

العدد
10

أوراق فلسفية

www.books4all.net
كتاب غير دوري

دراسات في الهيرمينوطيقا

نصر حامد أبو زيد
منى طلبة
عمارة الناصر
عبدالعزیز العیادی

الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير
الهيرمينوطيقا: المصطلح والتاريخ
الهيرمينوطيقا والفكر المعاصر
الهيرمينوطيقا واسم الفلسفة



ملف جادامر

اللغة كوسيط للخبرة الهيرمينوطيقية ج. ه. جادامر
لقاء مع فيلسوف هيدلبرج
بين الحداثة والتراث
دورب هيدجر
حسن حنفى
حسن الموزانى
جادامرت: جمال سليمان



ملف محمد مهران

لقطات من سيرة ذاتية - علمية
قراءة في فكر مهران التحليلي
مهران بين الفلسفة والمنطق
التحليل وقضايا المنطق العربى
محمد مهران
محمد مدين
مصطفى النشار
أحمد عبدالحليم عطية

دراسات حول هابرماس

يورجين هابرماس
مالفى عبدالقادر
عطيات أبو السعود

نقد هابرماس لحنا ارندت
هابرماس والديمقراطية
نظرية الفعل التواصلى عند هابرماس

منتدی سور الازبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>

أوراق فلسفية

العدد العاشر - ٢٠٠٤

نائب رئيس التحرير

محمد التركي

رئيس التحرير

أحمد عبد الحليم عطية

الهيئة العلمية

أميرة مطر	حسن حنفي	محمد مهران	هشام شرابي
أحمد ماضي	فتحي التريكي	عادل ضاهر	ناصر ناصيف
المهدي أمبيرش	حسام الأوسى	سالم يافوت	فوزية عمار
عبد الرحمن بوقاف	ماهر عبد القادر		

هيئة التحرير

الزاواوي بغورة	توفيق شومر	الحسين الزاوي
إسماعيل الزروقي	على حمية	بوزيد بومدين
عبد السلام الطويل	أنور مغيث	ماهر شفيق

مديرا التحرير

سيد محمد أحمد محمد أحمد عبد الحليم

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة ١٨ مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة،

بجوار مدينة المبعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس ٧٣٤٦٩١٨

البريد الإلكتروني: [AORAK PHALSAPHIA@YAHOO.COM](mailto:AORAK_PHALSAPHIA@YAHOO.COM)

الطباعة والإخراج الفني مركز النيل للكمبيوتر COMPU.NIL طارق ثابت القاهرة

المحتويات

الهيرمينوطيقا وجادامر

- الهيرمينوطيقا ومعضلة التفسير نصر حامد أبو زيد ٥
- الهيرمينوطيقا والفكر المعاصر عمارة الناصر ٤١
- الهيرمينوطيقا أو أسم الفلسفة الأخر عبد العزيز العيادي ٧٩
- لغة الفلاسفة : هوسرل والشعراء فتحي أنفزو ٩١
- ماذا يوجد لي أن أفهم محمد محجوب ١١٥
- الهيرمينوطيقا : المصطلح والتاريخ منى طلبة ١٢٤
- لقاء مع فيلسوف هيدلبرج حسن حنفي ١٦١
- خطاب التأويل ، خطاب الحقيقة عمر مهيل ١٦٥
- اللغة كوسيط للخبرة الهيرمينوطيقية جادامر - جورج تامر ١٧٩
- جدلية الفهم عند جادامر حسين الموازي ١٨٥
- إعادة الاعتبار للسلطة والتراث جادامر - الموازي ١٨٩
- كائط والتحول الهيرمينوطيقي جادامر - جمال سليمان ١٩٨
- قراءة في فينومينولوجيا التأويل عند جادامر عمارة كحلي ٢١٠

محمد مهران : التحليل والمنطق العربي

- لقطات من سيرة ذاتية / علمية محمد مهران ٢١٧
- صاحب مدرسة الوضوح المنطقي مصطفى النشار ٢٢٨
- قراءة في فكر مهران التحليلي محمد مدين ٢٣٩
- التحليل وقضايا المنطق العربي أحمد عبد الحليم عطية ٢٥٥
- الدراسات المنطقية في مصر محمد مهران رشوان ٢٨٥
- محمد مهران والمنطق سهام النويهي ٢٩٩
- الشاعر وأستاذ المنطق مجاور بوش محمد مجدي الجزيري ٣٠٤

هابرماس : النظرية التواصلية والسياسة

- نظرية الفعل التواصلية عطيات أبو السعود ٣١٣
- مفهوم الديمقراطية عند هابرماس مالفى عبد القادر ٣٤١
- هابرماس ينتقد حنا أرندت جان مارك فيري ٣٤٧

التقديم

يتضمن العدد العاشر من أوراق فلسفية "ملفات أربع" وهو يحتوي كما تعودنا في أعدادنا السابقة على بحوث وترجمات من باحثين وأساتذة عرب ، أسهم فيه كتاب من جامعات : تونس والجزائر ومصر ولبنان والامارات العربية المتحدة ، حيث تتكامل الأبحاث التي قدمها نصر حامد أبو زيد ومنى طلبية من مصر مع عمارة الناصر من الجزائر وعبد العزيز العيادي ومحمد محبوب وفتحي أنفزو من تونس على تقديم جوانب متعددة في الهيرمينوطيقا ، المصطلح وتطوره ومجالاته المتعددة . و يكمل الملف الثاني ، الذي يدور حول الفيلسوف الألماني هانز جورج جادامر ، الملف الأول حيث يحتوي دراساته في الهيرمينوطيقا ، على لقاء حسن حنفي معه في هيدلبرج ودراستين من الجزائر لعمر مهيبل وعمارة كحلي وترجمات لنصوص جادامر حول اللغة ، ودروب هيدجر لحسين الموازني ، وجورج تامر من لبنان وجمال سليمان من مصر . ولن نتوقف أمام هذه الأعمال فهي متاحة الآن أمام القارئ

ويحتوي الملف الثالث على جهود الأستاذ المصري محمد مهران الذي أسهم بدراساته المتعددة في الفلسفة المعاصرة والمنطق الصوري والرمزي والمنطق العربي وهو صاحب رؤية تحليلية سعت لتطويع وإكمال الواقعية عند الفلاسفة التحليليين لتشمل ما أطلق عليه الواقعية الوجدانية أو الشعورية ، بحيث تتيح هذه الرؤية الرحبة المجال لقضايا الميتافيزيقا والقيم. تتعدد الأبحاث التي نتناول جهوده سواء في المنطق أو تطبيق التحليل على قضايا المنطق العربي ونعذر على عدم نشر دراسات زملاء الذين أرسلوا لنا بحوث جيدة حول محمد مهران وذلك لضخامة هذا المجلد من جهة وعدم تمكننا لأسباب فنية من إدراجها ضمنه وسنحاول نشرها في مناسبات تالية ، وكما أشرف على الملف الأول الزميل محمد التركي من تونس ، أشرف على هذا الملف الزميل مصطفى النشار من مصر .

ويتناول الملف الرابع دراسات وترجمات حول هابرماس والديمقراطية ،
ونقد هابرماس لحننا أرندت ، والعقلانية التواصلية عنده ، وأشرف على هذا
الملف مالفى عبد القادر من وهران .

بقى أن نخبر القارئ العزيز ، الذي بفضل استمرت أوراق فلسفية طيلة
هذه الأعوام ووصلت إلى العدد العاشر حتى الآن ، أننا وبداية من العام ٢٠٠٤ ،
سنصدر أعداد خاصة حول عدد من الموضوعات والأعلام ، العرب والغربيين
بحيث تصدر في شكل كتاب أو عدد مستقل حول هذه القضايا أو هؤلاء الفلاسفة .

وفي حوزتنا الآن ، بعض المجلدات حول المفكرين العرب مثل رضوان
السيد ، وناصر من لبنان ، وعبد الوهاب بوحدية من تونس ، ومحسن
مهدي من العراق وصلاح قنصوة من مصر ومحمد جابر الأنصاري من البحرين ،
ونتمنى على كل من يريد المشاركة في هذه المجلدات أن يرسل لنا بمساهمته على
قرص مرن (ديسك ٣ 1/2) أو على عنواننا الإلكتروني .

وبعد فهذه جهودنا التي تسعى كما أكدنا من قبل لتحقيق التواصل الثقافي
العربي بعيدا عن أية مؤسسات رسمية لتجاوز كل الحدود الجغرافية والمكانية من
أجل فكر عربي معاصر ونحن نفتح صفحات مجلتنا لتتواصل مع كل المثقفين
والمفكرين العرب ، من أجل " فكر عربي مستقبلي " .

الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص (*)

نصر حامد أبو زيد (**)

القضية الأساسية التي تتناولها (الهرمنيوطيقا) بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام ، سواء كان هذا النص نصا تاريخيا ، أم نصا دينيا، والأسئلة التي نحاول الإجابة عليها - من ثم - أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة ، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الأدبي) بالنص . هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا وهي - في تقديري - الرواية التي أهملت إلى حد كبير في الدراسات الأدبية منذ أفلاطون حتى العصر الحديث . ومصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموع القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) . والهرمنيوطيقا - بهذا المعنى - تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى (نظرية التفسير) ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤ م ، وما زال مستمرا حتى اليوم خاصة في الأوساط البروتستانتية (١)

وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة ، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعا تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجي وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور . وإذا كان هذا الاتساع في مفهوم المصطلح وتطبيقاته يجعل من الصعب - في مثل هذه الدراسة - الإلمام بكل التفاصيل ، فإن علينا أن نقنع بالخطوط العامة لتطور هذا العلم مركزين على مغزاه بالنسبة لنظرية تفسير النصوص الأدبية . الهرمنيوطيقا - إذن - قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي ، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء . وينبغي أن نكون على وعي دائم - في تعاملنا مع الفكر

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة فصول ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، إبريل ١٩٨١ ص ١٤١-١٥٩

(**) أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة القاهرة

الغربي في أي جانب من جوانبه - باتنا في حالة حوار جدلي وأنا يجب أن لا نكتفي بالاستيراد والتبني، بل علينا أن ننطلق من همونا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبه التاريخي والمعاصر . من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميته ، ومن هنا أيضا نكف عن اللهاث وراء كل جديد ما دام قادمًا إلينا من الغرب (المتقدم) هذا الوعي بعلاقتنا الجدلية بالفكر الغربي - من جانب آخر - يخلصنا من الاكتفاء على الذات والتفوق داخل أسوار (تراثنا المجيد) و (تقاليدنا الموروثة) ومن الغريب أن واقعنا الثقافي - وكذلك الاجتماعي والسياسي - يتسع لشعاري (الانفتاح الكامل) و (الاكتفاء الكامل) دون أدنى إحساس بالتعارض الجذري بين الشعارين إن صيغة (الحوار الجدلي) ليست صيغة تليفقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي ومواقف (معرف)، ومن ثم لأي وعي بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتباه من مقولات ومواقف . إن أي موقف يقوم على الاختبار ، والاختبار عملية مستمرة من القبول والرفض ، أي عملية مستمرة من الحوار التي تبدأ من الموقف . وسواء اخترنا من التراث أم اخترنا من الغرب فإن اختيارنا قائم على الحوار الذي يدعم موقفنا . إن إدراك جدلية الحوار في عملية الاختيار يعمق الوعي ويخلصنا من الفوضى الفكرية التي لا يستطيع أي متأمل لحياتنا الثقافية أن ينكرها . من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث أمليين أن تضي لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة ، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة . ولكن علينا قبل ذلك - لكي نكون متسقين مع منهجنا - أن نشير إلى معضلة تفسير النص في تراثنا القديم والحديث .

(١)

هناك في تراثنا القديم ، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه (التفسير بالمأثور) وما أطلق عليه (التفسير بالرأى) أو (التأويل) وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما (موضوعيا) أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة . أما التفسير بالرأى أو (التأويل) فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير (غير موضوعي) لأن المفسر

لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد فى القرآن (النص) سندا لهذا الموقف . وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح . ونظر إلى هذا الاتجاه - غالبا - نظرة إجلال واحترام وتقدير ، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثانى - وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة - نظرة حذر وتوجس ، وصلت فى أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب .

ومن الضرورى الإشارة إلى أن التمايز بين الاتجاهين - فى الواقع العملى - لم يكن حاسما بمثل هذا الوضوح الذى تطرح به القضية على المستوى النظرى، فلم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويلية حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا فى بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلا^(٦) . ومن جانب آخر لم تتجاهل كتب تفسير بالرأى أو (التأويل) الحقائق التاريخية واللغوية المتصلة بالنص . وللمعضلة بعدها الميتافيزيقى الذى لم ينتبه له القدماء تنبها واضحا، وإن مسوه مسا غير مباشر . هذه المعضلة هى : كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعى) للنص القرآنى ؟ وهل فى طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى . (القصد) الالهى فى كماله وإطلاقه ؟ ! لم يزعم أى من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية فى الفهم وفتح باب الاجتهاد ، بينما تمسك أهل السلف - وإن لم يقرروا ذلك صراحة - بإمكانية الفهم الموضوعى على التغليب .

ولا شك أن الخلاف بين الاتجاهين كانت له أصوله الاجتماعية والفكرية التى لا يعيننا التعرض لها فى مثل هذا المقال . ويكفيها هنا الإلماح . إلى وجود المعضلة فى تراثنا الدينى والإشارة إلى وجود اتجاهين يمثل كل منهما زاوية فى النظر إلى علاقة المفسر بالنص : الاتجاه الأول يتجاهل المفسر ويلغى وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية . بينما لا يتجاهل الاتجاه الثانى مثل هذه العلاقة، بل يؤكد على خلاف فى مستويات هذا التأكيد وفاعليتها بين الفرق والاتجاهات التى تتبنى هذه الزاوية . ومن الجدير بالذكر أن اختلاف مناهج المفسرين فى العصر الحديث فيما يتصل بتفسير النص القرآنى ما تزال تدور حول هذين المحورين ، وإن تكن الغلبة - على المستوى الاعلامى - كما كانت فى الماضى لأصحاب المنهج التاريخى الموضوعى .

ويتجلى وجود المعضلة في تراثنا النقدي الحديث على المستوى العملي التطبيقي ، إذ الوعى بها على مستوى النظرى ليس واضحا كل الوضوح . فالنص الأدبى يتسع للعديد من التفسيرات التى تتنوع بتنوع اتجاهات النقاد ومذاهبهم . هذه الاتجاهات ليست فى حقيقتها سوى صياغة لموقف الناقد الاجتماعى والفكرى من واقعه . وتتمثل المعضلة الحقيقية فى أن كل ناقد يزعم أن تفسيره للنص هو التفسير الوحيد الصحيح ، وأن مذهبه النقدي هو المذهب الأمثل للوصول إلى المعنى (الموضوعى) للنص كما قصده مؤلفه . ولا أدل على ذلك من كثرة التفسيرات التى طرحت على أدب كاتب معاصر هو نجيب محفوظ (فنحن نلتقى به عند باحث وقد صورته كاتب الاشتراكية الأول الذى وقف حياته ونتاجه للدفاع عنها ، كما نلتقى به عند باحث آخر وقد أصبح كاتب الإسلامية الروحية)^(٢) . وهكذا لا يكتفى الناقد بتجاهل العلاقة بين موقفه الذاتى من الواقع وبين المنهج الذى يتبناه لتحليل النص الأدبى ، بل يوحد بشكل صارم بين تفسيره للنص والنص نفسه ، كما أنه يوحد بين النص بكل علاقاته وتشكيلاته اللغوية والجمالية وبين قصد المؤلف . إن ثلاثية (المؤلف / النص / الناقد) أو (القصد / النص / التفسير) لا يمكن التوحيد الميكانيكى بين عناصرها ، ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية ، وهى الإشكالية التى تحاول الهرمنيوطيقا - أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربى - تحليلها والاسهام فى النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها ، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد .

ما هى العلاقة بين المؤلف والنص ؟ وهل يعد النص الأدبى مساويا حقيقيا لقصد المؤلف العقلى ؟ وإذا كان ذلك صحيحا ، فهل من الممكن أن يتمكن الناقد أو المفسر من النفاذ إلى العالم العقلى للمؤلف من خلال تحليل النص المبدع ؟ وإذا أنكرنا التطابق بين قصد المؤلف والنص ، فهل هما أمران متميزان منفصلان تماما ؟ أم أن ثمة علاقة ما ؟ وما هى طبيعة هذه العلاقة ؟ وكيف نقيسها ؟ وبالتالي ما هو نوع العلاقة بين النص والناقد أو المفسر ؟ وما هى إمكانية الفهم (الموضوعى) لمعنى النص الأدبى ؟ ونقصد (بالفهم الموضوعى) الفهم العلمى الذى لا يختلف عليه . أى فهم النص كما يفهمه مبدعه أو كما يريد أن يفهم وتتزايد المعضلة تعقيدا إذا تساعلنا عن علاقة ثلاثية (المؤلف / النص / الناقد) بالواقع الذى تتم فيه عملينا الابداع والتفسير . وتزداد حدة التعقيد إذا كان النص ينتمى إلى زمن مغاير وواقع مختلف

لزم التفسير وواقعه ، أى إذا كان المؤلف والناقد ينتميان إلى عصرين مختلفين وواقعين متميزين .

لقد حاولت نظرية الأدب - فى مسار تطورها التاريخى - أن تعالج جوانب مختلفة من هذه المعضلة، وتوقفت كل نظرية - فى إطار ظروفها التاريخية - عند جانب أو أكثر من هذه الجوانب مؤكدة أهميته على حساب الجوانب الأخرى . واستعراض سريع لهذه النظريات يؤكد أن جانب علاقة النص بالمفسر ظل جانباً مهملاً حتى فى الواقعية الاشتراكية التى عالجت الزوايا المتعددة لمعضلة علاجاً حاسماً مستفيدة دون شك من كل الإنجازات الأصلية للنظريات التى سبقتها . ورغم ما فى مقولاتها الأساسية - خاصة مقولة الجدل - من أساس صالح للنظر إلى علاقة المفسر بالنص ، فإن هذا الجانب ظل - على مستوى الوعى النقدى - مهملاً أو غائماً فى أحسن الأحوال .

ولقد بدأت دراسة الفن عامة ، والأدب خاصة بتحليل العلاقة بين الإبداع والعالم الواقعى الذى نعيش فيه ، وانتهت على يد كل من أفلاطون وأرسطو - وحتى العصر الحديث فيما عرف بالكلاسيكية - إلى تأكيد دور الواقع الخارجى على حساب الفنان أو المبدع فيما عرف بنظرية المحاكاة . وانتهت هذه النظرية فى تفسير العمل الفنى والأدبى إلى محاولة البحث عن الدلالات الخارجية التى يشير إليها العمل . واتحدت هذه الدلالات الخارجية عند أفلاطون مع (الحقيقة) الفلسفية المتوارية وراء عالم الظواهر ، والمتعالية على الوجود المادى . وإذا كان أرسطو لم يسلم بالموازاة الحرفية بين الفن والواقع كما فعل أفلاطون ، فإنه لم يرد هذا الانحراف فى العمل الفنى إلى دور المبدع وموقفه من الواقع ، بل رده إلى قيم مطلقة معيارية يقاس على أساسها جودة العمل أو ردايته فيما عرف بنظرية التطهير الأخلاقية (١) .

وعلى الجانب المقابل أكدت الرومانسية دور المبدع على حساب الواقع ، وأخلت السبيل لمشاعر الفنان وانفعالاته الداخلية ، ونظرت إلى العمل الأدبى على أساس أنه تعبير عن العالم الداخلى للفنان ومواز له . وصارت مهمة الناقد أو المفسر هى أن يفهم الفنان بغية فهم العمل نفسه ، وذلك عن طريق الاستعانة بكل المعلومات التى يمكن تحصيلها عن حياة الفنان وسيرته الذاتية . غير أن الرومانسية - من جانب آخر - قد حولت عملية نقد العمل الفنى إلى إبداع جديد

فيما عرف بالانطباعية ، وأكدت حرية الناقد في تفسير العمل الأدبي ، وجعلته عنصرا فاعلا يحتكم إلى معايير الخاصة في فهم العمل وتفسيره . إن ما أضافته الرومانسية - من وجهة نظر التأويلية - أنها أفسحت مجالا لذاتية الناقد في فهم النص ، طالما أن ما يشير إليه النص - وهو ذات الفنان ومشاعرها وانفعالاتها - منطقة غامضة يصعب الوصول إليها بموضوعية علمية من خلال النص الذي تتعدد دلالاته بتعدد القارين . هذا التعدد يرجع إلى خصوصية الأداة - اللغة في حالة الأدب - التي تتفاعل مع مشاعر الفنان - في حالة التعبير - فتتغير بنيتها بقدر ما تغير هي من طبيعة هذه الانفعالات التي كانت في حالة تشوش وغموض قبل تجسدها في العمل الأدبي^(٥) .

وفي مرحلة الجزر الرومانسي ، خطت الدراسة الأدبية على يد ت . س . إليوت خطوة جديدة جعلت (النص) هو محور اهتمامها ، منكرة أي علاقة بين (النص) ومبدعه أو الواقع الذي تمت فيه عملية الإبداع . إن للنص عند إليوت وجودا مستقلا لا ينتمي فيه إلى أي شيء خارجه ، ولا يجب على الناقد البحث عن دلالات للعمل الأدبي خارج إطاره اللغوي . إن مهمة الناقد هي تحليل النص بتشكيلاته اللغوية وبيان عناصرها ودلالاتها الجمالية . وإلى جانب التحليل يجب عليه مقارنة النص بنصوص أخرى تنتمي لنفس النوع الأدبي بهدف الكشف عن دور هذا النص في دائرة التقاليد الأدبية . ماذا أخذ منها وماذا أضاف إليها . وتقاس عظمة العمل الأدبي بمدى إسهامه في طرح تقاليد أدبية جديدة يغير بها نظام التقاليد السائدة . إن مهمة الناقد يجب أن تقوم على أساس موضوعي محايد وأن تستخدم وسائل محايدة . هي التحليل والمقارنة ، كما أن الفنان يجب عليه أن يتجنب مشاعره الشخصية في عملية الإبداع ويخلق بدلا منها معادلا موضوعيا "محايدا" هو العمل الأدبي^(٦) .

وقد قدر لمثل هذه النظرة - التي تتزيا بالعلمية والموضوعية - لأسباب ليس هنا مجال شرحها - أن تسود مجال النقد الأدبي بدرجات متفاوتة من الاعتراف بعلاقة النص بمبدعه أو علاقته بالواقع بمعناه الواسع . وصار التركيز أساسا في هذه المناهج - على تحليل النص باعتباره نقطة البدء والمعاد في (علم الدراسات الأدبية) وترك مجال علاقة النص بمبدعه أو علاقته بالواقع لمجالات أخرى غير النقد الأدبي مثل علم النفس أو علم اجتماعية الأدب . ولم

نتج من سطوة هذا التصور بعض الاتجاهات الواقعية ، خاصة الواقعية المطبقة فى كل من إنجلترا وأمريكا . هذه الواقعية (تميل إلى افتراض أن العمل الأدبى هناك . قائم ببساطة فى العالم مستقل بشكل أساسى عن متلقيه . ويعتبر تلقى العمل عملية منفصلة عن العمل نفسه ، ومهمة التفسير الأدبى هى الكلام عن (العمل نفسه)ومن ناحية أخرى يعتبر قصد المؤلف منفصلا بشكل حاد عن العمل . إن للعمل الأدبى كينونة لها قوتها وديناميكيته . والناقد النمطى الحديث يدافع عامة عن (استقلال وجودة) العمل الأدبى ، ويرى أن مهمته هى النفاذ إلى هذا الوجود من خلال تحليل النص . هذا الفصل المبدئى بين الذات والموضوع ، وهو فصل محورى فى الواقعية ، يصبح الأساس الفلسفى وإطار التفسير الأدبى (٧) .

وقد حاولت البنائية - مستفيدة من مناهج علم اللغة - التغلب على هذه المعضلة بتركيز اهتمامها - فى تحليل العمل الأدبى - فى البحث عن البنية التى تؤدى إلى اكتشاف النظام الذى يقوم على أساسه العمل الأدبى . واعتبرت أن هذا النظام - أو اكتشافه - يحل معضلة ثلاثية (القصد/ النص/ التفسير) على أساس أن هذه العناصر ليست إلا تجليات بمستويات مختلفة لظاهرة النظام كما تتجلى فى الفكر (القصد) والتشكيل (النص) والتحليل (التفسير) ووحدت البنائية بين هذه المستويات الثلاث (أو التجليات) للنظام وبين مستويات أخرى فى الواقع بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية نزولا إلى نظام الطعام والأزياء وكافة الممارسات اليومية من أدناها إلى أرقاها . إن الناقد البنيوى يتجاوز ثنائية الذات والموضوع ، بإخضاعهما معا لفكرة النظام ، وهو بالتالى يجعل الأدب مشيرا إلى معطى خارجى محدد سلفا ، ويشل من ثم فاعلية الفنان والناقد معا ، لأنهما يخضعان لنوع من الجبرية الصارمة . وسنعود- فيما بعد - لمناقشة اعتراضات بعض مفكرى الهرمنيوطيقا على البنائية لنرى بعض الاضافات التى أجريت عليها استجابة لهذه الاعتراضات .

(٢)

يمثل المفكر الألمانى شليرماخر (١٨٤٣م) الموقف الكلاسيكى بالنسبة للهرمنيوطيقا ، ويعود إليه الفضل فى أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتى ليكون (علما) أو (فنا) لعملية الفهم وشروطها فى تحليل النصوص . وهكذا تباعد شليرماخر بالتأويلية

بشكل نهائى عن أن تكون فى خدمة علم خاص ، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم ، وبالتالي عملية التفسير .

وتقوم تأويلية شليرماخر على أساس أن النص عبارة عن وسيط لغوى ينقل فكر المؤلف إلى القارئ ، وبالتالي فهو يشير - فى جانبه اللغوى - إلى اللغة بكاملها ، ويشير - فى جانبه النفسى - إلى الفكر الذاتى لمبدعه . والعلاقة بين الجانبين - فيما يرى شليرماخر - علاقة جدلية . وكلما تقدم النص فى الزمن صار غامضا بالنسبة لنا ، وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم . وعلى ذلك لابد من قيام (علم) أو (فن) يعصمنا من سوء الفهم ويجعلنا أقرب إلى الفهم . وينطلق شليرماخر لوضع قواعد الفهم من تصوره لجانبى النص ، اللغوى والنفسى . يحتاج المفسر للنفاز إلى معنى النص إلى موهبتين ، الموهبة اللغوية ، والقدرة على النفاز إلى الطبيعة البشرية (الموهبة اللغوية وحدها لا تكفى لأن الإنسان لا يمكن أن يعرف الإطار اللا محدود للغة ، كما أن الموهبة فى النفاز إلى الطبيعة البشرية لا تكفى لأنها مستحيلة الكمال ، لذلك لابد من الاعتماد على الجانبين ، ولا يوجد ثمة قواعد لكيفية تحقيق ذلك)^(٨) . ولكن ما هى طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوى (الوسيط) الذى يتم فيه التعبير ؟ يرى شليرماخر - أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التى يسلكها للتعبير عن فكره . وللغة وجودها الموضوعى المتميز عن فكر المؤلف الذاتى ، وهذا الوجود الموضوعى هو الذى يجعل عملية الفهم ممكنة . ولكن المؤلف - من جانب آخر - يعدل من معطيات اللغة تعديلا ما . إنه لا يغير اللغة بكاملها ، وإلا صار الفهم مستحيلا ، إنه - فحسب - يعدل بعض معطياتها التعبيرية ، ويحتفظ ببعض معطياتها التى يكررها وينقلها ، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة (إننى أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة ، فهو - من جانب - يقدم فى استعماله للغة أشياء جديدة ، ويحتفظ - من جانب آخر - ببعض خصائص اللغة التى يكررها وينقلها)^(٩) . هناك إذن فى أى نص جانبان : جانب موضوعى يشير إلى اللغة ، وهو المشترك الذى يجعل عملية الفهم ممكنة ، وجانب ذاتى يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى فى استخدامه الخاص للغة . وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التى يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته . والقارئ يمكن له أن يبدأ من أى الجانبين شاء ، مادام كل منهما يودى به إلى فهم الآخر . وكلا الجانبين - فى رأى شليرماخر - صالحان كنقطة بداية

لفهم النص . البدء بالجانب اللغوي يعنى أن القارئ يقوم بعملية إعادة بناء تاريخية موضوعية للنص ، وهى عملية يطلق عليها شليرماخر **Objective Historical reconstruction** وهى تعند بكيفية تصرف النص فى كلية اللغة . وتعتبر المعرفة المتضمنة فى النص نتاجا للغة . ولهذه البداية جانب آخر ، وهو ما يطلق عليه شليرماخر **Objective divinatory reconstruction** إعادة البناء التنبؤى الموضوعى ، وهى تحدد كيفية تطوير النص نفسه للغة . وللبدء من الجانب الذاتى - كذلك - جانبان : الأول هو إعادة البناء الذاتى التاريخى ، وهو يعند بالنص باعتباره نتاجا للنفس ، أما الجانب الثانى وهو الذاتى التنبؤى فهو يحدد كيف تؤثر عملية الكتابة فى أفكار المؤلف الداخلية.

هذان الجانبان - الموضوعى والذاتى ، أو اللغوى والنفسى - بفرعيهما التاريخى والتنبؤى ، يمثلان القواعد الأساسية ، والصيغة المحددة لفن التأويل عند شليرماخر . وبدونهما لا يمكن تجنب سوء الفهم . إن مهمة الهرمنيوطيقا هى فهم النص كما فهمه مؤلفه ، بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه^(١٠) . ورغم تسوية شليرماخر بين الجانبين - اللغوى والنفسى - من حيث صلاحيتهما كنقطة بداية لفهم النص ، فإنه يعود ليلمح إلى أن البدء بالمستوى اللغوى - التحليل النحوى - هو البداية الطبيعية . وهذا يقوده إلى مفهوم (الدائرة التأويلية) : لكى نفهم العناصر الجزئية فى النص ، لابد - أولا - من فهم النص فى كليته . وهذا الفهم للنص فى كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له . ومعنى ذلك - فيما يرى شليرماخر - أننا ندور فى دائرة لا نهاية لها هى ما يطلق عليه الدائرة الهرمنيوطيقية . ومعنى ذلك أن عملية تفسير النص - على المستوى اللغوى الموضوعى - بجانبه التاريخى والتنبؤى - تدور فى دائرة ، ولابد أن تستند إلى معرفة كاملة باللغة من جانب ، وبخصائص النص من جانب آخر . ويمكن بنفس الدرجة تطبيق مفهوم الدائرة التأويلية على المستوى الذاتى النفسى بجانبه التاريخى والتنبؤى . إن الدائرة التأويلية تعنى أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة ، بل عملية معقدة مركبة ، يبدأ المفسر فيها من أى نقطة شاء ، لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه فى جزئيات النص وتفصيله وجوانبه المتعددة التى أشار إليها شليرماخر . ومادامت مهمة الهرمنيوطيقا هى وضع المعايير والقواعد ، فإن شليرماخر يكتفى بوضع المعايير العامة التى يراها ضرورية لتجنب سوء الفهم . ولكنة من جانب آخر يرى

(أن نظرية التأويل .. رغم كل التقدم الذى أصابته - ما تزال بعيدة عن أن تكون فنا مكتملا)
ويؤكد بنفس الدرجة استحالة أن يستطيع أى تفسير لعمل ما استهلاك كل إمكانيات معنى هذا
العمل . وكل ما يطمح إليه المفسر أن يصل إلى أقصى طاقته فى تفسير النص^(١١) . ورغم النقلة
الهامة الهرمنيوطيقا على يد شليرماخر لتكون (فنا) مستقلا بذاته عن أى مجال ، فإن
كلاسيكيته تتبدى فى حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم ، ومن ثم لعملية تفسير
النصوص . إنه يحاول أن يتجنب (سوء الفهم المبدنى) فى أى عملية تفسير . ولكنه فى هذه
المحاولة لتجنب (سوء الفهم) يطالب المفسر - مهما كانت الهوة التاريخية التى تفصل بينه
وبين النص - أن يتباعد عن ذاته وعن أفقه التاريخى الراهن ليفهم النص فيهما موضوعيا
تاريخيا . إنه يطالب المفسر - أولا - إن يساوى نفسه بالمؤلف ، وأن يحل مكانه عن طريق
إعادة البناء الذاتى والموضوعى لتجربة المؤلف من خلال النص . ورغم استحالة هذه المساواة
من الوجهة المعرفية فإن شليرماخر يعتبرها الأساس الهام للفهم (الصحيح) . ثم نعمة
رومانسية تغلف كلاسيكية شليرماخر تتجلى فى اعتباره النص تعبيراً عن (نفس) المؤلف ،
وفى مطالبته المفسر أن يكون ذا طاقة تنبؤية ، إلى جانب معرفته باللغة ، حتى يمكنه اكتشاف
الجوانب المتعددة للنص . وبهذه الطاقة التنبؤية يسعى الإنسان لفهم الكتب إلى درجة أن يحول
نفسه تماما إليه ، أى أن يكون هو الكاتب . لقد كان شليرماخر - رغم ذلك كله - ممهدا لمن
جاءوا بعده خاصة ديلتاي وجادامر ، إذ بدأ ديلتاي مما انتهى إليه شليرماخر من البحث عن
تفسير وفهم (صحيحين) فى مجال العلوم الإنسانية ، بينما بدأ جادامر من معضلة سوء الفهم
المبدنى التى حاول شليرماخر - فى تأويليته - أن يتجنبها . وبهذا يعد شليرماخر - بحق - أبا
للهرمنيوطيقة الحديثة ، وللمفكرين الذين جاءوا بعده ، سواء بدأوا من الاتفاق أو الاختلاف
معه^(١٢) .

(٣)

تركزت محاولة ويلهلم ديلتاي (١٨٣٣-١٩١١) فى التفرقة بين العلوم الطبيعية
والعلوم التاريخية والإنسانية ، وفى الرد على الوضعيين الذين وحدوا بينهما من حيث المنهج
مثل أوجست كومت وجون ستيوارت مل . لقد رأى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم

الإنسانية عن العلوم الطبيعية يمكن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية ، سعيا للوصول إلى قوانين كلية يقينية ، وتجنبنا للذاتية وعدم الدقة في مجال الإنسانيات . لقد أمنوا أن كلا منهما يخضع لنفس المعايير المنهجية من الاستدلال والشرح ، وراوا أن الحقائق الاجتماعية مثلها مثل الحقائق الفيزيائية ، واقعية وعملية ، ويمكن بالمثل قياسها^(١٢) . وهذا هم ما عبر عنه جون ستيوارت مل بقوله : (إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الاجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية ، فإن أمننا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية ، فإن أمننا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية لجعلها مناسبة للاستخدام في العلوم الاجتماعية)^(١٤) ولقد حاول ديلتاي أن يقيم العلوم الاجتماعية على أساس منهجي مختلف عن العلوم الطبيعية . لقد كان صارما في فلسفته ورفض كلا من الوضعية وميتافيزيقا الكانتية الجديدة . إن الفرق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية يمكن - عنده - في أن مادة العلوم الاجتماعية - وهي العقول البشرية - مادة معطاة ، ولست مشتقة من أي شئ خارجها ، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة . إن على العالم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها ، إن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة ، بينهما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم أنى من خلال النظر في مادتها الخام . إن الإدراك الفنى والإنساني هما غاية العلوم الاجتماعية وهذان يمكن الوصول إليهما من خلال التحديد الدقيق للقيم والمعاني التي ندرسها في عقول الفاعلين الاجتماعيين ، وليس من خلال مناهج العلوم الطبيعية ، وهذه هي عملية الفهم الذاتي أو التفسير ، نصل إلى مثل هذا الفهم من خلال (العيش مرة أخرى (Reliving) في الأحداث الاجتماعية .

إن الفشل الذي تعانيه العلوم الاجتماعية ، خاصة المدرسة التاريخية ، فيما يرى ديلتاي - يكمن في (أن دراستها وتقييمها للظاهرة التاريخية لم يتم على أساس من الصلة بتحليل حقائق الوعي ، ولم يكن من ثم مؤسسا على معرفة يقينية هي ملاذها الأخير . لم يكن للمدرسة التاريخية - باختصار - أساس فلسفي ، ولم تنشأ لها علاقة صحيحة بنظرية المعرفة وعلم النفس . ولهذا فشلت في تطوير منهجها)^(١٥) وهذه هي نقطة البدء في تأسيس ديلتاي للإنسانيات ، وهي إقامتها على أساس معرفي وأساس سيكولوجي .

الأساس المعرفى يتحدد عند ديلتاي فى أن كل معرفة قائمة على التجربة ، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ولنتائجها الصحيحة مشروطان بالعوامل التى تشكل الوعى وما ينشأ عنه ، أى محكومان بطبيعتنا الكلية . ويجب أن نفهم التجربة Experience عند ديلتاي على أساس أنها التجربة المعاشة . هى عملية الإدراك الحى . وليست الخبرة باعتبارها موضوعا للتأمل العقلى ، أى أنها التجربة السابقة على ثنائية الذات والموضوع ، هذه الثنائية تكون عادة من صنع الوعى المفكر فى تأمله للتجربة بعد مرورها^(١٦) . من هذا المنطلق فإن رؤيتنا للعالم الطبيعى تصبح مجرد ظل لحقيقة مختلفة عنا إذ أهملنا حقائق الوعى التى تعطىها تجربتنا الداخلية ، إذ من خلال هذه الحقائق نمتلك الواقع كما هو . وتحليل حقائق الوعى هو مركز اهتمام الدراسات الإنسانية ، ومن خلالها نستطيع تشكيل استقلالها الذاتى عن العلوم الطبيعية . إن التجربة الذاتية هى أساس المعرفة ، وهى الشرط الذى لا يمكن تجاوزه لأى معرفة . وطالما أن هناك مشتركا بين الأحاد من البشر ، فإن التجربة تصبح هى الأساس الصالح للإدراك الموضوعى القائم خارج الذات ، إذ هذا الموضوعى - فى العلوم الإنسانية ، خاصة التاريخ - إنسانى يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة . وهذا ما يشير إليه ديلتاي بإعادة اكتشاف (الأنا) فى (الأنت) ، أو إسقاط projection الذات فى شخص أو عمل ، أو بعبارة أخرى (نفاذ ذات المدرك إلى معطى معقد من التعبيرات)^(١٧) وعلى أساس هذا الإسقاط أو النفاذ تنشأ أعلى أشكال الفهم فى الحياة العقلية ونعنى بها الحياة مرة أخرى فى الموضوع أو الشخص .

ولكن كيف تتحول التجربة الذاتية عند الآخر الذى نسمى لفهمه ، أو نسمى لفهم أنفسنا من خلاله ، إلى موضوع ؟ يتم ذلك - فيما يرى ديلتاي - خلال عملية التعبير ، سواء تمثل هذا التعبير فى سلوك اجتماعى أو نص مكتوب . إن التعبير هو ما يعطى للتجربة موضوعيتها ، إنه يحولها من حالة الذاتية ، (التجربة الداخلية المعاشة) إلى حالة خارجية موضوعية يمكن المشاركة فيها . إن التعبير - عند ديلتاي - فى تعبيره عن التجربة الداخلية لمبدعه ، ليس تدفقا عشوائيا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسى ، ولكنه تحديد موضوعى Objectification لعناصر هذه التجربة - التى قد تكون مختلفة ومتباعدة - فى كل موحد . هذا التحديد الموضوعى للتجربة هو ما يؤسس - عنده - موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية ،

ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون . وهذا التعبير الموضوعى لا يعبر- بالضرورة - عن ذات المبدع ، بقدر ما يعبر عن تجربة الحياة فى تجربة المبدع . إن تجربة المبدع - حالة تخلفها فى تعبير موضوعى - تتجاوز إطار ذاتيتها ، وذلك لأنها تتجسد من خلال أداة موضوعية هى اللغة فى حالة التعبير الأدبى . وهى من ثم تعبر عن تجربة الحياة . إن ديلتاي يعتبر أن التعبير عن تجربة الحياة يأخذ أرقى أشكاله فى الفن عموما و الأدب خصوصا . إن التعبير فى الفن و الأدب - على خلاف هذا التعبير نفسه فى الفكر أو الفعل الإنسانيين - ينصب على التجربة المعاشة وينبع من التعبيرات الحرة للحياة الداخلية . إن التعبير فى الفكر أو الفعل - على خلاف ذلك - أكثر تحديدا . إنه - فى حالة الفكر - يقوم على الدقة ويعتمد على وظيفة اتصالية سهلة . وفى حالة الفعل يصعب جدا تحديد العوامل الفاعلة فى القرار المؤدى إلى الفعل . وعل ذلك يعتبر ديلتاي أن الفن والأدب تعبير عن التجربة المعاشة للحياة ، بينما يعبر الفكر والفعل عن تجربة الحياة فقط ، وليس التجربة الحية المعاشة . وإذا كان كل من الفكر والفعل والفن تجليات مختلفة لتجربة الحياة . فإن التجلى لهذه التجربة فى الفن والأدب أكثر حيوية وخصوبة وقابلية للمشاركة الفعالة ولذلك يحتفظ لها ديلتاي بتعبير **Experssions of lived experience** .. وتعتبر التعبيرات الأدبية - التى تتخذ من اللغة أداة لها - أعظم قدرة من التعبيرات الفنية الأخرى على الإفصاح عن الحياة الداخلية للإنسان ^(١٨) . ويؤكد ديلتاي أن مبادئ الهرمنيوطيقا يمكن أن تنير لنا السبيل إلى نظرية عامة فى الفهم ، لأن إدراك بناء الحياة الداخلية يقوم - قبل كل شئ - على تفسير الأعمال الأدبية ، حيث يصل نسيج الحياة الداخلية إلى أقصى أشكال اكتماله فى هذه الأعمال . وبذلك تأخذ الهرمنيوطيقا - عند ديلتاي - بعدا جديدا ، وتتصب على معنى أوسع من مجرد النص ، إنها تدل على فهم التجربة كما يفصح عنها - بشكل كامل - العمل الأدبى ، طالما أنه يتجسد من خلال وسيط مشترك هو اللغة التى يخرج بها من إطار الذاتية إلى الموضوعية . الهرمنيوطيقا - فى ظل هذا الفهم - لا تعنى مجرد عملية الفهم لشيء معطى محدد سلفا ، له وجود خارجى محايد عن المتلقى الذى يحاول أن يفهم هذا الشئ أو النص . إن هناك بين المتلقى والنص الأدبى شيئا مشتركا هو تجربة الحياة . هذه التجربة ذاتية عند المتلقى ، ولكنها تحدد له الشروط المعرفية التى لا يستطيع تجاوزها . وهذه التجربة - من جانب آخر - موضوعية فى العمل الأدبى . وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين

تجربة المتلقى الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب ، من خلال الوسيط المشترك . وهكذا يتغير مفهوم (الفهم) نفسه من أن يكون عملية تعريف عقلية ، إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها . الفهم - بهذا المعنى - هو الخصيصة المميزة للدراسات الإنسانية ، بعكس العمليات العقلية التي تسعى إلى شرح الظواهر في العلوم الطبيعية . ولكن كيف تتم عملية الفهم هذه - فهم الحياة لنفسها - من خلال العمل الأدبي؟! إنها تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص . وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي - عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة - أحاسيس وأفكارا ، ومواقف واتجاهات ، متضمنة في تجربتنا الذاتية . وفي هذه الإثارة يكمن الجانب الأعظم من الكنز الذي نحصل عليه من الشاعر . إنها تفسح المجال للكشف عن مدى تحدد تجربتنا الذاتية وعدم اتساعها ، وهي - من ثم - تفتح المجال واسعا لادراك حاجتنا للانفتاح على عالم النص . إنها بكلمات أخرى - ومن خلال إثارة ما هو متضمن في تجربتنا الخاصة - تعتمد على المشترك ، ولكنها تكشف في نفس الوقت عن الإمكانيات المحددة لهذا المشترك ، لتفتح الباب لإمكانيات أوسع ، توسع أفق تجربتنا الذاتية ، فتثري بمعايشة تجربة النص . إنها تبدأ من المعلوم في تجربتنا لتتغذى إلى المجهول ، تبدأ من (الآن) لتغوص في (الآن) لا بالمعنى السيكولوجي ، بل بالمعنى العام للتجربة الحية المعاشة . هذا الأفق من الاحتمالات الذي تفتحه لنا معايشة النص الأدبي لا يمكن أن يفتح بطريقة أخرى . وهذا الانفتاح ضروري جدا لتعميق تجربة حياتنا ، بل هو أساس لتطور الحياة نفسها في حركتها المستمرة . وهذا يقودنا إلى المفهوم التاريخي عند ديلتاي لأهميته في نظريته التأويلية .

الإنسان كائن تاريخي ، بمعنى أن الإنسان يفهم نفسه - لا من خلال التأمل العقلي - بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة . إن ماهية الإنسان وإرادته ليست أشياء محددة سلفا ، إن الإنسان ليس مشروعاً جاهزاً مصمماً من قبل ، ولكنه مشروع في حالة تخلق . إنه يفهم نفسه بطريقة غير مباشرة ، إنه يقوم بجولة هرمنيوطيقية (تأويلية) من خلال التعبيرات الثابتة التي تنتمي للماضي . وبهذا المعنى فهو كائن تاريخي . إن التاريخ - إذا - ليس معطى موضوعياً في الماضي ، قائماً هناك ، ولكن معطى متغير . إننا في كل عصر نفهم الماضي فهماً جديداً من خلال التعبيرات الباقية لنا ، ويكون فهماً للماضي أفضل كلما توافرات شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كان في الماضي^(٢٠) ، إن فهماً للنصوص الأدبية - سواء

تلك التى تنتمى للماضى أم تلك التى تنتمى للحاضر - عن طريق معايشة نجربة الحياة فيها يودى بنا إلى فهم أفضل للماضى والحاضر معا . وهذا بدوره يعدل من فهمنا الأنى لأنفسنا وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل ، وهكذا يتغير ويتقدم ويتعدل . وكما تمت المعايشة فى النص الأدبى على أساس البدء من المشترك بين تجربتنا وتجربة النص ، كذلك على أساس المشترك بين الماض والحاضر ، نعيش تجربة النص الذى ينتمى للماضى ، ذلك أن للماضى وجودا مستمرا فى الحاضر ، والحاضر يدرك الماضى من خلال تجربته الذاتية .

يرفض ديلتاي - بناء على فهمه العمل الأدبى باعتباره تعبيراً عن التجربة الحية للحياة ، وبناء على فهمه لمعنى التاريخ - فكرة المعنى الثابت ، سواء فى العمل الأدبى أو الحدث التاريخى . إن المعنى - عنده - يقوم على مجموعة من العلاقات . ونحن فى العمل الأدبى نبدأ بتجربتنا الذاتية فى لحظة معينة من التاريخ ، تحدد لنا المعنى الذى نفهمه من العمل فى هذه اللحظة من الزمن . ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة - من خلال الأفاق الجديدة من الاحتمالات التى يفتحها لنا العمل - قد تغير - مرة أخرى - من فهمنا للعمل نفسه . وهكذا ندور فى دائرة هى (الدائرة التأويلية) .

وهذه الدائرة تنطبق بنفس الدرجة على معنى الماضى . إن المعنى - فى الأدب والتاريخ - ليس شيئا موضوعيا تماما ولكنه أيضا ليس ذاتيا ، إنه فى حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة بين المفسر والموضوع المفسر علاقة متغيرة فى الزمان والمكان . إن ديلتاي فى هذا المفهوم للدائرة الهرميوطقية يعتمد على ما سبق أن أشرنا إليه عند شليرماخر من العلاقة بين الجزء والكل فى النص وضرورة فهم كل منهما فى ضوء الآخر فى دائرة لا تنتهى ، ولكنه يتسع بمفهوم الجزء والكل إلى أن يشمل تجربة الحياة نفسها . إن تجربة ما جزئية فى حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية ، ولست تجربتنا الكلية فى حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة . ولكن الجزء يؤثر فى الكل ويغير من معنى التجربة الكلية ، بنفس القدر الذى يؤثر فيه المعنى الكلى فى فهمنا لتجربة جزئية . وما دام ديلتاي قد وحد بين النص وتجربة الحياة ، فمن المنطقى أن يؤمن بتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم ،

سواء في الأدب أو التاريخ . الذي لا شك فيه أن ديلتاي بتركيزه في النص على التجربة الحية المعاشة ، وبمفهومه للتاريخ ، ولعملية الفهم ، قد وضع بذورا صالحة لمن أتوا بعده خاصة مارتن هيدجر وهانز جادامر ، وكان مؤثرا فيهم بشكل أبعد مما تخيلوا . والذي لا شك فيه أنه أفاد من جهود شليرماخر وطورها وأضاف إليها . لقد لفت ديلتاي الاهتمام بشدة إلى الأفق الراهن (تجربة الحياة) للمفسر ، ولكن علينا أن لا ننسى أنه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع . إن التوحيد بين العمل الأدبي وتجربة الحياة بالمعنى الواسع الفضفاض - رغم نبرة الحماس العالية للأدب باعتباره المجلى الأكمل للتجربة - يعتبر الأدب وثيقة إنسانية مثلها مثل أى نتاج فكري إنساني ، ويغفل الخصوصية النوعية للأدب . ومن جانب آخر فإن إهدار ذاتية المبدع لحساب التجربة الإنسانية يوحد بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر ، طالما أن كليهما تعبير عن تجربة (الحياة) . ولكن علينا أن لا ننسى أن ديلتاي فيلسوف من فلاسفة الحياة يحاول جاهدا أن يقيم أساسا موضوعيا مختلفا ومنهجا مختلفا للعلوم الإنسانية في مواجهة إخضاعها - على أيدي الفلاسفة الوضعيين - لموضوعية ومناهج العلوم الطبيعية . ومن هذا المنطلق وحده أقام عملية الفهم كسمة مميزة للإنسانيات ، وكان مجال الأدب مجالا خصبا ليطبق عليه مفاهيمه عن الفهم والتاريخ . ولكنه من جانب آخر - وفي مجال دراسة الأدب - لفتنا إلى دور المفسر الإيجابي لعملية فهم النص والتفسير ، وهو دور ظل غائبا عن مجال الدراسات الأدبية ، حتى عن النظريات التي نلمس بينها وبين فكر ديلتاي نوعا من التشابه مثل نظرية (المعادل الموضوعي) عند النقاد الجدد وعلى رأسهم ت.س. اليوت . صحيح أن دور المفسر هنا يعتمد على الذاتية والانطلاق من التجربة الخاصة ، ولا يعتمد على موقف فكري في مجتمع ، كما أن التعبير الأدبي تحدد موضوعي للتجربة الحية ، لا تشكيل رؤية الفنان لواقع محدد في إطار تاريخي محدد . ولكن يكفي ديلتاي في إطار فلسفته التأكيد على أن تفسير العمل الأدبي عملية من التفاعل الخلاف بين النص وأفق المفسر ، ينفتح فيه أفق المفسر لإمكانات من التجربة لم تكن متاحة قبل ذلك ، فتتغير من ثم تجربته وتعمق ، وتكون - بالتالي - قادرة على إثراء معنى النص والنظر إليه من زاوية جديدة . كان لتركيز ديلتاي على تجربة الحياة وعلى دور المفسر في عملية الفهم أثر هام في فكر كل من مارتن هيدجر وجادامر اللذين تأثرا

به إلى حد كبير ، وإن اختلفا معه في نقطة البداية وكثير من النتائج ، فيها يرتبط بمفهوم الهرمنيوطيقا وأبعادها .

