ " إن المعنى الحقيقي للنص... لا يعتمد على وجه التحديد على هذه الحثيات العرضية التي يمثلها المؤلف وجمهوره الأول... فمن المؤكد أنه لا يتطابق مع هذه الحثيات، لأن الوضع التاريخي للمترجم، وبالتالي المسار الموضوعي للتاريخ بأكمله يساهم باستمرار في تحديده"¹ بمعنى أن المسافة الزمانية تساهم في تحديد المعنى الحقيقي للنص، فكيف يكون هذا ممكناً؟ وماذا يعني بالضبط؟

إن العملية التأويلية تقوم على ما يسميه غادامير "المابين"² ذلك أن المعنى لا يحتزل في قصد المؤلف الذي يكتب، ولا هو مودع في النص المكتوب، المعنى لا يكمن في النص، بل المعنى ينبثق من اللقاء بين النص وقارئه، وبقدر ما يقرأ المؤلف نصه، فهو مجرد قارئ واحد من بين آخرين، وبالتالي فإن المسافة الزمانية هي مصدر لا ينضب لتحديد المعنى لأن كل عصر "لا بد أن يفهم نصاً منقولاً إليه بطريقته الخاصة"³ فيحيا معنى النص ويتجدد مع مرور الوقت، فيمكننا بذلك إدراك معنى النص تدريجياً لتظهر دلالاته الحقيقية وتخطبنا في الحاضر⁴ فالفهم يفك رموز زمن في ضوء زمن آخر، وكلما انفصل القارئ زمانياً عن النص، كلما جلب معه أفقاً جديداً، وكلما تمايز المعنى.

وبالتالي فإن المسافة الزمانية لا يعاد تأهيلها من قبل غادامير ببساطة كحقيقة لا مفر منها، بل يتم إعادة تأهيلها كعنصر بنيوي للفهم، وبعبارة غادامير نفسه: "المسافة الزمانية شرط إيجابي وخصب تقدم العون للفهم"⁵ فهدف العملية التأويلية كلها بالنسبة لغادامير هو تجاوز حالة الاغتراب التي تنشأ

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 405.

² - المصدر نفسه، ص 404.

³ - المصدر نفسه، ص 403.

⁴ - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 220.

⁵ - غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 407.

بين المؤول وبين ما يصبو إلى فهمه، ومن ثمة تجاوز هذه المسافة التي تفصل بين الماضي والحاضر، وتجعل من الذات تعيش حالة الاغتراب تلك وعدم الألفة.

هذه الأطروحة خاصة بغادامير لكن في الواقع هي أطروحة لها أساس فلسفي وحتى وجودي، أحذه غادامير عن هيدغر، إذا كان من الممكن تشكيل الفهم من خلال المسافة الزمانية، فذلك أولاً وقبل كل شيء لأن الدازين زماني، والزمانية الحقيقية تتكشف من المستقبل "فالإنتاجية التأويلية التي تتمتع بها المسافة الزمانية أمكن فهمها فقط عندما منح هيدغر الفهم وجهة أنطولوجية من خلال تأويله تأويلاً "وجودياً" وعندما أوّل نمط وجود الدازين بمقتضى الزمان"¹ بالنسبة لهيدغر إن الإسقاط الأساسي للدازين نحو المستقبل هو الذي يجعل الحاضر ممكناً ويثبت معالمه في الماضي، لذلك إذا أردنا أن نلخص مضمون العلاقة الوثيقة التي توحد هنا أنطولوجيا هيدغر وتأويلية غادامير، فنقول إنه بسبب وجود سابقة للمشروع في بنية الدازين، فإن هناك إنتاجية حقيقية للمستقبل في بنية الفهم، ويلخص غادامير مساهمة هيدغر في إشكاليته بقوله: "لم يعد الزمان فجوة فاصلة يجب جسرهما، إنما هو في الواقع الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمد فيها الحاضر جذوره"².

إذا ما أردنا أن نقيم النتيجة الحاسمة لهذا التعريف الجديد للفهم، والذي اعتمد فيه غادامير على نهج جديد في التعامل مع الزمن، فإن ذلك سيشير حتماً إلى الفشل الضروري للهرمينوطيقا السابقة، ويظهر أن المسار الذي شرعت فيه كان منذ البداية طريقاً مسدوداً. فلقد أسست الرومانسية من جهة، والتاريخية من جهة أخرى لقطيعة أو نقول لانفصال بين الماضي والحاضر، وبطرق مختلفة، فبالنسبة لشلابماخر والتأويل الرومانسي، لا بد من إلغاء المسافة الزمانية والعودة إلى الماضي، وإعادة إحيائه من جديد بطريقة لا يعود فيها ماض. أما بالنسبة للتاريخية فعلى العكس من ذلك، تخصص هذه المسافة بحيث لا يكون الماضي أكثر من ماضي، نتظاهر بالاستقرار في الماضي، وننسى أنه انتهى، أو على العكس نبقي في الحاضر متناسين أن الماضي يستمر هناك ويحيا. لكن إذا كان المستقبل يتدفق عائداً إلى الماضي، وإذا كان التأويل يتدفق عائداً إلى الإنتاج، وإذا ولد المعنى من هذا الارتداد، فإن فكرة القطيعة

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 406.

² - المصدر نفسه، ص 406.

الواضحة بين الماضي والحاضر، بين التأويل والإنتاج، تكون هذه الفكرة هي نفسها محكوم عليها بتفويت ما كنا نحاول تحقيقه أي المعنى، وبعبارة أخرى، إذا كان المعنى يسكن الوسط، فإن إنشاء القطيعة يعني بالضرورة فقدان المعنى أو عدم الوصول إليه، لأن كل محاولة لاستجلاء أثر التاريخ وفعاليته تظهر من خلال الربط بين الماضي والحاضر لأنه "لا يمكننا أن نفهم الحاضر إلا من خلال الماضي كسبب له"¹ لهذا فإن المسافة الزمانية بالنسبة لغادامير ليست شيئاً يجب التغلب عليه"².

ج- الفهم والتطبيق:

"التطبيق" مفهوم جديد، لكنه في الواقع مفهوم قديم جداً أعاد غادامير إحيائه، لذلك نحن بحاجة إلى الإشارة إلى السياق الذي ظهر فيه هذا المفهوم. يشير تاريخ الهرمينوطيقا إلى وجود هرمينوطيقا خاصة سبقت تأسيس الهرمينوطيقا المعاصرة في القرن التاسع عشر، ركزت هذه الهرمينوطيقا المبكرة على التمييز بين ثلاث قدرات Subtilitas تقسم بالشكل الآتي: Sabtilitas intelligendi, Sabtilitas explicandi, Sabtilitas applicandi³ يعني على التوالي: الفهم، التفسير، والتطبيق Compréhension, Interprétation, Application وقد عدت هذه القدرات بمثابة مواهب تحتاج إلى عقل مرهف أكثر مما هي مناهج تقع في نطاق تصرفنا⁴ كيف سينظر غادامير إلى هذا التمييز؟ وما هي الصبغة الجديدة التي سيمنحها لمفهوم التطبيق؟

لو أننا نعرج على الفرق بين الهرمينوطيقا المبكرة والهرمينوطيقا المعاصرة نجد أن الأولى ركزت على فهم معين من النص، بينما ركزت الثانية على مشكلة "الفهم" بشكل عام، بما يتجاوز طبيعة النصوص المدروسة سواء كانت دينية، قانونية، أو أدبية، لذلك من المؤكد أن الهرمينوطيقا المعاصرة قد وحدت المجال التأويلي وقدمت نفسها على أنها هرمينوطيقا عامة أو عالمية. ونتيجة لذلك أدى توحيد المجال الهرمينوطيقي من خلال اتخاذ نوع واحد من النص كنموذج، وبالتالي تأويلاً واحداً وخصاً، أدى إلى

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد براءة وحسان بورقية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2004، ص 240.

² - غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 406.

³ - المصدر نفسه، ص 418.

⁴ - المصدر نفسه، ص 418.

الانقلاب الكامل ضد التمييز بين القدرات Sabtilitas الثلاث، وتم الاعتراف بأن الفهم والتفسير لا ينفصلان، وهو ما شكل بالتأكيد تقدما في فهم الظاهرة الهرمينوطيقية، لكن بالنسبة لغادامير لازال هذا التقدم ضعيفا نظرا لاختفاء مفهوم التطبيق، وبما أنه يجب الآن التعامل مع كل نص بدقة كوثيقة، أي كموضوع تاريخي، فإن هدف التطبيق العملي الذي شكل عملا كبيرا في الهرمينوطيقا القديمة يختفي، فماذا يريد غادامير هنا؟ هل يريد العودة إلى ما وراء الهرمينوطيقا المعاصرة، أي إلى الهرمينوطيقا الخاصة القديمة؟

طبعا هذا غير وارد، لكن غادامير يقترح إعادة تنظيم المجال الهرمينوطيقي حول مفهوم "التطبيق" متخذا التأويل القانوني كنموذج وليس الفيلولوجيا.

كنتيجة لتحليلات سابقة تمكنا مع غادامير من إعادة تعريف الفهم، إذ أصبح الفهم لا يعني أن ندرك وراء هاوية الزمن المعنى المودع في ذهن المؤلف والمعبر عنه في النص، هناك فقط فهم كوساطة médiation وکلقاء rencontre: وساطة بين الماضي والحاضر، ولقاء بين المؤول والنص، وينتج عن هذا اللقاء وعن اندماج هذه الآفاق المعنى، والفهم هو إدراك هذا المعنى المتحرك. وبما أن الفهم يمثل هذه الوساطة، فإنه ¹ "يتضمن دائما شيئا شبيها بتطبيق النص على حالة المؤول الراهنة من أجل فهمه" إنه تطبيق من الماضي إلى الحاضر، يدفع إلى إدراك المعنى في كل مرة، وإذا كان الفهم يأتي من التطبيق فهو في كل مرة "جديد ومختلف" ² وهكذا نذهب إلى أبعد مما فكرت فيه التأويلية الرومانسية بأن "لا نعد الفهم والتأويل مكونين لعملية موحدة فقط، بل إن التطبيق عنصر ثالث يشترك معهما في ذلك" ³

ولكن هذه الصيغة التي وصلنا إليها كنتيجة وهي أن الفهم يتضمن التطبيق على الحاضر، وبالتالي فهو جديد في كل مرة، ألا تؤدي إلى إضفاء الطابع الذاتي على المعنى، والذي سيكون خاضعا لحرية المؤول؟ قد يبدو كذلك، ولكن في الواقع العكس تماما، فاللجوء إلى موضوع التطبيق سيسمح لغادامير بأن يظهر أن أي تفسير هو خضوع لمتطلبات النص نفسه، من خلال اتخاذه التأويل القانوني كنموذج

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 419.

² - المصدر نفسه، ص 420.

³ - المصدر نفسه، ص 419.

"إن النص سواء كان قانونيا أو كتابيا، يجب أن يفهم طبقا لما يدعيه، يجب أن يفهم في كل لحظة، وفي كل حالة عينية بطريقة جديدة ومختلفة، إن الفهم هنا هو دائما تطبيق"¹. إن الفهم يأتي من التطبيق، ومن الحاضر أفهم نص الماضي، هذه طريقة للقول مرة أخرى أنه لا يوجد معنى أصلي، المعنى ينبثق من اللقاء بين النص (الماضي) وقارئه (الحاضر)، يعني أولا أنه لا يوجد معنى أحادي للنص يفهم بشكل مستقل عن قراءته، وثانيا يعني أيضا أن لا يوجد معنى ينتجه المؤول بشكل خالص ومستقل عن أوامر النص. تتمثل أصالة غادامير هنا في الحفاظ على ثبات المعنى بالنسبة إلى النص، مع رفض إبداع هذا المعنى أو احتوائه في النص وحده، إنه هنا ينفصل عن التقليد وعن نوع من ما بعد الحداثة.

2- التجربة التأويلية للنص:

أ- الانفتاح على النص: ومحاورته

بالنسبة لغادامير نحن لا نواجه النصوص إطلاقا كما نواجه الأشياء الصامتة في علوم العالم المادي، وبعبارة أخرى وجود النصوص يختلف عن وجود الأشياء في الطبيعة، فالنصوص لها تاريخ، ونشأة، وتأصل في الحياة، إنها نصوص تتحدث إلينا ونحن نستجيب لها، تندمج كل هذه العناصر في ما يسميه غادامير التجربة التأويلية. واللحظة الأولى في هذه التجربة التأويلية تكمن في شرط الانفتاح على المعنى والتساؤل عنه حيث "يبدأ الفهم عندما يخاطبنا شيء ما وهذا هو الشرط الأول للتأويلية"² الذي يجب فهمه، ويؤكد غادامير هنا على غيرية (l'altérité) النص المراد تفسيره، ويمكن أن نقول استقلالية النص، إذ أن فهم النص يعني أن تكون جاهزا لأن تسمح لشيء ما بأن يقال من خلال هذا النص، فالوعي المتدرب على التأويل يجب أن يكون منفتحاً منذ البداية على غيرية النص³ وهذه إحدى الخصائص العظيمة لفكر غادامير، فعندما نقرأ نصا فإننا لا نقرأه أولا كتعبير عن شخصية خارجية، بل ندركه كنص يقول شيئا عن شيء ما، وهنا يبدو أن المؤلف في المرتبة الثانية بالنسبة لما يقوله النص، فالنصوص التي يتعين علينا تفسيرها هي قبل كل شيء نصوص تتحدث عن أشياء قبل أن تكون نصوصا

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 420.

² - المصدر نفسه، ص 409.

³ - المصدر نفسه، ص 43.

تقرأ على أنها تعبيرات عن فكر مؤلفها، إن النص مثل العمل الموسيقي الفني، يناشدنا دائما بطريقة معينة "العمل الأدبي ليس شيئا موجودا بذاته، نصبا يكشف للمراقب السليبي جوهره الخالد، بل هو مصنوع مثل النوتة الموسيقية، ليوظ مع كل قراءة صدى جديدا يجدد وجوده"¹.

ركزت النظرية التأويلية التقليدية على فكرة أن الشيء الذي يجب فهمه هو عقل المؤلف، لكن بالنسبة لغادامير تفسير النصوص ليس مسألة نقل سيكولوجي، بل هو فهم الشيء الذي يتحدث عنه النص فنحن "عندما نحاول أن نفهم نصا ما، فنحن لا نحاول أن ننقل إلى داخل عقل المؤلف، إنما نحاول أن ننقل إلى داخل المنظور الذي كون فيه المؤلف أفكاره"² يمكن القول أن المبادرة تأتي هنا من النص، وكذلك من جميع الأسباب التاريخية والثقافية واللغوية والسياسية مما يعني أن هذا النص يتحدث إلي.

يفهم غادامير تفسير النصوص على ضوء كوننا منفتحين على الحقيقة، ويؤكد ذلك في الفقرة الأولى من مقدمة "الحقيقة والمنهج" قائلا: "عندما نفهم التراث، فإننا لا نقتصر على فهم النصوص، لكننا نكتسب البصيرة ونعرف الحقائق، أي نوع من المعرفة، وأي نوع من الحقائق نريد؟"³ وليس من المبالغة إذا قلنا أن كل مؤلف "الحقيقة والمنهج" يسعى للإجابة على هذا السؤال المطروح في بدايته، وهدفه هو إظهار أن مفهوم الحقيقة لا يقتصر على مفهوم الحقيقة المنهجية للعلوم الدقيقة، وإنما هناك حقيقة العلوم الإنسانية التي يكون المؤول منخرطا فيها دائما بطريقة ما من خلال الاهتمام الذي يكنه لها، وفي تفسير النصوص هنا سيكون المؤول هو المستفيد الأكبر لأن آفاقه ستتسع، وبقينياته السابقة ستتلاشى، وسيتعلم النظر في حقائق جديدة.

ب- تفعيل الأحكام المسبقة:

في قراءتنا للنصوص، وفي تفسيرنا للحقائق، وفي حواراتنا مع الآخرين نحمل معنا دوما أحكاما مسبقة، فنفسر النصوص دائما في ضوء توقعات وفرضيات معينة، والتي بدورها تجعل قراءة النصوص

¹ - Hans Robert Jauss, Pour une Esthétique de la réception, Traduit de l'allemand par Claude Maillard, nrf, Edition Gallimard, p 52.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 400.

³ - المصدر نفسه، ص 27.

وتفسيرها محل تساؤل. لكن هذه الافتراضات أو الأحكام المسبقة سعت النظريات المنهجية ممثلة في المعرفة العقلانية والعلمية إلى إلغائها، وهذا التصور الشائع وصلنا من عصر التنوير الذي شكك في مفهوم الأحكام المسبقة، فكأن هذا الرفض ناتج عن الإيمان بالكمال العقلي الذي يسلم به عصر التنوير انطلاقاً من فكرة ضرورة التحرر التام من "الخرافة" وأحكام الماضي المسبقة¹ على أساس أن هذه الأحكام المسبقة تضر بالموضوعية، وتقف عائقاً أمام تحقيقها، فكان هذا الاستبعاد للأحكام المسبقة هو أساس كل العلوم الحديثة منذ القرن السابع عشر مشكلاً بذلك أساس حركة التنوير والحداثة التي تغذيها عبارة كانط القائلة: "امتلك الشجاعة لاستخدام فهمك الخاص"².

ويستبعد عصر التنوير الأحكام المسبقة انطلاقاً من أنها تحيزات تغذيها التقاليد والدين والسلطة، حيث تم تقسيم هذه الأحكام إلى قسمين، أحكام ناشئة عن "السلطة" وأحكام ناشئة عن "التسرع"³ ويحيلنا هذا التمييز إلى افتراض أن استخدام العقل استخداماً منهجياً مضبوطاً سيمنع العقل من الوقوع في الخطأ، وهو ما تفترضه فكرة المنهج لدى ديكارت⁴، وغير بعيد عن هذا الموقف نجد الرومانسية مع شلايماخر تتوخى الحذر من الأحكام المسبقة تجنباً لسوء الفهم الذي قد ينتج عنها، فنجد شلايماخر يميز بين التحيز والتسرع كأسباب لسوء الفهم⁵ لكنه يستثني من التحيز وتأثير السلطة على أحكامنا المسبقة شكلاً واحداً هو التراث، والذي يمنحه الشرعية في تكوين أحكامنا. لكن هذه الرؤية المستوحاة من نموذج العلوم الدقيقة يرفضها غادامير، فرفض العقلانية الحديثة للتقاليد والتحيز والسلطة هو في حد ذاته تحيز يجب كشفه ورفضه، فمن السذاجة الاعتقاد بأننا نستطيع تفسير النصوص دون أحكام مسبقة، فيبدو أن هذا المفهوم (الأحكام المسبقة) يمكن بالنسبة لغادامير أن يجد وظيفة مشروعة وضرورية في تجربة الفهم والحقيقة وبالتالي فإن السؤال ليس ما إذا كنا نستطيع التفسير دون أحكام مسبقة (وهذا مستحيل بالنسبة لغادامير) بل هو تحديد ما إذا كانت تحيزاتنا التفسيرية مثمرة أم لا؟

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 378.

² - المصدر نفسه، ص 376.

³ - المصدر نفسه، ص 375.

⁴ - المصدر نفسه، ص 383.

⁵ - المصدر نفسه، ص 384.

وفقا لغادامير فإن عملية التفسير برمتها تتكون من مسار في ذهاب وإياب مستمر بين النص وافترضاتنا المسبقة، وما يعتقد عصر التنوير أنه مجرد حكم محدد مسبقا يجب استبعاده، هو اعتقاد يجعل الماضي في مقابلنا كشيء لا صلة له بنا تقريبا، أو كشيء لا يهم إلا أهل الدراسات القديمة¹ بينما في حقيقة الأمر هو ينتمي إلى واقعنا التاريخي ذاته، لذا يعتقد غادامير جازما أننا "لو أردنا أن نفهم تناهي الوجود الإنساني وتاريخيته حقهما، فمن الضروري إعادة الاعتبار الأساسي لمفهوم الحكم المسبق، والإقرار بحقيقة وجود أحكام مسبقة مشروعة"² إذن يبدو أن المهمة الواقعة على عاتق غادامير هي أن يعيد الاعتبار للسلطة والتراث، وللأحكام المسبقة كشرط للفهم. ويترتب على ذلك أن المهمة العاجلة ليست التخلص من الأحكام المسبقة، بل الاعتراف بها وتعلم كيفية تطويرها كأدوات للفهم، وبطبيعة الحال ليست كل الأحكام المسبقة مقبولة على حد السواء، فبعضها لا يخلو من المخاطر. وإعادة تفعيلها من قبل غادامير لا يضفي الشرعية على جميع الأحكام المسبقة المحتملة، ومع ذلك تبقى الأحكام المسبقة حتمية في المقام الأول بسبب حقيقة محدوديتنا، وبسبب البنية الأساسية لفهمنا فهي "أساس قدرتنا على فهم التاريخ على الإطلاق"³.

فلا يوجد تأويل بدون فروض مسبقة، ويترتب على ذلك أن نتجاوز موقف عصر التنوير والحقبة الرومانسية وألا ننظر إلى التراث وإلى السلطة على أنهما عدوان للعقل والحرية العقلية، حقيقة تملك السلطة نفوذا قد يؤثر على أحكامنا، لكن يجب ألا نغفل حقيقة أن هذه السلطة يمكن أن تكون مصدرا للحقيقة، فيظهر جليا أن السلطة لا تقوم في الأساس على خضوع العقل وطاعته، وإنما يراها غادامير تقوم على "فعل الاعتراف والمعرفة"⁴، والاعتراف هنا لا يعني بالضرورة الخضوع غير العقلاني أو التنازل عن العقل، بل هو الاعتراف بأن الآخر يتفوق علينا في الحكم والبصيرة، وبالتالي فإن حكمه يتفوق على حكمنا، والاعتراف هنا ذاته يقوم على فعل العقل نفسه الذي يكون واعيا بمحدوده، ويمنح الآخرين فرصة

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 175.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 382.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 176.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 385.

أن تكون رؤيتهم أحسن وأكثر واقعية، وفي هذه الحالة تصبح الأحكام المسبقة بالنسبة لغادامير "ليست مجرد أحكام مسبقة لصالح شخص ما، وإنما لصالح مضمون ما"¹.

أما التراث فيؤكد غادامير أننا نفهم أنفسنا بشكل واضح من خلال التاريخ، أي من خلال عيشنا في العائلة، وفي المجتمع، وفي الدولة، لذلك فإن الوعي الذاتي للفرد هو مجرد ومضة خاطفة في حلقات الحياة التاريخية المغلقة، ومن هنا نجد أن أحكام الفرد المسبقة تشكل حقيقة وجوده التاريخي أكثر مما تشكلها أحكامه العادية. والتراث لا يمكن تصوره كشيء آخر غريب عنا، ففي علاقتنا بالماضي نحن لا نتحرر من التراث بل نتموقع ضمنه، مما يجعلنا دائما جزءا من التراث، والفهم الذي تتضمنه العلوم الإنسانية يشترك مع حياة التراث في شرط أساسي هو أنه يدع نفسه لتوجيه التراث².

يعني أن مصدر أحكامنا وافترضاتنا التي تشكل عملية الفهم نحصل عليها من التراث. إذن المسألة في نهاية المطاف تتعلق بإدراك أن لدينا أحكاما مسبقة تبرز تصورات القارئ في التقائه بالنص، وبالرغم من أننا أشرنا سابقا إلى ضرورة الانفتاح على النص وغيرته التي تستدعي أن نكون جاهزين لأن نسمح لشيء ما بأن يقال من خلال النص، إلا أن الاستماع إلى النص أيضا لا يمكن أن يتم إلا بفضل توقعات معينة من القارئ توجهها أحكامه المسبقة، مما يعني أن هناك نوعا من المشاركة بين المؤلف وما يقوله النص وبين القارئ أو المؤلف، وهذا يحيلنا إلى لحظة جديدة في التجربة التأويلية على قدر كبير من الأهمية هي لحظة انصهار الآفاق.

ج- انصهار الآفاق:

إنها لحظة اللقاء مع النصوص وبالأخص نصوص التراث العظيمة، لحظة تصف ما يحدث لنا في "التجربة التأويلية" المتمثلة في قراءة النص، أين يستخدم غادامير هذه الصيغة الجميلة "انصهار الآفاق" *La fusion des horizons* فماذا تعني هذه الصيغة؟ وماذا ستضيف إلى تجربة التأويل؟

انصهار الآفاق صيغة نادرة بقدر ما هي غير عادية، وردت في اللغة الألمانية بكلمة *Horizontverschmelzung* « واحدة تلك الكلمات المركبة أو المندمجة التي تصف كل

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 386.

² - المصدر نفسه، ص 389.

السحر، وفي نفس الوقت كل الرهبة التي تتميز بها اللغة الألمانية، وهي كلمة تتكون من واحد وعشرين حرفاً وست مقاطع¹ (21 lettres et 6 syllabes) عند تجزئة الكلمة نحصل على لفظين: "أفق" (Horizont) و"انصهار" (Verschmelzung). لنبدأ أولاً بمفهوم "الأفق" لنجد أنه ليس بالمصطلح الموجود في الفلسفات الكلاسيكية ولم يستخدمه كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون، أرسطو، أو حتى ديكارت، كانط، وهيغل، على الرغم من أن للمصطلح نفس جذر مصطلح «Horismos» وهو التعريف «La «définition» عند اليونان². بذلك فهي صيغة حديثة جداً.

في الاستخدام العادي للغة تشير كلمة أفق Horizon إلى الحد الدائري لمجال النظر أو الرؤية، للملاحظ الذي هو في المركز، وكأمثلة عن معنى الكلمة يمكن أن نقول السهل الذي يمتد في الأفق، أو الشمس تغرب في الأفق، ونقول أيضاً خط الأفق الخط الذي يفصل السماء عن الأرض أو عن البحر³ وانطلاقاً من هذا الشرح اللغوي نجد أن مصطلح الأفق يشير دوماً إلى ما هو أمامنا، وما هو خارج عن ذواتنا، ويشير أيضاً إلى ما يمكننا رؤيته من حولنا، لذلك يمكن أن نقول أن مفهوم الأفق له علاقة بسعة الرؤية أو النظر، وبالتالي له علاقة بالفهم. لكن فيما يرى غراندين في تحليله للمصطلح أن استخدامه الفلسفي والذي أصبح شائعاً، غالباً ما يكون للإشارة إلى وجهة نظر شخصية أو ذاتية، فيقال أن لكل فرد أفقه الخاص بمعنى رؤيته الخاصة للأشياء، ولكن الأدق هو القول أن الأفق هو ما نراه انطلاقاً من وجهة نظر معينة وليس وجهة النظر ذاتها⁴.

لذلك من الضروري بعد الآن أن نتجاوز تلك الذاتية وكل ما يحيط بها بشأن مفهوم الأفق. والمفهوم الذي اهتم به غادامير بشكل خاص هو هذا المفهوم الذي يعبر عن اتساع الرؤية الذي يجب أن

¹- Jean Grondin, La fusion des horizons, La version Gadamerienne de l'adaequatio rei et intellectus?, Archives de philosophie, 2005/3, Tome 68, p 402.

²- Ibid, p 403.

³- «**Horizon**: limite circulaire de la vue, pour un observateur qui en est le centre, La plaine s'étend jusqu'à l'horizon, Le soleil disparaît au-dessous de l'horizon, La ligne d'horizon: la ligne qui semble séparer le ciel de la terre ou de la mer», Le ROBERT quotidien, oeuvre collective au sens de l'article, direction éditoriale: Michel Legrain, conception et direction de la rédaction: Josette Rey-Debove, DICOROBERT Inc, Montréal, Canada, 1996, p 935.

⁴- Jean Grondin, La fusion des horizons, La version Gadamerienne de l'adaequatio rei et intellectus, Op-Cit, p 404: «C'est qu'il est plus juste de dire que l'horizon est ce que l'on voit depuis un point de vue, Ce n'est pas le point de vue lui-même».

يملكه الشخص الذي يفهم، والظفر بالأفق (Horizont gewinnen) يعني دائما تعلم رؤية ما هو أبعد من القريب، القريب جدا، وليس النظر بعيدا عنه، ولكن رؤيته بشكل أفضل في كل أوسع وأكثر صحة¹ بمعنى أن الأفق سيشير إلى تلك النظرة الأبعد مما نرى عادة. يرى غراندان أن هذه الفكرة جميلة جدا وتستحضر بحق فكرة يجب أن نضعها في الاعتبار للمستقبل، وهي فكرة تجاوز وجهة نظرنا أو أفقنا التي تعتبر ذاتية للغاية² إلى نظرة أكثر اتساعا، فالمرء الذي يفتقر إلى الأفق لن يرى أبعد من أرنبة أنفه، بينما المرء الذي يملك أفقا لن يتحدد بما هو قريب منه، بل يكون قادرا على رؤية ما يتجاوزه³.

بعد أن استوفينا شرح مفهوم الأفق ننتقل إلى مفهوم الانصهار حتى يكتمل التصور العام لصيغة "انصهار الآفاق". يأتي مصطلح الانصهار «la fusion» من الفعل «fondre» وبالألمانية «schmelzung» والذي يعني في اللغة "يصهر" أو "يذوب" أين يتم تغيير حالة المادة من الحالة الصلبة إلى حالة سائلة⁴، فمثلا عندما نذوب شيئا ما كالثلج أو الشمع أو المعدن يتغير شكله ويصبح منصهرا سائلا. وفي حقيقة الأمر لا يستخدم غادامير مصطلح «schmelze ou schmelzung» وإنما يستخدم مصطلح «verschmelzung» أين يضيف هذا المقطع «Ver» دلالة أكثر نشاطا وعملية إلى الفعل⁵ «schmelzen» (fondre) فيشير في معناه إلى اندماج شيئين مختلفين في شيء واحد، ويمكن فهم مصطلح الانصهار بشكل أفضل من خلال ما ينجزه الحداد عندما يقوم بـ "صهر" معدنين معا لتكوين سبيكة جديدة، ينصهر معدن مع معدن آخر لينتج في كل مرة كيانا جديدا فريدا، وهو ما يمكن أن يكون عملا فنيا، لكن هذا الانصهار لا يتم إلا بتسخين المعدنين وما ينتج عن هذا الانصهار من شرارات تشكل نور الفهم. وفي سياق أكثر روحانية يرى غراندان أن اللغة الألمانية تدرك جيدا الفكرة التي تلوح في ذهن غادامير الفيلولوجي، إنها لا ريب فكرة دمج تقليدين مختلفين في فكر

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 415،

Voir: Jean Grondin, La fusion des horizons, La version Gadamerienne de l'adaequatio rei et intellectus p 404.

² - Ibid, p 404.

³ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 413.

⁴ - Fusion: «lat. fundere «fondre»: passage d'un corps solide à l'état liquide sous l'action de la chaleur, Fonte, liquéfaction, Température de fusion, Etat d'une matière liquéfiée par la chaleur, Métal en fusion, coulée, Coulée de roches en fusion», Le ROBERT quotidien, Op-Cit, p 836.

⁵ - Jean Grondi, La fusion des horizons, Op-Cit, p 404.

واحد كما هو الحال عند توما الإكويني في جمعه بين تقاليد الأرسطية والأفلاطونية، وعند كانط في جمعه بين تقاليد التجريبية والعقلانية¹.

فلنعد إلى التجربة التأويلية من الواضح أن غادامير يريد من وراء صيغة "انصهار الآفاق" هذه أن النص وقارئه يحركهما وهج متبادل، من خلال الرؤية الكلاسيكية يمكننا أن نميز بين أفق النص وبين أفق القارئ، ومهمة التأويل بعد ذلك تقع في عملية نقله أو تبديله (التأويل أو التفسير) إلى أفق النص أو المؤلف المراد تفسير عمله، إذن العملية هنا هي فكرة نقل أنفسنا «Sich versetzen» إلى داخل حالة تأويلية، أي نقل أفق المؤول إلى أفق النص، لكن غادامير يحذر من فكرة النقل النقي والبسيط للمترجم أو المؤول إلى أفق النص المراد تفسيره وتجاهل نفسه إذ يقول: "ولكن ماذا نعني بـ "نقل أنفسنا"؟ لا يعني بالتأكيد تجاهل أنفسنا"².

فالفهم ليس وسيلة نقل نفسية أو عاطفية «Einführung» في عالم سيكون معزولا تماما عن عالمنا لأننا نقرأ دوما بأعيننا وآذاننا، وحسب غادامير ليس من الممكن ولا من المرغوب فيه أن نخرج من الذات تماما لفهم كما أراد النموذج الوضعي. ولكن لا يعني ذلك أيضا أن أفقنا يجب أن يفرض نفسه على المعنى المراد تفسيره، فلقد رأينا سابقا كيف أن عملية التفسير اتسمت على العكس من ذلك بالمراجعة المستمرة لمسوداتنا الأولى للقراءة، وإنما المقصود هو أن ننقل أنفسنا بشكل أفضل إلى معنى آخر، أين نضع أنفسنا محل شخص آخر فنستطيع فهمه حينذاك ونستطيع أن نعني غيريته³.