(٤)

يقيم مارتن هيدجر الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي ، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي . وكلا العبارتين صحيح ، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود ، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في نفس الوقت . لقد حاول هيدجر - مثل ديلتاي - أن يبحث عن منهج يكشف عن الحياة من خلال الحياة نفسها . وقد وجد في ظاهرية أستاذه إدموند هوسرل بعض المفاهيم التي لم تكن متاحة لديلتاي . وجد منها ما يمكن أن يفسر عملية الوجود **Being** في الوجود الإنساني **Human existence** بطريقة تكشف عن الوجود ، لا عن التصور الأيديولوجي للوجود . لقد رفض هيدجر في نظرية الوجود في الفلسفة الغربية اعتبارها الإنسان هو محور الوجود ، وهو العنصر الفاعل في المعرفة ، وإعطائها للوجود دورا ثانويا يخضع فيه للذاتية ويستجيب لمقولاتها . وإذا كانت الفلسفة الظاهرية **Phenomonology** قد كشفت في مجال المعرفة أهمية الإدراك القائم على مفاهيم قبلية للظاهرة ، فقد اعتبر هيدجر هذا المجال هو الوسيط الحيوي للوجود التاريخي للإنسان في العالم . ولكن هذه المفاهيم القبلية تختلف عن المقولات العقلية التي اعتد بها الفلاسفة قبله . إن هذه المجال الحيوي هو إدراك الإنسان لوجوده في شكله الأكمل ، هذا الإدراك هو ما يشكل المجال الحيوي للمعرفة وللوجود عند هيدجر . ولذلك رفض هيدجر في فكر أستاذه هوسرل فكرة الوعي الذاتي واعتبرها هي الذاتية الكانتية نفسها . لقد رأى هيدجر - في وعي الإنسان لوجوده - مفاتيح لفهم طبيعة الوجود كما يفصح عن نفسه في تجربة حية . وهذا الفهم تاريخي وأنى في نفس الوقت ، بمعنى أنه ليس فهما ثابتا ، ولكنه يتشكل من خلال تجارب الحياة الحية التي يواجهها الإنسان . هذا الوعي - في نظر هيدجر - يتجاوز مقولات الزمان والمكان ومفاهيم الفكر المثالي . لقد كان الوجود - عند هيدجر - هو السجين المختفي والمنسى تماما في المقولات الاستاتيكية للفلسفة الغربية ، السجين الذي كان كل أمل هيدجر أن يخلى سبيله^(٢١) . إن حقيقة الوجود - عند هيدجر - تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه ، وبما أن هذا الوعي تاريخي وإن بدأ بالإدراك الذاتي للوجود ، فهو

عملية فهم مستمرة . ومما له دلالة - بالنسبة للهرمنيوطيقا - أن هيدجر - يعتبر الهرمنيوطيقا - وهي كلمة لم ترد في كتابات هوسرل - هي الظاهرية بكل أبعادها الأصلية ، ويعتبر أن مهمته في كتاب (الوجود والزمن) **Being and Time** هي إقامة هرمنيوطيقا للوجود **Hermeneutic of Dasein** . ولكي يحدد هيدجر فلسفته الظاهرية ، يعود إلى الأصل اليوناني للمصطلح **Phenomonology** ويرى أنه مكون من جزئين **Phainomenon** و **Logos** . يشير الجزء الأول من الكلمة إلى (مجموع ما هو معرض لضوء النهار) أو (ما يمكن أن يظهر في الضوء) . هذا التجلي أو الظهور للشئ لا يجب التعامل معه على أساس أنه أمر ثانوي يشير إلى شئ آخر وراءه . إنه ليس عرضا من أعراض الشئ ، ولكنه ظهور الشئ كما هو^(٢٢) . وبكلمات أخرى ليس وجود الشئ - أو تجليه للإدراك - أمر ثانويا غير الشئ ذاته ، بل هو ماهيته الأصلية . وينتهي هيدجر إلى أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء لتتجلي أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها . لسنا نحن الذين نشير للأشياء أو ندركها ، بل الأشياء نفسها تكشف لنا نفسها . إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشئ ليكشف لنا عن نفسه . ولكن كيف تكشف الأشياء عن نفسها ؟ في تحليل هيدجر للجزء الثاني **Logos** يرى أنها لا تدل على الفكر ، لكنها تدل على الكلام ، ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا . إن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة (الكلام **Speaking**) . واللغة - هنا - ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى ، أو ليعبر عن فهمه (الذاتى) للأشياء . اللغة تعبر عن المعنوية **Meaningfulness** القائمة بالفعل بين الأشياء . إن الإنسان لا يستعمل اللغة ، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله . العالم يفتح للإنسان من خلال اللغة . وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير ، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير . ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة ، بل الأحرى القول أنه يفهم من خلال اللغة . اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان ، ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستترا ، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم . مثل هذه الظاهرية هرمنيوطيقية ، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين ، ولكنه ينبع من تجلي الشئ الذى نواجه ، من الحقيقة التي ندركها^(٢٣) ولكن هل يبدأ إدراكنا للشئ ، وبالتالي فهمه ، من فراغ ؟ إن الإنسان - فيما يقول هيدجر - يجد في وجوده ، وعلى مدى هذا الوجود ، فهما

محددا لماهية الوجود المكتمل . هذا الفهم - كما أشرنا - ليس فهما ثابتا ، ولكنه فهم يتكون تاريخيا ، وينمو في مواجهة الظواهر . إن الوجود الإنساني - الوجود في العالم - في ظل هذا الفهم عملية مستمرة من فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت . وهكذا تصبح الظاهرية عند هيدجر هرمنيوطيقية ، وتصبح الهرمنيوطيقا - عملية الفهم - وجودية . إن الفهم هو القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم . إن الفهم ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر ، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق . إن الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه ، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم ، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود . وعلى هذا يعتبر الفهم - من الناحية الوجودية - أساسيا وسابقا على أي فعل وجودي . ولكن إذا كان الفرد يبدأ من خلال وجوده - وعلى مدى هذا الوجود - بفهم المعنى المكتمل للوجود ، فكيف يفهم وجوده في العالم ؟ إن العالم - عند هيدجر - ليس مجموعة من الكليات entities المنفصلة ، ولكن مجموعة من العلاقات تعلق على الذاتية والموضوعية . إن الإنسان وحده هو الذي يمتلك العالم ، لا بمعنى أن العالم يوجد من خلال الإدراك الإنساني ، والآن تناقض هيدجر مع نفسه . وعاد إلى الذاتية التي يرفضها في الكانتية الجديدة . الإنسان يمتلك العالم بمعنى أنه يعيش فيه ، ولا يدرك إلا من خلاله . إنه يبدأ من خلال إدراك وجوده الذاتي إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه ، أو حين يسمح للأشياء أن تظهر . وظهور العالم وانكشافه إنما يكون من خلال اللغة (الكلام) .

من الطبيعي - في ظل هذه النظرة - أن لا يكون النص الأدبي تعبيرا عن (حقيقة داخلية) كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أو تجربته ، بل الأحرى أن يكون تجربة وجودية . وكما أن اللغة - وكذلك العالم - ليست موضوعية أو ذاتية ، فكذلك النص لا يمكن النظر إليه على أنه تعبير ذاتي كما في الرومانسية ، أو على أساس أنه تعبير موضوعي كما هو عند إليوت وديلتاي ، بل هو مشاركة في الحياة (تجربة وجودية) تتجاوز - بالمثل - إطار الذاتية والموضوعية (٢٤) وفي فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ ، بل نبدأ - كما في فهم الوجود - من معرفة أولية عن النص ونوعه . حتى أولئك الذين لا يتصورون وجود مثل هذه المعرفة أو ينكرونها يبدأون من تصور أن هذا النص - مثلا - قصيدة غنائية . ومن جاتب آخر فنحن لا نلتقي بالنص خارج إطار الزمان والمكان ، بل نلتقي به في ظروف محددة ، نحن لا

نلتقى بالنص بانفتاح صامت ، ولكننا نلتقى به متسانلين . مثل هذه الأسئلة تمثل الأساس الوجودى لفهم النص . ومن ثم لتفسيره ، تماما كما أن إدراكنا للوجود المكتمل من خلال وجودنا الذاتى يؤسس فهمنا للوجود فى العالم .

ولكن كيف يتجاوز النص الأدبى خاصة - والعمل الفنى عامة - إطار الذاتية والموضوعية ؟ يعطى هيدجر فى كتاباته المتأخرة تصورا أوسع لطبيعة الفن وماهيته ، وطابعه الوجودى ^(٢٥) يرفض هيدجر التعامل مع العمل الفنى باعتباره شيئا لا علاقة له بالعالم ، ولكنه من جانب آخر يؤمن بأن العمل الفنى مستقل بنفسه ، وهذه خاصيته الأساسية . وهو - فى هذا الاستقلال - لا ينتمى للعالم ، بل العالم مائل فيه ، وهو الذى يفصح عن نفسه . وفى محاولة هيدجر لفهم البنية الوجودية للعمل الفنى بعيدا عن مبدعه ومتلقيه ، يستخدم مفهوما مقابلا لمفهوم العالم هو (الأرض) وإذا كان العالم يعنى الظهور والانكشاف والوضوح ، فإن الأرض - فى المقابل - تعنى الاستتار والاختفاء . والعمل الفنى قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة ، والاستتار والاختفاء من جهة أخرى . وإنه - من الوجهة الوجودية - يتضمن الجانبين فى حالة توتر مثل الوجود تماما الذى يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات الوجود والعدم . الانكشاف والإفصاح ، والاختفاء والغموض جاتبان كلاهما موجود فى العمل الفنى . إن العمل الفنى لا يشير إلى معنى خارجه عند المبدع أو فى العصر ، إنه يمثل نفسه فى وجوده الخاص . ولكن كيف يفصح العالم عن نفسه من خلال العمل الفنى ؟ يرى هيدجر أن العمل الفنى يتشكل من خلال أشياء العالم مثل الأحجار أو الألوان أو الأنغام أو اللغة . ولكن هذه الأشياء - فى العمل الفنى - تكشف عن وجودها الحقيقى ، لا باعتبارها أشياء منفصلة خاضعة للمقولات الذاتية للعقل البشرى . إن الأنغام التى تؤسس العمل الموسيقى العظيم هى أنغام حقيقية أكثر من مجرد الأنغام والأصوات الأخرى . وكذلك الألوان فى الرسم ألوان بمعنى أعمق من ألوان الطبيعة الثرية . إن عمود المعبد - كذلك - يكشف - بعقريّة - خاصية الحجر فى ارتفاعه مدعما سقف المعبد ، وذلك بشكل أعمق من مجرد وجوده الطبيعى . هذا التجلى للأشياء فى العمل الفنى يعنى دخولها فى شكل منتظم ، فى بناء وجودى ، هو ما يمثل الشكل فى العمل الفنى . وإذا كان الشكل يمثل تجلى العالم وظهوره وانكشافه فى العمل الفنى ، فالعمل - من خلال التشكيل - يتجاوز الذاتية والموضوعية ، لأن العالم نفسه - باعتباره

مجموعة من العلاقات - يتجاوز - بالمثل - إطار الذاتية والموضوعية . وإذا كانت اللغة - وسيط العمل الأدبي - هي الأخرى تتجاوز إطار الذاتية والموضوعية . باعتبارها الوسيط الذى يتجلى الوجود من خلاله ، فإن العمل الأدبي - مثله مثل العمل الفنى - يعلو على الذاتية والموضوعية .

إن ثنائية الذات والموضوع التى تختفى فى الظاهرية الوجودية عند هيدجر ، تجعل مفاهيم الشكل والمضمون - والقائمة على نوع من الثنائية - غير كافية باعتبارها مفاهيم تأملية قائمة على أولية الذات على الموضوع - لتحليل البنية الوجودية للعمل الفنى . وحين نقول إن العالم يظهر فى الأدب ، فإن ظهوره يعد - فى نفس الوقت - دخوله فى شكل منتظم . وحين يتحقق الشكل فإن العمل يحقق وجوده الأرضي . ومعنى ذلك أن للعمل الفنى بناءه الخاص ، وأن هذا البناء هو وجوده المتميز . إن هذا الوجود لا يعنى انتماء العمل الفنى إلى (أنا) ذات تجربة تعنى شيئا تريد أن تقدمه من خلال العمل . إن وجود العمل الفنى لا يتأسس على أى تجربة ، بل الأخرى القول إنه حدث أو دفعة تبدد كل شئ يمكن أن يكون سابقا عليها . إن وجود العمل الفنى - أو تشكله - دفعة تفتح عالما لم يفتح من قبل . هذه الدفعة تحدث بطريقة تجعلها ثابتة . من خلال هذا الوصف للبنية الوجودية للعمل الفنى ، يحاول هيدجر أن يتجنب أهواء الاستطيقا التقليدية ، ومفهوم الذاتية فى فلسفة الجمال الغربية . وهو يحاول - من جانب آخر - تجنب مفاهيم علم الجمال التأملية التى ترى أن العمل الفنى تجلى حسي للمطلق . وحين يؤسس هيدجر وجودية العمل الفنى على التعارض **conflict** بين العالم والأرض (كبدلين للشكل والمضمون) ويؤسس بناءه على التوتر **Tension** القائم بينهما ، فإنه يكون بذلك قد وضع أساسا لعملية الفهم وهرمنيوطيقية الفن . إن هذا التوتر الناشئ عن التعارض بين العالم والأرض (المضمون والشكل) يمثل التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة ، والاستتار والغموض من جهة أخرى ، الأمر الذى يجعل دخولنا لفهم العمل الفنى عملية وجودية ، يفصح فيها الوجود عن نفسه لنفسه ، ما دام المتلقى يبدأ من إدراكه لوجوده الذاتى . إن العمل الفنى دفعة من خلالها الحقيقة . إنه تجل متميز للحقيقة فى العمل الفنى ، يختلف عن الحقيقة التى تتخلى فى الفلسفة . هذا التحليل للعمل الفنى يدعم اهتمام هيدجر الفلسفى الذى يهتم بفهم الوجود نفسه (٢٦) .

وإذا كان العالم يفتح من خلال العمل الفني ، فإن الانفتاح الوجودي عند المتلقى - من خلال وعيه بوجوده الذاتي - يجعل عملية الفهم ممكنة . إن الوجود الذاتي للمتلقى لحظة من لحظات الوجود الحقيقي ، والعمل الفني - بالمثل - لحظة وجودية . وحين تلقى اللحظتان يبدأ الحوار ، يبدأ السؤال والجواب الذي تتكشف به حقيقة الوجود ، وتتطور - من ثم - تجربتنا الوجودية في العالم . فإذا انتقلنا للنص الأدبي الذي يتجلى فيه العالم من خلال اللغة ، وجدنا أنه - مثل العمل الفني - يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة ، والاستتار والغموض من جهة أخرى . ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف ، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل . وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقى مع النص .

إن عملية فهم النصوص عملية هرمنيوطيقية تدور في دائرة ، هي الدائرة الهرمنيوطيقية ، تتسق مع التصور الهرمنيوطيقي للوجود عند هيدجر ، طالما أن النص الأدبي - مثله مثل العمل الفني - يقوم على التوتر الناشئ عن التعارض بين العالم والأرض ، أو بين التجلي والاختفاء ، أو بين الوجود والعدم^(٢٧) ولقد كان لمقولات هيدجر الفلسفية وتصوراته الأساسية - دون شك - أثر في تشكيل مفاهيمه عن الفن والأدب وفهمهما . لقد بدأ بإتكار فكرة الوعي الذاتي كأساس لنظرية المعرفة في الفلسفة الغربية ، وأراد أن يؤسس نظرية ظاهرية في المعرفة أقامها على أساس وجودي . وفي هذا التأسيس الوجودي للمعرفة اعتبر أن الفهم والوجود أمران مترابطان أو متوحدان إن شئنا الدقة .

في مثل هذا التصور فقدت اللغة طابعها الإنساني ، وتحولت إلى طاقة وجودية تنتظم وجود العالم والإنسان معا ، وكان من الطبيعي - في ظل هذه النظرية - أن يستقل العمل الفني عن مبدعه ، وأن يكون مجلى وجوديا ، ويصبح فهم العمل الفني والأدبي - بالتالي - مهمة وجودية تثرى الوجود الإنساني في العالم وفهم الإنسان لهذا الوجود . إن النص الأدبي - والعمل الفني عامة - لا يفصح عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة تتجاوز - في الفن العظيم - إطار الخاص للعام ، ولكن يفصح عن الوجود بمعناه الفلسفي . وهكذا يتوحد الفن بالفلسفة في مهمتهما الوجودية . إن ربط الفن بالحقيقة بالمعنى الوجودي يغفل الخاصية

المميزة للفن ، ويهدد - من ثم - التمايز القائم بين الفكر والفن . ومن جانب آخر فإن إهدار ذاتية المبدع في سبيل (التجربة الوجودية) يقرب هيدجر - أكثر مما يظن - من ديلتاي الذي ضحى بها في سبيل (تجربة الحياة) . ومن جانب آخر فإن الدفعة التي ينطلق منها العمل الفني للوجود والتي تؤدي إلى ثباته ، يمكن أن تتساوى مع تصور ديلتاي للنص على أنه تحديد موضوعي Objectification لتجربة الحياة والتي تجعل عملية الفهم ممكنة . إن الفارق بين هيدجر وديلتاي هو فارق من حيث الإطار العام حيث ينطلق هيدجر من مفهوم فلسفي ، بينما ينطلق ديلتاي من محاولة تأسيس منهج موضوعي للإنسانيات . وكان الإطار الفلسفي الذي انطلق منه هيدجر هو ذات الإطار الذي انطلق منه وجادامر مع بعض التعديلات الهيكلية .

يركز جادامر بشكل أساسي على معضلة الفهم باعتبارها معضلة وجودية . يبدأ جادامر في كتابة (الحقيقة و المنهج Truth and Method بطرح تاريخي نقدي للهرمنيوطيقا منذ شليرماخر وحتى عصره مرورا بديلتاي . ويرى أن تركيز شليرماخر كان على وضع القواعد والقوانين التي تعصمنا من سوء الفهم الذي نكون أقرب إلى الوقوع فيه ، خاصة إذا تباعد النص عنا في الزمان ، وصارت لغته غامضة بالنسبة لنا . إذ نقطة البدء - فيها يرى جادامر - ليست هي ما يجب أن نفعل أو نتجنب في الفهم ، بل الأخرى الاهتمام بما يحدث بالفعل في هذه العملية بصرف النظر عما ننوي أو نقصد^(٢٨) إنه يبدأ من سؤال فلسفي - كما فعل هيدجر - عن علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجاوز إطار المنهج بمعناه العلمي . إنه مهتم بالبحث عن تجربة الحقيقة التي تتجاوز إطار المنهج العلمي المنظم ، والتي تتجلى في الفلسفة والتاريخ والفن . إن هرمنيوطيقا جادامر لا تسعى - مثل هرمنيوطيقا ديلتاي - للبحث عن منهج للإنسانيات ، ولكنها محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بصرف النظر عن المنهج ، ولفهم علاقتها بتجربتنا الكلية في العالم . إن ديلتاي في بحثه عن منهج موضوعي مستقل للإنسانيات في مقابلة مناهج العلوم الطبيعية قد وقع - فيما يرى جادامر - فيما حاول الهرب منه . إن عملية الفهم - في الإنسانيات وفي العلوم الطبيعية أيضا - عملية تتجاوز إطار المنهج ، إذ المنهج لا ينتج في النهاية إلا ما يبحث عنه أولا يجب إلا على الأسئلة التي يطرحها . إن أي منهج يتضمن إجاباته ، ولا يوصلنا إلى شئ جديد . هرمنيوطيقا جادامر - إذن - تتجاوز إطار المنهج لتحليل عملية الفهم نفسها .

من هذا المنطلق يبدأ جادامر فى تحليل مفهوم الحقيقة فى الفن والتاريخ والفلسفة . إن الفن - فيما يرى جادامر - لا يهدف فحسب إلى المتعة الجمالية التى تنصب غالباً على الشكل عند فلاسفة الاستطيقا . ونحن فى تجربة تلقى العمل الفنى لا ننفصل عن وعينا العادى لندخل فى دائرة الوعى الاستطيقى الذى نحتكم إليه فى رفض أو قبول العمل الفنى . إن التفرقة بين الوعى الاستطيقى والوعى غير الاستطيقى - فيما يرى جادامر - تقوم على أساس من اعتبار الوعى الذاتى هو أساس كل معرفة فى الفلسفة الغربية . وهى تقوم من جانب آخر على التفرقة بين مجالات الإدراك فى الفن وغيره كالتاريخ والفلسفة . إن الفن لم يوجد لنقبله أو نرفضه على أساس من وعينا الجمالى الذاتى ، والأعمال الفنية - بالمعنى الهيجلى الواسع الذى ينتظم معابد الإغريق - لم تبدع لأغراض جمالية خالصة ، فقد كان قصد منشئها أن يتلقى هذا الإبداع على أساس ما يقوله أو يمثله من معانٍ . إن الوعى الجمالى - فيما يرى جادامر - له مكاتبة ثانوية إذا قورن بالإدعاء الآتى للحقيقة الذى ينبع من العمل نفسه . ونحن حين نتلقى العمل الفنى على أساس وعينا الجمالى نغترب عنه ، ذلك لأننا ننكر الحقيقة الكامنة فى هذا العمل^(٢٩) وهنا يعلن جادامر اتفاقه مع الاشتراكيين فى أن الفن مرتبط بالناس ، ويرى أنها فكرة أصيلة ولكن جادامر يعنى بذلك - بالطبع - شيئاً مختلفاً عما يعنيه الاشتراكيون . إنه يعنى بها أن الفن يتضمن داخل إطاره الجمالى الشكلى حقيقة ، هى المعنى الذى يدعيه الفن ، إنه يحاول الرد على الجماليين الذين لا يرون للفن أى غاية خارج إطار المتعة الجمالية مؤكداً أن الفن - مثل الفلسفة والتاريخ - يتضمن نوعاً من الحقيقة لا توجد إلا فى غيره .

ولكن ما هى خصوصية الحقيقة فى الفن ، وكيف تغاير مثلتها فى التاريخ والفلسفة ؟

الإجابة التى يطرحها جادامر أن الحقيقة فى الفن تتجلى من خلال وسيط له استقلاله الذاتى ، هذا الوسيط هو الشكل الذى يستطيع الفنان من خلاله أن يحول تجربته الوجودية إلى معنى ثابت . هذا التثبيت للتجربة الوجودية للفنان - من خلال الشكل - يجعل تلقى هذه التجربة مفتوحاً للأجيال القادمة ، ويجعله عملية متكررة . إن مادة الفن - فى عملية تشكيل التجربة وتثبيتها - تتغير وتتحول تحولا حقيقياً . إن ما كان موجوداً من قبل لم يعد له وجود ولم يبق إلا ما هو موجود الآن بشكل ثابت . إن جادامر - على عكس هيدجر - لا يعنى بمادة الفن الأنغام

والحجارة والألوان ، ولكنه يعنى بها الحقيقة الوجودية التى يشكلها الفنان فى العمل الفنى .
هذه الحقيقة تتغير وتتحول تحولا كاملا وتتصهر فى الشكل وتصبح معطى جديدا ثابتا قابلا
للمشاركة (إن انصهار الحقيقة أو الوجود المائل فى الشكل يكون كاملا لدرجة أن الناتج يكون
شيئا جديدا . وهذا الاستقلال الواضح للعمل الفنى ليس استقلالا معزولا بلا هدف سوى المتعة
الجمالية ، ولكنه وسيط للمعرفة بالمعنى العميق . وتجربة المتلقى لعمل الفنى تجعل هذه
المعرفة ممكنة ويمكن المشاركة فيها) (٢٠)

إن عملية التلقى - فى هذا التصور - ليست متعة جمالية خالصة تنصب على الشكل ،
ولكنها عملية مشاركة وجودية تقوم على الجدل بين المتلقى والعمل . إن عملية التلقى تفتح لنا
عالمًا جديدًا ، وتوسع - من ثم - أفق عالمنا وفهمنا لأنفسنا فى نفس الوقت . إننا نرى العالم
(فى ضوء جديد) كما لو كنا نراه للمرة الأولى . حتى الأشياء العادية والمألوفة فى الحياة تظهر
فى ضوء جديد فى العمل الفنى . ومعنى ذلك أن العمل الفنى ليس عالما منفصلا عن عالمنا
الذاتى ، إننا فى تلقى العمل الفنى لا نواجه عالما جديدا غريبا ، ننفصل فيه عن أنفسنا خارج
الزمن ، أو ننفصل فيه عن غير الاستطيقى . إننا - على العكس - نكون أكثر حضورا . ونحقق
فهما أعمق لأنفسنا حين ندخل - من خلال العمل الفنى - إلى وحدة وذاتية الأخر باعتبارها
عالمًا . إننا حين نفهم عملا فنيا عظيما نستحضر ما سبق أن جربناه فى حياتنا ، ويتوازن - من
ثم - فهمنا لأنفسنا . إن عملية الجدل فى فهم العمل الفنى تقوم على أساس من السؤال الذى
يطرح علينا العمل نفسه ، السؤال الذى كان سبب وجوده (٢١) . هذا السؤال يفتح عالم تجربتنا
الوجودية لتلقى العمل ، وتتصهر التجربتان فى ناتج جديد هى المعرفة التى يثيرها فىنا العمل .
هذه المعرفة ليست كامنة فى العمل نفسه ، أو فى تجربتنا وحدها . ولكنها مركب جديد ناتج عن
التفاعل بين تجربتنا والحقيقة التى يجسدها العمل . هذه المعرفة لم تكن ممكنة لولا تجسد
تجربة المبدع الوجودية فى وسيط ثابت هو الشكل وهو الذى يجعل عملية المشاركة ممكنة .

ولكى يؤكد جادامر دور العمل الفنى كوسيط ثابت يستشهد بظاهرة اللعب ويحللها ، هذا
التحليل يكشف لنا بشكل أوضح بعض الجوانب تصور جادامر لدور المبدع والمتلقى والعمل
نفسه فى ظاهرة الفن . إن اللعب ليس مجرد نشاط إبداعى للتسلية والمتعة . إنه يتضمن نوعا

من الجدية، إذا تجاهلها أحد المشاركين يفسد اللعبة . والعبة أيضاً ديناميكيته المستقلة وأهدافها المنفصلة عن وعى اللاعبين المشاركين فيها . إن اللعبة ليست موضوعاً في مواجهة ذات اللاعب ولا تخضع لذاتيته . إن اللاعب يختار أى نوع من اللعب يريد أن يشارك فيه ، ولكنه حين يدخل اللعبة يصبح محكوماً بقوانينها الذاتية . وتصبح اللعبة هي السيد المتحكم في اللاعبين والموجه لحركاتهم . إن مشاركة اللاعبين في اللعبة هي التي تمثلهم في الوجود . ولكن ما هو مائل أمام المتفرجين ليس ذاتية اللاعبين ، ولكنها اللعبة نفسها بقوانينها التي تتجاوز ذاتية اللاعبين والمتفرجين معاً ، إن روح اللعبة يصبح هو المسيطر ، وهدفها هو نقل الحقيقة التي تمثلها ، الحقيقة التي تحولت إلى شكل هو اللعبة نفسها . إن دور اللاعب يصبح دوراً هامشياً يتمثل في اختياره المبدئي للعبة التي يريدها ، ويتمثل في مدى الحرية التي يستطيع ممارستها داخل قانون اللعبة . والعبة بقوانينها الذاتية وروحها الداخلية هي الأساس الذي يتجاوز اللاعبين . وتمثل اللعبة في شكل يجعل إمكانية المشاركة فيها - من جانب المتفرجين - ممكنة بشرط أن يكون عند المتفرج وعى ما سبق على حديث (الفرجة) (٣٢) .

دور المبدع في العمل الفني كدور اللاعب في اللعب . إنه يبدأ بمحاولة تشكيل تجربته الوجودية . ولكن هذه التجربة تستقل - في تشكيلها - عن ذاتية المبدع ، لتتحول إلى وسيط له دينامياته وقوانينه الداخلية . هذا الوسيط المائل في الوجود - الشكل الفني أو اللعب - هو الذي يجعل عملية التلقى ممكنة . ولكن التلقى بدوره لا يبدأ من فراغ . بل يبدأ من تجربة العمل الفني، كما أن المتفرج لابد أن يكون على وعى ما بقوانين اللعبة وأهدافها حتى يمكنه المشاركة فيها . إن العمل الفني - وكذلك اللعبة - يبدأ من المبدع (أو اللاعب) وينتهي إلى المتلقى (أو المتفرج) من خلال وسيط - هو الشكل - محايد إلى حد كبير . هذا الوسيط ثابت مما يجعل تلقيه عملية ممكنة ومتكررة في نفس الوقت من جيل إلى جيل . وبالتالي فالحقيقة التي يتضمنها العمل الفني - كمثلتها في الفلسفة والتاريخ - حقيقة ليست ثابتة ، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقاً لتغير أفق التلقى وتجارب المتلقين ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة .

ومن نفس المنطلق ينقد جادامر فكرة الوعي التاريخي الذي يقوم على أساس منهجي فحواه التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة ، والتي تلون حكمنا على التاريخ . وبالتالي لا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية . يرى جادامر - على العكس - أن الأهواء والنوازع - بالمعنى الحرفي - هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً . إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوانه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلا من مواجهتها باعتبارها عوامل أصلية في تأسيس عملية الفهم . إن هذا المنهج - مثله مثل الوعي الاستطقي - يجعلنا في حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها . ويبرهن جادامر على أن هذا المنهج لم يتحقق في الأعمال التاريخية التي كتبها معتقوه حيث نجد في تاريخهم دوماً صدى الاتجاهات السياسية للعصر الذي كتبت فيه هذه التواريخ (٣٣) .

إن التاريخ - فيها يرى جادامر - ليس وجوداً مستقلاً في الماضي عن وعينا الرهن وأفق تجربتنا الحاضرة . ومن جانب آخر فإن حاضرتنا الراهن ليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ . إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر في نفس الوقت ، ولا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية ، لا يستطيع أن يتحول إلى الماضي ليكون مشاركاً فيه ويفهمه فهماً موضوعياً . إن التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه ، وهي التي تشكل وعينا الراهن ، ونحن - من ثم - حين نبدأ من أفقتنا الرهن لفهم الماضي لانكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ . إن الإنسان يعيش في إطار التاريخية **Historicality** . وهذه التاريخية هي المحيط غير الظاهر الذي يعيش فيه ، تماماً كالماء الذي يعيش فيه السمك دون أن يدركه لأنه غير ظاهر له . وعلى ذلك فإن فهمنا للتاريخ لا يبدأ من فراغ ، بل يبدأ من الأفق الرهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية . إن علاقتنا بالتاريخ - وفهمنا له - تقوم على الجدل والحوار ، لا على الإنصات السلبي ، تماماً كما أن تلقينا للعمل الفني عملية جدلية تقوم على ما يطرحه علينا من أسئلة هي التي شكلت وجوده . إن التاريخ مثله مثل الشكل في العمل الفني وسيط يمكن المشاركة في فهمه .

وكما يعيش الإنسان ويحقق وجوده من خلال فهم التاريخ والفن بدءاً من وعيه الراهن، يعيش في إطار اللغة . إن جادامر يرفض - مثل هيدجر - الوظيفة الدلالية للغة ، ويؤكد على العكس ، أن اللغة لا تشير إلى الأشياء ، بل الأشياء تفصح عن نفسها من خلال اللغة . وفهمنا انص أدبي لا تعنى فهم تجربة المؤلف ، بل تعنى فهم تجربة الوجود التى تفصح عن نفسها من خلال النص . النص الأدبي - والشكل الفنى - وسيط ثابت بين المبدع والمتلقى ، وعملية الفهم متغيرة طبقاً لتغير الأفاق والتجارب . ولكن ثبات النص - كشكل - هو العامل الأساسى لجعل عملية الفهم ممكنة . إن جادامر - كما سبقت الإشارة - ينطلق من أسس هيدجر الفلسفية التى تقيم الوجود على أساس هرمنيوطيقى . وتقيم الهرمنيوطيقا على أساس وجودى ، غير أن جادامر - متأثراً بجدلية هيغل - أقام تأويليته على أساس جدلى سواء فى الفلسفة أو التاريخ أو الفن . إن نظرتة للفن واعتباره وسيطاً بين المتلقى والمبدع قد أهدرت - دون شك - جوانب كثيرة فى عملية الإبداع . إن دور الفنان يتضاءل لكى يكون هامشياً ، كما أن الشكل الذى تتجسد من خلاله تجربة الوجود فى الفن يصبح مجرد وسيط حامل للمضمون . واهتمام جادامر بقضية الحقيقة - فى مواجهة النزعة الشكلية عند الجمالين - لم يمكنه من الكشف عن كيفية تجسد هذه الحقيقة الوجودية فى الشكل . ومن جهة أخرى فإن التعامل مع العمل الفنى . باعتباره تجسيدا لتجربة وجودية ، يغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية . إن تجربة المبدع الوجودي - لو سلمنا بأسبقيتها على أى فعل من أفعال الوجود - تتم فى إطار اجتماعى محدد .. ولا تتم فى العالم بمعناه الواسع الفضفاض . إن التاريخ عند جادامر و هيدجر ، تاريخية الوجود الإنسانى ، تاريخية زمانية تعنى تراكما لخبرة الوجود فى الزمن ، ولا تعنى التاريخية المشروطة بالوجود المادى لجماعة إنسانية فى ظروف اقتصادية واجتماعية محددة . إن التاريخية - هنا - تاريخية مثالية متعالية ، وفكرة الجدال التى يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هى جدلية مثالية هيكلية .

إن ما أنجزه كل من هيدجر وجادامر - بحق - أنهما أسسا عملية الفهم . على أساس وجودى . ويبقى أن يفهم الوجود الإنسانى نفسه بشكل أكثر تحديدا بعيداً عن الميتافيزيقيا المتعالية لفكرة الوجود عندهما . إن الوجود الإنسانى مشروط بلحظة تاريخية معينة ، وبإطار اجتماعى يحدد شروط هذا الوجود وأفاقه . هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة .

ليس الإنسان - بما هو ذات متعالية - هو مؤسس الوجود الخارجى فى عملية الإدراك ، وليس هناك أى أولية مسبقة فى عملية المعرفة ، بل كل من الذاتى والموضوعى فى حالة علاقة جدلية محكومة بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التى تتم فيها المعرفة . ومن هذا المنطلق يمكن أن يتعدل تصورنا لطبيعة الفن ، وننظر إليه باعتباره تعبيراً عن رؤية ذات متميزة محددة . وبالتالي لا نسلم - مع هيدجر وجادامر - باستقلالية العمل الفنى عن مبدعه ، وإن كنا نسلم أن العمل العظيم يتجاوز إطار الجزئى والخاص والتاريخى إلى الكلى والعام و الإنسانى . ونسلم بالمثل مع هيدجر وجادامر أن موقف المفسر - لا بالمعنى الوجودى بل بالمعنى التاريخى - عامل فى فهم العمل الفنى ، وشرط محدد لا غناء عنه فى أى فهم . إن إقامة الهرمنيوطيقا - عند جادامر - على أساس جدلى إضافة حقيقية ، ولكنها تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادى يضيف لنظرية الفن فى الواقعية الاشتراكية جدلية علاقة الناقد - كموقف من الواقع مصاغ فى شكل مذهب نقدى - بالنص الأدبى أو العمل الفنى .

(٥)

فى مواجهة هرمنيوطيقية جادامر الجدلية التى لا تهتم بالمنهج ، كان المنهج هو رد الفعل فى الجدل المعاصر جدا حول الهرمنيوطيقا . وإذا كان شليرماخر قد تعامل مع الهرمنيوطيقا باعتبارها علما أو فنا يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم ، وإذا كان ديلتاي قد أقام الهرمنيوطيقا على أساس أنها الخاصة المميزة للإنسانيات فى مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية - فإن مفكرى الهرمنيوطيقا المعاصرين مثل بيتى Betti وبول ريكور وهيرش ، الأول فى إيطاليا ، والثانى فى فرنسا ، والثالث فى الولايات المتحدة الأمريكية ، يسعون لإقامة نظرية (موضوعية) فى التفسير ، انهم مثل شليرماخر يحاولون إقامة الهرمنيوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعى صلب ، يتجاوز عدم الموضوعية التى أكدها جادامر . أن الهرمنيوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفى ، ولكنها صارت - ببساطة - علم تفسير النصوص ، أو نظرية التفسير .

يركز بول ريكور اهتمامه أساسا على تفسير الرموز وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز ، الأولى هى التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى ،

والرمز فى هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه . هذه الطريقة يمثلها بولتمان Bultman فى تحطيمه للأسطورة الدينية فى العهد القديم والكشف عن المعانى العقلية التى تكشف عنها هذه الأساطير ، وهذه الطريقة يطلق عليها ريكور Dymythologizing . والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونييتشه ، وهى التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها ، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification . وي طرح بدلا منه معنى زائفا . ومهمة التفسير هى إزالة المعنى الزائف السطحى وصولا إلى المعنى الباطنى الصحيح . لقد شككنا فرويد فى الوعى باعتباره مستوى سطحيا يخفى وراءه اللاوعى . وفسر كل من ماركس ونييتشه الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعنا نسقا من الفكر يقضى عليها ويكشف عن زيفها (٣٤) . وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد ونييتشه وماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوى والاجتماعى ، فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبرا عنه باللغة ، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز فى النصوص اللغوية ، وهذه هى غاية الهرمنيوطيقا . إن الرمز - فيما يقول ريكور - (أى بنية من الدلالة) يدل فيها المعنى الحرفى و الأولى والمباشر - بالإضافة إلى ذلك - على معنى ثانوى مجازى غير مباشر ، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال المعنى الأول (٣٥) ومعنى ذلك أنه يتابع بولتمان فى اعتباره الرمز شفافا عن معناه الباطن . إن المعنى الأول الظاهر والحرفى ليس زائفا ، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للوصول إلى المعنى الباطن . وعلى هذا فهدف التفسير وغايته ليس هو تحطيم الرمز ، بل البدء به . إن عملية التفسير تقوم (على حل شفرة المعنى الباطن فى المعنى الظاهر ، وفى كشف مستويات المعنى المتضمنة فى المعنى الحرفى) (٣٦) . إن عملية التفسير تنصب على النصوص اللغوية ، وتقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص ، ولكنها تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطنى . وهذا يقودنا لمفهوم ريكور للدلالة اللغوية . ويرفض ريكور الفهم البنىوى للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شىء خارجه . لقد انتهت البنىوية - فيما يرى - ريكور - إلى أن جعلت اللغة تؤسس عالما بذاتها ، عالما تشير فيه كل وحدة إلى وحدات أخرى داخل نفس النظام طبقا للتفاعل بين التعارضات والخلافات المؤسسة للنظام . لم تعد اللغة باختصار شكلا للحياة ، ولكنها صارت نظاما قائما على الاكتفاء الذاتى للعلاقات الداخلية (٣٧) . لقد ركزت البنىوية - فى

التحليل اللغوي - على اللغة Longe لا على الكلام parole باعتبار أن اللغة تمثل النظام ، أما الكلام فيمثل حديثا لغويا . النظام يمثل الثبات والقابلية للفهم ، أما الحدث فهو فان ويستعصى على الفهم . ومن هذا المنطلق يبدأ ريكور في تأسيس نظريته في المعنى . إن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة Predication ، هذه الجملة ليست مجموع كلماتها ، ولكنها كينونة مستقلة . إنها قد تشير إلى الحدث اللغوي ولكن هذا الحدث لا يفنى ويبقى في الجملة . والعلاقة بين المعنى والحدث اللغوي علاقة جدلية . إن اللغة لا تتكلم ، ولكن الناس يتكلمون ، والحدث اللغوي يشير في جانب منه إلى المتكلم ، وفي جانب منه إلى الكلام ، والعلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل . إن المتكلم يختار من بين الإشارات Signs اللغوية واحدة دون أخرى ، ويقوم بينها وبين الإشارة الأخرى التي يختارها أيضا علاقة . هذه العلاقة من صنع المتكلم ... ويتجلى دور المتكلم في اللغة في أمثلة عديدة يسوقها ريكور . إن الضمير (أنا) مثلا ليس مفهوما لغويا ، ولكنه يشير إلى المتكلم في الحدث اللغوي ، ولا يمكن استبداله مثلا بقولنا (الذي يتكلم الآن) . ومع ذلك فإنه يكتسب معنى جديدا في كل حدث لغوي ليشير إلى المتكلم في هذا الحديث الخاص . وهناك أدوات نحوية أخرى تشير إلى علاقة الحدث اللغوي بالمتكلم مثل استخدام صيغة المضارع للدلالة على (الآن)^(٣٨) وإذا كان الحديث اللغوي ، والجملة من ثم ، يشيران إلى المتكلم فهناك معنى في الكلام يشير إلى المعنى عند المتكلم ، ولكنه قد لا يتطابق معه . ينتقل ريكور من مستوى الكلام إلى مستوى النص المكتوب ، الذي يعد - من الوجهة الحضارية - تثبيتا Fixation للكلام ، أو تثبيتا للحدث اللغوي . وينتهي إلى أن النص المكتوب - وإن أشار إلى كاتبه كما يشير الحدث اللغوي إلى المتكلم - يحمل في طياته استقلاله من حيث المعنى . هذا الاستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهرمنيوطيقا ، حيث يبدأ التفسير من فض مغلقة هذا العالم من المعنى المستقل (٣٩) .

وهكذا ينتهي ريكور إلى ربط النص بالكاتب ، ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى . وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامنة فيه ، الظاهر والباطن ، الحرفي والمجازي ، المباشر وغير المباشر . وتتساوى عند ريكور - من الوجهة الهرمنيوطيقية - النصوص الأدبية والأساطير والأحلام ، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسدا في شكل لغوي . ومن تركيز ريكور على المعنى في الأساطير والأحلام يتحدى البنائية

على أساس أنها - فى بحثها عن البنية - تغفل معضلة المعنى الكامن وراء هذه الأساطير. ويستدل على ذلك بالتراث التلمودى العبرى قائلا إن المنهج البنائى لا يستطيع الكشف عن معانى الرموز الموجودة فى هذا التراث ، وتستطيع الهرمنيوطيقا وحدها الكشف عن هذا المعنى باعتباره معنى تاريخيا ، ويرد ليفى شتراوس بأن المعنى ليس هو الظاهرة الأساسية ، لأنه ظاهرة متحولة Reducable غير ثابتة ، وأن اللامعنى كامن دوما خلف كل معنى والعكس ليس صحيحا (٤٠) ويقصد ليفى شتراوس بتحول المعنى وعدم ثباته أنه متغير من عصر لعصر ، وأن الباحث الخارجى Outsider ، بعكس ابن المجتمع Insider بينتها وصولا إلى النظام . وكان لهذا الهجوم على البنائية أثره فى ربط جولدمان بين المعنى والبنية ، فهو يقرر أن المعنى مسألة ضرورية فى البنية ، ومن الواضح أننا حين نقول إن النشاط الإنسانى له معنى نسلم أيضا أن هذا المعنى جزء من البنية . ومن الضرورى الإشارة إلى أن جولدمان عدل من مفهوم البنية نفسها وربطها بالوعى الإنسانى . وليس الوعى الإنسانى عند جولدمان مفارقا لموقع الإنسان فى طبقة محددة فى مجتمع معين . إن الكاتب كما يره جولدمان ذات متميزة يتجلى فيها وعى الطبقة ، ولكن هذا الوعى يعبر عنه - فى الفن - من خلال البنية وليس فى انفصال عنها (٤١) .

ولقد كان لتركيز ريكور على استقلال المعنى فى النص وتعدد مستوياته ، مع التسليم بعلاقته بمؤلفه ، أثره فى نظريته فى التفسير ، حيث اغفل علاقة المفسر بالنص ، واعتبر أن مهمة التفسير هى النفاذ إلى مستويات المعنى فى النص بوسائل التحليل اللغوى . ومن الواضح أن ريكور كان ينطلق من رد فعل للبنائية ، حاول فيه أن يؤسس نظرية لتفسير النص تركز اهتمامها على المعنى بدلا من البنية ، وكان هذا لقاءه مع الهرمنيوطيقا وبالتالى خلفه مع جادامر الذى رفض فكرة المنهج واعتبر عملية الفهم - الهرمنيوطيقا - مسألة تتجاوز إطار المنهج .

وتتزايد عند هيرش نغمة الدفاع عن المؤلف فى مواجهة إهماله لحساب التجربة الحية عند ديلتاي ، أو تجربة الوجود عند هيدجر ، أو لحساب النص فى النقد المعاصر . ويرى أن إهمال المؤلف نابع من تصور أن معنى العمل الأدبى يختلف من ناقد لناقد ، ومن عصر لعصر ،

بل يختلف عند المؤلف نفسه من مرحلة لأخرى . ولكي يتغلب على هذه المعضلة يقيم تفرقة بين المعنى Meaning والمغزى Significance ، ويرى أن مغزى النص الأدبي قد يختلف، ولكن معناه ثابت . ويرى أن هناك غابيتين منفصلتين تتصلان بمجالين مختلفين . مجال النقد الأدبي وغايته الوصول إلى مغزى النص الأدبي بالنسبة لعصر من العصور ، أما نظرية التفسير فههدفها الوصول إلى معنى النص الأدبي . إن الثابت هو المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص ، أمام المتغير فهو المغزى . إن المغزى يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ ، أما المعنى فهو قائم في العمل نفسه ، وحين نزع أن معنى النص قد تغير بالنسبة لمؤلفه ، فإننا نقصد المغزى على أساس أن المؤلف - في هذه الحالة - تحول إلى قارئ ومن ثم تغيرت علاقته بالنص (٤٢) .

ويقيم هيرش - من جانب آخر - تفرقة بين المعنى الذي أراده المؤلف (القصد) وبين المعنى الكامن في النص ، ولا يهمننا - في النص الأدبي - ما يعنيه المؤلف ، أو ما كان يقصده ، أو ما أراد أن يعبر عنه وإنما الذي يعنينا بحق هو المعنى كما يعبر عنه النص . وهذا المعنى يمكن الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص . ويجب على التفسير أو الهرمنيوطيقا أن تأخذ على عاتقها هذه المهمة ، وأن تترك مجال مغزى النص بالنسبة للقارئ أو للعصر للنقد الأدبي . إن خطأ ديلتاي وجادامر - عند هيرش - أنهما خلطا بين مجال الهرمنيوطيقا (نظرية التفسير) وبين مجال النقد الأدبي . في هذا يتفق هيرش مع بيتي Betti في ضرورة أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولا إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص . إن بيتي يريد أن يعيد الهرمنيوطيقا إلى مجالها الطبيعي كما كانت عند شليرماخر في التركيز على فهم النصوص ويرى كل من بيتي وهيرش أن المنهج الفيلولوجي هو المنهج الأمثل لتفسير النصوص . وبعد الجدل بين كل من بيتي وجادامر هو الصراع القائم في الفكر المعاصر في مجال الهرمنيوطيقا والذي يشدها إلى اتجاهين اتجاه بيتي وهيرش في التركيز على النص والمؤلف ، واتجاه جادامر في البدء من موقف المفسر الراهن باعتبار هذا الموقف (الوجودي) هو المؤسس المعرفي لأي فهم (٤٣)

وهكذا بدأت الهرمنيوطيقا - عند شليرماخر - بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير صحيح وانتهت - في تطورها الآخر - إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية . ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت أفقا جديدة من النظر ، أهمها - في تقديرنا - لفت الانتباه إلى دور المفسر ، أو المتلقى في تفسير العمل الأدبي والنص عموما . وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جاد امر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي ، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ، ونظرية الأدب ، فحسب ، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن ، لنرى كيف اختلفت الرؤى ، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - لنص القرآني ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني ، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معا - على موقف المفسر من واقعه المعاصر ، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذلك .

الهوامش :

(١) palmer.Richard E.Hermeneutics, Northwestern University Press

Evanston ,1969,P.34

وانظر ايضا في الهرمنيوطيقا وتطورها

Grant Robert M. Ashort History of interpretation of the Bible. The Macmillan company. New York, 1963. Peter Szondi. Introduction to Literary Hermeneutics. in ` New Library History ` trans. By Timothy Bohti, the University of Verginia vol. x Autumn 1978 No i.pp. 17-29

(٢) انظر في ذلك : الطبرى (محمد بن جرير) : جامع البيان في تأويل أى القرآن ، طبعة شاكر ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧١ ج ٣ ص ١٢٠ وكذلك الإتيقان في علوم القرآن للسيوطى ، ط ٣ مصطفى الباقى الحلبي ، ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م ج ١ ص ١٢٠ وما بعدها .

(٣) عبد المحسن طه بدر : نجيب محفوظ ، الرؤية والإرادة (١) دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ، ١٩٨٧م ، ص ٧

(٤) ديفيد ديتشيش: مناهج النقد الادبي محمد يوسف نجم ، بيروت ، ١٩٦٧م ص ٤١-٤٤-٧١-٧٢ .

(٥) جابر عصفور: نظرية التعبير محاولة لتأصيل مجلة الاقلام العراقية، عدد ٤: السنة ٢ كانون الثاني ١٩٧٧ ص ٥ - ١٨

(٦) عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الادب . دار الثقافة للطباعة والنشر القاعدية ، ١٩٧٣، ص ١٩٩ - ٢٠٢

(٧) Palmer P.5

(8) Shleirmacher, p.E Outline of the 1814 lectures. In New Literary History trans by Jan Wajcik and Roland Hass. PP3-4

(9) Ibid. , p . 13.

(10) Ibid. , p. 9

(11) Ibid , p 14

(12) Palmer , p97

(13) Iiuzzi. Merello (ed.) Verstehen .Subjective understanding in the Saocial Sciences. Addison- Wesly publications Company, 1974, PL.

(14) Ibid. . P.8

(15) Dilthey , on the Special Character of the Human Sciences. in Verstehen p. 10

(16) Palmer.p.108

(17) Dilthey. P.11

(18) Palmer. P.111- 114

(19) Dilthey. P.112- 13

(20) Ibid , p. 14 and palmer. Pp. 116 - 118

(21) Palmer , pp. 124- 125.

(22) Ibid , pp. 127 - 128

(23) Ibid, pp. 128 - 129

(24) Ibid , p. 136

(25) H.G. Gadamer : .Heidegers Later Philosophical Hermenutics. Ed.

(26) Ibid , pp.221-224

- (27) Palmer, pp.148-149
- (28) Gadamer Truth and Method. The Seaburg Press, New York.
1975.p.xvi
- (29) Gadamer philosophical Hermeneutics
- (30) Palmer, pp170 - 171.
- (31) Ibid,pp.167 - 168.
- (32) Gadamer. Truth and Method, pp. 91 - 108.
- (33) Gadamer , the scope of Hermeneutical Reflection, in philosophical Hermeneutics p.6.
- (34) Palmer, p.44
- (35) Ricoeur., Existence and Hermeneutics. in The philosophy of paul Ricoeur ed. By Charles E. Reagan and David Steward. Beacon Press Boston. 1978. P. 98.
- (36) Ibid, P.98.
- (37) Ricoeur. Interpretation Theory. The Texas Christian University Press. Printing.1976.p.6.
- (38) Ibid, p.13.
- (39) Ibid.p.30.
- (40) Wolf, Janet, Hermeneutic Philosophy And the Sociology, af arts, routledge and kegan paul London and Boston. 1975, pp.74 -78
- (41) Ibid, pp. 77 - 88
- (42) Hirsh,E.D.Jr, Validity in Interpretation Yale University , press 1969.pp.1-10
- (43) Palmer , pp. 46 - 61

الهرمونيظيقا والفكر المعاصر

عمارة الناصر (*)

١ - من نظرية المعرفة إلى الهرمونيظيقا.. اكتشاف الذات.

"إن العلم لا يفكر"^(١)، عبارة هيدغر ذاته، تدشن مرحلة حاسمة في تاريخ الفلسفة والعلم معا، إذ أعادت صياغة الإشكالية والروية المتعلقتين بالعلاقة "ذات موضوع"، فبنية العلم تعتمد على قاعدة الذات الثابتة والتي تضمن ثبات الحقائق والتصورات والاستنتاجات، وعلى هذا أيضا تبني نظرية المعرفة وضعها في تقدير وتفعيل نشاط الذات، "فوضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف، على الأقل بالنسبة لهذا التراث الواسع للفلسفة الحديثة التي بدأت من ديكارت وتطورت مع كاتط، فيخته والتيار التأملية (..)، فبالنسبة لهذا التراث (..)، وضع الذات هو حقيقة تعطي بذاتها، لا يمكن أن تكون لا مبرهنة ولا مستنبطة، إنها في الوقت نفسه وضع للكينونة وللعمل معا، وضع لوجود وعملية التفكير"^(٢)، أي أن وضع الذات معد بشكل مكتمل للتمثل والتصور ومنه إنشاء جميع عمليات العقل على مستوى واحد من الظهور وتدعو ذلك بالابستيمي، "الابستيمي بما هو منتج مشروع خطابي عادي، يعطي مكانا لكل المقولات المأخوذة من أجل الصدق بواسطة كل ما يشارك في المشروع نفسه"^(٣). وكذا فإن "نظرية المعرفة تتبني على فرضية أن كل المساهمات لها المسألة الاستدلالية نفسها والدلالة نفسها"^(٤)، وهذا الثبات في مستوى الاستقبال لصور العالم وظواهره هو ما تشكك فيه مقولة هيدغر وتجعله معرضا للوهم، وقابلا للتفكك، فإذا كانت نظرية المعرفة تقيم بحثها على بنية موحدة من الوجود والظهور بالنسبة للوعي وهو يؤسس لمفاتيح العلم الموضوعي، لأفعال البرهنة والاستنباط...، فإن ما ترك شرخا في الوعي العلمي هو مستوى الظهور نفسه، إذ العلم يستقبل ويلاحظ ما هو قابل للملاحظة والظهور، دون أن يتمثل أو يتأول، أي دون أن "يفكر"، ولأن الأشياء ليست كلها قابلة للظهور، فإن "كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استنباطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا وهي مع ذلك قلما تسمح بهذا

(١) قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر

الإظهار"^(٥)، وفعل الإظهار هو فعل محايت لفعل التفكير، أي بالعمل على الاقتراب من الموضوع بتصفية الذات من أوهامها وتزويدها بقاعدة وجودية لتثبيت الحقيقة.

إن الاقتراب المنهجي الذي تفترضه نظرية المعرفة يقوم على اعتبار الأشياء معطاة بشكل نهائي، وكذا على أن الذات الثابتة هي مصدر الوعي المباشر بهذه الأشياء، وعليه يكون الإشكال محل الدراسة بالنسبة لنظرية المعرفة هو تطوير الفهم المرتبط بعلاقة هذه الذات بموضوع معرفتها، غير أن استقرار وضع الذات في هذه العلاقة لم يعد ممكنا لأنها "وبالتحديد غير معطاة لافي بديهية نفسية ولا في حدس ذهني ولا في رؤية صوفية"^(٦).

وبهذا تتحول الذات إلى موضوع للمعرفة، لا تستطيع نظرية المعرفة احتواءه بما تفترضه من منهجية في الاقتراب المعرفي، ومنه تبرز ضرورة "الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعية تحت عنوان تأويل الذات"^(٧)، فالعلاقة المعرفية تصبح أكثر عمقا، حيث يتم الكشف عن الجدل الداخلي بين الذات وما يشكل خارجا بالنسبة لها أي عن "تحديد للإجابة عن طريق جدلها مع التغيرات"^(٨).

لقد ظهر أن مشكل الحقيقة ليس في البنية المنطقية الداخلية لها ولا في توافق قوانين العقل مع قوانين الأشياء، أي أن مشكلها ليس إبستمولوجيا بقدر ما هو مشكل هيئة الوجود الذي ترتكز عليه، إذ أن نظرية المعرفة تعجز عن إظهار هذا الوجود لكثير من مواضعها ومنه فإنها معرضة لوهم المعرفة، ويرى سالنسكي (Salanskis) "أن واجب الإجابة عن أسئلة مثل: ما هو اللانهائي؟ ما هو المستمر؟ والتي ظلت تقلق الرياضيين لآلفي سنة، يتعلق بذات تستوطن وضعا هرمينوطيقيا"^(٩).

فالعودة إلى وضع الذات في علاقة المعرفة هي العودة إلى صياغة الإشكاليات المعرفية ذاتها بحيث تطرح قضية المعرفة في سياق خطاب معرفي قابل لأن يكون موضوعا للتأويل.

إن تغييب مستوى الوجود في المعرفة أفرز خطابا غامضا عن الأشياء، ولإعادة هذا الخطاب إلى مستوى الوضوح والتبيين استوجب تأويل هذا الخطاب والبحث عن الدلالات العميقة لعلاماته وإشارات.

وبهذا اتضحت مسألة اقتراح استبدال "المنهج العلمي" أو يمكن "التحليل الفلسفي" بنوع جديد من المناهج، وهي مهمة الهرمينوطيقا" (١٠)، لأن المنهج العلمي لم يصل إلى شمولية تامة في المعرفة بفعل حدوده الناشئة من حدود المنهج نفسه، أي من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذات من محتواها لتجعلها ذاتا عارفة دون أن تكون فاهمة أي مفكرة في هذا الذي تعرفه، مؤوكة لما لم يظهر لها أثناء المعرفة، دون أن تكون منتجة لتمثاتها الداخلية عن الأشياء.

إن الهرمينوطيقا تأتي لتتوجّ الجهد الظاهراتي الهوسرلي في الاستعاضة عن المناهج العلمية في العلوم الإنسانية بمقاربة معرفية أعمق وأشمل وهي تنطلق من فهم الذات والإطاحة بالأوهام المحيطة بها، ولذا "وإذا ميزنا بين الهرمينوطيقا وبين نظرية المعرفة فإنه لا يوجد أي سبب لتخيل أن الناس يجدون صعوبة كبيرة في فهم أن الأشياء توجد، ببساطة، وبأن الهرمينوطيقا ضرورية، لأن الناس هم الذين يخاطبون وليست الأشياء" (١١)، وعليه فإن الهرمينوطيقا تعيد الكشف عن الذات التي تستند إليها عمليات المعرفة.

إن نظرية المعرفة تستند إلى بديهية أنطولوجية، هي أن الأشياء تدرك من حيث هي موجودة لكن "الرهان، ليس تحديد ماهية الوجود ككينونة للكائن، ولكن كفكر للوجود الذي يصبح فكرا للوجود في بعض أشكاله بلا -أو- قبل الكائن: لكن هذا الوجود -الأكثر أصالة- لا يصبح مدركا كماهية، وهنا يمكن فهم الهرمينوطيقا كبحت وتحرر عن هذه الماهية" (١٢)، فالمعرفة تحتاج إلى إثبات وجود موضوعاتها من حيث الماهية، أي من حيث تمثل الظاهرة المحضة في كليتها من خلال الفكر، والفكر كما يرى هيدغر، "يتم العلاقة بين الوجود والماهية" (١٣)، ففي ثلاثية الفكر-الوجود- الماهية تنشأ أرضية ظاهراتية للوعي بالأشياء أي لرؤية العالم بشكل لا يدع الوهم يتسرب إلى الذات، حيث كان الفكر "ومنذ زمن، يجنح إلى أرضية جافة" (١٤).

لقد ظهر أن الأشياء لا تعطى للمعرفة في شكل مباشر بل إنها تتوسط باللغة، إذ أن الوعي لا يقوم باستقبال العالم إلا بما يدركه عنه من تعابير وأسماء، فالعالم يعطى كخطاب، ولنن كان كذلك فالسؤال المهم يكون: ما مدى توافق هذا الخطاب مع أشياء العالم؟ أي إلى

أي مدى يعبر خطاب اللغة عن مواضيع المعرفة؟ إلى أي مدى تستطيع اللغة حمل تمثيلات الحقيقة إلى الفهم؟ وعليه اتضح أن عملاً آخر مطوراً عن نظرية المعرفة سيبحث في هذه الإشكاليات هو عمل الهرمينوطيقاً.

في نظر هيدغر نحن "لا نفكر بعد، لأن ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان، وليس لأن هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه، إن ما يجب التفكير فيه يُعرض عن الإنسان يتوارى عنه، ويبقى محتفظاً بنفسه، إلا أن هذا الذي اختفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً (...). كيف يمكننا على أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية؟ بل كيف يمكننا فقط أن نحصل على فكرة تسميته؟" (١٥). فالارتباط وثيق بين العالم واللغة التي لا يمكن حمل العالم إلى الفهم إلا وفق تعبيريتها، فلفهم العالم يجب فهم اللغة أولاً، وإذا كانت اللغة هي إنتاج ذاتي فوجب أيضاً فهم العلاقة والدينامية الكامنة بين الذات واللغة، وعليه فإن مقارنة العالم هي مقارنة اللغة التي تفتحه.

لقد كادت نظرية المعرفة أن تغلق الفضاء الثقافي الذي يفتح فيه المعنى على الذات، كما كاد يفعل المنطق الأرسطي ذلك، لذلك تأتي الهرمينوطيقاً "التعبير عن الأمل في افتتاح الفضاء الثقافي من خلال انحطاط نظرية المعرفة" (١٦) أي من خلال انحطاط الفكر المتعلق بمعرفة الأشياء المعطاة للمعرفة، ومنه يظهر الفرق المبدئي بين نظرية المعرفة والهرمينوطيقاً حيث: "الهرمينوطيقاً مقارنة للمجهول ونظرية المعرفة مقارنة للمعلوم، فالأولى مقارنة للفكر والثانية مقارنة للطبيعة" (١٧).

إن نظرية المعرفة تضع حدوداً للشئ الذي تتم معرفته، من خلال حدود المنهج ذاته، وبهذا هي تنتج وهما باكتمال صورة الموضوع في الوعي وكذا باكتمال الذات، لتعمل على رصد العلاقة بينهما ومقارنة ظروف نشأتها ومجالات تحركها داخل التفكير العلمي غير أن "السؤال المنسي هو سؤال معنى الكينونة" (١٨) أي سؤال حقيقة ما نخضعه لمنهج المعرفة، سؤال الكينونة ومعناها الذي أغفلته نظرية المعرفة وبنيت حقائقها على أساس البديهيات والمسلمات والفرضيات والمبادئ التي تغلت من سؤال الكينونة لتأخذ مكاناً في الماهيات الأساسية للعلوم، وعليه فإن الهرمينوطيقاً تضطلع بمهمة تفعيل سؤال

الكيونة ذاك، "الهرمينوطيقا ليس باعتبارها "وريثا" لنظرية المعرفة، ولا تتحدّد كمادة تعليمية ولا كمنهج يسمح لنا بالنجاح هنا حيث تخسر نظرية المعرفة، وليست برنامجا للبحث" (١٩).

وعليه فإن الانتقال الكوبيرنيكي من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا حمل معه مجموعة من التحوّلات الفلسفية والعلمية على مستويات: المنهج والفكر، وكذا رؤية العالم وحقيقة الكائن ومعنى الكيونة وصورة الذات في نشاطها للإمساك بالحقيقة وبحثها عن مبدأ عملياتها الذهنية من معرفة وإرادة وتأمّل وهو الجهد الذي يعيد بناء زاوية جديدة لرؤية الحقيقة وهو جهد التأمل في "الإشكالية الهرمينوطيقية الذي يؤكد من الآن، على الكيونة في- العالم وعلى الانتماء المشترك الذي يسبق كل علاقة تقيّمها ذات فاعلة بموضوع يواجهها" (٢٠)، فمسألة الكيونة في العالم، هي مسألة الكائن ذاته، إذ إنّ تمثّلات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة وليس العالم ذاته، لأنّ العالم يعطى في شكل علامات ورموز على الكائن تمثّلها وتحليلها وعليه يبدو أنّ "الطريق القصير، هو أنطولوجية الفهم، على طريقة هيدغر، والهرمينوطيقا مجالا لتحليل الوجود، الدزايين، والذي يوجد بالفهم" (٢١)، أي مجالا لتمثّل حقيقة العالم الذي يوجد ثم يأخذ ماهيته ثم يُعرف.

إنّ التحوّل من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا يبدأ بتحويل الطبيعة -الوجود- الكائن وباقي مواضع المعرفة إلى نصوص بواسطة الكتابة أي بواسطة تثبيت ما يجب معرفته، واستدراجها إلى المكان الذي تسكن فيه أصالة وجودها وتسدّد إليه ماهيتها وهو المكان نفسه الذي يثوي فيه الفهم وينتج عملياته وجهده من أجل الإمساك بالمعنى الذي تفرزه الكيونة لذاتها، وبهذا يقع التحام الفهم بما يشكل خارجا له ويتم استدعاؤه بالتمثّل وتطوير صورته بالتأويل وتخليص تأويله من الوهم بالهرمينوطيقا، فما هي الهرمينوطيقا؟

٢ - مفهوم الهرمينوطيقا:

إنّ التحوّل من الطبيعة إلى النصّ افتراض طريقة جديدة للتعامل مع معطيات هذا التحوّل، وهي المعطيات التي يتمّ إنجازها ضمن خطاب من الكلام والكتابة وعليه يكون المعطى الأساسي في فهم وشرح وتفسير العالم المعطى ضمن الخطاب هو معطى

"المعنى" ومسألة المعنى المستهلكة في القراءات المنطقية والنظرية والمنهجيات الإنسانية أصبحت تُغرق معها ملامح الوضوح والبيان وتلفها بالوهم الناتج عن فكرة الإنجاز التام للغة الحاملة للمعنى وهو ما يستدعي في كل مرة قراءة لتحريير هذا الخطاب من الأوهام الثأوية في شروخ لغته ودلالاته وتخليص المعنى المغفور تحت رتابة الكتابة والمختزل في حدود العبارة وتركيبيتها والمقلص في بنية القصيدة والجهوية، وكذا نفيه في المنطق الواقعية في الفرق بين القارئ والنص، بين القراءة والكتابة، بين الكلام والإصغاء.

"في مقاربة أولية، يمكن تعريف الهرمينوطيقا الفلسفية حسب ريكور:- كتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص" (٢٢). ولئن تميزت الهرمينوطيقا هنا بكونها فلسفية فلأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل). وترتبط الهرمينوطيقا كفن للتأويل والفهم بالنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه وعلى التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللغة العالم إلى النص "فالهرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص" (٢٣)، والاهتمام النظري بالفهم كونه يمثل تقاطع التمثلات التي ينتجها العالم عن نفسه والتمثلات التي تنتجها الذات عن هذا العالم.

وتمثل الهرمينوطيقا النشاط الأكثر فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة وتوسط الرموز وغموض العلاقات، وعليه تقوم الهرمينوطيقا بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها فهي تمكنه من مزامنة اللحظة التي تتم فصل فيها الكتابة مع المعنى، دون افتراض هوية مأخوذة من المنطق أو من الميتافيزيقا "فأهمية وشمولية الهرمينوطيقا متأنية من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات (...). وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...). حقيقة هرمينوطيقية، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية" (٢٤)، فهي تستمد فاعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، ومنه تتمكن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر

بالوجود إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللغة ولكي تحمل اللغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطابا. "فهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام، المعنى وإلى التفكير إلا بالصدور عن تفسير متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة، ثم أن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية (.). إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن "خارجا" في المؤلفات، المؤسسات وأثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر" (٢٥)، فهي تمتلك حمولة فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكانن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها.

وعليه فإن مهمة التفكير تتغير إلى هدف آخر في رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم أي "التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل، كفكر وليس ببساطة كموضوع ومنه فإن الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي" (٢٦) فالذات هي من تنتج موضوعها وتمثله.

الهرمينوطيقا وعالم النص: من رؤية العالم إلى قراءة العالم:

لقد أعاد هيدغر توجيه الفكر إلى أصالة الوجود ومنه العالم الذي يتحرك فيه، فهو يرى "أنا لم نجد لحد الآن مدخلا إلى كينونة الفكر الخاصة به بحيث نقيم فيها، وبهذا المعنى فإنا لا نفكر بعد على نحو خاص (..) لم نتمكن لحد الآن من التعرف بما فيه الكفاية على العنصر الذي تحرك فيه الفكر من حيث هو فكر" (٢٧)، فإذا كان الفكر لا يستطيع أن يمسك بنفسه من حيث هو فكر، أي أن يتمثل نفسه في اللحظة نفسها التي يقدم جهدا هو محلّ تعبير وإنتاج للعلامات، فإن الفكر يقوم بخلق عالمه الذي يتحرك فيه حيث يتم تثبيت تعبيرات جهده من أجل الوجود، هذا العالم هو عالم النص، حيث تقوم الكتابة بتثبيت الدلالات والعلاقات التي يولدها الفكر وهو يفكر مع الوجود "فالكتابة وحدها يمكنها أن تحيل إلى عالم ليس هنا بين المتخاطبين، إلى العالم الذي هو عالم النص والذي مع ذلك ليس في النص" (٢٨)، ففي عالم النص يتم استدعاء معنى الكينونة وتثبيته بالكتابة لتتمكن الذات من تأويله وفهم رموزه.

وعليه ينتقل الفكر من "رؤية العالم" على اعتبار أن العالم لا يتقدم إلى الفكر إلا بتوسط اللغة التي تنتقل من حامل لهذا العالم إلى العالم نفسه، والتأويل عندئذ هو فك رموز

هذه اللغة وتحرير المعنى من فعل الكتابة وفتح عالمها على الذات، "فحسب دلّاي، التفسير والتأويل هما فن فهم التظاهرات المكتوبة للحياة"^(٢٩). وبهذا فإن تعلق الهرمينوطيقا بعالم النص الذي هو عالم الكتابة هو من أجل تشييد الوجود الذي يوجد بالفهم، أي من أجل إسكان الكائن داخل عالم الحقيقة الذي لا ينفصل عما يفكر فيه، أو بما سمّاه هيدغر بالعنصر الذي تحرك فيه الفكر من حيث هو فكر، غير أن النص يقيم حدودا للعالم الذي يحمله من خلال صرامة الكتابة ومشروطية تعبيريتها أي من خلال رابطة الدال والمدلول التي تختزل الكينونة إلى صيغة المعنى، وعليه تكون وظيفة الهرمينوطيقا هي "عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل والتعليق والقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة"^(٣٠)، وبذلك هي تعيد إنتاج عالم آخر للمعنى، حيث يشكل النص مفتاحا له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطي كمنقطة تمفصل بين عالم النص المؤلف وعالم النص المؤول وتغزو كل قراءة تأويلا لأنها حسب عبارة دريدا تقضي على الكتابة، لتفتح عالم النص على الذات والوعي.

فالهرمينوطيقا تتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذات على الوجود، بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والفهم، فعالم النص هو العالم الذي تعطي فيه الحقيقة للفهم وكذا لرصدها عن قرب في تثبيتية الكتابة وعليه تكون مهمة الهرمينوطيقا الأولى حسب ريكور: "البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبني العمل الأدبي ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويؤدّ عالما يكون فعلا هو "شيء النص" اللامحدود، إن الدينامية الداخلية والإنقاذ الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص، ومن مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص"^(٣١).

فالمهمة هي فهم فعل الإنقاذ في النص لتوليد عالم شيء النص، الذي هو فعل الانتقال من الكتابة إلى القراءة، وارتباط التأويل بالنص الأدبي هو ارتباط تاريخي ومعرفي إذ أنه النص الأكثر شحنا بالدلالات وأفعال التخيل والترميز وانفتاح الذات، ولذلك يرى غريش (Grish)، "أن الكلام الشعري، هو الأصل والمكان الأول للتأويل"^(٣٢)، وبهذا

ظهر أن تأويل النص هو في الوقت نفسه تأويل للذات وتطوير لجهدا من أجل الانتماء إلى الوجود.

الهرمينوطيقا والمنهج:

عرفت العلوم الإنسانية - منذ هوسرل- انعطافا هامًا داخل المقاربة المنهجية لمواضيع المعرفة، حيث فتحت الظواهرية عالم الذات على الوجود الأصيل للظواهر، ولم تعد هذه الأخيرة إلا تمظهر الحياة نفسية تعمل على تأطير الظاهرة من الداخل وتمثلها وتأويلها من خلال ما تقدمه من إشارات وعلامات عن نفسها، ولئن كانت الفينومينولوجيا ومن خلال عمليات التعليق والتصفية الماهوية والاختزال، تعد منهجا للعلوم الإنسانية وللحصول على الحقيقة في شفافيتها فإن "الهرمينوطيقا ليست" منهجا للحصول على الحقيقة"، الهرمينوطيقا في نظر غادمير ليست منهجية للعلوم الإنسانية ولكنها محاولة من أجل فهم ما في الحقيقة (..) وما يربطها بكلية تجربتنا في العالم" (٣٣)، ففهم العالم وتأويله من خلال اللغة التي تحمله يستند إلى ذات واعية بوجودها الساكن في هذا العالم نفسه، وعليه يمكن طرح السؤال: هل تتضمن كل محاولة للحصول على الحقيقة وفهم تمظهراتنا في الحياة المكتوبة على منهجية ما ؟

يرى غادمير أنه "ليس ضروريا وضع منهج للفهم العلمي، الذي يهمننا هو المعرفة والحقيقة، فالظاهرة التأويلية ليس مطلقا- مسألة منهج" (٣٤)، هذا لأن المنهج يتحول إلى غاية معرفية في حد ذاته كما هو الحال بالنسبة للبنىوية، وهذا ما يزيد في المسافة ويكثف العماء الذي بين الذات وموضوعها، وبالعودة إلى تحليل الوجود الذي تستند إليه الذات "يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم" (٣٥)، ففي حين تظن المناهج العملية أنه بإمكانها رصد موضوع المعرفة في كل تمظهراته واستدعائه خطوة خطوة إلى فهم عميق وواضح بواسطة تعليق الذاتية، فإن هذا الموضوع كما يرى هيدغر "لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح، لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا" (٣٦)، وهذا الانتظار ما هو إلا التأمل الداخلي لما قد استقر في الذات، أي التفكير فيما تم رصده بالقراءة وهو عمل التأويل، غير أن الانتظار لا يعني بأي حال من الأحوال

التملص والابتعاد عن التفكير من حين لآخر، بل (الانتظار) هنا معناه: أن نوجه نظرنا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكر فيه بحثاً عن اللامفكر فيه الذي ما يزال مختفياً هناك، إذ يمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتجهين نحو "ما يجب التفكير فيه". لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيد عن الطريقة بحيث لا نبقي مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي تجب العناية به" (٣٧).

وعليه يكون التأويل بحثاً في ما قد فكر فيه عن اللامفكر فيه عبر أفق الانتظار الذي هو إشارة وإحالة مع إمكانية الحيد عن الطريقة، عن المنهج، ويتم الاشتغال على اللغة بالفكر بصفة مباشرة أي عبر أنطولوجية الفهم و"في الفكر يأتي الوجود إلى اللغة، اللغة هي سكن الوجود، وفي حمايتها يعيش الإنسان" (٣٨) ففي اللغة لا يتم البرهنة على شيء، كما أن الأشياء لا تظهر بشكل منهجي بالنسبة للوعي.

فالهرمينوطيقا تقوم على استراتيجية تتفقت من المنهجية، إذ تقوم باستدراج الوجود إلى اللغة لتستطيع الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشارات، علاماته وإحالاته داخل عالم اللغة أي عالم النص، ومن هنا تكون "مقولة" العلم لا يفكر" هي إذن لا هرمينوطيقية العلم" (٣٩) أي أن منهجية العلم تمنعه من التفكير في ما يتم معرفته، ومنه فإن ما يتم معرفته يكون قابلاً للتوهم دون اكتشاف ذلك نظراً للاطمئنان إلى حماية المنهج الذي يقفز فوق الكينونة الأصيلة للمعرفة وللکائن العارف وعليه "فإن مشكلة الحقيقة ليست مطلقاً مشكلة منهج، لكنها تجلي الكينونة ككينونة ما، حيث الوجود متضمن في فهم الكينونة" (٤٠)، فالهرمينوطيقا مطورة عن الفينومينولوجيا ترمي إلى شمولية رؤية الفهم ككينونة العالم من حيث هو وجود ملحق باللغة.

٣ - مفهوم النص: وساطة الرمزي وجدل الكتابة/ القراءة:

إذا كان العالم لا يفهم إلا بواسطة ما نمتلكه عنه من لغة و"ليست لدينا إمكانية حدسية لتمييز مختلف الأشكال الذاتية للوعي" (٤١)، فإن الإمكانيات المتوفرة لإنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللغة تتم في النص، حيث يشكل النص الوساطة بين الذات وبين العالم من خلال رمزية لغته، لذلك يرى ريكور أن "الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشرة فهنا للواقع" (٤٢). فاستحالة العالم

إلى نص لا يعد مرحلة نهائية في مستويات الاقتراب من الحقيقة، بل إن الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل النص لأنها تستحيل إلى رموز معروضة للفك والتأويل وفي النص تعبر عن تعددها وكثرة وجوها (الحقيقة)، فالرمز مصاحب لكل تعبير عن الحقيقة.

يلحظ ريكور "أن كلمة نص تطلق على كل خطاب ثم تثبيته بواسطة الكتابة [بحيث] يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه، النص هو المكان الذي يأتي إليه المؤلف. إن إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة القراءة الأولى التي تطرح، دفعة واحدة، مجموع القضايا المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل، وهذه العلاقات تولد بمناسبة القراءة"^(٣)، النص هو الغيابات الرمزية التي تنتشر بشكل مختلف ولا منطقي داخل الذات ويتم رصدها بواسطة الكتابة، للكشف عن ما تفعله الذات أو يتجاوزها لحظة الانتقال من فكرة لأخرى، "النص هو تذكير".

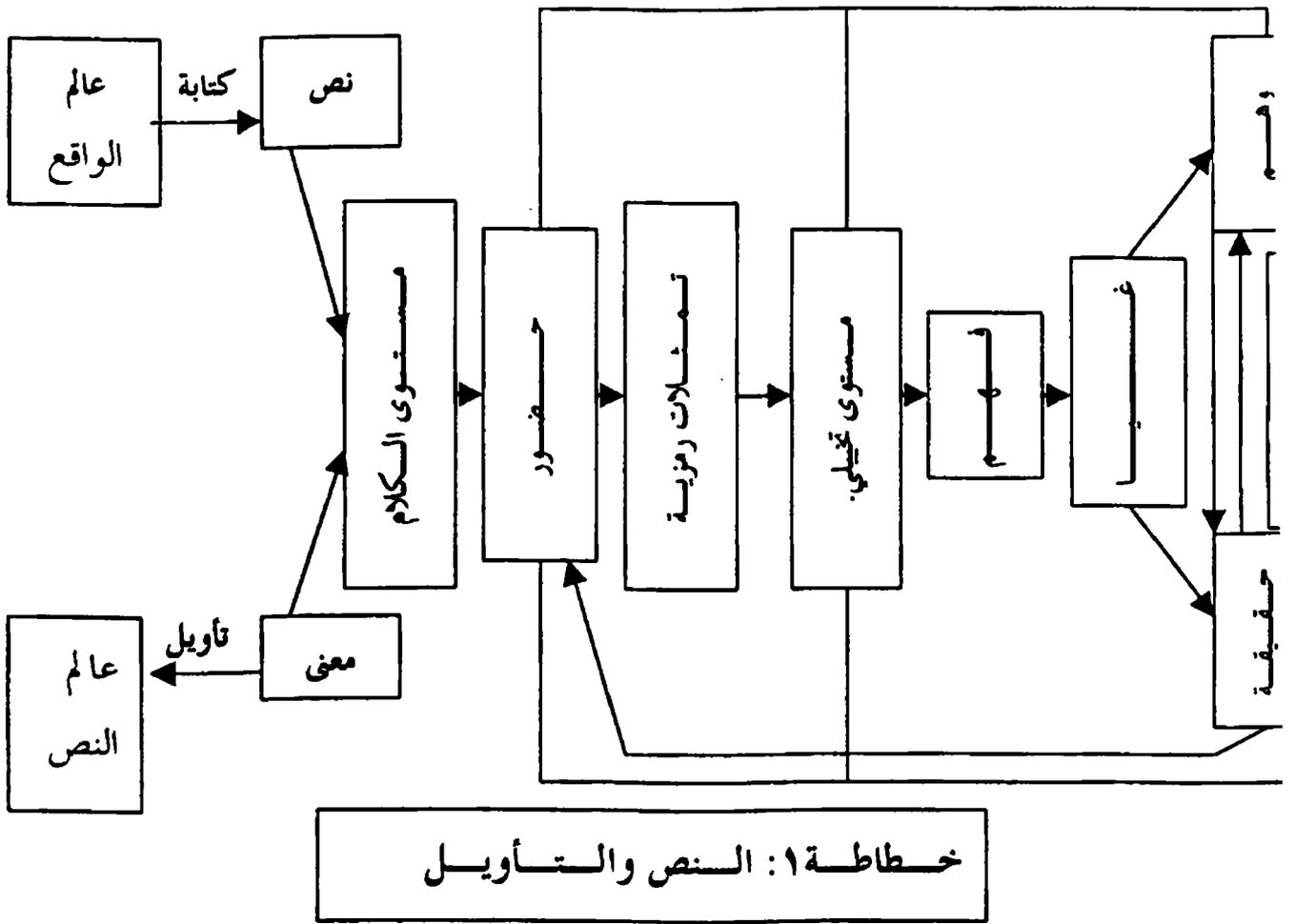
في النص يتحقق الانتظار الهيدغري "الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا"، إذ أن "فهم نص ما، هو أن نكون مستعدين لتركة يقول شيئا ما، لأن الوعي المشكل في التأويل يجب أن يكون مفتوحا بسهولة على تغاير النص، يعني أن نضع في الحسبان: أننا مسبقين، يكون النص ذاته يعرض في تغايره، ويمتلك كذلك إمكانية معارضة حقيقته العميقة"^(٤)، "إن فالنص يتحول إلى "كانن يقول" وكذا يعبر عن كينونته الخاصة، وهي كينونة العالم الذي تحمله لغته، فعبر الرمزية يتم الجدل المثمر بين الكتابة والقراءة، الكتابة تثبت تمثلات العالم وتكثرها عبر الرمز والقراءة تقوم بفك الرموز للدخول إلى العالم الذي تحمله الكتابة، وعبر هذا الجدل تقوم الذات بالافتتاح على نفسها أي بإيجاد الكينونة التي تسند إليها فهم العالم.

يقوم النص بإبعاد مؤلفه، عبر تغايره، ليعرض قضاياها مع إمكانية معارضته لحقيقته، غير أن النص يطرح مشكلة الفرق بين عالم النص وعالم الواقع، وهل تستطيع الكتابة أن تعلق هذا الفرق وتلغيه؟

ابتداء، يوجد فرق مبدئي بين النص والواقع، كالفرق بين الكتابة والظاهرة، وبما أنه "لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم حتى وإن كانت قوة الرمز متجذرة بعمق في تعبيرية الكون"^(٥)، فإن اللغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النص إلى الفهم،

وعلى الرغم من هذا الفرق فإنه "وإذا كانت اللغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحته وتكتشفه، فتأويل اللغة ليس متميزا أو مختلفا عن تأويل العالم"^(٦)، وبهذا فإن مهمة النص هي تقريب الذات من العالم عن طريق القراءة المفصلة للذات وللكتابة حيث يمكن تشكيل الحقيقة التي لا تغفل في جوانبها أنها تستقر في الذات نفسها، لكن هذه الحقيقة معرضة للوهم حينما تتم المماهة المطلقة بين تأويل العالم وتأويل اللغة إذ إن "مشكلة التأويل (..) ليست لا الخطأ بالمعنى الاستمولوجي، ولا الكذب بالمعنى الأخلاقي ولكنه الوهم"^(٧).

وعليه يرتبط التأويل بالنص لتخليص المعنى والحقيقة من الوهم أو للتقليل منه، ولعل المصدر الأول لهذا الوهم هو غياب القراءة بفعل المستوى التخيلي للمعاني.



النص والبنية:

" ولكن بالعودة إلى تعريف النص على أنه تثبيت بواسطة الكتابة، فإن هذا التثبيت يفترض قدرا من البنيات للحصول على المعنى، أي أن هناك انتظام للغة حتى تتمكن من تقديم معنى ما، وكما لاحظ غادمير "أن كل خطاب ثابت هو نص، فالنص هو هذا الشيء الثابت والمستقر في ذاته، بواسطة الثبات الداخلي لبنيته"^(٤٨) فالكتابة في تثبيتها تفترض خطاطة للمعنى، أي أن النص لكي ينتج دلالة ما فإنه يمر عبر خطوات يبني خلالها علاقات داخلية بين مكونات النص، وفي اختلافها ينتج المعنى، إذ أنه "ليس هناك معنى إلا داخل الاختلاف، فعناصر النص لا تأخذ دلالاتها ولا يمكن أن تكون معرفة دلاليا إلا بواسطة لعبة العلاقات، حيث تقوم بتسمية شكل المحتوى، وتحليلنا بنيوي لأنه يعطي الوضع لهذا الشكل -المعنى، ليس المعنى وإنما خطاطة المعنى"^(٤٩)، فالنص قبل أن يعبر عن معنى ما فهو

ينشئ مخططاً لذلك، فالمهم بالنسبة للبنىوية ليس المعنى وإنما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية والاختلاف في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النص على اعتبار أن كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه وطرح معانيه.

إن سؤال البنية بالنسبة للنص هو سؤال وصفي تصنيفي إذ أن "الأمر لا يتعلق بقول "المعنى" الصحيح للنص ولا بإيجاد معنى جديد لم يُقل، فالأسئلة الموجهة إلى النص تحولت واستبدلت: "ليس ماذا يقول هذا النص؟"، "ليس من قال هذا النص" كيف قال النص هذا الذي قاله؟" (٥٠)، ويبقى البحث عن هذه الكيفية منقسماً على احتمالين لاتبناء النص، فإما أن تكون البنية محايدة لفعل تشكل النص بالكتابة وإما أن يكون البحث (التحليل البنيوي) هو نفسه من ينتج هذه البنية أي أن البنية محايدة للقراءة دون الكتابة وهذا لمقاربة الفهم، بحيث تعوض عمليات الذات كحامل للدلالة بعلاقات البنية الداخلية للنص، والمعنى بالمستوى المنطقي الوصفي. وفي الاحتمال الأول يرى غريماس (Grimas) في مقدمته لمؤلف هلمسليف (Hjelmslev) أن: "كل لسان موصوف حسب مصادره، يستحيل إلى بنية معتدة بعلاقات لم تكن في دعامة المادية، وتبقى على الرغم من ذلك محايدة للشكل المعطى، يعني أنه (اللسان) لا يبرهن إلا بطريقة الوجود والعمل بهذا الشكل" (٥١).

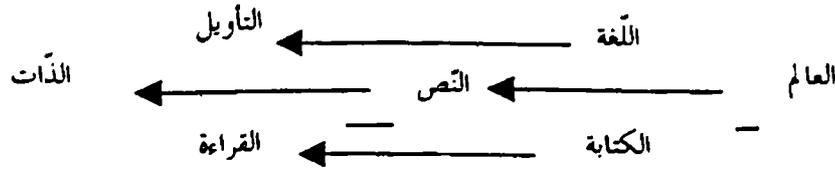
فالنص يتضمن- بهذا الشكل- بنية هي طريقته في الوجود والبرهان، وبدل البحث عن المعنى يتم الكشف عن البنية للإجابة عن سؤال: كيف قال النص الذي قاله؟، فبالانزياح عن المعنى يتم الكشف عن العلاقات الوظيفية التي تبني النص، ف"الإسقاط عن طريق البنية والمباعدة بالكتابة هما مجرد شرطين قبليين ليقول النص شيئاً معنا هو "شيء" النص "اللامحدود" (٥٢)، ونلاحظ هنا أن النص لا ينتج معانٍ وإنما "أشياء"، والفهم هو القبض على هذا الشيء الذي يقوله النص بواسطة التماهي في البنية، وكذا الثبات في شكل الخطاب، حيث النص "منظم بطريقة ما بحيث كل أجزاء الخطاب مرتبطة ببعضها، ومثبتة تحت شكل نهائي، غير قابل للتغيير" (٥٣)، وهذا الوضع بالنسبة للخطاب هو ما يحمل اللغة على اتخاذ بنية محددة داخل النصوص، وبتكرارها يتراجع المعنى إلى

شكل ثابت في مستوى الفهم، لأن "الفكر يفهم الفكر، ليس فقط بواسطة التماهي في البنية، وإنما بتكرار واستمرارية الخطابات الخاصة، أيضا"^(٥٤).

إن التأويل من خلال تفعيله للمعنى ورصده للكينونة، يحاول انقاذ النص من الجفاف الدلالي الذي تفرزه البنيوية باعتبارها "كفلسفة ذات نسق شكلي، لا تحيل إلى الذات المفكرة، تطور نوعا من العقلانية، ضد - تأملية، ضد - مثالية، وضد - ظواهرية، أي أن تفهم لا يعني أن تستعيد المعنى"^(٥٥)، وعلى هذا يظهر أن هناك تلازما بين بنية الكتابة وبنية القراءة وأن كلتاها محيلة إلى الأخرى.

النص والعالم: سلاسل التأويل:

يوجد فرق جوهري بين النص والعالم، حيث العالم صامت، والنص مكتوب ومنطوق، وهو الفرق الذي يطرح إشكالية كيفية تحويل هذا الصمت إلى كلام والكلام إلى كتابة والكتابة إلى نص؟ أي كيف يتحول العالم إلى نص؟ أو بسؤال ديكا (Ducat): "كيف يمكن للغوس الإنساني أن يرتبط لا بعالم الأفكار، وإنما بالأشياء التي تظهر، أو التي يظهرها"^(٥٦)، فالنص بهذا المعنى هو مستوى الإظهار بالنسبة للعالم، إنه يقوم بوظيفة تقليص المسافة الموجودة بين العالم واللغة ويقوم التأويل بتقليص المسافة بين النص والقارئ.



ونشوء المسافة بين الذات والعالم هو ما يحتاج إلى جهد تأويلي، وهي المسافة التي تنشأ مع كل تغاير للذات حيث "أن الشيء الوحيد الذي يجب أن يقال حقيقة هو: أنا موجود، وكل لا أنا (Non moi) هو ظاهرة تخل إلى علاقات ظاهرية"^(٥٧) وبهذا يشمل العالم كل لا أنا، كل تغاير وعلى هذا ينشأ عمل مزدوج لإحالة العالم إلى النص بواسطة اللغة وإحالة النص إلى الذات بواسطة التأويل:

أ- من العالم إلى النص: - في النص يتم إمحاء الأشياء وذوباتها في الدال المادي للكلام، وكذا إمحاء الدال في الصوت، حيث "الصوت، أشبه ما يكون بالأمحاء المطلق للدال، تآثر خالص بالذات، يتمتع بالضرورة بشكل الزمن، ولا يستعير من خارج ذاته، من العالم أو الواقع أي دالّ ثانوي، وآية مادة للتعبير"^(٥٨). فالتحول من العالم إلى النص هو تحول إمحائي، إمحاء للظواهر في دوال اللغة وأمحاء للدال في الصوت، ثم إمحاء للصوت في الفهم والفهم في الوجود، وكذا إمحاء الوجود في الحقيقة، وهي سلسلة التأويل التي تقوم بتحويل العالم إلى نص وإلى عالم هذا النص المفتوح على تعدد الدالية.

ب- من النص إلى الذات: - إن التحول من العالم إلى النص يحمل معه المسافة الفاصلة بين الفهم والعالم كموضوع والتي تتحول هي كذلك، مع انتقال النص إلى الذات، إلى مسافة بين النص وقارنه وعليه تقوم الهرمينوطيقا بفك رموز النص وفتح عالمه على الذات، وبهذا الشكل تتم قراءة العالم الواقعي قراءة متعددة الجهات والزوايا، فلنن كانت رؤية العالم وحيدة الجهة فإن قراءة العالم عبر النص متعددة الجهات، "الهرمينوطيقا، كفن لتأويل النصوص، كفن خاص، تعتبر أن المسافة الجغرافية، التاريخية، الثقافية، التي تفرق النص عن القارئ، تنشئ حالة اللافهم، التي لا يمكن تجاوزها، إلا في قراءة متعددة، يعني تأويلا متعددًا"^(٥٩)، وعليه فإن العالم والنص يشتركان في خاصية الثبات وكذا في خاصية المسافة، غير أن مسافة النص قابلة للاختزال والتقليص عبر نشاط التأويل، وفي جهد الاختزال يتم تحريك العالم وكذا الذات، وبهذا فإن صورة العالم تكون أقرب في النص.

إن النص يقوم بمقاربة الذات عن طريق نشاط الفهم بدل المعرفة، لأن المعرفة إذ ترتبط بالعالم المعطى بشكل مباشر، تقوم بمقاربتة بمفاهيم المعرفة التي تتضمن في برهانيتها أوهاما لمقاربة الظاهرة.

فمثلا "يصعب مماثلة: المستمر، اللاهائي، أو الفضاء مع نظام ما هو موجود، فهي تعتبر كفيبيات"^(٦٠) وبهذا يصبح التأويل ضرورة ملحة لفهم مثل هذه المفاهيم التي لا يمكن أن توجد إلا على مستوى اللغة أي النص، وعبر النص يتم البحث عن حقيقتها وتوفير قاعدة وجودية لتمثلاتها.

٤ - التأويل والفلسفة:

مفهوم التأويل (الهرمينوطيقا):

يمكننا أن نعتبر أن إشكالية التأويل ولدت عمليا مع إشكالية الترجمة، إذ أن مسألة الاعتماد على الفيلولوجيا في ترجمة النصوص، تطرح مشكلة الاختلال في المعنى المتعادل مع معنى النص الأصلي، وعليه تكون مسألة التعادل في المعنى منشأ التأويل، فقد لاحظ غريش "Grisch" مبدئيا - "بما أنه لن تكون هناك نظرية عامة للترجمة، فإنه لا يمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص الفلسفية"^(١١) ومنه فإن التأويل ليس منهجا نظريا وليس قانونا علميا للحصول على نتائج منطقية.

وفي مجالات تداول المصطلح يوضح ريكور أن: "كلمة" "Hermeneutik" تعطى في الألمانية كافتراض لتحديد مادة تعليمية تمنح الوضع العلمي الدقيق لمفهوم التأويل كاستعمال هرمينوطيقي محض ومفهومة واسعة للدلالة (Bedeutung)، أما في الفرنسية فيتعلق الأمر بالزوج (فهم/ أول) ويحيل دون صعوبة إلى الزوج (Anselegen / Verstehere)، أما مصطلح (Deutung)، فهناك صعوبة في ترجمته لارتباطه بتأويل الحلم الفرويدي "Traumdeutung"، وبهذا فإن الهرمينوطيقا مادة ألمانية"^(١٢)، وبهذا تتميز كلمة هرمينوطيقا عن كلمة تأويل بكون الأولى ذات كثافة فلسفية. ولأن "مصطلح "Herméneutique"، ومنذ إعادة اكتشافه في القرن الخامس عشر، ارتبط عمليا بمصطلح الأنطولوجيا "Ontologie"^(١٣)، فإن هذا المصطلح ينخرط ضمن الخط التأملي - الوجودي في الفلسفة، من جهة، وباللغة كموضوع للتأمل وملاحقة الكينونة في التعددية الدلالية للنص من جهة أخرى. وارتباط الهرمينوطيقا بالأنطولوجيا يجعل من الذات العميقة حاملا رئيسيا للدلالة المطورة بواسطة الفهم، ونعتبر أنه منذ هيدغر، "الطريق الأقصر [إلى الحقيقة]، هو أنطولوجية الفهم، (..) وتصبح الهرمينوطيقا مجالا لتحليل هذا الوجود، الدزايين، والذي يوجد بالفهم"^(١٤) أي أن الهرمينوطيقا لا تبحث فقط عن وجود المعنى من خلال النص وإنما معنى هذا الوجود كذلك.

فالتأويل بهذا المعنى يستغرق في كينونة الموضوع المؤكّل على غرار الظواهرية، فاتحا بذلك عالم الذات على عالم النص دونما وساطة منهجية أي أنه "لا توجد نظرية في

التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجا، بحيث نستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات، بل هو تطبيق لتجربة عميقة معتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة"^(٦٥).

هذه التجربة مسبقة بمعطيات الفهم القبليّة أي دون توسط أدوات منطقية أو إحدى نتائج ممارسة هذه التجربة نفسها، فالذات التي تخوض هذه التجربة لا تدعي امتلاك النص بصفته موضوعها، بل تقوم بالاندماج فيه مباشرة، جاعلة من الفهم والنص كينونة واحدة، لكي تتمكن من الإصغاء عن قرب لما يقوله النص، وعلى هذا تتميز الهرمينوطيقا عن التأويل، "فعمل الهرمينوطيقا ليس محدودا بعمل التأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص، بل إن مهمتها هي فك رموز النص لتحريّر الكلام الحي والذي هو معنم ومغمور أو مجمد داخل الكتابة"^(٦٦)، ففي العمل الهرمينوطيقي تصطبغ الذات بصبغة الكتابة لتتمكن من رصد الرموز داخلها وفكها.

الهرمينوطيقا والمنطق:

لئن كانت "محاولة دلتاي (Dilthey) ترمي إلى توسيع التأويلية إلى أبعاد أورغانون لعلوم الفكر"^(٦٧)، فإنه وكما أشار غريش (Grisch) في مبحث الهرمينوطيقا والمنطق أنه "لا يوجد تأويل صحيح للنص، مطلقا، وإنما توجد تأويلات متعددة"^(٦٨)، يعني أن التأويل ليس منطقا خاصا يمكن الحصول من خلاله على نتائج صحيحة.

وعليه تكون "الحقيقة الهرمينوطيقية"، حقيقة إمكانية، لا تخضع للمبادئ المنطقية، أي أنه لا يمكن أن نميز بين تأويل صحيح وتأويل غير صحيح: "وبناء على هذا المبدأ يكون الكاتب هو أفضل مؤول لمؤلفه"^(٦٩)، لأنه الوحيد الذي يمتلك المعنى الأصلي لهذا النص، ويكون كل تأويل مغاير، تأويلا غير صحيح، وعلى هذا فالهرمينوطيقا لا تتخذ بنية منطقية، بل إن عملها مشتق من عمل النص ذاته، وعمل النص هو إنتاج الرموز وإصدار العلامات، وتقديم الإشارات، فهي لا تعتبر علما للتأويل بل فنا للتأويل، والفن معروض في جماليته لا في منطقيته، وفي مستوى تخيلي يمكن من خلاله معارضة الحقيقة الداخلية للنص والتي يفرضها المستوى الواقعي لتركيب العبارات والعلاقة المرجعية بين الدال والمدلول.

وإذا لم تمتلك الهرمينوطيقا منطقاً، فإنها تمتلك دينامية لاقتحام النصوص، للتعامل مع الرموز والعتامة المكثفة داخل الكتابة، هذه الدينامية، ليست إلا ظاهرة المُساءلة، وفتح حوار مع النص ليقول أكثر ما فيه، والمُساءلة أي حوار سؤال/ جواب، تدل ابتداءً على عدم امتلاك النص بل اعتباره كأننا بذاته يقول شيئاً ما، هذا يعني أن "الظاهرة التأويلية تحمل في ذاتها الحوار الأصيل ذي البنية: سؤال/ جواب، فعندما يطرح النص نفسه كموضوع للتأويل فهو يطرح سؤالاً على المؤول، وبهذا المعنى، فالتأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، وفهم النص هو فهم هذا السؤال وهو ما ينتج الأفق التأويلي"^(٧٠)، فبواسطة السؤال لا يمكن الحصول على إجابة فقط، وإنما على تأويلات متعددة ومتصارعة تقوم بأتجاز عالم النص الخاص وتشكيل كينونته.

إن النص يتقدم إلى الفهم -ابتداءً- ككينونة، أي أن الشيء الذي يقوله النص يوجد أولاً، وكينونة شيء النص هي أولى الرموز والإشارات التي ينبغي للهرمينوطيقا أن تفكها، أن تفهمها، أي تتأولها، ولذلك لاحظ ريكور "أن السؤال المنسي، هو سؤال معنى الكينونة"^(٧١)، لأن سؤال الكينونة يمثل القاعدة الأساسية لدائرة الفهم والوجود الداخلية، فبين الفهم وكينونة الشيء تنقلص المسافة التي تتخذها ماهية الشيء من الفهم، في سؤال معنى الكينونة يتم الإمساك بشيء النص الذي يقوله في رموزه وإشاراته، وعلى هذا الأساس فإن "التأويلات الأكثر تصارعاً، تتدرج، كلٌ حسب طريقته، في جهة الجذور الأنطولوجية للفهم"^(٧٢)، ففتح الحوار: سؤال/ جواب، مع النص، يعني تركه يقول شيئاً ما عن نفسه، أي أن المُساءلة المفتوحة للكينونة، تجعل من الذات تنفتح على نفسها من خلال الفهم أي أن تكتشف ماهيتها وهي تتجه نحو النص، حيث في فعل "الاتجاه نحو..." أولى رموز وإشارات هذه الماهية، فقد رأى هيدغر أنه "إذا كنا نجد أنفسنا، ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو... ما يجذبنا، فإن كينونتنا تكون قد وُسمت بهذه "الحركة نحو..."، وبما أننا وُسمنا على هذا النحو نظهر هذا الذي يتواري، فماهيتنا هي بالضبط هذا الفعل الذي يشير ويحيل، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتواري وينسحب"^(٧٣)، أي أن النص حينما يدفع الكائن إلى الإشارة إلى ما يتواري فيه وينسحب، فإنه يحقق كينونته ويُعرف ماهية الكائن، فالنص يجعل الكائن يفهم نفسه أمامه، وفي المقابل يتمكن الكائن من إظهار المتواري والمنسحب في النص.

الفهم والأوضاع الجديدة:

لقد أدركنا أن التأويل يستند إلى أرضية متاخمة لمناطق الوعي والتمثل و انتهاءات خطاب النص داخل بؤرة توتر المعنى في الذات، ولهذا فإن "تضاعف معاني الوجود تختفي خلف السؤال المطروح: أي نوع من الوجود هي الذات" (٧٤)؟، ومع هذا التضاعف تتعدد دوائر الحقيقة بتعدد دوائر الوجود الإنساني واختلاف مستويات الحقيقة باختلاف أشكال الوجود التي نسندھا إليها وتداخل دوائر الوجود والحقيقة داخل المعنى وحركته باتجاه الاختراق المضاعف للوجود الاستقبالي للذات، هو ما ينشئ في الوجود الاستقبالي للذات "حالة" الفهم ولهذا يرى غادمير أنه "يجب أن نتأمل الوجود كفعل للفهم والتأويل وبأنه يمتلك هنا شكله الأنطولوجي" (٧٥).

إن التأسيسات الأنطولوجية لعالم النص لا تستدعي تجهيز وضعية استباقية للفهم بل تستدعي وضعية جديدة للوعي تتشكل مع تضمين المعنى استجابة أنطولوجية دون أن يكون هناك هدف معرفي بصاحب رمزية الدلالة "فكل فهم للعالم يتضمن فهما للوجود والعكس والوجود بصفته القاعدة التي تحمل الوجود" (٧٦)، وهذه الصيغة تجعلنا نعتقد مع غادمير أنه "يمكننا الشك في وجود تقنية للفهم" (٧٧) لأن تضميناته ليست موضوعا لتقدير ابستمولوجي بل إنها محايدة لأصالة الوجود، الفهم وضعية معطاة وليست استدعاء لوضعية سابقة وإلا كيف نفسر حالة اللافهم؟ لأن "هناك من يقول أن تفهم يعني أن تكون قادرا على الشرح" (٧٨).

والفهم حينما يتعلق بالنص تكون مهمته استعادة اللغة التي يقفز عليها الرمز أثناء محاولته التوسط بين عالم النص -الذي هو بينته- وعالم الذات الذي يمثل بالنسبة إليه الشرط الوجودي للعودة إلى التمثلات الأصلية في عالم ما قبل النص. وحينما نتكلم عما نفهمه، يكون الفهم قد استعاد اللغة التي بموجبها يتأسس الوجود الإمكاني للذات.

وإن كنا في بداية الفصل [١-١] قد أشرنا مسألة الانتقال من نظرية المعرفة كفعل لعمليات العقل المنطقية- إلى الهرمينوطيقا، كفعل لتكاثف الفهم، فلأن "الفرق بين الفهم والعلم، أن الفهم هو العلم بمعاني الكلام عند سماعه خاصة ولهذا يقال فلان سيئ الفهم إذا كان بطيء العلم بمعنى ما يسمع ولذلك كان الأعجمي لا يفهم كلام العربي، وقال بعضهم لا

يستعمل الفهم إلا في الكلام ألا ترى أنك تقول فهمت كلامه ولا تقول فهمت ذهابه ومجيبه، كما تقول علمت ذلك، واستعمل الفهم في الإشارة لأن الإشارة تجري مجرى الكلام في الدلالة على المعنى^(٧٩)، وفي هذا النص أورد العسكري تعبيرين دقيقين إذ عبّر عن الفهم بالسيئ وعن العلم بالبطيء ولذا فإن للفهم بنية أنطولوجية (حالة السوء) وللعلم بنية تاريخية، زمنية (زمن البطء).

فالفهم وضع لحظي غير تعاقبي في ذاته، "فإن تفهم ليس أن تستعيد المعنى"^(٨٠) و"الفهم لا يعني ولا يتضمن الاستيلاء على قصود المعنى"^(٨١) فحصول الفهم لا يمكن أن ينفصل عن حصول الشعور بأثر اختلافي داخل الوعي بالذات الذي هو مجال الإمكان وهذا لطبيعته التواجدية دون أن يكون هناك وضع للأزواج المنطقية داخل هذا المجال ولهذا وكما لاحظ شومسكي أنه "ليس هناك لا قابلية الفهم "Incompréhensible" في الفكرة حيث يوفر التنشيط والإثارة للفكرة فرصة ممارسة بعض المبادئ الفطرية للتأويل وبعض المفاهيم الناشئة من "إمكانية الفهم" نفسها، من إمكانية التفكير"^(٨٢). ولعل فكرة شومسكي عن المبادئ الفطرية للتأويل هي فكرة توضيحية لما تحتويه بنية^(٨٣) الفهم التي تتقاطع مع إثارة الفكرة. ولهذا فإن التأويل حينما يعتبر الفهم الوضعية الاعتبارية لمرجعته فإنه لا يحدد نسقا لوظائفه وبهذا لا نضع الوجه المنطقي للمقارنة بين المعنى المقصود وبين الأثر الذي يحدثه المعنى في بنية الفهم، لا لاستعادة المعنى في جسد اللغة ولكن للكشف عن وضعية الاختراق الذي يحدثه المعنى في بنية الفهم.

المعنى: من تأصيلية الكتابة إلى تأويلية القراءة:

إذا اعتبرنا مع بارط (Barth) أن "وحدة النص ليست في منبعه وأصله وإنما في مقصده واتجاهه"^(٨٤) فإن رؤية النص، بدل رؤية العالم، ستتخذ أيضا مسارا معرفيا باتجاه تخريج النص تخريجا تأويليا ولأنه "لا يوجد "نحو" للنص"^(٨٥) فالدخول المعرفي إلى الحقيقة التي يفترضها النسق العام للنص يبدأ بتجاوز الكتابة كنحو وكسلطة لامتلاك المعنى وحجزه داخل النسق الذي لم يكن في البداية إلا طريقة تعليمية وليس خلاصة للكلام، وهذا مع اعتبارنا مع دريدا أن "المعنى لا يشكل شيئا خارج اللغة، خارج لغة الكلمات، فإنه مرتبط إذا لم نقل بهذه الكلمة أو تلك وبهذا النسق للغات أو ذلك، فعلى الأقل بإمكان قيام

الكلمة بعامية وببساطتها غير القابلة للتدوين^(٨٥). فانتهاه الخطاب إلى وحدة ذرية يجعل من الكتابة لا باعتبارها تجسيدا للكلام فقط بل تمريرا للعالم إلى وساطة الرموز التي تعمل بدورها على ملأ المناطق الفارغة من الوعي والتي هي انعكاس ذاتي لفراغات الرمز، حيث سيطرة نموذج نظرية المعرفة على حركية الانتشار لبنية الذات "فنحن في معظم فكرنا ومعرفتنا- مسبوقين بواسطة التأويل اللغوي للعالم، والكلام هو الأثر الخالص لمحدوديتنا"^(٨٦).

سنعتبر المعنى ذلك الكائن الانسيابي ذو الحركة المتناوبة داخل النص حيث ينسحب وراء الكتابة ليقدّم رموزه كمفاتيح لعملية الفهم ولهذا نعتبر "القراءة هي فهم ما قرأناه وهي كذلك تأويل ما نفكر فيه، إنها البنية الأساسية المشتركة لكل فهم وإدراك معنى"^(٨٧) ويمكننا أن نستنتج أنه لا توجد هناك فكرة محضة، فكل تلفظ بفكرة ما هو تأويل لها كما أنه لا يوجد فهم محض، فكل فهم هو قراءة للقراءة، ومنه فإن المعنى هو صيغة الاشتراك بين الفهم والقراءة.

فالمعنى لا يتقدم إلى الفهم إلا بسابقته الوجودية دون أن يمر عبر استدعاء إنشائي لفعل اللغة.

فإن ما ينتج المعنى، ليس النص بذاته بل هي القراءة المستعادة في شكل اللغة، ف"المعنى هو فيما يوضع الفهم الممكن لشيء ما، فهو يمثل البنية الصورية والوجودية للتجلي المتميز للفهم، فمعنى الوجود لا يمكن أن يوضع في تعارض مع الوجود أو مع الوجود بصفته سيصبح القاعدة التي تحمل الوجود"^(٨٨)، وهذه القاعدة هي ما يربط المعنى بالحقيقة على وجه المقارنة.