وهنا فقط يأتي أفقنا ليوسع أفق النص. وفي مقابل ذلك فإن نقل أنفسنا لا يعني أيضا بالنسبة لغادامير أن نتقمص الآخر تماما "إنما هو يتضمن بالأحرى الارتقاء إلى شمولية أعلى لا تتجاوز طبيعتنا الجزئية فقط، بل طبيعة الآخر الجزئية أيضا"⁴ لذلك يفضل غادامير الحديث عن انصهار أفق المؤول وأفق النص. وفي حالة الانصهار هذه تتحول الأشياء أو التقاليد المدججة لإفساح المجال لشيء جديد، أو بتعبير

¹-Jean Grondin, La fusion des horizon, Op-Cit, p 405.

²- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 415.

³- المصدر نفسه، ص 415.

⁴- المصدر نفسه، ص 415.

غراندان إن اندماج الآفاق عند غادامير سيكون مناسبة لـ "ولادة جديدة" ¹ Nouvelle naissance. فالنص الذي يقرأ في القرن الحادي والعشرين لا يفسر كما كان في القرن التاسع عشر، حقيقة أنه يحمل نفس المعنى، لكن غادامير يدعو إلى اندماج الآفاق، فيضيف بذلك وبشكل غير محسوس بعدا جديدا وموضوعا جديدا. وفهم المعنى الكامل لـ «Horizontverschmelzung» سيكون في الجزء الثاني من "الحقيقة والمنهج" المخصص لمسألة الفهم والعلوم الإنسانية، أين يحدث هذا الانصهار للآفاق عندما يكون الفهم تجربة (بالمعنى القوي الذي يعترف به غادامير في هذا المصطلح) للحقيقة، أي عندما يأخذ شكل لقاء ترنسندنالي Transcendente مع الجوهر ² وهو لقاء يمكننا من نقل تجربة من مجال آخر إلى مجالنا. فيكون الفهم كما يؤكد غادامير "هو الدخول في لعبة ما قيل، وما يجب فهمه" ³. ومن هنا فتصوره للفهم هو إجابة على سؤال يطرحه النص ونظره نحن أين يندمج الجانبين معا، فيأخذ الجواب طابع الحدث «événement»، ويكون الفهم هو شيء يحدث لنا، وهذا هو السبب الذي جعل غادامير الأخير يقول عام 1999 أن "الفهم يعني أنني لا أستطيع حقا شرح (ما يحدث لي)" ⁴ وبهذا كان غادامير يعني أننا مندمجون للغاية في لحظة انصهار الآفاق لدرجة أننا لا نستطيع أن نفسر بشكل كامل ما يحدث لنا عندما نفهم، وهذه هي اللحظة الأولى المهمة جدا في فكرة انصهار الآفاق "لحظة الحدث". ولعل هذا ما جعل غادامير في بداية الأمر يسمي تحفته الرائعة بـ "الحدث والفهم" ⁵ «Verstehen und Geschehen» «Compréhension et événement» بدلا من "الحقيقة والمنهج".

هذا ما تتكون منه التجربة التأويلية للنص عند غادامير، فهي لا تكمن في معرفة بسيطة تعود إلى سند موضوعي يمكن أن نطلق عليه نصا، بل التجربة التأويلية عمل ذات تبحث عن المعنى، تحركها

¹- Jean Grondin, La fusion des horizons, La version Gadamerienne de l'adaequatio rei et intellectus, Op-Cit, p 405.

²- Ibid, p 409.

³- Ibid, p 409 «c'est plutôt entrer dans le jeu de ce qui a été dit, de ce qui est à comprendre».

⁴- Ibid, p 409 «que comprendre veut dire: "je ne peux pas vraiment expliquer (ce qui m'arrive)».

⁵- Ibid, p 410.

اهتمامات وأسئلة تسعى وراء إجابات في كل النصوص التي تعطى لها لقراءتها، ولا تقرأها فقط بل أيضا تقرأ فيها نفسها دائما.

3. مشروع كونية التأويل عند غادامير:

الوصول إلى كونية التأويل بالنسبة لغادامير، يعني أولا تجاوز الأفق المنهجي للهرمينوطيقا الخاصة بمشكل العلوم الإنسانية، في الجزأين الأولين من "الحقيقة والمنهج" يحاول غادامير تحرير العلوم الإنسانية من فكرة المنهج، أما في الجزء الثالث فيكسب الهرمينوطيقا إدعاء بالعالمية، فلسفيا وأنطولوجيا، وذلك لأن بنية الانتماء إلى التراث وإلى مجتمع تواصلتي جوهره التساؤل، التي أظهرها في الجزء الثاني لا يمكن فصلها عن إدعاء أن الحقيقة في العلوم الإنسانية تتعلق أولا وقبل كل شيء باللغة نفسها. أما بالنسبة للتأويل فلا ينبغي فهم اللغة وفقا للمنطق الإسنادي للجملة، بل وفقا لمنطق السؤال والجواب، فكل لغة تنطلق في الواقع من حوار لا يمكن فهمها إلا من خلاله. الفهم إذن يعني العودة إلى ما يقال في هذا الحوار.

يقول غروندان ليس هناك طريقة أفضل للاحتفال بعيد ميلاد هانز جورج غادامير التسعين، من العودة إلى المطالبة بالكونية التي أثارها رائعته "الحقيقة والمنهج"، وهو ما يمكننا أن نقوله بعد مرور ثلاثين عاما من الإدراك المتأخر أنه سيكون العمل الأكثر أهمية وتأثيرا للفلسفة الألمانية منذ "الكينونة والزمان"¹، إذ أن البنية والوحدة الأساسية لهذا العمل تحركها بالكامل الرغبة في رفع التأمل التأويلي إلى بعد عالمي، وبالتالي فلسفي.

وفي محاولة الكشف عما يسمى البعد الكوني أو عالمية التأويل نجد أنفسنا أمام المصطلحات:

عالمي Universel، أنطولوجي Ontologique، فلسفي Philosophique، والتي تعمل إلى حد ما مثل المرادفات بالنسبة لغادامير في الجزء الأخير من "الحقيقة والمنهج"، حيث تشير هذه المصطلحات الثلاثة إلى تجاوز إطار تأويل العلوم الإنسانية الذي كان يحكم القسمين الأول والثاني، فالإدعاء بأن التأويل "كوني" أو أنه يشتمل على بعد أنطولوجي وفلسفي يعني بالنسبة لغادامير تشكل التجربة

¹ - Jean Grondin, L'universalisation de l'herméneutique chez Hanz-Georg Gadamer, Archives de philosophie, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, Vol 53, No 4 (Octobre-Décembre 1990), p 532.

الإنسانية في فضاء التأويل بأبعاده المختلفة: الفن، التاريخ، واللغة وهي المحاور الكبرى لهرمينوطيقا غادامير التي ضمنها مؤلفه "الحقيقة والمنهج". قام غادامير بإضفاء الطابع العملي على التأويل الفلسفي من خلال تصور فعل الفهم وتعميمه على جميع أشكال التفاعل بين الإنسان والعالم، فالفهم لم يعد يقتصر على عمليات الإدراك بل هو نمط وجود الدازاين نفسه¹.

وبهذا المعنى يستعمل غادامير مصطلح التجربة التأويلية، ويؤكد على عالميتها، وهذه العالمية تكمن في حقيقة أن الفهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة التي تخترق مجمل التجربة الإنسانية للعالم، فتأويلية غادامير كلها في حقيقة الأمر رد على اثنين من أهم المشاغل الفلسفية البارزة، وهما مسألة الشمولية للغة، واكتشاف قوة التاريخ والحياة الواقعية²، وبهذا المعنى فإن لعالم البشر طابعاً تأويلياً أساسياً، إذ كل ما هو لغة بما في ذلك الإيماءات، والعواطف، والفن وما إلى ذلك، يمكن من حيث المبدأ أن يفهم أو يكون موضوعاً لجهد الفهم، وتعبير غادامير "اللغة هي الشكل الذي يتحقق فيه الفهم"³.

ويرفض غادامير اختزال مسألة الفهم في بعدها المنهجي، فالفهم ليس فناً، أو منهجاً، أو تقنية، إنه ليس حتى مجرد سلوك بشري من بين سلوكات أخرى، إنه كما ذكرنا قبل قليل كينونة الوجود المحدد، الدازاين، إنه تجربة العالم كما تحدث في وسط اللغة، أين يرتبط الإنسان والعالم ببعضهما البعض في شكل رابطة انتماء متبادل تسبق كل انفصال بين الذات والموضوع. فالأولوية الممنوحة للمنهج لم تسفر إلا عن إخفاء عالمية الفهم لا بسبب المنهج العلمي نفسه، بل بسبب تدمير ذلك الانتماء المتبادل بين الإنسان والعالم، بحيث لم يترك بينهما المنهج سوى مسافة اغتراب: إنسان يطرح نفسه كوعي، وكذات تملك سيادة، وعالم يواجهها كموضوع غريب، أو ككائن بسيط متاح من المهم معرفته أو الحكم عليه، أو التلاعب به، أو تقييمه باستخدام منهج مناسب، لذلك يعتبر غادامير نقد المنهجية هو أكثر من مجرد نقد بسيط للوضعية السائدة، بل هو رفض إدعاء الأنا لترسيخ نفسها كأساس لكل معنى وكل حقيقة، بينما أصالة التجربة التأويلية تفترض أن يتوقف الإنسان عن التفكير كونه "أنا" حرة، وأن يتحمل

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 36.

² - المصدر نفسه، ص 36.

³ - المصدر نفسه، ص 42.

تناهيه غير القابل للاختزال، وأن يتخلى عن كل رغبة في السيطرة ويظل منفتحاً على الحقيقة التي تخاطبه من خلال الكلمات والنصوص والأعمال التي يخلدها التراث، وفي هذه اللحظة سيحدث التغيير الحاسم، يصبح الفهم هو الاستماع إلى صوت التراث والاستجابة للدعوة التي يوجهها إلينا، لنستقبل الحقيقة التي يخلفها لنا التاريخ، وبما ينير حاضرننا، إن الفهم أكثر من عمل التأويل إنه فهم الشيء المفسر، هو معاناة أكثر من كونه تمثيلية، الفهم حدث لغوي وليس عملية منطقية بهذا يتضح أن تأويلية غادامير لا تتأسس في الوعي الذاتي بل في الوجود، في الصيغة اللغوية للوجود الإنساني في العالم، وبالتالي في الصيغة الأنطولوجية للحدث اللغوي¹ وفي هذا الموقف ما هو ضد الديكارتية وفلسفات الذات.

إن التأويل كآلية إعطاء المعنى هو الفهم نفسه، وبالتالي فإن التأويل هو الشكل الصريح للفهم، وهكذا يفترض غادامير أن الحقيقة ليست سوى تأويلات، ومن ثمة ينتهي إلى قطيعة ابستمولوجية مزدوجة: أولاً القطيعة مع الحقيقة العلمية، إذ لم تعد هناك حقيقة معرفية يمكن أن تكون مختلفة عن حقيقة الوجود، وفي هذا قطيعة مع الذاتية المتعالية. ثانياً القطيعة مع الهرمينوطيقا التقليدية، إذ لا يوجد في المعنى لا علم ولا منهج، توجد التجربة فقط. وبالتالي يمكن أن نتوقع إلغاء قدسية الحقيقة التأويلية، فعالمية التأويل تشير إلى حقيقة تكون دائماً أعراض إن صح التعبير، والبحث عن المعنى أي التأويل لم يعد موضوعه اللانهاية الإلهية من خلال النص المقدس، بل موضوعه الروح الإنسانية. حقيقة غير معروفة يمكنها بالتالي أن تستوعب كل حقائقنا، والتي من شأنها أن تسمح بالتجديد الأبدي للمعنى، وهذا يلقي الضوء على التأويل الفلسفي الهيدغري الذي تأثر به غادامير إلى حد ما فالفهم كما يرى هيدغر ينبع من تجلي الأشياء وكشفها عن حالها في لحظة لقائنا بها، فيصبح الفهم سمة أساسية لاكتمال مشروع الكائن الإنساني لتحقيق وجوده والانفتاح على الآخر².

فنحن في تفسيرنا للنصوص نفسر أنفسنا ولهذا السبب التأويل الغاداميري تأويل عالمي بالفعل، فكيف تؤسس اللغة هذا الطابع العالمي للتأويل؟

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 160-161.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2008، ص 215.

من خلال التحليلات السابقة وصلنا إلى أن الفهم هو جوهر العملية التأويلية، وهذا الفهم لا يتم إلا من خلال قاسم مشترك يشكل وسيطا للتفاهم بين الأنا والآخر، بين المؤول والمؤلف، هذا الوسيط هو اللغة، وغادامير كونه مؤسسا للهرمينوطيقا الفلسفية كمشروع عالمي فإنه يوسع مجال التفكير في اللغة إلى أبعد من مجرد قواعد نحوية، اللغة هي عبارة عن "حوار وتواصل *Verständigung* وليس مجرد هندسة خطائية وقوالب لفظية، لا يتم انجاز اللغة في قضايا نحوية أو منطقية وإنما في حوار"¹ فاللغة التي هي أساس الفهم لا يمكن اختزالها في نظام من الإشارات، وهي ليست مجرد أداة بسيطة لنقل أفكارنا بل هي الوسيط العالمي الذي يتم من خلاله الفهم، يعني أن اللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم² حيث يتم فهم اللغة هنا على أن علاقة الإنسان بالعالم تتبلور ببساطة وبصورة أساسية من خلال اللغة، وبالتالي من خلال الفهم.

من الواضح أن الفهم، لا يتم إلا في حوار يضمن تحقيق هدف التفاهم، ويستلهم غادامير أصول الحوار من سقراط وتلميذه أفلاطون، فمن خلال الحوار السقراطي يمكننا الإصرار على توسط الحقيقة الموجودة بين المتحاورين والتي تمثل الشرط الضروري للفكر، إن الحوار السقراطي الذي يمثل نموذجاً عند غادامير يقوم على وجود متحاورين اثنين لكل منهما إجابة مختلفة عن الآخر "فالشخص الذي يريد أن يفهم عليه أن يسائل ما يقع وراء ما يقال، عليه أن يفهمه كإجابة عن سؤال"³، ولكن لكلاهما هدف مشترك، ونفس الرغبة في الوصول إلى الحقيقة التي من أجلها يدور الحوار. ويتطور الفهم والحوار من خلال اللغة كوسيط، ونظراً لأهمية هذه الفكرة خصص غادامير الجزء الأخير بأكمله من "الحقيقة والمنهج" لتسليط الضوء على ظاهرة اللغة، إذ هناك قيمة أنطولوجية يمنحها غادامير للغة، "فاللغة التي تجرى بها المحادثة تحمل حقيقتها الخاصة ضمنها، أي أنها تتيح لشيء ما أن "يتجلى" ويكون موجوداً

¹ - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 27.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 511.

³ - المصدر نفسه، ص 491.

منذ الآن¹ وهي القيمة التي تظهر بها الأشياء نفسها، وتقدم نفسها لفهمنا ووعينا. تمثل اللغة في هرمينوطيقا غادامير طريقة للوجود، ونمطا للوجود في العالم ف"الوجود الذي بالإمكان فهمه هو اللغة"². ولذلك فإن الفهم ممكن لأننا ننتمي من خلال اللغة إلى عالم مشترك، عالم يعتمد على اللغة، لأننا نعيش في اللغة وبمساعدة اللغة، ولذلك لا شيء يفلت من اللغة، فالأشياء نفسها تظهر بمساعدة اللغة، ولهذا فإن تجلي الأشياء هو من النظام اللغوي. وتصور غادامير بشأن اللغة يعيدنا إلى تصور هيدغر الذي وضع اللغة في سياق مختلف وجديد مقارنة بالفلسفات التي سبقته، وذلك من خلال تحليله للوجود في العالم بوصفه فهما وتأويلا، فنتج عن ذلك أن كانت اللغة عنده هي تلفظ الفهم الوجودي³. يتساءل هيدغر في حالة لو لم يكن لدينا معرفة مسبقة بالوجود هل كان ذلك سينقص من لغتنا شيئا؟ بالنسبة لهيدغر لا لن ينقص شيئا لأنه لن يكون لنا لغة من البداية، لأن الحديث عن الوجود يتضمن مسبقا فهمه، والفهم يتطلب اللغة⁴ يرى هيدغر في اللغة تجليا للوجود الذي ينكشف من خلالها. هذه المصطلحات: التجلي، الانكشاف، الظهور تعيدنا إلى مفهوم الحقيقة لدى هيدغر بوصفها انكشاف، لا تحجب، وانفتاح، فإذا كان الوجود يتجلى لنا من خلال اللغة، وإذا كانت الحقيقة هي نفسها تجلي وانكشاف فهذا يعني أن اللغة تكشف عن الحقيقة، وأن موضوع اللغة يشير إلى موضوع الحقيقة.

إن الاتصال بالنص الذي يشكل نوعا من الحوار بين المؤلف والقارئ هو نوع من الانفتاح على الذات وعلى الآخر، وبمساعدة هذا الفهم الحواري يمكننا التعرف على أحكامنا المسبقة وتصوراتنا المسبقة عن وجودنا في العالم من حولنا، بمساعدة الحوار يمكننا مراجعة تلك الأحكام المسبقة وتوسيع آفاقنا، وهذا هو هدف الفهم وهدف التأويل الغاداميري، الفهم الحواري هو انفتاح على غيرية الأشياء وغيرية الآخر، لأن الفهم يعني قبل كل شيء الاتفاق مع الآخرين على شيء ما، فهم له أسلوب الاتفاق⁵

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 505.

² - المصدر نفسه، ص 43.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 147.

⁴ - المرجع نفسه، ص 147-148.

⁵ - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Cerf, Paris, 1999, p 186.

فالحوار الذي يمثل الانفتاح على الآخر يركز على قيم وقواعد حتى لا يكون حواراً زائفاً، إذ في هذا المستوى تكون القدرة على الاستماع للآخرين شرطاً حوارياً ضرورياً، يسمح هذا الشرط للمتفاعلين بتجاوز أحكامهم الخاصة والتشكيك فيها.

إن الفهم الحوارى الذي يعبر عن المحدودية الإنسانية ليس معرفة علمية دقيقة ومؤكدة، ولهذا السبب يجب علينا جميعاً أن نتجاوز حدودنا لكي نفهم، ويتم ذلك من خلال التبادل الحيوى للحوار، لذلك فإن الحوار الحقيقى ينبع من الذات الواعية والممتنة القادرة على التشكيك في تحيزاتنا، لأنها يمكن أن تفهم الأشياء بشكل مختلف. فكلما برز وعي الإنسان بمحدوديته سيندفع إلى البحث عن الكمال من خلال الانفتاح الحوارى، وفي هذا المستوى فإن "بلوغ الفهم في محادثة ما ليس مجرد أن يقدم المرء نفسه، ويثبت بنجاح وجهة نظره الخاصة، إنما هو التحول إلى تشاركية لن تكون طبيعتنا فيها هي نفس طبيعتنا قبل ذلك"¹، يعني أن التفسير الذي ننطلق إليه في الحوار لا يقتصر على مجرد تأكيد وجهة نظرنا والانتصار لها، بل على العكس من ذلك هو التحول الذي يهدف إلى بلوغ شيء جديد، لأن تلك العلاقة الجدلية بين القارئ والنص من خلال الحوار تجعل كل قراءة مختلفة عن القراءة التي سبقتها، وهذا التفاهم والحوار كعلاقة جدلية منتجة وخلاقة بين الـ"نحن" و"التراث" وبين الـ"أنا" و"الآخر" التي قوامها السؤال والجواب² هي التي تمنح التجربة التأويلية البعد العالمى، وهذا الحضور المزدوج (النحن والتراث) في اللحظة الراهنة (انصهار الآفاق وتداخل العوامل وتشابك التصورات) ينم عن مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك وبناء حقيقة جامعة³.

فالفهم لا يتحقق ولا نصل إلى الحقيقة دون أن ندرك الآخر واختلافه، نحن نختلف عن الآخرين في آرائهم وأحكامهم المسبقة، ولكن هذا الاختلاف لكي نجتمع معاً، أي أن نتفق على حقيقة مشتركة هي الحقيقة الحوارية، وهذه المشاركة لن تكون إلا داخل اللغة التي تلعب دور الوسيط وتشكل المنطلق

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 502.

² - المصدر نفسه، ص 25.

³ - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 25.

الذي يحقق المفهمة والتفاهم¹ بالتالي فإن التأكيد على الطابع اللغوي للفهم يثير من جهة فكرة الوساطة والحوار بين المؤول أو المترجم والنص، حيث يتم إنشاء مساحة مشتركة ومصدر للاتفاق (التفاهم)، وجعل العوامل البشرية المتعددة تتواصل مع بعضها البعض دون التقليل من تعددها أو محو تاريخيتها. ويثير من جهة ثانية فكرة "حدث" الحقيقة في اللغة، وانفتاح الوجود الذي يكون التأويل هو مكانه، مما يجعله حدثاً لغوياً، ولقاء، وتجربة يسعى فيها الدازاين للرد بأصالة على تحدي الكلمات، إذ يستكشف غادامير مفهوماً جديداً للمعرفة يحترم تفرد الحقيقة الإنسانية، وفي كل الأحوال فإن الهرمينوطيقا وطريقتها في الفهم بمساعدة الحوار تمثل دائماً الطريق إلى الحقيقة. بمساعدة الحوار لا توجد معرفة مطلقة، ولا علم كامل، هناك انفتاح هرمينوطيقي يمكن في قاعدته فهم الحقيقة بشكل مختلف. والحقيقة ضمن المنظور الهرمينوطيقي تجدد قيمتها في قدرتنا على الفهم، وبالطبع فإن قدرتنا نسبية ومحدودة ومتطورة. ويميز الجانب الحوارية للفهم بطريقة واضحة بين انغلاق المعرفة وانفتاح التجربة، يعني بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان. وهناك تمييز آخر أعمق هو ما يضع المحدودية الإنسانية في مواجهة لا نهائية المعنى.

في الواقع تركز المهمة الرئيسية للهرمينوطيقا على تفسير النصوص، ولهذا السبب تسمح لنا الطبيعة الحوارية للفهم برؤية أن النص لم ينته أبداً من قول المزيد، بل إن من مهام المترجم أن يشكك في النص حتى يستطيع أن يقول أكثر. لذلك تعتبر هرمينوطيقا غادامير هرمينوطيقا لغوية تمنح الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل يشترط كل الأبعاد الأنطولوجية والأنثروبولوجية للكائن في اللحظة التي اعتبر فيها أن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة²، هدفها هو الكشف عن الحقيقة في أعماق النصوص.

¹ - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 92.

² - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 27.

المبحث الثالث: سؤال الحقيقة والتجربة الفنية في هرمينوطيقا غادامير

1. نقد الوعي الجمالي:

هدف غادامير الذي لا يمكن أن يجيد عنه، هو تجاوز كل نزعة منهجية تحاول حصر المعرفة والحقيقة في المنهج العلمي، لذلك نجده يسعى وراء الحقيقة في شكل مغاير للحقيقة المرتبطة بالمنهج العلمي. وهذا الهدف أصبح مهمة أودعها مشروعه الهرمينوطيقي، من أجل توسيع مجال الهرمينوطيقا لتشمل كل ما هو قابل للفهم والتفسير، ويعتبر الفن أهم القضايا التي اهتم بها غادامير بحثا عن تجربة للحقيقة. فتجربة الفن ليست بأي حال من الأحوال تجربة متعة جمالية بسيطة، إنها لقاء، تجربة تأويلية، تجربة واعية، هذه التجربة التأويلية هي تجربة الكائن الذي يجعل نفسه موجودا معترفا به، لذلك "يلزم ألا تُزَيَّف تجربة الفن بتحويلها إلى امتلاك لثقافة جمالية، وبذا يتم تحييد طرحها الخاص"¹.

فكل عمل فني يحمل رسالة معينة تحتاج إلى فهم وتفسير، على عكس تلك النظرة الجمالية للفن التي تسلبه كل إدعاء للحقيقة، وتحصره في مجرد موضوع جمالي يثير المتعة لدى مشاهده، ولا يقدم أي دور تاريخي. في كتابه "الحقيقة والمنهج" كرس غادامير نفسه لتحليل تجربة الفن التي وضعها كنموذج للمعرفة في مقابل العلم المنهجي الذي يختزل الفن إلى متعة بسيطة. بالنسبة لغادامير إن العمل الفني لا يوفر المتعة الجمالية فحسب، إنه قبل كل شيء لقاء مع الحقيقة. ومن المؤكد أن هدف غادامير هو إيجاد تجربة للحقيقة تبررها التأويلية الفلسفية، لكن هذا التبرير لا يجد إمكانية إلا في إعادة تقييم الوعي الجمالي وانتكاسة فلسفة الفن. ولعل كانط هو أصل هذه الذاتية التي طغت على الفن، عندما أسس العالمية الذاتية للذوق الجمالي من خلال ثني أي إمكانية لمعرفة الموضوع، ومع ذلك من خلال القيام بذلك دفع هذا النقد الكانطي للحكم الجمالي تجربة الفن إلى مجال الوعي الجمالي. وهكذا فإن نقد الوعي الجمالي الذي يفرض نفسه على غادامير، سيجد شرعيته في رغبته الأكيدة في الدفاع عن "تجربة الحقيقة التي تأتي إلينا من خلال عمل الفن ضد النظرية الجمالية التي ترهن نفسها بتصور علمي عن الحقيقة"² من هنا سيمثل هذا التفكير في العمل الفني ثورة في النظرية الفلسفية للفن.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 167.

² - المصدر نفسه، ص 29.

يرتكز الوعي الجمالي على الانفصال بين المستوى الجمالي في حد ذاته، والمستوى الأخلاقي، أو بين العمل باعتباره إبداعا وعالم الحقائق، مما يؤدي إلى انفصال قوي جدا بين الفن والحقيقة، لهذا السبب يركز عمل غادامير في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" على نقد الوعي الجمالي، ذلك الوعي الذي يرتبط بمفهوم الحقيقة الذي هو نفسه مفهوم العلم، ليشكل فكر غادامير نقلة نوعية كاملة، فهو يرفض أن يرى في التأويل فنا بالمعنى التقني البحت للمصطلح، أو أداة متاحة لغاية خارجية، بل هو يضع في الاعتبار فكرة التكوين التي يستمدّها من نصوص هيغل التعليمية. لذا سيكون الفن مشروعاً هرمينوطيقياً لإدعاء الحقيقة.

يرى غادامير "أن تأسيس كانط علم الجمال على مفهوم الذوق ليس مرضياً تماماً"¹ إذ يجد في تحليل كانط لحكم الذوق غزواً متناقضاً لاستقلالية المجال الجمالي، والضمن الذي يجب دفعه بطريقة ما لتحرير هذا الفضاء الجمالي، هو زيادة حدة الانقسام بين الفن والحقيقة إلى الحد الذي يرى فيه كانط أنه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلا من خلال العلوم الطبيعية، لذلك أصبح على عاتق غادامير نقد هذا الوعي الجمالي، وإعادة تأهيل العمل الفني كعمل ينتج حقيقة، حيث يصرح قائلاً: "يبدأ بحثنا الآتي بنقد الوعي الجمالي، لكي يدافع عن تجربة الحقيقة التي تأتي إلينا من خلال عمل الفن ضد النظرية الجمالية التي ترهن نفسها بتصور علمي عن الحقيقة"²، إن خطاب كانط حول الجماليات يعاني من فهم أحادي لمفهوم الحقيقة، إذا تمسكنا بهذا التحليل فسيُحكم على الفن والعلوم الأخلاقية، إما أن تستعير النموذج المنطقي، أو أن تتخلى عن كل مصداقية في مجال المعرفة، فيقترح غادامير أن نرى في الفن جدية فريدة تمس في الوقت نفسه الوجود الإنساني كله. من خلال التشكيك في تجريد الوعي الجمالي، وإعادة تأهيل المظهر، يتناول غادامير هذا النزاع حول تأثير الشكل وبالتالي تأثير الذاتية بالمعنى الكانطي على فهم الفن، وفي الوقت نفسه يحافظ على دور المظهر لأنه ينتج المعنى.

إن الذاتية الكانطية للجماليات تقدم نفسها في نظر غادامير باعتبارها التحيز الرئيسي في تجريد الفن من الحقيقة. كل شيء يبدأ من تحليل كانط للذوق، ومن ثم تعميم استنتاجاته في الحكم الجمالي،

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 117.

² - المصدر نفسه، ص 29.

وبالفعل فإن اختلافات الذوق التي تلفت انتباهه أثناء تحليلاته تدفعه إلى تجاهل العنصر المثالي والمعياري الذي تترجمه التجربة نفسها، إلى الإصرار على الجانب النسبي منها. ويجد هذا الموقف جذوره في نقد العقل الخالص حيث يستبعد كانط أي إمكانية لأن يكون الذوق جزءاً من الفلسفة المتعالية. أي أن الجماليات تجد نفسها خارج مجال المعرفة، محرومة من أي طموح علمي. إنه تجريد للمنهج يُمارس بهدف إتباع مقارنة محددة على أساس متعال، وهو ما دفع كانط إلى ربط الحكم الجمالي تماماً بحالة الذات، بالنسبة لكانط الذوق يأتي من تأمل معين، غير أن هذا التأمل لا توجهه المفاهيم، لأن حكم الذوق ليس حكماً معرفياً فـ"لكي نعرف إذا كان أي شيء جميلاً أو لا، فنحن لا نخيل إلى تمثله للموضوع بوساطة الفهم مع نظرة إلى المعرفة، بل نخيل بوساطة الخيال إلى تمثل الذات وشعورها باللذة أو الألم. ولذلك فحكم الذوق ليس حكماً معرفياً، وبالتالي ليس منطقياً، بل حكم جمالي، وهو ما يعني أن أساسه المحدد لا يمكن أن يكون إلا ذاتياً"¹. وبالتالي فهو لا يركز لا على مفاهيم، ولا يكتمل بمثل هذه المفاهيم، ما يوضحه كانط بشكل أساسي هو أننا لا نستطيع فهم الواقع الجمالي، وهذا يعطي الانطباع بأن الواقع الفني لا يستطيع أن يتوسط الحقيقة أو أنه خالي من المعرفة.

لكن بالنسبة لغادامير لا بد "أن يتجاوز الذوق الأحكام الذاتية وأن يكون على بعد مسافة عنا وعن خياراتنا، إذ ليس الذوق مزية شخصية، لأنه يسعى دائماً إلى أن يكون ذوقاً سليماً"² إذا كان هذا التجريد الجمالي الذي يدعيه كانط موجوداً، وقد تم فهمه من حيث المحتوى وتحول إلى مطلب لفهم الفن بطريقة جمالية بحتة، فإن مطلب التجريد هذا يتعارض بشكل نهائي مع التجربة الفعلية للفن، فالنظر إلى العمل الفني كموضوع جمالي يجرده من كل مضمون معرفي وأخلاقي.

يدرك غادامير أن كانط هو ضحية المفهوم الحديث للعلم الذي يخضع كل المعرفة لمسار منهجي خاص بالعلوم الطبيعية، أين لا توجد حقيقة خارج هذا المسار المنهجي، إذ لاحظ غادامير أن "الوظيفة المتعالية التي يعينها كانط للحكم الجمالي كافية لتمييزها من المعرفة الصورية، ومن ثم تحديد ظواهر الجميل

¹ - إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 123-124.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 91.

وظواهر الفن. ولكن هل من الصحيح ادخار مفهوم الحقيقة للمعرفة التصورية؟ أليس علينا أن نعترف أيضا بأن عمل الفن يتضمن حقيقة؟¹.

ولعل ملاحظات غادامير هذه تضع ظاهرة الفن في مسار جديد غير ذلك الذي تصوره كانط. إذ يعطي العمل الفني تفسيراً فلسفياً يتجاوز الاستمتاع البسيط الذي يمنحه الذاتية الجمالية بواسطة النقد الكانطي ويتعلق هذا التفسير الفلسفي بمبادئ التقليد الإنساني، ولا سيما مبدأ التكوين، إن مفهوم التكوين الذي يرتبط ببيئة وحياة علوم الروح يعكس الاعتراف بثروة كبيرة من المعلومات التاريخية التي يتضمنها أي عمل، والتي من شأنها أن تساهم في رفعة الإنسانية، وبالتالي فإن الاعتراف يمنح للعمل الفني تصوراً مختلفاً تماماً، وهو تصور ضمن تكوين اجتماعي وتاريخي، وهذا يعني أن الفن يمثل مجمل المعنى في الحياة أو أن تجربة الحقيقة يتم توصيلها من خلال العمل الفني. وهنا يظهر بشكل رائع محتوى الحقيقة الداخلي لكل تجربة فنية، المتصالحة أيضاً مع الوعي التاريخي، وهكذا تصبح الجماليات تاريخاً لمفاهيم العالم، أي تاريخاً للحقيقة، كما يمكننا رؤيتها في مرآة الفن²، وهكذا يتم إفساح المجال بشكل أساسي لمشكلة تبرير وجود معرفة بالحقيقة حتى في تجربة الفن. مثل هذه المقاربة تحدث بلا شك ثورة في المعنى الفلسفي للفن، وبما أن معنى الفن يتحدد بحقيقته، تنشأ مشكلة تبرير هذه الحقيقة، والآن إذا كان هذا التبرير ذو بعد أنطولوجي فإن السؤال برمته يظل هو تبرير حقيقة الفن بطريقة تحدد هذه الحقيقة في معناها الفلسفي، بمعنى آخر هل يمكن إدراك حقيقة العمل الفني خارجياً، أي عن طريق نظرية محددة مسبقاً، أو داخلياً من خلال تجربة ذاتية؟

إن إضفاء الطابع الذاتي على الجماليات هو في الحقيقة نتيجة الارتباط بمفهوم الموضوعية الذي "يفرض فهم التجربة الجمالية بمصطلحات ذاتية، كما لو كانت مجرد أمزجة وتجارب معاشة للذات"³ لكن هذه النظرة أثارت حالة من الاغتراب أصبح يعيشها الإنسان المعاصر تجاه الفن. وحتى مع الهرمينوطيقا الرومانسية تم وضع البعد الموضوعي الكامل أيضاً للعمل الفني بين قوسين، حيث تم اختزال الإبداع إلى

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 97-98.

² - المصدر نفسه، ص 166.

³ - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 63.

عملية غير واعية إلى حد كبير. والمشكلة المشتركة بين كل هذه الرؤى الجمالية تكمن في ما يسميه غادامير تحييد مسألة الحقيقة. هدف غادامير هو وضع الفن في الواقع الإنساني بكل أبعاده، ومن خلال القيام بذلك يجب التفكير في الأمر باعتباره نشرا مثاليا للحقيقة. إن المعنى الفلسفي للفن كما يتصوره غادامير يترجم أصالة المعنى الفلسفي للفن الذي يقوم على مفهوم للحقيقة يختلف عن ذلك المفهوم الذي يبعثه العلم الحديث.

من هنا كان ذلك الاستغراب الذي عبر عنه غادامير بجملة من التساؤلات الاستنكارية "هل الفن لا يحتوي على المعرفة؟ ألا يوجد في تجربة الفن مطالبة بالحقيقة، تختلف بالتأكيد عن تلك الخاصة بالعلم، ولكنها أيضا بلا شك ليست أدنى منها؟ أليست مهمة علم الجمال على وجه التحديد هي إثبات حقيقة أن تجربة الفن هي نمط فريد من المعرفة، يختلف بالتأكيد عن المعرفة الحسية، التي تزود العلم بالمعطيات الأساسية التي يبني منها معرفة الطبيعة؟ ولا شك أنها تختلف عن أي معرفة عقلانية أخلاقية، وعن المعرفة التصورية كلها، ولا يمنع ذلك من أن تكون معرفة، أي وساطة للحقيقة"¹ لهذا السبب لا يمكن تصور فعالية فلسفة الفن هذه إلا خارج النموذج العلمي للعلم الحديث، الذي من خلال معاييرهِ للحقيقة يحجب حقيقة الفن، من هنا كانت الحاجة إلى ثورة وجودية تسمح بتصور فلسفة متأصلة في الفن.

2. اللعب كمفتاح للتفسير الأنطولوجي للعمل الفني:

أحدث غادامير ثورة نموذجية في تقدير حقيقة العمل الفني، في مواجهة أي مقارنة منهجية خارجية تقوم على فرض فلسفة على الفن من الخارج، فما يريد غادامير الوصول إليه هو مقارنة ذاتية تتألف من فلسفة متأصلة في الفن تدرك حقيقته، تتجاوز الوعي الجمالي الذي يعيق الأعمال الفنية عن مطالبتها بالحقيقة والمعنى، فبالنسبة له في التجربة الفنية نحن نتعامل مع حقائق تتجاوز بشكل أساسي مجال المعرفة المنهجية. مثل هذا التوجه يعتمد على تأثير قوي، حيث يستلهم غادامير هذا التأثير من هيدغر، الذي بالنسبة له يصبح كل عمل فني بمثابة مسرح للوجود، إنها مسألة تفسير لما يعبر عنه العمل

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 165.

الفني، فالعمل الفني لا يشير إلى الأشياء بل يتسبب في وجود شيء ما، وهذا يعني أن الفن يحث على تجلي الوجود، ما يسميه غادامير بـ "التحويل إلى بنية"¹ والتحويل يعني "أن شيئاً ما يصير، وعلى نحو مفاجئ شيئاً آخر كلياً، وهذا الشيء الآخر الذي صار إليه يعبر عن وجوده الحقيقي مقارنة بوجوده السابق الذي هو لا شيء"² فما هو موجود الآن، وما يقدم نفسه في مسرحية فنية هو الحقيقة التي تبقى. وهذا في حقيقة الأمر رفض واضح للمقاربة الجمالية التي ترى في العمل الفني فقط تلك المتعة الذاتية، فعيب هذه الذاتية هو طمس رسالة العمل.

يشكل مؤلف "الحقيقة والمنهج" أحد الأعمال الأساسية حول العلاقة التي يمكن تأسيسها بين اللعب والفن، أين يمكن التعرف على قوة تمثيل اللعب وكذلك البحث عن الحقيقة غير المطلقة التي تكون تابعة له. ويشير غادامير إلى ذلك بشكل صريح وواضح: "سأنتقل هنا من فكرة لعبت دوراً رئيسياً في علم الجمال، أعني مفهوم اللعب Play، وأود أن أفرغ هذا المفهوم من المعنى الذاتي الذي ألصقه به كانط وشيلر، فكانت له الهيمنة على علم الجمال وفلسفة الإنسان في العصر الحديث"³.

بالنسبة لغادامير مفهوم اللعب يردد صدى فكرة اللعب عند كانط وشيلر، حيث أنه لا يجد شكله الكامل إلا في إطار تجربة جمالية، لكن الفلسفة التأويلية التي طورها غادامير في هذا العمل ليست بالمعنى الدقيق للكلمة فلسفة جمالية. حيث يميز غادامير مفهوم اللعب عن ذلك المفهوم الذي منحه إياه كانط وشيلر من قبله بإزالة معنى الحرية الذاتية، اللعب بالنسبة لشيلر حدث في الموضوع خلال التجربة الجمالية، أما بالنسبة لغادامير فيحدث في العمل الفني نفسه. إذا كان اللعب قد اكتسب دوراً هاماً في تاريخ الجماليات، فإن غادامير يسعى إلى إزالة معناه الذاتي، وإذا كانت روح المنهج العلمي بالنسبة لغادامير تتغلغل في كل مكان في المجتمع الحديث، فإن الأمر ليس بالمعنى الدقيق للكلمة هو المنهج العلمي الذي يتم التشكيك فيه هنا، بل مدى تطبيقاته. وفي رأيه أن هيمنة التقنية جعلت المنهج العلمي الوسيلة الوحيدة القيمة لتحقيق المعرفة والحقيقة. إن قبول العلم والتكنولوجيا باعتبارهما الوسيلة الوحيدة

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 183.

² - المصدر نفسه، ص 183.

³ - المصدر نفسه، ص 171.

الصالحة للمعرفة، يؤديان حسب مفهوم غادامير إلى معرفة جزئية بالحقيقة وموجهة بشكل رئيسي نحو الميتافيزيقا، وبالتالي فإن الثقافة والمجتمع يرتكزان على تصور مسبق وغير واضح. وهكذا إذا كان غادامير يناشد اللعب والتجربة أمام العمل الفني، فإن عليه أولاً وقبل كل شيء الدفاع عن مقاربة قادرة على فتح الطريق للوصول إلى الحقيقة غير المطلقة.

إن مفهوم الحقيقة كما صاغه العلم بالنسبة لغادامير ينطوي على نقد للوعي الجمالي الذي في رأيه يسمح لنفسه بأن يكون مقيدا بالنموذج الوضعي. ومن هنا نجد انتقاد غادامير للعلم الحديث هو محاولة لتجاوز العلاقة بين العمل والمشاهد التي اقترحتها تقاليد الفلسفة الألمانية. إن مفهوم اللعب سيخدم غادامير في عكس تحليل الوعي الجمالي، ذلك أن لقاء الوعي الذاتي بشيء ما، لا يُفسر حسب رأيه ما يحدث حقاً لهذه التجربة، وللتعويض عن عيوب هذا التحليل، استخدم مفهوم اللعب مع تجريده من المعنى الذاتي الذي يعزوه إليه كانط وشيلر. بالنسبة لغادامير فإن ذاتية تجربة الفن لا تكمن في الشخص الذي يصنعها، بل في العمل الفني نفسه.

إن تجربة الفن تتكون على وجه التحديد من حقيقة أن الموضوع الموجود أمام المشاهد موجود لذاته وبذاته، تماماً كما أن الفهم ليس أبداً سلوكاً ذاتياً اتجاه موضوع معين، بل ينتمي بالأحرى إلى وجود ما يأتي ليكون مفهوماً. "إن العمل الفني ينقل تجربة معاشة، لأن كل عمل فني هو في الأساس تعبير عن تجربة معاشة وكل تجربة جمالية يتم استنفاذها في إعادة إنشاء التجربة المعاشة الأصلية"¹ وهذا يعني أن هناك محتوى حقيقة داخليا لكل تجربة فنية، ينبغي الكشف عنه وتفسيره.

يمكننا القول هنا أن ظهور المعنى وبالتالي حقيقة الفن لا يتم اكتسابه إلا عندما ندرك "وظيفة العرض للعبة الفن التي هي في جذورها عملية وجودية"²، يرى غرونجان أن مصطلح *Darstellung* يطرح مشكلة طفيفة أثناء محاولة ترجمته، إذ يترجمه بيير فروشون Pierre Fruchon بـ "التمثيل" بينما يفضل غرونجان ترجمته بـ "العرض" لأن فكرة "التمثيل" على الرغم من أهميته في بعض الحالات إلا أن

¹ - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 58.

² - Ibid, p 84.

المصطلح يحتوي على دلالات غريبة بعض الشيء عن تلك التي يحملها مصطلح ¹ Darstellung، فما يقابل مصطلح التمثيل في الألمانية هو Vorstellung أو Vertretung، وفي الواقع لم تتمكن لا فكرة "التمثيل" ولا فكرة "العرض" من نقل الفكرة الألمانية لـ Darstellung بشكل مثالي، فمن الواضح أن بناءها مختلف إذ أنه يستحضر مكانا في المقدمة²، ويمكننا أن نفهم ذلك في هذا المقطع "Dar" من Darstellung بالمعنى القوي الذي يعترف به هيدغر وغادامير في المقطع "Da" "Da-sein" الموجود "هناك" مثلما يقدم العمل الفني نفسه "هناك" بالنسبة لغادامير، في نمط لعبة مستقلة تجذب مشاهديها إلى فلكها أو بالأحرى المشاركين فيها³. وهنا يسلط غادامير الضوء على مفهوم اللعب للكشف عن البعد الانطولوجي الذي يحتويه العمل الفني. فيتصور غادامير العمل الفني تجربة وجودية، لها مهمة ترتبط بوجود الإنسان وليس مجرد مهمة تقتصر على المتعة الجمالية.

يستعير غادامير من هوزينغا فكرة أن اللعب يحدث في زمكان منفصل، أي "أن اللعب الإنساني يقتضي حقا للعب"⁴، فإذا كان اللعب سلوكا منفصلا عن السلوك العادي للفرد، فإنه بمجرد أن تبدأ اللعبة يحول أهداف السلوك المعتاد إلى نشاط لعب، وهو لا يهدف إلى أن يحل محله بل يهدف إلى تكوين حركة اللعب نفسها، من خلال تقديم نفسه في "التمثيل" أو "العرض"، عندما يفسر غادامير اللقاء الذي يحدث بين اللعب والفن من خلال "العرض" Darstellung، فإنه يصوغ بوضوح ما اعترف به هوزينغا وشيلر منذ البداية، لكن "العرض" الذي يحدث في التجربة الجمالية كما اقترحه شيلر يحدث في العمل الفني نفسه وليس في الموضوع، في حين أن اللعب لا يسعى إلى مراعاة سلوك المشاهد، مثلما لا يسعى إلى تفسير سلوك المشاهد، بل يسعى إلى طريقة وجود العمل الفني نفسه. لا العمل الفني ولا الموضوع هما في نهاية المطاف سادة اللعب، فاللعب باعتباره مصطلحا وسيطا في أي موقف من مواقف الفهم، يصبح موضوعا لعملية التفسير، "لأن تجربة العمل الفني تتضمن الفهم، وبذلك يمثل

¹ - Jean Grondin, L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer, Portée et limites d'un concept, Etudes Germaniques 62 (2007), 2. p 338.

² - Ibid, p 338.

³ - Ibid, p 339.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 179.

الفهم نفسه ظاهرة تأويلية، ولكن ليس بمعنى منهج علمي على الإطلاق¹ ومن ثم فإن الإنجاز الحقيقي للعب يظهر عندما يتحول إلى فن.

إذا كان اللعب نفسه في المقام الأول تمثيلاً لذاته، فإن غادامير يرى أنه في الفن يصبح اللعب تمثيلاً مخصصاً للمشاهد، إنه "تمثيل من أجل شخص ما"²، الألعاب كلها تمثيلات، لكنها عموماً لا تهدف حقاً إلى تمثيل الآخرين، أي أنها لا تستهدف المشاهدين بشكل صريح، أي أنها "لا تستهدف متلقيها، فالأطفال يلعبون لأنفسهم، حتى وإن كانوا يمثلون"³، في حين أن أي تمثيل يدعو عموماً إلى حضور الآخرين، هذه الضرورة تبرزُ بطريقة ما في العمل الفني وتصبح السمة التأسيسية له. ولتفسير الطابع الخاص للتمثيل الذي يؤدي إليه العمل الفني، يشير غادامير إلى رودولف كاسنر الذي يفسر تلك الألفة والوحدة التي تحدث في اللعب بين الطفل ودميته، بأن هذا النشاط اللعبي يحدث في عالم مغلق، على عكس ما يحدث لو كان هناك مشاهد، فوجود المتفرج يترتب عليه ترك أحد جدران اللعبة مفتوحاً، وغياب المتفرج يجعل لعبة الطفل مغلقة، لكن غادامير يعكس تحليل كاسنر، فحينما يكون هناك متفرج فإن المساحة المغلقة للعبة تسمح بالفعل بسقوط أحد جدرانها، ولكن ليحل محله المتفرج لأن العمل الفني يستهدف المشاهد بشكل واضح كما ذكرنا أعلاه، وليس "حقيقياً القول إن غياب الجدار الرابع يحول اللعب إلى استعراض"⁴.

فالمشاهد لا يحضر العرض فقط، بل إذا كان هو يشكل الجدار الرابع الذي يغلق اللعبة بدلاً من أن يفتحها، فذلك لأنه جزء لا يتجزأ من اللعبة، وحينها سيمثل "الانفتاح على الجمهور جزءاً من انغلاق اللعب. والمتلقي يكمل فقط ما يكون عليه اللعب بحد ذاته"⁵ لذلك سيكون هناك تغيير في اتجاه اللعب عندما يصبح تمثيلاً للآخرين، وهذا هو التحول الذي أشار إليه غادامير والذي من خلاله يحقق

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 169.

² - المصدر نفسه، ص 180.

³ - المصدر نفسه، ص 181.

⁴ - المصدر نفسه، ص 181.

⁵ - المصدر نفسه، ص 181.

اللعب انجازته الحقيقي، وهو أن يصبح فنا. فيصبح "واضحا أن اللعب ينطوي على معنى يفهم"¹ على حدث للحقيقة يستدعي الكشف عنه وإظهاره.

3. التجربة الفنية كمصدر للحقيقة:

إننا في حضور العمل الفني نختبر حقيقة لا يمكن الوصول إليها بأي وسيلة أخرى، وهذا يشكل المعنى الفلسفي للفن، الذي يؤكد نفسه في مواجهة كل تفكير منهجي، وهكذا بالإضافة إلى تجربة الفلسفة تشكل تجربة الفن بالنسبة للوعي العلمي الحافز الأكثر إلحاحا للاعتراف بحدود المنهج العلمي. ولذلك تهدف هرمينوطيقا غادامير بشكل رئيسي إلى إدانة الوضع الحالي للمعرفة من خلال الكشف عن حدود المنهج العلمي، وبالتالي استعادة الدور الذي يجب أن تلعبه العلوم الإنسانية.

إن الرغبة في اختزال العمل الفني إلى الوعي الجمالي، أي إلى الوعي المنهجي، تعني إخضاعه لمتطلبات الوعي الذي يعتقد أنه يحتكر الحقيقة. والحفاظ على هذا يعني تفويت أسلوب التوافق مع حقيقة العمل الفني، في حين أن "العمل الفني يحقق وجوده الفعلي متى ما أصبح تجربة تحدث تغييرا في الشخص الذي يجربه، إن الذات في تجربة الفن - الذات الثابتة والباقية - ليست ذاتية الشخص الذي يجرب الفن، إنما هي العمل نفسه، وهذه هي النقطة التي يصبح فيها نمط وجود اللعب وجودا ذا دلالة"² إن فهم الفن واستقباله هو ما يهم غادامير، ومع ذلك فإن الطريق إلى استعادة حقيقة الفن يجد إمكانيته في رفض التمييز الجمالي باعتباره موقفا تجريديا، بالنسبة لغادامير التجربة الجمالية لا تؤدي إلى تجربة عالمية كما اقترح كانط، وفي رأيه أن هذه الفكرة ناتجة عن تطبيق المنهج الوضعي على العمل الفني، الذي هدفه البحث عن الحقيقة المطلقة.

إن تحليلات غادامير المتعلقة بفكرة التمثيل أو العرض *Darstellung* في إطار تجربة اللعب، تكشف مصطلحات المشهد والمتفرجين، إنها تنطوي على أسلوب خاص بالتمثيل الفني، وخاصة المسرحي، فبالنسبة لغادامير عندما يتحول اللعب إلى مشهد، فإنه لا يغير اتجاهه فحسب بل يغير طبيعته أيضا، إذ يأخذ المتفرج مكان اللاعب ويلعب دورا ذا أهمية أساسية كصاحب مصلحة في التمثيل الفني،

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 182.

² - المصدر نفسه، ص 173.

من هنا أصبح التمثيل في الفن موجها دائما إلى شخص ما. إن فكرة التحويل هذه لها معنى محدد في أنطولوجيا العمل الفني، وبالفعل يبدو لغادامير أن العمل الفني ليس فقط مصدر متعة جمالية بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هو في الوقت نفسه لقاء مع الحقيقة بالمعنى الهرمينوطيقي أين " نتعلم فهم أنفسنا في العمل ومن خلاله"¹، إنه حضور وحدث لحقيقة لا يمكن أن يضمنها أي منهج للتحليل الموضوعي للمعرفة. وهذه الحقيقة تفلت من أي محاولة للتحليل باستخدام منهج العلوم الطبيعية. بل يتعلق الأمر هنا بتغيير النموذج من أجل فهم الحقيقة المتأصلة في العمل الفني، إنه ليس الوعي الجمالي بل التجربة الهرمينوطيقية التي نعيشها أثناء تأمل عمل فني، والتي تمثل الاهتمام الأكبر لمقاربة غادامير، بالنسبة له يجب أن نبقي منتبهين لنوع الحقيقة التي يقدمها لنا العمل نفسه.

في تجربة فنون الأداء ليس الممثلون هم فقط من يفقدون ذاتيتهم، هم يدركون تماما أنهم يجسدون الشخصيات ولم يعودوا هم أنفسهم، بل نجد أيضا أن المشاهد يضيع، فله يفتح العرض أولا وبالتالي فإن "المطلب الأساسي الذي يقصده اللعب من جهة معناه هو نفسه لكل من اللاعب والمتفرج"² ويصبح ذلك الانفتاح هو دائما "انفتاح على"، لذلك فإن تجربة المشاهد هي تجربة تأويلية مهمة، وليست مجرد قراءة محايدة تقدم حكما فنيا من الخارج، بل هي تجربة معاشة، فالعمل الفني "ليس مجرد موضوع قائم قبالة ذات مكتفية بذاتها، فالوجود الحق للعمل الفني يقوم على حقيقة أن هذا العمل حين يصبح خبرة فإنه يغير صاحب هذه الخبرة ويحوله"³

تكشف مقاربة غادامير هذه عن قد يدعي المتفرج السيطرة الكاملة على ما يحدث أمامه، فيتخذ موقف الناقد الفني الذي يتحدث بسلطة موضوعية عن العمل الفني، لكن في أعقاب التأويل الغاداميري ومقارنته حول التجربة الفنية، فإن مثل هذا الموقف لم يعد أكثر من مجرد وهم، فالناقد قبل أن يتراجع خطوة إلى الوراء للتحليل، يعيش تجربة لا جدال فيها، وهي التجربة التي تهتم بها الهرمينوطيقا. إن موقف المشاركة في المشهد هو بالنسبة لغادامير التجربة الأكثر أصالة للمتعة الجمالية التي يحققها المتفرج من

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 164.

² - المصدر نفسه، ص 182.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 168.

خلال السماح لنفسه بالانغماس في لعبة الفن، في لعبة التمثيل هذه يحقق المشاهد التجربة التأويلية الأكثر وضوحا واكتمالا للعمل الفني. وفي الواقع "عندما نكف عن النظر إلى العمل الفني على أنه "موضوع" وننظر إليه على أنه "عالم"، عندما نرى "عالما" من خلاله عندئذ سندرك أن الفن ليس إدراكا حسيا بل "معرفة"¹ وتظهر حقيقة العمل الفني بالكامل كتمثيل ومشهد وحدث، ولا ينطبق هذا فقط على الفنون المسرحية التي يتم تقديمها بسهولة للتمثيل، بل ينطبق أيضا على جميع أشكال الفن الأخرى مثل الرسم، الأدب، الهندسة المعمارية وما إلى ذلك.

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، المرجع السابق، ص 163.

خلاصة الفصل:

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن الهرمينوطيقا عرفت بالفعل نقلة نوعية وتحولا فريدا مع غادامير الذي أسس مشروع هرمينوطيقا فلسفية في عمله الرئيسي "الحقيقة والمنهج" والذي يمثل تساؤلا عميقا حول تجربة الحقيقة، إذ عمل غادامير على توسيع مجال هذه الحقيقة لتشمل الجماليات، التاريخ، اللغة، والفن، يعني أن تشمل كل ما هو قابل للفهم والتفسير، وهذه الهرمينوطيقا لا تنفصل عن حدث الفهم، فيعارض غادامير بذلك التقليد التأويلي القديم، ويضعنا أمام تجربة تأويلية مميزة.

ثم يأخذنا غادامير إلى تجربة أخرى مميزة، هي التجربة الفنية، إذ يظهر لنا أننا في حضور العمل الفني نختبر حقيقة لا يمكن الوصول إليها بأي وسيلة أخرى، وهذا يشكل المعنى الفلسفي الفن. ينقد غادامير كل نظرة جمالية إلى الفن تسلبه إدعاء الحقيقة، ويرى أن العمل الفني يحمل رسالة معينة تحتاج إلى فهم وتفسير، فيسلط الضوء على اللعب باعتباره عملية وسطية، لتعرف معه على قوة تمثيل اللعب وكذلك البحث عن الحقيقة غير المطلقة التي تكون تابعة له.

الفصل الثالث

سؤال الحقيقة والمنهج في هرميونوطيقا

غادامير

المبحث الأول: أزمة المنهج في العلوم الإنسانية

المبحث الثاني: أثر التقليد الإنساني في العلوم الإنسانية

المبحث الثالث: تأويلية غادامير الآفاق والحدود

من المؤكد أن الفكر الحديث قد حرر الإنسانية من تأثير الفكر الوسيط وسيطرة تقاليد الكنيسة، وأحدث تحولات عظيمة في النموذج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وقد ساهم الفكر الفلسفي لعصر التنوير في هذه القطعية المعرفية من خلال تعزيز التفكير النقدي والتفكير العلمي، ومنذ ذلك الحين استمرت الروح العلمية والعقل النقدي كنتيجة من نتائج الديكارتية، وساهمت في دفع الحضارة الإنسانية في اتجاه التقدم والتحسين الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولا أحد ينكر ما أحرزته البشرية منذ بداية حركة الحداثة في أوروبا. ومن أبرز ما خلفت الديكارتية سيطرة فكرة المنهج على الساحة الفكرية حتى أصبح المنهج هو معيار التمييز بين العلم واللاعلم. وموضع السؤال في فصلنا هذا بعد أن استوفينا الحديث عن الهرمينوطيقا وأبرز المنعطفات التي مرت بها تقصيا للحقيقة الكامنة في جميع النصوص على اختلاف مجالاتها، ما جعل من الهرمينوطيقا مشروعاً كونياً لا يقتصر على تفسير النصوص الدينية فقط، بل اتسع مجالها ليشمل جميع الأنشطة الإنسانية بما في ذلك العمل الفني. موضع التساؤل هو تلك الحقيقة وعلاقتها بالمنهج كمعيار للعلمية، وإذا كان ما يشغل الفكر البشري ليس عالم الطبيعة وظواهره فحسب، بل هناك ما يعرف بالظواهر الإنسانية أيضاً تظهر أمامنا العديد من التساؤلات:

المبحث الأول: أزمة المنهج في العلوم الإنسانية

1. أزمة المنهج في العلوم الإنسانية

عرفت النهضة الأوروبية ظهور فلسفات مادية تعتمد على المنهج العلمي التجريبي في تفسيرها للطبيعة، أين أصبح الاستقراء هو الطريق الأوحده إلى الحقائق العلمية الصارمة والدقيقة، وهو الكفيل بضمان الموضوعية، فاعتبر بذلك المعيار الفاصل بين العلم واللاعلم. ومن أجل تأسيس علم من العلوم تفترض الاستمولوجيا اللجوء إلى نماذج مثالية وفق أسس نظرية دقيقة قائمة على منهج علمي صارم، لكن إذا أخذنا في الاعتبار المعايير التي تنطوي عليها هذه الاعتبارات الاستمولوجية، فإن العلوم الإنسانية ستجد صعوبة في الالتزام بها، يقول هوسرل: "إن أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميته الحققة، أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بانجاز هذه المهمة، أصبحت موضع تساؤل"¹

¹ - إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندنتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، مراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، يوليو 2008، ص 41.

وموضع التساؤل هنا هو مدى علمية الدراسات على مستوى العلوم الإنسانية، لذلك سينشأ جدل حول اختلاف المقاربات المنهجية ضمن التمييز بين علوم طبيعية وعلوم إنسانية.

في الواقع لم تدخل العلوم الإنسانية ضمن الصلاحيات المنهجية للابستمولوجيا، أمام ما تضعه هذه الأخيرة من معايير علمية، وإذا تساءلنا عن أصل هذه المعايير التي تحدد علمية نظرية ما، فسوف ندرك أنها تنبثق من العلوم الطبيعية، وهو ما يبرر تماما حقيقة وجود نقاش هرمينوطيقي حول هذا السؤال، والملاحظة الصارخة حسب جون غريش هي أن العلوم الإنسانية "ضحية الامبريالية المنهجية الموروثة عن ديكارت"¹ فموضوع العلوم الإنسانية يختلف عن موضوع العلوم الطبيعية، فإذا كانت العلوم الطبيعية هي علوم موضوعية مهمتها هي تحديد مادية الحقائق، فإن العلوم الإنسانية تقدم نفسها كعلوم تعبيرية لها موضوع مستقل ومتميز، وتعبير دلّاي المسألة هي "تشكل العلوم الإنسانية ككل مستقل"² وهذا الكل المستقل الذي يتحدث عنه دلّاي هو الإنسان، وبفضل تجاربه "تشكل تجارب الإنسانية، باعتبارها تفردا محددًا للكون، كلا مغلقا ومستقلا ومكتفيا بذاته"³، إن الفكرة الأساسية بالنسبة لدلّاي هنا هي فكرة الكلية التي تشكل واقعا إنسانيا على وجه التحديد، وهذه الخصوصية للإنسان تركز على حقيقة "الوعي" كوحدة تنظم وتحدد الفعل الإنساني، ما يستدعي منهجا متميزا يلاءم هذا الموضوع الجديد غير ذلك المنهج المستخدم في العلوم الطبيعية. من الواضح أن العلوم الإنسانية ستمر بأزمة جوهرية في ظل تفرد موضوعها، وفي ظل عدم انضوائها في دائرة الابستمولوجيا الحديثة، وفي ظل الضغط الوضعي الذي ستواجهه نتيجة تأثر الفكر البشري بالنماذج المعمول بها في العلوم الطبيعية.

في الواقع إذا التزمنا بمعيار الدحض أو التنفيذ الذي يقول به كارل بوبر والذي يجعل من الممكن الحكم على الطابع العلمي للنظرية، فلا يمكن تصور النظريات الذاتية على أنها علمية، بل يجب اعتبارها نظريات غير علمية، لأن هذا الحكم الابستمولوجي يتمثل في إمكانية بطلان النظريات العلمية أو

¹ - Jean Greisch, Le cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien, Paris, Vrin, 2000, p 168.

² - Dilthey Whelheilm, Introduction à l'étude des science humains, traduit par Louis Souzin, Paris, PUF, 1942, p 18.

³ - Dilthey Whelheilm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p 154.

تفنيدها أو اختبارها¹ يشير بوبر كأحد مؤسسي الاستمولوجيا، إلى حقيقة عدم التوافق العملي لهذه المعايير العلمية المتعلقة بعلوم الطبيعة مع العلوم الإنسانية، ويؤكد أن هذه الأخيرة لا يمكن أن تخضع لمعيار التفنيد لما لها من طابع عقائدي. لذلك من الواضح أن هذه المعايير الاستمولوجية لا تناسب المقاربات المختلفة للعلوم الإنسانية، وذلك يرجع إلى حقيقة أننا نواجه حقيقة ذاتية في هذا المجال، هناك نوع من المقاومة لفكرة الطبيعة العلمية في العلوم الإنسانية، مصدرها هو أن الإنسان هو في المقام الأول كائن ميتافيزيقي، كائن مسؤول حامل للقيم الأخلاقية، بالإضافة إلى كونه ذاتا عارفة لا يمكن أن تتحول إلى موضوع معرفة فـ "التنبؤات الاجتماعية العلمية الدقيقة هي إذن مستحيلة"² لذلك يبدو هنا أنه من الصعب جعل الإنسان موضوعا للعلم، وبالتالي من غير الممكن منح مكانة العلم للعلوم الإنسانية.

إن الاستمولوجيا كما هو معروف تهدف إلى وضع معيار مطلق للنشاط العلمي من خلال مبدأين اثنين: الأول إمبريقي أو تجريبي والثاني منطقي، مبدأ تجريبي لأن العلم عبارة عن مجموعة من الحقائق والبيانات، ومبدأ منطقي لأن عقلانية المحتويات والمضامين يجب أن تخضع للمنطق الرياضي. من الواضح أن هذا مشروع يهدف إلى استبعاد كل ما يتعلق بالوعي من المنهج العلمي، أين ستواجه العلوم الإنسانية تحديا إذا عدنا إلى هذين المبدأين كمعايير تحكم علمية أي علم. فهل ستحتاج العلوم الإنسانية إلى منهج صارم ودقيق لإدعاء الموضوعية؟

عرفت هذه الأزمة في العلوم الإنسانية وجود نزعتين مختلفتين " نستطيع أن نصنف المدارس التي عنيت بالنظر في مناهج العلوم الاجتماعية إلى مدرستين: الأولى مؤيدة للمذهب الطبيعي، والأخرى معارضة له"³، النزعة الوضعية التي يمثلها أوغست كونت وإميل دوركايم، تدافع هذه النزعة عن إمكانية اعتماد العلوم الإنسانية على المنهج العلمي منهج التفسير، كمعيار لموضوعية حقائقها، وبالتالي الدفاع عن إمكانية إخضاع الظاهرة الإنسانية والاجتماعية للدراسة التجريبية على غرار العلوم الطبيعية، والنزعة

¹ - Karl Raimund Poper, Conjectures et réfutation, La croissance du savoir scientifique, Paris, Payot, 2006, p 65.

² - كارل بوبر، بؤس الإيديولوجيا، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص 25

³ - المرجع نفسه، ص12.

الهرمينوطيقية مع دلتاي التي ترى في الظاهرة الإنسانية موضوعاً مختلفاً عن ظواهر العالم المادي، لذا لا بد من إتباع منهج مختلف هو منهج الفهم لا منهج التفسير، وسنفصل في هذه النقطة في العنصر المقبل.

1- التفسير منهجاً للعلوم الإنسانية:

بالنسبة للروح الوضعية* التي انتشرت في جميع أشكال النشاط العلمي غرست فكرة وحدة العلوم ووحدة المنهج الذي يوجهها، ومع ذلك فإن هذه الرؤية المنهجية التي تتوافق بشكل أفضل مع العلوم الطبيعية، التي تعتبر على العموم علوماً موضوعية، هي مطالبة بفرض نفسها على العلوم الإنسانية المعترف بها كعلوم ذاتية، في محاولة لدراسة مختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية انطلاقاً من ملاحظتها ومحاولة تفسيرها، رغبة في الوصول إلى القوانين التي تتحكم فيها.