ويورد صاحب "الفروق في اللغة" تعريفا للمعنى يربطه بالحقيقة إذ "المعنى هو القصد الذي يقع به القول على وجه دون وجه وقد يكون معنى الكلام في اللغة ما تعلق به القصد، والحقيقة ما وضع من القول موضعه منها على ما ذكرنا يقال غيبته أعنيه معنى"^(٨٩).

وجوهر المعنى لا يلزم عنه المقصود (المرجع)، كما أن دائرة المعنى تتقاطع مع دائرة الحقيقة لكنها لا تستغرق الحقيقة، لارتباط المعنى بالإرادة مع جواز الاختلاف بين

الحقيقة والوجود "فقولهم عنيت بكلامي زيذا كقولك أردته بكلامي ولا يجوز أن يكون زيد في الحقيقة مرادا مع وجوده فدل ذلك على أنه عنى ذكره وأريد الخبر عنه دون نفسه، والمعنى مقصور على القول دون ما يقصد الا ترى أنك تقول معنى قولك كذا ولا تقول معنى حركتك كذا ثم توسع فيه فقليل ليس لدخولك إلى فلان معنى والمراد أنه ليس له فائدة تقصد ذكرها بالقول" (٩٠) ولهذا ارتبط التأويل بالمعنى لارتباطه بالقول - النص، ولم يستدع الحقيقة إلا تحت سحوبات المعنى، وهذا لارتباطها - حسب العسكري - بموضوع القول، وهذا ما يتزحزح النص عنه عندما يمحي في دوال كتابته مدلولات العالم المرتبطة بمواضع القول، ليقدّم رموزا مهمتها تخريج المعنى وليس بناء الحقيقة، ولهذا "توسع في الحقيقة ما لم يتوسع في المعنى فقليل لا شيء إلا وله حقيقة ولا يقال لا شيء إلا وله معنى، ويقولون حقيقة الحركة كذا ولا يقولون معنى الحركة كذا، هذا على أنهم سمو الأجسام والأعراض معاني إلا أن ذلك توسع والتوسع يلزم موضعه المستعمل فيه ولا يتعداه" (٩١)، وحينما يورد صاحب الفروق هذا الفرق بين المعنى والحقيقة، فإن هدف الفكر قد تغير بالنسبة لوظائف اللغة، خصوصا بعد انفجار النموذج الواحد للحقيقة وولادة الاختلاف من هوية الكتابة، "فالمعنى ليس ماهية يمكن أن نفحصها في استقلال عن أنواع الدلالات التي نلتصق فيها: إن المعنى لا يوجد إلا بمقدار ما يندرج في العلاقات التي يشارك فيها ويكون أحد أجزائها" (٩٢)، وروية البنيوية للمعنى مبنية على مفهوم الاختلاف، في علاقات النص التي تفترضها تأصيلية الكتابة، فالتحليل البنيوي يعتبر "أنه ليس هناك معنى إلا داخل الاختلاف، فيوجد معنى لأنه يوجد اختلاف، فالمعنى مؤسس على الاختلاف" (٩٣)، والاختلاف ليس فقط بين العلاقات وإنما داخل العلاقة الواحدة ذاتها، حيث الوحدة هي وحدة الكلمة، لكن المعنى يتموضع داخل منطقة الاختلاف والتناوب بين الشيء والتمثل، وهذا الاختلاف الذري قد يعنى ضياع الحقيقة لكن لا يعنى ضياع المعنى "وبين الشيء والتمثل وعلى حدودهما يكمن المعنى الذي ليس ذاتيا كالحال مع التمثل وأيضا ليس هو الشيء ذاته" (٩٤).

والتأويل في علاقته بالمعنى، ليس محاولة لاستعادة معنى قديم، لأنه لا توجد استعادة مطلقة، كما أنه لا يوجد معنى يحافظ على مصادره الزمنية، "فالتأويل هو ترميم وإصلاح وإعادة تجميع للمعنى" (٩٥)، لكن هذا التحديد لمهمة التأويل حسب ريكور - يوحى

بانتهاء مجال اللغة المرتبط بإنتاج المعاني وأن التأويل حالة معرفية طارئة، يمثل استدعاء لمعاني مضادة لما يمكن أن يحور الحقيقة، وهكذا نجد الحاجة دائمة إلى وضع الفرق بين المعنى والحقيقة:

المسافة: من التحديد المنهجي إلى الاختزال الهرمينوطيقي:

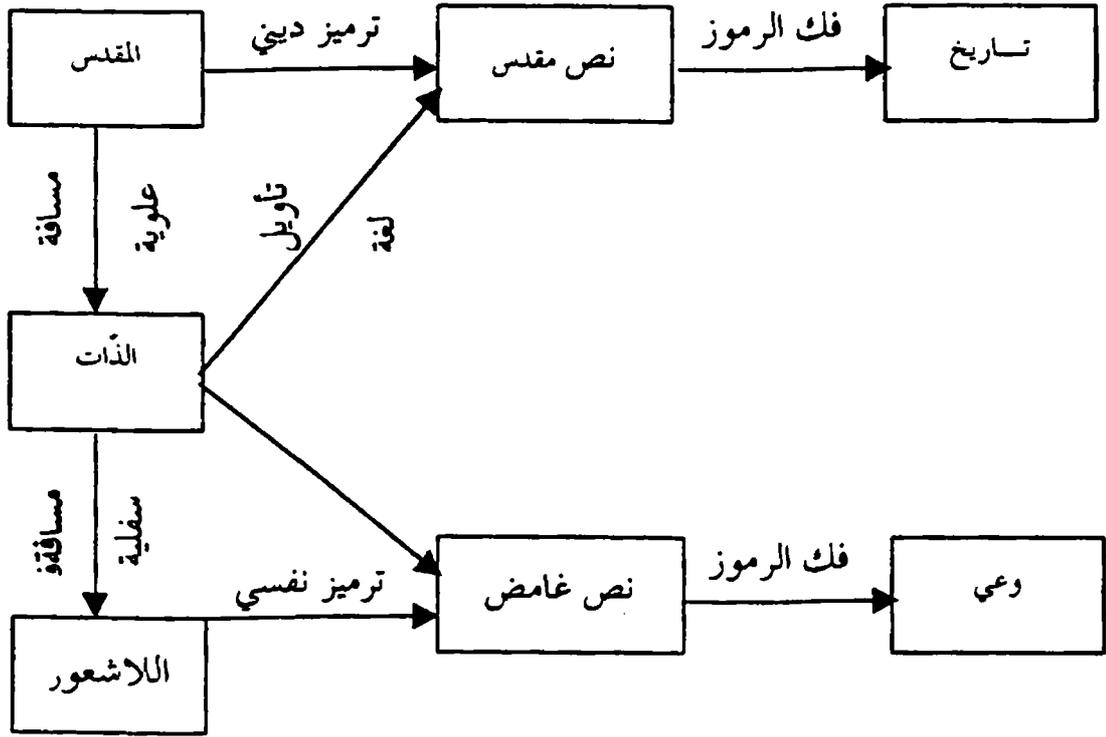
يبدو بديهيا أن التعدد والاختلاف يفترض استقلالا على مستوى الوجود والماهية، والاختلاف داخل علاقة الذات بموضوعها هو محاولة خلخلة الانسجام المنطقي الداخلي للحقيقة، أو انسجامها مع النظام الخارجي للأشياء، ولهذا فإن التأويلية بلجونها إلى اتخاذ المسافة من الموضوع داخل تجربة الانتماء للعالم والتاريخ تحيل إلى الفينومينولوجيا بما أن كل وعي بالمعنى معرض للإبعاد عن الواقع، وهو الإبعاد الذي يستدعي ترميز هذا المعنى، والمسافة تقيم في النص ذاته لأن عملية التثبيت بالكتابة تتضمن معنى اتخاذ المسافة (distanciación)، وهي المسافة التي تقيم في اللغة ذاتها، وتفصل بين تاريخية كتابة النص وظروف تشكله وبين المعاني المتجددة عبر تأويل أو تأويلات لا تخضع لظروف كتابة النص تلك.

إن المسافة بين الكتابة والمعنى هي عين بنية الرمز الذي يعطى كموضوع لاشتغال الهرمينوطيقا، أي لمحاولة فكّه واحتواءه وتأويل المسافة المتضمنة فيه وبهذا يتم التقليل من الوهم الكامن في دروب هذه المسافة، وعلى محور الذات المؤولة يمكن التمييز بين مسافتين أساسيتين متناظرتين بالنسبة للذات هما: مسافة علوية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها المقدس من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهم التعالي المطلق والانفلات من اللغة التداولية.

ومسافة سفلية: تتعلق بالمسافة التي يتخذها اللاشعور من وعي الذات بالمعنى، وفي دربها وهم العمق والاختفاء والانفلات من الوعي والتأمل الداخلي باعتباره "الجهد من أجل القبض على أنا - الكوجيتو في مرآة موضوعاته، وأعماله وأفعاله" (٦٤).

وفي لغة النص تتحول المسافات الموضوعية أي المتعلقة ببعده زماني، ثقافي، معرفي، إلى مسافات ذاتية أي مسافات تابعة لنشاط الذات التأويلي، وبهذا يمكننا أن نفهم بكثافة مسألة الهرمينوطيقا إذا أمكننا الإمساك بالتبعية المزدوجة للذات لللاشعور وللمقدس،

لأن هذه التبعية المزدوجة تتجلى في شكل رمزي فقط^(٩٧)، وعليه، إذا كان اللاشعور والمقدس يتخذان الرمز كمسافة للتعبير فإن الذات تتخذ اللغة كمسافة للاقتراب ورصد هذا الرمز وفكه.



خطاطة ٢ : التأويل والمسافة

الرمز: من ترسيم الدلالة إلى تعديل الإشارة:

إذا كان الفهم يتقدم للنص كنشاط متوازي في الحركة ومتزامن في التاريخ مع انطولوجية المسافة، فإن العالم الذي يقدم هذا النص للكتابة يعيد استحضار أشيائه، لا للمعرفة، وإنما لتنشيط الكثافة المعنوية المخفية خلف العتامة التي يفرزها وضع الالفهم المتعلق بالميتودولوجية الإبستيمية، ولأن "الدلالية هي ما يشكل بنية العالم"^(٩٨) فإن فتح

النص على إمكانات الفهم التي لا تتوزع إلا بشكل أنطولوجي لتحفظ استمراريتها، لا يمكن أن يتخذ بعدا تأويليا إلا بتوسط الرموز، فالرمز "هو عبارة لسانية ذات معنى مزدوج تتطلب تأويلا، والتأويل بدوره هو عمل الفهم الذي يشتغل على فك الرموز"^(١٠٩) وهذا الترميز الكامن في النص هو ما يعبر عنه ريكور بـ "اشتغال النص على ذاته"^(١١٠)، أي أن الكتابة تنقل دلالة عالم النص عبر الرمز من دلالة البرهان التي تفيد العلم إلى دلالة الكلام التي تفيد التأويل ويمنحنا العسكري الفرق بين الدالتين "فدلالة البرهان هي الشهادة للمقالة بالصحة، ودلالة الكلام إحضاره المعنى النقيض من غير شهادة له بالصحة إلا أن يتضمن بعض الكلام دلالة البرهان فيشهد بصحة المقالة، (..) والاسم دلالة على معناه وليس برهانا على معناه، (..) فتأثير دلالة الكلام خلاف تأثير دلالة البرهان"^(١١١).

وهذه الوساطة لا تعني التصل للفعل التاريخي بل على العكس من ذلك توسيع الفهم على أعمق من مباشرة التاريخ، وهكذا فإن الرمز يفتح المسار الابستمولوجي عبر أزواجه (الفهم/ الشرح)، (التفسير/ التأويل)... على زوايا انكسار للحقيقة ومنه -وعبر تحويل الحقيقة إلى معنى- إلى نصوص أخرى هي عوالم أخرى.

والرمز عبر تعديل الإشارة يكتسب تاريخيته المضاعفة، أي أن "تأويل معنى منقول يتم بالاسترداد الواعي لعمق رمزي"^(١١٢)، أي بترميم واستجماع المعنى الذي ينتشر عبر هذا العمق المتمفصل مع تعديلات الإشارة التي يفترضها التمثل الاختلافي للعالم.

إن كانت الكتابة تعمل على تثبيت الرموز، فإن الاشتغال على الرمز بواسطة التأويل يتم حسب دريدا "بعزل المدلول عن الدلال عن طريق التأويل والتعليق، وبالقضاء على الكتابة عن طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة"^(١١٣)، فالتأويل -إن- لا يقوم بترسيم الدلالة المباشرة والمعطاة في الرمز وإنما يقوم بتعديل الإشارة التي تمنحها الكتابة الأولى للرمز أي لغة النص الأصلية، وبهذا فإن أية كتابة ثانية والتي هي القراءة لا تحافظ على الدلالة الأصلية لرموز النص وعليه يكون التعديل في الإشارة أمرا تلقائيا مع كل قراءة.

ولئن كان "الوعي، في كينونته، لا يتعلق بشيء"^(١١٤)، فإن الرمز بسلطته يفرض على الوعي نظاما معينا للتفكير أو المقاربة داخل اللغة، وفي المقابل يمتلك الوعي القدرة على تعديل الإشارات داخله، لأنه، ومن خلال مقاربة اللغة، يمتلك حقيقة وجوده (الرمز)،

وإن كان قد امتلك هذه الحقيقة فإن الرمز تكون له قابلية التفكك والانخراط في علاقة الانتماء إلى التاريخ وهذا ما يفسر مهمة الهرمينوطيقا بامتلاك كينونة الرمز، هاته "كينونة التي لم يثر أو يتمرر عليها التاريخ"^(١٠٥) حسب عبارة هيدغر.

إن وظيفة الرمز هي في الأصل فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة، أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم بتمثلات اللغة وإشارات، وكذا تنشيط فعل التخيل في الذات، ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل.

إن النص من خلال رموزه، لا يسعى لأن يكون مفهوما فقط، وإنما لأن تكون الذات التي تقرأ مفهومة هي أيضا، لأن الرمز يحث الذات على إفراز الوعي اللازم لتعديل الإشارة داخله والتعامل مع التغيرات وكذا معارضة للحقيقة المعطاة في مباشرة لغة النص، وعليه فإن الترميز ليس توسط الفكر والواقع فقط وإنما توسط الفكر بالفكر، أي الفهم بكينونته المندمجة في النص.

وعليه يكون النص جامعا لعوالم متعددة في رمزيته التي بواسطتها يتم رفع أي من المواضيع التي يعجز الواقع عن حلها وفهمها في صورها المباشرة، إلى مستوى تتمكن معه الذات من مواجهتها وجعلها تتعايش معها، كماضيق: "الخير والشر، المقدس، اللاشعور.

٥ - الهرمينوطيقا: الجهاز المفاهيمي وقواعد التأويل:

لنن كنا قد حددنا نوع القراءة المطبقة على النص التراثي (تفسير الرازي)، بالقراءة الهرمينوطيقية، فهذا يفترض نسقا خاصا من المفاهيم والإجراءات التنظيمية حتى تميز القراءة عن الكتابة، هذا مع أن القراءة هي كتابة ثانية، ومع أننا لا نعتبر الهرمينوطيقا منهجا بالمعنى العلمي الذي تصبغه البنيوية على كل نشاط معرفي للتأويل والقراءة عبر ربطه بالأرواح الإبيستيمولوجية والتصنيفات النسقية وتكوين العلاقات والوظائف، لكن اختيار هذا المنحى في القراءة والتأويل لا يمنع من وضع جهاز مفاهيمي افتراضي على سبيل التعليمية وبسبب حتمية ارتباط كمن الفكر بحركة اللغة، ومع سير الهرمينوطيقا في الخط التأملي، إلا أن ما نسميه بـ "القواعد" هو نتيجة النشاط اللغوي

ذاته، كما أنه وكما لاحظ "رورتي (Rorty)": "أنه يتحتم على الهرمينوطيقا وضع بعض المعايير"^(١٠٦). التي تجعل منها ممارسة وقابلة للاستغلال المستمر على التصوص واحتواء تنوعها ومنه يمكن أن نكشف "صعوبتين تتعلقان بماهية الهرمينوطيقا: الأولى حول الوظيفة التبيينية في الهرمينوطيقا، والثانية حول اللاهرمينوطيقية المسنودة إلى العلم"^(١٠٧)، فخلافا للبنىوية وباقي ميتودولوجيا العلوم الإنسانية، ومن خلال التراث الهرمينوطيقي - الظواهرى، تتضمن الهرمينوطيقا نشاطا معياريا داخل مسافتها الرمزية من أجل الحفاظ على وظيفة التبيين، من جهة، والتتصل من الاقتراب المنهجي للعلم، بضرب أنطولوجية هذه المعايير والقواعد، من جهة أخرى.

وبهذا "فالهرمينوطيقا ليست طريقة أخرى للمعرفة، ليست الفهم بصفته مضادا للشرح، إنها طريقة أخرى لترتيب المسائل"^(١٠٨)، وهذا يتناسب مع نسبية الحقيقة التي يوفرها أي نشاط تأويلي، لأننا نعتبر كل تعيد هو تثبيت لعامة وتجميد لأفق الذات وترسيمه، لأن الناس هم المخاطبون وليست الأشياء، عودة إلى تنصيب الإنسان مركزا ومقياسا للأشياء، فكل فهم للعالم هم فهم للذات، فإذا كانت "المهمة الأساسية للتأويل أو الفهم: هي فتح تبادل للروى بين النص المعطى وفهمنا الخاص، فإنه لا توجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيق التأويل"^(١٠٩)، ولا بد أن التطبيق لا يتم بشكل اعتباطي، بل أن الممارسة تتضمن تنظيميا قبليا، لكنه مختلف ودوري.

إن الهرمينوطيقا تستعيد مفهوم البنية ولكن بشكل يعيد ترتيب درجات تاريخية المعنى دون تصنيفها أي لتعديل نظام الإشارة بين معطيات البنية وانفتاحات المعنى وتكثيف هذا الأخير. ومن البداية سنطرح السؤال الشكى الذي طرحه ريكور على نفسه "هل تكون الاعتبارات البنوية - اليوم - المرحلة الضرورية لكل فهم هرمنوطيقي؟ وبعموم أكثر، كيف تتمفصل الهرمينوطيقا والبنىوية"^(١١٠)؟ وليس ضروريا - هنا - الإجابة عن هذا الإشكال، بل تكون الاستعاضة عنه بالمهمة الهرمينوطيقية التي هي حسب غادامير: "الجمع بين الاختلاف في الفهم ووحدة النص، دون الافتراض مبدليا مفهوما للهوية مأخوذا من الميتافيزيقا"^(١١١). وانطلاقا من هذه المهمة، نستطيع تحديد مجموعة من المفاهيم والقواعد ودلالاتها:

التقعيد والاستعادة اللاتقعيدية:

إذا كان يتحتم على الهرمينوطيقا تقعيد (وضع قواعد) منظورها لمقاربة النص، ولإعادة كتابة القراءة فهذه الكتابة تفترض بذاتها قواعد للكتابة -القراءة، وعلى الرغم من أن مستوى التأمل في المقاربة التأويلية يصل إلى أن "فهم نص ما، هو أن نكون مستعدين لتركه بقول شيئا ما"^(١١٢)، لكن هذا النص ليس معطى بشكل اعتباطي فهو "منظم بطريقة ما بحيث كل أجزاء الخطاب مرتبطة ببعضها، ومثبتة تحت شكل نهائي، غير قابل للتغير"^(١١٣)، لذا فعندما يقول النص شيئا، فإنه يقول وفق طريقة تنظيمه وحسب ارتباط أجزاء خطابه، ولا يكون أفق انتظار المؤول سلبيا أي للقبض على المعنى الذي ينبثق من الاختلاف الكامن في الكتابة- النص.

والاستعادة اللاتقعيدية هي استحضار القواعد لا لتأسيسها من جديد ولكن لتحطيم امتدادها الإبيستمولوجي من حالة الفهم إلى وضع العلم ويتم نسيانها في ذاكرة الوعي التاريخي دون الوعي العلمي.

لذا "فأول مبدأ تاويلي هو أن تطبيق القواعد لا يعرف قاعدة للسير في الاتجاه الصحيح"^(١١٤) فالاشتغال التأويلي على النص ينتظم بعض المعايير لكنه لا يستعدها على مستوى خطاب كتابة القراءة. وعليه يظهر أن كل فهم للحقيقة يتأسس على حد أدنى من الاشتغال على البنية، فلا تعقل حقيقي للمعنى دون قدر من فهم البنيات، وبهذا المعنى تصبح البنيوية مرحلة للموضوعية العلمية في طريق التأويلية لكن التأويلية لا تحتفظ بترسبات العلم ولا بخطية النسق والعودة إلى أرضية الفهم الأنطولوجية هي ما يمكن الوعي من استرداد المعاني القديمة دون الحاجة إلى تفكيك التراكم المنهجي للنظريات، "فالفهم طريقة في الوجود قبل أن يكون طريقة في المعرفة"^(١١٥).

والمرور من نسق النص إلى أحد إمكانات تعدد الفهم واختلافاته، يتضمن مرتبة متباينة في الوعي تستلزم بدورها سكونا لحظيا يمثل قاعدة، لهذا "فالتاويل هو ترجمة دلالة سياق ثقافي إلى آخر حسب قاعدة مُعدّة بتعادل المعنى"^(١١٦)، ويعود التاويل في كل مرة ليغير فهم الوجود الذي يتعلق به هذا التعادل الذي لا تحتفظ به بنية الفهم على شكله المنطقي. ومنه وعلى الرغم من "اشتغال الهرمينوطيقا على أوجه برهانية"^(١١٧) فإنها -

أي الهرمينوطيقا- تعيد توظيف هذه الأوجه في خطاب القراءة في أفق فني تتمحي معه
سكونية وتاصيلية نسق الكتابة.

الدائرة الهرمينوطيقية:

إن ما أسميناه فعل الاستعادة الهرمينوطيقية للقاعدة هو ما تتضمنه الوظيفة
النظرية لمفهوم الدائرة (الحلقة) الهرمينوطيقية، وهذا المفهوم هو ما "يشرح نظريا-
كيف يمكن للنص أن يحافظ على معنى ما دون امتلاك شروط الحقيقة"^(١١٨). فلا يتأتى هذا
التناسب إلا داخل لعبة الدوران أي من خلال الانتقال خارج سياق السكون، خارج النقاط
التي تخلفها آثار المعنى المتولدة من نماذج العلاقات والقيم السيمنطيقية والسيمولوجية،
ويقودنا نص لغودمان إلى تعريف مقارب للدائرة الهرمينوطيقية "حيث يبدو أننا ندور في
حلقة، لكن لا يعني هذه المرة حلقة مفرغة (..) ، نعدل قاعدة إن هي أنتجت استدلالا لسنا
مستعدين لتقبُّله، ونستغني عن استدلال إن هو اخترق قاعدة لسنا مستعدين
لتعديلها"^(١١٩)، فالدائرة تعمل وفق الاستعداد الذاتي للتعديل، لتبادل الرؤية بين المعنى
وشروط الحقيقة، مع محورية الذات فيها، وبهذا المعنى "الفكر الهرمينوطيقي يفوض فيما
يمكن أن ندعوه "الدائرة الهرمينوطيقية"، بالفهم والاعتقاد، والذي يجعله غير مؤهل
كعلم، ومؤهل كفعل تأملي مقارب للمعنى المعلق في الرمز"^(١٢٠) أي أن الدائرة تحيل إلى
التبادل بين الإيمان والمعرفة، بين الفهم - الوجود والاستدلال- الطبيعة وتحدد "مشروع
الهرمينوطيقا العامة من خلال الانقلاب الكوبرنيكي الممارس من طرف كاتط لوضع قواعد
للتأويل، والأكثر شهرة بينها، قاعدة معرفة العلاقة الدائرية بين فهم الكل وفهم الأجزاء،
ليس لاختلاف النصوص ولكن للعمل المركزي للفهم"^(١٢١)، فالإيمان سيتموضع داخل
مجال الفهم كإطار لكل اقتراب ظاهراتي لأنه محال إلى قضية وجودية لا يمكن اختزالها أو
تعليقها للحفاظ على أدنى شروط الحقيقة وترسب المعنى والاتزياح عن العدمية والفراغ.

"فالإيمان هو الفعل الذي لا يترك نفسه يُختزل إلى أي كلام أو أية كتابة، هذا الفعل
يمثل الحد لكل هرمينوطيقا، لأنه الأصل لكل تأويل"^(١٢٢). بهذا تحصل التأويلية على
ضمانات حقيقية لامتلاك شروط الحقيقة بحيث يمكن خلق علامات جديدة ودلالات مكثفة
لمعاني قديمة دون الحاجة إلى استباقها بمرجع واقعي أو تضمين العلامة بمحتوى منطقي.

إن هذه الدائرة تمنح المؤول أساسا للإصغاء إلى النص، لأن فعل الإصغاء ذاته لا يمتلك أية إمكانية استدلالية إلا من خلال الجدل مع الكتابة، والكتابة بدورها لا تحقق رغبة المشاغبة لإرادة الحقيقة في النص، وهذا الدوران يسترجع المعاني التي توظرها اللحظة التزامية لفعل الفهم التاريخي دون أن تفقد مرجعيتها داخل جسد اللغة وتمثل العالم، ولهذا "فالدائرة الهرمينوطيقية للكلام والكتابة، للكتابة والتراث، للتراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية، تتحول إلى قضايا وجودية"^(١٢٣).

إن الطرح الهرمينوطيقي للدائرة لا يشتمل على أية استراتيجية بالمعنى الذي لا يدع مجالاً لترك اللغة تخلق تأويلها، أو تسحب حالة الفكر أمام نشاط اللسان، أي أنها لا تدع مجالاً لسكونية العلم (اللسانيات خصوصاً) لتضيق راهنية الفهم وإمكانية في حمل تقاطع المعنى التراثي مع المعنى الراهني إلى مستوى اللغة، ومفهوم الإمكانية ذاته لا يمكن أن يُعقل إلا داخل منطقة ما بين المعنى المعقول والمعنى المحسوس.

أفق المساءلة:

نعتبر أن النص هو ظهور لأفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، وبهذا فإن حواراً على مستوى القراءة - الكتابة ينشأ بين النص والقارئ على اعتبار أن كلاهما يمتلك شروط الحياة والكيونة، ومبدأ التغيرات المتضمن في نشأة هذا الحوار يجعلنا نرى مع غادامير "أن الظاهرة التأويلية تحمل في ذاتها أصالة الحوار والبنية: سؤال/ جواب، وعندما يطرح النص نفسه كموضوع للتأويل يعني أنه يطرح سؤالاً على المؤول، وأن التأويل يحتوي دائماً على إحالة مهمة للسؤال المطروح على أحدهم، ففهم نص ما، هو فهم هذا السؤال وهذا ما ينتج الأفق التأويلي"^(١٢٤) وبهذا المعنى فقط يصبح النص حياً، والمساءلة لا تعني الارتكاز على بنية النص والمجال اللغوي الذي تدور فيه معانيه، لإعادة صياغة الإشكاليات المتضمنة والتي تحمل معنى استباقياً، بل ولأن "الهرمينوطيقا هي بحث عن الماهية والجوهر"^{١٢٥} فهي دفع للسؤال - كمفهوم تأملي لا إبستمولوجي- إلى عمق النص للبحث عن الإجابات الممكنة والتي تتجاوز حدود الكتابة لتتحول إلى أسئلة أخرى تعيد تحرير الوعي الممكن للغة الذات.

فلن كان الفهم هو مقارنة لإمكانات استحالة علامات النص المكتوبة إلى معاني وفتح اللغة المكتوبة أو الشفاهية على هذه الإمكانيات لاستيعاب المعاني والإمساك بكيونيتها وماهيتها فإن المسألة هي فعل الفتح ذاته، "فلا نفهم النص في معناه إلا بامتلاك أفق المسألة، الذي يشتمل بالضرورة على أجوبة أخرى ممكنة، حيث يظهر بأن منطق علوم الفكر هو منطق المسألة"^{١٢٦}، وهو منطق يعود ليُنقِض العلاقة مع حدوده ومقولاته ليتأقلم مع المجال الاستقبالي لكثافة الفهم.

الذات وتاريخ الفعل:

تتخرط التأويلية في تاريخ الذات وجهدها من أجل فهم أقرب للعالم ومنه فهم نفسها، "فهم وتأويل النصوص ليسا فقط مسألة علم ولكنهما يستخرجان بوضوح من التجربة العامة التي يحدثها الإنسان في العالم"^{١٢٧}، ففعل الكائن تاريخي، لأنه يتوازي مع راهنية الذات، وليست إلا الذات التي يمكن أن تسحب من اللغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم أو لا تجد إمكانية استعادة معانيها المكتوبة فهي خارج تاريخ الفعل، ومنه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذات بوجودها، ثم أن "عالم النص هو الذي يحث القارئ، السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم بإظهار إمكاناته المحضة"^{١٢٨}. ولأن النص موضوع للتغاير فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللغة إلا عبر إيجاد أفق للتلقي هو اعتراف للذات بتمثلاتها ليكون من مهام الهرمينوطيقا "الكشف عن الضمنيات الأنطولوجية للتوظيفات الداخلية الموضوعية تحت عنوان تأويل الذات"^{١٢٩}، فكل تأويل للعالم هو تأويل للذات لأنه كشف للحقول الدلالية والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذات تاريخا.

خلاصة نقدية:

لقد تم في هذا الفصل تعيين المفاهيم المركزية في حقل القراءة الهرمينوطيقية وعلاقتها باللغة، لكننا نلاحظ انحسارا لدور اللغة الذي منحته إياه اللسانيات المعاصرة، وهذا بسبب الاستعادة التأويلية للمضامين المعنوية، وتقتصر اللغة على حمل معنى النص إلى أفق القارئ ثم انتظار لغة الفهم عند حدود الكلام والكتابة، ثم أن هذه التحديدات

الماهوية ذات التضمين الغربي لا تخلو من الأثر الإيديولوجي والتاريخي للفكر الفلسفي الغربي، مع التحفظ من عبارة "الفلسفة هي الإيديولوجية الإثنية للغرب"^(١٢٠)، لأن الجذور اليهودية- المسيحية والتضمينات الأسطورية للفكر التأويلي وعلوم الفكر عموماً تجعل من التناقض التطبيق المتبادل لمفاهيم التأويلية، إذا لم يرافقها حذر فلسفي وتعديل نظام الإشارة فيها، وهو ما سيتم في الفصول المتعلقة بالتوظيف الإجرائي للهرمينوطيقا على النص الديني (القرآن وتفسيره لدى الرازي) داخل ظروفه الحضارية، ومنه سنجد تحويرات المفاهيم والمضامين التأويلية للتوازي مع هدف الفكر المختلف الذي يحدده النص الديني الإسلامي، وكذا بنيته ونظام إنتاج العلامات والرموز داخله. وتوظيف الهرمينوطيقا غير منفصل عن الوعي بحدودها، أي بإمكانية تقاطعها مع الوهم لأنه وكما لاحظ "Grisch": "بما أنه لا توجد نظرية عامة للترجمة، فإنه لا يمكن الحصول على نظرية عامة لتأويل النصوص"^(١٢١).

الهوامش

^١ هيدغر، (مارتن)، "التقنية-الحقيقة- الوجود"، تر: محمد سيلا، عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ١٩٢.

^٢Ricœur (Paul), "le conflit des interprétations : essais d'herméneutique". Edit : Seuil, Paris, 1969, P 321.

^٣Rorty (Richard), "l'Homme spéculaire", tard, de l'anglais: thieng Marchaisse, Edit : Seuil, Paris, 1990;355.

^٤IBID, P 350.

^٥ هيدغر، المرجع السابق، ص ١٩٣.

^٦Ricœur, " le conflit des interprétations", op.cit, P 321.

^٧Ricœur (Paul), " soi même comme un autre", Edit : Seuil, Paris, 1990, P 345.

^٨IBID, P 345.

^٩Salanskis (Jean -Michel), "l'Herméneutique formelle, l'infini -le contenu- l'espace", Edit: C.N.R.S, Paris, 1991, P 03.

^{١٠}Rorty, op.cit, P 379.

^{١١}IBID, P 382.

^{١٢}Salanskis, op.cit, P 06.

¹³Heidegger, (Martin) "Lettre sur l'humanisme", trad.: Rogier Munier, Edit: Aubier, Paris, 1983, P 27.

¹⁴IBID, P 33.

¹⁵ هيدغر، المرجع السابق، ص ١٩٤.

¹⁶Rorty, op.cit, P 350.

¹⁷IBID, P 389.

¹⁸ ريكور (بول): "من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل"، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (القاهرة)، ط ١، ٢٠٠١، ص ٤٤.

¹⁹Rorty, op.cit, P 349.

²⁰ ريكور، المرجع السابق، ص ٢٦.

²¹Ricœur, le conflit des interprétations, op.cit, P 10.

²²Grisch, (Jean)," (l'Herméneutique et la philosophie) *in* : Encyclopédie philosophique universelle , Tome (IV) ;" le discours philosophique", Edit : P.U.F, Paris, 1998, P 1841.

²³ ريكور، المرجع السابق، ص ٥٨.

²⁴Grisch, (J), op.cit, P 1843.

²⁵Ricœur (P)," le conflit des interprétations", op.cit, P 26.

²⁶Gadamer (H.G)," l'Art de comprendre, Ecrits II, herméneutique et champ de l'expérience humaine, Trad: pierre fruchon et autres, Edit: Aubier, Paris, 1991, P 13.

²⁷ هيدغر، المرجع السابق، ص ٢٠١.

²⁸Ricœur," lectures III ,Aux frontières de la philosophie ",Edit :Seuil ,Paris,1994,p:286

²⁹Ricœur, "le conflit des interprétations", op.cit, P 66.

³⁰Derrida (Jaques), "De la grammatologie", Edit; Minuit, Paris, 1967, P 229.

³¹ ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص ٢٥.

³² Grisch (J), op.cit, P 1842.

³³ Rorty, op.cit, P 394.

³⁴ Gadamer, (Hans Georg), "vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique", Trad. pierre fruchon, Edit : Seuil, Paris, 1996, P 11.

³⁵ IBID, op.cit, P 286.

³⁶ هيدغر، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

³⁷ هيدغر، المرجع السابق، ص ٢٠٠.

³⁸ Heidegger, "lettre sur l'humanisme", op.cit, P 27.

- ³⁹ Salanskis, op.cit, P 8.
- ⁴⁰ Ricœur, "le conflit des interprétations", op.cit, P 13.
- ⁴¹ Peirce (Charles .S), "Ecrits sur le signe", Trad. : Gérard deledalle, Edit : Seuil, Paris, 1978, P 246.
- ⁴² Ricœur (P), "de l'interprétation, essai sur Freud", Edit : Seuil, Paris ١٩٦٥ , , P 20.
^{٤٢} ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص ١٠.
- ⁴⁴ Gadamer, "Vérité et méthode", op.cit, P 290.
- ⁴⁵ Ricœur, "de l'interprétation", op.cit, P 26.
- ⁴⁶ Ricœur, "lectures III, aux frontières de la philosophie", op.cit, P 304.
- ⁴⁷ Ricœur, "de l'interprétation", op.cit, P 36.
- ⁴⁸ Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 260.
- ⁴⁹ Groupe d'entrevernes, " Analyse sémiotique des textes, introduction, théorie, Pratique", Edit: presses universitaires de Lyon, 1984, P 8.
- ⁵⁰ Groupe d'entrevernes, op.cit, P 7.
- ⁵¹ Hjelmslev (Louis), "le langage", Trad., du danois: Michel Olsen, Edit : Minuit, Paris, 1966, P 11.
^{٥١} ريكور، "من النص إلى الفعل"، مرجع سابق، ص ٩٦.
- ⁵³ Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 260.
- ⁵⁴ Ricœur (P), "Lectures II, la contrée des philosophes", Edit : Seuil, Paris, 1992, P 361.
- ⁵⁵ IBID, P 355.
- ⁵⁶ Ducat (Philippe), "le langage", Edit : Marketing, S.A, Paris, 1995, P 12.
- ⁵⁷ Husserl (Edmund), "l'idée de la phénoménologie", trad. : Alexandre louis, Edit : PUF, Paris, 1993, P 41.
- ^{٥٨} دريدا (جاك)، "الكتابة والاختلاف"، تر: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط ١، ١٩٨٨، ص ١٢١.
- ⁵⁹ Ricœur, " lectures II", op.cit, P 487.
- ⁶⁰ Salanskis, op.cit, P 7.
- ⁶¹ Grisch, op.cit, P 1842.
- ⁶² Ricœur, " lectures II", op.cit, P 451.
- ⁶³ Grisch, op.cit, P 1841.
- ⁶⁴ Ricœur, " le conflit des interprétations", op.cit, P 10.

⁶⁵Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 272.

⁶⁶IBID., P 260.

⁶⁷Gadamer, "vérité et méthode", op.cit, P 286.

⁶⁸Grisch, op.cit, P 1843.

⁶⁹IDEM.

⁷⁰Gadamer, "vérité et méthode",op.cit, P 393.

^{٧١} ريكور، "من النص إلى الفعل"، مرجع سابق، ص ٤٤.

⁷²Ricœur, "le conflit des interprétations", op.cit, P 26.

^{٧٢} هيدغر، "التقنية - الحقيقة - الوجود"، مرجع سابق، ص ١٩٥.

⁷⁴Ricœur, " soi -même comme un autre", op.,cit.,p 345.

⁷⁵Gadamer, " l'art de comprendre",op.cit, P 280.

⁷⁶Rey, (Alain)," théories du signes et du sens, lectures II",Edit: Klinckaieck, Paris, 1976, P 281.

⁷⁷Gadamer, "vérité et méthode",op.cit, P 286.

⁷⁸Rorty, op.cit, P 383.

^{٧٩} العسكري، (أبو هلال)، " الفروق في اللغة"، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٧، ١٩٩١، ص ٧٩.

⁸⁰Ricœur, " lectures II", op.cit, P 355.

⁸¹IBID, P 363.

⁸²Chomsky, (Noam)," le langage et la pensée", Trad. : louis, Jean calvet,Edit: Payot, Paris, 1976, P 122.

* نشير إلى أن استعمال مصطلح "بنية" هو مجرد استعمال لغوي، تعليمي، وليس إحالة إلى البنية ك مفهوم.

^{٨٣} بارط (رولان)، " درس السيميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط ٢، ١٩٨٦، ص ٨٧.

^{٨٤} بارط، المرجع السابق، ص ٦٣.

^{٨٥} دريدا، المرجع السابق، ص ١٢١.

⁸⁶Gadamer, " l'art de comprendre", op.cit, P 62.

⁸⁷,IBID ; P 31.

⁸⁸Rey, op.cit, P 281.

^{٨٩} العسكري، " الفروق في اللغة"، مرجع سابق، ص ٢٥.

^{٩٠} المرجع نفسه الصفحة نفسها.

^{٩١} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

^{٩٢} فريجه وآخرون، "المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث"، ترجمة وتعليق، عبد القادر قنيبي، إفريقيا الشرق المغرب - لبنان، ١٩٩٩، ص ٢٦.

^{٩٣} Groupe d'entrevernes, op.cit, PP 8 -13.

^{٩٤} فريجه وآخرون، المرجع السابق، ص ١١٢.

^{٩٥} Ricœur, "de l'interprétation", op.cit, P 38.

^{٩٦} Ricœur, "le conflit des interprétations", op.cit, P 321.

^{٩٧} IBID, P 328.

^{٩٨} Rey, op.cit, P 279.

^{٩٩} Ricœur, "de l'interprétation", op.cit, P 19..

^{١٠٠} Ricœur, "lectures III", P 307.

^{١٠١} العسكري، المرجع السابق، ص ٦١.

^{١٠٢} Ricœur, "lectures II", op.cit, P 378

^{١٠٣} Derrida (Jaques), "de la grammatologie", op.cit, P 229.

^{١٠٤} Gadamer, "vérité et méthode", op.cit, P 413.

^{١٠٥} Heidegger, "lettre sur l'humanisme", op.cit, P 29.

^{١٠٦} Rorty, op.cit, P 355.

^{١٠٧} Salanskis, op.cit, P 5.

^{١٠٨} Rorty, op.cit, P 392.

^{١٠٩} Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 260.

^{١١٠} Ricœur, "lectures II", op.cit, P 378.

^{١١١} Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 17.

^{١١٢} Gadamer, "vérité et méthode", op.cit, P 290.

^{١١٣} Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit, P 260.

^{١١٤} Gadamer, "l'art de comprendre", op.cit., P 272.

^{١١٥} Ricœur, "lectures II", op.cit, P 453.

^{١١٦} IBID, P 489.

^{١١٧} IBID, P 490.

^{١١٨} Searle (John.R), "Sens et expression: Etudes de théorie des actes du langage", tard: joylle Proust, édit: Minuit, Paris, 1982, P 11.

^{١١٩} Rorty, op.cit, P 356.

^{١٢٠} Ricœur, "lectures II", op.cit, P 352.

^{١٢١} IBID, P 453.

-
- ¹²² Ricœur, "lectures III", op.cit, P 282.
- ¹²³ Ricœur, " lectures III", op.cit, P 270.
- ¹²⁴ Gadamer, " vérité et méthode", op.cit, P 393.
- ¹²⁵ Salanski, op.cit, P 6.
- ¹²⁶ Gadamer, "Vérité et méthode", op.cit,p:393.-
WWW.BOOKS4ALL.NET
- ¹²⁷ Gadamer, "L'art de comprendre", op.cit,p:11.
https://twitter.com/SourAlAbakya
- ¹²⁸ Ricœur, " lectures III", op.cit, P 300.
- ¹²⁹ Ricœur, " Soi – même comme un autre", op.cit, P 345.
- ¹³⁰ Vincent, (descombes), " le même et l'autre, quarante cinq ans de philosophie française (1933 -1978)", Minuit, Paris, 1979, P 161.
- ¹³¹ Grisch, op.cit, P 1842.

الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر

عبد العزيز العيادي (*)

أيا كانت دلالة لفظة التأويل في اللسان ، إخبارا إستباقيا أو كشفا للمتخفي أو أولا أي رجوعا و عودا أو إنتيالا بمعنى التدبير و السياسة أو مآلا بدلالة المصير و التصير إلى غاية ، فإن المدى الفلسفي للإستشكال يمتد بعيدا في نصوص اليونان و يوغل حاضرا في مقاصد الفلاسفة و كانه من الفلسفة رغبته المستديمة في الإستيثاق مما تصل إليه و ما تكاد تصل حتى تتحير في ما لا يتسع له "سرير بر وكست" فتعاود الكرة عليها تظفر بالقول الذي يطرد ما يند عن التطويق. و ما تلك المعاودة لغو أو خواء قول أو افتقار للصرامة وإنما هي الهرمينوطيقا انفتاحا و عدم اكتمال هما من الفلسفة ذاتها ما به سمت "ثمازين" أو دهشة. لذلك يجدر بنا أن نحدد ما تكونه الهرمينوطيقا مصدرا و توترات و اتشغالا راهنا لعنا نستكشف و نحن نحاورها أن الأمر يتعلق بالفلسفة ذاتها في كبرى اتشغالاتها.

مصادر الهرمينوطيقا

في نص البروتاغوراس لأفلاطون يبدو هرمس مبعوثا من طرف زوس لـ " يحمل للناس الرصانة و العدل ليقوما من المدن مقام القواعد و ليوحدا بين الناس بأواصر الصداقة"^{٣١}. فهرمس مبعوث ورسول وناطق باسم زوس وهو ما يعني أن الإشكال المبدئي هو إشكال التواصل و قسمة المعنى ذلك أن "التجريد الأقصى يتأتى من الإقتضاء الحاد لأفضل تواصل ممكن"^{٣٢} فكان الإنسان ليس كائننا سياسيا و عاقلا إلا لأنه كائن متكلم إذ الكلمة كشف و إفشاء و اظهار وهي بالتالي سبيل و موقع تقاطع و تبادل، لذلك نجد أفلاطون مرة أخرى يربط اسم هرمس بالخطاب إذ "يبدو جليا أن اسم هرمس يرتبط بالخطاب. فهو مؤول ورسول و لص حاذق و ملبس كلام و تاجر ماهر. إن نشاطه كله مرتبط بقدرة الخطاب"^{٣٣}

دون المكوث طويلا عند الأصل التأثيلي للهرمينوطيقا يكفينا أن نشير بدءا إلى أنها بالأصل تأويل و شرح للنصوص المقدسة ثم تحوكت بالتدرج لتطال كل صنوف الكتابات

(*) جامعة الجنوب كلية الآداب و العلوم الإنسانية بصفاس — قسم الفلسفة — الجمهورية التونسية

وصولاً إلى تطبيق طرائقها على ما ليس نصاً باعتبارها نصاً، فكان اللغة تريبو تاويليا على الصيغة اللفظية لتشمل الحركات والإيماءات والملاحم والأفعال وبالإجمال فإن ما يؤوّل هو كل ما يتطلب قراءة وتفكيكا واستشفارا .

في درس سداسية صيف ١٩٢٣ الذي عنوانه: الأتولوجيا (هرمينوطيقا الوقائية) يشير هيدغر إلى المصدرين الأساسيين للهرمينوطيقا الغربية: المصدر الأرسطي والمصدر الإنجيلي. من ناحيته يعود ميشال فوكو بتقنيات التأويل إلى النحاة اليونانيين. لكن إذا كان هيدغر يلجّ على تحول دلالة اللفظ منذ القرن السابع عشر وهو التاريخ الحاسم الذي مكن من تشكيل هرمينوطيقا ذات طابع فلسفي فإن اهتمام فوكو قد انصبّ على بيان عطالة تقنيات القرن السادس عشر التأويلية طيلة القرنين اللاحقين إذ وحده القرن التاسع عشر سيضعنا مع ماركس وفريد ونيثشة "إزاء إمكانية جديدة للتأويل، فهؤلاء قد أرسوا مجددا إمكاناتنا للهرمينوطيقا". لكن ومع هذه الإشارة الفوكوية لعله من اليسير الرجوع بالإشكال إلى الكاتبيين الجدد مثل وندلباند (Windelband) الذي يقابل بين العلوم المعيارية أو علوم الفكر وعلوم الطبيعة، ريكارت (Rickert) الذي يطالب بضرورة نقد للعقل المحض في علوم الثقافة وليس في علوم الطبيعة فحسب وديلتاي (Dilthey) الذي يبحث عن "إتمام أعمال كاتن بتحديد شروط وقيمة وحدود المعرفة التي نحصلها عن العالم التاريخي".

في هذا المسار تنتزل الإشكالية التي وضعها ديلتاي في تمييزه المعروف بين التفهم والتفسير وبين علوم الطبيعة وعلوم الأخلاق وهو تمييز يربط أساس علوم الأخلاق بأسماء فولف وهبولدت وشليرماخر وغريم (Grimm) وهو أمر تمّ تشكيله إلى حدود منتصف القرن التاسع عشر نتيجة أبحاث المدرسة التاريخية في ألمانيا خاصة. لكن الرجوع إلى هؤلاء هو الذي سيمنّش إشكالا بالنسبة إلى التطورات اللاحقة في الهرمينوطيقا إذ بالإمكان أن نتبين تباعدا مثلا بين غدمار وكارل اثوآبال من ناحية وبين هيدغر من ناحية أخرى. غدمار يعود لاستثمار أعمال شليرماخر وديلتاي، أبال كان طور المقدمات الحاضرة في بحوث غدمار وأعاد التفكير بالمسألة الهرمينوطيقية في أفق وفي لغة ينتميان إلى الكاتبية الجديدة، بينما اختار هيدغر الفينومينولوجيا الهوسرلية في مواجهة الإبستيمولوجيا والأكسيولوجيا في صيغتهما

الكانطية الجديدة وهي الصيغة التي مثلت مرجعا جداليا مستمرا بالنسبة إلى هيدغر^٢ الذي يقيم عرضية الوجود التاريخي الوقائعي في وجه كلية الدلالات المنطقية. وإذن كان الخلاف مع الكانطيين الجدد يتمحور حول ما إذا كانت المعرفة معرفة بالمبادئ والعلل و حول ما إذا كانت الفلسفة هي علم المبادئ الأولى. بإيجاز شديد يمكن القول مع ريكور إن تراكم العوامل الثلاثة التالية هو الذي كان في أصل عودة الحياة إلى المسألة الهرمينوطيقية: الترابط بين تفسير النصوص الدينية وفقه لغة النصوص الكلاسيكية، تطور العلوم التاريخية، الحوار الذي نشأ في القرن التاسع عشر حول العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة وبين التفهم والتفسير^٣.

٢ . الهرمينوطيقا بين التراث ومعضلة الذات

مرة أخرى، وبالنسبة إلى الكانطيين الجدد مثل كاسيرر هذه المرة ، يتمثل التأويل في "مهمة حاضرة موجّهة نحو المستقبل الذي يستدعي تملك عصر منصرم؛ إلا أن هذا العصر ذاته يرى ذاته مستندا إلى ماضٍ ومكرّسا لمهمة حاضرة ومفتوحة على مستقبلٍ عليها أن تجد فيه ذاتها"^٤. لكن إعادة تملك الماضي هذه هي التي يعترض عليها الفعل الهرمينوطيقي إزاء التراث إذ لا يهتم الهرمينوطيقا استحضار الأصول أو إعادة ترميمها من أجل تملك أفضل لها وهي لا تعيد إنتاج التقويم الميتافيزيقي التراتبي ولا تبحث عن إقامة تراتب نظري - سياسي كالذي كان حدّده أر سطو في مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا حيث يكون الفيلسوف دوما إلى جانب البدء والأصل والرئاسة. فالهرمينوطيقا لا تعمل على استعادة الميتافيزيقا ولا تعمل أيضا على تعويضها وهي حين تقيم علاقة بالماضي فلأنها تعمل على تفهم سياق الدلالات لا لتبحث في الماضي عن أصل ثابت وإنما لتعري ما يزعم لنفسه هذه الصفة وتكشفه كإفق تاريخي محدود ومخصوص. بل إن الماضي التاريخي "لا يستحق ما منحه من أهمية إذا لم يكن له أن يعلمنا شيئا ليس بإمكاننا العثور عليه في أعماقنا"^٥. ليس ثمة إذن بالنسبة للهرمينوطيقي تطور تراكمي بدءا من أصل متباعد وإنما الذي يوجد هو استمرار متجدد لإعادة التأويلات مما يجعل كل فكر عظيم كائن في الماضي يمثل حزمة أو جمهرة من المعاني ليس لنا أن نختزلها أو نتعامل معها انتقائيا.

يتمثل التحدي الهرمينوطيقي في كشف الإمكانيات الثرية والمتجددة لكل ما ينقل إلى حيز مغاير أو إلى زمن مغاير بدخوله في علاقة حوارية مع متقبله الجدد. فلا شيء إذن منطلق كلياً في موقعه الأصلي: الأعراف و الأساطير و الأحلام والأعمال الفنية والنظريات العلمية، كل هذه التظاهرات تتجه نحو مملكة المعنى مع إمكانية تحويل معنى العبارات إلى أفعال ومعنى الأفعال إلى جمل دالة بما أن الذات تعبر عن ذاتها في الأفعال كما في المقولات العامة للسان إذ بـ"مواجهتها لرمزية الفعل تجد التأويلية مسلكها المخصوص...، فالرمزية يُنظر لها في نفس الآن كقتاع وكدينامية. هذه الثانية تجعل الرمزية تستدير نحو الفعل لكن وبفعل معاكس يُعترف بحضورها الذي لا يُقهر"^{١٠}. هذه الحركة المزدوجة تستوجب استشفاراً هرمينوطيقياً يتوافق والمسافة التي تعبر عنها الذات وتقيمها بينها وبين تموضعاتها. بهذا المعنى يمكن الحديث عن هرمينوطيقاً للتعبيرات غير اللغوية كتلك التي طورها بلسنار (Plessner) على أثر ديلتاي الذي يرى أن مقصد التفهّم الهرمينوطيقي هو ثلاثة أقسام من التظاهرات الحيوية: تعابير اللسان والأفعال و تعابير التجربة المعيشة^{١١}. ترابط هذه الأقسام الثلاثة هو الصيغة العامة التي تكون بها الإنسانية حاضرة لدينا كموضوعات لعلوم الأخلاق. وهكذا شكل تتأسس علوم الأخلاق في هذا الترابط بين الحياة والتعبير والتفهّم^{١٢}. لا يتوجه اهتمامنا في هذا الترابط إلى ما هو سيكولوجي أو إلى المعيش من حيث هو وعي ذاتي بالحالات العضوية وإنما إلى التفهّم الهرمينوطيقي الذي يدرك تفاعل الأقسام الثلاثة المذكورة أننا كإنشائية أي كإبداع للمعنى حيث لا تضاف الدلالة كتطعيم للواقعة الخام بل تكون أساسية وأولية في المعيش دون أن تتحول إلى تحصيل حاصل للتجربة المعيشة. فالتأويل موشوم في الحياة الفردية والجماعية التي تقتسم الحقائق داخل ثقافة معينة حيث يتأزر الناس أو يتواجهون، يتساندون أو يتمتعون، يبسطون وجودهم فتتعاضم قواهم أو يضيقونه فتتسرسر تلك القوى.