إثر التقدم الهائل الذي أحرزته العلوم الطبيعية باعتمادها على المنهج العلمي، اعتقد أنصار الاتجاه الوضعي أن بإمكان العلوم الإنسانية أن تحرز نفس التقدم باعتمادها ذات المنهج، وأن ذلك أمر ممكن، ومن أبرز من دافع عن إمكانية استخدام المنهج العلمي في دراسة العلوم الإنسانية نجد أوغست كونت، الذي شيد الدراسة العلمية في مجال الظواهر الاجتماعية، انطلاقاً من النظر إلى الظواهر على أنها ظواهر مثلها مثل الظواهر الطبيعية يمكن أن تخضع لقوانين ثابتة، إذ يصرح قائلاً: "إن الخاصية الأساسية للفلسفة الوضعية هي النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية ثابتة"¹ فكانت الغاية الأولى للنزعة الوضعية هي تطبيق ذات المبادئ والمناهج المستخدمة في العلوم الطبيعية على الظواهر الاجتماعية،

* الوضعية Positivism, Positivisme مذهب أوغست كونت الذي صنع توليفة قوية وهي الوضعية نفسها، نظام مثير للإعجاب سواء في كتلته أو في تفاصيله، يسعى إلى الاعتماد على الوقائع والعلوم فقط، ولهذا تخلى عن البحث عن المطلق وحتى عن الأسباب (الماذا؟) (le pourquoi) واهتم فقط بالنسبي والقوانين (الكيف؟) (le comment) أنظر:

- André Comte Sponville, Dictionnaire philosophique, Op-Cit, p 714.

إذن الوضعية مذهب يقر أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، وقد عرض كونت مذهب هذا في أربعة كتب هي: Cours de philosophie positive،

Discours sur l'esprit positif, Catéchisme positiviste, et Système de politique positive

أنظر: -مراد وهبة، المعجم الفلسفي، المرجع السابق، ص 685.

¹ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1984، ط1، ص 313.

واعتماد منهج التفسير في دراستها، حيث يؤكد كونت أنه الوقت المناسب لكي يتجاوز العلم المرحلتين اللاهوتية والميتافيزيقية مستعيضا عنهما بتطبيق الطريقة الوضعية¹.

فبالنسبة لأوغست كونت إن علم الاجتماع تأخر عن الظهور كعلم وضعي ردحا من الزمن بسبب هيمنة التصورات الميتافيزيقية واللاهوتية على موضوعه إذ "نلاحظ السخافة الجذرية للتفسيرات الغامضة والاعتباطية الخاصة بالفلسفة الأولى، سواء كانت لاهوتية أو ميتافيزيقية، يتخلى العقل من الآن فصاعداً عن البحث عن المطلق الذي كان مناسباً فقط لطفولته، ويقصر جهوده على مجال الملاحظة الحقيقية [...] وهو الأساس الوحيد الممكن للمعرفة التي يمكن الوصول إليها حقاً، والتي تتكيف بحكمة مع احتياجاتنا الحقيقية"².

وبسبب تلك التصورات والتفسيرات الغامضة لا يمكن لعلم الاجتماع اللحاق بمصاف العلوم الطبيعية إلا إذا تجاوز هذه المرحلة، وطبعاً لا يتم ذلك إلا بإتباع المنهج التجريبي في تفسير ظواهره بعيداً عن تدخل الذاتية، وبدلاً من البحث عن العلل والغايات القصوى، يجب أن نبحث عن العلاقات الثابتة القائمة بين الظواهر فـ"المنطق [...] الآن يعترف كقاعدة أساسية، بأن أي فرضية لا يمكن اختزالها بشكل صارم في مجرد الإعلان عن حقيقة ما، سواء كانت خاصة أو عامة، لا يمكن أن تقدم أي معنى حقيقي ومفهوم. [...] باختصار، إن الثورة الأساسية التي تميز فحولة ذكائنا تتكون أساساً من استبدال تحديد الأسباب التي يتعذر الوصول إليها في كل مكان، بالمعنى الدقيق للكلمة، بالبحث البسيط عن القوانين، أي العلاقات الثابتة بين الظواهر المرصودة"³.

إذن على علم الاجتماع في نظر كونت، إذا أراد اللحاق بركب العلوم الطبيعية أن يتخلى عن البحث عن الأسباب الكامنة وراء الظواهر، وأن يسعى إلى تفسير العلاقات الثابتة القائمة بين الظواهر والكشف عن القوانين التي تتحكم فيها، لأن المعرفة الصحيحة هي المعرفة التي تتجه نحو الواقع والتجربة وتلجأ إلى استخدام الملاحظة والاستدلال، بغية الوصول إلى اليقين وهو ما نجده في العلوم التجريبية.

¹ - محمد وقيدى، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1983، ط1، ص 25.

² - Auguste Comte, Discours sur l'esprit positif, Cité de: André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, Op-Cit, p 715.

³ - Ibid, p 715.

أسهم كل من أوغست كونت ودوركايم بأفكارهما في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية بإحداث ثورة كوبرنيقية وصلت بالدراسات الاجتماعية إلى مستوى الموضوعية في اعتقادهما، والتي منحت العلوم الاجتماعية مكانة علمية.

فقد شكلت وضعية كونت الأرضية الجاهزة التي تأسس عليها المنهج العلمي لدراسة الظاهرة الاجتماعية، وعلى خطى كونت يصير دوركايم على أننا يجب "أن نلاحظ الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء"¹ قصد أن يتعامل عالم الاجتماع مع الظاهرة الاجتماعية على أنها ظاهرة مادية تماما مثلها مثل الظواهر الطبيعية يمكن ملاحظتها ومعاينتها ف"الظواهر الاجتماعية أشياء، ويجب أن تدرس على أنها أشياء"² لذا يمكن أن نعتبر علم الاجتماع علما وضعيا يستطيع أن يعتمد على الملاحظة والتجربة.

دعا جون ستيوارت ميل هو الآخر في كتابه "نسق المنطق" إلى تأسيس العلوم الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية، فبالنسبة له كل العلوم هي علوم طبيعية والسلوك البشري ظاهرة طبيعية كأي ظاهرة أخرى.

2- الفهم منهجا للعلوم الإنسانية:

اكتسبت الهرمينوطيقا خاصة مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر صعودا إضافيا في مواجهتها المتزايدة مع العلوم، ولاسيما مع ظهور العلوم الطبيعية والنزعة الوضعية، وتحذر فكرة المنهج معهما، أين تبلور جدل حول التعارض الاستمولوجي بين "التفسير" و"الفهم" بهدف تمييز فهم "علوم الروح" عن تفسير "علوم الطبيعة".

وفي مواجهة الهيمنة الوضعية التي فرضها أوغست كونت بإيجاءاتها الإمبريالية كان لدلتاي بصمته الخاصة في توجيه النظر إلى أننا أمام مجالين معرفيين مختلفين، ما يستدعي مناهج مختلفة. يعتقد دلتاي أن الموضوع هو الذي يحدد المنهج المناسب، وأن "علوم الروح" لها الحق في تحديد منهجها بنفسها وفقا لموضوعها³.

¹ - إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1988، ص 70.

² - المرجع نفسه، ص 90.

³ - Dilthey Whelhelm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p 151.

فإذا كانت العلوم الطبيعية تهتم بدراسة الظواهر الطبيعية المادية التي يمكن مشاهدتها حسيا، فإن العلوم الإنسانية تهتم بقضايا تتعلق بالفعل الإنساني، قضايا لها أبعاد ثقافية ونفسية وتاريخية تشكل مجمل الحياة الاجتماعية، يعني "جميع المظاهر الإنسانية بما في ذلك الذكاء، ومجمل الحياة النفسية، وعمل الإنسان بأكمله، بإرادته، وحساسيته وخياله"¹ إنها علوم تبحث في سلوكيات الإنسان وقيمه. وأهمية هذا المجال الذي تشغله العلوم الإنسانية لا يمكن إنكارها، لكن تقدم هذه العلوم عرف تخلفا مقارنة بتسارع تطور العلوم الطبيعية، الأمر الذي أحدث هذه الأزمة الاستمولوجية على مستوى دراستها، وهي في الواقع أزمة منهج لأن الاختلاف الواقع على الساحة الفكرية كان اختلافا في تحديد المنهج المناسب لهذه العلوم المتميزة بموضوعها المختلف، فإذا كان الاتجاه الوضعي يطالب بضرورة إخضاع العلوم الإنسانية لذات المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية، فإن دلتي يرفض الاعتماد على المنهج التجريبي في علوم الروح لأنه لا يناسب موضوعها الذي يختلف تماما عن موضوع العلوم الطبيعية. ينتقد دلتي المعالجة الوضعية للمعرفة الاجتماعية التاريخية قائلا: "كان ينبغي عليهم [الوضعيون] أن يبدووا عملهم من خلال الدراسة الدقيقة لبنية الصرح الهائل لعلوم الروح، الذي ولد شيئا فشيئا على مدى آلاف السنين، وتحول باستمرار من الداخل وتوسع من خلال الإضافات المستمرة.. كان ينبغي عليهم أن يجعلوها مفهومة من خلال التعمق في خططها، وبالتالي من خلال تكوين فكرة سليمة عن العقل التاريخي"².

مبتغى دلتي هنا هو فهم الإنسان بوصفه كائنا تاريخيا، فيبني دراسته في العلوم الإنسانية على أساس تاريخية الوجود الإنساني، لأن البعد الحقيقي للإنسان هو البعد التاريخي. وعلى خطى كانط صاحب مشروع "نقد العقل المحض" يكمل دلتي مشروعه بـ "نقد العقل التاريخي" وهو تعبير مثير استخدمه دلتي لوصف "مهمة"³ مشروعه، ويهدف هذا النقد بشكل فعال إلى إثبات شرعية المعرفة الاجتماعية والتاريخية من خلال التشكيك في الحدود التي تكون هذه المعرفة ممكنة ضمنها، ويهدف إلى

¹ - Dilthey Whelheilm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p 17.

² - Ibid, p 124.

³ - Ibid, p 15.

نقد المدرسة التاريخية التي حسبه هي تفتقد إلى التماسك المنطقي في رؤيتها، لذا سيحاول دلتاي "بناء أساس معرفي جديد وأكثر حيوية بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرسة التاريخية"¹.

العلوم الإنسانية هي في الأساس تاريخية، والسؤال سيكون: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ يحيي هذا السؤال الجدل حول إمكانية إدراج المعرفة التاريخية ضمن التجربة، وللإجابة على هذا السؤال كان من الضروري إثبات التجانس بين الذات وموضوع التاريخ كشرط لإمكانيته، لأننا نحن أنفسنا كائنات تاريخية بالفعل، لذلك فإن التاريخ الداخلي هو الذي يميز التجربة هنا، وقد استوفينا الحديث عن التجربة الباطنية (Erlebenis) عند دلتاي في الفصل السابق. لكن السؤال المطروح هو كيف يمكن لتجربة الفرد ومعرفته، أن ترتقي إلى مرتبة التجربة الداخلية؟

يتيح لنا هذا السؤال تناول السؤال الاستمولوجي للعلوم الإنسانية، آخذين في الاعتبار طبيعة هذه العلوم ذاتها، إذ يصر دلتاي على التمييز بين "التفسير" الذي يميز نمط العلوم الطبيعية، و"الفهم" الذي يميز نمط العلوم الإنسانية، لذلك تسعى العلوم الطبيعية إلى تفسير الظواهر بناء على فرضيات وقوانين عامة، بينما تريد العلوم الإنسانية فهم الفردية التاريخية بناء على مظاهرها الخارجية²، ومن ثم فإن جميع نتائج العلوم الإنسانية تتعلق بحقائق "التجربة الداخلية"، إنها لا تتطلب كفاءة تفسيرية لكنها مفهومة، يقول دلتاي بشأن فهم الفردية أو المعرفة الفردية "هل هذه المعرفة ممكنة وما هي الوسائل التي لدينا لتحقيقها؟... وإذا كانت العلوم الأخلاقية [العلوم الإنسانية] تستمد قوانين عامة... من هذا الفهم للمفرد، فإن عمليات الفهم والتأويل تظل أيضا أساسها..."³.

إن المعرفة العلمية للأفراد التي تكافح الاستمولوجيا من أجل تأسيسها، والتي فشلت في تصورها انطلاقا من النموذج الموضوعي للعلوم الطبيعية، يمكن تأسيسها من عمليات الفهم والتأويل التي تضمنها الهرمينوطيقا الفلسفية، ودلتاي يؤكد أن منهج الفهم هو المنهج المناسب للعلوم الإنسانية، ويحدد ذلك قائلا: "نسميه الفهم، وهو العملية التي نعرف من خلالها "الداخل" باستخدام إشارات تدركها حواسنا

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 312.

² - Dilthey Whelheilm, Le monde de l'esprit, Op-Cit, p 313.

³ - Ibid, p 313.

من الخارج... لذلك نسمي الفهم العملية التي من خلالها نعرف شيئا نفسيا بمساعدة الإشارات الحسية التي هي تحليلاته¹، بذلك فإن الهرمينوطيقا هي الأقدر على كشف المعنى الخفي للأشياء بما يتجاوز المظاهر، ومن ثمة فإن منهج الفهم هو الذي يناسب العلوم الإنسانية.

وهكذا على خطى المهمة التي تقوم بها الاستمولوجيا باعتبارها فرعاً فلسفياً للعلوم الطبيعية، فإن الهرمينوطيقا تطرح نفسها باعتبارها تفكيراً يتعلق بمنهج العلوم الإنسانية، هدفها هو تزويد هذه العلوم بأساس ومبرر ومن ثم تحديد المبادئ العامة لمنهج خاص بهذه العلوم. فبالإضافة إلى الوظيفة الكلاسيكية للتأويل يمكننا أن ندرك فيه البعد الاستمولوجي إذ يؤكد دلتاي أن "الدور الأساسي للهرمينوطيقا سيكون أن تؤسس نظرياً، وضد التدخل المستمر للاعتباط الرومانسي والذاتية المتشككة في مجال التاريخ، الصلاحية العالمية للتأويل وأساس كل اليقين التاريخي"² لتصبح بذلك الهرمينوطيقا هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية، ويلخص غروندان ذلك في ملاحظة مهمة هي أن النجاح الذي شهدته العلوم البحتة يعود إلى حد كبير إلى صرامة مناهجها، والتي تبدو العلوم الإنسانية ناقصة بالمقارنة معها، لذا إذا أرادت العلوم الإنسانية أن تصبح علوماً محترمة فيجب أن تعتمد على منهجية يقع على عاتق الهرمينوطيقا تسليط الضوء عليها³. بذلك يمكن للهرمينوطيقا أن تكون بمثابة أساس منهجي لجميع العلوم الإنساني (الآداب، التاريخ، الفلسفة، وما يسمى اليوم بالعلوم الاجتماعية) ومن ثم تصبح تأملاً منهجياً في المطالبة بالحقيقة والمكانة العلمية للعلوم الإنسانية.

2. الوضعية والتاريخانية في دائرة النقد

سعيًا إلى تأسيس الفهم في علوم الروح على المبادئ النفسية، فإن هرمينوطيقا دلتاي التي اعتبرت بديهية للغاية، أصبحت فيما بعد موضوعاً لانتقادات شديدة، انبثقت من منظري علم التأويل أنفسهم ونقصد بالذات غادامير وريكور. جوهر مشروع دلتاي هو تأسيس العلوم الإنسانية بالاعتماد على منهج مستقل عن منهج العلوم الطبيعية، لكننا نجد أن غادامير يثور ضد كل نزعة منهجية، فاصطناع منهج محكم وقواعد صارمة لا يمكنه أن يوصلنا إلى الحقيقة، لذلك ينتقد غادامير كل نزعة تحاول أن تهيكل

¹ - Dilthey Wilhelm, Le monde de l'esprit, Op-Cit p 320.

² -, Ibid, p 332-333.

³ - Jean Grondin, Herméneutique, Op-Cit, pp 6-7.

الفهم على شكل منهج بضوابط صارمة من أجل الوصول إلى الموضوعية. ورغم أن مشروع دلتاي كان له الأثر الكبير في تأويلية غادامير، فالهرمينوطيقا مع دلتاي كما هو معروف خرجت إلى مسار جديد غير ذلك المسار الذي عرفه التأويل المقتصر على النصوص المقدسة، إلا أن غادامير يعارضه بشدة ويحاول فك الارتباط بين الحقيقة والمنهج في مشروعه الضخم "الحقيقة والمنهج"، رغم أن هذا العنوان يوحي للوهلة الأولى بالارتباط بينهما، لكن غادامير وعلى عكس ما قد يفهم من عبارته "الحقيقة والمنهج" لا يريد منهجا للحقيقة، ولا ينتظر من المنهج أن يوصله إلى الحقيقة.

فحقيقة مهمة الهرمينوطيقا عند غادامير أنها تحاول فهم العلوم الإنسانية بدلا من محاولة البحث عن منهج لها. ويؤكد غادامير أن دلتاي في الوقت الذي كان فيه يسعى إلى تأسيس الاستقلالية المنهجية للعلوم الإنسانية وقع "تحت وطأة التأثير العميق لنموذج العلوم الطبيعية"¹.

من المهم التأكيد على أن غادامير ينتقد إضفاء الطابع الجمالي والنفسي على العلوم الإنسانية كما أراد دلتاي، لأنه على عكس ما يدعي هذا الأخير فإن الفهم لا يعني نقل الذات إلى عقل المؤلف أو إعادة خلق تجربة الفرد الأصلية، بل هو المشاركة في الحقيقة التي تشكلنا وتحولنا، بتعبير أدق بالنسبة لغادامير حدث الفهم هو لقاء بين من يفهم والشيء المراد فهمه.

ومن خلال التأكيد على الوظيفة الإيجابية للتحيز والتقاليد، يدعو غادامير إلى التشكيك في التصور المثالي لعصر التنوير، المتمثل في الدعوة إلى التفكير الذاتي، والذي يرفض كل ما لم يكن مؤسسا على العقل من قبل، وأن الاهتمام بالسير وفق المنهج هو الذي يمنح الحكم كرامته. إن الوعي التاريخي من وجهة النظر هذه يمثل تطرفا لعصر التنوير، لأنه وفقا لهذا الوعي كل ما يأتي من الماضي لا يفهم إلا تاريخيا. ومع ذلك فإن أعمال الماضي تنقل أيضا حقائق تتجاوز مبدعيها وعصورهم، لذلك بدلا من إتباع الفرضية الساذجة للتاريخانية يسلط غادامير الضوء على قيمة المسافة الزمانية، التي تسمح لنا بالتعرف بشكل كامل على معنى العمل وتقديره بقيمته الحقيقية. وهذا يعود بنا مرة أخرى إلى إنتاجية الفهم كلقاء، على عكس ما يدعيه الوعي التاريخي الموضوعي، فإن الفهم ليس مجرد إعادة بناء للتجربة

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 54.

المعاشة، لأن حقيقة العمل تتجاوز ذاتية المؤلف والمترجم، بل نجد أن الفهم ينقل معنى الحقيقة بشكل مباشر في الحاضر، أبعد من المسافة التاريخية وعبرها.

3. تجاوز وهم النزعة الموضوعية في العلوم الإنسانية

يقول غروندان أن النص الأصلي لـ "الحقيقة والمنهج" ينطلق من مشكلة التأمل الذاتي المنهجي للعلوم الإنسانية في أعقاب درويسن ودلتاي، إذ أن نقطة البداية لهذا العمل لا يمكن العثور عليها في مشكلة الفن، إذ لم يرد ذكر الفن على الإطلاق في الصفحات الأربعين الأولى من الكتاب¹ لذا فإن مشكلة غادامير الوحيدة هي مشكلة الفهم الذاتي الصحيح للعلوم الإنسانية مقارنة بالنموذج المتبع في العلوم الدقيقة والمنهجية. يقسم غادامير عمله "الحقيقة والمنهج" إلى ثلاثة أجزاء رئيسية، يتساءل فيها عن ثلاثة مجالات تكون فيها تجربة المعرفة والحقيقة رغم دقتها مستقلة فيما يتعلق بالمتطلبات المنهجية للعلوم الطبيعية، وهذه المجالات هي: الفن، العلوم الإنسانية وخاصة التاريخ، واللغة في تعبيرها الأنطولوجي عن انفتاح الدازاين والوجود على المعنى. مؤكداً أن الحقيقة لا يتم اختبارها ولا إضفاء الشرعية عليها من خلال الوسائل المعرفية للعلوم الطبيعية².

إن مشروع غادامير بصرف النظر عن كونه مشروعاً تأويلياً يمكن اعتباره محاولة لتحرير مسألة الحقيقة من القيود التي فرضتها عليها الحداثة منذ ديكارت وما بعده، من خلال رفضه إخضاع أي تجربة إنسانية للتحقيق المنهجي العلمي.

واستوحى غادامير هذا الطرح إلى حد كبير من نص كتبه العالم هيرمان فون هيلمهولتز Hermann Von Helmholtz عام 1862 حول العلاقات بين العلوم البحتة والعلوم الإنسانية، وهو الخطاب الرسمي الذي ألقاه هيلمهولتز عند توليه منصب نائب رئيس جامعة هايدلبرغ³ L'université de Heidelberg

¹ - Jean Grondin, L'universalisation de l'herméneutique chez Hanz-Georg Gadamer, Op-Cit, p 534.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 36.

³ - Jean Grondin, L'universalisation de l'herméneutique chez Hanz-Georg Gadamer, Op-Cit, p 535-543.

يرى هيلمهولتز في محاضراته أن العلوم البحتة (les sciences pures) تقوم على عملية الاستقراء المنطقي، تحت مفهوم عام نسميه قانون الأحداث أو الظواهر، أما العلوم الإنسانية فمن خلال نوع من اللباقة أو التعاطف النفسي تتمكن من إعادة بناء السؤال الذي تريد الإجابة عليه¹ فيألى أين ستصل بنا تصريحات هيلمهولتز هذه؟

ويمكننا القول أن تساؤلات هيلمهولتز حول نمط المعرفة في العلوم الإنسانية هو الذي أعطى الدفع لبداية "الحقيقة والمنهج" مع غادامير. ومن اللافت للنظر أن غادامير يبدو متفقا تماما وبشكل أساسي مع تحليل هيلمهولتز الأولي، إذ يقول غرونديان أنه وردت في النسخة الأصلية فقرة تكررت نهايتها في النص النهائي لـ "الحقيقة والمنهج" يصرح فيه غادامير قائلا: "في نهاية كل المحاولات الطامحة إلى إيجاد الخصوصية المنهجية للعلوم الإنسانية، نجد أنفسنا نعود إلى أبسط ملاحظات هيلمهولتز. إن ما يسميه العلم الحديث "المنهج" يوضح فعاليته بطريقة مثالية في علوم الطبيعة الدقيقة. في الأساس ليس لمنهج العلوم الإنسانية أي شيء محدد، بل يجب علينا أن نتساءل عن الجزء الذي ينتمي حقا إلى المنهج ونسأل أنفسنا عما إذا لم تكن هناك شروط أخرى تتدخل في العلوم الإنسانية"².

إذا كانت الهرمينوطيقا التقليدية هي فن تفسير النصوص الدينية والقانونية، فإن غادامير يشارك في توسيع حلقة التأويل إلى ما هو أبعد من وظيفته التفسيرية، وذلك من خلال إعطائه طابعا عالميا، إذ لم يعد التأويل كما رأينا في مباحث سابقة، مجرد وسيلة لفك رموز النصوص الغامضة، بل أصبح متأصلا في الفهم بشكل عام، ليشمل جميع الأنشطة الإنسانية، إن التأويل بالنسبة لغادامير ليس أبدا عملا منفصلا عن الفهم، يضاف إليه فيما بعد في إطار ابستمولوجي بحت، بل هو وضعه في لغة الفهم، التي يحقق فيها شكلا أوضح، وقد وضعنا سابقا هذا التناسق بين التأويل والفهم واللغة في فلسفة غادامير، لتمد بذلك الهرمينوطيقا الغاداميرية إلى جميع مجالات التجربة الإنسانية.

يبين غادامير أن التأويل مكون لنشاط عالم الاجتماع الذي يسعى إلى تفسير ظاهرة اجتماعية، لأن الفهم يعني دائما التأويل، فيصبح البعد التأويلي للعلوم الاجتماعية واضحا بشكل خاص عندما نركز

¹ - Jean Grondin, L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 535.

² - Ibid, p 535.

على فكرة أن اللغة هي وسيط التجربة التأويلية، فالعالم المعيش للفاعلين الاجتماعيين هو عالم من المعاني التي تم تشكيلها بطريقة لغوية، ويؤكد غادامير أن الفهم الذي يتكشف في علم الاجتماع لا يتم إنجازه خارج إطار اللغة، فهو مبني في حركة الكلمات ذاتها التي تحمل التأويل مما يعني أن اللغة ليست دائما عائقا أمام المعرفة السوسولوجية، إذ تطرح اللغة مشكلة أنها في الواقع مستودع هائل من الإنشاءات المسبقة، وبالتالي يتم تجاهلها على هذا النحو، لكن رأينا سابقا مع غادامير كيف أن بعض الإنشاءات المسبقة هي على العكس من ذلك مكونة للمعرفة العلمية.

في "الحقيقة والمنهج" يسعى غادامير إلى إعادة التفكير في أسس العلوم الإنسانية من خلال الاعتماد على تجارب مختلفة للحقيقة، بما في ذلك أعمال الفن والبلاغة، التي لا تعتمد على النموذج الوضعي للعلم الحديث، ولا على النموذج الذاتي للتأويل النفسي لدلتاي، لأنها تتجاوز مجرد تجربة شخصية للكائن المفرد، من خلال التأكيد على الجانب العالمي والأنطولوجي للتأويل. يدافع غادامير عن الفكرة القائلة بأن العلوم الإنسانية لا يجب أن تكتفي بالتفكير في شروط إمكانية المعرفة العلمية، إذ يمكنها أيضا معرفة العالم الحقيقي الذي ليس من اختصاص العلوم الطبيعية، وهكذا تكون "مناقشة وحدة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مناقشة مضللة مادامت لا تنطلق من حقيقة أن وظائفهما مختلفة اختلافًا أساسيًا، فالعلوم الطبيعية تتوسل طريقة موضوعية، بينما تتوسل العلوم الإنسانية سبل التشارك والحوار"¹ فالفهم لا يتعلق بنظرية إبستمولوجية بالمعنى الدقيق للكلمة بقدر ما يتعلق باللقاء أو الحوار بين الشيء الذي يجب فهمه وبين الشخص الذي يفهم. وهكذا تواجه علوم الروح أنواعا معينة من التجربة التي تقع خارج العلم: تجربة الفلسفة، تجربة الفن، وتجربة التاريخ نفسه، وكلها أنواع من التجارب تتجلى فيها حقيقة لا يمكن تحصيلها بالوسائل المنهجية المتاحة للعلم².

من الشائع أن المفهوم الحديث للعلم يتعلق بنموذج المعرفة المنهجية الذي توفره العلوم الطبيعية، والذي أثبت نفسه منذ القرن الثامن عشر باعتباره الطريق الوحيد للمعرفة الموضوعية. ومن أجل دفع علوم الروح للحاق بمصاف العلوم الدقيقة، قام بعض المؤرخين والفلاسفة بحسب غادامير أمثال دلتاي

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 39.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 28.

ودرويسن بالسعي إلى تزويد العلوم الإنسانية بمنهجية خاصة بها، والتي ستكون صارمة مثل تلك المناهج التي مكنت من تطوير العلوم الطبيعية، ومع ذلك يقترح غادامير تأسيس هذه العلوم بشكل مختلف، من خلال التشكيك في هذا المفهوم المنهجي للحقيقة دون أن تكون علوم الروح متخلفة عن العلوم الدقيقة، صحيح أن "الموضوعية والمقترب المنهجي لا يخلوان من الفائدة في الدراسات الإنسانية والتاريخية، لكنهما لا يؤسسان معنى الدراسة في هذه الحقول"¹ لذا لفهم نمط المعرفة الخاص بعلوم الروح يجب أن نتوقف عن فرض النموذج المنهجي للعلوم عليها، والذي لن يكون مناسباً لنوع الحقيقة التي تنتجها.

ومن أجل إنصاف العلوم الإنسانية التي لا تحظى بنفس التقدير الذي تتمتع به العلوم الطبيعية لدى عامة الناس، يجب ألا نطلب منها مناهج تؤدي بها إلى السيطرة على العالم الإنساني والاجتماعي بنفس الطريقة التي تسيطر بها العلوم البحتة على العالم الطبيعي، وبحسب غادامير فإن جون بول سارتر يصف بذلك العيب الموجود في النظرة الموضوعية ففي "الحالة التي يختزل فيها الآخر إلى موضوع للملاحظة، لن تعود التبادلية في النظر أمراً مصوناً، ومن ثم ينقطع التواصل"² لأن موضوع العلوم الإنسانية ينتمي إلى مجال مختلف، وبحسب غادامير فهو ليس موضوعاً بالمعنى الدقيق للكلمة، أين يمكن لنا أن نضعه أمامنا ونفحصه بشكل محايد ومنفصل تماماً، بل الأمر يتعلق بالواقع الذي ننتمي إليه، أي الواقع الإنساني والاجتماعي والثقافي والتاريخي، والذي يتطلب فهمه مشاركة معينة من جانب الباحث، الذي يجب عليه في كثير من الأحيان استخدام حكمه الخاص لتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية، وهو الحكم الذي يتضمن معرفة أخلاقية، لذلك يواجهنا هنا تساؤل يفرض نفسه بقوة حول ما إذا كانت المثالية العلمية للبحث والمنهج مناسبة لتفسير مواضيع علوم الروح؟ هل يمكننا أن نطبق مفهوم البحث الذي يعني في المقام الأول "اكتشاف الجديد" الذي لم يكن معروفاً أبداً، وفتح طريق أكيد يؤدي إلى هذه الحقائق الجديدة، ويمكن السيطرة عليه من قبل الجميع؟³

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 39.

² - المصدر نفسه، ص 40.

³ - Jean Grondin, La philosophie herméneutique, Op-Cit, p 64.

على عكس ما قد يفهمه بعض قراء "الحقيقة والمنهج" وهو ما حدث بشكل خاص مع إميليو بيتي Emilio Betti فإن هذا العمل لا يقترح منهجا جديدا للوصول إلى الحقيقة في علوم الروح، بل يوجه انتباهنا إلى السؤال التالي: هل تحتاج هذه العلوم فعلا إلى منهج صارم ودقيق لإدعاء الموضوعية العلمية؟ من المهم أن نلاحظ أن غادامير لا ينتقد فكرة المنهج في حد ذاتها، والتي يعتبرها ضرورية لعمل العلوم الإنسانية والطبيعية، بقدر ما ينتقد الاحتكار الذي تدعي أنها تمارسه على مجال الحقيقة، وتعبير أدق يريد أن يبرز تجربة الحقيقة التي تسبق وتحدد كل تفكير منهجي، أي حدث فهم ما يحدث لنا، خارج نطاق رغبتنا وأفعالنا عندما نفهم، وهذا يعني أن تجربة الحقيقة في علوم الروح بالنسبة لغادامير لا تعتمد حصريا على فكرة المنهج. فعلى أي أساس ينبغي أن نبني الطابع العلمي لعلوم الروح إن لم يكن على أساس المنهج؟

يجيب غادامير على هذا السؤال باتخاذ طريق أقل ما يقال عنه أنه مثير للدهشة، لأنه يعتمد أولا على تصورات منظر العلوم البحتة، الفيزيائي هيرمان هيلمهولتز كما ذكرنا، على الرغم من أن مساهمته ليست كافية لحل المشكلة الحالية كونها تحت تأثير مثالية منهج العلوم الدقيقة. إلا أن هيلمهولتز وضع يده على عنصر حاسم عندما وصف الطبيعة المحددة للعلوم الإنسانية. إذا كانت العلوم المنهجية للطبيعة تسير بشكل أساسي عن طريق الاستقراء المنطقي الذي يسعى وراء بناء قوانين وقواعد عامة انطلاقا من الملاحظة والتجريب على الطبيعة، فإن العلوم الإنسانية تفضل استخدام الاستدلال اللاواعي الذي يسميه هيلمهولتز الاستقراء الفني-الغريزي¹ L'induction artistique-instinctive والذي تتطلب ممارسته نوعا من اللباقة (Taktgefühl) من جانب العالم المؤرخ، أو الفيلسوف أو عالم الاجتماع، يعني يستدعي براعة معينة "تتطلب اللجوء إلى ملكات العقل التي هي من نظام آخر على سبيل المثال: الحساسية، التعاطف النفسي، الذاكرة، الخيال، الخبرة الحياتية، والاعتراف بالسلطات"² ولتسليط الضوء على هذه اللباقة النفسية وطريقة اكتسابها، ينطلق غادامير من تراث النزعة الإنسانية وما يشكل هذا التراث من أفكار توجيهية: كالحس المشترك، الثقافة، الحكم، والذوق.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 52.