يتعلق التفهّم الهرمينوطيقي إذن بالروابط المشتركة دون زعم التوصل إلى إضاءة كلية لحياة الناس الذين يعيشون تواملاً وتفاعلاً اجتماعيين، إنها إضاءة وككل إضاءة لها دائماً ظلالها لذلك لم يعد التوصل إلى الحقيقة هو التوصل إلى حالة الضياء الكلي الذي يعرف اليقين كما كان الأمر في تراث الميتافيزيقا بل هو المرور إلى مجال

الحدثان الذي يشارك ويتشارك الناس فيه. لكن هذا الإشتراك قد يرهق الهرمينوطيقا بكامل تراث الذات (sujet) والأنا والشخص بينما هي تحاول التخلص من كل ذلك متجهة صوب عين الإنية (le soi) ، ولعل تحديها الأكبر يتمثل في المرور بسلام بين الكوجيطو الديكارتي والذات البنيوية التي وقع تفكيكها كليا. فمواجهة الهرمينوطيقا للذاتوية بل وحتى للذاتية من حيث هي الأساس الذي يقوم عليه موضوع المعرفة في الفكر الحديث هي مواجهة التفضية الإستلابية بين الذات والموضوع ومواجهة المنهج الذي باسمه تُمطلق الحقيقة^٣. والذاتية التي نعني ليست الذاتية السيكولوجية حيث لا يتعلق الأمر بتذويت المعرفة بل هي الذاتية كقوام أو مقوم (subjectum) عليه يتأسس موضوع المعرفة الحديثة من ديكارت إلى هيغل. فالهرمينوطيقا لا تبحث إذن عن تصليب الذات وتصليدها بقدر بحثها عن إعادة رسم مسارات التذويت وهو ما يعني إعادة وضع أهم تعريف الإنسان التي بلورتها الميتافيزيقا موضع نظر ذلك أن الكينونة ليست واقعا معطى بل هي انبثاق وحدثان له من الشمول ما لحدثان العالم لذلك يؤكد ريكور أن "تأويل الرمزية لا يستحق اسم الهرمينوطيقا إلا بقدر ما يكون جزءا من تفهم عين الإنية ومن تفهم الكينونة"^٤.

٣. الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية

على الفلسفة إن لم تكن لها مهمة نظرية وحسب أن تفهم وأن تؤوك الظاهرات الخطابية (discursifs) وغير الخطابية. فالتأويل "يشير إلى ظاهرة تتجاوز بوضوح بوتقة النشاطات المعرفية والنظرية بالمعنى الضيق إلى حد أن ما يتجلى من خلال هذه النشاطات يكون كيفية وجود أكثر من كونه خاصية للفكر"^٥. فالنظري والصوري هما نتيجة رغبة علمية في صنع وفي بناء العالم وهي رغبة كثيرا ما تنتصر على رغبة احتياز المعنى. يتمثل الموقف النظري والصوري في التخلص من أشكال التشوش التي تتلبس اللغة العادية ومن أشكال التنوع والتحرك التي تخالط ما هو عيني. هذا التخلص من التشوش أو الضجيج هو الدرجة القصوى للغة محض مطهرة من كل العناصر التي لا تقبل الترميز. لكن إذا كانت الصورية تُقجم في كل خطاب علمي لغة - أساسا (langage-base) تعرف الحقيقي بقابلية التحقق المنهجي وفق مقاييس قابلة للمراقبة، فإن الهرمينوطيقا تعمل جهة اللوغوس العامل هو ذاته لغة ومعقولة وحياة في دينامية

وشمولية الكينونة، إنها تحرص على تفهم لغة الآخر واللغة الأخرى عوضا عن ابتلاعها في لغتها الخاصة.

هل تعني هذه المقارنة الموجزة بين السوري والهرمينوطيقي معاداة الهرمينوطيقي للإبستمولوجيا؟ أليس ثمة إمكانية لإعادة تنزيل التجريب العلمي داخل الدائرة الهرمينوطيقيّة الأوسع للحدّ من الغلوّ الدغماني للتقنيّة والعلماوية؟ هل تقتضي البرهنة إقصاء "الرجوع إلى الأشياء ذاتها" وهل تُعفي التجربة المعيشة من الإستدلال؟ إلا إمكانية للمواعمة بين أمثليات الفكر النظري والضرورة التاريخية للعقل؟ أليس بإمكاننا أن نكون في نفس الآن بجوار الطبقات الرسوبية البعيدة - القريبة وبجوار راهنية الحدوث الذي يتطلب التفهم؟ هل تقصي الحقيقة الموضوعية الدلالة الإتيقية وهل يُجبر بناء العلوم على إزاحة الخاصية الإنشائية؟ كيف لنا أن نفهم مثلا تعايش "الرياضيات و الإزهار الجنوني للميثولوجيا" عند اليونانيين؟

لقد بين كويري (A. Koyré) بحصافة أن العلم الحديث قد استعاض عن عالم الكيفيات والإدراكات الحسية بعالم كمي ورياضي. هذان العالمان الموحدان في "البراكسيس" يظهران مع ذلك مفصولين في النظرية، فوجود "عالمين يعني وجود حقيقتين أو أنه لا وجود إطلاقا للحقيقة". فالعلاقة العلمية التي تجتث حيوية أنسجة الحدثيات الأصلية تظل غريبة عن المحايثة الجذرية بحكم أسسها الأنطولوجية التي تمكّنها من أن تكون موضوعية باقتصارها على معرفة الموضوعات وبتجاهلها تبعية النظري للماقبظري. هذه التبعية، وحدها الفينومينولوجيا تقدر على تفهمها بعودتها إلى الطبقات الرسوبية وبتمكّنها من الكيفيات الأولية والثانوية وبتأكيداتها لحق الأشياء ولقدرات الجسد وبيغالها في الإبتناقات الطالعة قبل كل قسمة. إلا أن فينومينولوجيا قادرة على توصيف كيفية انعطاف الأشياء في مداراتها الأصلية لا يمكنها أن تكون مجرد مدخل إلى الميتافيزيقا كما عند كاتطش أو فينومينولوجيا دون فينومينات كما عند هيغل أو فينومينولوجيا غير فينومينولوجية كما عند هوسرل بل هي فينومينولوجيا هرمينوطيقيّة أي أنها ليست مجرد تقنيّة تأويلية وليست كذلك فلسفة تبدي اهتماما خاصا بالتأويل في توصيفها للوجود، إنها فتحة تاريخية بها تحدد كل ثقافة إمكان ولوجها العالم. وبما أنها لا تلتفت إلى هذا الآتي

من الماضي وحسب بل فإنها تصغي إلى هذه القارات اللسانية التي تعاصرنا مع أنها تبدو لنا متباعدة وغريبة في نفس الآن.^٤

لا تطمح الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية إلى الحد من طموحات العلم أو الميتافيزيقا ولا تبحث عن تعويضهما بما إنها ما عادت تهتم بالحقيقة الأصل أو الحقيقة - الأساس. إنها تبحث عن المعنى مدركة أنه ليس موحداً وليس متجانساً ولا هو " كالزبدة فوق قطعة الخبز".^٥ وحتى إذا وجدت الهرمينوطيقا سنداً في الميتافيزيقا فإن الاختلاف بينهما يظل قائماً ذلك أن الميتافيزيقا وهي تنطلق من عالماً تجد عالماً آخر يعلوه بينما الهرمينوطيقا " تكشف وتعري وتضيء عالم حياتنا المعطى وتكشف ما كان فيه متخفياً، نعي معناه المتحجب وبنيته المخصوصة ومأساته الداخلية".^٦

الهرمينوطيقا هي فن الكثرة وهي ليست " فلسفة أولى" و " ليست تجاوزاً للميتافيزيقا"^٧ والفيلسوف الهرمينوطيقي لا هو داعية الكينونة ولا هو ساير الأغوار. إنه هذا الذي يتصيد المنكسر واللامتصل والمتقطع كما لعبة القوة والحقيقة في علاقات الجماعات الإنسانية المتصارعة وهو يدعونا إلى البحث و" كأننا وجدنا ومازال علينا أن نجد لكن وجدنا وكأنه علينا أن نبحث دائماً ونحقق ذواتنا لانهايا"^٨. وهكذا، اليس على الهرمينوطيقا الباحثة عن المعنى أن تفهم معناها هي ذاتها ولم لا، لامعناها حتى لا يسيجها الحذر والتوفيق وتسيج المعنى ذاته؟

٤ . الهرمينوطيقا وفلسفة الفرق

لكن في هذه الحالة ألا تفتح الهرمينوطيقا على فلسفة النرق؟ بصيغة أخرى، ألا تقوم ضد النسق الهيجلي تخصيصاً؟ منذ أكثر من ثلاثين سنة " ليس ثمة حديث إلا عن تجاوز هيغل وإرباكه وتأزيمه بسرقة لغته وإخضاعه ومحاكاته بسخرية بغية التخلص من أذاه"^٩. فالتفكير خارج هيغل يعني القطع مع صيغة للتفلسف دامت طويلاً، واستئصال الفلسفة الهيجلية معناه توجيه التفلسف نحو إمكانات أخرى خارج التقييد والمجانسة والتماهي أي خارج النسق كعرفة مطلقة ومجردة ومبنية للمجهول. ولعله بهذا الإستنصال يتم تفكيك التحالف بين المفهوم والمعنى أو بين المعرفة والسلطة أو

تفكيرك هذه " الصداقة السرية القديمة بين الأنوار والنفوذ وذلك التحالف القديم بين الموضوعية النظرية والإمتلاك التقني - السياسي "٣٣١.

يتعلق الأمر إذن بإفساد هذا التحالف والإخلال بعمل المفهوم وبصبره التشميلي الذي كان منذ أرسطو باحثاً عن تأسيس الحقيقة المطلقة وعن المعنى كماهية للجسان في مبدأ عدم التناقض إذ من طبيعة المعنى عمله على الإستحواذ وعلى الإخضاع وعلى إقصاء كل ما لا يستجيب لطابعه الكلياتي. هيمنة المعنى هذه هي التي تبحث فلسفة الفرق على تعريفها من قدسيته للتأكيد على اللاتصالية الإبداعية الأعمق والأثري من إرادة المعنى التي كثيراً ما وقعت المماهاة بينها وبين إرادة الحقيقة. لذلك كان دلوز كتب أن " المعنى واللامعنى بينهما علاقة مخصوصة لا يمكنها أن تكون استتساخا للعلاقة بين الحقيقي والخاطي أي أنه لا يمكن إدراكها كمجرد علاقة انتفانية "٣٣٢. التخلص من هذه العلاقة الإنتفانية معناه الإنتفات إلى ملاحظة التباين أو الإختلاف والسيمولاكز والطيات العاملة على وضع حدٍ للخطية والغائية وهو ما يستوجب مخاطرة "الكتابة" التي هي تخلص من التصنيف ومن المعنى الذي تُصوّب نحوه الفكرة وتعممه الصورة. فالكتابة تكشف الجهة الأخرى في ما وراء الأسوار، إنها حركة مغالاة أو شطط تتسل أبعاداً متكررة وتفسد خيوط العنكبوت التي منها تُقدّ ضروب التعليق. الكتابة تقاس " بالعنف الذي يمكنها من تجاوز القوانين التي يعتمدها مجتمع أو إيديولوجيا أو فلسفة حين بحثها جميعها عن التلازم مع ذاتها في صلب حركة رشيقة للمعقول التاريخي "٣٣٣. لكن الكتابة لم تتخذ هذا الشكل إلا لأن صورة الحدائث ذاتها مشروخة ومفككة ومنخلعة. مترحلة إذن يجب أن تكون الكلمة حتى وإن فقدت صوتها في صمت لا يُقهر وهذا الترحل هو انزياح منحرف أو مائل يحاول التخلص من الإحباسات والصنافات التي هي " أعوان السلطة في الفلسفة "٣٣٤.

إعادة التفكير في المفارقة و الفرادة والإنشقاق والالتزم، هي ذي اليوم مهمة الفكر. فالفيلسوف لم يعد هو هذا الطائر الليلي الذي تحدث عنه هيغل ومملكته لم تعد مملكة المعنى التي يحرسها عقل الفلسفة وعقل الدولة. ومع ذلك فإن اعتبار فلسفة الفرق كهرمينوطيقاً مدفوعة إلى الحد الأقصى ترتفع في وجهه أصوات كثيرة بعضها لا يرى في هذا المنحى الفكري غير عودة " ذنب السفسطانية المتوحش والمكشّر عن الأنياب القاطعة

لرعونته^{١١٥} والبعض الآخر لا يرى في فلسفة الفرق غير " شمس وهمية تدفى النفوس
دون أن تغير شيئا من اليوس الواقعي".^{١١٦}

لا ريب أن لفكر الفرق ثغراته ونواقصه ولكنه ليس فكرا مخفقا حتى وإن فكر في
الإخفاق. وإذا كان ثمة خطر تتوجب مواجهته فلن يكون الفرق و إنما يوس الإمتثالية
والتلفيقية وحظر مسالك الإبداع على شجاعة الفكر الذي لم تنهكه كثرة المراتج. وبالمثل،
ما تتوجب مواجهته في الهرمينوطيقا هو جنوحها إلى الكلية وإلى طوباوية مجتمع
المؤوكين الذي يكون ولوجه خروجا من مجتمع المعرفة والسياسة.

إجمالا، التفهم الهرمينوطيقي لا يفتأ يلتهم مواقع انطلاقه وبصيغة نيتشية^{١١٧}
لبناء معبد لا بد من هدم آخر: ذلك هو القانون، وليرني أي كان حالة واحدة تنذ عن
هذا القانون^{١١٨}. لا يتعلق الأمر إذن بإعطاء معنى لما لا معنى له وإنما بالإستحواذ على
تأويل موجود لقلبه وتحطيمه وتغيير اتجاهه. فليس ثمة أصل ثابت وقرار مكين هما اللذان
يقع تأويلهما، بل كل شيء تأويل يستحوذ على تأويلات استحوذت هي بدورها على غيرها
من التأويلات. وليست خاصية غموض العلامات الأولى هي التي تدفعنا إلى التأويل
وإنما نحن مدفوعون إلى التأويل لأننا إزاء تأويلات قائمة تحت كل ما يتكلم، وهو ما
يعني أن إحدى الخصائص الأساسية للهرمينوطيقا هي عدم الإكتمال وذلك أمر بمنحنا
إمكانية الحديث عن زمن هرمينوطيقي ليس هو زمن العلامات الذي هو زمن
الإقتضاءات والأجال وليس هو زمن الجدلية الذي يظل رغم كل شيء زمنا خطيا وإنما
هو زمن دائري ولكنه مركب وليفي مما يجعل الهرمينوطيقا مهددة دوما بإعادة تأويل
ذاتها. ^{١١٩} لكن هذا العود الدائري بإمكانه الإفلات من ذلك التهديد بغياب العمق وليس
بغياب المجهول والصمت والمنطقة المشتركة بين المعنى واللامعنى. فلم يعد الأمر متعلقا
كما في الميتافيزيقا. بثنائية الماهية والعرض أو كما في العلم بالعلاقة بين السبب والنتيجة
وإنما يتعلق الأمر بالتضاييف بين الفينومين والمعنى وبالتالي بكثرة وتنوع وتتابع
وتماعي المعاني التي تجعل من التأويل فنا^{١٢٠} وربما الفن الأرقى في الفلسفة حيث
يحميها من كل إطلاقية. إذن إذا كانت الهرمينوطيقا تأبينا للمعرفة المطلقة وإذا كانت
البحث في الأصول فلها على الأقل حياكة العلاقات التي تجذر وتفتح في نفس الآن. لقد
كتب مرلو- بونتي وما بالعهد من قديم^{١٢١} ما لم يكن أي أثر يكتمل بإطلاق فإن كل إبداع

يغير ويبدل ويضيء ويعمق ويؤكد ويثير ويعيد إبداع أو يبدع مقدما كل الآثار الأخرى. وإذا لم تكن الإبداعات قنية حاصلة فما ذلك لأنها تمضي وحسب شأنها شأن كل الأشياء وإنما لأن لها تقريبا كل حياتها أمامها" ^٤ بم يتعلق الأمر في الهرمينوطيقا إذن إذا لم يكن بالفلسفة ذاتها وبما يحيل عليه اسمها الذي يعين التعقد والتنوع، يرفض الإختزال والإمتثال ليقول الرغبة صنوا لجسارة الفكر الذي تغذيه تحيراته وتصيراته الوجود.

الهوامش

1. انظر، ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دون تاريخ، مادة أول
2. أفلاطون، بروتاغوراس ، ٣٢١ ج — ٣٢٢ د. ليس قصدنا أن نناقش هاهنا ثراء المذهب السياسي لبروتاغوراس كما عرضه لأفلاطون والذي شكّلت محاورات السياسي و الجمهورية و التواميس رداً عليه كما أنه خارج عن مقصدنا البحث في القرابة بين الهرمسية و الهرمينوطيقا
Michel Serres , *Hermes I, La communication* , Minuit, Paris 1969, 3-p.10.
4. أفلاطون ، كراتيل ، ٤٠٧ د — ٤٠٨ ج
5-, Michel Foucault « Nietzsche, Freud, Marx » in *Cahiers de Royaumont* n VI , Minuit, Paris 1967, p.18
في هذا المقال كما في مقال سابق عليه بعنوان "نثر العالم" بمجلة ديوجين العدد ٥٣ ، جانفي — مارس ١٩٦٦ ، كما في الفصل الثاني من الكلمات والأشياء والذي عنوانه أيضا "نثر العالم" يشير فوكو إلى أن ما يتيح التأويل هو المشابهة، مع المفاهيم الخمسة التي تدور حولها: التوافق والتعاطف والمنافسة والمماثلة والتوقيع. إلا أن المشابهة لم تعد تمثل شكلا قاراً منذ أكثر من قرنين إذ أزاحها العصر الكلاسيكي خاصة مع النقد البيكوني والديكارتي.
- 6- Raymond Aron , *La philosophie critique de L'histoire*, Vrin, Paris 1969, p.٢٧
- 7- Jurgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, traduit par Gérard Cléménçon, Gallimard Paris 1976, p.176
- 8- Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, traduit de l'italien par Charles Allune Seuil , Paris 1987, p.118
- 9- Paul Ricœur, *Herméneutique*, éd SIC , Louvain la neuve(cours professé à l'institut supérieur de philosophie 1971-1972), p.3
- 10- Pierre Fruchon, « Une méthode en histoire de la philosophie : Ernest Cassirer » in *Cahier de l'institut de science économique appliquée* , série M , N19 ,mars 1964, p.90

11- Hans-Georges Gadamer, *Vérité et méthode*, traduction d'E. Savre, Seuil, Paris 1976, p. 17

12- Fernand Dumont, *L'anthropologie en l'absence de l'homme*, PUF, Paris 1981, p.345

13- J. Habermas, *op. cit.*, p.200-201.

14- Dilthey, *Le monde de l'esprit*, traduction par Charles Appuhn, Flammarion, Paris 1965, p.86

١٥. نجد عند هيدغر في الصفحتين ١٠٨-١٠٩ من الجزء الثاني من مؤلفه *نيتشة حديثه في المنهج* على أنه "لا يجب أن يُفهم "منهجيا" كطريقة للبحث والمتابعة وإنما ميتافيزيقيا كسبيل باتجاه تحديد جوهرى للحقيقة التي يمكن أن تتأسس بقدرة الإنسان دون سواها" نيتشة ذاته قد كان أشار إلى أن "الأنوار الأثرية تُكتشف في نهاية المطاف والحال أن تلك الأنوار هي المناهج" (نيتشة، المسيح الدجال ١٣)

16- Paul Ricœur, « Structure et métaphysique » in *Esprit*, novembre 1963, p.5

17- Jean Greisch, « L'herméneutique dans la phénoménologie comme telle » in *Revue de Métaphysique et de Morale* n 1, 1991, p.47

18- Michel Serres P.34

19- Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes*, Gallimard, Paris 1968, pp.42-43

٢٠. يلاحظ ماريون أنه توجد عند ديكرت أنطولوجيا إلا أن الشيء في هذه الأنطولوجيا يُقَدَف به خارج ماهيته ولا يعود إليها ثانية إلا بتوسط الأنا الذي ينتزع منه آتيا قراره الأنطولوجي. فالموضوع إذن هو ظل الشيء أو هو الشيء مسلوبا من ماهيته مما يعني أن العلم لا يدخل في علاقة إلا مع عالم من الظلال التي يثيرها هو (انظر، Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Jean Vrin, Paris 1975, pp.189-190

٢١. يكتب كانط إلى هينريش لامبرت في رسالة بتاريخ ٢ سبتمبر ١٧٧٠: " يبدو أنه لمة علم خاص جدا وإن كان ما يزال سلبيا محضاً (الفينومينولوجيا العامة) يجب أن يسبق الميتافيزيقا... وأن مثل هذا المبحث التمهيدي الذي بقي الميتافيزيقا الحقيقية من أي تسرب للمحسوسات يمكن دفعه دون جهود مضمّنية إلى درجة مقبولة من الشراء". يعبر كانط عن نفس الفكرة في رسالة إلى ماركوس هارتز بتاريخ ٢١ فيفري ١٧٧٢ و في الفقرة ٨ من الباب الثاني من مقالة ١٧٧٠.

٢٢. العبارة هي عنوان مقال Guy Planty-Bonjour وقد نشر ضمن: وينتهي الكاتب في هذا المقال إلى أن هيجل *Phénoménologie et Métaphysique*, P.U.F, Paris 1984 قد قرّر " مذ أصبح متمكنا من نسقه التأملية خفض الفينومينولوجيا إلى مرتبة فرع خاص من فلسفة الفكر الذاتي: حينئذ تصبح الفينومينولوجيا نظرية في الوعي وتجذ دائما قائمة بين الأنروبولوجيا التي موضوعها النفس وبين السيكلوجيا التي موضوعها الفكر." (انظر ص ٧٨)

٢٣. لقد لاحظ العديد من النقاد أنّ الهمّ الفينومينولوجي التوصيفي عند هوسرل أفسده البحث عن الصرامة الرياضية وعن اليقين الكلي فضلا على انشغاله بترميم الكوجيطو المشروخ وبقائه في حوزة فلسفة الوعي دون التمكن من إعطاء مفهوم الفينومين العمق اللامرئي الذي يستحق

٢٤. انظر، Gianni Vattimo ، مرجع مذكور، صص ١٨٠-١٨٣

25- Maurice-Merleau Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1990 (1ère éd 1964), p.203

26-Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, traduit du tchèque et de l'allemand par Erika Abrams, 26 éd Jérôme Million,

Grenoble 1990, p.85

يستخدم دلوز لفظة Pataphysique كمرادف لـ "تجاوز الميتافيزيقا" عند هيدغر كما.

عند سلفه ألفريد جرّي (انظر دلوز، نقد و تشخيص، مينيوي، باريس ١٩٩٣، ص ١١٥ وما بعدها) وينهب

بمعية غواتري إلى أنّه "في كل الأحوال لم يكن لدينا إشكال بخصوص موت الميتافيزيقا أو تجاوز الفلسفة إذ

ذلك هنر لا طائل من ورائه" (ما الفلسفة؟، مينيوي، باريس ١٩٩١، ص ١٤)

28- Maurice Blondel, *L'être et les êtres*, PUF , PUF , Paris 1963, p.12

29- Christian Ruby, *Les archipels de la différence*, éd du Félin, Paris 1989, p.18

30- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p.136

31- Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p.85.

32-Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971, p.16

33- Gilles Deleuze, *Dialogues avec Claire Parente*, Flammarion, Paris 1996, p.19

34-Jean-François Mattéi, *L'étranger et le simulacre*, P.U.F , Paris 1983, p.445

35- Christian Ruby, *op. cité*, p.150

36- Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduit par Angèle Kremer-Marietti, .u.G.E , 10 /18, Paris 1974, II , §24 , p.212

37- Michel Foucault, « Nietzsche, Freud, Marx », *art .cité*, pp.189-190,192

38- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F , Paris, 5è éd 1977, pp .3-4

39- Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1992, pp.92-93

لغة الفلاسفة

هوسرل والشعراء

فتحي إنقزوا(*)

"إن كل نقد فلسفي إنما هو اليوم نقد للغة." أدرنو

مقدمة

لعله من الغريب فعلا أن نحاول ضرباً من التصريف الفلسفي لمعاني "الإشياء" في نص هوسرل¹ لا فحسب من حيث يمثل النص الفلسفي الذي ابتدعه إلى قواعد في التأليف الفلسفي للعبارة وصناعة المفهوم والمعنى وهي من الأمور المشكّلة أصلاً وإنما كذلك من حيث يضطلع واضع الفكر الفينومينولوجي بموقف تأويلي يحدد من خلاله قانون الفكر بدفع شبهة الإتياء عنه. فالأمر الذي يلتبس بتحديد مواقع هذه الشبهة وحيل دفعها قد يكون وارداً من الجهة التي تبينت منها وجاهة "الشعري" كرديف للإشائي أوكشريك له ووجهة نقده عند من كانت غربته عن مقامات الإتياء $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ غريبة جذرية ليس أدل عليها من الكثافة الفلسفية للنثر الوصفي الذي هو روح الكتابة الفينومينولوجية بل شرطها المتعالي المشتق من الشرط الأتولوجي الضابط لامثال الظواهر والأشياء والموضوعات للوصف والتحليل. يكاد النظر في مثل هذه المسألة يستغرق الناظر في متعة المفارقة التي تخترق إنتاج النص الفلسفي - "نثر العالم" كما قال مرلوبونتي استئنافاً لعبارة هيغل² - مثلما تشهد على ذلك تجارب الفكر الكبرى منذ أفلاطون: أن يحفظ الفكر لنفسه حق المقام بأرضه والمثابة إليها. فهوسرل يكرر ضمن ما يرسمه من خطط فلسفية لنقد "الإشائية" *poiétique* كأمر ميتافيزيقي نفس الحجة القائلة إن مصدر اللبس الذي للفكر من فيض اللغة عن المعنى وقيام الكلمات مقام الأشياء عينها. وقد لا تكون هذه الحجة خاصة بهوسرل على نحو ماتع كما يقول المناطقة متى ما اعتُبر في نقد مفهوم بويزيس مقتضيات جودة التأليف وجمالية الإتياء. فليكن ذلك فرضاً ولكن البحث عن وجاهة ما للنقد

(*) جامعة تونس المنار - المعهد العالي للعلوم الإنسانية

الفينومينولوجي للإنشائية إنما يفصح عن صعوبة أخرى: أن نقد الأثر الإنشائي للغة لدى هوسرل متلائم مع لبس جوهرى متعلق بوضع اللغة البديل وتعلقها على نحو من الأتحاء بإنشائية من مرتبة أو من جنس مختلفين هي إنشائية النص الفينومينولوجي وهي إمكان من الإمكانيات القصوى لصناعة النص الفلسفي كما يتعين على الفيلسوف الاضطلاع به. ولذلك فالموقف من الإنشاء موقفان متواتران: أولهما متعلق بالاستيعاب الفلسفي للغة في نسقية البناء المنطقي للغة الكلية لما بين المنطق والنحو المحض من التواطؤ الميتافيزيقي الذي لا تخفى أصوله والذي يمكن رصد بؤاده وأساسه العامة في كتاب البحوث المنطقية كمستوى أعلى لوضع نظرية اللغة الضرورية لكل لغة ممكنة. وثانيهما استيعاب آخر لهذا المستوى من الضبط الذاتي للغة ضمن نقد جذري للتراث الفلسفي محوره الرئيس نقد أتمودج اللغة الفلسفية غير المناسب لما تحتاج إليه "الصناعة الفينومينولوجية" ولا سيما من جهة الشروط المقومة للوصف وللماته العلمية. إن اعتبار لغة الفلاسفة أفقا للنظر في هذا الأمر لدى هوسرل يقتضي إعادة بناء موقف متسق يتصل فيه نقد اللغة الفلسفية بنقد الميتافيزيقي على نحو يمكن من بناء ما نسميه إنشائية أصلية *archi-poïétique* غير مكرثة للشأن اللغوي أصلا.

١ - ما قبل الإنشاء : في اللغة

بين الحدس والعبارة

إن الشأن اللغوي متى ما استحال شأنا خاصا ببناء الخطاب الفلسفي تبين أثره على الفكر وأصبح ضبطه وتقييده من الأمور المكونة للتفلسف. غير أنه ينبغي أن ننبه منذ البدء على التفاوت بين الممارسة القولية والوعي بها من حيث إنه حادث عنها بالعرض أصلا إذ لا يلزم عن التفلسف نظرية في اللغة أوفي الأسلوب الفلسفيين بأي حال من الأحوال إلا متى تبين هذا التفاوت بين انضباط القول انضباطا ذاتيا من جهة وما يلحقه من أثر التأويلات والتقويمات المختلفة من جهة ثانية. إذ أن شأن الفكر أن يسع من الاختلاف ما به يستمر وما به يعقد هذا الاستمرار في الزمان.

إن الوعي بالتباس الفكر باللغة قد لا يرقى دوما إلى طور الاستشكال الفلسفي عند هوسرل فلا يجاوز مستوى الحاجة إلى التنبيه والإشارة كما يعمد إلى ذلك في فاتحة السفر

الأول من الأفكار *Ideen I* في شكل "ملحوظة عامة" لا يتعدى الغرض منها نبذ الاستحداث الاصطلاحي المفسد لما سماه "عبقريّة اللغة الفلسفية" والاكتفاء بتوليف مفردات اللغة المتداولة واستصلاحها فلسفياً لما بينها والمعاني الفلسفية أصلاً من الجوار والقربى^٢.

I- لغة الفلسفة

قد يبدو الأمر هنا مجرد نقد سلبي لا يقصد تثبيت وضع اللغة الفلسفية إلا بالقياس إلى بنية ميتافيزيقية سابقة من دون أن يتمكن الفيلسوف من التحرر من ضغط هذه البنية ومن حضورها. غير أن قارئ كتاب البحوث كنص مؤسس لما تلاه ليجد أن الأمر أبعد مدى في تصور إمكان اللغة الفلسفية مما انحسر عنه بصر الناظرين فيه من معاصريه الأوائل فلم يلق ما انتظر من سعة الآفاق. فإن نحن أخذنا ما اضطلع به هذا الكتاب على معنى البيان والتقديم المعطن عن المبادئ وجدنا ما فيه من عمل نظري أو من نقد راجع لا محالة إلى عين المصدر العلمي أي إلى وحدة الأصل المُولد للفكر. ولا يخفى ما في ذلك من الأنفة من المجادلة والعناد بالرأي هي الأنفة الأفلاطونية الأصلية من شتات الفكر وذهاب النظر ببادئ الرأي والاستعاضة عن الروية بالمناقشة استحضاراً للأمر أنفسها كما نقل الشيخ الرئيس عن الإغريق.

يشهد على ذلك ما تضمنته مقدمة السفر الثاني من البحوث المنطقية (§§ ٧-١) من حيث هي المدخل الضروري لتحصيل جوامع القول في النظرية الفينومينولوجية في العبارة والدلالة *Expression et signification* وتأسيس المشروع الفلسفي لغويًا ومفهوميًا على قواعد نسقية متينة. ولذلك فلن نتابع هذه المقدمة تفصيلاً وإنما نكتفي باختصارها في القضايا الرئيسية التي لا تُدرك من دونها:

1. إن الأمر متى تعلق بنظرية في المنطق المحض أي بنظرية تفوق مستوى الصناعة الصورية لترقى إلى علم الماهيات المحضة للفكر كبنى كلية لنسق العلم (تماماً كما هو الأمر لدى كانط وهيغل وبولزانو) فإن المسألة اللغوية يتعين عليها أن تكون لاحقة بالمسألة المنطقية خادمة لها أي منشئة على نحو من الأنحاء لمعقولية الموضوعات الخاصة بالبحث المنطقي وما تطلبه من التحقيق والتمييز^٤ دون ضرورة للتفسير النحوي

المشتق من لغة ما موجودة تاريخيا، وإنما هو اقتصار على ما تقتضيه "نظرية موضوعية في المعرفة" تقتزن بها "فينومينولوجيا محضة لمعيشات الفكر والمعرفة" وتدرج تحت "فينومينولوجيا محضة للمعيشات عامة" بحسب استنادها على نظرية الحدس أي امتثالها لبنية جوهرية أساسية. يمكن القول إن هذا الأفق المبني الذي تستدعيه التأملات الفلسفية في اللغة ممكن من جهتين: جهة ارتقاء حدس الماهية ولو احقه من الملفوظات المشتقة منه إلى مرتبة العبارة المحضة بتوسل الوصف أولا وجهة تنزيل ذلك منزلة القبلي *a priori* على معنى الهيئة التي لها فضل التمكين النظري للمنطق ومقدماته ومئاته صلته بالأمر المعرفي وكذا بنقده.

2. إن مجال البحث في المنطق المحض هو "مجال لمباحث محايدة" يمكن أن تدرج العلوم تحت لوانه* فهو غير محدد للوضع الميتافيزيقي لموضوعاته. فشان هذا العلم أن يفيد المباحث التجريبية وشأنه الأهم أن "يكشف" "الأصول" التي "تتبع" منها المفاهيم الأساسية والقوانين المثالية للمنطق المحض". إن الفينومينولوجيا من حيث هي العلم الأول بالمنطق المحض هي جامعة أصوله لا بالاستقراء والترتيب والتصنيف وما جانس ذلك من شروط التدوين الطبيعي للعلم وإنما بالنفاذ إلى أوائله الوجودية أي إلى مقام الأصل *Ursprung* وفي ذلك حقا في ادعاء الاضطلاع بالفكر على نحو غير ميتافيزيقي.

3. إن الجمع بين الحاجة إلى اللغة وضرورة استحضار الأصول يتبين ضمانا لاستواء أساس القول العلمي كقول نظري. ولذلك فمن الضروري أن يكون استدعاء العنصر اللغوي داخلا في مقومات الحقيقة والنظرية فإن المعنى لا يرقى إلى المعقولية إلا متى كان ملفوظا وذلك مصدر العقل العلمي أصلا ومصدر استحالته إلى "وثيقة" تتداول بالحفظ والتراكم¹. إن فرضية هوسرل الجوهرية وهنا أن ثمة تساوق بالطبع والضرورة بين أفعال الفكر وأفعال اللغة المكونة للحكم (في صيغته التقريرية الأساسية) من جهة وكذا اقتتران الحكم في مستواه العلمي الأعلى باللغة والعبارة من جهة ثانية. ولذا ينبغي التنبيه وهنا على أن نشأة الشأن النظري من حيث هو مقتضى للحقيقة غير ممكنة دون ضرب من

التزامن الأصلي بين الأفعال المنشئة للمعنى كيفما كان تولدها تولداً حديثاً في اللغات الموجودة أوفي أنفس الذوات المفكرة الفعلية.

4. تقتضي هذه النشأة المنطقية للعلم كبنية قولية اضطلاعاً بالمصاعب التي يتعين على "التحليل الفينومينولوجي" مواجهتها ولا سيما التباس الموضوعات بما يسميه هوسرل "الكساء النحوي" *vêtement grammatical* الذي يحيل على حديثة البنى النفسية الحاملة للمعيشات والتي لا تخلو قصودها الدلالية *intention de signification* وما تحتاج إليه من "ملء" *remplissement* من ارتباط وثيق بالعبارة اللغوية لتكوّن معها "وحدة فينومينولوجية" *unité phénoménologique*. إن رأس هذه المصاعب متعلق بتكوين المفاهيم في الحقل المنطقي بحسب البنى العامة والقارة للفكر للهيمنة على سيولة "الأفعال" *verbes* الحاملة لدلالات الكلمات المتداولة والسيطرة على "الاشتراك" *équivoque* اللغوي والمفهومي كمدخل لقلق العبارة. لذلك فإن ضبط قاتون دقيق للتحليل الفينومينولوجي كما تقدمه الفقرة الثانية من الكتاب هدفه الرئيس تحديد أوجه المطابقة بين معاني الأشياء الماثلة للحدس المحض والبداهة العقلية ومعاني الألفاظ لا من حيث هي موضوع تأويل رمزي وإنما من حيث هي الأشياء عينها *Sachen selbst* وكذلك تحديد أوجه تصير اللغة أنظمة اصطلاحية دالة أي أنساقاً للمفاهيم بحسب علاقات جوهرية هي المطلوب الأقصى في عمل العقل المنطقي والعلمي عامة.^٧

وإجمالاً فإن هذه القضايا قد تكون بحسب تقديرنا محور الأفق اللغوي لنظرية العلم لدى هوسرل مردودة إلى ثوابتها العامة ومجردة من كل ما تقتضيه من التفاصيل التقنية والمسائل الجزئية.

إن ما يهمننا من ذلك هو طبيعة الموقف الذي تفضي إليه مثل هذه الاعتبارات التي تجعل قراءة مقدمة الجزء الثاني من كتاب البحوث استقصاء وترتيباً لنسق المقدمات العلمية للعقل النظري تخدم المقصد الرئيس للكتاب جملة لدى صاحبه ولدى طائفة الفينومينولوجيين من بعده ممن استقر عندهم رسوخ الأمر الفينومينولوجي عند المطلب المنطقي وانبنائه عليه. غير أن ذلك يبقى رهن أمرين أساسيين: أولهما أن انتخاب الأفق

اللغوي كافي ممكن لقراءة هذا الكتاب وتلقيه (وهو أمر أصبح محددًا لمآل هوسرل في المدرسة التحليلية مثلًا)^٨ لا يرد كل نص فينومينولوجي إلى النموذج اللغوي لتأسيس الفلسفة إذ تظل اللغة غير ذات أولية في ترتيب المسائل الفلسفية كأنها من الفلسفات الثواني^٩، وثانيهما أن وضع هذا الأفق - لدى فيلسوف تدرب في سني تعلمه الأولى في الرياضيات والمنطق وليس في فقه اللغة وعلومها - متزامن في تحليلات هوسرل دوما مع استثارة المصاعب القصوى لتنزيل اللغة منزلاً مناسباً لترتيب نسق العلم. لمثل هذه الاعتبارات يتعين أن ندرك الغرض من الرد على تهمة اختزال الفينومينولوجيا في ضرب من "تحليل دلالات الكلمات" كأمر يدل على سوء فهم وسوء تقبل الكتاب في بعض الأوساط الفلسفية أي إهمال اتغراس المشروع الذي يتعهد به ولا سيما في سفره الثاني في سياق أعم من "البحوث الأولية" الممهدة للفينومينولوجيا بحصر المعنى. فإن هوسرل لا يهتم بنظرية الدلالة وأبعادها اللغوية إلا من الجهة التي تخدم منها تأسيس نظرية العلم وهو لا يهتم بها كقطاع قائم بذاته وإنما من جهة انبنائها على تحليلات سابقة عليها أوحاقة بها^{١٠}.

ومهما كان من أمر قصد هوسرل ومن كفيات تأويله فإنه من البين أن اندراج البحث الفلسفي ضمن أفق اللغة يستثير من المصاعب أشدها لدى الفيلسوف ولا سيما تلك المتعلقة بالفضاء النظري الذي يسع هذا البحث ويمكنه من شروط استمراره وتداوله: كيف يمكن للحقل الفينومينولوجي أن ينتظم شروطه القبلية وهو يحيل أصلاً على الحقل الطبيعي السابق عليه؟ كيف يمكن للفكر أن يسلك مساراً معاكساً لمجراه الطبيعي أي أن يستعد للتحويل من الاستكمال الطبيعي للأفعال المدركة إلى بنيتها المثالية؟ كيف يمكن تبليغ المعرفة الحاصلة عن هذا التحويل في الموقف أي جملة ما يخضع لحكم الماهية إلى عقل الغير بالتفهم مع ما تحمله من "أشد التمييزات لطفاً"؟

لذلك يتعين على الفيلسوف احتمال لبس الدلالات المتداولة للمفاهيم المرتبطة بهذا السياق والاكتفاء في القول بالعبارة بما يصيب المقصود أي بما له وضع مشتق من البنية القصدية للوعي واحتمال حدود القدرة الوصفية لهذه العبارات. فالصعوبة في تعويد الفكر

على ضرب من العمل النظري بلغة خاصة يحتاج إليها لا يكاد الفيلسوف يضبط من قوائنها غير الصورة العامة للاستعداد الروحي للإنسان ليس إلا^{١١}.

II- لغة الميتافيزيقا

إن صناعة المعنى على هذا النحو هي توليف معقد بين اعتبارات العقل العلمي وبناءه القبلية والكلية والجهاز اللغوي الذي يتقوم به المضمون ويحتاج إليه توثيق وجوده وتبليغه بالتعليم الأمر الذي يجعل الفهم الفلسفي شأنًا مشتركًا بادئ الأمر بل شأنًا مكتومًا لفضاء تأتلف فيه العقول ظل هوسرل دوماً يعتقد أنه الشكل الأنسب للتداول الروحي للمعرفة يشبع "الحاجات القصوى للنفس" ويؤلف بين العقول. وسواء كان مضمون البحث الرئيس الذي يستند إليه هذا المشروع - أي البحث الأول "العبارة والدلالة"- كسياق فينومينولوجي لمسألة اللغة وبنائها النحوية والمنطقية^{١٢} مستجيباً لهذه الحاجة أم قاصر عنها بوجه من الوجوه^{١٣} فإن المهم ههنا هو تمكين الأفق النظري للعقول العلمي من التحرر من كل تأويل أو افتراض سابقين. ففضلاً عن ضرورة تحييد الحقل الفينومينولوجي ميتافيزيقياً فإن الفكر الذي يستعد له الفيلسوف يريد أن يكون غير ميتافيزيقي من حيث هو مناظرة مباشرة للأشياء أي ابتداءً مطلقاً يقولها كما هي لكان اضطراره إلى اللغة من ضرورات الوجود لا من أعراض النطق. إن لغة الفيلسوف هي لغة البادئ المطلق ليس يعنيه من أمر الوفرة الوجودية التي للأشياء - من حيث هي تاريخية أوميتافيزيكية لا فرق - غير بساطة وجودها وانعطانها للناظر فيها لا غير.

إن العودة إلى البدايات كسبيل لاستثناء كل وساطة تقصد مقاما مطلقاً غير مقيد إلا بما يفرضه نظام الوصف المبني على العقل التحليلي وأصوله في جوامع كلية سابقة بذاتها وغير حادثة عما سواها. فمن هذا الباب يبدو استبعاد الميتافيزيقا نقداً للغة واستحداثاً للغة أخرى: هو نقد للغة الميتافيزيقا ذاتها مهما كان مضمونها وشكلها وهو استحداث - لعله لا يخلو من أثر العصر النافر من الميتافيزيقا أصلاً - أو استنطاق لما خلفته الميتافيزيقا تحتها أوورانها. وأما ما يشهد على ذلك فهي نصوص تبدو على اتفاق بصدد الشأن الذي يخصنا لعله من باب التقارب في الزمان أو من باب الوحدة في القصد:

1. إذ يمكننا أن نلاحظ في مستوى أول أنه ليس للفيلسوف من جهاز لغوي إلا ما يختبره هو نفسه عند الكتابة وعند الوصف والتحليل لما هو ظاهر أو معطى بسيطاً في حدثية الأشياء والوقائع أو مركبا على هينات جوهريّة معقدة ذات نظام وترتيب بالإضافة إلى الوعي. ذلك ما يبدو لنا عند قراءة الفصل الأول من عيون المسائل الفينومينولوجية حيث غرض العودة إلى "المفهوم الطبيعي للعالم" *natürlicher Weltbegriff* عالق ضمناً وسلباً بإشكال فعلي متصل بالاقتصاد من جهة في كل "فائض" *Überschuss-excès* لغوي من أصل ميتافيزيقي حتماً وبالحاجة من جهة ثانية إلى لغة مطابقة لغرض الفلسفة يتيسر لها أن تقول من الأمور ما هو سابق على كل قول أي متقدم على النظرية بحصر المعنى؛ أن تتطرق بالرؤية الطبيعية للعالم والأشياء فتنتقلها إلى مراتب المعنى ومقامات الوصف أي إلى وجهة علمية اعتبارية¹⁵.

2. إن نقداً للغة يكرس هذا النفور من الميتافيزيقا الزائدة عن الحاجة في التماس معاني الأشياء مبنوثة في الموقف الذي يدحض فيه هوسرل ضرباً من الوضعية الفجة هي الوضعية التي تختفي حيناً خلف أنموذج "علم النفس التجريبي" حيث يبدو تحليل اللغة بديلاً عن تحليل الأشياء يوقع الفلسفة وكذلك العمل العلمي المتخصص في مأخذ "النزعة المدرسية" *scolastique* والنزعة الوجودية المغالية *ontologisme* كما لو كانت الأسماء هي الأشياء بالذات¹⁶، وتلتبس حيناً آخر بالفكر التاريخي وأنموذجه "التاريخانية" *Historicisme* الواردة من تراث القرن التاسع عشر شأنها أن تفسد ماهية الفلسفة كعلم أي كنظرية في نقد العقل وفي الشروط المطلقة للحقيقة وآية هذا الفساد رد الفكر إلى رؤية للعالم *Weltanschauung* سواء اتخذ ذلك صورة الجدل (هيغل) أم صورة التأويل (ديلتاي). إن إفساد النظر بأحد هذين الأمرين لا يستغنى عنه باستبدال لغة بلغة أو تأويل بتأويل وإنما الغرض عند هوسرل العودة إلى ما قبل التأويل وفي الآن نفسه إلى ما قبل الجدل أي إلى ما قبل اللغة. إن النقد الذي تضطلع به الفينومينولوجيا من حيث تواجهه رأساً آخر بدع الوضعية العلمية والمدرسة التاريخية ورواسب الخطاب التأملي إنما هو - كما يتفق على ذلك عارفون كبار بها (شان فنك وليفيناس مثلاً) - نقد للغة في نهاية المطاف¹⁷.

وفي الحالتين فإن نموذج اللغة في هذين الموضوعين هو سند سرّي للنقد الفلسفي سواء قصد الفيلسوف من ذلك استدراك انتمائه إلى روح عصر يريد أن يكون غير ميتافيزيقي على نحو جذري أو ابتناء أفق للفكر على غير ما انتهى إليه حال الفلسفة في عصره.

يقوم نقد هوسرل للغة على نقد البنى الإنشائية المفسدة للغة الفلسفية من حيث تفسد معها المطابقة بين الفكر وموضوعاته، بين العقل والحقيقة على نحو لا يدع إمكاناً للاختلال والتفاوت. ولقد تبين لنا هذا الأمر سلباً إلى حد الآن: فالنقد الفينومينولوجي إنما انتهى إلى استبعاد اللغة من الجهة التي تستحيل معها الفلسفة أنطولوجياً شبه إسمية أوجدلاً تاويلياً أو تأملياً وهي عند هوسرل نماذج متلازمة منطقياً وتاريخياً لكون وجه القصور فيها من فساد مفهوم اللغة لدى أصحاب النزعات الوضعية بوجهيها الطبيعي *naturalisme* والتاريخي *historicisme* ومن ضعف الاضطلاع بالفكر عندها على نحو يحفظ أصالة الأشياء ويصونها من الأبنية النظرية المشتقة مما يجد في "فلسفة الطبيعة" وفي "فلسفة التاريخ" وضربي الميتافيزيقا الصادرة عنهما صياغتها المتداولة.

والحق أن نكتة الإشكال عند هوسرل لا تخرج في هذا السياق عن أطوار العلاقة بالميتافيزيقا مرتين على الأقل: ١. مرة أولى حين يقضي تأسيس اللغة الفلسفية أن يتحرر الفكر لا من أنموذج العلم الوضعي (ولا سيما علمي الطبيعة والنفس) فحسب وإنما كذلك من الثقة في الميتافيزيقا (مصدر المبادئ القصوى لكل علم ممكن)؛ إذ يتبين أن منزلة اللغة في نظرية العلم منذ كتاب البحوث المنطقية مقيدة دوماً بنقد للميتافيزيقا لعله يتلخص في ضرورة تنزيل الأفق العلمي عامة - المندرج أصلاً تحت لواء الماتيزيس المحض *mathesis* بوصفها نظرية في النظريات عامة - منزلاً هو دون الميتافيزيقا أي دون النظرية عامة^{١٧}؛ ٢. ومرة ثانية حين يرتقي هذا الشرط إلى مرتبة المعيار في نقد لغة الفلاسفة هو نقد للميتافيزيقا الضامنة لها ولا سيما ما انتهى لدى المحدثين إلى تكلف البناء *construction* تكلفاً تعلق به كل المجازات السرديّة التي يراها هوسرل من موجبات الأسطورة والشعر التي بلغت بين كائط والمثالية الألمانية ذروتها^{١٨}. إن الإنشائية

المقصودة بهذا النقد قد قضت بعد أن كل فكر لا يجد في المعطيات الأصلية للحدس مبادنه ولا يرتد إليها واقع لا محالة في أسر اللغة وشبهة الإنشاء.

أليس البحث عن إمكان مختلف اللغة الفلاسفة بحسب هذا القاتون استثناءً لأنظمة الموافقات بين الفكر والوجود، بين النفس والعالم تكاد تستحيل حكمة للزمان وحكمة لليوم حتى لكان اللغة إجلال أقصى لما تقول، للتصور وللإدراك، لإيقاع الوجود عينه^{٢١}؟ ألا يرتد بذلك الفيلسوف إلى لغة الميتافيزيقا من حيث يعيد تأهيل الفينومينولوجيا لغة مطلقة : لغة الطبيعة ولغة التاريخ؟

إن فرضية العمل التي نود طرحها ههنا تتعلق بمدى قدرة الفلسفة على احتمال هذا التردد بين نقد اللغة بوصفه آلة الاقتصاد الرئيسية في نظرية المعنى المبنية رأساً على الكلي المنطقي وبين إطلاق لغة أخرى تريد أن تكون نسيجاً شفافاً للعالم يكاد يلامس نشوة المألوفة الشعريّة. ولسنا نرى في ذلك التردد تناقضاً داخلياً في فلسفة هوسرل - قد يجعله هو نفسه تناقضاً في الفلسفة عينها بين "شعراء المفهوم" وصناعه^{٢٠} - وإنما هي الشهادة على اقتدار العقل الفلسفي على حيازة الكلي الذي هو مطلوبه الأقصى وعلى تصريف ما فيه من الاختلاف والثراء.

قد يكون هذا الإصرار الجامع بين الأمرين لدى هوسرل والبال على إمكان الحيازة النظرية للعالم وعقله في نظمات منطقية ولغوية دقيقة أصل ثقته المبكرة في إمكان الفلسفة بوصفها "علماً صارماً" أي في التساوق بين الوصف الدقيق لكل ما له وضع الماهية أي ما هو منخرط جذرياً في المحايثة كدستور مطلق للعقل وبين التعبير عنه بما يطابق وجوده حتى لكان نظرية الماهية Eidétique المتقاطعة مع المنطق المحض صادرة كلها عن البعد اللغوي من حيث هو بعد منطقي أصلاً^{٢١}. لذلك كان هوسرل شديد الحرص على ألا يفسد هذه المطابقة بأي إغراء ميتافيزيقي كما درج على ذلك الفلاسفة من أفلاطون إلى هيغل وكما انتهى الأمر إلى إهدار الضمان الأساسي للفلسفة بوصفها علماً ولا سيما مع هيدغر وشيلر^{٢٢}.

ليس يهمننا أن نلخص الآن إلى أي مدى تصدق هذه الأحكام سواء فيما يتعلق بالتراث الفلسفي وقصوره عن بلوغ مقام العلم أو بمحاولات استكمال التراث

الفيينومينولوجي وما تبعها من إهمال لهذا المقام. فالأمر يخص هنا استقرار جهد هوسرل في عزل لغة العلم عن اللغة المشتركة بتغذية نواتها المنطقية بهيئة ماهوية صلبة تتقوم بها كل لغة ممكنة أو لعلها حاملة لجملة اللغة دفعة واحدة.

٢ - نحو إنشائية أصلية : شعراء أم فلاسفة ؟

لو جاز لنا أن نرى فيما سبق وجهًا أول للتردد الذي أشرنا إليه حول مفهوم اللغة عند هوسرل لتبين لنا أن التصور المنطقي للغة العلم كلغة مطلقة محدود بتنازلين جوهريين: أولهما أن اللغة ليس بوسعها أن تدرك جملة "التأليفات الانفعالية" *synthèses passives* التي هي "خارج اللغة" *hors langage* أصلاً أي "خارج المنطق" *hors logique*^{٢٣} والتي هي محرجة أيما إحراج لذلك التصور الشفاف للغة المنطقية كما وضعت أسسه البحوث المنطقية فهذا الضرب من التأليفات الأصلية لا يسعه أن يقال في لغة الوعي أصلاً كون الطبقات التي ينخرط ضمنها سابقة عليه كأنما هي في أعماق عالم صامت، سديمي وغير مدرك^{٢٤}؛ وأما ثانيهما فيتعلق بتكرير التصور الفيينومينولوجي للغة لأفلاطونية مكيئة هي استئناف للميتافيزيقا الكلاسيكية بغير شك لكون ضرب التأسيس الرمزي الذي يعتمد منغرس في قالب الماهية كله أي مسبوق بالإطار الميتافيزيقي للمنطق المفترض محضاً ههنا. أليست هذه الأفلاطونية - التي تصبح صريحة ولا سيما في النصوص المنطقية المتأخرة^{٢٥} - هي أقدم الشهادات على مولد الفيينومينولوجيا وأبقاها أثراً؟ أليست هي لغة الفلسفة ولغة تاريخها؟

ليس حديثنا عن هذين التنازلين إلا من قبيل التجوّر الذي يصيب بعضاً من الحقيقة فحسب. فإن هوسرل يعلم علم اليقين أن لا تعارض بين محدودية لغة الوعي من جهة والنواة الأفلاطونية لهذه اللغة من جهة ثانية وذلك ما جعله في تقديرنا يتمسك بهذه اللغة على حدودها وبهذه النواة على هشاشتها لدفع المقام الفلسفي الفيينومينولوجي إلى إمكانات غير مرتقبة تكاد تخرج بنا عما كان في البدء من أمر هذا المقام.

I- في شعريّة التاريخ

لم تكن الأفلاطونية عند هوسرل شبهة فلسفية وإنما مقاما أصيلا للفلسف تستند عليه كل بداية فعلية للتفكير كون إعطاء المعنى على ما هو عليه من الهيئات الأولى البسيطة والمتقدمة على النظرية بحصر المعنى إنما يرتد إلى ما قرره فيلسوف يونان الأول من طبع قبلي لحدس الماهية أي من استواء الرؤية صعيداً مطلقاً للفكر. ذلك ما كاته أفلاطون بالنسبة لهوسرل دوماً أي صاحب المقام الفلسفي بإطلاق. فإن هو بدا له أن فقه العلم وفقه لغة العلم مردودان قطعاً إلى البنى الأولية لما يدعوّه "التأسيس الأفلاطوني للمنطق"^{٢٦} كان ذلك وجهاً من وجوه تقليب الأفلاطونية ذاتها كممكن فلسفي من أقصى الممكنات ضرورة لا مناص من العودة إليها في تثبيت ذاك التعاضد الذي أشرنا إليه بين العلم وشروطه المنطقية وما يحتاج إليه من سند ميتافيزيقي لعله الاستبصار الفلسفي بما يحويه معنى *voimotig* أصلاً من رصيد فينومينولوجي غير محدود أي جملة نظرية الحدس وعناصرها^{٢٧}. أفان قصدنا وجهة التاريخ كانت الأفلاطونية حائلا بين الفيلسوف وبين تحصيل المعنى التاريخي بالقراءة والفهم والتأويل؟ أليست الأفلاطونية أفقا غير تاريخي أصلاً؟ هلا يكون السبق الذي لمفهوم العرفان القائم على قبلية الرؤية مفسداً لأي غرض تأويلي يحتاج إليه في توسيع ميدان الفكر الفلسفي؟^{٢٨}

قد يتفق أن يضرب أفلاطون مثلاً في تجويز انتقال الفيلسوف إلى مقام القارئ^{٢٩} فلا

نجد مما عهدنا من التصريف المنطقي للمعنى شينا:

- فليس مقام القراءة من المقامات التي تتبني على ضرب من "التاريخية العلمية" وإنما هو مقام الاستقبال والانفعال شأنه أن يسع "واقعة التراث" وأن يحتملها بما لديه من سعة النظر.

- وإن الفيلسوف في هذا المقام إنما هو ابن لما اعتادت عليه نفسه فلا يقرأ إلا بحسب استعداد سابق فيه ولا يتغير حاله إلا بحسب تغير الفهم والتأويل عنده: جوهر القراءة استئناف القراءة ومعاودة النص

هل يمكن أن نرى في ذلك تمرينات فينومينولوجية الغرض منها إعداد المرء لفعل القراءة كفعل نظري وكفعل تأويلي في الآن نفسه؟ أليست بساطة هذه التمرينات - التي لا

تعدو في ظاهرها ضرب الرياضات الأدبية لا غير - مما يوحي بوهن العلاقة النظرية بالفلسفة تراثا وتاريخا؟ لعله من الطريف أن اندراج الأسطر التي سقنا ضمن نص كتبه هوسرل (ضميمة 28 ملحقة بكتاب الأزمة، ص. 563-568) في فترة متأخرة (صيف 1935) قد جعله مُحاطاً بوجهين من وجوه العلاقة بالتاريخ هما وجهان إنشائيان سلباً وإيجاباً: وجه تُصرف فيه الحاجة إلى التاريخ المعطن عنها في رأس الضميمة من بعد الإعلان الشهير عن نهاية الحلم بقيام الفلسفة علماً من جهة إمكانها فناً أو ديناً أي من جهة تصريف العلاقة الفلسفية بالعالم علاقة وجدانية غير علمية؛ ووجه ترقى فيه هذه الحاجة إلى مرتبة الضرورة التي تحدد العلاقة الفلسفية بالتاريخ من حيث هي سمة "الوجود الفلسفي" بما هو كذلك أي ضرب الوجود الذي للفيلسوف باعتباره متعلقاً بتاريخ هو منشئه أصلاً ينظمه كما ينظم الشاعر قصيده. فلذلك يبدو التفكير في هذا النص متروداً بين طورين من الأطوار الإنشائية للعقل الفلسفي: طور الأثر الفني *oeuvre d'art* استشكالياً جمالياً للتاريخ وطور "الشعر" *poésie* إنشائاً حقيقياً له. أليس الشعر يحد ذاته طورا ينتهي عنده التاريخ، تتجلى الحقيقة قصيدا يستكمل به الفيلسوف تاريخه "هو" فينشده. ألا يكون استبدال التاريخ بالشعر هنا صيغة مشابهة لما أشار إليه Stanley Rosen بوجاهة من استبدال المحدثين للطبيعة بالأشعار أو من انحلال معنى "التاريخية" *historicité* نفسه في "تاريخ الشعر" *histoire de la poésie* بحسب عبارته؟^{٢٠}

إن قراءة التاريخ إذن علاقة إنشائية بالتراث كيفما قلبتها. فهي من جهة أولى غير ممكنة من دون أن ترقى "الوثيقة" نفسها إلى مرتبة تكون فيها "حاملاً للدلالات" *support de significations* على نحو من الأنحاء؛ وهي من الجهة الأخرى منغرسه ضمن بنية نظرية تجعل فعل القراءة نفسه مبنياً على التأمل *Besinnung* والاعتبار التاريخيين أي على هيئة متعالية تُمكن الفيلسوف من إعطاء معنى التاريخ بوصفه هذه المرة قارناً. إن هذا التناسب بين إفراغ المادة التاريخية من مضمونها القائم فعلاً وتهينة الذات القارئة بردها إلى ضرب النظر الاعتباري في نفسها قبل كل شيء^{٢١} إنما يجمع طرفي العلاقة التاويلية التي يؤسسها هوسرل وهنا ضمن الشعر مقاما للتاريخ^{٢٢} وهو أمر يشهد عليه رد العلاقة بالنص الفلسفي إلى رياضة فكرية وروحية أقصى غاياتها

التحرر منه أي من "إدراكاته" الممكنة عند قارنه نحو فهمه وتأويله فلا يعلم تأويله إلا هو^{٣٢}؛ الأمر الذي يشهد عليه كذلك رد هذه العلاقة في نهاية المطاف إلى ما تحصّله "نحن" التي هي غاية الفيلسوف من معنى لزماتها الخاص من حيث أن التأويل الفلسفي لهذا المعنى مسبق ببنية قبل تأويلية نرجح أن تكون - فيما يقصده هوسرل من كيفية العلاقة بالماضي التاريخي وتوثيقه - هي البنية السردية الأساسية للزمان التاريخي أي البنية التي بحوزة كل "نحن" ممكن^{٣٣}.

فتكون المطابقة التي يسعى إليها الفيلسوف حينئذ بين وجهة نظر التاريخ وبين وجهة نظر الذاتية الحائزة عليه أصلاً هي عين الشعر المطلق الموسوم ههنا قصيدة تاريخ الفلسفة *Dichtung der Philosophiegeschichte* شهادة قصوى على إنشاء المعنى وإنشاده، أفقاً للعلاقة بالتاريخ أعمق وأبعد غوراً من مجرد التوثيق الأدبي ومن أعراض الوجدان أقرب إلى النفس كُلاً تتشد "قصيدها" وتستحيل بفعل ذلك غيراً ترقى درجات في الفهم: تاريخ الفلسفة ديوان النفس^{٣٤}.

فمتى تبين لنا استواء هذا الأفق الإنشائي كإفق تأويلي عند هوسرل أمكننا أن نقول بغير تردد أن استئناف الأفلاطونية شرط لازم لهذا الأفق لا يستقيم دونه لعلتين على الأقل:

١. الأولى أن الموقف من التاريخ هو عينه الموقف الفلسفي من اللغة يكرر الالتزام بثنائية الصورة والمضمون كون المعنى في الحالتين معطى على هيئة الاستعداد للملاءم بمحتويات عينية أي يمكن تحقيقها فينومينولوجياً بحسب مرجعية الوعي المدرك (وكننا قد أشرنا في البداية إلى كيفية عمل هذه الآلية على المستوى المنطقي في كتاب البحوث المنطقية). إن عبارة "الصيغ الشعرية" *versions poétiques* الواردة في نهاية النص المذكور تترجم الحرص الفلسفي المستديم على الحفاظ على هذه البنية الأساسية لا لفهم كليات الإدراك والمعرفة فحسب وإنما لوضعها أساساً قبلياً لعقل الكلي التاريخي خاصاً أو عاماً سواء بسواء^{٣٥}.

٢. وأما الثانية فتتعلق بالنواة الميتافيزيقية للموقف الفلسفي من التاريخ أي بتكريس أسبقية "التاريخ الخاص" *histoire particulière* على العام هي الأسبقية التي تلزم التاريخية عموماً ببنية متعالية بل تجعل لها نواة ذاتية مطلقة تتبني عليها حتى

لكان تاريخ العالم *Histoire du monde* - إحدى المقولات المركزية في فلسفة التاريخ الحديثة - هو تاريخ نفس العالم *âme du monde* بحسب ما ذهب إلى ذلك فوغلن Voegelin في تاويل طريف لفلسفة هوسرل^{٣٧}.

وفي الأمر كما هو معلوم استمرار للأفلاق الأفلاطوني سواء من جهة رد العلاقة الفلسفية بالتاريخ إلى العلاقة اللغوية بالعالم أي إلى الجوهر الفلسفي للنظم كآية على شعرية المعنى الفلسفي وعلى ما يحتاج إليه من جودة التأليف المميزة عامة لوجهة النظر التنسيقية لدى كبار الفلاسفة؛ وكذلك من جهة اعتبار الواجهة في التاريخ مشتقة من تاريخ ذاتي هو السرد الفلسفي لتجربة النفس في الزمان.

II- خارج اللغة : إنشائية الوجود والفكر البادئ

ليس يخفى ما بين هذين الأمرين المؤلف بينهما ههنا عند هوسرل من التواطؤ الفلسفي مع الأفلاطونية نردها عموما إلى جملة بنى أصلية متعلقة بالشروط الخاصة بنشوء الفكر من حيث هو أصلا ذاكرة وبمقام النفس من حيث هي محل التاريخ الأول وتجربة للزمان كأنما يستعيد هوسرل بتكرير هذه الأفلاطونية الأصلية ما تقرر منذ البدء مالا مصيريا للتفلسف: أن تكون الفلسفة "حكمة متعالية" وأن تكون هذه الحكمة "علما متعاليا بالنفس" *Psychologie transcendante* بحسب ما ذهب إليه Gérard Granel في تأول استقرار الأفلاطونية - ولا سيما من جهة ما يسميه "الاختراع الأفلاطوني للنفس" - بنية عابرة لتاريخ الفلسفة برمته^{٣٨}.

إنما الأمر متعلق بالجملة بسرد حكاية النفس متى كانت قبلتها استئناف التاريخ الذي هو تاريخها أصلا ومتى كان مطلبها تأسيس البدء تأسيسا مطلقا. ففي الأمرين إقبال وإدبار: إقبال على النفس صورة تنتظم الأنفس جميعا وسيرة هي سيرة كل نفس تجري فيها الأعمال والأيام كلها^{٣٩}؛ وإدبار عن العالم مقاما للطبيعة ومجرى للزمان الطبيعي زمان البشر والأشياء. إن الجمع الفلسفي بين معنيين للنفس بحسب ما هي عليه من الحال فكرا وحياء - بين "صورة النفس" و"سيرة النفس" بحسب عبارات أبي حيان^{٤٠} - هو الذي نكاد نراه في الجمع الفلسفي بين واجبين: واجب الابتداء بناء على هيئة مطلقة للفيلسوف

البادئ هي صورة النفس بوجه من الوجوه وواجب الاستناد على زمان أول لهذا الابتداء هو العلة لكل زمان ترويه النفس سيرة لها أويتجوهر به كيانها فيستحيل تاريخاً.

ولذلك كان البدء في التفلسف محمولاً على معاني ومراتب متفاوتة. إن قراءة مقدمة السفر الثاني من الفلسفة الأولى تشهد على هذا التفاوت في حركة مراوحة بين المثابة للنفس والتي يدل عليها عند هوسرل تأسيس البدء على الذاتية المتعالية من جهة أولى وبين انتشارها في الزمان لكون البدء الذي تؤسسه إنما هو بدء لتاريخ ما من جهة ثانية^١. تلك هي الحركة المترددة بين طرفي البدء *Anfang* والتاريخ *Geschichte* التي نقترح أن نسميها إنشائية أصلية *archi-poïétique* والتي أقرب أماراتها استبدال الإشكال اللغوي (أو اعتزاله دفعة واحدة) بمستوى لعله سابق عليه بوجه من الوجوه هو مستوى الفلسفة كفقته بأسماء الأصول *Archäologie-Urquellenwissenschaft* واستبدال المستوى النظري المقرر أساساً مطلقاً لكليات الإدراك والتعبير بالمستوى الإثيقي كافي أبغ في بناء المعنى الفلسفي وفي بناء تاريخيته^٢.

إن ورود لفظة *ποίησις* وما يصاحبها من المعاني في مقدمة الكتاب الثاني من الفلسفة الأولى دال على العزم الفلسفي على ابتناء مقام البدء ابتناءً إنشائياً بغير تردد. إنما هو التعهد الميتافيزيقي بتنزيل الإنشاء منزلاً أفلاطونياً وبالاحتفاء بأنموذجه الرئيس: حياة الفيلسوف البادئ وزماته. فلننظر في الشروط الممكنة لهذا المقام بحسب الأطوار التي تنتظم إعداداً للبدء الفلسفي على نحو غير معهود عنده قبل ذلك.

1. إن موقف الفيلسوف بما هو "بادئ" قائم على استحضار تاريخ الفكر استحضاراً مخصوصاً من حيث يخضع إلى معيارية الفلسفة كعلم أصل أي كلفلسفة أولى وكذا من حيث يبحث عن الفكر في طور الولادة *in statu nascendi* كما ينشأ نشأة مثالية غير حدثية وكما يعبر عن نفسه لدى فلاسفة بعينهم اضطلعوا بالبدايات الأولية *Uränfangen*^٣. فالإنشائية بقيامها على أساس مطلق من العلاقة بالتاريخ إنما تستعيد ذاكرة السرد حية في التعلق بالأصول وحية في توليد الزمان والسيطرة عليه.

2. إن الفلسفة مطابقة لشكل خاص من الحياة هي الحياة النظرية التي شأنها أن تتضبط بحسب معايير خاصة بها وأن تتخذ صورة "الرسالة المطلقة" التي غرضها الأخير الخير الأسمى فإن احتراف التفكير هو أخص ما في نفس الفيلسوف من المعاني الحميمة. ثمة في هذا الأفق تساوق بين شرطي هذا الأتمودج الأفلاطوني: الشرط العرفاني والشرط الإيثيقي " وذلك ما يجعل ممكنا تصور إنشائية إثيقية تقوم على تأويل الحياة بحسب صورة الفكر والسند الميتافيزيقي لكل ذلك هو استثمار مفهوم الخير وتوليد العبارات الفكرية المطلقة انطلاقاً من ضرب من الترجيع الفينومينولوجي لمعنى *επεκεινα της ουσιας* عند أفلاطون أصلاً كضرب من التماهي مع مفارقة مطلقة".

3. يستكمل هوسرل الجمع بأطراف الأفلاطونية عندما يضيف إلى هذه المثالات شرط إمكانها الإنشائي أي مثل الجميل *καλον* الذي هو مراقبة الخلق وصورة التعالي المحض بل أية التوحد التي يعتزل بها الفيلسوف كل شيء ليؤوب إلى نفسه في نهاية الأمر أي ليفكر بنفسه. إنما يفضي وصف مقام البادئ المطلق إلى إعلاء الاستعارات الجمالية لما في صورة الفيلسوف من تجليات للحب يحاكي وصفها عند هوسرل بيانات فايدروس الشهيرة شينا أقرب إلى إichاعات النبوءة والإلهام والكشف والشوق. إن لغة الفينومينولوجيا النظرية وما يحكمها من "منطق محض" تنقاد بيسر إلى منوال دلالي مشتق من الوجه الآخر للأفلاطونية: وجه صوفي إشراقي أو يكاد⁶.

4. إن ما يسمى "إنشاء" بحصر المعنى هو ضرب من الفعل الخلاق للوجود في فضاء تلتزم فيه القربى بين ميدان المعرفة وسائر ميادين القيم المحضة، بين الفلسفة وما سوى ذلك من مثالات "الثقافة المحضة" ولا سيما ما كان قريبا من ميدان الفنون عامة ومنها "الفنون الجميلة" لاشتراك الفلسفة مع بقية القطاعات الثقافية في الجذر الجامع لمعنى القيمة الكلية أصلاً رغم ما بين القصد النظري للفلسفة والقصد الثقافي وما فيها من سذاجة الحياة من الفرق والبعد. يتردد هوسرل هنا بين موجبات متفاوتة المتانة الفلسفية لتأسيس البدء بتبيين من جهة معاودة لنفس المقتضيات "التطهيرية" التي ترفع الذات البادئة إلى مرتبة مطلقة بحسب تواتر عين الخطط الفلسفية (العرفانية والإثيقية)

لإلزامها بما يضعه الوعي فيها من القدرات على التماس المعنى وإتيان الأشياء من حيث يتعين عليها أن توتى وفي نهاية الأمر فإن التاريخ سند لذلك وشاهد عليه^٧. ومن جهة ثانية فإن هذا النموذج يحفظ لنفسه علاقة حميمة ومحاذاة لقيم ثقافية يدعوها الفكر لا من حيث هي واقعة فعلا كسانر. الهيئات الحديثة للوجود الإنساني وإنما من حيث هي ملازمة للعلم بضرب من الضرورة الجوهرية^٨.

لكأننا لدى ما تعلن عنه خاتمة التقديم الذي افتتح به هوسرل كتاب الفلسفة الأولى بموضع باتت تفصله عن موضع البحوث المنطقية مسافات: فإن استدراج الثقافة المحضة إلى أفق الفلسفة مع ما تحمله من ضروب للقيم غير قيم المعرفة إنما هو ابتداء لكلي متعدد ذي دلالة عميقة بالنسبة إلى الإنسانية ككل وإلى "الإنسانية العاقلة" خاصة. فلا الفلسفة إذن مجرد نظرية في العلم فحسب ولا لغة المنطق لغة لكل لغة وإنما انفتاح أفق الإنشاء هو احتمال ما في الفكر من اختلاف وكثرة وثراء واحتمال الجوار بين الفلسفة وما سواها، بين صنوف العقل ومنتجات الثقافة، بين المعقول واللامعقول. وما أولية الأمر النظري والمعرفي إلا من أولية طبيعية للعمومية المتقدمة عن كل ما يحدث للوجود من السمات الأنطولوجية ومن الفوارق مما يرد إلى العقل الناظر بآخره ولا يقبله بالطبع أصلا^٩.

الهوامش

١. ينبغي أن نذكر منذ البدء بما قام به مارك ريشر من مواجهة طريفة للعلاقة بين الفينومينولوجيا والإنشائية عند هوسرل بالذات سنعمل على استيضاح بعض أبعادها فيما يلي من المقالة. انظر:

M. Richir, "Phénoménologie, métaphysique et poïétique", *Etudes phénoménologiques*, n° 5-6, 1987, pp. 75-109

أما عن علاقة هوسرل بالشعراء فيما ندر مما كُتب عنه في هذا الموضوع فيمكن أن يراجع القارئ:

C.W. Terrence, " 'Green is or': Husserl and the poets", *Husserl Studies*, n° 12, 1995, pp. 189-200

٢. انظر في هذا الصدد العمل الذي حمل هذه العبارة اسما له ونُشر بعد وفاته:

M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969 (coll. "Tel" 1999)

٣. إن الأمر الذي يتعين التأكيد عليه في هذا المقام أن صناعة المفهوم الفلسفي عند هوسرل مرتبطة بإجرائين اقتصاديين (على غير المعنى الوضعي الذي عند إرنست ماخ Mach وريتشارد أفيناريوس Avenarius الذين استهدفهما نقده في الكتاب

الأول من البحوث، الفصل التاسع): أولهما الاقتصاد في اللغة الطبيعية وثانيهما في اللغة الرمزية وأتمودجها الرئيس العلم الرياضي.
راجع:

E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1985, p. 10; *Recherches logiques I: Prolégomènes à la logique pure*, tr. H. Elie, A. Kelkel & R. Scherer, Paris, PUF, 1994 (4^e éd.), pp. 212-233

٤. يقول هوسرل في الفقرة الأولى من الكتاب الثاني:

"Des réflexions sur le langage appartiennent certainement aux préparations philosophiques indispensables à la construction de la logique pure, car c'est seulement grâce à elles que l'on peut dégager avec une clarté sans équivoque les *objets* propres de la recherche logique, et, par suite, les genres et les différences essentiels de ces objets." *Recherches logiques II. Première partie: Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance* (1991, 3^e éd.), p. 2

٥. انظر: بحوث منطقية، ص. ٣ (منشور عند الإحالات المتكررة على أعمال هوسرل إلى عناوينها بالعربية مختصرة بعد إثبات الإحالة الأولى كاملة)

٦. ذلك ما بينه عليه هوسرل عندما يعود على الأساس اللغوي للعمل العلمي أي على ضبط منطق الاصطلاح وبناء المفاهيم كحدود متوافقة *termes univoques* تحكمها آلية المطابقة *Deckung-coïncidence* بين العبارات والمحدوس فمن البين بنفسه أن استمرار الأمر العلمي وحفظه إنما هي من الشؤون المتولدة عن حدوث منطقي للألفاظ وكذا عن حدوث روحي أي عن انتشارها ضمن أفق التواجد المشترك للنوات العامة:

"Une science n'est possible que là où les résultats de la pensée peuvent être conservés sous la forme du savoir et appliqués à la pensée ultérieure sous forme d'un système de propositions énonciatives, qui restent distinctes quant à leur sens logique, mais qui peuvent être comprises ou actualisées sous la forme du jugement sans la clarté de leur soubassement représentatif, donc sans recourir à l'évidence. Bien entendu elle exige en même temps des préparatifs subjectifs et objectifs, pour que l'on puisse instituer à volonté (et sur une base intersubjective) les fondements appropriés et les intuitions actuelles." *Idées I*, § 66, p. 216

٧. انظر: البحوث المنطقية II، ص. ٤

٨. حول تلقي هوسرل في المدرسة التحليلية راجع كتاب J.M. Salanskis الذي عنوانه *Husserl* (نشر Les Belles Lettres باريس ١٩٩٨) وخاصة ص. ١٠٤-١٠٧

٩. انظر حول ذلك:

M. Merleau-Ponty, "Sur la phénoménologie du langage", in *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, pp. 73 sqq.

١٠. راجع:

E. Husserl, "Esquisse d'une Préface aux *Recherches logiques* (1913)", in *Articles sur la logique (1893-1913)*, tr. J. English, Paris, PUF, 1975, pp. 393-395

١١. راجع حول ضرورة ذلك الاستعداد الفقرة ٣ من البحوث المنطقية II

١٢. انظر البحث الأول وكذلك الفقرة ٤.

١٣. راجع حول البحث الأول وحدوده:

J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1989

١٤. في هذا الكتاب الذي قدمه هوسرل في صيغة دروس في السداسي ١٩١٠-١٩١١ ليس ثمة أي اعتبار صريح للمسألة اللغوية إن بما هي مسألة مكونة للموضوعات الموصوفة في الحقل الفينومينولوجي الذي ارتقى بعد طور البحوث المنطقية إلى المستوى الترنسندنتالي لمفهوم "التجربة الفينومينولوجية" في معنى هو بين كانط (نقد العقل النظري) وهيجل (نقد تجربة الوعي) يسراوح بينهما؛ أو بما هي مسألة تخصّ موقف الفيلسوف وضرب الخطاب الذي يولفه وكيفيات تعلقه باللغة عامّة. ولعل الإشارة المقتضية إلى ما بين موقف الفيلسوف وعالم الطبيعة Naturforscher من الفرق في "الأسلوب" Style أي في مستوى السؤال الخاص بكل منهما استعاضة ممكنة عن الفرق اللغوي تفترضه من حيث تكفي بتحريره. راجع الفقرة ٢٨ (فضلا عن كامل الفصل الأول) من: E. Husserl, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J. English, Paris, PUF, 1991

١٥. يكتب هوسرل في هذا السياق :

"Dans ses analyses, le phénoménologue s'interdit de déduire aucun jugement des seuls concepts, et sa visée s'oriente vers les phénomènes que le langage évoque grâce à des formulations pertinentes, ou plonge au coeur des phénomènes qui constituent l'aboutissement auquel parvient la pure intuition des concepts tirés de l'expérience, des notions mathématiques, etc." *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. M. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 43.

١٦. راجع حول نقد اللغة كتقد غير مباشر للأ نموذج التأملي:

E. Fink, "Analyse intentionnelle et pensée spéculative", in *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. fr. J. Kessler, Millon, 1994, pp. 115-118; E. Lévinas, "La philosophie et l'éveil", in *Entre nous. Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, pp. 86 sqq.

أما حول إمكانات التماثل مع الموقف الهيجلي ولا سيما من جهة التواطؤ بين لغتي الفيلسوفين وما يسندهما من منطق مينافيزيقي فيمكن أن يراجع القارئ:

Y. Belaval, *Les philosophes et leur langage*, Paris, Gallimard, 1952 (coll. "Tel", 1990), pp. 51 sqq.

١٧. انظر: بحوث منطقية، ص. 22-23

١٨. انظر حول نقد البنائية الحديثة راجع في كتاب أزمة العلوم الأوروبية، الفقرة 30 (حول المنحى الأسطوري للبناء الكانطي) والفقرة 57 (حول المنحى الشعري للمثالية الألمانية عامة) وكذلك الفصل الأخير من الكتاب الأول من الفلسفة الأولى *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976; *Philosophie première 1. Histoire critique des idées*, tr. A.L. Kelkel, Paris, PUF, 1970 (1990), pp. 261 sqq.

١٩. يقول ليفيناس عنها بمحاولة Jeanne Delhomme التفكير في ذاك الإمكان:

"On a souvent dénoncé ce langage de la représentation en philosophie où les vérités s'énoncent comme si elles étaient les vérités de quelque sublime perception, de quelque sensibilité sublimée, où elles s'entendent comme celles de la science de la Nature ou du récit historique et comme si, dans leur texture savante et même sophistiquée, elles se réfèrent encore à l'agencement de quelque pièce d'une subtile horlogerie de l'être." E. Lévinas, *Entre nous*, p. 87

٢٠. ترد هذه العبارة في الأزمنة، الفقرة 57. ولعل أقدم شهادة فلسفية على ذلك هي معاورة لايدروس لأفلاطون من حيث يمكن أن تُقرأ كتصّ جامع بين الشرط الشعري للفكر والشرط الأنطولوجي، بين السرد "التاريخي" لحكاية النفس وبين الهيمنة المثالية للحدل، بين التأليف الجمالي للخطاب وبين البلاغة الفلسفية. إنما تستدعي هذه الأبعاد دوماً من حيث تعبر عن نفس التوتر الدائم بين النظرية الفلسفية بصر المعنى ونظرية اللغة التي تقوم بها: لغة الفلاسفة عامة. وسنعرض في القسم الأخير وجوه الاستدعاء هذه عند هوسرل استناداً إلى ذات الأنموذج الأفلاطوني. حول قراءة فينومينولوجية ممكنة لهذه المحاور، انظر:

R. Thurnber, « Zur Struktur und Inhalt von Platon „Phaidros“ », in *Phénoménologie et Herméneutique I* (Colloque "Erasmus" 1994), dir. I. Schüßler & A. Schild, GENOS Cahiers de philosophie, Payot, Lausanne, 2000, pp. 191-207

٢١. راجع مقالة مارك ريشير التي أشرنا إليها ولا سيما ص. 78 وما يليها.

٢٢. الأزمة، ص. ٤٨٦

٢٣. بحسب عبارات مارك ريشير. انظر مقالته المشار إليها، ص. 86

٢٤. يجد القارئ جملة النصوص التي تحتم بهذا الضرب من التأليفات في المجلد الحادي عشر من الأعمال الكاملة لهوسرل

(*Husserliana XI*) المنشور في ١٩٦٦ والذي عنوانه *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)* تحقيق M.

Fleischer ونقل مع مراعاة وتعديل لنظام النصوص إلى اللغة الفرنسية:

De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires, tr. B. Bégout & J. Kessler, Millon, 1998

٢٥. انظر مثلاً مقدمة كتاب 1929 حول المنطق الصوري والمنطق المتعالي:

Logique formelle et logique transcendantale, tr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1984, pp. 3-25

٢٦. نفسه.

٢٧. أتى للفينومينولوجيا - وهي "العلم الكلي بعناصر الحدس" - أن تكون "ثورة داخل اللغة" كما ذهب إلى ذلك

Stanley Rosen أي أن تجمع بين استناف الأفلاطونية كمرجع أقصى في تحديد ماهية الفكر كروية وتزليل الحدس الذي هو

مفعولها الفينومينولوجي ضمن بنية لغوية أو قولية *discursive*؟ قد يكون الجامع بين الأمرين هو استقرار هوسرل على اعتبار

الفينومينولوجيا غير خارجة - وإن كانت سلاتها أفلاطونية أصلاً - عن الجهد المحرك للفكر الحديث أي عن استعادة مسألة الوعي.

انظر:

S. Rosen, "Les limites de l'analyse: la purification linguistique et le *nihil absolutum*", *Etudes phénoménologiques*, n° 7, 1988, pp. 126-129

٢٨. حول شروط هذا التوسيع التأويلي للفينومينولوجيا الهوسرلية وإمكاناته راجع الفصل الثالث من هذا العمل:

"هوسرل والتأويلية" المنشور أصلاً في حويليات الفينومينولوجيا والتأويلية، 1/ 2003

٢٩. فلنتأمل من بين النصوص الكثيرة في كتاب الأزمة هذا النص (ص. 567):

"Le lecteur, l'auto-penseur philosophe, n'est pas mû par le souci d'une historicité scientifique (...): il reçoit sans critique ce qui s'offre à lui comme un fait de tradition et il se laisse motiver par ce qu'il y comprend théorétiquement (...).

Il lit comme quelqu'un qui a déjà reçu, dans le présent qui est le sien, une formation philosophique, qui est déjà devenu lui-même un philosophe et qui, peut-être, a déjà fait son entrée dans la littérature — il lit, et naturellement il comprend ce qu'il lit sur le terrain de ses propres idées, il a de Platon une aperception qui lui est propre, sur le fond de la "perception" de ses propres concepts, méthodes, convictions, déjà élaborés. Grâce à cette aperception il acquiert quelque chose de nouveau, il se développe davantage en tant que philosophe, et, lisant et interprétant d'une manière analogue d'autres écrits philosophiques encore, il devient autre. Si plus tard il se met à re-lire Platon, celui-ci prend pour pour lui un nouveau visage, et ce nouveau Platon, de même que les autres auteurs dont il a aussi une nouvelle compréhension, le motivent de nouveau, etc."

٣٠. راجع مقالته :

S. Rosen, "Un futur antérieur", in *Que peut faire la philosophie de son histoire?*, éd. G. Vattimo, Paris, Seuil, 1989, pp. 42 sqq.

وكان المؤلف قد أشار إلى هذا المعنى عينه في المقالة التي أحلنا عليها فيما سبق عندما تسأل عن جوهر المشروع الفلسفي الحديث:

"La tentative de remplacer l'opinion par la connaissance n'a-t-elle pas plutôt réussi à remplacer la philosophie par la poésie?" S. Rosen, "Les limites de l'analyse", p. 124

٣١. انظر الأزمة، حاشية 1، ص. 566

٣٢. راجع حول العلاقة بين الشعر والتاريخ عند هوسرل: ١

J. Benoist, "L'histoire en poème", *Recherches husserliennes*, n° 9, 1998, pp. 91-112

٣٣. إن مسار الزهد الذي ترسمه هذه الرياضة إنما هو من القران الجامعة بين صوري الفيلسوف والشاعر ولا أدل عليه

من "اعتزال العالم" الذي يعر عنه هوسرل في الرسالة إلى Hugo von Hofmannsthal بتاريخ 12-1-1907 والسني نشرت ترجمتها الفرنسية في مجلة نصيب العين (*La part de l'oeil*) عدد 7 (1991)، ص. 13-15 ذكرها:

R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 95

٣٤. يقول في ذلك :

"(...) l'histoire générale elle-même, et chaque histoire particulière, possèdent comme soubassement une pré-interprétation et une critique scientifiques de la documentation littéraire et autre concernant le passé historique - qui est *notre* passé historique et celui de l'historien appartenant à notre 'nous' " (p. 567)

انظر حول مسألة "النحن" عند هوسرل ومعالجتها ضمن أفق الفلسفة المتأخرة النص المكتوب سنة 1934 كأ نموذج على ذلك والذي عنوانه *Le monde et nous. Le monde environnant des hommes et des bêtes* والنشور أصلاً كضيفة عاشره للمجلد الخامس عشر من الأعمال الكاملة (*Husserliana XV*) ونجده في العدد 3 من مجلة الفينومينولوجيا *Alter* باريس 1995، ص. 189-203. يمكن أن نميز بشكل عام حدا ومبدئي بين مراتب ثلاثة لاستشكال مفهوم "النحن" عند هوسرل: 1. مرتبة خاصة بتوسيع دائرة التحليل الذاتي *égologique* نحو أفق الغوية المعروف بدائرة التواجد المشترك للذاتيات المتعالية *intersubjectivité* ويتعلق الأمر فيه باشتقاق الغير *alter ego* من الذات اشتقاقاً تاسيياً *analogique* وهذه المرتبة طور من أطوار التحليل المتعالي *transcendantale* كما أعلن عنها التأمل الخامس من كتاب التأملات الديكارية؛ 2. مرتبة خاصة بالفاعلية التقومية *constitutive* لهذا التحليل وهي المتعلقة باشتقاق مفهوم "الجممع" *Gemeinschaft-communauté* كبنية أساسية للعالم الروحي (أي عالم الروح الموضوعي) من حيث هو مقام مشترك للتواجد الإنساني من نسق الأفعال الواعية للذاتية الشخصية وهو ما نجد صياغته الأكمل في الباب الثالث والأخير من الكتاب الثاني من الأفكار؛ 3. مرتبة أخيرة متعلقة بالتطوير الجذري لهاتين البنيتين (أي الغريبة والجممع) نحو مفهوم تاريخي للنحن كبنية تأويلية وكزمان أي كاتناء وتملك لأصل كل تاريخية ممكنة: العالم المعيش *Lebenswelt* وطن لكل العوالم الممكنة. هذه المرتبة الأخيرة نجد أماراتها وعناصرها مبثوثة في النصوص المتأخرة وأولها النصوص الواردة في كتاب الأزمة. من البين نفسه أن الأمر لا يتعلق ههنا بمراحل تكوينية في مسألة النحن متواترة عند هوسرل وإنما بأطوار متداخلة أو تطبيقات متزامنة على نحو معقد وكثيف. راجع حول بعض هذه الأبعاد الفصل الرابع خاصة من:

E. Housset, *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, 1997, pp. 107-139

٣٥. نقرأ في هذا المعنى:

"Et philosophant ainsi il est également en connexion avec soi-même, avec sa façon antérieure de comprendre la philosophie et d'en faire, et il sait que dans ce processus la tradition historique, telle qu'il l'a comprise et utilisée, n'a jamais cessé d'intervenir pour le motiver spirituellement. L'image qu'il se fait de l'histoire, en partie forgée par lui-même, en partie reçue, son '*poème de l'histoire de la philosophie*' n'est pas resté et ne reste pas fixe, il le sait; et pourtant: chaque 'poème' lui sert, et peut lui servir, à se comprendre lui-même et son projet, et celui-ci en rapport avec celui des autres et avec leur 'poème', et finalement à comprendre le projet commun à tous, qui constitue 'la' philosophie en tant que télos unitaire avec les tentatives systématiques de remplissement de ce sens

pour nous tous, c'est-à-dire en même temps en connexion avec les philosophes du passé (pour autant que nous puissions en donner diverses 'versions poétiques' qui aient du sens pour nous)." *La crise*, p. 568

انظر تعليق مرلوبونتي على ذلك فيما يسميه "التاريخ-القصيد" *Histoire-Dichtung* في ملاحظات العمل المحققة بسالزوني واللاموني *Le visible et l'invisible* النشرة الفرنسية، إعداد كلود لوفور، باريس، غاليمار ١٩٦٤ (نشرة ١٩٩٥ ضمن سلسلة Tel) ص. 231.

٣٦. حول التمييز بين الصورة والمضمون في لغة الفلاسفة وعلاقتهم بنظرية المعرفة المتأخرة وتصور التاريخ، انظر مقالة آخوتسو "أطروحات حول لغة الفلاسفة":

Th. W. Adorno, "These über die Sprache des Philosophen", in *Gesammelte Schriften. Band I: Philosophische Frühschriften*, hrsg. R. Tiedemann, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1990, pp. 366-371

٣٧. انظر حول هذا النقد ما نقله فرانكو فولبي:

F. Volpi, "Aux racines du malaise contemporain: Husserl et la responsabilité du philosophe", in *Husserl*, éd. M. Richir & E. Escoubas, Millon, 1989, pp. 177-178

٣٨. انظر الفصل الذي عنوانه: *L'invention platonicienne de l'âme* ص. 105-129 من كتاب

Cartesiana المنشور عند TER دون تاريخ.

٣٩. ولعل أبلغ إشارة على ذلك في كتاب الفلسفة الأولى ما نبه عليه من ضرورة مجاوزة الشكل الأدبي للتأملات نحو مضمونها الكلي ومن ضرورة اعتبار صورة هذا الشكل - أي السرد الفلسفي لسيرة الفيلسوف ديكارت في الأثر نفسه - متجاوزة للشروط الفعلية للشخص السارد: إن الذات المتأملة *ego meditans* ليست ذاتا ساردة إلا تجوزا بل هي من جنس نظري أصلاً لكون طبيعة البدء مشاكلة للبناء الذاتية للتأمل. انظر:

Philosophie première I, p. 88; *II. Théorie de la réduction phénoménologique*, p. 6

٤٠. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسن، بيروت، دار الآداب ١٩٨٩

٤١. وذلك أمر ينبغي أن نرى فيه عظمة الخطورة التي خطاها هوسرل ضد عصر برمنه والتي جوهرها بناء المقام الفلسفي وتجديده على السبق الذي للباطن *intériorité* والذي ليس هو من الافتراضات الميتافيزيقية أو من جنس العقائد الفكرية المكيئة: إنه الجهد الموجه ضد العالم الحديث (ولا سيما عبادته لعلم النفس التحريبي) استئنافاً لتقليد أفلاطوني عميق لعل الديكارتية - من بعض موجهاته المحدثة ولذلك كانت شهادة أغسطين عند هوسرل في فاتحة الدروس حول الزمان أو في قائمة التأملات شهادة على مقام روحي مشترك قبل كل شيء. انظر:

P. Trotignon, *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, Fayard, 1986, p. 97

٤٢. راجع تصور J. Porée للعلاقة بين النظري والإثمي وما يسميه "دور البدء" عند هوسرل في مقالته

"L'époché originaire" المنشورة بمجلة الميتافيزيقا والأخلاق، العدد الأول، 1986، ص. 63-87 وخاصة ص. 66-74 أعيد نشرها في:

La philosophie à l'épreuve du mal, Paris, Vrin, 1993, pp. 63-74

٤٣. انظر: الفلسفة الأولى II، ص. 4-5.

٤٤. وعلامة ذلك الجمع بين التفكير *réflexion* والإرادة *volonté* كأصلين ثابتين من أصول إعطاء المعنى عند ذات قادرة عليه أي بوسعها أن تقرر ضرب الحياة الذي هو مناسب لها كأساس شخصي للنظرية الفلسفية أي تقريباً لنظرية المنهج السني تحتاج إليها بادئ الأمر كمقدمة للفلسفة. انظر: المصدر نفسه، ص. 8-9

٤٥. انظر ص. 15 وخاصة ص. 19 من المصدر نفسه.

٤٦. انظر خاصة المعاني الواردة في ص. 18-23. فلعل من موجبات هذا الانتقاد - أي التحول نحو الاستعارة كلفسة فلسفية - ما في قول هذا الضرب من المعاني من العصر الشديد في اللغة النظرية المعتادة ولا سيما قول الأصول والتعبير عن تجارب الأصول كما ينبثق المعنى عندها محضاً. إن من معاني هذا التحول في اللغة الفينومينولوجية إصرار هوسرل على معاناة التفاوت بين ما يعطى في حلس أصلي غير مقول (ولا سيما ما تعلق بالزمان وبوحدة الذاتية الحاملة له) وبين ضرورة صوغه في قالب اللغة المقولبة المفضلة عنده أصلاً كلفة مفهومية متمفصلة. يمكن القول إن مواقف فلسفية كبرى في عصرنا - كالتّي بناها هيدغر، ليفيناس وريكور - إنما هي مناظرة لهذا التفاوت باستثماره وإعلانه (هيدغر) أو بنقضه (ليفيناس) وإعادة بناه (ريكور). راجع في هذا الصدد مقالة: J. Greisch, "La différence ontologique et la dia-chronie du poème", *Etudes phénoménologiques*, n° 5-6, 1987, pp. 53-74 surtout, pp. 63 sqq.

٤٧. انظر ص. ٢٦-٢٨ والمقصود ههنا طبعاً نموذجاً التأسيس الفلسفي للبدء: أفلاطون وديكارت من حيث يقتضسي أفق النشأة بنية مثالية *idealiter* وليست انسياقاً تلقائياً وساذجاً وراء "حدثية تاريخية عشوائية" *une facticité historique fortuite* (ص. 29). وفي الحالتين فإن للبدء حكماً أنطولوجياً لا يخرج عنه هو واضعه أصلاً:

"... [C]ela ne peut se faire que parce que toute production scientifique est considérée dans le cadre pleinement concret de la subjectivité opérante et n'est jamais étudiée elle-même autrement que dans le cadre de l'étude simultanée de cette corrélation.", *Ibid.*, p. 30

٤٨. نفسه، ص. 31 وما يليها.

٤٩. يشهد على ذلك النص الذي نوره ههنا كاملاً لأهميته القصوى في إيضاح موقف هوسرل المنظور إليه عادة من جهة التفضيل المطلق لمعنى التأسيس النظري النابذ لغيره من ضروب التأسيسات الفلسفية للفكر الفينومينولوجي:

"A la lumière de cette analyse, il appert en même temps qu'une philosophie universelle visant la science en général (...) est loin d'être une 'simple' théorie de la connaissance, une 'simple' théorie de la science qui sous le nom de connaissance et de science possibles n'aurait affaire qu'à un domaine limité, ou à une généralité logique et noétique. Au contraire, tout ce qui de quelque manière peut intervenir entre la subjectivité et l'objectivité (...) relève de la compétence d'une philosophie qui est pleinement philosophie. Et si au demeurant les questions de connaissance pures sont au premier plan, c'est uniquement parce que la marche naturelle, tant de la logique que de la philosophie radicale et transcendante, part du plus général pour aller aux éléments particuliers remplis. Or l'élément le plus général de la science est naturellement une forme encore incapable de pré-juger les traits particuliers fondamentaux de ce qui est - au sens formel et très général de l'être en tant que vérité -, donc qui ignore encore les distinctions thématiques telles que fait pur et simple (...), valeur, devoir-être paratique; ou encore, à l'intérieur de la facticité, des distinctions telles que pure Nature et Esprit (...), etc." *Ibid.*, p. 35

ماذا "يوجد" لي أن أفهم؟^(١)

Que «m'y a -t- il» à comprendre ?

محمد محجوب^(*)

هذا مقال في الحديثية (facticité, Faktizität) يقول بعربية لا يُضاهي كلامها إلا ما يُصيب كل لغة إذا ما ترجمت عن لغة : الكلال عن المعنى وشدة المعادة. فبأن الذي يترجم ليس إلاحيا من أحياء الظلمة، مهريا على الحدود، ليس من هو أدري منه بالخيانة، ولا من هو أطف منه على الأوصاد. وسؤال هذا المقال سؤال يترامى إلى أسئلة من قبله كان صاغها من عل المرموق إيمانويل كاتط، عن المعرفة إمكانا والعمل واجبا، والأمل عزا. أما هو فسؤال عن الفهم حديثية. هو يترامى إلى أسئلة كاتط ويريد أن ينتسب إلى جذرها، أعني السؤال عن الإنسان، هذا الذي هو في كل مرة "لي" : ماذا يوجد "لي" أن أفهم ؟ "لي" عبارة الملك، تعني هنا هذا الذي يعني في كل مرة، وفي كل يوم.

سيحاول هذا العمل إذن أن يبين أن سؤال الفهم، أيا كانت صيغته، بل حتى في صيغته القصوى التي حررها هيدغر في هرمينوطيقا الحديثية ١٩٢٣، يقوم، رغم ما يقوله هيدغر، على أساس هرمينوطيقا شلايرماخر. وسيعمد في مرحلة ثانية إلى استشكال ما "يوجد" للفهم، أي إلى استشكال بنية نظرية للإقامة في العالم، وهو ما يتقوم به، عندي، "فهم" الذات

وسأنتقل لبيان ذلك من نص لهيدغر في هرمينوطيقا الحديثية حيث يقول : "أما شلايرماخر، فقد رد فكرة التأويلية التي كانت أدركت قبل ذلك ضمن رؤية شاملة وناطقة بالحياة (مع أوغسطين مثلا)، إلى فن (أو إلى نظرية فن) في فهم قول غير ما، وارتأها مادة إلى جانب النحو والبلاغة في علاقة بالجدلية. إن هذا المنهج صوري، وهو كتاويلية عامة (أي كنظرية وتقنية في فهم أي قول خارج عنا) يتضمن التأويليتين المخصوصتين الثيولوجية والفيلولوجية"^(٢).

^(١) المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس قسم الفلسفة

يتلخص مأخذ هيدغر على شلايرماخر إذن في كون تأويليته ليست إلا تقنية في الفهم تقوم على نظرية عامة له. ويقع هذا المأخذ ضمن تصور للتأويلية يفصلها عن الوضع الحديث لنظرية التأويل عموماً. وعلى العكس من ذلك فإن هيدغر يرجع بمعنى التأويلية إلى الدلالة القديمة للقول، القول في شيء⁽³⁾ ما. وبهذا المعنى فإن التأويلية تقال على معنى تأويل "ما يوجد". وإني أقترح أن نقتنع لدى هذا الحدّ بعبارة "ما يوجد" اداء للعبارة الألمانية Faktizität. في معنى الوجود هاهنا ضرب من العثرية، أي مما قد يشير إليه الفعل الفرنسي البسيط se trouver ، أي من الملقوية العرضية في العالم بما هي تصرف عن كل ربط بالمعنى وعن كل ربط بما وراء الشيء.

ومن جهة ثانية فإن التأويل في عبارة "تأويل ما يوجد" إنما يشير إلى العبارة عما يوجد ، أي إلى العبارة عما يعترضنا، مطروحا في الطريق، كما قال الجاحظ، عبارة هي رؤية وإدراك وصياغة مفهومية .

لذلك فإن ما يوجد (facticité) ليس يوجد إلا بما هو ناطق ومحدث . ولذلك أيضاً، فإن فهم هذا الـ"يوجد" هو اضطلاع بعبارته التي ينطق بها عن نفسه. وإن الذي قرأ أفلاطون أو أرسطو، هذين الفيلسوفين الذين وجها تفكير هيدغر منذ البداية، يدرك أن الأرضية الفلسفية التي لهما ليست إلا اضطلاعاً بالحدثية من خلال عبارة الملقى أو الملقى اليومي عن نفسه. ولولا ذلك لما أمكننا أن نفهم أن كل مفاهيم أرسطو ليست إلا اصغاء للعبارة اليومية أي للحديث اليومي للأشياء عن نفسها ورفعاً لتلك العبارة إلى منزلة المفهوم. إن تأويلية الحدثية (وعسى أن تكون قد اتضحت بعض أسباب ترجمة Faktizität بهذه العبارة) التي كتبها هيدغر في سنة ١٩٢٣ تشير على نحو أساسي إلى البداية الفلسفية اليونانية وتتحرك تحت لوانها مواصلة مشروع التأويلات الفينومينولوجية لأرسطو (١٩١٩) في تمفصلاته الجوهرية.

ولكنّ النّظر في السياق الفكري الذي يقرّه هيدغر سياقاً لقوله في تأويلية الحدثية يجد أنّ هيدغر يتحرك ضمن صحبة تتألف من لوثر وأرسطو⁽⁴⁾. كيف يمكن إفراد شلايرماخر عن سياق التأويلية حين يتعلق الأمر بتأويلية للحدثية؟ إن آلية هذا الأفراد تقتضي مثلما بينا حصر مردود شلايرماخر في تقنية للتفسير. ولكنّ هذه التقنية، إذا ما جاز

الحديث عنها، لا تستفرغ ذلك المردود إلا لدى من لا يرى أن مولد التأويلية إنما اقترن أولاً بتوسيع مجالها إلى كل قول خارج عنا، وأن أول معاني هذا التوسيع هو إدراك الوجود الإنساني في يوميته أي في عبارته اليومية عن نفسه. ولذلك فإن الفهم ليس إلا تأويلاً لليوم، يقوم على استشكل عناصره التي هو بها يوم. وليست الفلسفة من هذه الناحية إلا عبارة هذا الاستشكل، أي إحصاء لعنصره الفلسفي.

التفكيرُ استشكلٌ إذن. في معنيي المزيد : الصيرورة إلى الشكل (le devenir forme) وهي الصيرورة التي تعطي السياق بما هو جدل الجزء والكل، والصيرورة إلى المشكل (le devenir problème) وهي الصيرورة التي تعطي اضطلاع الفكر بالسياق إخراجاً، أي تأويلية لا حد لها للمعنى .

وأريدُ أن أبين إمكان هذا الاستشكل بناءً للسياق وتأويلية لا حد لها للمعنى (une configuration du contexte et une herméneutique infinie du sens).

علاقة الفكر بيومه هي المقصودُ بهذا الاستشكل، رفقاً لهذه العلاقة إلى أقصى إمكانات المعنى، تلك التي إما أن تتأني من انتلاف عناصر الشكل، أو من نشوء تضاريس الإشكال. ونعني بذلك أمرين:

١- أن الفكرَ في تعلقه بيومه إنما يستصفيه يوماً فلسفياً، بأن يُقيمَ لنفسه ضمنه معاصرةً منها يكون فكراً، وبها يضطلع بالزمان، على المعنى الذي بحث به هيدغر عن معاصرين له في هيغل أو في أرسطو، أو في هلدريين، إلخ، أو دعا به أبو نصر الفارابي أفلاطون وأرسطو وملة الزمان إلى حروف عصر حَصَّصَ في "كثير يجري، وقليل يفعل حقاً"، فلا يكون النطقُ به (أي بذلك العصر) ركوباً لمعروضاته ولا حملاً لها، ولا يكون تفرُّحاً بها ولا تبرُّماً، وإنما يكون مجاوبةً له مضطلةً به، من خلال مجادلة "مفاهيمه الأساسية" المعطية له يوماً فلسفياً^(٥). ما يكون "اليوم" الفلسفيُ إذن؟ ما طبيعة الزمانية التي هو بها يوم^(٦) فلسفي أي التي هو بها قوة على احتمال جدل الأزمنة؟ فكانت تلك الزمانية التي إلى الزمان وموتاة منه، على المعنى الذي أنشد فيه أبو الطيب المتنبّي (بسيط) :

ولئن كان بيت المتنبى لا يلفتنا هاهنا من جهة ما يشير إليه من التبرم بالزمان أو من الحسرة على المرثي، فإنه يلفتنا من جهة ما يفترضه من الفرق بين زمان توقيت الأمور وبين زمان المواثاة، إذ ليست شبيبة الزمان وليس هرمه ميقاتين للناس على نحو ما هي الأهله المواقيت، وإنما هما الإشارة إلى معنى في الزمان هو توافق الإتيان مع الشبيبة أو مع الهرم، لا تحديدا للمتى ولا مفاضلة بين المتواتات، وإنما إقرارا بأن الزمان هو بديا التوافق (καίρος)، "صورة" ليس يعنينا أن تصاحبها الغبطة ولا أن يقارنها الحزن. فلا يكون التوافق من معطيات التصادف الموضوعي (la coincidence objective) الذي يوقت للأشياء باتخاذ بعضها علامة على البعض الآخر (وهو مبحث الوقت : كرونوس، χρόνος)، وإنما هو من معطيات التزامن الذي يبتني مقام الحوار بين أبناء الزمان اشتراكا في السؤال . فلعل تبرم الشاعر بالزمان، وهو التبرم الذي يرجع في منطوق النص إلى ضيق الزمان عن مطلوب النفس، إنما يرجع، قبل ذلك وعلى نحو جوهري، وإن لم يكن منطوقا، إلى كونه ليس مقاما، أي إلى تعذر الانتساب إلى الزمان على جهة البنوة، أي إلى تعذر الزمان موقتا ومواقا وإمكانه فقط ميقاتا ومواقيت. فقد لا يطبق أن يتساءل المرء عن الزمان من هو إذا لم يتساءل عن سلالة المن، أي عن أبناء الزمان، مما يحول السؤال عن الهوية (من نحن؟ مثلا، أو من قوم ما بعامة؟) إلى سؤال عن النسب. ولكنه سؤال عن النسب غير موف بالهوية، إذ ليست العبرة فيه بالشجرة (l'arbre généalogique)، أي بتواقا موضوعي تعطيه الساعة والرزنامة، وإنما بتزامن معطاء لكل ساعة ولكل رزنامة، تزامن (مع النفس) عيته ريكور ضمن حله للتعضيلية الأولى للزماتية في الجزء الثالث من الزمان والسرد، عيته في مفهوم الهوية السردية (l'identité narrative) بما هي ضرب من مزمنة النفس ومن العود على الحياة بعين التفقد، اضطلاعا بها ومسؤولية عليها:

الدهر يعجب من حملي نوانبه وصير نفسي على أحداثه الحطم

وقت يضيع وعمرٌ لبت مدته في غير أمته من سالف الأمم

أتى الزمان بنوه في شبيبته فسرهم وأتيناه على
الهرم^(٧)

٢ - أن الفكر لا يتعقل تعلقه ذاك بيومه إلا استشكالا له في ضرب من التوحد
الجزري، القوي مع ذلك على أصالة المسألة، أصالة سابقة على كل صُحبة نتائي
إليها من لقاء الأصحاب والمعاصرين، وإنما هي وحدة الابتداء التي ليس فيها أنس
السبل المطروقة ولا طمأنينة الأتهج الموثوقة: "فإن الشان في الفلسفة"، على ما قال
هيدغر، "كالشان في كل ما يتصل بأقصى إمكانات الموجد البشري، أن المبتدأ فيها هو
الأعظم عظمة لا تُضاهيها عظمة اللاحق الذي لا يكون عاجزا عن الحط منها أو عن
إنكارها فقط، وإنما متى كان أصيلا كان هو الذي يثبت قواعد المبتدأ في عظمة قدره
تثبيتا حقا وميونا".^(٨) ولكن تثبيت قواعد المبتدأ - فيما لا يقوله هيدغر - ليس حجاجا
وليس جدلا وليس درسا من دروس الشرح. وهو، فيما يقوله، ابتداءً يتراجع به إلى
ما قبل كل رب وكل شيطان، أي إلى تلك اللحظة التي النهوض فيها إلى السؤال ضرباً
من نذية الأرياب ومن نذية الشياطين. فإن "كل فيلسوف حقيقي ليقومُ جديدا مفردا
وسط بعض من الأسئلة التظلّ عين الأسئلة. فاليوم لا يقدر على نفعه رب ولا شيطان
إلا أن ينهض إلى عمل السؤال بنفسه"^(٩). فما طبيعة اليوم الفلسفي، إذن، إذا ما هو
غادر التشكل الصداقي للفلسفة، إلى الإشكال المحيل على "الابتداء في زمن
المعاودة"^(١٠) لا إلى "معاودة زمن الابتداء"؟

فكأنما استشكال اليوم الفلسفي - في هذا المعنى - إنما هو اعتراض على
المعاودة، أو كأنما زمانية المعاودة هي التي تعطي الإشكال بل تحثمه استحالة
للمبدأ، أي استحالة للابتداء.