² - المصدر نفسه، ص 52.

المبحث الثاني: أثر التقليد الإنساني في العلوم الإنسانية:

في مؤلفه "الحقيقة والمنهج" يقترح غادامير تأسيس العلوم الإنسانية بشكل مختلف عن النموذج المنهجي الذي توفره العلوم الطبيعية، والذي أثبت نفسه منذ القرن الثامن عشر باعتباره النموذج الوحيد الذي يؤدي إلى الحقيقة. بالنسبة لغادامير يمكن فهم العلوم الإنسانية بشكل أفضل من خلال جوهرها الأصلي وهو النزعة الإنسانية التي أصبحت اليوم تقليدا منسيا إلى حد كبير، لذلك يسعى غادامير في مشروعه هذا إلى إعادة اكتشاف التقليد الإنساني لفهم مساهمة علم الاجتماع والعلوم الإنسانية، وسيحاول إظهار كيف أن نموذج التأويل الذي طرحه يجعل من الممكن إعادة التفكير في العالم الإنساني والاجتماعي، فما هو مشروع غادامير لتأويل العلوم الإنسانية؟

1. البعد الأخلاقي الأرسطي لتأويلية غادامير:

علاقة الـ **Phronēsis** بالتجربة التأويلية: تأثير الفلسفة الأرسطية العملية في التأويل الغاداميري: لجأ غادامير إلى التراث الإنساني وبشكل أكثر تحديدا إلى نموذج الفلسفة العملية الأرسطية، حيث أعاد إلى الساحة الفكرية المفاهيم الأخلاقية الأساسية للتقاليد الإنسانية، ما يكشف عن التأثير الواضح للتقليد البلاغي والفلسفة الأرسطية العملية في فلسفته وهو يسعى من وراء ذلك إلى تحديد بعد للحقيقة لا يمكن اختزاله في ذلك البعد الموجود في العلوم الحديثة منذ غاليليو، من خلال إعادة اكتشاف التقليد الإنساني. يؤكد غادامير أن المعرفة المبتكرة في علوم الروح مرتبطة بالتقاليد التي أعدها وجعلتها ممكنة، ولهذا السبب تحتل الأعمال الكلاسيكية مكانة مركزية في العلوم التأويلية، فالأعمال العظيمة التي ميزت العلوم الإنسانية منذ العصور القديمة لتزال تجعلنا نعيد اكتشاف جوانب من الواقع الإنساني والاجتماعي والتاريخي، وهذا هو السبب الذي يجعل موضوع العلوم الإنسانية هو أساسا الوجود الأخلاقي والتاريخي للإنسان¹ لذلك بدلا من أن يبنى الطابع العلمي للعلوم الإنسانية على الروح المنهجية للبحث، كما لو أنها تمثل الطريقة الوحيدة للمعرفة، يقترح غادامير فهمها من خلال جوهرها

الأصلي وهو تراث الإنسانية *La tradition de l'humanisme*

¹- Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Edition du cerf, Paris, 1999, p 64.

يعود بنا غادامير إلى الأصول اليونانية للتقليد أين يقيم أرسطو فرقا بين المعرفة النظرية l'epistēmē التي كان نموذجها بالنسبة ليونانيين هو الرياضيات، وهي معرفة موضوعها اللامتغير، معرفة تقوم على البرهان ويمكن أن يتعلمها كل فرد¹، وبين معرفة الذات من خلال الحكمة العملية Phronēsis أو المعرفة الخلقية التي موضوعها الإنسان وما يعرفه عن نفسه ككائن فاعل²، إذن موضوع العلم البرهاني هو الأشياء الضرورية في مقابل الأشياء المتغيرة والعارضة للفعل الإنساني في العلوم الخلقية، و"العلوم الإنسانية أقرب إلى المعرفة الخلقية منها إلى ذلك النوع من المعرفة النظرية"³. لذلك يهتم غادامير بعلم الأخلاق الأرسطي وهو بصدد تأويل الظاهرة الإنسانية، صحيح أن أرسطو لم يتعرض للمسألة التأويلية لكنه اهتم بدور العقل والمعرفة، لا بوصفهما منفصلين عن الكائن الذي هو صيرورة، بل بوصفهما متحدتين به ومحددتين له⁴ فأسس بذلك الأخلاق كعلم مستقل عن الميتافيزيقا. يبدو أن للتأويل مغزى أخلاقي يحاول غادامير أن يوضح دوره وأهميته بتتبع فلسفة أرسطو الأخلاقية، وقصد غادامير من وراء ذلك هو أن يوضح لنا قرب الهرمينوطيقا من الفلسفة العملية، ما يعكس تصوره عن كون العلوم الإنسانية علوم لا تستدعي في دراستها اعتماد المنهج على غرار العلوم الطبيعية، لأنها علوم شبيهة إلى حد ما بما يسميه أرسطو الحكمة العملية، فيستلهم بذلك غادامير تماسك ووحدانية المفاهيم الإنسانية المختلفة من الطابع العملي لفلسفة أرسطو الأخلاقية، فكيف ذلك؟

المعرفة النظرية epistēmē يمكن تعلمها وبالتالي تدريسها، أما المعرفة الأخلاقية فهي مختلفة تماما: فهي لا تحتوي على محتوى عقائدي، لأن الخير ليس شيئا كونيا وأبديا بحيث يكفي أن نطبقه على موقف معين من الفعل، بل علينا أن نفهم الخير بالمعنى الإنساني بوصفه فعلا، إذ لا يمكن على الإطلاق بالنسبة لأرسطو أن نساوي بين الفضيلة والمعرفة. والاختلاف يكمن في طبيعة العلاقة مع الموضوع، فالمعرفة النظرية يجب أن تنأى بنفسها عن موضوعها لكي تعرفه، لأنها معرفة موضوعية، بينما في العلوم

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 426.

² - المصدر نفسه، ص 426.

³ - المصدر نفسه، ص 426.

⁴ - المصدر نفسه، ص 423.

الخلقية نرى أن الفاعل لا يمكنه أن يتجاهل الموقف الذي يجد نفسه فيه، لهذا السبب نجد أن أرسطو يقيم الفضيلة أو المعرفة الخلقية على أساس الممارسة والسجية، يميز أرسطو السجية l'ēthos عن الطبيعة la physis "كونها ميدانا لا تعمل فيه قوانين الطبيعة، ومع ذلك فهو ليس ميدانا بلا قوانين، بل هو ميدان المؤسسات الإنسانية وأشكال السلوك الإنساني القابلة للتغير"¹.

هذا التشابك بين الحكمة العملية Phronēsis والسجية l'ēthos يعني أن المعرفة العملية تكتسب إمكاناتها من كياننا الأخلاقي، مما أصبحنا عليه من خلال التعليم ومن خلال الممارسة. في الواقع يختلف معنى العالم البشري عن الطبيعة، لأن الوجود الإنساني لا تحكمه قوى الطبيعة، بل تحكمه ردود أفعالنا "إذ ما يميز الظاهرة الخلقية مقارنة بالظاهرة الطبيعية هو أن المرء الفاعل يجب أن يعرف ويقرر"².

وبعبارة أخرى يصبح الإنسان ما هو عليه ليس بطبيعته بل بأفعاله، ولهذا السبب فهو ميال للتصرف بهذه الطريقة أو تلك في موقف معين "وبتعبير إيجابي، لا بد أنه [المستمع للدرس الأرسطي] قد هذب من خلال التعلم والممارسة، سلوكا يظل ملتزما به في مواقف الحياة العينية، ويبرهن عليه من خلال التصرف"³ وهذا ما أثار انتباه غادامير إلى الطابع العملي لفلسفة أرسطو الأخلاقية.

يركز غادامير النظر على الانتماء المشترك بين المعرفة الخلقية Phronēsis والسجية l'ēthos إذ "يوضح أرسطو أن العقل العملي والحدس العملي لا يتم تدريسهما كعلم بل يكتسبان إمكانية وجودهما في الممارسة العملية نفسها، أي في ارتباط داخلي بالسجية"⁴، وبهذه الروح ينبغي علينا أن نفهم النطاق الكامل للمفاهيم الإنسانية لعلوم الروح والتجربة التأويلية، لأن ما دفع غادامير إلى العودة إلى فلسفة أرسطو الأخلاقية هو تأكيده على أن المعرفة الخلقية ليست على الإطلاق معرفة موضوعية نواجه فيها حالة معينة يمكننا ملاحظتها، بل سنجد أنفسنا في مواجهة مباشرة مع ما نريد أن نعرفه، على عكس المعرفة النظرية التي يقف فيها الباحث أمام ظاهرة خارجة عن ذاته يمكنه ملاحظتها ومعاينتها. من هنا

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 424.

² - المصدر نفسه، ص 425.

³ - المصدر نفسه، ص 425.

⁴ - Jean Grondin, La philosophie herméneutique, Op-Cit, p 50.

يرى غادامير أن تراث الفلسفة العملية يبرز في الواقع كنموذج لعلوم الروح، إذ يبدو أن النموذج الأرسطي للعلوم العملية يمثل النموذج الاستمولوجي الوحيد الذي يمكن من خلاله التفكير في علوم "الفهم"¹. لذلك يتناول تفكير غادامير التأويلي مناقشة علوم الروح المتشعبة بالنموذج المعرفي للعلوم الدقيقة في القرن التاسع عشر، ومحاولته هذه مرتبطة باستئناف تراث الرومانسية الألمانية الذي كان على يد دلتاي، ليتخذ من نظرية علوم الروح موضوعاً له ويجعلها تركز على أساس جديد وأوسع بكثير. غادامير هنا لا يعارض العلم وإنجازاته، لكنه يريد أن يظهر أهمية أنواع معينة من الخبرة الخارجية بالنسبة لعلوم الروح، والتي لا يمكن التحقق منها باستخدام الوسائل المنهجية، حيث تجمع علوم الروح بين خبرات لا يكون فيها للمنهج والعلم تدخل على الإطلاق، إنها تجارب خارجة عن العلم، مثل تجارب الفن والثقافة التي تتميز بتقاليدھا التاريخية. ولذلك فإنه من ضمن إشكاليات علوم الروح علينا أن ندرك ما يبرز انتماء المؤول إلى التراث الذي يؤوله² النطاق الكامل للتراث الإنساني في ارتباطه الوثيق بالفلسفة العملية.

لكي نفهم أكثر الطابع العملي للمعرفة الخلقية الذي يتحدث عنه أرسطو ويتبناه غادامير في فهم العلوم الإنسانية، سنلقي الضوء على المقابلة بين حدين هما الـ *Phronēsis* عند أرسطو وبين ما نجده في حديث الإغريق عن الـ *Technē*³. فقط التمييز بين الحكمة العملية *Phronēsis* والمهارة *Technē* يثبت أهميته في فهم أسلوب معرفة علوم الروح، من السهل جدا تحديد جوهر المهارة، إذ يستطيع أي حرفي بفضل الوسائل المتاحة إنتاج أي عمل، إنها عمل فني⁴، لذلك يمكن لشخص ما مختص أن يعلمنا المهارة وقواعد إنتاج شيء ما، لكن هل يستطيع أن يعلمنا الحكمة العملية؟ طبعاً من غير الممكن لأنه لا أحد يستطيع أن يعلمنا كيف نعيش، إذا كان الحرفي يعرف كيفية استخدام الوسائل اللازمة لتحقيق هدفه، فذلك لأن المهارة معرفة تتعلق دائماً بعمل خارج عن نفسه، أين يمتلك الحرفي

¹ - Jean Grondin, La philosophie herméneutique, Op-Cit, p 50.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 425.

³ - المصدر نفسه، ص 426.

⁴ - المصدر نفسه، ص 427.

معرفة متزايدة بفيه بحيث يسيطر عليه بشكل كامل ومضمون، لكن مثل هذه المعرفة غير ممكنة في الـ *Phronēsis* إنها معرفة ذات طبيعة خاصة، غرضها هو تحديد الفعل وتوجيهه¹

هناك تقابل بين الوعي الخلقى والقدرة على صنع شيء ما أي المهارة، ولكنهما لا يعينان نفس الشيء، والاختلاف بينهما واضح ذلك أن النفس لا تكون تحت تصرفنا كما تكون المادة تحت تصرف الحرفي، و"يقبض أرسطو على هذا الاختلاف بطريقة جريئة وفريدة عندما يدعو هذه المعرفة بمعرفة الذات، أي معرفة المرء نفسه"² من هنا يبرز الاختلاف بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، الذي يحاول غادامير منذ البداية إبرازه والاعتماد عليه في فهمه لعلوم الروح، ومن هذا المنطلق يبرر عدم ضرورة المنهج لمثل هذه العلوم.

الوعي التأويلي لا يتضمن لا المعرفة الخلقية ولا ما نتعلمه من المهارة، بل قصد غادامير من وراء هذا التحليل ومن ربط المعرفة الخلقية لأرسطو بالمشكلة التأويلية للعلوم الإنسانية هو مهمة التطبيق³ المتضمنة في هذين النوعين من المعرفة (المهارة والمعرفة الخلقية) والتي عرفناها سابقا ك لحظة من اللحظات المكونة للتجربة التأويلية الغاداميرية.

إذا كان غادامير يستمد إلهامه من الفلسفة الأرسطية العملية ويعتبرها "النموذج البحثي الوحيد الذي طبقا له يمكن التفكير في العلوم الإنسانية"⁴، فهذا في الحقيقة لأنه مقتنع بأن علوم الروح لا يمكن فهمها بشكل أفضل إلا من خلال هذا التقليد. وفي الواقع فالمفاهيم الأساسية للإنسانية (الثقافة، الحس المشترك، الحكم، الذوق) والتي سنفصل فيها في المبحث القادم، لديها وفقا له إمكانات معرفية تتوافق مع نمط المعرفة بعلوم الروح أكثر من ضرورة المنهج.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 427.

² - المصدر نفسه، ص 428.

³ - المصدر نفسه، ص 427.

⁴ - هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية، المصدر السابق، ص 307.

2. المفاهيم التوجيهية للتقليد الإنساني:

إن هذه المفاهيم الإنسانية (الباقية، الثقافة، الحكم، الذوق) تجسد المعرفة العملية التي تمكننا من التمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ وما إلى ذلك، إنها مفاهيم تعكس القدرة على التعرف على الحقيقة التي لا يمكن اختزالها في المنهج، ولا توجد لها قواعد واضحة، ولكنها تظل شكلا من أشكال المعرفة مساوية للعلم الحديث نفسه¹. والحقائق التي نحصلها هنا هي حقائق تكوين (formation). إن معرفة هذه المفاهيم تأتي دائما من فهم مسبق مستنير إلى حد ما بالشيء الذي يجب فهمه، وبالتالي فهي طرق حقيقية للمعرفة دون استخدام أي منهج. هذه المفاهيم لا تكشف فقط عن الحقائق، ولكنها تسمح بمعرفة وفهم الذات "إذا لم نتمكن من تدوين الباقية والذوق والحكم كمناهج، وإذا كان مفهوم الثقافة نفسه لا يقدم مبادئ أو معايير واضحة للاختيار، فإن هذه المفاهيم لا يمكن أن تأتي إلا من المعرفة العملية التي ليس هدفها التعرف على الحقائق فحسب، بل أيضا هدفها إخبارنا بكيفية إدارة حياتنا، وما يجب دمجها في حياتنا وفي فهمنا لذاتنا، وما الذي يجب علينا بالتالي رفضه"².

كل هذه المفاهيم مشتركة في أهمية عملية معينة، وهذا يعني أنها جميعا تسمح لنا بتعميق معرفتنا بأنفسنا بناء على التقليد الذي لا يتوقف أبدا عن حملنا وتشكيلنا. تكشف مفاهيم النزعة الإنسانية عن بعد خاص للعلاقة مع الآخر، إذ أن الشخص الذي يظل منفتحاً على الإمكانيات التعليمية للتقاليد يمكنه تعميق معرفة الذات.

1- الثقافة Bildung

من بين المفاهيم التوجيهية للإنسانية يركز غادامير أولاً وقبل كل شيء على مفهوم "التكوين" formation أو Bildung بالألمانية المعادلة للثقافة، وفكرة تكوين الإنسان هذه لا يقصد بها تكوين جسده بل تكوين عقله كما هو الحال في عملية التعليم. ويسلط غادامير الضوء على الجذر الاشتقاقي لكلمة formation بأن يحيلها إلى مبدأ الصورة forme عند أرسطو، حيث يشير أرسطو إلى ظاهرة التطور المستمر الداخلية والمعقولة التي تسكن جوهر الأشياء، فتنشأ الثقافة من عملية تكوين وتثقيف

¹ -Warnke Geirgia, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, trad par Jaques Colson, Paris, Editions universitaires de Boeck, 1991, p 200.

² - Ibid, p 201.

داخلية¹، وبعيدا عن الآثار الميتافيزيقية لمثل هذا المبدأ، فمن المسلم به داخل النزعة الإنسانية أن مثل هذا المبدأ يكمن في البشر على شكل عقل يستحق التكوين، وبما أن البشر غير قادرين دائما على استنفاد إمكانياتهم للتوصل إلى فهم جديد، فهم مدعوون دائما إلى تثقيف أنفسهم والمشاركة في التكوين المستمر، ويرى غادامير أنه من الضروري أن نتذكر أن مصطلح *Bildung* الذي يمكن ترجمته بمفاهيم التعليم أو الثقافة، مصحوب في التراث الصوفي القديم بفكرة أن الإنسان يمكن أن يرتقي بنفسه إلى مستوى الإلهي من خلال الثقافة، لينبئ في نفسه صورة الله الذي أشرف على خلقه²، وبالتالي يتحسن ويصبح أفضل مما كرس له طبيعته الحيوانية الأولية، من خلال تشكيل نفسه عن طريق التعليم والتكوين. والآن فإن علوم الروح التي يسميها غادامير أحيانا العلوم الأخلاقية، من حيث أن موضوعها هو الإنسان وما يعرفه عن نفسه، تنتج معرفة من هذا النوع أي المعرفة التي تتعلق بإنتاج الذات.

ومن هذا المنظور يقر غادامير بوجود تكامل مفاهيمي بين تشكيل أو تكوين الإنسان والتقاليد والعلوم الإنسانية، ويعبر عن ذلك بقوله: "وما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يفهم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي، فلا مناص من الالتفات إلى التراث الإنساني"³ وبالتالي إذا استخدم غادامير مفهوم التكوين، فذلك لأن العلوم الإنسانية يمكن فهمها انطلاقا من هذا المفهوم بشكل أفضل من المنهج لوحده، إن علوم الروح هي علوم يمكن فهمها انطلاقا من التقليد الذي يحمل مفهوم التكوين، وليس من فكرة المنهج التي هي فكرة العلم الحديث. لذلك فإن التكوين هو من بين المفاهيم التي كانت مفيدة لعلوم الروح عندما أرادت تأسيس نظامها الخاص والمستقل ولعل "مفهوم التكوين الذاتي، أو التعليم، أو التثقيف... هو أعظم فكرة في القرن الثامن عشر، وهذا المفهوم هو الهواء الذي تنفسته العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، حتى لو كانت عاجزة عن إبداء أي تسويغ ابستمولوجي له"⁴.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 59.

² - المصدر نفسه، ص 59.

³ - المصدر نفسه، ص 67.

⁴ - المصدر نفسه، ص 57.

وفي سياق توضيح مفهوم التكوين وعلاقته بالعلوم الإنسانية يتابع غادامير عن كذب المفهوم الهيجلي للثقافة، وقبل هيجل يمكننا الإشارة إلى تصور كانط للثقافة على أنها تنمية ميول ومواهب البشر، دون أن يذكر كانط كلمة الثقافة *Bildung* إذ نجده يتكلم على "تثقيف المدارك أو المواهب الطبيعية"¹ بدلا عن كلمة ثقافة مباشرة، حتى أن تصوره أخذ منعطفا أخلاقيا فمن بين "الواجبات الملقاة على عاتق المرء أن لا يترك مواهبه عرضة للصدأ"²، إذ يدرج كانط تثقيف المواهب من بين الواجبات اتجاه النفس. لكن مع هيجل خضع مفهوم الثقافة لتحول آخر، إذ لم يعد الأمر يقتصر على هذه الذاتية المشككة التي تم تشكيل مواهبها، بل الثقافة هي ما يسمح للكائن بالارتقاء إلى مستوى العالمية يقول هيجل: "وهذه الفردية تثقف ذاتها حتى تبلغ ما هي في-ذاتها فهي لا تكون في ذاتها، ولا يستقيم لها كيان حاق إلا بذلك، وعلى قدر ما تتزايد تكويننا وثقافتنا، يكون لها تحقيق وقدرة"³.

فالإنسان المثقف هو الذي يرتقي إلى المجتمع وبالتالي يفتح آفاقه ليعرف نفسه بشكل أفضل، وهو الذي يتجاوز خصوصيته من خلال البقاء منفتحاً على الآخر، وتقبل وجهات النظر الأخرى، وهكذا يختبر محدوديته ويجد الوسائل للارتقاء إلى العالمية، وبالتالي فإن التكوين يتوافق مع جوهر الروح التاريخية، لأنه يتعلق بالاعتراف بالإنسان المثقف الذي يواجه تجربة مزدوجة، والمتمثلة في الاغتراب الذاتي، وفهم الذات انطلاقاً من الآخر "فإدراك خصوصية المرء فيما هو مغاير له، وفي التآلف معه، هو الحركة الأساسية للروح التي يكمن وجودها فقط في العودة إلى ذاتها مما هو آخر"⁴، فماهية الثقافة تتشكل انطلاقاً من الانفتاح على الآخر ومن ثمة العودة إلى الذات التي عاشت ذلك الاغتراب. إذا كان غادامير يستمد الإلهام هنا من هيجل، فإن ذلك فقط بهدف الكشف عن هذا البعد من فهم الذات مقابل المعرفة الموضوعية التي تتعلق بالحقائق والتي يكون نموذجها هو نموذج العلوم الطبيعية. لكن على عكس هيجل لا يوجد عند غادامير نموذج مثالي للتكوين، فالتكوين ليس فقط العملية التي تسمح برفع الوعي إلى

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 58.

² - المصدر نفسه، ص 58.

³ - هيجل جيورج فلهلم فردريش، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي المونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 518.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 63.

المستوى العالمي فبالنسبة لغادامير "لا يجب أن تفهم الثقافة على أنها فقط عملية ارتقاء العقل تاريخيا نحو الكلي، فهي في الوقت نفسه العنصر الذي يتحرك ضمنه الإنسان المتعلم"¹.

هنا يجب أن نفهم التكوين ليس على أنه تلك العملية البسيطة التي تحقق سمو الروح إلى العالمية، بل التكوين "عنصر" يتحرك بداخله الشخص الذي وصل إليه، فجوهر التكوين ذاته لا يعني نتائجه بقدر ما يعني تلك العملية التي يجد فيها الإنسان المثقف نفسه بالفعل، فهو لا يدل على تقدم الفرد فحسب، بل يدل أيضا على البيئة التي يجد نفسه فيها. لذا فإن رفع مستوى الفرد إلى العالمية يفترض مسبقا أن الغيرية قد تم إيداعها في التقليد الذي يستمر في تشكيلنا، وهكذا فإن الفرد يكون دائما في طور التشكيل وفي طور التفوق على كيانه الطبيعي، وبهذا المعنى تتضح حقيقة أن التكوين يشكل العنصر الذي كانت علوم الروح مغمورة فيه دائما، وكما يشير غروندان "فكرة التكوين هذه شكلت دائما العنصر الطبيعي للعلوم الإنسانية، إن حقائق العلوم الإنسانية هي حقائق التكوين التي تميزنا، تشكلنا وتحولنا"² إذ من الضروري وضع العلوم الإنسانية في التراث الإنساني، لأن مفهوم *Bildung* الذي يحتل مكانة مركزية، هو العنصر الطبيعي لهذه العلوم التي هي أولا وقبل كل شيء علوم التكوين *Bildung* *swissensch aften* يعني الحقائق التي تنقل شكل الإنسان وتحوله³، لأنها تنمي ذكائه وتفتح آفاقه وتزوده بالتوجيه الأخلاقي والحكمة في الحياة بمعنى "عملية تكوين وتثقيف داخلية"⁴، لفهم كيفية تمييز هذا النوع من المعرفة عن المعرفة المنهجية للعلوم الدقيقة.

إن هذا المفهوم للتكوين الدائم الذي تنميه النزعة الإنسانية يثير اهتمام غادامير لأنه يقدم استجابة مناسبة للتناقض الذي يميز المشروع المتمثل في إقامة العلوم الإنسانية كعلم مستقل يقوم على منهج خاص. فالتركيز على أهمية *Bildung* يشير إلى موقف وسط هو التوفيق بين الحاجة إلى متابعة الحقائق العالمية والنسبية المتأصلة في الفهم الإنساني التاريخي دائما، فالثقافة فكرة تاريخية أصيلة، وهي

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 63.

² - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 44.

³ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 59.

⁴ - المصدر نفسه، ص 59.

مهمة للفهم في إطار العلوم الأساسية¹ وعلى هذا النوع من الجهود يقوم كل من التراث والعلوم الإنسانية وفقا لغادامير. علم الاجتماع كعلم إنساني مدعو أولا إلى إنتاج حقائق تكوينية، أي المعرفة التي تشكل عقل الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، مما يعني أنه يجب علينا الانخراط في التفكير الأساسي في العالم الاجتماعي ككل وتجنب التحقيق حصريا في الظواهر المعزولة والمحددة.

2- الحس المشترك *Sens commun*

إن مفهوم الحس المشترك* الذي يشير إليه غادامير هنا في الحقيقة يحيلنا إلى ثقافة الحكمة والبلاغة عند القدماء، إذ من أجل تسليط الضوء على نمط المعرفة في علوم الروح يتذكر غادامير التقاليد القديمة، ومن هذه التقاليد تقاليد البلاغة التي دافع عنها فيكو بوعي منهجي ضد العلم الحديث، ولهذا

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 60.

*- ورد في تحديد معنى الحس المشترك عند أرسطو أنه ذلك الحس الباطن الذي تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الخمس الظاهرة، وهو بمثابة المركز الذي تتلاقى فيه محسوساتها فيقوم بإدراكها والتمييز بينها، ولهذا الحس المشترك وظائف أولها: إدراك المحسوسات المشتركة، أي تلك المحسوسات التي لا يمكن أن تدركها إحدى الحواس الخمس السابقة وحدها مثل: الحركة والسكون = والشكل والمقدار والعدد والوحدة، إذ تدرك الحواس الخمس أحد هذه المحسوسات أو بعضها وتنقله إلى الحس المشترك الذي يجمع بينها ويدرك ما هو مشترك بينها، والوظيفة الثانية هي إدراك المحسوسات المتغيرة، إذ أن كل حاسة تنقل محسوسها دون أن تدركه، وهي تفصل ولكن لا تميز، مثلا البصر يفصل بين الأبيض والأسود، والذوق يفصل بين الحلو والمر، ويتساءل أرسطو بأي مبدإ ندرك تغير = المحسوسات إذا وقع حكمنا على الأبيض والحلو؟ يجب أن هذا الإدراك لا يكون بإحدى الحواس المعنية بل هو وظيفة الحس المشترك الذي من شأنه التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة والتمييز بين درجات المحسوس الواحد من محسوساتها، ووظيفة ثالثة تتمثل في أن الحس المشترك هو المكان الذي تجتمع فيه الإحساسات يحتفظ بها ويظل مدركا لها فهو إذن يظل حاسا بالإحساس، أو مدركا لذات الإدراك رغم غياب محسوسه، أنظر: - مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2006، ص 82-83.

ويعرفه لالاند بأنه معنى مركزي قد تكون وظيفته التنسيق ما بين الأحاسيس الخاصة بكل حاسة متخصصة، وذلك بإحالتها إلى موضوع واحد، وتاليا بتمكيننا من إدراكها، أنظر: - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1269.

ويرى فلاسفة المدرسة الاسكوتلاندية والمدرسة التوفيقية أن الحس المشترك قاعدة الذهن، وعماده الثابت، وطبيعته الذاتية، حتى لقد أطلق بعضهم اسم الحس المشترك على ما تشترك فيه عقول الناس من معان كلية ثابتة لا تتغير، ومبادئ بديهية وأحكام أولية عفووية، وهذا الحس المشترك جزء من العقل لا العقل كله، لأن العقل يحيط بالمبادئ البديهية والمعاني الكلية إحاطة تامة دقيقة، في حين أن الحس المشترك يكاد لا يرقى إلا إلى مجرد الشعور بها، أنظر: - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 469.

وهناك معنى آخر يهمننا في تحليلنا وهو أن الحس المشترك هو مجموعة من الآراء والأدلة المتاحة اجتماعيا والمعترف بها والتي يعتقد المرء أنه سيكون من غير المعقول الاعتراض عليها، فلقد تعلمنا أن نكون حذرين من الشك في مواجهة الإجماع، إنه رد فعلنا الأول وهذا هو الحس المشترك لدينا، أنظر: André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, Op-Cit, p 836.

تمثل شخصية جيامباتيستا فيكو نقطة انطلاق قيمة لتحليل الحس المشترك، إذ عارضت فلسفته بشدة العلم الحديث والمنهج الرياضي الديكارتي، يحتكم فيكو في دفاعه عن النزعة الإنسانية إلى الحس المشترك وإلى نموذج الفصاحة الإنساني¹ وهي عناصر موجودة في التصور الكلاسيكي للحكمة، ف"الكلام الفصيح" هو ليس مجرد نموذج بلاغي، بل هو قول الحق أيضا، أي الحقيقة² فمشروع العلوم الإنسانية بالنسبة لفيكو لا يمكن أن يطمح إلى الحقيقة الثابتة، بل يجب أن يكون موضوعا للتكوين على الحس المشترك. وفي نفس المسار حدد برغسون موضوع هذه العلوم في تطوير إحساس جيد بالبيئة الاجتماعية، فالس المشترك هو "نوع من العبقرية بالنسبة للحياة العملية، إنه هبة أقل من كونه مهمة ثابتة تناط ب"التكيف المتحدد للمواقف الجديدة"³ مهمة هذه العبقرية تميز الحق والخير دون الحاجة إلى إثبات. بالنسبة لغادامير فإن عمل هؤلاء المفكرين يذكرنا بأن ما يهم في عملية التكوين formation هو تشكيل الحس المشترك، لذلك نلاحظ كيف يعتمد غادامير على هؤلاء المفكرين في ترسيخ الهوية الفريدة للعلوم الإنسانية التي تميزها عن العلوم الطبيعية، ويوضح غادامير أن القاسم المشترك بين كل هؤلاء عندما يفكرون في التحدي الذي يفرضه تطور العلوم الإنسانية هو أنهم لا يهدفون إلى تطوير معرفة غير قابلة للتغيير نظريا بل يهدفون إلى تطوير موقف أكثر ديناميكية، أو يمكن القول العلم العملي. إنها العلوم الإنسانية أو علوم الروح تهدف إلى تعميق فهم الوضع الإنساني لذا يجب أن تكون وظيفتها تنمية حساسية الوعي اتجاه ما يمكن أن نأمل في تحقيقه، ولهذا السبب فإن غادامير وعلى خطى القدماء (أرسطو) يعزز الموقف الذي تفرضه المعرفة الخلقية أو المعرفة العملية (Phronēsis).

ويصر غادامير على حقيقة أن الحس المشترك لا يتم اكتسابه إلا من خلال البرهان المنطقي، هناك شعور بالإقناع الذي ليس له معايير مسبقة تسمح له بتطبيق المعرفة التي لديه عن نفسه على ظروف معينة. إن وجود مثل هذا المعنى يفترض أن المرء إذا جاز التعبير يتشكل داخل المجتمع، وبالتالي فإن الحس المشترك يأتي من التعليم وهو في الواقع يركز على العالمية الملموسة لمجموعة أو شعب لا يزال

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 69.

² - المصدر نفسه، ص 69.

³ - المصدر نفسه، ص 78.