ولكن ما الابتداء؟ لا بد لفهمه من التفريق بينه وبين قصود من نحو "الابتداء
من جديد" أو من نحو "الاستئناف". فلحظة الفكر التي هي الاستشكال لا تحتطب
عناصر اليوم الفلسفي ليلا لتتسلى بالكشف عنها جديدة في النهار أو لتعلن أنها كانت

من مكنات "ليل حامل". وليس من حيلة تدفع عن الوعي كدر البقاء خارج اليوم أكثر مما تدفعه عنه "راحة ضمير" لا ينفك يرى نفسه جاهدة في الدخول إليه، ويستشهد على دخوله إليه جذة مشهد وحادثة حطام ("أحداث حطم" في عبارة أبي الطيب). ربّ جذة وحادثة فدتنا من كوننا لم نتفطن إلى قدامتهما في ظلمة الليل.

إنّ جوهر المواقف التي المحنا إليها يتحدّد في مفهوم المعادة، أي في ضرب من الإصرار على أن أقصى الإمكان - وقد كان الابتداء - هو المعادة وفعلاً فإنّ الأمر يجري في الفلسفة على نحو ما يجري في كل تجارب الوعي البشري: إنّ المبدأ - ويعني ذلك المبتدأ أيضاً - إنما هو مبدأ بما يُعطي وعلى قدر ما يعطي. ولذلك فإنّ المعادة في الحقيقة "مجادلة" للمبدئية، أي للخاصية الإعطائية في المبدأ. وليست تلك المجادلة إلا استصلاحاً للمبدئية أي استعطاء (بتقدير) للمفهوم الذي يكون به الحين (*l'époque*). ورغم كونها ليست معادة بمعنى التكرار إلا بالإحالة على زمانية خارجية، وأنّ جوهرها استعطاء لأن يفترض إطلاقية المبدأ، إلا أنها ليست ابتداء، بل إنها تنتهي الفكر عن وجهة الابتداء إثناءً لأنها تفترض أنّ الابتداء لا تعقبه إلا المعادة، وأنّ لحظة الفكر، بعد الذي كان، ليست إلا لحظة معادة واستئناف للبدء.

ما هو الاستشكال إذن، أي ما هو الإشكال، الذي منه يكون التشكّل الصداقيّ للزمان، يوماً من أيام الفلسفة، بل اليوم الفلسفيّ على معنيي اليوم: ظرفيته المعينة للآن، المحصية لعناصره، والمعقّلة للزمان عليه⁽¹¹⁾، من جهة، وتكذسه على (أي حضوره إلى) النفس من جهة ثانية، في ضرب من الشرط المطلق لوجودها على قدر حسم يومها.

إنّ هذا الاستشكال هو تحديدّ للمفاهيم الأساسية، وبناءً لمقام تجريبية الزمان، أي لمقام الابتداء، أي لمقام الفكر أو لمقام الشعر أو لمقام المعرفة أو لمقام الفعل، بما هي مقامات الابتداء الممكنة، أي بما هي مقامات التوافق التي نتخذها مداخل إلى العالم، والتي يلبق بها أن نتساعل عن الابتداء في معنى كل واحد منها.

إن كل واحد من هذه الابتداءات يفترض ضرباً من إدراك اللحظة، لا أنا من الآتات وإنما تشكلاً لليوم من مفاهيمه الأساسية المؤلفة - بتناغمها - لزمانية توافق. إن اللحظة التي هي اليوم، ليست أنا من الآتات وإنما هي ضرباً من اللحظ المنظوري الدائري الذي يحيل فيه كل عنصر من العناصر على غيره من العناصر، ويتراجع فيه كل مفهوم من المفاهيم عن صدارة اليوم لسريع عليها غيره، مقيماً بذلك مضارعة زمانية مطلقة لا يكون فيها المفهوم للمفهوم إلا أوان أن، وحيان وقت، ولا يكون فيها أوان الآن إلا تصادي المفهوم والمفهوم.

ولاشك أن إحدائيات الاستشكال كثيرة علينا متكررة. فمن الذين سنكتب بعدهم؟ ومن معاصرونا؟ ومن الذين سنكتب قبلهم؟ وهذا سؤال معضلة أعني أنه لا يمكننا الاستغناء عن طرحه، ولا يمكننا حسمه. فلعله يكون علينا أولاً أن نبدأ فنعطي بعض تعيينات هذا السؤال: "من الذين سنكتب بعدهم؟" سؤال هو إشارة إلى ما لم يعد بالإمكان أن نكتبه، أو إلى ما بات يتعين علينا أن نكتبه اليوم:

1 إذا كان ما بعد الوجود والزمان يعني اليوم المنعطف الإيثيقي بالمعنى الذي نشده ريكور مثلاً، أفلا يمكن أن نتحول في ظل هذا المنعطف من أنطولوجيا بدون إيثيقا إلى إيثيقا بدون أنطولوجيا. مثل هذا السؤال لا يصدر عن موقف يتشبه بالأنطولوجيا، وإنما يهيمه إلا يتحول الفراغ الأنطولوجي استدعاء للوجود أثرا (trace) ثيولوجيا، فإن مثل هذا الأثر يوشك أن يفتضح مجرد محاورة لأثر (tradition) ديني أو عقدي مخصوص. ليست محاورة الكتاب المقدس وهي المحاورة التي تقوم عليها الإيثيقا الريكورية آخر ما تقوم تأسيساً للإيثيقا على أنطولوجيا تنهيب أن تنتخب مبادئها من الأثر (tradition) فتتخير له أثر سقراط، هذا الذي لم يكتب، هذا الذي لا أثر له، أي هذا الذي أثره تحت، وبعد، ووراء، كل أثر؟ أوليست هذه عين لعبة الرازي، المنكر للنبوات، ولكن ملعوبة بقواعد أخرى، أي معوضة للأثر (tradition) بالأثر (trace)؟ من هو معاصرنا إذن؟ هل هو ريكور أم هو الرازي؟

2 إذا كان ما بعد هرمنيوطيقا شلايرماخر قد استقدم كل نص مؤول إلى دنيوية يومية، أفلا يكون ابن رشد قد استقدم إلى عين هذه الدنيوية كتاب القرآن حين "ابتذل"

مجازه إلى عادات لسان العرب. أفلا يكون التأويل على هذا المعنى إجراء الفهم اليومي، على قدر الحياة، بما يجعل الحياة، عين الحياة، أنطولوجيا الإيمان، أي مجال فهمه الذي لا "يبذله" اليوم، وإنما يبذله كل يوم ؟

(3) إذا كان ما بعد الزمان والسيرد قد حول التفكير عن حقيقة التاريخ إلى تعديل الحكاية ومداخلة النسيان للذاكرة، فهل يعني ذلك أننا قد خرجنا من سلطة الذات التي تعدل لتمثل ؟ هل إن السؤال الحقيقي هو سؤال من نحن ؟ أم هو سؤال ما نحن ؟ إن الهوية التي يعطيها السرد لا يمكن أن تخرج عن "من" متمثل (un soi qui se représente). فإن الإنسان في هذه الرؤية ليس حكاية، وإنما هو تمثّل حكاية. أفلا يكون جذر السرد، أفلا تكون أنطولوجيا السرد، هي القصصي ؟ المن السردى ؟ . أما القصصي ؟ .

إجابتي أن كل هؤلاء معاصرونا : هيدغر/الرازي، شلايرماخر/ابن رشد، ريكور/القرآن. إجابتي أن زمانيتنا الجوهرية هي زمانية حول.

الهوامش

(1) هذا مختصر مقال أعد لينشر ضمن مجموع مهدى إلى الأستاذ عبد الوهاب بوحدية، بمناسبة التكريم الذي أقامه له المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، أيام ٢٢، ٢٣ و ٢٤ أكتوبر ٢٠٠٣

(2) هيدغر، *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*، وهو السفر ٦٣ من أعماله، نشر لدى

فيتوريو كلوسترمان، فرانكفورت أم ماين، ١٩٨٨، ص. ١٣

(3) المرجع السابق نفسه، التصدير، ص. ٥

(4) هيدغر، فينومينولوجيا الروح هيغل: *Hegels Phänomenologie des Geistes*، الترجمة

الفرنسية (*La Phénoménologie de l'esprit de Hegel*) ، غاليمار، باريس، ١٩٨٤، ص. ٦٩.

(5) كذلك نفهم ما يعمد إليه هيدغر في نيتشه، I، الترجمة الفرنسية : *Nietzsche, I, La volonté de puissance en tant qu'art*، غاليمار، باريس، ١٩٧١، منذ بداية مجادلته نيتشه من نقد ما يروج في جامعات ألمانيا من متروا اتهام هذا الأخير بكونه "ليس فيلسوفا صارما" (ص. ١٥) أو كونه "فيلسوفا — شاعرا" (ص. ١٥)، ثم ما يعمد إليه من ردّ هذه المآخذ إلى اعتبار نيتشه "فيلسوف الحياة" الذي قد يكون قضى على التفكير المجرّد قضاء مبرما لارجعة فيه" (ص. ١٥). فلعل أحد أسباب نقد "التأويل"

الحياتي" لنتشبه أنه تأويل يحطّ من الفكر النيتشوي بحجب حضوره الحقيقي في تشكيل اليوم الفلسفي (وهو عين اليوم الذي تشكل في الوجود والزمان نسيانا للوجود) وردّه إلى مجرد ترجمان انفعالي عن الحياة⁽⁶⁾ إن التفكير في "داحس والغبراء"، وفي "البسوس" وفي غيرها من "أيام العرب"، يعطي من غير شك وجهة مناسبة لفهم "اليوم الفلسفي" بحسب عنصره المخصوص. ولكن الذي نودّ الإشارة إليه بالإضافة إلى ذلك هو أنّ هذه الأيام إنما تتقوّم بزمانية تكثر جميع أبعاد الزمن في ضرب من الحاضر المضارع لكل معنى ولكلّ زمن. فكأنما تستودع القبائل والأحياء عنصر وجودها — دمها — عند ذلك اليوم أمانة تعهدُ بها إلى الزمان لا توفيتا للأحداث ولا تأريخا، وإنما موافقة للقدر، وإعطاء للتراجيديا بما هي لقاء الأجل لقاء لا "يستقدم" ولا "يستأخر"، أي لقاء يخرج عن منطق الكرونوس إلى منطق الكايروس.

⁽⁷⁾ ولا شك أن في هذه الأبيات ما يعمل على التعلق بما طلبا لفكرة الزمان كثيرا، ولعلنا "نأتي" إلى بعضه في موضع آخر

In der Philosophie und so in allen letztwesentlichen Möglichkeiten des menschlichen Daseins ist der Anfang das künftig nie wieder zu erreichende Grösse, das durch das Nachkommende nicht nur nicht abgeschwächt und zurückgesetzt werden kann, sondern das, wenn das Nachkommende echt ist, in seiner Grösse wahrhaft gross und in seine Grösse ausdrücklich eingesetzt wird⁽⁸⁾

⁽⁹⁾ هيدغر، معطيات الهامش السابق نفسها، ص. ٢٨

⁽¹⁰⁾ أي معاودة الغرب أيضا، على سبيل مواصلة مشروع حديثه

⁽¹¹⁾ ومن عباراتها قوله امرئ القيس الشهيرة "اليَوْمَ — خَمْرٌ — وغداً — أمرٌ". فإنّ اليوم ليس ميقانا للخمر إلا لأن الخمر ميقات لليوم، قد استغرق كلاهما صاحبه، ولكنه استغرق قدّ من عنصر الزمان، فكانّ الزمان عملة تصريف الهوية بين اليوم والخمر، تماهيا وتغايرا، فلا شيء في اليوم غير الخمر، ولكن لا وقت للخمر غير اليوم. لا تكون زمانية اليوم، إذن، إلا سكرة الخمر بما هي تشكل اليوم فوق كلّ وقت (وهو مدلول "اليوم" الذي لن تصادفه في أمسك ولا يومك ولا غدك) : "توافقا"، قد نجد بعض معناه في عبارة مثل "حان الوقت". فإنّ حينونة الوقت ليست بمعنى المقاربة إلا إذا ما سبقنا افتراض الزمان توافقا، أو في عبارة مثل "قامت الساعة"، أو "آن الأوان"، فإنّ في هذه كلها من حينونة الزمان إلى نفسه ما لا معنى له خارج هذا التوافق الذي أشرنا إليه والذي ليس له من كونه (توافقا) بين أمرين أيّ وجاهة في الغرض الذي يعنينا، وإنما وجاهته في كونه ينعطي زمانا إلى كونه — زمانا (Il se donne à lui-même comme-

temps (chronos) à son être temps (kairos). إنّ التوافق شأن الزمان الذي به

يـزمنُ ويكون يوما. ولذلك فإنّ الشطر الثاني من قوله امرئ القيس يثبت اقتصار الزمان و"تعليقه" على

اليوم تعليقا إنما يحفل بخمر اليوم لأنه "يجهل" (*to ignore*) أمر الغد

الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم^(١)

د. منى طلبة^(*)

المصطلح لا يمكن فصله عن تاريخ المفهوم:

الهيرمينوطيقا كمصطلح هي فن تفسير النصوص، ويبدو لنا في الظاهر أن "المصطلح" هو مفهوم دقيق محدد الدلالة للفظ ما، وأنه مستثنى من زخم تعدد المعاني الذي تتسم به سائر كلمات المعجم التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية لقضاء مصالح متضاربة، أو يستخدمها الأدب للإيحاء بمعانٍ لانهائية. فأول ما يتبادر إلى ذهن من معني كلمة (مصطلح) أنه لفظ دقيق المعنى، قد اتفق على استخدامه فريق من الباحثين، أي أنه ينتمي إلى مجال العلم الثابت والمنضبط. غير أننا في الحقيقة نلاحظ أن هذا المعنى الفوري الذي يتبادر إلى أذهاننا ليس إلا الغاية المرجوة من لفظ الاصطلاح، وأن هذه الغاية لا تتطابق تماماً وواقع استخدام المصطلحات. ذلك أن واقع استخدام العلماء للمصطلح لا يخرج به عن القاتون العام الذي ينتظم حياة الكلمات العادية في المعجم، فالمعنى الفوري معنى عام لا ينبغي عن المقصود بالمصطلح إن لم يكن يزيده غموضاً، أما الدقة الاصطلاحية فهي قيد التسجيل التاريخي للمعنى الاصطلاحية في تطوره، وفي الإفادة من ثباته لحقبة ما لتقديم البحث العلمي الذي يتبناه.

في هذا الإطار سوف نرى أن مصطلح الهيرمينوطيقا قد مر في تاريخه بعدة مراحل تتسع بمفهومه حيناً وتختزله حيناً وتزيده تركيبياً وتعقيداً أحياناً كثيرة. والهيرمينوطيقا كلفظ في حركته الأولى من المفهوم عنه إلى المصطلح عليه، ثم في تدقيق العلماء للمراد به من حقبة لأخرى، أو في اتساع استخدامه إجرائياً في البحث أو في تداخله بمصطلحات آخر، أو في اقتحامه لأكثر من مجال من مجالات البحث، قد ازداد ثراءً، أو تحديداً ليبدل في عصرنا الحديث على منح بعينه شائع، ولكنه غير واضح تماماً. هكذا يبدو أن فهمنا للمصطلح لا يمكن أن

^(*)كلية الآداب - جامعة عين شمس

ينفصل عن تاريخه . وهذا ما سيجعلني أصحاب الهيرمينوطيقا في تاريخها منذ البدايات وحتى المفهوم عنها في عصرنا الحديث لأفهم ما هي ؟

ما حاولته إذن في هذا المقال هو المتابعة التاريخية للمصطلح بما يرتد بنا إلى أصوله الرمزية في الحضارتين المصرية واليونانية القديمة ، وبما يربط أهم مراحل تطوره بعضها ببعض ، وبما يجلى جديد كل مرحلة وتداخلها مع الأخريات ويشكل في مجموعته الأسس المعرفية للهيرمينوطيقا . وقد ركزت في هذا الإطار على جهود الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في مجال البحث الهيرمينوطيقي ، وذلك لشدة صلته بالدراسات الأدبية المعاصرة .

مثل هذه المتابعة ربما تسمح لي في النهاية ، بالوقوف على مفهوم الهيرمينوطيقا في تاريخه الطويل واستخلاص مبادئه الجوهرية ، بعد مقارنته بسائر مناهج النقد الأدبية المعاصرة له أو السابقة عليه بما يوضح تميزه ويكشف عن إجراءاته ، وبذلك قد تفيد هذه الورقة من سائر المتابعات للمصطلح في المعاجم أو الكتب العارضة لمتتاليات النظرية الهيرمينوطيقية في التاريخ أو المصنفة لجهود علمائها بحسب موضوعات المنهج ، وربما تحاول الإضافة إليها والاختلاف عنها .

الهيرمينوطيقا / التأويل : دراسة مقارنة مؤولة:

صار من الشائع استخدام مصطلح هيرمينوطيقا بدلاً من التأويل في دراساتنا العربية الحديثة . وقد وددت الإشارة إلى أنني استخدم مصطلح الهيرمينوطيقا في إطار الثقافية الغربية ، في مقابل مصطلح التأويل في إطار الثقافة العربية ، لا من باب إثارة الترجمة العربية لذات المصطلح الغربي ، ولكن من باب استيضاح الفروق والتشابهات لذات المنهج - الخاص بفن تفسير النصوص - في الثقافتين : الغربية والعربية . على هذا النحو ستمضي هذه الدراسة لتحديد الهيرمينوطيقا : التاريخ والمفهوم في الثقافة الغربية ، ثم التأويل المفهوم والتاريخ في الثقافة العربية ، والمقارنة بينهما ، وصولاً إلى خصائص جديدة مؤولة لنتائج . وسوف اقتصر في المقالة على مصطلح الهيرمينوطيقا التاريخ والمفهوم ، أملاً في استكمال خطة البحث هذه في مقالات قادمة بإذن الله .

أولاً : مصطلح الهيرمينوطيقا: التاريخ والمفهوم :

على الرغم من زعمى اقتصارى استخدام لفظ الهيرمينوطيقا على الثقافة الغربية إلا أن أصل المصطلح سوف يعود بنا بالضرورة إلى مصر القديمة .

الأصل والرمز فى مصر واليونان القديمة :

إن الهيرمينوطيقا مأخوذة عن اللفظ اليونانى :-Hermenuein; Hermeneus والذي يعنى التفسير ، التعبير ، الإعلام ، الترجمة . واللفظ مشتق من Hermes: و"هرمس" هذا هو رسول الآلهة فى الأسطورة اليونانية ، ولكنه أيضاً الإله المعادل والمتحول عن إله المصريين القدماء الإله "تحوت" Theth أو "توت" ولكن بعض تدبر لإله المصريين وإله اليونانيين يطلعنا على الفروق بينهما فى الأصول ، ثم على المزوجة بينهما فى مرحلة متأخرة فيما عرف عند الأفلاطونيين الجدد بمثلث العظمة أو العظيم ثلاث مرات Trismegistos ، حتى ظهرتحت هذا الاسم الكثير من الأعمال ذات الصبغة الفلسفية الصوفية فى القرن الثالث والرابع الميلادى . وربما نفيدنا هذا المتابعة للأصل والرمز فى مصر واليونان القديمة على إجلاء معنى أولى للهرمينوطيقا المشتقة عنهما .

إذا كل كلاً من تحوت وهرمس هما "آلهة الكلمة" ، وكان الإله اليونانى بذلك معادلاً للإله المصرى ، فمعانيهما المستخلصة من أدوارهم فى الأساطير الأولى مختلفة. والمقارنة بين تحوت وهرمس تتطوى على عنصرين أساسيين الأول حكاى والثانى تشكيلى ، فربما كان من الضرورى الاعتداد بالتشكيل المصاحب للحكى فى الأسطورة لفهم معناها ، ذلك أن المعنى فى الأسطورة هو معنى مركب من التشكيل والحكاية معاً . وربما كان أيضاً من المفيد فى إطار هذا الشفرة المزدوجة من اللغة والصورة أن نعيد تأويل الرمز الأسطورية بما قد يكشف عن بعض غموضها^(١).

ذلك أن "تحوت" أو "توت" هو "إله الحكمة" ، ومن ألقابه "كاتب الآلهة" ، ورب الكتابة" ، "وصانع القلم والمحبرة" و"الناطق العظيم" ، وعذب اللسان" "وقلب رع" .

و"راعى الكتاب فى مصر" ومن ثم كان الإله تحوت رمزاً للكلمة الحكيمة فى جمعها بين العقل والعدل والسحر والشفاعة والإبداع".

فتحوت هو بداية الكلمة التى أوجدت العالم ، واستمرار للكلمة المحققة للعدل والرحمة والمبدعة للعلوم والفنون ، ونهاية كلمة التى توزن ويحاسب عليها فى الآخرة. ولننظر كيف يقوم تحوت بكل هذه الأدوار المحيطة بالكلمة فى مراتب العليا فى مصر القديمة .

فى البدء كان تحوت الكلمة التى أبدعت العالم ، فهو " لسان بتاح" أو "أداة التعبير الشفهى التى أعطى بها ذلك الإله الوجود للكون"^(٣)، وهو يمثل بمعنى ما " العقل السماوى الذى نطق بالكلمات التى أوجدت العالم". وتقول نصوص أخرى إنه "قلب رع" وجوهر فكره الخلاق إذ كان القلب هو عضو التفكير عند المصريين القدماء .

ولكن الكلمة لم تصمت عند حد الخلق ، فتحوت هو قاضى العدل والرحمة الذى أعاد لحدور "حورس" عينيه التى انتزعها منه "ست" . قد اعتبر "تحوت" بالاشتراك مع "ماعت" إله الحق والعدل القائمين الأساسيين على تنظيم العالم . وتساعدهما الإلهية "سشات" على كتابة التاريخ وتسجل أعمال الملوك . فهى تنقش أسماء الملوك على شجرة معبد هليوبوليس ، فى حين يسجل تحوت سننى كل ملك على غصن طويل"^(٤)

وهو أيضاً الكلمة المجددة للعالم بالاختراع ، إذ يمتاز "تحوت" بمكونه مخترع الكتابة والفنون المتعلقة بها ، والتقويم " وعلوم الطب والفلك " ، وهو فى الوقت ذاته راعى الكتاب والعلماء الذين كانوا موضع احترام الجميع . وهكذا يبدو تحوت " وقد سيطر على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية"^(٥).

ولكن مثل هذه الكلمة المبدعة المجددة للحياة فى مختلف مجالات العلوم والفنون والكتابة ، التى يمثلها تحوت لم تخل من غموض وسحر ، فقد كان " تحوت " دائماً كاتم سر الآلهة الحكيم ، وقد جعلته براعته فى الهيروغليفية ، ساحراً مريعاً يستطيع تحويل أى شئ إلى أية صورة يشاؤها وذلك لمعرفته بقوة الكلام الخلاقة"^(٦).

وأخيراً يقوم تحوت بدور المحاسب فى محاكمة الموتى ، فهو سيد التمام السحرية ، وماتح الخلود للمتوفى ، ويعرف الحساب عند القدماء المصريين " بيوم وزن الكلمات " وتحوت فيه هو " قاضى الفهم " (٧). وفى هذا اليوم توضع الريشة رمز العدل وشعار القضاء فى كفة مقابلة للقلب فى الكفة الثانية . وكان يمثل لهذا القلب بوعاء ، والقلب عند المصريين القدماء عضو جامع للشعور والعقل معاً . وكان الميزان الأعمال بمدى تعبيرها عما تضرره القلوب/ العقول وما تعيه الأنفس . وربما نستوضح هذا المعانى مما نقرؤه فى حكم وأمثال القضاء فى برديات حكماء الدولة القديمة وتشاريع كتب العقيدة " لا تحكم على الإنسان بأفعاله حتى تعرف دوافعها " " أيها القاضى إياك أن تكون أحكامك مبنية على رأى مطلق .. ولتبن رأيك فى البت بالأساتيد والبراهين العادلة التى يبهج بها ضميرك " " العدالة هى الحقيقة عندما تمارس عملها ، والقاضى هو حامل ميزان كشفها " (٨).

ويظهر تحوت غالباً فى صورة إنسان برأس طائر "ابى منجل محاطاً بقرص الشمس ، وفى يده اليمنى علامة الحياة ، واليسرى رمز السادة. أو قد يمسك بالمحبرة والهلال البيضاضى، كما يظهر أيضاً فى صورة قرد ممسكاً بأدوات الكتابة " (٩) وأبو منجل " Ibis " هذا طائر منه ثلاث أنواع: نوع قدسه القدماء المصريون وهو الرمز الهيروغليفي لكلمة يضى ، ونوع آخر تجسد فيه الإله تحوت وهو النوع الثانى الجميل ذى الجسم الأبيض والرأس والذيل الأسودين . بهذا التشكيل يكتسب الإله تحوت معنى الكلمة التى تضى من جهة ، ومعنى تراوحها بين لوني السواد والبياض ، بين الخفاء والتجلى ، بين مجهول البدء والمصير الذى يدل عليه سواد الرأس والذيل ووضوح الجسم بينهما فى بياضه من جهة ثانية . وقد يقابل لونا السواد والبياض المجتمعين فى أبى منجل ، رحلة المتوفى فى مصر القديمة ما بين الغروب والشروق من جديد ، تلك الرحلة التى يكون تحوت الإله الحاكم فيها . كما يتوازى ثنائى الألوان مع ثنائى اليدين الإنسانيتين الحاملتين من جهة لفعل الكتابة المبدع بكل ما تحويه من أسرار ترمز إليها المحبرة السوداء . ومن جهة أخرى لتحقق الكتابة ظهوراً وسيادة يرمز إليها الهلال الأبيض .

وفي تشكين آخر يشترك القرد مع ابي منجل في تصوير تحوت ليكونا معا تجسد روحه. " وقد اتخذ تحوت صورة قرد كبير أبيض علاوة على صورته الأولى وهي صورة الطائرأبي منجل ، كما صور أيضا على هيئة قرد طويل الذنب هرم يجلس ويداه فوق ركبتيه ، وظهر فكره الطول الضخم ، وعلى وجهه إمارات التفكير ، وأمام قرص قمرى كبير " ولا يمكن فهم تمثيل القرد للبله تحوت إلا بمقارنته بصور القرد التى تظهر على القبور . وقد كان يجب على الموتى أن يتحاشوا القردة فى الحياه الثانية بالسكاكين . وقد تصور هذه القروذ فى حالة الوقوف على أربع وقد قوست أذيالها ثائرة . ولا شك أن القرد حيوان قد يمتاز بخفة الحركة وحدة الذكاء والنبيل والرزانة ، ولكنه أيضا مشاكسا وداعرا ولصا وشهوانيا ، وقد تمثل المصرى القديم فى حالة الغضب ، والقرد الخير صديق الشمس ، والإنسان الذى يرسم وهو واقف على رجلين متعبدا للشمس ، ولكن القرد الممثل لتحوت يختلف من حيث الحال عن هذه الصور جميعا فهو جالس واقفا وهرم وتبدو عليه إمارات التفكير ، وإن ظل محتفظا بطاقتة الخصبة ممثلة فى ذكره الكبير . ولكنها خصوبة مستقاة من كل هذه العلامات الدالة على ما يشبه التثقيف للحالة الغريزية . فالجلوس المتامل الخبير (نظراً لكبر سن هذا القرد) لا يعنى بالضرورة عجزا أو عقما ، ولكن ربما كانت هذه الحالة فى تشابك علاماتها مبشرة بنوع جديد من الخصوبة ، خصوبة الاختراع والتجدد نفسه الذى ترمز إليه كلمة تحوت .

تحوت إذن رمز للكلمة فى تنوعها وفى نشدانها للمتعالى ، فتحوت المحكى والمصور هو الكلمة الخالقة للعالم عقلا سماويا وقلبا مضيئا " لسان بتاح وقلب رع " ، وهو الكلمة المنظمة للعالم بقضاء الحق والعدل ، وبفعل تسجيل الحركة فى التاريخ والإبتكار فى العلوم والفنون ، وهو الكلمة المحاسبية المانحة للخلود أو المميته إلى الأبد أى أنه كلمة فاهمة لغيرها من الكلمات ومستوعبة لها ولما تتخفيه من قيم العقل والقلب أو من أثار . وهو الكلمة الإنسانية المثقفة للغريزة الفطرية والمتعالية بها من حالة الفورة والعجز إلى حال الخصوبة المبدعة . ومن خصائص هذه الكلمة أن تكون مضيئة وسرية ، لا تجلى تماما أبدا ، وهو فى خفائها وتجليها كلمة فعل وسر وسحر بها تتحول الحياه وتدوم . وربما كان فى غموضها وتحولها الساحر ، ما يعفيها من استبدالها ككلمة مطلقه واضحة ثابتة .

أما هرمس Hermes إله الكلمة الفصيحة والبيان عند اليونانيين فقد كان رسولا للآلهة، فهو ابن زيوس ومايا. وقد أظهر منذ طفولته نبوغا ومكرا. كان هرمس ذكيا ومحتالا ومقتعا فصار إله الكلمة بكل معانيها الحادة والمرحة، الحقيقة والكذب، الحكمة والعلم، النظام والفوضى، الشك واليقين، إله الكلمة التي تصل بين البشر، وتصل البشر بالمكان، وهرمس - علي الوجه الآخر هو إله اللصوص والمسافرين والتجار. وقد وصف بأنه محتال نشط ومخادع ومكار. وهو إله الطرق والأسفار، والمرشد إلى جميع الاتجاهات، والداغى إلى المغامرة إلى الآفاق الجديدة. وهو " رمز لنهضة روح الحرية ولتعدد مصادر المعرفة والمشروعات الطوباوية في مواجهة التقاليد المفرغة من الروح" (١٠).

وكما كان هرمس في كل ذلك قائد الأرواح إلى كل ما تحلم به، كان مكلفا بقيادة الموتى وهم معصوبى العينين في هدوء إلى العالم الآخر الأرضى. وكان هرمس أيضا يمتاز بفن التنبؤ واختراع الأبجدية والفلك والسلم الموسيقى والأوزان والمقاييس.

ويرمز لهرمس " بعمود حجري يحيط بقاعدته كومة من الحصى، وقد أخذ العمود والإله يقتربان من الصورة الآدمية في أذهان الناس حتى شبهوه بعضو الذكورة استجابا للخصب والوفرة، ولعل هذا لا يبعد بنا عن أصل لفظ هرمس وهو لفظ Herma بمعنى كومة من الحجارة، أو نصب حجري، وكانت الأكوام الحجرية تستخدم كعلامات على جوانب الطرق تحديدا لها وهداية للمسافرين" (١١) ففي البدء لم يكن هرمس إلهها ولكنه كان رمزا لتلك القوة القضببية المخصبة التي توجد في الحجارة. وقد مثل لهرمس أيضا بتمثال على شكل رجل على رأسه قبة مجنحة كبيرة ويلبس صندلا، ويحمل في يده عصا أو حملا ليبدل على أنه إله القطعان أيضا، وقد كانت تقدم له السنة الضحايا رمزا لفصاحته. كما كانت قبعته ترمز إلى السحب التي تعلق القمم وتنذر بعاصفة، ولا ننسى أن هرمس كان أيضا إلهها للهواء ولكل ما هو متحرك وفار ولا يمكن الإمساك به (١٢).

كان هرمس بهذا المعنى ممثلا لدراما الكلمة التي تصل بين البشر بعضهم ببعض وتصلهم بالمكان، والكلمة الهرمسية تشير إلى الكلمة التي تتراوح بين الحقيقة والكذب، بين

الغواية والكشف . إنها كلمة خصبة ومولدة من الأرض وإليها، ولكنها مراوغة لا تسفر عن الحقيقة التامة ، وكثيرا ما يشوبها زيف يستدرجنا الى الحلم أو إلى الموت أو الكشف والإبداع من جديد . فقد أقسم هرمس كما تقول الأسطورة على ألا يكذب تحرز بأنه لا يعد بقول الحقيقة كاملة أبدا . هكذا بدأ نقصان الحقيقة نوعا من الكذب ، ولكنه لا فرار منه إنه كذب قار قرار الحجارة من الأرض . وربما بدأ هرمس بهذا المعنى رمزا للغة التي تواصل ببعديها الرياضى المجرى والتاريخى المادى كما يرى ميشيل سير Michel Serres " أن نعود إلى الأرض ، أو نفوض فى تيار المعنى ، أن نتوصل ، هذا هو السفر والترجمه والتبادل : التوجه إلى الآخر ، استيعاب كلمته كنسخة ، معترضة أكثر منها مدمرة أنها كلمة المتاجر المتبادلة للأشياء التى هى رهن الحياز هذا هو هرمس ، إله الطرق والأسفار والرسائل والتجار" (١٣).

وقد دمج تحوت بهرمس ، وتمتع بأسم Tri-smegistos أى مثلث العظمة ، أو العظيم ثلاث مرات ، وتمتع بالصفات الثلاث التى تميز بها " تحوت الإله المصرى ، لأن ملك وقاضى وكاهن معا مما يشير إلى الله والإنسان والطبيعة . وقد أدى هذا الى ازدهار ما عرف بالأدب الهرمسي وذلك فى إطار مذهب التفوق الدينى فى مدرسة الإسكندرية . و" أطلقت الهرمسية Herme-tismme على الغنوصية التى ظهرت فى مصر والتى أسست على الكتب المنسوبة إلى هرمس رمزا للعرفان الباطنى الصوفى من جهة ، والإدراك الفلسفى فى الأفلاطونية المحدثة من جهة ، ثانية . وكل أدب التحويل الكيمائى من جهة ثالثة . وتطلق المدونة والهرمسية Corpus hermeettique على سبعة عشر جزءا مكتوبة باللغة اليونانية فى مصر فى القرن الثالث الميلادى وتنسب الى تحوت المضاهى لهرمس . وقد جمع كليمان السكندرى Clement d' Aexendrie فى القرن الثالث اثنين وأربعين كتابا عرف بالمدونة الهرمسية أو تعاليم هرمس والجزء المعروف برويا هرمس فى هذا عبارة عن حوار بين هرمس والإله المتعالى ، وهو فى مجمله سرد لقصة المبدأ والمعاد التى تأثرت بها فيما بعد المعارىج الصوفية كما يرى د. محمد عابد الجابرى الذى قام بترجمة روىا هرمس إلى العربية فى كتابه " بنية العقل العربى" (١٤) . هكذا كانت الهرمسية نظرية لتفسير الكون والإنسان مبدنهما ومصيرهما .

وربما كانت الفلسفة اليونانية في بداياتها الأولى شكلا من أشكال التفسير العقلاني أو الروحاني للأساطير ، فقد رصد جعفرى بارنرد هذا البدايات منذ طاليس في القرن السادس قبل الميلاد وبمن بعده أكرينوفان Xenophon و هوميروس ، والرواقيين ومع رصده هذا نلاحظ أن الفلسفة الأولى كانت محاولات للإجابة على الأسئلة التي تثيرها الأساطير عن نشأة الكون ، واجتهادات لتفسيره لتفسيراً مادياً طورياً ، ومثالياً طورياً ثانياً . " فقد هاجم اكرينوفان النزعة التشبيهية والتي تتمثل في تشبه البشر بالآلهة وقال بوجود إله واحد هو أرفع الموجودات ليس مركبا على هينتنا . كما أنكر انكساجوراس الوهية الشمس ، وذهب حجر أحمر ملتهب ، ووضع أويهمروس نظرية تقول أن الآلهة ليست سوى أبطال وطنيين ألهم مواطنوهم " . وفي المقابل فسر أفلاطون من خلال نظرية المثل ، " وكان قد استخدم المصطلح في محاوراته بمعنى تفسير كلمات الآلهة ، إذ يسمى الشعراء Hermenes ton Theon أي مفسر أو مترجمي الآلهة . كما قال الرواقيون أن أرباب اليونان رمز لعناصر الطبيعة ، وفسروا سلوكها في في الأساطير تفسيراً يوافق مذهبهم " (١٥) .

وعلى هذا نلاحظ أن النشاط الهيرمينوطيقي بوصفه تفسيراً قد تمثل في الحضارات الأولى في تفسير الكون بوصفه كلمة غامضة من جهة ، وفي تفسير النصوص الهومييرية الأسطورية من جهة ثانية " . وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة للوحي الإلهي من جهة
ثالثة (١٦)

العصور الوسطى :

في هذا الإطار نفهم انتقال المصطلح من مجال تفسير النص الهومييري " إنجيل اليونانيين ، إلى مجال تفسير الكتب المقدسة في العصور الوسطى ، " فكثيراً ما نجد على أغلفة الكتب المفسرة للنص المقدس في العصور الوسطى لفظ Hermenia ووفقاً لاختلاف طبيعة النصين المقدسين: ، اتخذ النشاط الهيرمينوطيقي في العصور الوسطى أبعاداً جديدة . فمع النص المقدس المثبت الموحى به . أصبح المفسرون مغنيين بوضع المعايير والقواعد التي يمكن من خلال فهم الكتاب المقدس ، وكانت المحاور الثلاثة التي يدور عليها التفسير هي :

الالتزام بحقيقة النص ، ومغزاه الأخلاقي ودلالته الروحية . وفي عصر أوغسطين قُسمت المعاني التي يبحث عنها المفسر للكتاب المقدس إلى أربعة : المعاني الحرفي ، والمعزى الأخلاقي ، والدلالة الرمزية والتأويل الباطني . وعندما قدم مارتن لوثر تفسيره الجديد للكتاب المقدس عام ١٥١٧ في حركة نشطة للإصلاح الديني ، توالت المؤلفات من قبل الغيورين على الدين لوضع القواعد اللازم اتباعها في التفسير ، فصدر أول كتيب يتضمن لفظ الهيرمينوطيقا عام ١٦٥٤ وعنوانه التفسير المقدس أو منهج شرح النصوص المقدس *Her-munitica Sacra Sive Methodus exponendarum Sacrarum Literum* القرن الثامن عشر اعتمدت نزعات التفسير للكتاب المقدس على فقه اللغة أو الفيلولوجيا . وعلى الرغم من اقتصار التفسير الهيرمينوطيقي في العصور الوسطى على الكتاب المقدس ، إلا أن مثل هذه القراءة المتفهمة لمعاني النص كانت هي ما طالب به دانتي لقراءة عمله الأدبي . وقد نجد التطبيقات لهذا المنهج في قراءة بعض النصوص الأدبية الخاصة بفرجيل وأفيد ، ومع ذلك فلا نستطيع إلا أن نعرف في هذا العصر غلبة النشاط الهيرمينوطيقي بصفة أساسية في مجال الكتاب المقدس . وفي أوائل القرن التاسع عشر ثار شلايرماخر على هذا المنهج في التفسير لاقتصاره على النص المقدس دون سائر النصوص من جهة ، وانتهائه إلى الدرس الفيلولوجي للنص دون معناه الكلي من جهة أخرى^(١٧) .

شلايرماخر *Schleiermacher* ت ١٨٤٣ في العصر الرومانسي الذي شاهد كثيرا من التحولات على جميع المستويات . انتقل شلايرماخر بالهيرمينوطيقا من مجال إلى اللاهوت إلى مجال العلوم الإنسانية ليضع بذلك نظرية متكاملة لفهم النصوص^(١٨) ، في كتابه المسمى " بالهيرمينوطيقا الألمانية " الصادر عام ١٨١٩ . والواقع أن شلايرماخر من حيث انتقاله بالهيرمينوطيقا من إطار تفسير النص الديني إلى إطار تفسير النصوص بصفة عامة ، كان قد أسدى للنص الديني ذاته خدمة جليلة . ذلك أن نظرية الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر كانت - في عصره - ردا على كل من المفهوم الهيجلي الذي يفسر النص الديني كتجل للروح المطلق في التاريخ ، وعلى المفهوم المضاد الذي يمثله فيورباخ والذي يرى أن النص الديني ليس إلا شكلا من أشكال اغتراب الإنسان . وكان شلايرماخر يرى أنه ليس من المهم أن يكون النص الديني

تعبيراً عن الروح المطلق أو عن اغتراب الإنسان ، ولكن المهم هو فهم النص الدينى فى ذاته ، بوصفه نصاً يحتاج مثله مثل النص التاريخى والأدبى للفهم . وكما لم يقتصر شلايرماخر على البدرس الفيلولوجى للنص وإنما شفعه بالبدرس النفسى والتاريخى ، وأخيراً بالفهم الهيرمينوطيقى للنص فى كليته .

ولا شك أن اهتمام شلايرماخر بالبعد النفسى فى فهم النص كان بشكل ما استباقاً لتقدم العلوم النفسية فيما بعد على يد سيجموند فرويد الذى كان يرى أن الأدب تعبير عن العقل اللاوعى الفردى ، أو فى تطورها فيما بعد على يد يونج الذى كان يراه تعبيراً عن اللاوعى الجمعى ، أو بودكين الذى يرى أن الصور النمطية فى الأدب هى صور تشترك فيها كل الكائنات الإنسانية ، أو فونت الذى أهتم بعلم نفس الشعوب الذى ينتج عن نفسيات الأفراد أو لاكان الذى يتحدث عن علم نفس اللغة .

فى هذا الإطار وضع شلايرماخر أساسين من أسس المنهج الهيرمينوطيقى الذى سوف يزدهر فيما بعد على يد اللاحقين به :

الأساس الأول هو تحديده لإجراءات الفهم الهيرمينوطيقى للنصوص فى طريقتين : الأولى حدسى تركيبى يقف على المعنى الكلى للنص ، والثانى نحوى تاريخى تحليلى مقارن يتقصى مكونات النص . وبين الطريقتين علاقة جدلية تجمع بين الفهم الكلى والمقارن لأبعاد النص وسياقاته اللغوية والتاريخية .

الأساس الثانى : يتمثل فى تعريفه للنص بوصفه وسيط لغوى يشير فى جانب منه إلى ما هو موضوعى مشترك بين المؤلف والقارئ ، وهو ما يجعل الفهم ممكناً ، وفى جانب آخر إلى ما هو ذاتى وينجلى فى استخدام المؤلف الخاص لهذه اللغة . وبذلك يجمع الفهم الهيرمينوطيقى للمفسر بين التعاطف مع مؤلف النص وتخمين قصده ، وبين التحليل للبعد الموضوعى للغة والمتمثل فى نحوها وتاريخها ، وبين الفهم الكلى للنص من قبل المفسر .

دلتاي Dilthey : ١٨٣٣ - ١٩١١

كان دلتاي مهتما بصفة خاصة بالنص التاريخي ، وبالفهم الهيرمينوطيقي المعاصر للحدث التاريخي الماضي . ومع ذلك فسوف تدخل الهيرمينوطيقا مع دلتاي معركة جديدة لتزداد توضيحا لمنهجها وحدودها بما يفيد منهج تفسير النصوص بصفة عامة .

كانت معركة شلايرماخر مواءمة لمشكلات عصره ، ومن هذه المعركة ازدادت الهيرمينوطيقا توضيحا لمنهجها وموضوعها وغايتها كما سبق الإشارة . أما معركة دلتاي فكانت ممتدة على جبهتين : الأولى العلوم الطبيعية ، والثانية الفلسفة المثالية . فقد كان عصر دلتاي هو عصر الفلسفة الوضعية^(١٩) ، والثقة بانضباط ودقة المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية . وكان الوضعيون يعيبون على العلوم الإنسانية افتقادها للمنهج الدقيق الذي تتمتع به العلوم الطبيعية . وقد تصدى دلتاي لهجمة الوضعيين على العلوم الإنسانية ، بتمييزه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من حيث الموضوع والغاية والإجراء . فيرى دلتاي أن موضوع العلوم الطبيعية هو الطبيعة وهي مادة خارجة عن الإنسان ، أما العلوم الإنسانية فموضوعها هو الإنسان نفسه ، ومن ثم فالإنسان فيها هو الملاحظ وهو الموضوع في الوقت ذاته . وأن الغاية من العلوم الطبيعية هي السيطرة على الطبيعة وهي غاية مختلفة عن غاية العلوم الإنسانية التي هي في النهاية إرادة الفهم لهذا الإنسان . وإذا كان ذلك وكذلك فإن المنهج الهيرمينوطيقي هو أنسب المناهج لتحقيق غاية العلوم الإنسانية .

وإذا كانت العلوم الطبيعية تعتمد في شرحها للظواهر على التعليل السببي ، فإن العلوم الإنسانية تعتمد في تفسيرها للظواهر على إجراءات الفهم . ومن ثم فالأسس المنهجية التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية مختلفة عنها في العلوم الطبيعية .

وعلى الجبهة الثانية كان دلتاي معارضا للفهم الهيجلي للتاريخ بوصفه تجل للروح المطلق من خلال حلقات متقدمة . إذا كان يرى أن كل دورة تاريخية لها قيمتها وكمالها في

ذاتها ، وأن كل الدورات التاريخية متساوية وكل مرحلة تاريخية خليفة بتفسيرها كوحدة في ذاتها لا بوصفها مرحلة ممهدة لمرحلة أرقى متقدمة عليها ، أو مرحلة سابقة أدنى منها .

وهكذا مالت الهيرمينوطيقا مع دلتاي إلى مزيد من التحديد ، فهي تنتسب إلى مجال العلوم الإنسانية وتعد بكل نص كمادة لها خصوصيتها وتكاملها في ذاتها ، وهي لا تعتمد التفسير السببي وإنما الفهم . وحدد دلتاي في عام ١٩٠٠ الهيرمينوطيقا بوصفها " فن تفسير الآثار المكتوبة " أي " العلمية التي بها نعرف الداخل من خلال العلامات التي تستقبلها حواسنا في الخارج " بذلك ميز دلتاي بين التفسير العلى الذي لا يعبا بباطن الأشياء ، والفهم الذى يعنى يعبا بباطن الأشياء من خلال ظاهرها . كما زاد دلتاي على شلايرماخر فى تعيينه للغة كوسيط موضوعى بين المؤلف والمفسر، بقوله أن هذه الأداة الموضوعية تصبح فى حالة التعبير الأدبى تعبيرا عن الحياة نفسها " أو المعاش الداخلى Erlebnis وهى الفكرة التى ستزداد وضوحا عند هيدجر فى ربطه بين اللغة والوجود .

هيدجر *Heidegger* ١٨٨٩ - ١٩٧٦

مع هيدجر يشهد المنهج الهيرمينوطيقي قفزة جديدة فى تاريخ تطوره كمصطلح ومفهوم. إذ سيرتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة ، وبصفة خاصة بالفينومولوجيا . لقد كان هيدجر تلميذا لهوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس فلسفة الفينومولوجيا أو فلسفة الظاهرات الحديثة ، لا تعنى هذه الفلسفة دراسة ظاهر الأشياء أو ظاهر الكلمات ، وإنما تعنى دراسة الظاهر من زاوية ضيقة هى زاوية وعى الفرد بهذه الظواهر . وتقوم هذه الفلسفة على أساس أننا لا نعرف العالم فى ذاته ولكن نعرفه كظواهر تتجلى لوعينا به . فالمعرفة بالعالم - وفق الفلسفة الظاهرانية - تجمع بين خبرتنا الحسية بالظاهرة وبين وعينا الذهنى لها ، وبين نواياتنا أو مقاصدنا التى تكمن وراء هذا الوعى وتتجلى فى محتوياته .

ولهيدجر يعزى فضل الربط بين الهيرمينوطيقا كمنهج لفهم النصوص وبين الفينومولوجيا كمنهج لمعرفة العالم . ذلك أن هيدجر قد قلب الصيغة المعروفة والتى ترى أن اللغة تعبير عن الوجود ، حين رأى اللغة هى التجلي الوجودى للعالم . ومن ثم فإن تفسير

النصوص هو تفسير للوجود *L' Etre* ، ومهمة تفسير النصوص هي مهمة الوعي بالوجود . وهكذا ارتبط المبحث اللغوي في النصوص بالمبحث الاتولوجي في الفلسفة . "فتفسير النصوص هو قراءة للغة الوجود وسماع صوته كما يتجليان فيها .. فالعمل الأدبي يكشف عن الوجود نفسه لا عن التصور الأيديولوجي للوجود"^(٢٠) . ويؤكد هيدجر على تنوع التفسيرات في المنهج الهيرمينوطيقي لأسباب عدة نذكر منها أسباب ثلاثة :

الأول يتمثل في كون العمل الفني تجربة وجودية لا تهبننا معناها في يسر ، ذلك أنها ناشئة عن توتر التعارض بين الخفاء والتجلي . ومن ثم فالوجود الذي يرى العمل الأدبي أن يكشفه من خلال اللغة لا يمكن الوعي به إلا من خلال عمليات مستمرة من التفسير والتأويل .

والثاني يتمثل في عملية الفهم للعمل الأدبي ، ويرى هيدجر أن هذا "الفهم تاريخي لأنه أولا يصدر في نقطة زمنية ويرتبط بها ، وثانيا لأن المفاهيم التي توارثناها من التاريخ دائما ما تؤثر في تفهمنا للنصوص" ^(٢١) .

الثالث أن حقيقة الوجود تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه ، ومن ثم فإن الوعي التاريخي ليس إلا عمليات مستمرة لفهم الظواهر والوجود .

هكذا استقرت مع هيدجر بعض السمات الرئيسية للمنهج الهيرمينوطيقي والتي تتمثل في عدم وضوح المعنى الذي يبحث عنه المفسر ، وأن هذا المعنى هو إدراك للوجود ذاته "إن قضية الوجود *L' Etre* تفترض تفسيراً للوجود الآتي *L' Etre-Ia* ، أو بعبارة أخرى تحديداً لماهية الإنسان *L' Essence de l'homme* . كما أبرز هيدجر ضرورة تنوع التأويلات ، وأهمية المنهج الهيرمينوطيقي الذي لا يمكن للهم الإنساني الذي يسعى لتغيير المجتمع أن يتجاوزه أو يدير ظهره له . وفي هذا يقول : "إن مسألة ضرورة تغيير العالم تردنا إلى عبارة كثيرا ما تردد عند كارل ماركس . وأريد أن أنص عليها حرفيا وأن أقرأها "الفلاسفة قد فسروا العالم فقط وبطريق مختلفة ، ولكن المهم هو تغيير العالم" إن النص على هذه العبارة وتطبيقها ، يجعلنا ننسى أن تغيير العالم يقتضى تغيير تمثّلنا للعالم ، وأننا لا نحصل على تمثّل ما للعالم بدون تفسير كاف للعالم"^(٢٢) .

مع هيدجر ترسخ المنهج الهيرمينوطيقي وتعددت مدارسها في ألمانيا مع جادامار وياوس وفي إيطاليا مع بيتي وفي الولايات المتحدة مع هيرش ، وفي فرنسا مع بول ريكور ، من جهة ، وتكاثر عليه مهاجروه من التفكيكيين من جهة أخرى .

جادامار *Gadamer* : من مواليد ١٩٠٠

مع جادامار ستدخل الهيرمينوطيقا معركة جديدة مع دعاة الفن للفن . وستخرج الهيرمينوطيقا مع جادامار – كما كان شأنها من قبل – من هذه المعركة بتفصيلات أخرى محددة للمنهج . إذ سيركز جادامار على جماليات العمل الفني من جهة ، وعلى قضية اغتراب الإنسان في العصر الحديث من جهة ثانية . وقد ساهم جادامار من خلال تعميقه للمنهج الهيرمينوطيقي بتوضيح العلاقة بين قضية الجمال الفني والاعتراب الاجتماعي من خلال عدة نقاط :

يرى جادامار أننا حين نتلقى الفن بوصفه جمالا بلا حقيقة ، يزداد شعورنا بالاغتراب . ذلك أن الفن مرتبط بالوجود وبالناس ، ولكننا حين نتلقاه على أساس وعينا الجمالي نعرب عنه لأننا ننكر الحقيقة الكامنة فيه . وهذه الأزمة تمتد بجذورها إلى كانت في كتابه " نقد ملكة الحكم " لأنه استبعد المعرفة من مجال الذوق أو الحكم الجمالي ، وقصرها على مجال العقل النظري والعملية ، مما جعل الوعي الجمالي وعيا مستقلا عن المعرفة والأخلاق ، وأدى إلى سيادة النزعة الشكلانية في اتجاهات النقد الأدبي والنظريات الجمالية .