يمثله. فما يوجه الإرادة الإنسانية بحسب فيكو ليس عالمية العقل المجردة، بل على العكس من ذلك العالمية الملموسة التي تمثل اجتماع مجموعة أو شعب أو أمة أو الجنس البشري بأكمله، ومن ثم فإن تعليم هذا الحس المشترك سيكون ذا أهمية حاسمة للحياة، إنه الحس المشترك الذي يمكننا من تمييز الحق والخير دون أن يكون معرفة تنطلق من الحجاج¹ لكنه يتيح لنا مع ذلك العثور على ما هو مقنع، وهذا ما يحدد بحسب فيكو أهمية البلاغة، التي هي فن إيجاد الحجج المقنعة دون إتباع القواعد، ومراعاة الظروف، وإذا كان الحس المشترك يسعى إلى الهدف ذاته يعني الإقناع دون إتباع قواعد معينة، فذلك لأنه يملك بعض التواطؤ الأنطولوجي مع الحكمة العملية (Phronēsis) أين يتم فرض نمط المعرفة الأخلاقية الذي اعترف به أرسطو، وذلك لأن الـ Phronēsis ليس مجرد ذكاء عملي، بل إنه يفترض بالفعل موقفا أخلاقيا يميز ما هو مناسب وما هو غير مناسب، ولهذا السبب يؤكد غادامير متبعا أرسطو أن المعرفة الأخلاقية تكشف عن تحديد الكائن الأخلاقي. والحقيقة أن أسلوب المعرفة بعلوم الروح يعتمد على هذا الحس المشترك الذي يغذي الارتباط الوثيق بالحقائق الأخلاقية والسياسية والتاريخية إذ "يحدد الحس المشترك قطعا الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية كما يتجلى [هذا الوجود] في كلماتنا وأعمالنا"²، فالأحرى بنا أن نبني علوم الروح على هذا النوع من المعرفة التاريخية الهرمينوطيقية لأنها تتحكم بشكل حاسم في موضوع هذه العلوم، فأى شخص يريد أن يفهم الوجود الأخلاقي والتاريخي للإنسان قد تشكل بالفعل من خلال معرفة التاريخ والحياة المشتركة، ولذلك فإن معرفة علوم الروح تسلط الضوء على تحديد الوجود المشترك، أو الحس المشترك، أي أن نمط هذه المعرفة يكتسب في ذروة الحياة في المجتمع.

3- الحكم Jugement

يرتبط مفهوم الحكم ارتباطا وثيقا بالحس المشترك الذي يظهر نفسه قبل كل شيء في الأحكام التي نطلقها على ما هو جيد وما هو غير ذلك، فحقيقة الحس المشترك أنه "ليس قدرة شكلية أساسا، وليس ملكة فكرية مستخدمة، وإنما هو يشتمل على مجموعة من الأحكام ومعايير للحكم تحدد

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 71.

² - المصدر نفسه، ص 73.

مكوناته"¹ فقد رأينا ضرورة الحس المشترك للحياة السياسية والأخلاقية، لأنه يحتوي في داخله على قوة كونه حكمة مكتسبة في الممارسة العملية، قادرة على التكيف مع المواقف الخاصة للحياة في المجتمع، ف"يظهر الحس المشترك أساسا في عملية تكوين أحكام بصدد الصواب والخطأ، المناسب وغير المناسب"² إذا كان الحس المشترك يتشكل داخل المجتمع فإنه يظهر بصورة واضحة في أحكامنا التي نصدرها للتمييز بين الخير والشر، بين الصواب والخطأ، وبين الجيد والسيئ، دون أن نلجأ إلى قواعد أو مبادئ واضحة، ويفهم من هذا السياق أن الحكم لا يلجأ إلى معايير مسبقة للحكم على الصواب والخطأ، ف"ملكة الحكم ليست قدرة بقدر ما هي مطلب ضروري يجب وجوده عند الجميع"³، إذا توفر لدى جميع البشر ما يكفي من الحس المشترك، يظهر الحكم، لكي نطلب منهم إظهار تضامن أخلاقي ومدني حقيقي، أي الحكم على ما هو جيد وما هو ليس كذلك.

4- الذوق Gout

قبل أن يرتبط الذوق بالجانب الجمالي تحت تأثير كانط الذي جعله مبدأ القدرة على الحكم "كان في الأصل فكرة أخلاقية"⁴، يتناول غادامير الحديث عن الذوق كأحد أبرز المفاهيم التوجيهية للتقليد الإنساني من خلال استدعاء نظرة غراسيان، الذي يرى أن حاسة الذوق هي ليست مجرد حاسة حيوانية داخلية، بل يجدها تنطوي على نوع من التمييز والاختيار الذي يتم على مستوى العقل، من المؤكد مثلا أن لدينا حاجة حيوية لتناول الطعام، لكن الذوق يسمح لنا أيضا باختيار وتمييز ما يرضي شهيتنا، حتى أنه من الممكن تكوين وتدريب هذا الذوق وفي ذلك "إضفاء للروحانية على الحيوانية"⁵ وهذا البعد الذي يميز الذوق ينتقل إلى المجتمع أين يشير غراسيان إلى فكرة التثقيف الاجتماعي بفضل نموذج التكوين الاجتماعي الذي يكتسب فيه كل شخص بعد تكوينه المسافة اللازمة أمام نفسه وأمام تفضيلاته الفردية للاختيار والتمييز وبذلك "يكون قادرا على تكوين تمييزات واختيارات بصورة واعية

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 85.

² - المصدر نفسه، ص 85.

³ - المصدر نفسه، ص 85.

⁴ - المصدر نفسه، ص 89.

⁵ - المصدر نفسه، ص 89.

وعقلية¹ لذلك من الواضح أن الذوق ظاهرة اجتماعية تتجاوز الطابع الخاص والنسبي الذي نمحه إياه في أغلب الأحيان، وتواجه مختلف الأهواء الفردية. ولأن الذوق السليم يتجاوز خصوصية تفضيلاتنا أو خياراتنا الشخصية فإنه "واثق دائما من حكمه، أي أنه ذوق مؤكد جوهريا، فلا تردد في القبول والرفض، ولا نظرات مختلصة للآخرين، ولا بحث عن الأسباب"² إنه يتمتع بما يكفي من الثقة للحكم، وحكمه لا يتزعزع فيما يتعلق بقبول شيء أو رفضه ودون أن يلجأ إلى البحث عن الأسباب، وبالتالي فإن مفهوم الذوق يمثل نمطا من المعرفة.

إن الطابع الاجتماعي للذوق يتقاطع مع ظاهرة "الموضة" ولكنه يختلف عنها، فظاهرة الموضة تتضمن "قانونا متغيرا ضمن كل ثابت من السلوك الاجتماعي"³ إنها تتغير دائما، بينما ظاهرة الذوق تعتبر "ملكة فكرية تخص التمييز"⁴ إنها القدرة على التمييز والاختيار بحيث يمكن للذوق السليم من خلال حكمه أن يتعد عن الموضة، كما يمكنه أن يوافق عليها، لذلك فإن الذوق يختلف عن العمومية التجريبية التي تمثلها الموضة، وعن الاتفاق القائم بين أحكام عدة أشخاص، وذلك بفضل قوة التمييز التي يتمتع بها والتي تدرك في المفرد ما يربطه بشكل صحيح بالعالمي.

ما يلفت النظر هو ارتباط الذوق بالمفاهيم الأخلاقية، فالذوق في الواقع لا يقتصر على فقط على جمال الطبيعة والفن، بل نجد أن الأخلاق لا تتوقف أبدا عن التجدد بفضل إنتاجية الذوق، ذلك أن تنظيم الحياة وفق أحكام القانون والأخلاق هو في الواقع تنظيم غير مكتمل يحتاج دوما إلى ملكة الحكم، وملكة الحكم بالإضافة إلى شكلها المنطقي جانب جمالي، فالحكم "يتجاوز القدرة على استخلاص الاستنتاجات المنطقية الصحيحة، بل هو شكل من أشكال المعرفة التي تسمح لنا بالتمييز بين الجيد والسيئ، بين الخير والشر، بين العادل والظالم"⁵.

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 90.

² - المصدر نفسه، ص 91.

³ - المصدر نفسه، ص 92.

⁴ - المصدر نفسه، ص 92.

⁵ - Warnke Geirgia, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, Op-Cit, p 201.

إن الحالة الفردية تحرك ملكة الحكم من أجل توضيح ما لا تستطيع القاعدة تحقيقه بحكم شموليتها، وبهذا المعنى فإن أي قرار أخلاقي يتطلب أن يكون لدينا ذوق، وعلى الرغم من أن الذوق ليس مبدأ الحكم الأخلاقي، إلا أنه بحسب غادامير تحققه الأسمى¹، وهكذا فإن ملكة الحكم نفسها تساهم في استكمال القرار الأخلاقي وتصحيحه. لقد أراد غادامير أن يبين أن العنصر المعياري الذي يكمن في مفهوم الذوق له صلة بالأخلاق اليونانية، وبشكل خاص بفلسفة أرسطو العملية، رغم أن الجميع لا يستسيغ هذه الأطروحة نتيجة التأثير بمسألة الاختلافات في الذوق، وأيضاً نتيجة التأثير بفلسفة كانط الأخلاقية، الذي (كانط) عمل جاهداً على تنقية فلسفة الأخلاق من جميع جوانب الجماليات أو الشعور، فحصر بذلك مجال المعرفة في الاستخدام النظري والعملية للعقل² ما أفرز عواقب مؤسفة على فهم العلوم الإنسانية لذاتها. والتي أكرهت على تبني منهج العلوم الطبيعية الأمر الذي يعارضه غادامير. في الواقع تقدم هذه المفاهيم الأساسية للتقليد الإنساني (التكوين، الحس المشترك، الحكم، والذوق) نموذجاً للحقيقة لا يمكن بأي حال من الأحوال اختزاله في ذلك النموذج الذي كان سائداً في العلوم الطبيعية، ومن الواضح أن هذه المفاهيم على الرغم من الاختلافات التي تفصل بينها، جميعها تملك أهمية عملية معينة من حيث أنها تسمح لنا دون مساعدة المناهج، بتعميق معرفتنا الذاتية من خلال التاريخ والتقاليد، فقد علمنا التكوين عدم الاستسلام للأهداف الأنانية للوعي، وذلك بهدف أن نجعل أنفسنا متاحين للعالم منفتحين على الآخر، ودمج الحس المشترك هذا العنصر من التكوين بإضافة عنصر من التقليد البلاغي الذي يشهد على التأثير الأرسطي، وذلك لأنه يوجد داخل المجتمع فهم متبادل للقناعات والأحكام القيمية وهو أساس الحكمة العملية، أين تلعب السجية l'ēthos دوراً مهماً في المفهوم الأرسطي للـ Phronēsis فهي تقدم للمعرفة العملية أساسها المعياري، إذ ما يميز الظاهرة الخلقية مقارنة بالظاهرة الطبيعية هو أن المرء الفاعل يجب أن يعرف ويقرر³ لذلك يذكرنا الحس المشترك دائماً بأننا في البيئة التي يتشكل فيها كياننا الأخلاقي، ولهذا السبب يمكننا دون استخدام أي منهج التمييز بين

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 95.

² - المصدر نفسه، ص 95.

³ - المصدر نفسه، ص 425.

الخير والشر، بين الجيد والسيئ. وهذا كله يكشف عن تأثير فلسفة أرسطو على الإنسانية الأوروبية التي أراد غادامير أن يستمد منها الموارد اللازمة لمفهوم أقل صرامة للحقيقة من ذلك الذي يعتمد فقط على منهج العلوم الفيزيائية والرياضية الحديثة.

3. الهرمينوطيقا كبديل منهجي للاستمولوجيا:

إن الهرمينوطيقا في نضجها الفلسفي ولاسيما مع هيدغر وغادامير وريكور، تقدم نفسها كفكر يدخل في جدل مع الاستمولوجيا، فبقدر ما تتمتع هذه الأخيرة بجاذبية خاصة للدفاع عن موضوعية العلم في مواجهة أي إدعاء بالذاتية، نجد أن الهرمينوطيقا تثمن الفكر الذاتي بما يضعها على نقيض مع الاستمولوجيا بضمائها لوظيفة استمولوجية لما يسمى العلوم الذاتية أو على وجه التحديد العلوم الإنسانية. مع غادامير أصبح البحث تأويليا بشكل واضح، كما يوحي العنوان الفرعي لعمله الرئيسي "الحقيقة والمنهج" "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية"، والهدف هو الحصول على الفهم الصحيح لما يمكن أن يفهم، لكن المشروع ليس مشروع منهجية للعلوم الإنسانية أو مشروع تقنية للفهم كما هو الحال مع الهرمينوطيقا الكلاسيكية، فالتخلي عن البحث عن المنهج الصحيح أو الملائم لعلوم الروح لا يعني إنكار الحقيقة، فالفكرة التي يقوم عليها مشروع غادامير ليست معارضة الحقيقة للمنهج، أو الهرمينوطيقا للعلم، بل الفكرة هي مقاومة إدعاء العالمية الذي تثيره المنهجية العلمية، وإدانة الاختزال الاستمولوجي الذي يساوي بين الفهم والمنهج العلمي إثر ما افترضه ديكرت في أنه "ليس هناك سوى منهج واحد يقود إلى الحقيقة...منهج واحد فقط لجميع موضوعات المعرفة الممكنة"¹.

بينما في الواقع فهم النصوص وتأويلها هو ليس مسألة علمية، بل من الواضح أن عمليتي "الفهم" و"التأويل" تتعلقان بالخبرة العامة التي يتمتع بها الإنسان عن العالم. قد نعتقد في كثير من الأحيان أنه لا توجد حقيقة خارج العلم، لكن غادامير يسعى على العكس من ذلك إلى إظهار أن تجارب الحقيقة ممكنة أيضا عندما نواجه عملا فنيا أو حدثا تاريخيا. وهي حقائق نختبرها ونشارك فيها، إنها حقائق إنسانية لا يمكن تأسيسها بشكل مطلق، ولا تحتاج إلى مبادئ وقواعد صارمة، بل تحتاج إلى

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 37.

أن تفهم، والفهم ليس عملاً فكرياً منظماً، أو عملاً مخططاً له ومسيطر عليه، بل هو حدث يتجاوزنا ويحملنا بعيداً، شيء ما يحدث خارج إرادتنا وأفعالنا، نحن نفهم دون أن نفهم ما هو الفهم، لا نعرف كيف يحدث ومن أين يأتي، إنها تجربة مشاركة في حوار مع عمل بدأ من دوننا، لذلك نجد أن الفهم ينير ويكشف ويختبر الحقيقة، وهذا يذكرنا بالتصور الهيدغري للحقيقة باعتبارها "أليثيا"، لهذا يصف غروناند مشروع غادامير التأويلي قائلاً: "إن التأويل ليس عنوان مشروع فلسفي يطمح إلى الوضوح المطلق، بل هو عنوان ليقظة الفكر المبنية على غيابه"¹ فكما أن النور يكشف عن مناطق الظل في محيطه يكشف الفهم عن الحقيقة في مجال العلوم الإنسانية.

انطلاقاً من التصورات التي أقرت أن بلوغ الحقيقة لا يكون إلا من خلال المنهج العلمي ترسخ مبدأ التلازم بين الحقيقة والمنهج، فنجد مثلاً في تصريحات ديكارت أن "المنهج قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، وتبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها"² فكأن الطريق الوحيد لبلوغ الحقيقة هو المنهج. حتى الهرمينوطيقا التقليدية مع شلايماخر ودلتاي لم تستطع أن تتخلص من نزعة المنهج والموضوعية في تفسير النصوص، وكما أظهرنا في الفصل السابق فقد بحث هؤلاء عن قواعد ومبادئ لتفسير النصوص تمكنهم من بلوغ الموضوعية والصرامة ذاتها الموجودة في العلوم الطبيعية، فحدد شلايماخر قواعدا للتفسير، وأقام دلتاي من الفهم منهجاً للعلوم الإنسانية، لكن الظاهرة التأويلية مع غادامير تخطت كل هذه المراحل ولم تعد مشكلة منهج على الإطلاق، فالفهم لم يعد بالنسبة له منهج بل هو حدث للحقيقة، والهرمينوطيقا ليست بحثاً في القواعد والمبادئ إنما هي بحث في شروط الفهم، فبالنسبة لغادامير تفكيره في الفهم مختلف فـ"لئن جعلنا الفهم موضوعاً لتفكيرنا، فليس المرمى من وراء ذلك هو فن الفهم أو تقنية الفهم، مثلما أرادت أن تكون التأويلية اللغوية التقليدية والتأويلية اللاهوتية... إذ ليس من اهتمامي أن أضع قواعد للعلوم أو لصروف الحياة، بل أن أسعى إلى تصحيح التفكير الزائف في ماهيتها"³.

¹ - Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Op-Cit, p 118.

² - رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضير، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص95.

³ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 29-30.

نية غادامير هذه تضعنا أمام المقابلة بين الحقيقة والمنهج، والتساؤل حول ماهية العلاقة بينهما. من جهة يجمع عنوان مؤلفه الضخم بين الحقيقة والمنهج، ومن جهة ثانية نجد فكرة تجاوز المنهج في مجال العلوم الإنسانية واضحة في مضمون المؤلف ذاته، ما دفع البعض إلى الاعتقاد بأن الأنسب هو لو أن غادامير وسم مؤلفه بـ "الحقيقة واللامنهج"¹ بدلا من "الحقيقة والمنهج"، لكن يبدو أن العنوان "ينطوي على تهكم، فالمنهج ليس الطريق إلى الحقيقة، بل على العكس، الحقيقة تفوت رجل المنهج وتفلت منه"².

أصر غادامير ومن قبله هيدغر على الجانب الفينومينولوجي أي التجربة المعاشة، هذا الجانب الذي أصبح مهملا في ظل الوضعية العلمية التي ظهرت في أعقاب عقلانية التنوير، وهذا الإهمال هو الذي دفع غادامير إلى الانصراف عن نموذج التأويل العلمي كما تصوره دلتاي وشلايماخر، إذ يظهر غادامير ودون إنكار التقدم الذي أحرزه هذين الاثنين في علم التأويل، أنهما بقيا تحت ظل التحيز العلمي، فقد آمن الاثنان بقدرات العقل على تأسيس منهج يضمن الموضوعية في التأويل، موضوعية قادرة على التغلب على النسبية التاريخية التي يفرضها تفسير النصوص القديمة. وعلى الرغم من الاختلاف بين شلايماخر ودلتاي حول كيفية المضي قدما، فهما يتفقان بأن المنهج هو الوحيد القادر على تجسيد التجربة الإنسانية وجعلها تجربة موضوعية، والتغلب على تاريخيتها قدر الإمكان، المنهج وحده قادر على تحقيق ذلك، وسيجد المنهج تحقيقه في قدرته على تقديم نفس التجربة لجميع أولئك الذين يستخدمونه، بمعنى آخر حدد هؤلاء المفكرون الارتقاء إلى المعرفة التاريخية في قدرتهم على تكرار التاريخ سواء من خلال استعادة نوايا المؤلف أو الظروف التاريخية التي حددته، ويلاحظ غادامير في هذا الفكر استمرارا لفكر كانط، عندما أسس في كتابه نقد العقل الخالص، كمعيار للشرعية الاستمولوجية قدرة العلوم البحتة على إنتاج المعرفة التي تسبق تجربة الذات، أي الأحكام التركيبية القبلية، وهذا هو

¹ - دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2007، ص 148.

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 194.

السبب وراء قيام دلتاي وشلايماخر بتأسيس شرعية التأويل كعلم على أساس قدرته في جعل النصوص القديمة نصوصاً مثالية، نستخلص منها معرفة موضوعية متحررة من انتماء النص إلى لحظة في التاريخ¹. في حين تقدم تأويلية غادامير نفسها على أنها مشروع يناهض نموذج التنوير، ويناهض الإلغاء التام لحدود أفقنا التاريخي، فهذه التصورات والاتجاهات الفكرية تحدث قطيعة فلسفية مع الواقعية التاريخية للإنسان. إن المقاربة الفينومينولوجية لفلسفة غادامير وهيدغر من قبله، تتمثل في وضع التجربة الإنسانية في سياقها الأنطولوجي، أين يتعلق الأمر بتذكر أن التجربة تنشأ دائماً من الانتماء إلى موقف لا يمكن تجاوزه. وعلى عكس المعرفة الموضوعية التي تستهدفها التأويلات السابقة، فإن فكرة الفهم التي تستهدفها غادامير تسعى إلى مكسب معرفي يعتمد بشكل أساسي على مشاركة المؤول في الظاهرة التي يريد فهمها. ويتضمن فعل الفهم القدرة على تحديد موضع الأشياء كأجزاء في كليتها، فبنشأ فهم الذات من قدرتنا على تحديد دورنا كطرف في عالم يؤوينا، بالتالي يكون الفهم هو نتيجة العيش في عالم² يعكس الظروف الوجودية للذات التي تسعى إلى تحديد موقعها فيه، ولأن البشر كائنات محدودة تسكن عالماً لانهائياً يتجاوزهم، فيجب عليهم الاستيلاء على المعلومات التي تحيط بهم من أجل طبع اتجاه معين على وجودهم، ولهذا يرى غادامير في ظاهرة الفهم ظاهرة وجودية.

إن المكسب المعرفي الذي تستهدفه التأويلية الموضوعية يكمن في قدرة الباحث على فصل نفسه عن تاريخية حالته من أجل إعادة اكتشاف موضوعية النص الذي تحجبه التجربة. وعلى العكس من ذلك فإن إمكانية التوصل إلى فهم وفقاً لغادامير ولعدد من الفينومينولوجيين أمثال هيدغر وريكور، تأتي من الاعتراف، وأن الذات ستكون دائماً مشروطة مسبقاً بتاريخ يتجاوزها، بحيث يكون من غير المجدي محاولة الهروب منه. فعلى خطى هيدغر يستبدل غادامير المفهوم الذي من شأنه أن يُنظر إلى علاقتنا بالوجود كذات تحكم على الأشياء، يستبدله بعلاقة الدازين الذي يتصور نفسه من انتمائه إلى عالمه، وبالتالي الكينونة-في-العالم³، النموذج الأول، الذي هو أصل الوضعية في العلم، ينص على إزالة

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 600.

² - Paul Ricœur, Du texte a l'action, Op-Cit, p 91.

³ - Ibid, p 91.

العائق الذي تفرضه الذاتية على المعرفة، أما الثاني فيسلط الضوء على ضرورة مشاركة الكائن في فهمه التلقائي للعالم.

إن العلوم الإنسانية تختلف عن العلوم الطبيعية من حيث أنها لا تقتصر على دراسة أشياء معينة من العالم الطبيعي ف"الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تكون موضع ملاحظة من وجهة نظر الباحث، وإنه من المستحيل اختزال هذه الكائنات إلى مجرد موضوعات لنظرية التطور وفهمها من هذا المنظور"¹، بل تمتد تساؤلاتها إلى التجربة الإنسانية بأكملها، بهذا المعنى لا يتمثل نقد غادامير في نفي القيمة الاستمولوجية الكاملة لصيغة الذات/الموضوع في حد ذاتها، بل يتمثل في رفض مواقف المفكرين الذين يحشدون هذه الصيغة في كل فرصة لحل المشكلات التي تتجاوز إطارها المرجعي، لأنه كما يشير غادامير ويدعمه ريكور حول هذه النقطة نفسها، فإن أولئك الذين يحاولون تحليل الإنسان من منظور الذات/الموضوع سوف يغرقون في المفارقة التي يعاني منها كل علم من علوم الإنسان، أي أن الذات التي تجري الدراسة والموضوع المدروس يشتملان على بعضهما البعض² من حيث أن الاثنين كلاهما إنسان. وكل قمع لمشاركة الذات، وهو ما يشجعه البحث الموضوعي، يعني بالضرورة في الوقت نفسه حجب الموضوع. وهذا ما دفع غادامير إلى العودة إلى أرسطو كمرجعية يونانية أصيلة، حيث أسس هذا المفكر اليوناني العظيم أخلاقياته بدقة على أساس أن المعرفة النظرية أو التقنية لن تكون قادرة أبدا على استنفاد المشكلة، إن المعرفة الأخلاقية أو الـ *Phronēsis* التي سعى أرسطو إلى تفسيرها كما وضعنا سابقا ليست معرفة موضوعية يمكن للإنسان أن يقطع بها مسافة معينة، بل إنه معني بشكل مباشر بموقف يهمه هو ومجتمعه، وهو التصرف بشكل أخلاقي، بينما "التظاهر بالوقوف على مبعده من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد يسقط من اعتباره النقطة الرئيسية في فهمنا الناس الآخرين والثقافات الأخرى"³، لذلك يرى غادامير وجود صلة بين المعرفة التي تستهدفها أخلاق أرسطو وتلك التي تستهدفها العلوم الإنسانية.

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 36.

² - Paul Ricœur, Du texte a l'action, Op-Cit, p 92.

³ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 37.

وبدلاً من رؤية التقليد كعائق أمام المعرفة، يدافع غادامير عن فكرة أن مفهوم التقليد المهم بظاهراتية الإنسان له القدرة على الكشف عن تأثير التقليد كأحد الشروط التأسيسية لنوع المعرفة التي ينبغي للعلم الإنساني أن يسعى حقاً إلى إنتاجها، فما يميز العلوم الإنسانية هو "مشاركتنا المتبادلة واستغراقنا في التراث والحياة الثقافية"¹ فكانت إعادة الاعتبار للتراث أهم مهمة وضعها غادامير على عاتقه.

¹ - هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، المصدر السابق، ص 40.

المبحث الثالث: تأويلية غادامير الآفاق والحدود

عرفت الهرمينوطيقا عبر تاريخ ظهورها وتطورها منعطفات عدة، وأحدثت جدلا ونقاشات شغلت المفكرين باختلاف خلفياتهم الثقافية والفلسفية، وهرمينوطيقا غادامير نفسها أثارت من السجلات الفكرية ما يمكن اعتباره ثروة فكرية عظيمة للفلسفة المعاصرة. في الستينيات دخل غادامير في صراع مع كل من يدافع عن المنهج، وشهدت السبعينيات الجدل الشهير بين مطلب عالمية التأويل ونقد الإيديولوجيات، أما الثمانينيات فقد تميزت بما يمكن تسميته باللقاء الفاشل بين غادامير ودريدا في باريس في أبريل عام 1981¹، حيث أثارت هذه المواجهة بين التفكيكية والتأويلية الكثير من الجدل. كما عرف عصر العقل الهرمينوطيقي جدلا واسعا بين غادامير وريكور. فإذا كانت هرمينوطيقا غادامير قد أثارت كل هذه السجلات فما هي القيمة التي أضافتها لهذه التأويلية العظيمة؟ وهل استطاعت مشاريع التأويل بعد غادامير أن تهز الصرح التأويلي الغاداميري؟

1. غادامير وريكور: مسارات متوازية مختلفة

سعى غادامير إلى تطوير هرمينوطيقا فلسفية للعلوم الإنسانية، تبحث إدعاء هذه العلوم بالحقيقة، وفكرته الأساسية هي أن هذه الحقيقة لا يمكن فهمها انطلاقا من فكرة المنهج فقط. وهذا هو السبب الرئيسي في معارضته لدلتاي، الذي قدم هرمينوطيقا قائمة على أسس منهجية، تضمن لعلوم الروح الموضوعية على غرار العلوم الطبيعية. وهذا النقد للنموذج المنهجي الذي ألح عليه غادامير، استلهمه من أستاذه هيدغر حتى ولو لم يتبنى بالكامل تأويليته للوجود²، ومع ذلك فقد تعلم من هيدغر أن التأويل والفهم لا يمثلان في المقام الأول أساليب للعلوم الإنسانية، بقدر ما أنهما يميزان نمط الكائن الأساسي للوجود، وهذا الكائن لا يستطيع أن يفعل إلا أن يوجه نفسه في الوجود بمساعدة مشاريع الفهم، وكل ما له علاقة بوضعيته التاريخية. وهذا البحث عن الفهم هو الذي يمتد بحسب غادامير إلى التاريخ، الأدب، الفلسفة، تاريخ الفن، واللاهوت، فنحن دائما أمام ذات تسعى إلى فهم نفسها. والسعي وراء حدث الفهم قاد غادامير إلى الغوص في أعماق التجربة التأويلية، التي تُرجمت فيما سماه "انصهار الآفاق" بين

¹ -François Doyon, La recherche de sens, entre dialogue et domination. Quelque présupposés du débat entre Gadamer et Derrida, Horizons philosophiques, volume 15, n°1, automne 2004, p49

² Jean Grondin, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, op cit, p57.

المؤول وموضوعه (أفق المؤول وأفق النص)، وبذلك انصهار أفق الحاضر وأفق الماضي الذي نريد أن نفهمه، وهذا الانصهار كما رأينا في الفصل السابق هو عمل اللغة، حيث يندمج الشيء المراد فهمه على وضعه في اللغة، فأخذت على هذا الأساس هرمينوطيقا غادامير شكل فلسفة تثير إدعاء العالمية، تاركة وراءها النموذج المنهجي لتأويل العلوم الإنسانية، من خلال التأكيد على أن الفهم يعتمد على اللغة كوسيط للتجربة التأويلية¹، وهو تصور طموح قدمه غادامير في تحفته "الحقيقة والمنهج" الذي أثار مناقشات عديدة مع بول ريكور، جاك دريدا، إميليو بيتي، هانز روبرت جاوس، وغيرهم. إذ يؤكد تاريخ الهرمينوطيقا أن هذا المجال بالذات يثير النقاش والجدل، وغادامير نفسه يدرك ذلك، فقد دخل في صراع مع كل من يدافع عن فكرة المنهج.

إذا قلنا أن غادامير وريكور من أكبر المفكرين في الحركة الهرمينوطيقية، فليس في ذلك شيء من المبالغة، لكن إذا كان كل منهما يشكل التقليد العظيم للهرمينوطيقا، بالإضافة إلى شلايماخر ودلتاي وبوليتمان وهيدغر، فيبدو أن ذلك سيكون بدرجات متفاوتة وبنوايا مختلفة.

إن التوترات القائمة بين غادامير وريكور تنبع من اختلاف مفاهيمهما عن التأويل، واختلاف مسار كل منهما في الوصول إلى التأويل، ولعل تحليل الصراع الكامن بين غادامير وريكور له ميزة مسألة وحدة التأويل كموقف فلسفي مستقل، فهل بإمكاننا أن نتحدث عن مفهوم مشترك للتأويل بينهما أم أن هناك وجها للتعارض بين المفكرين؟

تتكشف اختلافات متجذرة في التقاليد الفلسفية، إذ تأتي نظرية غادامير التأويلية من تفسير هيدغر الأنطولوجي، الذي يضع ظاهرة الفهم في قلب ظاهرة الوجود الإنساني. ويتخذ غادامير موقفا ضد المدرسة التاريخية، ويظهر أن فهمنا التاريخي للمعنى هو في حد ذاته مشروط تاريخيا بنقل تراث من الماضي. أما بالنسبة لريكور فليس من السهل الحديث عن مفهوم واحد للتأويل، لأنه مفهوم تطور وتم إثراؤه متخذا العديد من المنعطفات، وهو ما يسميه ريكور "الطريق الطويل"² أي مرور عملية الفهم من

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 505.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مرا: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 36.

خلال الاختبار الموضوعي للتحليل والتفسير، بحيث يصبح الفهم موضوعيا، رافضا المسار القصير للتأويل لهيدغر ومن بعده غادامير، "وإني إذ أسمى "الطريقة الموجزة" أونطولوجيا الفهم، فذلك لأنها إذ تقطع الصلة مع مناقشات المنهج، فإنها تحمل نفسها دفعة واحدة على مخطط أونطولوجيا الكائن المتناهي، بغية أن تجد فيه الفهم ليس بوصفه درجة للمعرفة ولكن بوصفه درجة للكينونة"¹، بالنسبة لريكور لن نصل إلى الفهم بهذا الطريق المختصر، الذي من شأنه أن يجعل المناقشات حول المنهج ثانوية. وفي دفاعه عن طريق الحوار الطويل مع علوم التأويل كتب ريكور "هكذا سنقاوم إغراء فصل "الحقيقة" الخاصة بالفهم عن المنهج الذي تستخدمه الأنظمة الناتجة عن التفسير"²، فهل كان غادامير هو المقصود هنا؟ إذا كانت هذه إشارة إلى غادامير بالفعل فمن الواضح أنها انتقاد لتأويلية غادامير، ولفكه الارتباط بين الحقيقة والمنهج. وما يلاحظ في منشورات الستينيات لريكور، خاصة "صراع التأويلات" هو غياب غادامير عنها.

من خلال الاهتمام الذي أبداه ريكور في جميع أعماله بنموذج الموضوعية الذي يقدمه للعلوم الإنسانية، يظهر بوضوح أنه يسير على خطى مشروع دلتاي، المشروع الذي يرى في التأويل منهجا للعلوم الإنسانية. ولعل تقرب صورة العلاقة بين غادامير وريكور تدفعنا إلى تسليط الضوء على علاقتهما بدلتاي، لأن دلتاي يعتبر محاورا مميزا لهذا الصراع التأويلي بين الاثنين، ذلك أن التأويل الفلسفي لـ "الحقيقة والمنهج" مبني إلى حد كبير على أساس نقد تاريخية دلتاي، في حين ظلت التأويلات المنهجية لريكور أكثر إخلاصا للطموحات الموضوعية التي غذتها فلسفة دلتاي، وفي هذا السياق، فإن أبرز ما في النقاش يدور حول عالمية النموذج اللغوي الذي يطبقه دلتاي على التاريخ بأكمله، فدلتاي مقتنع بأنه بهذه الطريقة سيكون الوعي التاريخي قادرا على تلبية المثالية العلمية الوضعية. لكن ريكور يتخذ من وجهة نظر معاكسة للنقد الغاداميري في "الحقيقة والمنهج" مسارا لتأويلاته، فبالنسبة لريكور "لقد علمنا شلايماخر ودلتاي أن ننظر إلى النصوص، والوثائق، والصروح بوصفها تعبيرات حياتية ثبتتها الكتابة"³ حيث أن

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 36.

² - المرجع نفسه، ص 42.

³ - المرجع نفسه، ص 43.

تحديد دلتي للمشكلة الهرمينوطيقية كتفسير لتعابير الحياة المثبتة في الكتابة، فتح حقا الطريق أمام تفكير متمر حول إمكانية المعرفة الموضوعية في العلوم الإنسانية. وبذلك فإن تأويل ريكور للذات يبقى مخلصا للفكرة الديكارتية ذاتها حول المنهج الذي يجب إتباعه في نظام المعرفة، فنجد أنه يتمسك بفكرة المنهج في العلوم الإنسانية وينتقد غادامير.

مع ريكور تغيرت مهمة الهرمينوطيقا عن تلك التي حددها سابقوه، وأخص بالذكر المهمة التي حددها شلايماخر ودلتي في تجاوز مجرد تفسير النص المقدس إلى مستوى تأسيس هرمينوطيقا عامة، ثم المهمة التي حددها غادامير وهي تفسير كل ما هو قابل للفهم والتفسير، لتشمل بذلك الهرمينوطيقا النصوص، الفن، اللغة، والتاريخ. لكن مع ريكور لم تعد الهرمينوطيقا أداة لتفسير النصوص والحياة والعالم والكيونة، وفهمها فحسب، بل أصبحت أداة لفهم الذات القارئة المؤولة لذاتها أيضا¹، فجمع بذلك بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا بأسلوب يختلف عن هيدغر وغادامير وهو ما يسميه "تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا"².

رأينا سابقا أن هرمينوطيقا غادامير تقوم على الجدل والحوار، وعلى تجاوز ضرورة المنهج كوسيلة للوصول إلى الحقيقة، لكن هناك اتجاهات معاصرة وقفت عند ضرورة الاعتماد على المنهج كوسيلة خلافا لموقف غادامير، ومن بينهم نجد إميليو بيتي، ريكور، هيرش، حيث يسعى هؤلاء إلى معارضة غادامير لأن "الهرمينوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير"³، نظرية لها أصولها التي تصل إلى الموضوعية. وريكور هو أبرز من وقف ضد غادامير في هذه النقطة بالذات، خشية أن يتحول التأويل، بهذا التصور الذي ينطلق منه غادامير، إلى مجرد عملية ذاتية تفتقد إلى المعايير الموضوعية التي من شأنها أن تنظم هذه العملية، لأن الهرمينوطيقا بهذا الشكل ستتحوّل من أداة أساسية هدفها تفسير النصوص، إلى هرمينوطيقا فلسفية تدور حول الوجود واللغة، لتغرق بذلك التأويل في التصورات الميتافيزيقية. فمع هيدغر وغادامير كما يدعي ريكور قد تحول

¹ - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 50.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، المرجع السابق، ص 33.

³ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص 44.

الأمر من التساؤل حول كيفية فهم النص ، إلى تساؤل مختلف تماما هو سؤال الكينونة، أين أصبح المؤول يبحث في الأساس الأنطولوجي للتأويل، وانصرف عن النص ذاته الذي أصبحت اللغة أكثر أهمية منه. لذلك فإن مهمة ريكور التي أخذها على عاتقه هي أن يعيد الهرمينوطيقا إلى مجالها السابق وهو النص، ووظيفتها السابقة وهي التفسير، فتكون بذلك الهرمينوطيقا "نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص"¹، وهي مهمتها الفعلية التي وجدت من أجلها منذ البداية قبل أن يسير بها غادامير في اتجاه آخر.

بما أن الهرمينوطيقا عند غادامير كانت دائما قريبة من التطبيق العملي، فإنه يطرح مفهوما لتفسير النصوص مشعبا بالكامل بمنطق السؤال والإجابة، فالظاهرة التأويلية "تدل ضمنا على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب"² فهو يرى أن النص يفهم عندما نعتبره جوابا على سؤال، ولأن الحوار له معنى شامل وعالمي فهو نموذج لتأويليته، يعني فهم ما يأتي إلى اللغة في محادثة مع الآخرين، فضلا عن فهم ما يجب أن نتخبرنا به النصوص المنقولة. وبالنسبة لغادامير إن الحفاظ على اختلاف الآخرين في الفهم لا يمكن تحقيقه إلا في إطار الحوار الذي يميز الحياة العملية.

أما عند ريكور، فإن تفسير النص لا يكتسب على الفور هذه الأهمية العملية التي تمنحها له عالمية الوجود في الحوار، وذلك لأن التأويل المنهجي لريكور يرفض الحوار باسم الموضوعية البنيوية، البنيوية التي يعدها الكثيرون منهجا للبحث فهي "لا تشكل موضوعا لعقيدة أو لفلسفة.. بل تشكل بالضرورة طريقة مع كل ما تنطوي عليه هذه اللفظة من التقنية ومن الالتزامات والشرف الفكري"³، والتي تتمتع في نظره بميزة ابستمولوجية تتمثل في التحقق من صحة تفسير النصوص.

يرى ريكور أن الأبعاد الجديدة التي يفتحها عالم النص تسمح للقارئ بفهم عالمه بشكل مختلف، لكن ذلك يكون دائما على حساب ما يسميه "المنعطف الطويل" من التحليل والتفسير. ومن خلال الاستفادة من الاستقلالية الدلالية للنص، والتي يردها ريكور إلى الموضوعية الخاصة للكلمة المكتوبة، فإنه

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، المرجع السابق، ص 58.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 491.

³ - جان بياجيه، البنيوية، تر: عرف منيمنة، وبشيو أوبري، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط4، 1985، ص 111.

سيسير في طريق المنهج "وبهذا فإننا سنحافظ دائما على العلاقة مع الأنظمة التي تبحث لممارسة التأويل بطريقة منهجية"¹ وبهذا ستظل تأويلات ريكور غير مرتاحة للأطروحة الغاداميرية التي بموجبها نفترض حوارنا مع النصوص المنقولة. أما غادامير فهو لا يرى في اهتمامات ريكور البنيوية سوى نسخة من مثالية موضوعية العلوم الطبيعية. وبالتالي فإن هذا الاختلاف بين فلسفة غادامير وريكور يتعد بنا عن افتراض احتمال الشراكة الكاملة بينهما.

تظهر هذه المقارنة ما يكفي لكي يثبت أننا لا نستطيع التوفيق بين المشروع التأويلي الغاداميري ونظيره الريكوري، فالتعارض بينهما قائم، غادامير الذي يؤكد على الانتماء إلى التقليد، وريكور الذي يعيد تثمين لحظة التباعد منهجيا. بين غادامير وريكور هناك اختلافات لا يمكن غض النظر عنها على مستوى تأويل النصوص، ويعود ذلك إلى الهوة التي تفصل بين موقفيهما تجاه ظاهرة اللغة، إذ سعت هرمينوطيقا الحوار عند غادامير دائما إلى إبراز العنصر الغوي للفهم، بينما تبقى الهرمينوطيقا المنهجية لريكور اللغة بعيدة أكثر، وغالبا ما تفضل مقارنة اللغة من خلال تجسيد المنعطفات، أي تفسير النصوص انطلاقا من منعطف المنهج البنيوي، وتفسير جمل الفعل من خلال منعطف المنهج التحليلي.

ولكن هذا الاختلاف لم يمنع تماما من ظهور ملامح وحدة المجال الهرمينوطيقي المعاصر، فمن خلال البنية الأنطولوجية للفهم كحدث عند غادامير، ونظرية الهوية السردية من حيث أن السرد هو بنية لغوية متميزة²، يمكن لتأويلية غادامير وتأويلية ريكور أن تفتح أبوابهما لبعضهما البعض، لكن هناك تناقضات قائمة لا يمكن التوفيق بينها خاصة على مستوى تفسير النصوص، إذ لا تزال تأويلية ريكور مفتونة بالمناهج التشيئية للبنيوية والفلسفة التحليلية، في الوقت الذي يراها غادامير محاولة لرغبة في الهيمنة تسعى إلى مجازاة مثالية العلوم الطبيعية.

2. المواجهة بين التأويلية والتفكيكية:

هي مواجهة بين عملاقين في المشهد الفلسفي المعاصر، مواجهة بين هانز جورج غادامير وجاك دريدا، مواجهة بين تكوينين متضادين، أحدهما يسيطر عليه الحضور، والآخر يهيمن عليه الاختلاف،

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، المرجع السابق، ص 42.

² - بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2006، ص 91.

من ناحية الحضور تشتق قيم المعنى أو الحقيقة، أما على جانب الاختلاف فهناك تأكيد حازم على لعبة تفهم على أنها مجموعة من العلامات التي تحل محل بعضها البعض إلى أجل غير مسمى، مجموعة خالية من المركز، دون أي حقيقة أو أصل.

بالنسبة لغادامير فإن الهرمينوطيقا والأنطولوجيا يسيران جنباً إلى جنب كما هو الحال في اعتقاد أستاذه هيدغر، فلم يعد التفكير الهرمينوطيقي يتمحور حول مشكلة ابستمولوجية كما حدث مع شلايماخر ودلتاي، بل أصبح يتمحور حول سؤال مرتبط بالوجود، فالفهم بالنسبة لغادامير لم يعد مجرد مسألة معرفية بل هو مسألة نمط وجود. من ناحية أخرى الوجود الذي يمكن فهمه بالنسبة لغادامير هو اللغة¹ في اللغة يتكشف الوجود، ومهمة الهرمينوطيقا هي تفسير هذا الحدث الذي من خلاله يصبح الخطاب والشيء نفسه واحداً، وبهذا المعنى يمكننا أن نتحدث عن هرمينوطيقا غادامير باعتبارها فينومينولوجيا لحدث الفهم.

ورد في "الكيونة والزمان" أن سؤال معنى الوجود قد "ذهب اليوم في النسيان"² منذ الفجر اليوناني للفكر الغربي، وتحديد هذا السؤال كان يجب أن يتم جزأين: من ناحية ينبغي للهرمينوطيقا أن تجعل من الممكن إنشاء أنطولوجيا للدازين، وبالتالي إظهار كيف تم فهم الوجود دائماً على أساس الزمن وليس العكس، أين تسلط الهرمينوطيقا الضوء على الهياكل الأساسية لوجود الكائن الذي نحن عليه حتى لإظهار علاقتنا الأساسية بالوجود. ومن ناحية أخرى "إذا كان ينبغي بالنسبة إلى مسألة الكيونة ذاتها أن يُظفر بالشفافية التي من شأن تاريخها الخاص، فإن ذلك يقتضي تلطيف التراث الذي تحجر وفك الحجب التي تراكمت مع الزمن"³، إذ كان لابد أن يتم تحرير مسألة الوجود من التفسيرات المتلاحقة التي غطتها، لإظهار ارتباطها المنسي بالزمن، وهذه المهمة هي ما أطلق عليه هيدغر اسم

¹ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 43.

² - مارتن هيدغر، الكيونة والزمان، المرجع السابق، ص 49.

³ - المرجع نفسه، ص 79.

«Destruction» ويعني ذلك "التفكيك"¹، والتي تترجم عادة بـ «Destruction»، ليترجم دريدا هذه الكلمة متغيرة إلى حد ما بمصطلح «Déconstruction» للإشارة إلى عمله الخاص. وفي "الكيونة والزمان" قد ساهمت كل من الهرمينوطيقا والتقويض أو التفكيك في نفس المهمة، وهي إعادة التغلب على مسألة الوجود لتسليط الضوء على ارتباطه الأصلي بالزمان. لكن تفكيكية دريدا ستعادي هرمينوطيقا غادامير.

منذ منتصف القرن العشرين، أصبح إدعاء اللغة بنقل المعنى هو الموضوع المميز للفلسفة، حتى أن الفلسفة الأنجلوسكسونية بتحولها اللغوي تعلن أن تحليل اللغة يجب أن يكون الموضوع الوحيد للفلسفة. وغادامير قد رأينا أنه قد تناول في الجزء الثالث من رايته "الحقيقة والمنهج" الجانب اللغوي لأي بحث عن المعنى. ومن جانبه اشتغل دريدا على اللغة، لتصبح اللغة مع هذين الاثنين أساسية على مسرح الفلسفة الألمانية والفرنسية.

ينفي كل من غادامير ودريدا إمكانية وجود فهم متعال ومستقل للغة، ورغم اقتناعهما بالمحدودية اللغوية لأسلوب الفهم الإنساني، نجد أن غادامير ودريدا يختلفان، وأول هذا الاختلاف هو انتقاد دريدا لغادامير، على أساس انه بقي أسيرا للميتافيزيقا، لأنه يرفض التنازل عن الأمل في فهم الآخرين على الرغم من محدودية اللغة. فإلى أي مدى يمكن أن يكون هذا النقد الذي يوجهه دريدا إلى التأويل عادلا؟ لفهم فكر دريدا وفهم نقده لغادامير، من الضروري أن نخرج على أطروحة نيتشه حول اللغة. بالنسبة لنيته إن تصور اللغة كعلامة خارجية لفكر يمنع الفلسفة من تحديد الأسبقية الأساسية للغة المجازية على الفكر المفاهيمي²، فالجوهر الحقيقي للغة هو المحرك الخالص للإبداع المجازي، فالتعبير عن الفكر المتمثل في اللغة لا يهدف إلى التعريف بحقيقة الواقع، بل إلى خلق صور وتمثيلات واستعارات حسب نيته إذ أن "تحويل الإشارة العصبية إلى صورة! الاستعارة الأولى. الصورة تتحول إلى صوت! الاستعارة الثانية. وفي كل مرة قفزة كاملة من مجال إلى آخر، مختلفة وجديدة تماما"³، تفهم الاستعارة على

¹ - مارتن هيدغر، الكيونة والزمان، المرجع السابق، ص 79.

² Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra-moral, Op-Cit, p 280.

³ - Ibid, p 280.

أنها نقل المعنى من شيء إلى آخر، والاستعارة هي دائما مجرد كناية عن استعارة أخرى، الإنسان لا يصل بأي حال من الأحوال إلى جوهر الأشياء، بل هو يفسر فقط. لذلك لا توجد لغة في المقام الأول لتقول الحقيقة التي تشتق بعد ذلك من الاستعارة، فاللغة لم تصنع لتقول حقيقة الأشياء، لأن طابعها المجازي أساسي للغاية بحيث لا يمكن لأي حقيقة أن تسبقه¹، فالواقع يقع دائما بعيدا عما أقوله حسب نيته، وعليه فإن العالم بالنسبة للعقل البشري ليس سوى عدد لانهائي من التفسيرات الذاتية المحتملة. من هنا يصير دريدا على أن مهمة فهم الآخرين غير ممكنة.

المواجهة بين غادامير ودريدا قائمة ولكن لقاءهما في باريس عام 1981 في معهد جوته Goethe، أبرز حدة هذه المواجهة بشكل أكثر وضوحا مما كان عليه الوضع قبل هذا اللقاء، الذي وصف بأنه "حوار الصم"² «le dialogue de sourds»، بمعنى أنه حوار فاشل، في الوقت الذي كان فيه من الممكن أن يكون مثمرا، خاصة وأن أعمالهما الرئيسية التي نشرت خلال الستينيات تناول موضوعات مشتركة إلى حد بعيد، كدور التاريخ في التأويل، واللعب والعمل الفني، واللغة باعتبارها وسيلة الفهم التي لا يمكن تجاوزها.

تفاصيل هذا اللقاء وما حدث فيه، تكشف عن العدوانية غير العادية والمدهشة³ التي أظهرها دريدا خلال مناظرتهم مع غادامير، ويبدو أن مسألة الغيرية l'altérité هي السؤال الرئيسي الذي ساهم في هذا العداء، وبالنسبة لدريدا تأويلية غادامير متواطئة إلى حد كبير مع ميتافيزيقا الحضور الذاتي. ففي الوقت الذي يرفض فيه دريدا أي فهم أنطولوجي للكتابة، فإن التأويل الغاداميري لا يبدو منتبها لمصير الآخر وكذلك للعلامة، حيث يحبس غادامير الآخر في فهم يعيده إلى الهوية الأصلية دون أن يحترم عدم قابليته للاختزال وتفردته.

بالنسبة لدريدا غادامير لم يأخذ على محمل الجد القطيعة النيتشوية بين اللغة والواقع، والتي تجعل أي هوية واستمرارية مع الذات ومع الآخرين مجرد وهم. إضافة إلى أنه يرى في الإدعاء بفهم الآخرين

¹ - Friedrich Nietzsche, vérité et mensonge au sens extra-moral, Op-Cit, p 281.

² - François Doyon, La recherche de sens, entre dialogue et domination. Quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida, Horizons philosophiques, volume 15, n°1, automne 2004, p49.

³ - Jean Grondin, Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer, Parus dans les Temps Modernes 67, 2012, n°669/670, p 359.

عودة إلى الهيغلية، أي التوفيق جدليا بين القطيعة مع الآخر من أجل تحقيق معرفة الذات من خلال الآخر، وهذا لا يمكن إلا أن يكون ميتافيزيقيا وفقا لدريدا، وبالتالي فإن أي خطاب يقترح شكلا من أشكال استمرارية المعنى سيكون بمثابة بقايا ميتافيزيقية¹، لكن ألا يمكن أن يكون غادامير بعيدا كل البعد عن الهيمنة الميتافيزيقية التي يدعيها دريدا، وهو يتحدث عن "انصهار الآفاق" ويعترف بغيرية الآخر فما يقصده غادامير هو أن ننقل أنفسنا بشكل أفضل إلى معنى آخر، أين نضع أنفسنا محل شخص آخر فنستطيع فهمه حينذاك ونستطيع أن نعي غيريته²، ففهم النص لا يعني أن أفقنا يجب أن يفرض نفسه على المعنى المراد تفسيره، بل إن عملية التفسير عند غادامير تتميز بالمراجعة المستمرة لمسوداتنا الأولى للقراءة، وهذا يعني الاعتراف بأنه ربما يكون الآخر على حق، وهذا الموقف بعيد كل البعد عن الهيمنة واختزال الآخر، فالتخلي عن فهم الآخر، أي ترجمته إلى مصطلحاتنا الخاصة أمر مستحيل.

يولي غادامير أهمية كبيرة للغة في مشروعه التأويلي، وأن كل فهم يجب أن يتم في صيغة الفهم الحوارية، وبالنسبة لدريدا اللغة هي الكتابة، والتي تكون دائما مختزنة بسبب غياب المدلول الخالص. عند غادامير يميل الفهم إلى أن يتم انجازه باعتباره انصهارا لآفاق المتحاورين، بينما بالنسبة لدريدا، يظل المعنى غير محدد وغير قابل للتحديد على نحو لا رجعة فيه، وأي محاولة للفهم الشامل تبدو مشبوهة بالرغبة في الهيمنة الميتافيزيقية، لذلك يتهم دريدا غادامير المنشغل بحدث الفهم، بالبقاء أسيرا للميتافيزيقا، ويعيب عليه عدم أخذ نيتشه على محمل الجد. لكن غادامير يصرح قائلا: "صحيح أنني احتفظت بكلمة"فن التأويل" كما وضعها هيدغر في صلب فلسفة الأنطولوجية حول "الوجود-في-العالم" أو "الدازاين"، والذي قرر التخلي عنها لاحقا، لكن هذا لا يعني أنني أحتفظ بالأنطولوجيا الأساسية المفكرة في دلالتها المتعالية"³، لينفي اتهام دريدا له بالهيمنة الميتافيزيقية، فغادامير يدرك تماما المحدودية الإنسانية، ويدرك أن أي محاولة للفهم الشامل محكوم عليها بالفشل مقدما.

¹ François Doyon, La recherche de sens, entre dialogue et domination. Quelque présupposés du débat entre Gadamer et Derrida, Op-Cit, p 49.

² - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر السابق، ص 415.

³ - هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، المصدر السابق، ص 194.

لم تنته المواجهة بين غادامير ودريدا، حتى وإن كانت مواجهات غير مباشرة لأحدهما في حقيقة الأمر لم يلتقيا ثانية بشكل مباشر، بعد مناظرة باريس، فكل السجلات الفكرية بينهما بعد كانت من خلال تلامذة غادامير. لكن وكأن وفاة غادامير أيقظت شعورا ما داخل دريدا الذي نشر مقالا بعد أيام قليلة فقط من وفاة غادامير، وسم هذا المقال بعنوان: «Comme il avait raison!» الذي نشر في صحيفة Contre Jour، أما النسخة الأصلية من نص المقال نشرت باللغة الألمانية في 23 مارس من عام 2002، تحت عنوان «Wie recht er hatte! Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer» في صحيفة¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung

"كأنه كان على حق!" عنوان يحمل الكثير من المعاني، هل يعترف دريدا في نهاية المطاف أن غادامير كان على حق؟ هل هو شعور بالذنب لأنه كان يرفض في كل مرة اللقاء بغادامير؟ أم أن ذلك العداء في حقيقته ما هو إلا شعور بقيمة غادامير العملاق في عالم التأويل؟ تساؤلات كثير لا يجيب عنها غير دريدا وربما يكون ما كتبه في هذا المقال التأييني إن جاز لي تسميته كذلك، هو إجابة عن هذه التساؤلات، لذا اخترت في هذه المقاطع بعضا مما قاله دريدا عن غادامير:

"...كنت سأقول له، رغم الحزن الذي يغمري هذا المساء، أنني لا أصدق موته. أنا لا أؤمن بموت غادامير، لا أستطيع أن أفعل ذلك. لقد اعتدت، إذا جاز التعبير، الإيمان بأن غادامير لن يموت أبدا، إنه لم يكن رجلا ليموت..."².

وفي مقطع آخر من نفس المقال يقول أيضا: "...كل ما أتى إلي منه، جعلني أشعر بالصفاء الذي يمدني دوما بانطباع أن غادامير نفسه تواصل معي شخصيا، بنوع من العدوى أو الإشعاع الفلسفي. أحببت رؤيته وهو يعيش، يتحدث، يضحك، يمشي، وحتى يعرج، ويأكل ويشرب. أكثر بكثير مني! لقد حسدت هذه القوة التي أكدت الحياة فيه. قوة بدت لا تقهر. بل إنني كنت على قناعة بأن غادامير لا يستحق أن يموت، لأننا بحاجة إلى هذا الشاهد المطلق، ذلك الذي يحضر ويشارك في كل

¹-Jacques Derrida, Comme il avait raison!, Contre-jour, cahiers littéraires, À la mémoire de Jaques Derrida, n°09, 2006, p 91.

²- Ibid, p87

المناظرات الفلسفية في هذا القرن.¹ إنها فعلا مقاطع تظهر مكانة غادامير بالنسبة لدريدا الذي كان يخفي ذلك سابقا، وليس لدريدا فقط بل للمشهد الفلسفي المعاصر بأكمله، لذا فضلت إنهاء فصول هذه الأطروحة بهذه المقاطع المعبرة فعلا دون غيرها من الكلام، عن قيمة ومكانة غادامير.

خلاصة الفصل:

ما نخلص إليه في هذا الفصل هو أن هرمينوطيقا غادامير غنية جدا بالتحليلات بحيث لا يمكن لأحد أن يتحدث عنه بطريقة مختصرة، ومن غير الممكن أن يعتقد أحد أنه تجاهل العلوم الإنسانية، فالهدف الرئيسي لـ "الحقيقة والمنهج" هو تبرير إدعاء هذه العلوم بالحقيقة، لذلك من العدل أن نقول أن محاولة غادامير هي محاولة لتحرير العلوم الإنسانية من سيطرة المنهج العلمي، أي من الافتراض القائل بأن المنهجية الصحيحة هي فقط تلك التي تجعل من الممكن تفسير الحقيقة في العلوم الإنسانية كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعية. ومن أجل الدفاع عن تجربة الحقيقة كما تصورها غادامير سار عبر تلك المنعطفات التي ذكرنا فيها بالمفاهيم التوجيهية للإنسانية، وبالعامل الفني، وبتلخيص نقدي طويل لتاريخ التأويل، إذ يمكننا القول أنه فقط بعد هذه المنعطفات الطويلة، استطاع غادامير أن يقدم هرمينوطيقا فلسفية في شكلها الكوني من خلال رائعته "الحقيقة والمنهج".

¹ - Jacques Derrida, Comme il avait raison!, Op-Cit, p 87-88.

خاتمة

في نهاية هذا البحث الذي تعلق بـ "سؤال الحقيقة في فلسفة التأويل المعاصرة" وبعد العرض والتحليل والنقد، نخلص إلى عدة نتائج نعرضها على شكل نتائج جزئية خاصة بكل فصل على حدا، ثم النتيجة الإجمالية لذلك. فلنتذكر محطات البحث ونشر إلى هذه النتائج .

تقصد الإشكالية العامة للموضوع تتبع مفهوم الحقيقة والتحويلات التي عرفها عبر تاريخه. وأبرز المحطات التي مر بها هذا المفهوم، مرحلة التفكير الفلسفي التقليدي، الذي ارتبط بالميثافيزيقا، حيث جعلت هذه المرحلة من الحقيقة مفهوما ملازما للمعرفة الإنسانية، وضبطت ماهيتها في التطابق والتوافق، ثم تجاوز هذه المرحلة إلى فلسفات معاصرة نظرت إلى الحقيقة من زوايا مختلفة، وجردتها من بقايا الميثافيزيقا.

تبعنا في الفصل الأول التصورات الميثافيزيقية التي رافقت الفلسفات التقليدية، وضبطت مفهوم الحقيقة في فكرة التطابق والتوافق، وبالضبط مع أرسطو، الذي جعل من الحق أو صحة الحكم هو ما تطابق وتوافق مع الواقع. ما يظهر فعلا سيطرة الفكر الميثافيزيقي على تصور مفهوم الحقيقة، والذي وسمها بملامح الصدق والمطلقية والثبات. وقد سيطر هذا التصور على الفكر منذ أرسطو حتى نيتشه، الذي ظهرت معه بوادر تغير النظر إلى الحقيقة، حتى أن سؤال الحقيقة بعد البعد الذي منحه إياه نيتشه، أصبح وكأنه لم يطرح من قبل. فبالنسبة لنيتشه لا توجد حقائق، بل هناك تأويلات فقط، فتحول البحث مع نيتشه من البحث عن ماهية الحقيقة إلى البحث عن قيمتها. فنفهم من ذلك ضرورة تجاوز الفكر الميثافيزيقي الذي سيطر كثيرا على الفلسفات التقليدية.

أحدث نيتشه نقطة تحول تكمن في أنه لم يبحث عن الحقيقة مثلما فعلت الأنساق الفلسفية السابقة، بل اتجه نحو إرادة الحقيقة. وبعد محاولته هذه، نجد أن هيدغر أخضع مفهوم الحقيقة للمساءلة، فكشف عن تصورات جديدة، والبدائية كانت مع نقده للمفهوم الذي صاغه أرسطو، يعني مفهوم الحقيقة كتطابق، فنقل بذلك هيدغر الحقيقة من إطارها المعرفي الذي لا طالما اعتبرها موجودة في التطابق والتوافق، إلى مسار أنطولوجي يسمح بانكشاف الحقيقة.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف أخذنا بعين الاعتبار عمل هيدغر حول "سؤال ماهية الحقيقة De l'essence de la vérité" لكي نبين كيف وجد هيدغر في سياق "تقويض" أو هدم المفهوم

التقليدي للحقيقة باعتبارها تطابقا بين العقل والواقع، أثرا لمفهوم أكثر أصالة للحقيقة، تأسس في الدازاين باعتباره "اكتشاف الوجود". وأطروحة هيدغر حول ماهية الحقيقة ليست مجرد تأمل في الجوهر الأصلي الذي تحمله الكلمة اليونانية *Aléthia*، ولكنها تتكون أيضا من تأمل في تاريخ الميتافيزيقا. لذلك نستنتج أن مفهوم الحقيقة كألثيا عند هيدغر يشكل تفسيراً مميزاً، وذلك من خلال تفسيراته المميزة لرمز الكهف لأفلاطون، والتي تحقق فيها كل لحظة، لحظة مميزة من أطروحة ماهية الحقيقة.

وبما أن تاريخ الميتافيزيقا هو بالنسبة لهيدغر تاريخ نسيان الوجود، فيمكننا القول أن منظوره هذا يتيح لنا أن ننظر إلى الحقيقة بشكل مختلف.

لمن يتساءل عن سبب مرورنا بهذه المحطة في بحثنا، وهي علاقة هيدغر بأفلاطون، وتطور مفهوم الحقيقة، فلدينا على الأرجح مبررين: الأول هو أن تفسيرات هيدغر لفلسفة أفلاطون تفتح منظورا جديدا، ونظرة فلسفية أصيلة، أما الثاني فهو أن استكشاف علاقة هيدغر بأفلاطون يتيح لنا تحليل التقاء وجهتي نظر مختلفتين جذريا حول ماهية الحقيقة، فالبحث عن الحقيقة عند أفلاطون لا يمكن أن يتم إلا في الجدل، بينما بالنسبة لهيدغر فمن الممكن أن يحافظ المرء على علاقة مباشرة مع الحقيقة بنفسه.

إن دراستنا لتطور مفهوم الحقيقة عند هيدغر من خلال تفسير نقدي لأرسطو وأفلاطون، تقودنا إلى نتيجة مرحلية وهي تقويض المفهوم التقليدي للحقيقة كتطابق، لصالح التصور الأنطولوجي للحقيقة. وهذه نتيجة الفصل الأول الذي عرج على تصورات الفلسفات التقليدية لمفهوم الحقيقة لينتهي بالمساءلة الهيدغرية لهذه التصورات وما تمخض عنها من تغير في هذا المفهوم.

ساهمت انتقادات نيتشه وهيدغر في فتح آفاق جديدة للفكر المعاصر، نتج عنها منعطف جديد في النظر إلى الحقيقة ومسلك الوصول إليها، وأبرز هذه الآفاق الجديدة توجه الهرمينوطيقا إلى فهم الحقيقة بشكل مختلف، ولعل الهرمينوطيقا هي الأخرى عرفت مسارا جديدا ومختلفا مع أعظم الهرمينوطيقيين الذين عرفهم التاريخ: هانز جورج غادامير، الذي أسس تأويليته على رؤية فلسفية وجودية متعالية، استلهمها من أستاذه هيدغر الذي أعادنا إلى الفينومينولوجيا التي ترتبط بالتأويل ارتباطا عضويا ووظيفيا، عن طريق الذات المؤولة للموضوع، ما يجسد انعطافا في مسار التأويلية. ويمكن أن نقول أن تفكير غادامير هو استئناف تأويلي لعمل هيدغر.

وكان هذا طرح الفصل الثاني، الذي عرجنا فيه على محطات متنوعة، بدايتها كانت مع الهرمينوطيقا كمنهج لتفسير النصوص المقدسة، وهي النظريات التأويلية الأولى، وخاصة نظرية القديس أوغسطين، ثم انتقلنا إلى التمييز بين النقد الفني المتعلق بالنصوص، والتفسير الديني، لنستنتج في نهاية هذه المحطة أن الهرمينوطيقا لا تقتصر على النصوص الدينية. ثم عرفت الهرمينوطيقا انطلاقة جديدة مع شلايماخر، الذي يمكننا أن نقول أن تأويله هو في نفس الوقت عقلائي وذاتي، وله يعود الفضل في توسيع مشكلة التأويل من النصوص إلى جميع التعبيرات اللغوية.

إن المشاكل الجديدة التي طرحتها التأويلية في القرن التاسع عشر، لا علاقة لها بفقه اللغة، بل هي مشاكل التفسير التاريخي، وبشكل أوضح إنها مشاكل تحليل الحقائق الإنسانية. من ناحية هناك العلوم الطبيعية التي يبدو أن نموذجها الميكانيكي للإلهام النيوتوني قد انتصر، ومن ناحية ثانية محاولة العلوم الإنسانية في أن تكتسب استقلاليتها، مثل علم الاجتماع مع أوغست كونت، وعلم النفس مع فيشر وفونت وهيلمهولتز في نهاية القرن التاسع عشر. والمعضلة التي وقعت فيها مثل هذه العلوم هي هل عليها تقليد مناهج العلوم الطبيعية، أم عليها تطوير مناهج محددة خاصة بها؟ ولأن خصوصية هذه العلوم تأتي جزئياً من حقيقة أنها تخصصات تاريخية، هل عليها أن تختار المنهج العلمي أم التاريخانية؟ تشكل هذه المشكلة وهذه التساؤلات نقطة تقاطع بين ما جاء به الفصل الثاني والفصل الثالث، حيث وانطلاقاً من هذه التساؤلات أشرنا في الفصل الثاني إلى المنعطفات التي شهدتها الهرمينوطيقا إلى غاية وصولنا إلى الهرمينوطيقا الفلسفية لغادامير. وفي محاولة أخرى لتطوير منهج أصيل يفلت من معضلة الطبيعة المادية والتاريخ، تأتي تأويلية دلتاي، ومعه وصلنا إلى نتيجة مفادها أن حقيقة الحياة غير قابلة للاختزال، لذا فإن الطريقة الوحيدة لتفسير التجربة المعاشة (الأرلبنيس)، ليست منهج التفسير كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكن عن طريق منهج الفهم. لذا يمكننا القول أننا مع دلتاي انتقلنا إلى معنى آخر للتأويل، لكنه في حقيقة الأمر لم يتمكن من التوفيق بين النسبية التاريخية والطموح التأسيسي الذي يسمح له بأن يمنح العلوم الإنسانية نقطة انطلاق لا جدال فيها.

أخيراً خضعت التأويلية إلى تحول جديد ومنعطف جديد، حيث أصبحت مع غادامير هرمينوطيقا فلسفية بامتياز، في عمله العظيم "الحقيقة والمنهج" وعنوانه الفرعي "الخطوط الأساسية لتأويلية

فلسفية"، فواضح أن مشروع غادامير الهرمينوطيقي هو في جوهره ليس منهجية لتفسير النصوص بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو تجربة تأويلية ضمنها مؤلفه هذا، الذي خصصه صراحة لهذه الفكرة، انطلاقاً من أن التجربة هي ما يحدث لنا، وما نختبره عندما نفسر النصوص، وليس التجربة بمفهومها العلمي من خلال ما يعده العالم ويخطط له في مختبره من أجل تحقيق نتائج مقنعة، أين تقع المبادرة كلها على عاتق الباحث ومنهجية تحليله. إنها تجربة الفهم التي يوليها غادامير أهمية كبيرة في تجربته التأويلية. يدرك غادامير أن النص أو الشيء يمكن أن يثير عدة تفسيرات محتملة، لكن غياب الموضوعية المطلقة لا يعني أن كل تفسير اعتباطي، لأنه يطمح دائماً إلى الفهم الكافي لمعنى الشيء أو النص، يعني حقيقته، وهذا التصور للحقيقة باعتبارها تأويلاً يبرز البعد الفينومينولوجي لتأويلية غادامير، والذي لا ينفصل عن أطروحته حول الوجود والطبيعة اللغوية للفهم، حيث يتجلى معنى الأشياء في حركة اللغة أو الترجمة. وبعد أن ارتبطت الهرمينوطيقا في بدايتها بتفسير النصوص الدينية، ثم تحولت إلى هرمينوطيقا عامة مع التأويلية الرومانسية، يخرجها غادامير إلى طريق الكونية أو العالمية بأن جعل من التأويل ملاذاً لكل ما هو قابل للفهم والتفسير. وبالنسبة لغادامير فإن عالمية التأويل تكمن في حقيقة أن الفهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة، التي تعتبر وسيطاً للتجربة التأويلية .

ومن خلال اللجوء إلى تجربة الفن، وخاصة الفنون التفسيرية، يسلط غادامير الضوء على بنية الفهم، ويوسع مجالها أكثر لتشمل كل ما هو قابل للفهم، فينتقد بذلك كل نظرة إلى الفن تسلبه إدعاء الحقيقة. فنستنتج أن هذا المعنى الفلسفي للفن كما يتصوره غادامير يترجم إدعاء الحقيقة في التجربة الفنية، ويرفض كل مقارنة للوعي الجمالي ترى في الفن مجرد متعة جمالية، فيدافع غادامير في نقده للوعي الجمالي عن فكرة أن أي عمل فني يتجاوز خيال العبقرية المبدعة، ويرتبط بطريقة أساسية بالعالم الحقيقي، على عكس الوعي الجمالي الذي يخلق عالماً مجرداً، ويجعل العمل الفني معزولاً تماماً عن الواقع وعن أسئلة الحقيقة.

لتتواصل رحلة بحثنا في الفصل الثالث الذي هو امتداد لما ورد في الفصل الثاني، عن الحقيقة وعلاقتها بالمنهج. إذ لم تقف الهرمينوطيقا مع غادامير على حدود تفسير النصوص، بل يصل غادامير إلى ضرورة تأسيس العلوم الإنسانية بشكل مختلف عن النموذج المنهجي السائد في العلوم الطبيعية، والذي

أثبت نفسه منذ القرن الثامن عشر باعتباره النموذج الوحيد الذي يؤدي إلى الحقيقة، حيث أعاد غادامير في مشروعه هذا استكشاف التقليد الإنساني لفهم العلوم الإنسانية، في مقابل محاولة تفسيرها وفق المنهج الوضعي، فكانت هرمينوطيقا غادامير بديلا للمنهج .

تواجه العلوم الإنسانية تحديا إذا رجعنا إلى المعايير التي تحكم علمية العلوم الطبيعية، لذا يصر غادامير على ضرورة وضع العلوم الإنسانية في إطار التراث الإنساني، لأن طبيعة هذه العلوم أولا وقبل كل شيء أنها علوم التكوين، فالعلوم الإنسانية يمكن فهمها انطلاقا من التراث الذي يحمل مفهوم التكوين، وليس من فكرة المنهج المرتبط بالعلم الحديث، لذلك فإن مفهوم التكوين هو من بين أبرز المفاهيم التي ساهمت في فهم العلوم الإنسانية. لذلك يمكن أن نقول أن مساهمة التأويل في إبراز دور المفاهيم التوجيهية للتقليد الإنساني في إدعاء الحقيقة، واستبعاد المنهج العلمي كمنهج لتفسير العلوم الإنسانية، يعد بمثابة انتصار للهرمينوطيقا على الاستمولوجيا.

وهكذا نستنتج أن التأويل الفلسفي مع غادامير يسلط الضوء على أوجه القصور في الفلسفات الكلاسيكية وفي الميتافيزيقا، فيمكن القول أن مشروع غادامير هو تجاوز لكل نزعة منهجية تحاول حصر المعرفة في المنهج العلمي، لذلك سار بمشروعه في مسار مختلف تماما، مسار يسعى وراء الحقيقة في شكل مغاير للحقيقة في تصورهما التقليدي، وللحقيقة المرتبطة بالمنهج العلمي. إن مشروع غادامير بغض النظر عن كونه مشروعاً تأويلياً هو بالفعل محاولة لتحرير مسألة الحقيقة من القيود التي فرضتها عليها التصورات التقليدية وطبعتها بالقداسة والمطلقية، كما هو محاولة فعلية لتحرير الحقيقة أيضا من ذلك الهوس المنهجي، ورفضه إخضاع أي تجربة إنسانية للتحقيق المنهجي العلمي.

وطبعا لكل بحث آفاقه المستقبلية وتوصياته، فلا يسعنا إلا أن نقول في الأخير أنه في ظل تعقد الحياة الفكرية المعاصرة بكل جوانبها وتحدياتها، وفي ظل تعدد الثقافات، لن يكون التأويل إلا مطلبا ملحا، وتيارا أساسيا في الفلسفة المعاصرة، لمواجهة الاغتراب الذي وسم الحياة الفكرية المعاصرة، فالتأويل قد اتسعت دائرته وامتد ليشمل كل شيء قابل للفهم والتعقل كالرموز والأساطير وظواهر الفن التي تعتبر مجالا خصبا للحقيقة، لذلك لا بد من النظر إلى التأويل على أنه أسلوب في الفهم والمعرفة وأسلوب في الحياة، وليس مجرد مذهب أو نظرية. ويجب أن تتغير تلك النظرة التي تهدف إلى معرفة الحقيقة، وتتحول

إلى نظرة نقدية تسعى وراء كل ما هو قابل للفهم والتفسير من أجل فهم جوهر وجود الإنسان المعاصر بالأخص، ومواجهة الاغتراب الذي يحاوطه من كل الجوانب.

ولا يفوتنا أن نقول أن توسيع مجال الهرمينوطيقا أصبح ضرورة ملحة في فكرنا العربي حتى نتجاوز حدود الدائرة التي رسمها ارتباط التأويل بالنص الديني فقط، ومنح الهرمينوطيقا دورا جديدا أوسع، والنظر إلى التأويل بشكل مختلف عما عهدناه، النظر إليه من باب فعل للفهم يمكننا من فهم مختلف الخطابات، وبالتالي تقبل خطاب الآخر ومحاولة فهمه ضمن أفق مغاير لأفقنا من أجل تجاوز تلك الحدود الضيقة والتوسيع من مجال التأويل والحقيقة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المصادر باللغة العربية

1. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
2. _____، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
3. _____، التلمذة الفلسفة، سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
4. _____، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، إفريقيا، ط1، 2007.
5. _____، طرق هيدغر تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر، إفريقيا، ط1، 2007.
6. _____، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006.

المصادر باللغة الفرنسية

1. Hans-George Gadamer, L'art de comprendre, écrits 1, Herméneutique et tradition philosophique, Trad par Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982.
2. _____, Vérité et méthode, Seuil, Paris, 1996.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. Aristote, Métaphysique, traduction, J, Tricot, Editions Les Echos du Maquis, version 1, 2014.
2. _____, Seconds Analytiques, cité par Yves Charles Zarka, La décision métaphysique de Hobbes, Vrin, Paris, 1987.

3. Bruno Roche, Première leçons sur crépuscule des idoles, Presses Universitaires de France, Paris, 1^{er} éditions, 1996.
4. Carsten Dutt, Herméneutique, Esthétique, Philosophie pratique, traduit par Donald Ipperciel, Fides, Paris, 1998.
5. Dilthey Whelheilm, Critique la raison historique, introduction à l'étude aux scienses de l'esprit, Trad par Sylvie Mesure, Edition du çerf, Paris, 1992.
6. —————, Le monde de l'esprit, tome I, trad par M, Rémy, Aubier, 1947.
7. —————, Oeuvres 3, L'édification du monde historique dans les scienses de l'esprit, Trad par Sylvie Mesure, Edition du çerf, Paris, 1988.
8. —————, Oeuvres7, Naissance de l'herméneutique, trad par Sylvie Mesure, Edition du çerf, Paris.
9. Frederic Schleiermacher, Herméneutique, traduit par Christian Berner, CERF/PUL, 1987.
10. Friedrich Nietzsche, Humain trop humain, première partie, traduction Henri Albert, introduction.
11. —————, La généalogie de la Morale, traduit par Henri Albert, Société DV Mercvre de France, Paris, 3eme édition.
12. —————, La volanté de puissance, Essai d'une transmutation de toutes les valeurs (Etudes et Fragments), traduit par Henri Albert ,Nice 1887, Livres troisième.
13. —————, Par-déla le bien et le mal, Prélude à une philosophie de l'avenir, Présentation et traduction d'Angèle Kremer-Marietti, L'Harmattan, Paris, France, 1^{er} édition aux éditions Marabout en 1975.
14. —————, vérité et mensonge au sens extra-moral, traduit par Michel Haar et Marc B, de Launay, Edition Gallimard, Paris, 2009.
15. Georges Gusdorif, Les origines de l'herméneutique, Edition, Payot, Paris, 1988.
16. Hans Robert Jauss, Pour une Esthétique de la réception, Traduit de l'allmand par Claude Maillard, nrf, Edition Gallimard.

17. Jean Greisch, Le cogito herméneutique, L'herméneutique philosophique et l'héritage Cartésien, Paris, Vrin, 2000.
18. Jean Grondin, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Edition du cerf, Paris, 1999.
19. Jean Voilquin, Fragment I, Penseurs grecs avant Socrate, Garnier, Flammarion, Paris, 1994.
20. Jean Wahl, Introduction à la pensée de Heidegger, Librairie Générale Française, 1998.
21. Löwy Michael, Gadamer (H,G) L'Art de comprendre, Ecrits II , Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Archives de sciences sociales des religions n° 78, Editions du CNRS, 1992.
22. Martin Heidegger, De l'essence de la vérité, Approche de l'Allégorie de la caverne et du Théétète de Platon, Texte établi par Hermann Mörchen, Trad de l'allemand par Alain Boutot, Edition Gallimard, Paris, 2001.
23. —————, Introduction à la Métaphysique, trad par Gilbert Kahn, nef, Edition Gallimard, Paris.
24. —————, Questions I, trad par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1968.
25. Michel Foucault, Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.
26. —————, Nietzsche, La Généalogie, L'histoire, Epiméthée, Essais philosophiques, Collection fondée par Jean Hyppolite, Presses Universitaires de France, Paris, 1971.
27. Paul Ricœur, De l'interprétation, essai sur Freud, Edition du Seuil, Paris, 1965.
28. —————, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Edition du Seuil, Paris, 1986.
29. Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Edition du Seuil, Paris, 1969.
30. Philippe Constantineau, La question de la vérité chez Parménide, Phoenix, Vol 41, N 03, Autumn, 1987.
31. Platon, Théétète, trd : Emile Chambry, Garnier, Flammarion, Paris, 1967.

32.Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, bibliothèque scientifique, Payot, 1972.

المراجع باللغة العربية

1. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، السلسلة الفلسفية: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.
2. أرسطو، الميتافيزيقا، تر: إمام عبد الفتاح، القاهرة: نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2009،
3. أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2003.
4. أفلاطون، فيدون (في خلود النفس)، ترجمها عن النص اليوناني: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 2001.
5. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، أكتوبر 2005.
6. أمل مبروك، مفهوم الحقيقة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2011.
7. إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
8. إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.
9. انقزو فتحي، معرفة المعروف "تحولات التأويلية من شلايماخر إلى دلتاي"، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، لبنان، ط1، 2017.
10. الأهواني أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباجي الحلبي، ط1، 1954.
11. برتراند راسل، حكمة الغرب، ج1، تر: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.

12. _____، مشكلات الفلسفة، تر: سمير عبده، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2016.
13. بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مرا: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
14. _____، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، مكتبة دار الأمان، الرباط، ط1، 2004.
15. _____، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.
16. توماس الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه من اللاتينية إلى العربية: الخوري بولس عواد، دار صدر للنشر، بيروت، 1881.
17. جان بياجيه، البنيوية، تر: عرف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط4، 1985.
18. جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2007.
19. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007.
20. دورتيه جان فرانسوا، معجم العلوم الإنسانية، تر: جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، ط1، 2009.
21. ديوجين لايرتيوس، مختصر ترجمة، مشاهير قدماء الفلاسفة، تر: عبد الله حسين، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006.
22. رنيه ديكرت، حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.
23. _____، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضير، مراجعة: محمد مصطفى حلمي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

24. رودرك م، تشيزهولم، نظرية المعرفة، تعريب: نجيب الحصادي، الدار الدولية للنشر والتوزيع، مصر، كندا، (دط) (دت).
25. سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1999.
26. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، مصر، 2018.
27. عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، منشورات ابن نديم، الجزائر، ط1، 2012.
28. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3، (دت).
29. عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
30. عمر مهيل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
31. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، تر، إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 200.
32. فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تقديم: ميشال فوكو، تعريب: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1982.
33. _____، هذا هو الإنسان، ترجمه عن الألمانية: علي مصباح، منشورات الجمل، (دط)، (دت).
34. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 3، 1978.
35. القديس أوغستينوس، اعترافات، نقله من اللاتينية: إبراهيم الغربي، مرا: محمد الشاوش، التنوير للطباعة والنشر، مصر، لبنان، ط2، 2015.
36. بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيل، منشورات الاختلاف، ط1، 2006.

37. لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدازاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر، كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2024.
38. مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسيكني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
39. _____، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977.
40. محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، دفاثر فلسفية، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، ط2، 2005.
41. محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، دط، 2008.
42. _____، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.
43. محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1980.
44. محمد وقيدي، العلوم الإنسانية والإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
45. محمود يعقوبي، فلسفة الوجود خلاصة الميتافيزياء، دار الكتاب الحديث.
46. المسيري عبد الوهاب، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دمشق، دار الفكر، 2003.
47. مصطفى النشار، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2006.
48. _____، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 1998.
49. مونيك ديكسو، أفلاطون الرغبة في الفهم، تر: حبيب الجري، مراجعة: جلال الدين سعيد، منشورات دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.
50. مونييه، البحث عن الحقيقة وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985.

51. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2003.
52. نعيمة حاج عبد الرحمان، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدغر، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، وهران، 2009-2010.
53. هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.
54. هيجل جيورج فلهلم فردريش، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي المونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

المقالات باللغة الفرنسية

1. Francis Wolff, La vérité dans la Métaphysique d'Aristote, Cahiers philosophiques de Strasbourg, tome 7, 1998.
2. François Doyon, La recherche de sens, entre dialogue et domination. Quelques présupposés du débat entre Gadamer et Derrida, Horizons philosophiques, volume 15, n°1, automne 2004
3. Jacques Derrida, Comme il avait raison!, Contre-jour, cahiers littéraires, À la mémoire de Jaques Derrida, n°09, 2006.
4. Jean Grondin, La fusion des horizons, La version Gadamérienne de l'adequatio rei et intellectus ?, Archives de philosophie, 2005/3, Tome 68.
5. ———, Le dialogue toujours différé de Derrida et Gadamer, Parus dans les Temps Modernes 67, 2012, n°669/670.
6. ———, Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer, Paru dans P, CAPELLE et al, Le Souci passage, Paris, Cerf, 2004.
7. ———, L'universalisation de l'herméneutique chez Hanz-Georg Gadamer, Archives de philosophie, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, Vol 53, No 4 (Octobre-Décembre 1990).
8. Stéphane Marchand, Saint Augustin et l'éthique de l'interprétation, L'interprétation, Vrin, 2010, Thema, HAL.

المقالات باللغة العربية

1. محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا وفن التأويل، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 16، 1999.
2. وفاء درسوني، هيدغر وسؤال الميتافيزيقا عن الوجود أو من التقويض الفينومينولوجي للأنطولوجيا إلى التأسيس الهرمينوطيقي لتحليلية الدازاين، مجلة العلوم الإنسانية، مجلد ب، عدد 41.

الموسوعات المعاجم:

1. ابن منظور، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف.
2. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 2001.
3. الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة.
4. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982.
5. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
6. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
7. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

المعاجم والموسوعات باللغة الفرنسية:

1. André Comte-Sponville, Dictionnaire philosophique, Presses Universitaires de France, Paris, 1^{er} édition, 2001.
2. Didier Julia, Dictionnaire de la philosophie, librairie Larousse, Paris, 1964.
3. Directeur de recherche au CNRS, Dictionnaire Aristote, collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Ellipses édition Marketing S,A, 2007, Paris.
4. Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, vocabulaire de...collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Ellipses édition Marketing S, A, 2000, Paris.

5. Le ROBERT quotidien, oeuvre collective au sens de l'article, direction éditoriale :Michel Legrain, conception et direction de la rédaction :Josette Rey-Debove, DICOROBERT Inc, Montréal, Canada, 1996.

الملاحق

التعريف بالشخصية:

Hans-Georg Gadamer¹ هانز جورج غادامير

ولد في ماربورغ في 11 شباط عام 1900، وتوفي في هايدلبرغ في 14 آذار عام 2002، عاش غادامير الحربين العالميتين، وفترة الاحتلال الأمريكي الروسي لألمانيا، شهد تفكك ألمانيا وشهد أيضا توحيدها من جديد.

درس في أكثر من بلد وبأكثر من لغة، عمل أستاذا للفلسفة ورئيسا للجامعة، ويعتبر من أبرز المؤسسين للمؤتمرات الفلسفية، والندوات الفكرية، ويعتبر أيضا "الشاهد المطلق" للحركة الفكرية للقرن، كما يصفه جاك دريدا.

ومن أبرز آثار غادامير نذكر:

- الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية 1960.

- طرق هيدغر 1983.

- بداية الفلسفة 1996.

- فلسفة التأويلا، الأصول، المبادئ، الأهداف.

- تجلي الجميل.

¹ - هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية - سيرة ذاتية-، تر: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013، ص 07.

قائمة المصطلحات

العربية	الانجليزية	الفرنسية
الابستمولوجيا	Epistemology	Epistémologie
الأحكام المسبقة	Prejudices	Préjuges
استعادة	Restoration	Restauration
الاستقامة	Straightness	rectitude
الاستقراء	induction	induction
الاستقراء الفني الغريزي		Induction artistique-instinctive
الاستيطيقا	Aesthetics	Esthétique
أكسيولوجي	Axiologie	Axiologie
أليثيا	Alethia	thiaéAl
الانتقال	Transpose	Transposer
انصهار الآفاق	Fusion Of Horizons	Fusion Des Horizons
البراغماتية	Pragmatism	Pragmatisme
البنوية	structuralism	structuralisme
التاريخانية	Historicism	Historicisme
التأويل	Interpretation	Interprétation
التجربة	Experience	Expérience
التجربة التأويلية	Hermeneutical Experience	L'expérience Herméneutique
التحليلية	Analytic philosophy	philosophie analytique
التحول	metamorphosis	métamorphose
التراث	Tradition	Tradition
الترجمة	Translation	Traduction
التطابق	Adequacy	Adéquation
التفكيكية	Deconstruction	constructionéD

concordance	concordance	التوافق
culture	culture	الثقافة
clarté	clarity	الجلاء
Substance	Substance	جوهر
Généalogie	Genealogy	الجيولوجيا
évènement	event	الحدث
Liberté	Free Dom	الحرية
Sens commun	Sens commun	الحس المشترك
Jugement	Judgement	الحكم
Phronésés	Phroneses	الحكمة العملية
Vrai	True	الحق
Vérité	Truth	الحقيقة
Dasin	Dasain	الدازين
Subjectifisation	Subjectification	الذاتية
goût	Taste	الذوق
Romantisme	Romantism	الرومانسية
Vrai	True	الصدق
Science	Science	العلم
représentation	representation	العرض
sciences de l'esprit	mind sciences	علوم الروح
Compréhension	Understanding	الفهم
Art	Art	الفن
Philologie	Philology	الفيلولوجيا
Phénoménologie	Phenomenology	الفينومينولوجيا

Universel	Universel	الكونية
dévoilement	Unveiling	كشف الستار/ الحجاب
cogito	cogito	الكوجيتو
étant	Being	الكائن
Tact	Tact	اللباقة
Rencontre	encounter	لقاء
Jeu	Play	اللعب
non-vérité	no-truth	اللا حقيقة
Distance Temporelle	Temporale Distance	المسافة الزمنية
Méthode	Method	المنهج
Objectivité	Objectivity	الموضوعية
Absoluité	Absoluteness	المطلقية
Productive	Productive	منتج
Post-Modernisme	Post-Modernism	ما بعد الحداثة
l'essence	Essence	الماهية
Idées	Ideas	المثل
Métaphysique	Metaphysical	الميتافيزيقا
ouvert-sans-retrait	ouvert-sans-retrait	المنفتح بغير انسحاب
hors-retrait	hors-retrait	ما هو خارج الانسحاب
l'avoir-lieu	l'avoir-lieu	الما - حصل
Relativité	Relativity	النسبية
Text	Text	النص
Herméneutique	Hermeneutical	الهرمينوطيقا
Médiation	Mediation	الوساطة

Positivism	الوضعية
l'être	الوجود
Réel	الواقع
conscience esthétique	الوعي الجمالي

ألمانية	عربية	فرنسية
L' Aufklärung	عصر التنوير	siècle des lumières
Bildung	الثقافة	culture
Bildung swissenschaften	علوم التكوين	Science de formation
Darstellung	العرض	représentation
Die Wahr heit	الحقيقة	vérité
Destruktion	التفكيك	Déconstruction
Erklären	التفسير	Explication
Erlebniss	الخبرة	Expérience
Geist	الروح	Esprit
Geisteswissenschaften	العلوم الإنسانية أو علوم الروح	science humaines Science de l'esprit
Horizont gewinnen	إحراز الأفق	gagner de l'horizon
Horizonts verschmelzung	انصهار الآفاق	fusion des horizons
Sich Versetzen	نقل أنفسنا	Transférer nous
Sensus communis	الحس المشترك	Sens Commus
Taktgefühl	اللباقة	Tact
Verschmelzung	يصهر	Fondre
Verstehen und Geschehen	الفهم والحدث	Compréhension et évènement
Verstzen	نقل	Transposer
Vertretung	الأداء	Représentation
Verstellung	التمثيل	Représentation

يونانية	عربية	فرنسية
ἀλήθεια	الحقيقة	la vérité
τά όντα	الكائن	l'étant
ἀληθώς φιλόσοφος	الفيلسوف الحقيقي	Le vrai philosophe
έπιστήμη της ἀληθείας	الإيمان بالحقيقة	Croyance en vérité
ψευδής	زائف	faux
τό άγαθόν	رؤية الخير	Voir le bien
έστιν	هو/الموجود	l'être
πύρ	النار	Le feu
φώς	الجلاء	La clarté
φιλόσοφος	فيلسوف	philosophe
σοφος	الخبير	L'expert
φίλος	الصديق	l'ami
l'ά-λήθεια	اللاتحجب/الاختفاء	dévoilement
φρόνησις	الحكمة العملية	phronēsis

φρόνησις	Phronēsis	الحكمة العملية
Θεωρητικές γνώσεις	epistēmē	المعرفة النظرية
Η φύση	ēthos	السجية
Επιδεξιότητα	Technē	المهارة

فهرس الأعلام

الرقم	اسم العالم	الصفحة
1	أرسطو	ب-ه-25-26-27-28-29-39-40-41-42-43-44-47-48- -186-181-180-179-178-177-136-97-63-62-54 211-210-195-191-190-187
2	أفلاطون	ب-د-ج-24-25-26-27-28-29-30-33-35-36-37-38- -143-136-97-96-88-85-81-78-77-71-57-54-52 211
3	أفلوطين	26
4	أنتستينس	47
5	أنكسمندر	15
6	أنكسمنس	16
7	أوغست كونت	212-166-165-164-163-110
8	أوغسطين	112-106-105-104-103-102-101-100
9	بارمنيدس	70-30-28-27-26-24-23-22-21-20-19
10	برتراند راسل	46
11	برغسون	186
12	بروتاغوراس	97-96
13	بول ريكور	198-100-97
14	بوليتمان	198
15	جون ستيوارت ميل	166-110
16	درويسن	174-171
17	دلتي	ه-97-106-109-110-111-112-113-114-115-117- -170-11169-168-167-166-164-162-121-118 -199-198-197-194---193-192-11179-173-171 212-203-200

أ-د- 11-45-46-49-50-51-60-133-136-162-171-192-191	ديكارت	18
د-12-14-15-28-29-30-96-143	سقراط	19
ه-106-108-109-110-112-113-115-117-118-124-125-126-128-133-192-193-194-198-199-200-203-212	شلايماخر	20
152-153-154	شيلر	21
15-28	طاليس	22
ج-د-ه-و-ز-ح-28-29-92-93-96-97-101-105-106-107-117-118-119-120-121-122-123-124-125-126-127-128-130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-142-143-144-146-147-148-149-150-151-152-153-154-155-156-157-159-169-170-171-172-173-174-175-176-177-178-179-180-181-182-183-184-185-186-187-188-190-191-192-193-194-195-196-197-198-199-200-201-202-203-204-205-206-207-208-211-212-213-214	غادامير	23
140-143-153-169-171-184-192	غروندان	24
212	فونت	25
16	فيثاغورس	26
212	فيشنر	27
د-44-45-133-136-138-147-148-149-150-152-153-156-167-183-188-190-193	كانط	28
ج-د-14-48-52-53-54-55-56-57-58-59-60-206-210-211	نيتشه	29
198	هانز روبرت جاوس	30
17-18-19-21-28-30-57-61-70	هرقليطس	31

32	هوسرل	د-ح-114-118-119-120-123-161
33	هوميروس	28
34	هيدغر	ب-ج-د-ز-ح-15-22-60-61-62-63-64-65-66-67-68- -87-86-85-84-83-82-81-79-78-77-76-71-70-69 -123-121-120-119-118-117-98-97-90-89-88 -197-197-194-193-192-191-154-144-142-128 211-20-206-203-200-199-198
35	هيرش	200
36	هيغل	183 ، 148
37	هيلمهولتز	212-175-172-171

فهرس المحتويات

شكر وعران

إهداء

الملخص

Résumé

Abstract

أ..... مقدمة

الفصل الأول: سؤال الحقيقة في الفلسفات التقليدية

المبحث الأول: سؤال الحقيقة الأبعاد والدلالات 10

1. مفهوم الحقيقة 10

2. تصور الحقيقة في فلسفات ما قبل سقراط 14

3. مفهوم الحقيقة من منظور اليونان: الحقيقة كألثيا $\lambda\theta\eta\iota\alpha$ 25

المبحث الثاني: التصور التقليدي لسؤال الحقيقة 28

1. أفلاطون: الحقيقة مطلقة 29

2. أرسطو: الحقيقة بما هي تطابق مع الواقع 39

3. امتداد تصور الحقيقة كتطابق 48

المبحث الثالث: الحقيقة من سؤال المعيار إلى سؤال الماهية 52

1. الحقيقة وإرادة القوة 52

2. المساءلة الهيدغرية لمفهوم الحقيقة 60

3. الحقيقة بما هي انكشاف 69

خلاصة الفصل 90

الفصل الثاني: التجربة الهرمينوطيقية وتوسيع مشكلة الحقيقة

المبحث الأول: الهرمينوطيقا "السياقات، الأبعاد، الدلالات" 92

1. ما هي الهرمينوطيقا؟ 93

2.	التأويل في حدود النص الديني.....	98
3.	المنعطف التأويلي مع وشلايماخر ودلتاي	106
المبحث الثاني: جدل الحقيقة والتأويل في هرمينوطيقا غادامير		
1.	هيدغر والمنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا.....	118
2.	التجربة التأويلية عند غادامير	121
3.	مشروع كونية التأويل عند غادامير	140
المبحث الثالث: سؤال الحقيقة والتجربة الفنية في هرمينوطيقا غادامير		
1.	نقد الوعي الجمالي.....	147
2.	اللعب كمفتاح للتفسير الأنطولوجي للعمل الفني	151
3.	التجربة الفنية كمصدر للحقيقة.....	156
	خلاصة الفصل	159

الفصل الثالث: سؤال الحقيقة والمنهج في هرمينوطيقا غادامير

المبحث الأول: أزمة المنهج في العلوم الإنسانية.....		
1.	أزمة المنهج في العلوم الإنسانية	161
2.	الوضعانية والتاريخانية في دائرة النقد	169
3.	تجاوز وهم النزعة الموضوعية في العلوم الإنسانية.....	171
المبحث الثاني: أثر التقليد الإنساني في العلوم الإنسانية		
1.	البعد الأخلاقي الأرسطي لتأويلية غادامير	176
2-	المفاهيم التوجيهية للتقليد الإنساني	181
3-	الهرمينوطيقا كبديل منهجي للاستمولوجيا	191
المبحث الثالث: تأويلية غادامير الآفاق والحدود		
1.	غادامير وريكور: مسارات متوازية مختلفة.....	197

202.....	2. المواجهة بين التأويلية والتفكيكية
208.....	خلاصة الفصل
210.....	خاتمة
217.....	قائمة المصادر والمراجع
228.....	الملاحق
230.....	قائمة المصطلحات باللغة العربية
234.....	قائمة المصطلحات باللغة الألمانية
235.....	قائمة المصطلحات باللغة اليونانية
237.....	فهرس الأعلام
241.....	فهرس المحتويات
	الملخص

الملخص:

تتضمن الأطروحة مشروع غادامير في تأسيس هرمينوطيقا فلسفية، تتجاوز وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، وفكرة ارتباطها بالمنهج، من خلال توسيع حلقة الفهم لتشمل الجماليات، التاريخ، اللغة، والفن، ما جعل من تأويلته تأويلية كونية تقوم على اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، فأخذت بذلك الحقيقة منعطفًا مغايرًا تمامًا للتصورات التقليدية، وتهدف هرمينوطيقا غادامير بشكل رئيسي إلى الكشف عن حدود المنهج العلمي، وبالتالي استعادة الدور الذي يجب أن تلعبه العلوم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الحقيقة، الهرمينوطيقا، المنهج، العلوم الإنسانية، التجربة الفنية.

Résumé :

La thèse inclut le projet de gadamer d'établir une herméneutique philosophique, au-delà de l'illusion de posséder la vérité absolue, et l'idée de son lien avec la méthode, en élargissant le cercle de compréhension pour inclure l'esthétique, l'histoire, le langage et l'art, ce qui a fait de son herméneutique une herméneutique universelle basée sur le langage comme support de l'expérience herméneutique, prenant ainsi une tournure complètement différente des perceptions traditionnelles, l'herméneutique de gadamer vise principalement à révéler les limites de la méthode scientifique, et ainsi restaurer le rôle que les sciences humaines devraient jouer.

Mots clés: vérité, herméneutique, méthode, sciences humaines, expérience artistique.

Abstract :

The thesis includes Gadamer's project in establishing a philosophical hermeneutics, beyond the illusion of possessing absolute truth, and the idea of its connection with the method, by expanding the circle of understanding to include aesthetics, history, language, and art, which made his hermeneutics a universal hermeneutics based on language as a medium for hermeneutical experience, thus taking a completely different turn from traditional perceptions, Gadamer's hermeneutics mainly aims to reveal the limits of the scientific method, and thus restore the role that the humanities should play.

Keywords: truth, hermeneutics, method, humanities, artistic experience.