ويطرح جادامار المنهج الهيرمينوطيقي كحل لأزمة الوعي الجمالي المغتراب هذه . وذلك من خلال وضعه امصطلح " اللاتمايز الجمالي " الذي يعنى التوصل لفهم فن الماضي بوصفه منتما إلى تاريخنا وملتحما به "بما يحفظ نداء الحقيقة الذي يتردد في العمل الفني" .

وهذا اللاتمايز الجمالي يتم عن طريق الخبرة الهيرمينوطيقية التي تقوم على عناصر ثلاثة هي: الفهم والتفسير والحوار ، وبهذه الخبرة يتجاوز المؤول اغترابه في العالم ليحقق حالة من الأنتلاف به ، هذه الألفة لا تعنى استحواذ الذات على الموضوع وإنما انفتاح الذات على الآخر من خلال الحوار^(٢٣) . وعل الرغم من تركيز جادامار على حقيقة ومضمون العمل الفني إلا أنه التفت إلى أهمية الشكل . فالشكل عنده هو الوسيط الذي يحول الفنان من خلاله

تجربته الوجودية إلى معطى ثابت ، مما يجعلها تجربة مفتوحة على الأجيال القادمة . وبذلك أعطى جادامار لثبات الشكل الفني قوة دينامية فالشكل لا يثير المتعة الجمالية فحسب بل هو وسيط للمعرفة بالمعنى العميق ، معرفة لم يكن ممكنة لولا تجسد تجربة المبدع الوجودية في وسيط ثابت هو الشكل الذى يجعل عملية المشاركة ممكنة ، ويؤهل التجربة للتحويل والغير^(٢٤) .

بهذا المعنى نفهم اهتمام جادامار بالدائرة الهرمنيوطيقية التى فصلها من قبله هيدجر بوصفها حركة ملينة بالتححرر وعلاقة مرنة بين الكل والأجزاء ، الاسترجاع والكشف. فهذه الدائرة عند جادامار هى التى تتحول بثبات الشكل إلى أقصى قواه الدينامية . فهى تدور حول ثلاثة أقطاب: المؤلف التاريخي، والمفسر الذاتى ، والنص فى معناه الكلى . وهى دائرة لا تنتهى وكل سؤال فيها يودى إلى سؤال جديد . فالمفسر يتحرك حركة دائية من الفهم المسبق للنص ، ومن معانى تاريخية متغيرة إلى الظرف التاريخي للمفسر . ومن المفسر إلى التعاطف العقلى مع المؤلف وهكذا فى حركة لا تنتهى . وربما تكون الدائرة الهرمنيوطيقية هذه هى أهم ما تبرز فيه المفارقة بين منهج التأويل ومنهج البنائية القائم على النظام .

ياوس *Jauss* ، ١٩٩٧٠

مع انتصار المنهج الهيرمنيوطيقي كفن لتفسير النصوص فى العصر الحديث ، سوف نجد مداخلة وقد تعددت بتعدد اعلامه وإن ظلت سماته الجوهرية جامعا مشتركا بينهم ، فياوس مثلا سوف يركز على ما أسماه جادامار "باللاتمايز الجمالى" أو "انصهار الآفاق" ليطلع علينا بمصطلحه "أفق التوقعات الذى يشيع الآن فى الدراسات النقدية الحديثة على اختلاف مناهجها . بهذا المصطلح يركز ياوس على الهيرمنيوطيقا فى إطار جماليات التلقى ، فهو يرى أن العمل الأدبي يوحج فقط بوصفه التفسير الجمعي لأجيال متتابعة من القراء .

فكل جمهور أو مجموعة من من القراء تستجيب إلى العمل الأدبي من خلال أفق توقعات تعينها (أي مجموعة من الأعراف والقواعد) . بهذا الطرح أراد ياوس أن يركز الانتباه على علاقة القارئ بالنص . وأن دراسة تاريخ الأدب وفق آثار الأعمال الأدبية فى جمهور المتلقين ، وذلك عن طريق محاور ثلاثة ، دراسة التجربة الأولى للتلقى لدى جمهور

القراء ، دراسة تناص النص الأدبي مع غيره من النصوص السابقة عليه والتي أدت إلى توجيه قراءة وجهة بعينها . دراسة تعارض اللغة الشعرية للنص مع اللغة العادية لعصره ، ومعارضة العالم الخيالي الذي يرسمه للوقائع العادية . وبهذا التحليل يمكن لنا قياس الانحراف الجمالي للأعمال الكبرى ، والتي تقف على مسافة من أفق توقعات القارئ الموجودة قبلها ، وبين التلقى الجديد لهذه الأعمال والذي يمكن لنا متابعة تطور التاريخ الأدبي ، وعلاقات الأعمال الأدبية بعضها ببعض في حقبة ما (٢٥)

وكان آخر ما كتبه ياقوس هو تلك الورقة التي بعث بها للمشاركة في مؤتمر النقد الدولي الذي عقد بالقاهرة في أكتوبر ١٩٩٧ برئاسة الدكتور عز الدين إسماعيل في جامعة عين شمس ، ولكن المنية قد وافت العالم الكبير قبيل انعقاد المؤتمر بأيام قليلة . وسوف أترجم في هذا المقام بعض الفقرات الواردة في هذه الورقة القيمة – إلى أن أتم ترجمتها كاملة بإذن الله- وذلك ما أبرزته من أصالة المنهج الهيرمينوطيقي من جهة وغاياته الإنسانية من جهة ثانية .

يرى ياقوس أن المنهج الهيرمينوطيقي منهج يتجاوب وطبيعة اللغة ذاتها ، ذلك أن "السمة المعيارية للكلام لا تتبع من علاقة الذات بالموضوع ، أي من مطابقة المادى للذهنى ، ولكن من علاقة الذات بذات ، أي من تبادل وجهات نظر المتكلمين ، التي تؤدي إلى ميلاد فهم قابل للمراجعة دوما . إن الفهم المبدئى للغة ليس مونولوجا وإنما حوارا . " كما أن الذين يتعاملون مع اللغة بوصفها نظام يتجاهلون البعد الآخر للغة وهو الكلام ، وذلك النشاط الإبداعي للغة يستحوذ على العالم من خلال مقامات الكلام فى الأفق المتغير للخبرات ، ومن هنا تحديدا لا نظل أسرى اللغة ولكن ساداتها ، على الأقل فى مجال الشعر الذى يبدو قادرا على توليد عوالم ممكنة ، أو التحقق من إمكان التحول إلى وجود آخر " . هكذا يؤكد ياقوس أن الهيرمينوطيقا ليست مذهباً باطنياً ولكنها نظريته لممارسة عملية ، وأن شالهيرمينوطيقا كانت منذ أصولها غير دوجماتيقية ، وأن هيرمينوطيقا جديدة بهذا الاسم يجب أن تعارض كل دوجماتيقا موجودة فى يومنا هذا . بعد ذلك يتتبع ياقوس معنى كلمة "فهم " فى اللغة الألمانية ، ليصل من خلال تأويل المعانى المعجمية للفظ إلى الأبعاد الإنسانية التي يتهدفها منهج الهيرمينوطيقا:

فالفهم الذى تدعو إليه الهيرمينوطيقا يقع فى قلب التجربة الفردية ، فهناك فى الفهم رغبة الذات فى أن تكتفى بذاتها من جهة ، وفى فهم الذات فى عن طريق فهم الآخر ، من جهة ثانية ومثل هذا الفهم لا يخضع لقوانين مسبقة . فهؤلاء الذين لا يفهمون إلا ما هو قابل للشرح لا يفهمون إلا قليلا . ويفرق ياوس بين الفهم والإدراك ، فالفهم يعبر عن فعل إرادى ، وعن جدل التوصل الذى يقوم على التبادل المستمر بلين المتحدثين ، دون أن يعاند الواحد منهم من أجل الاحتفاظ لنفسه بالدور الفعال والآخر بالدور السلبي . هذا الفهم لا يتكون بطريقة تلقائية ، ولكن على العكس بطريقة وبينة يتقدم بخطوات ونبدة .

الفهم عند ياوس نوع من الحب ، أن تفهم هو أن تسامح . فالفهم يقتضى نوعا من المواءمة أو القبول . أن تفهم الآخر هو أن تسهم معه فى معنى مشترك . ولكن الفهم لا يودى مباشرة إلى الحقيقة ، فكل فهم يتسم بفناض من عدم الفهم . فلا يمكن أبدا أن نتجنب عدم الفهم فى المنهج الهيرمينوطيقي لا يمكن أن تجبر أو تملأ أو تساوم على افهم . وكل ما يوجد خارج دائرة الفهم يتسم بدورانه فى مجال من اللامبالاة ، والاكتفاء بالذات ، وإدعاء اقتصار الحقيقة عليها ، يبدو فى النهاية وكأنه نوع من الفرض والعنف ، فى حين الفهم يعنى التسامح أو كما يقول أدرونو هذا التسامح الذى يتفكر فى الحالة الأفضل ، تلك الحالة التى يمكن أن نكون فيها مختلفين دون أن نخاف" . ولكن علينا أن نفرق بين عدم الفهم وسوء التفاهم ، فعلى الهيرمينوطيقا أن تضى مواضع سوء التفاهم بما يسمح بالتفاهم ، بطريقة أخرى (٢٦)

بول ريكور *Paul Ricoeur*: ١٩١١٣

ربما نجد فى مؤلفات بول ريكور الفيلسوف الفرنسي المعاصر – على تنوعها – مثل هذا التركيز على الأبعاد الإنسانية للفهم الهيرمينوطيقي ، الذى فصله ياوس فى مقاله السابق ، ولكن ريكور سوف يجعل من هذا البعد الإنسانى بعدا أخلاقيا لا بالمعنى المعيارى الشائع ، ولكن بمعنى القيمة التى تحدد الإنسان كماهية ، بالإضافة إلى ذلك سوف يمضى ريكور خطوة ليؤكد العلاقة لحاسمة بين المنهج الهيرمينوطيقي الفلسفى والدراسات النقدية الأدبية .

لقد تميز بول ريكور بغزارة الإنتاج حتى بلغت مؤلفاته ٢٠ كتابا و ٥١٩ مقالا بالإنجليزية ، هذا بالإضافة إلى العديد من المقالات التي تضم ريكور كمشارك في التحرير .^(٢٧)

وتتميز مؤلفات بول ريكور بتواصلها ، وكأننا مع مؤلفاته إزاء دائرة هرمنيوطيقية ، كل كتاب فيها يسلمنا إلى تساؤل جديد يحاول ريكور الإجابة عليه في كتاب لاحق ، ف "الزمن والسرد " – الذي يقارن فيه بين كتابة التاريخ وكتابة القصة الخيالية بوصفهما شكلين من أشكال السرد – وثيق الصلة ب " الأنا بوصفها الآخر " الذي يعالج فيه ريكور إدراك الأنا لذاتها وتعرفها على هويتها من خلال السرد . كذلك كتاب " فكل من الاستعارة الشعرية والحبكة السردية عند بول ريكور تركيب للمتنافر ، وإعادة صياغة للدلالة –

وكتاب " تعارض التفاسير " يعرض لرمزية قصة الخلق في الكتاب المقدس وما تثيره من قضايا الجبر الاختيار والخير والشر يستكملها ريكور ليقدم تفسيره الهيرمنيوتيقى في كتابه فلسفة الإدارة المكون من ثلاثة أجزاء الارادى واللاإرادى *I'invonlantaiire le*

volontaire et "النهاية والذنب " culabilite la finiude et و "رمزية الشر

La Lumboliaue du mal " وربما أفضى به التساؤل عن الشر إلى سؤاله الجديد عن الحب والعدل في كتابه الذي يحمل هذا الاسم ، لقد أدى تتبع ريكور للفكرة الفلسفية الواحدة في إطار هذه الدائرة الهرمنيوطيقية للفهم ، إلى شمول بعض مؤلفاته لأكثر من جزء ن فالزمن والسرد يقع في ثلاثة أجزاء ، وكذلك الحال مع مؤلفيه الآخرين "فلسفة الإرادة" و "قراءات"

وكان بناء مؤلفاته قائما على محاورات مستمرة لأفكار الفلاسفة السابقين عليه والمعاصرين له ، فلا تخلو مؤلفاته من حوار مع الأفكار التي طرحها أرسطو وفرويد وماركس وهوسرل وهيجل وهيدجر وغيرهم . حتى أننا في كتابه " قراءات " نجد الفصول مبوبة بحسب محاورات ريكور مع أفكار الفلاسفة حنا أرنت *Hammah Arendt* وكارل ياسبرز *Karl Jaspers* وكيركيغارد *Keirkegaard* وغيرهم من الفلاسفة المعاصرين وفي كتابه الأيدلوجيا واليوتوبيا يحاور ريكور أفكار ماركس وألتوسير وهابرماس وغيرهم . وعلى الوجه الآخر ادار حوارا عميقا مع نقاد الأدب مثل كلود ليكفى شتراوس

وجريماس وبرمون وجينات . ومن ها نفهم اهتمام ريكور بكل من الفلسفة الألمانية والفرنسية المعاصرة معا ، فى تطلعه للربط بين الفلسفى والتقد الأدبى بالذى كانت للمدارس الفرنسية نشاط الصدارة فيه فى القرن العشرين^(٢٨) .

هكذا بدا ريكور ممارسا للفهم و الحوار لامع النصوص فحسب ولكن مع الأشخاص و الأفكار أيضا من خلال بنية مؤلفاته . ولكن ما هى أهم الإضافات التى أضافها الفيلسوف الفرنسى لمفهوم مصطلح الهيرمينوطيقا من خلال تعامله مع النصوص ذاتها؟ نستطيع أن نجمل ميزات المنهج الهيرمينوطيقي عند بول ريكور فيما يلى :

الهيرمينوطيقا وتداخلها بسائر العلوم الإنسانية:

من بين الفلاسفة المعاصرين ، يقف بول ريكور إلى جوار ميشيل فوكو و جاك دريدا فى تأثيرهم الفكرى خارج مجال تخصصاتهم ، فعلى الرغم من أن إنجازهم الأكبر يتمثل فى ربطه الهيرمينوطيقا بالدراسات الأدبية ربطا وثيقة فقد حقق - من خلال وقوفه على البعد الوجودى للشكل الأدبى - مفهوما أعمق للنص : التاريخى و الدينى و السياسى و الأسطورى و الأيديولوجى وغيره .

كما أنه فى حوارهم مع سائر مناهج دراسة النصوص و المذاهب الفلسفية و النفسية والاجتماعية ، فتح أبواب الهيرمينوطيقا على مختلف العلوم الإنسانية، وهو ما أشار إليه رمان سلدن فى كتابه "النقد من أفلاطون إلى الوقت الحاضر : مختارات ، حيث أورد فصلا لريكور بعنوان الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية"^(٢٨) . وعلى الرغم من أن المنهج الهيرمينوطيقي ما زال حتى الآن مرتبطا بالنصوص ، فمما لاشك فيه أن الدفعة القوية التى اتخذها على يد ريكور تؤهله لاقتحام مجالات جديدة ، مثل تأويل الموسيقى ، أو ظواهر السلوك الإجتماعى .^(٢٩) وذلك أن ريكور قد عاد بالنص إلى وحدته الأصلية ممثلة فى الرمز و السرد، وهذه الوحدة الأصلية- فى رأى - يمكن استعارتها فى سائر ظواهر الفكر و الفعل الإنسانى .

علاقة الهيرومنوطيقا بسائر مناهج النقد الأدبي :

مع ريكور أيضا لم يعد المنهج الهيرومنوطيقي منهجا معارضا للمناهج الأخرى، بل منهجا مفتحا على سائر المناهج ، ناقدا لها ، مقيدا منها ، ومتوجا لها . فهو لم يستبعد المناهج السابقة عليه و المعاصرة له مثل المنهج النفسي و البنائي و السيميوطيقي و السيمانطيقي بل اعتبرها مناهج مهيأة للتفسير الهيرومنوطيقي . فالتحليل النفسي يمدنا بالتحليل المبدئي للرموز، إذ يرتد بنا إلى اللاوعي البدائي الكامن وراء الظاهرة ، ويقدم فهما لها بردها للأسباب التي تتمثل في عودة المكبوت و إقتصاد الغرائز في حين يطمح التحليل الفينومينولوجي إلى تقديم وعى نهائي بمعنى الرمز . بعبارة أخرى تقوم الفينومينولوجيا بدراسة الظواهر وصولا إلى الوعي الخالص أو الأنا المتعالى لتحديد البنى الجوهرية للظاهرة . في حين يقوم التحليل النفسي بدراسة الظواهر وصولا إلى البنى الأساسية للظاهرة . أما الهيرومنوطيقا فهي تسعى لتفسير الظواهر عبر الوسيط اللغوي : الرمز ، و الوعي الذي يطمح اليه الهيرومنوطيقي في هذا الإطار ليس مطلقا ولكنه مهمة : مهمة أن تكون أكثر وعيا . فالهيرومنوطيقا ترى أن الوعي دائما زائف في البداية ، ولا بد من التفكير في الرمز ، ونهاية الوعي الهيرومنوطيقي ليست المعرفة المطلقة ، وإنما نهايته هو التكرار المبدع لمبدنه . (٣٠)

هكذا يعارض ريكور ويحسم المنهج الظواهراتي عند هوسرل و المنهج الموضوعي القطعي عند ديكرت ، فالذات عنده لا تعرف نفسها بشكل فوري و شفاف كما هو الحال في فينومينولوجية هسرل أو في قطعية الكوجيتو الديكرتي . بعبارة أخرى الذات لا تدرك ذاتها من خلال العقلانية المحضة ولا الذاتية المباشرة ، وإنما تدرك ذاتها عبر العلامات المودعة في الذاكرة و الخيال ، و عبد جهد الفهم الهيرومنوطيقي لحل شفرة هذه الرموز . ومن ث ٣م فالنفس في إطار الفهم الهيرومنوطيقي تتحرر من دعوى معرفتها لنفسها معرفة لا يرقى إليها الشك .

والبنائية عند ريكور " درجة من درجات المهارة الهيرومنوطيقية ، فهي تظهر مواطن القوة في النص وتمهد للفهم الهيرومنوطيقي " ولكن البنائية لا يمكن أن تكون غاية في ذاتها، يقول ريكور في ذلك " إن تفسير نص ما لا يمكن أن ينتهي بدراسة بنيوية مهما كانت درجة

امتيازها ، بل على العكس من ذلك ، ليس التحليل البنيوي سوى نقطة بداية ، فالإكتفاء بالبنية لا يسبر كل أغوار النص ، ولا يمكن للنص أن يكون معزولا عن الحياة والوجود " (٣١) . هكذا تبدو الدائرة الهيرمينوطيقية فى مقابل النظام البنيوي ، انفتاحا لانهايا على التساؤل ، ومع هذا الانفتاح تصبح عملية فهم النص عملية معقدة مركبة مستكشفة وليست مجرد تطبيقا لنظام معروف سلفا ، أو مكتف بمستوى واحد من مستويات النص . ففى الدائرة الهيرمينوطيقية - وعلى عكس النظام البنائى- يتحرك المفسر حركة دائبة من اللغة إلى القيمة ، ومن الفهم الكلى للنص إلى فهم عناصر جزئياته .

وبالنسبة للسميوطيقا يرى ريكور أن تفسير النص "يجب ان يتحرك بقصدية تامة من المستوى السميوطيقى للموضوع إلى المستوى الدلالى للمعنى " ، وهنا قد تسعفنا الدراسة القيمة التى قدمتها الدكتورة سيزا قاسم عن القارئ فى التميز بين المنهجين ، إذ ترى ان السميوطيقا تسعى إلى تعريف العلامات التى يبدعها البشر وتصنيفها وتحليلها ، وهى الصق بالإطار الاجتماعى ، والهيرمينوطيقا تسعى إلى فهم النصوص ، وهى الصق بالنطاق الفردى . فالسميوطيقا توصل إلى الهيكل العام للنصوص ن والوصف السميوطيقى هيكلى وتبسيطى ، يقف على بنيات أساسية مجردة من الدلالة ، فى حين يغوص الفهم الهيرمينوطيقى إلى أعماق المعنى . وتضرب مثلا على ذلك بتفسير إرتداء الطرحة السوداء ، فمثل هذه العلامة تشير فى الدرس السميوطيقى إلى طبقة معينة ، ولكن معنى الطرحة السوداء نفسها هذا شئ آخر (٣٢) .

وفى دراسته للسرد أفاد ريكور من المربع السميوطيقى لجريماس الذى يقوم على التعارض المنفى أو المثبت بين ثناتين متعارضين و الغلاقة بين هذه الأطراف الأربعة ينشأ عنها الكثير من العلاقات المفسرة لحركة القص ، وعلى أساس هذا المربع يضيع جريماس نموذج التجريدى الصالح للتطبيق على كل قصة ، وهو الذات الفاعلة I,actant التى تتحرك فى القصة بدافع الرغبة لامتلاك شئ Quete وتتسم العلاقة بين الذات و الموضوع الذى يتطلع إليه بالتوتر I, epreuve لتنتهى القصة وبعد صراع البطل بتحقيق رغبته- وما يلقاه فى هذا السبيل من مناوئة أو مساعدة - إما بالانفصال أو الاتصال بالشئ الذى إليه . ويشير ريكور

إلى هذا النموذج التجريدي السميوطيقى فى كتابه " الأنا بوصفها الآخر " لتفسير نظريته فى معرفة الذات لهويتها عن طريق السرد كما سوف نرى

على الوجه الآخر "يتجاوز بول ريكور وبحسم الفلسفة التقليدية أكثر مما يفعل فوكو ودريدا من حيث أن تجاوزه بموضوعية لا يسير فى اتجاه النسبية أو العدمية"

إن تتجاوز الهيرمينوطيقا تفسير ميشيل فوكو وإدوارد سعيد للخطاب بأنه عنف ممارسه على وأن المعرفة من هذا المنطلق هى تعبير عن إرادة القوة ، كما تتجاوز الخطاب الما بعد الحدائى الذى ينتصر لنسبية المعانى و الخطاب التفكيكى الذى يبدد المعنى . ذلك أن الهيرمينوطيقا تبحث فى الخطاب عن البعد القيمى الذى يعرف الإنسان . ونسبية المعانى عندها لاتسير فى معرات التوازى الذى يؤسس للفرقة ، وإنما فى إطار توحيد الإنسان عبر تنوع الخبرة وتعدد العناصر . فالوجود عند ريكور له معنى ، على الرغم وجود اللامعنى (الضرورة و الخير و الشر) ولكن هذا المعنى خفى ويستكشف استكشافا (٣٢)

ولريكور مع هابرماس شأن آخر فهبرماس يضع هابرماس فى تقسيمه لأنواع المعرفة وارتباطها بالمصلحة العلوم التاريخية- الهيرمينوطيقية فى مقابل العلوم الوضعية . ويجعل الفارق هو تصور العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية أن المعنى موجود فيما تركه لنا الماضى من أحداث ونصوص و بالتالى يحرمها من الطابع النقدى التحررى المرتبط بالمستقبل . (٣٤) و الحقيقة أن المنهج الهيرميوطيقى كما تمثل عند ريكور يتجاوز نزعى الميتا- نقد metacritique كما تتمثل عند هابرماس ، تلك النزعة التى تجعل من النقد غاية فى ذاته كما يتجاوز نزعة التفكيك عند دريدا التى تهدف إلى تبديد الإنسان عبر تنوع الخبرات وانقسام العناصر فى محاولة مستمرة لتدمير مركزية المعنى ، فالهيرمينوطيقا تقوم بما يمكن نطلق عليه عملية نقد أو تفكيك إيجابى للنص بحسب تعبير أندريه جاكوب الذى يقول " إن هناك تفكيك سلبى وآخر إيجابى ، التفكيك السلبى هو نوع من النهلستية المضادة للإنسانية ، فهى لا تذر شيئا وتمدح نفسها كما لو كان الاستدلال على الفراغ هو المجد كله ، وكما لو دأنا هادمين لشخص ما وشئ ما . ولكن هناك تفكيك إيجابى يكتشف من خلاله حياه جديدة . فمثل هذا

التفكيك هو هدم لمعاودة البناء، إنه تفكيك ونفض يحوى بذور التوليد ، وهو بذلك يعد بناء نقديا للماضى وتوليدا قيميا للمستقبل . فالبناء الحقيقى ليس هو ذلك البناء الذى يترك الأمور تسير على أعنتها ، وإنما هو ذلك الذى يلمح إمكانات المبادرة و التحذير و الإخطار و التدارك و التنبؤ بالجديد^{٣٥)}

٣- ارتباط المنهج الهيرمينوطيقي بالنصوص الأدبية: الرمز و الحكاية

إن الإنجاز الحقيقى لريكور بعد إبراز لصلة هرمنيوطيقا الألب بسائر العلوم الإنسانية وعلاقة المنهج الهيرمينوطيقي بمختلف مناهج النقد الأدبى ، و الفلسفة الهيرمينوطيقية بالمذاهب الفلسفية المختلفة يتمثل فى رأى - فى دراستها للأشكال الأدبية بوصفها أشكالا وجودية أو أشكالا تصيح- من خلال الفهم الهيرمينوطيقي لها وعيا وجوديا . وهما الاستعار و السرد، فالاستعارة وفق الدرس الهيرمينوطيقي عند ريكور ليست شكلا أدبيا جيلا فحسب بل هى شكل لوعينا للميتافيزيقي ، وكذلك يكون السرد القصصي شكلا لوعينا بالزمن .

والذات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية ، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هى رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى . وعبر هذا الوسيط غير الواضح تماما يجب على الذات هى مهمة شاقة ولا تكتمل أبدا ، إذ هى محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز . " كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا ، فعبر حكينا لقصصنا الخاصة نعطي أنفسنا هوية . فأن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها ، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة " (٣٦) . كما يربط ريكور بين الحكمة الخيالية والحكمة التاريخية . فهو يرى أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائى . وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن فى انقسامه إلى ماضى وحاضر ومستقبل. ولكن السرد التاريخي يختلف عن السرد الحكائى ، فالحدث الماضى الذى يحكيه التاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر ، ومع ذلك فالتاريخ يدعى أن مايورخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيشى فى الماضى ، ويسم خطابه فى هذا السبيل بطابع الجزم

والصدق ، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجية الإقناع والتدليل بالحجة . ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكاية قابلة للنقد والمراجعة .

فى حين أن السرد الحكائى الخيالى هو استحضر خيالى لحدث ماض ، وخابه هو محض زعم ، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال ، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والإقناع ، وإنما على أساس الموازنة بين عالم النص الخيالى وعالم القارئ الواقعى ، ، بعبارة أخرى إن الارتباط الذى يفرضه السرد الحكائى بين العالم الخيالى للنص والعالم الواقعى للقارئ يقوم بالدور نفسه الذى يؤديه الدليل الوثائقى بالنسبة للسرد التاريخى . لأن الحاكى لا يملك الدليل المادى على مايقول ، وهو لا يطالب قارعه بالتأكد من صحة ما يحكيه ، وإنما يطلبه بأن يقترح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات فالسرد الأدبى لا يكتمل معناه إلا بالقراءة . كما لا يكتمل معنى السر التاريخى إلا بالدليل (٢٧) .

إن "علاقة الواقع بالخيال" ، التى لفتت نظر الفيلسوف الفرنسى بول ريكور حين وازن بين علم التاريخ والقص الأدبى فى كتابه الزمن والقص Temps et Recit ، لفتت أيضا نظر الناقد الفرنسى جيرار جانيت فخصص لها بحثه المعنون بالخيال والبيان I Tiction et diction ، حيث لاحظ أن كل خيال له مرجعية ما من الواقع . " غير أن الكتابات الواقعية ممثلة فى السجلات أو المذكرات تمنحنا شكلا واحدا من أشكال الواقع فى حين أن الخيال الأدبى يحاول معانقة الحقيقة كوحدة ، فإذا كان الواقع واحدا أو بالأحرى طرف واحد مفرد ، فالحقيقة وحدة أو بالأحرى كل موحد U Si La realite Un Tout la veritte est : ، بعبارة أخرى الخطاب القصصى فى العمل الأدبى كما يرى جانيت يكشف عن رسالة ويقدم حقيقة ما ، حقيقة لا توجد فى التفاصيل الدقيقة ، ولا فيما بين هذه التفاصيل ، ولكنها حقيقة كامنة فى ، ومن خلال ، وفيما وراء هذه التفاصيل . فليس هناك إلا الأدب وحدة خطاب مالكا لهذه الطاقة التى تعيد تنظيم وتوحيد العالم بما يعطينا الوهم بمناهرة الحقيقة الكلية . فالتاريخ يحلل ، يصنف ويضع التفاصيل ليشرح الواقع أما الفن فهو يعيد تركيب العالم وتوحيده ليفهم حقيقته الكلية ، .

ويرى ريكور أن الفن ليس مجرد مبالغة في سرد التاريخ الواقع ، ولكن ثمة تداخل بين الفن والتاريخ ، فالتاريخ ، يستخدم الخيال لإعادة تركيب حوادث الزمن ، والفن يستخدم التاريخ لنفس الغرض ، ولكن التاريخ يدعى أن ما يركبه هو الحقيقة ، أما الفن فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو متراوح بين الخيال والواقع ، وبذلك يحتفظ الفن بغموضه وميزته كعمل مفتوح وطاقة قادرة على إجمال القيم المجردة الكامنة وراء التغيير الاجتماعي أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ . بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التي يقدمها النص الأدبي أكثر ثراء وصدقاً مما قد يومن إليه النص التاريخي من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الدامغة لصدقها .^(٣٨)

٤- للسرد عند ريكور أهمية وجودية فهو يشكل وعينا بالتاريخ والهوية:

ينطلق ريكور في تحليله للهوية *Soi-Meme: Identity* من منطق لغوي . ويحدد لها معنيين هما : المطابقة والدوام . والمطابقة تضم الفرد ونقيضه المتعدد ، والدوام يضم المستمر ونقيضه المتغير المنقطع ، فالإنسان يبدو هو هو على الرغم من تعدد مواقفه ، وعلى الرغم من تغييره في مراحل عمره المختلفة ما بين الطفولة والشباب والكهولة . هذان المعياران يتكاملان لتعريف هوية الشخص والفرد والجماعة على السواء . واكتساب هذه الهوية بالنسبة لكل من الشخص والفرد والجماعة- في رأى ريكور- يتم من خلال وسيط هو السرد . فحياة الناس والأمم تصبح معقولة من خلال ما نرويها عنهم من قصص سردية تجمع ما بين التاريخ والقص ، أو الوقائع والخيال . وكل هوية تتحرك ما بين برنامجين سرديين بين ما عليه الذات وما تريد أن تكونه أي بين المطابقة و" الآخريّة " بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى في هذا الإطار يوضح ريكور أن السرد الذي تتعرف الذات - من خلاله على هويتها - هو سمة مشتركة ما بين القصة الخيالية وكتابة التاريخ .

ويرى ريكور أن التعريف على الهوية كان وليد السرد في القصص الخيالية التقليدية والأساطير ، إذ أن السرد في هذه النصوص كان يولف الخواص الدائمة لشخصية ما تبني ديناميتها من خلال الحكمة ، فهي ذات موضوعة بين برنامجين سرديين هما المطابقة والآخريّة .

وأن الذات فى تعريفها على تلامز هذابن البرامجبن وتوترها ببنهما تتعرف على ذاتها وهوبتها وإمكاناتها .

أما اللاهوية التى تنتصر لها الفلسفة التحليلية فهى بدورها وليدة سرد الخيال العلمى . فالفلسفة التحليلية ترى أن الذات هى حامل مجرد لوقائع موضوعية ، واحداث غير شخصية ، ومن ثم فهوية هذا الذات ليست بالأمر المهم ، والإنسان المجرى من الصفات أو الخواص وفق هذا المفهوم على يستعصى فى على النهاية تحديد هوبته . وبصير اللجوء اسم العلم لتحديد الهوية أمرافانضا عن الحاجة . ويرى ريكور أن مثل هذا التبيى للهوية هو وليى الخيال العلمى الذى وضع تكنولوجيا متخيلة ، على الدماغ وفيها يمكن زراعة الدماغ ، وبناء صورة مطابقة للدماغ ، لتصبح بديلا مكافئا للشخص ، وفى مثل هذا التصور العلمى تفتقر هذه الذات الدماغية إلى الآخر وإلى العلاقات .

ويرى ريكور أن اللاهوية تدميرا للهوية بقدر ما هى إبراز لها على نحو سلبى . فالأنا التى تتشظى فى هذا القص تنتهى إلى كون الأنا لا شى . ويرى ريكور أن هذه النهاية الءرامية هى مغالطة بشكل ما . فإنا لا شى لا تعنى أنا أى شى ، فالأنا هنا تنسب إلى أنا معينة . وأن مثل الإجابة العقيم تردنا إلى ذات السؤال أو بقبه : ومن أنا ؟ . وهذا هو معنى الكثير من التجارب الءرامية التى نعيشها الآن . (٣٩)

وينتقل ريكور من الهوية الفردية إلى الهوية الجماعية ، ويفرض علىة هذا الانتقال الخوض فى مجال الفلسفة ، السياسية فى كتابة " الأبيولوجيا والبيوتوبيا " ، ويرى ريكور أن هناك تفسيرين شائعين للأبيولوجيا : التفسير الأول لكارل ماركس يرى أن الأبيولوجيا هى نوع من الوعى الزائف الذى يهءف إلى تبرير الوضع القائم ، والتفسير الثانى لماكس فيبر يرى أن وظيفة الأبيولوجيا هى إضفاء شرعية على النظام السياسى ، أما ريكور فيبر أن الأبيولوجيا وظيفه هى تحقيق الهوية للكيان الجماعى ، فهى التى تضفى الوحدة على سلوك الأفراد المنتمين لمجتمع معين . غير أن ريكور فى التفاته للجانب الإيجابى للأبيولوجيا يربطه بالجانب الإيجابى للبيوتوبيا فى مجتمع معين ، فإذا كانت سمة الأبيولوجيا هى الحفاظ على

المجموعة ، فإن طرح هذه المجموعة ليوتوبيات جديدة يساعد على اكتشاف الممكن هكذا تكشف الأيديولوجيا واليوتوبيا في جدلها عن وجهي الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار^(٤٠).

٥- وللرمز عند ريكور أهمية وجودية: إذ أنه " يمنح التفكير وجدة التفكير ". وانطلاقاً من هذا التعريف يميز ريكور نوعين من الرمز :

الأول : الرمز كوسيط شفاف ينم عما وراءه في عالم المعنى .

والثاني : الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفي وراءه معنى حقيقي .

وبذلك يفرق ريكور بين نوعان من التعامل مع الرموز :التعامل التقليدي مع الرموز كوسيط شفاف ، والتعامل الهيرمينوطيقي الذي يهتم بإزالة المعنى السطحي الزائف والكشف عن المعنى الخفي . كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات :

- مستوى فينومولوجي ، وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في توسع ، وفيه يفسر الهيرمينوطيقي مثلاً الرمز الأسطوري في أسطوري ما أسطورة أخرى أو بطقس آخر .

- مستوى هرمنيوطيقي ، وهو ما يسميه ريكور بالذكاء في انفعال ، وفيه يشارك الهيرمينوطيقي الرمز في حيويته ، تلك الحيوية التي تكون مرتعا لتجاوز الوعي الزائف بالرمز .

- مستوى فلسفي ، وهو ما يسميه ريمور بالذكاء المتأمل ، وفيه تتم عقلنة الرمز ويفض المجاز. وهنا يتحرز ريكور إذ يرى أن عقلنة الرموز تؤدي إلى توليد أساطير دوجياطيقية ، وفي هذا تمكن ظلامية الفكر ، وضرورة العودة من جديد إلى درامية الرمز وغموضه الموحى.وبذلك نصل إلى أهم نقطة في المشروع الهيرمينوطيقي عند بول ريكور^(٤١) .

٦- مصداقية المنهج الهيرمينوطيقي:

كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهيرمينوطيقي فقد أراد ريكور أن يقاوم كل سلطة زائفة ، السلطة الدينية في إدعائها تثبت المعنى والسلطة السياسية في إدعائها

صدق التاريخ ، وسطة كل كلمة حاملة لأيدولوجية قمعية . ولكنه عاد ، ومن خلال منهج الهيرومينوطيقا الذى هو السبيل لحرية الفرد واستشفاف المعنى ، ليضع المنهج نفسه موضع تساؤل ، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة . فيقول أن كل تحليل للرمز يميت الرمز فى النهاية ، وهذا هو التحدى الحقيقى لمنهج الهيرومينوطيقا ، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تغرى بمصادرة الرمز الذى نفسه الذى يعتبر ممكن لحقيقة أكبر من كل تاويل ، يظل نسبيا على كل حال ."

هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية ، التى يجب أن يأخذها المنهج الهيرومينوطيقي فى الاعتبار حتى لا يتحول المؤول الهيرومينوطيقي إلى سلطة دوجماطيقية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديدة بهذه الاسم . أول هذه المحاذير أن يعى المؤول نسبية حقيقة المعنى الذى يكشفه . وثانى هذه المحاذير هو ألا يحاول الهيرومينوطيقي أن يجعل تفسيره بديلا عن الرمز ذاته أبدا . وفى ذلك يقول : " إنى أرغب فى فلسفة للتأويل من الرمز ووفقا للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم ... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماطيقية ، ولكن تفسير ينطوى على رؤية أخلاقية له . ومشكلتى هى : كيف نستطيع أن نفكر انطلاقا من الرمز ذاته دون العودة إلى التفسير البلاغى القديم ، ودون الوقوع فى شرك الغنوصية ؟ كيف نستبطن من الرمز معنى يجعل الفكر فى حالة حركة ، دون أن نفترض معنى موجود سلفا ، خفى معطى معطى ، ودون أن نتورط فى شبه معرفة هى أسطورة دوجماطيقية ؟ ... إنى أرغب فى سلوك درب آخر ، يكون التفسير فيه مبدعا ، يحترم الغموض الأصيل للرمز ، ويترك نفسه للتعليم منها ... وانطلاقا من هنا يحرك المعنى ، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر فى ذات الوقت .. وكيف نمسك معا بمباشرة الرمز ووساطة الفكر ؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية ، لماذا يختزل الفكر الثراء الرمزي الذى لا يكلف عن تعليم هذا الفكر ؟ ... إن الرمز يضع الطمانينة موضوع تساؤل ، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدي وخطرسة الضمير الأخلاقى . فالوضوح يفقدنا العمق ... وقد نهدم ونصل لشيء من غموضه المجهول .. فما أن يفيض معنى المجاز ، حتى يبدو الرمز بلا جدوى .. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز ، ولكن انطلاقا منه

ووفقا له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم ، وبحيث نحفظ العمق الموحى للكلمة التي تسكن بين اليشم " (١٢)

مثال على تطبيقات ريكور للمنهج الهيرمينوطيقي:

يقدم بول ريكور في كتابه الزمن والسرد تحليلا تطبيقيا لرواية مارسيل بروسست في البحث عن الزمن الضائع . ومن المعروف أن مارسيل بروسست (١٧٨١ - ١٩٢٢) روائى فرنسى ذاعت شهرته من خلال هذه الرواية التي ضمت سبعة أجزاء . والكاتب يواصل فى هذه الرواية بحثا دابنا عن حقيقته الداخلية وعن مطلق الفن " حتى يصل إلى الحياة الحقيقية ، الحياة المكتشفة المضاعة ، الحياة الوحيدة الوحيدة المعاشة بالفعل وهى الأدب" ويرى ريكور أنه ليس المهم فى هذه السيرة الذاتية إذا ما كانت أحداثها مطابقة للواقع التاريخى لحياة المؤلف، فزمن الرواية هنا موظف لصالح الخيال الذى يعيد صناعة البطل الراوى فى بحثه عن نفسه . وأن التركيب السردى الخيالى لهذا التاريخ إنما يعكس عالما يحاول من خلاله البطل الراوى أن يهب لحياته الداخلية معنى .

ويرى ريكور أن طيلة ٣ الاف صفحة هى حجم الرواية يبدو مثل هذا البحث عن المعنى زمنا ضائعا ، وأن تميز هذا العمل يمكن فى إخفانة للمشكلة وحلها حتى نهاية مسار البطل . والمشكلة هنا هى البحث عن الهوية ، هوية تعنى إلغاء الانقسام بين الروح والعالم المادى وتصالحهما فى الفن . فوحدة الذات المفقودة هى زمن ضائع . أما الهوية التى يعثر عليها البطل فى النهاية وهى أكتشاف لذته ككاتب أدبى فهى زمن مستعاد . وبذلك يربط بين الزمن والبحث عن الهوية ، بين التاريخ وإعادة صياغة المعنى من خلال الخيال .

ويقوم ريكور فى هذا الإطار بتحليل لغوى للرواية ، فيرى أن بدايات الرواية تحكى الزمن الضائع للهوية المفقودة ، فصوت الراوى يطالعا فى هذا الجزء وكأنه يتكلم من اللامكان، فليس ثمة تحديدات تاريخية أو زمنية . والذكريات التى يسوقها الراوى فى هذا الجزء تبدو بلا رابط، وهى موضوعة على الصفحات على شكل طقوس معتادة . فالبطل يبدو مسوقا بما يشبه " عمى الذاكرة الإرادى " وهو يترك مهمة البحث عن الشئ المفقود للصدفة . فكل ما

يستعيد به غير مهم ومنفصل بعضه عن بعض . كما أن التناقض بين ما يتذكره ، وخلو هذه الذكريات من أى سحر ، يفرغ هذه الذكريات من المعنى ، وكأن هذه الذكريات تصارع الأمل ، كما تصارع المضى نحو المستقبل ، مما يسلمها بالأخرى إلى النسيان ، حتى تلك اللحظات التى يصفها الراوى بلحظات السعادة ، ويسوقها فى زخم هذه الذكريات الخالية من المعنى ، يسلمها بدورها للنسيان . ومع ذلك فلن نفقد هذه اللحظات تماما كما يبدو لنا فى إطار هذا الزمن المفقود ، فهى حاملة لوعده ، وعد سيتحقق فى الزمن المستعاد . إن الزمن الضائع يبدأ بقتل الرغبة ، والعجز عن الكتابة ، الذى يصاحبه رغبة البطل فى تملك النساء اللاتى أحبهن . ولكن هذا الزمن المدمر سوف يستعاد من خلال العمل الفنى . كما سوف يلتقى البطل بالراوى وبالكاتب فى نهاية الرواية . فالبطل الذى يمارس مغامراته الحسية والعاطفية سوف يتقدم نحو المستقبل فى نفس اللحظة التى يقوم فيها الراوى بعملية التذكر ، ليلتقيا بالكاتب الباحث عن ذاته فى النهاية . أو هكذا يتلاقى البطل الذى يدرك معنى لحياته السابقة كحكاية مجهولة تسعى نحو هدف ، بالراوى الذى يشكل المستقبل من الماضى . ليعتقا فى النهاية نبوءة الكاتب .

ولكن القصة لا تنتهى بصرخة انتصار ، ولكن بشعور بالتعب والخوف ، ذلك أن الزمن المستعاد هو أيضا الموت المستعاد . فالبطل يدرك أن هناك عمل لابد أن يعمل ، ولكن الموت يمكن أن يحطمه . (٤٢)

خصائص منهج الهيرمينوطيقا :

من كل ما سبق عرضه من تاريخ مصطلح الهيرمينوطيقا وتطور مفهومه سأحاول فى النهاية أن أقف على الخصائص الجوهرية لهذا المنهج منذ بداياته الرمزية فى مصر القديمة ، وحتى ثباته كمصطلح فى عصرنا الحديث ، هذه الخصائص يمكن إجمالها فيما يلى :

١- منهج الهيرمينوطيقا هو منهج يقوم على فن تفسير النصوص ، بصفة عامة أو الكلمة كرمز لها . ومادة بحثه تشمل قطاعين : الأول هو التأمل الفلسفى فى أسس وشروط بنية الفهم ، والثانى هو فهم النصوص ذاتها وتفسيرها عبر وسيطها اللغوي .

٢- منهج الهيرمينوطيقا هو منهج يقوم على تزاوج الفلسفة والنقد الأدبي الفني . ففهم النص الأدبي أو العمل الفني ، أو النص الدينى أو التاريخى ، هو محاولة لفهم تجربة الوجود التى تفصح عن نفسها من خلال اللغة ، أو خلال الشكل الجمالى . وثبات هذا الشكل الجمالى وكتابته هى التى تجعل عملية الفهم ممكنة ومتغيرة .

٣- إذا جاز لنا أن نصنف مناهج النقد الأدبى بين معيارى ووصفى ، فمنهج الهيرمينوطيقا يتميز بكونه منهجا غائيا . إذ يبحث عن المعنى فى النص ، ولكن المعنى الذى يبحث عنه الهيرمينوطيقي ليس مجرد معنى سطحي أو بسيط أو المعنى فى مفهومه الواسع فى تقابله مع الشكل ، وإنما هو معنى قد يصح أن نطلق عليه "القيمة" . لما لهذا المعنى من اتصال بماهية الإنسان . والقيمة التى يبحث عنها الهيرمينوطيقي ليست معيارية ، وهى ليست وراء النص وإنما أمامه فهى قيم "ذات طاقة حيوية مستمرة التجدد ، وبالرغم من أنها ثابتة ، فإنها فى علاقة تاريخية متغيرة بالنسق الإنسانى غير المتغير بصفة عامة" (٤) .

٤- المنهج الهيرمينوطيقي منهج تفسير فردى ، ولكنه يصب فيما يعرف "بالموضوعية المثالية" أو "التعدد الميتافيزيقي" ، إذ يجمع التفسير بين ما هو تاريخى ولا تاريخى ، بين الذات والآخر ، بين المعنى الظاهر والمعنى الخفى . فالموضوعية الهرمينوطيقية تنفى انفصال الذات عن الموضوع ، وتفتح بالآنا على الأنت عبر وسيط مشترك هو اللغة . كما تنفى الثبات الموضوعى ، وترى الموضوعية حالة مستمرة من التغير فى الزمان والمكان ، وذلك لإتاحتها لإمكانات تعدد التفسيرات التى فى النهاية فى فهم واسع وعميق للحقيقة . فالقارئ والكاتب من خلال القصد والفهم بذوبان معا فى تلك المنطقة التى تجعل من المعنى شيئا تاريخيا ومتعاليا عليهما جميعا

٥- وتتسم غائية المنهج الهيرمينوطيقي بسمتين رئيسيتين : التفاؤل والتحرير ، ذلك أن الوجود الذى يبحث عنه الهيرمينوطيقي إنسانى فى جوهره ، وهو يسعى إلى قيمة النص وليس سلطة النص . فى ذات الوقت الذى يسعى فيه إلى بناء مؤول مجتهد وعارف لحدوده . فالقيمة التى يتتبعها المؤول فى النص ليست بأى حال من الأحوال سألقة مسبقة أو مطلقة أو

عدمية مدمرة ، فكل هذه القيم زائفة بالنسبة للهيرمينوطيقي ، أما القيمة الجديرة بهذه الاسم ، فهي تلك التي يقيدنا جهد البحث ومشاققة الفهم . " هكذا تستبدل الأنا سيدة نفسها الأنا تلميذة النص " وهكذا تستعيد النفس ذاتها على نحو أكثر تواضعا دون أن تفقد رغبتها الدائمة في الوجود والجهد من أجل الوجود . ويتمثل التفاؤل الهيرمينوطيقي في الثقة في وجود القيمة في النص ، ووجود القيمة كما هي للإنسان كما يثق بجهد الإنسان المتواصل للبحث عنها .

٦- على هذا النحو قد يبدو المنهج الهيرمينوطيقي أقرب المناهج النقدية إلى روح المناهج في العلوم الطبيعية (٤٥) إذا يقوم البحث الهيرمينوطيقي :

أولا : على التجريب الذي لا ينطلق من تعميمات مسبقة كما هو الحال في المنهج المعيارى والبنائى والتفكيكى ، هذا التعميم الذى يجعل النصوص كلها متساوية من حيث مطابقتها لما يجب وما لا يجب اتباعه فى المنهج المعيارى ، أو التعميم البنائى الذى يرد النصوص جميعا إلى هيكل مفرغ من النظام ، أو التعميم التفكيكى الذى يساوى بين النصوص جميعا من حيث قابليتها للتفتت اللانهائى . وهنا تختلف الهيرمينوطيقا عن المناهج السابقة ، فكل نص هو تجربة جديدة تخضع للملاحظة والكشف ، وهو فى ذلك ينطلق من معطيات مسبقة ولكن من الحدس الذى يستشعر المعنى الكلى وخصوصية النص .

ثانيا : الحدس الهيرمينوطيقي ليس انطباعا (٤٦) ، وليس تعميما وإنما هو شعور مبدئى يعرف ذاته ويبنيها من خلال معرفة لجزئيات النص وتفصيلاته ، فالحدس هنا شعور قلق يتساءل دوما عن مصداقيته من خلال مادة النص ويبنى نفسه عبر النص ، أى أن الحدس يتحول من التخمين إلى التصديق من خلال تجربة فهم النص ، فمادة النص هى مختبر الحدس الهيرمينوطيقي، ودقائق التفصيلات التى يختبرها الحدس فى النص تختبره هى أيضا بدورها .

ثالثا : إذا كان المنهج العلمى يكشف عن المجهول، ويصدق بالتجريب ، وقابليته للمراجعة فإن النهج الهيرمينوطيقي لا ينطلق معيار ثابت وينتزع مصداقيته من التجربة، والمعنى الذى يطمح إليه ليس نهائيا . فكل تحليل هيرمينوطيقي فى النهاية ليس تحليلا كافيا لأنه يعاود التساؤل حول القضية اللانهائية : قضية المعنى الإنسانى . فمجال

الهرمينوطيقيا هو مجال اكبر من الموزول نفسه ولكنها يظل للموزول فضل المبادرة والاجتهاد
الدؤوب والتواضع الجم إزاء ما يصل إليه من نتائج نسبية ولكن طامحة في المشاركة مع
الآخرين في تجديد الوعي بقيمة الإنسان

الهوامش المراجع والتعقيبات

(1) هذه الورقة قد قدمتها في شكل محاضرة يوم الخميس ٩ مارس ١٩٩٨ في صالون الدكتور عبد المنعم تليمة ،
ذلك الصالون الذي يشهد مساء كل خميس ومنذ خمسة وعشرون عاما — في دأب وجدية تبدو غريبة في زماننا هذا
— ندوة رفيعة المستوى ، جعلتها لكل المتحدثين فيها والمرتادين لها ، مركز عمل ومودة وانتماء
(2) في مؤتمر "النقد الأدبي على مشارف القرن الحادي والعشرين، في جامعة عين شمس من ٢٠ إلى ٢٤ أكتوبر
١٩٩٧ ألقى بحثا عن العلاقة بين الصورة والكلمة في إطار محور سيميوطيقا الفنون المفقودة والمرئية ، وكنت قد
خلصت في هذا البحث إلى أن نظرية أسبقية الشفاهي على الكتابي والتشكيلي يؤكدنا لنا تلازم حكي الأسطورة
وتشكيلها فنيا(وبصفة خاصة في الحضارة المصرية واليونانية القديمة في حين أننا لا نجد مثلا هذه الظاهرة في الشعر
الجاهلي الذي استقلت فيه اللغة بحمل المعنى دون التشكيل) ومن ثم فإن تفسير الأساطير لا يمكن أن يتم إلا بتحليل
على مستويين : مستوى الحكي ومستوى التشكيل ومن ثم فالمنهج البنائي الذي وضعه ليفي شتراوس لتفسير
الاسطورة هو من بين المناهج التي قد يشوبها النقص إذ تستبعد التشكيل من حكاية الأسطورة . في حين أن التشكيل
يكون مع الحكي اللغوي شفاهيا كان أو كتابيا شفرة مزدوجة لصياغة الأسطورة ، ولا يمكن فهم الأسطورة إلا في
إطار هذه الشفرة المزدوجة . ومن ثم بات من اللازم أن يستحدث النقد الأدبي في دراسته للأسطورة منهاجا جامعا
بين البناء الحكائي وأسس التصميم في الفن التشكيلي من أجل تفسير معناه . وفي بحثي هذا عن الهرمينوطيقا أحاول
تفسير معنى الإلهين تحوت وهرمس من خلال الشفرة المزدوجة : أي من خلال مستوى الحكي ومستوى تشكيلها في
صور مختلفة.

(3) معجم الحضارة المصرية القديمة ، امين سلامة ، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦، ص ٩٥

(4) أنظر أ. إرمان ، ديانة مصر القديمة ، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ، و د. أنور شكري ، القاهرة ، البابي الحلبي
ص ١٥ و ص ٤٨ كتاب الموتى الفرعوني ، برت إم هرو ، عن بردية أبي في المتحف البريطاني ، ترجمة عن الميروغليزية
السير والس بلدج، والترجمة العربية والتعليق والخواشي ، د. فيليب عطية . القاهرة ، مكتبة مدبولي

١٩٨٨ ص ٢٥٦، ٢٥٥

د. سليم حسن ، الأدب المصري القديم ، الجزء الثاني في الدراما والشعر وفنونه ، القاهرة ، مطبوعات أخبار اليوم،

ص ٧٦

- (5) معجم الحضارة المصرية ص ٩٥
- (6) السابق ص ٩٥
- (7) أنظر كتاب الموتى ص ١٩٦
- (8) د. سيد كرم . الحكم والأمثال في الأدب الفرعوني ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مكتبة الأسرة ١٩٩٧ ذ ، ص ١٤٨-١٥٤
- (9) أنظر في الصور التي ترمز لتحت : معجم الحضارة ، ص ٩٥-٩٦ و ص ٢٢٧-٢٧١
- (10) F.Comte ; Les Heros Mythiques et L'Homme de Toujours; Paris ; Seuil ; 1993; P. 113-119
- (11) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، د. إمام عبد الفتاح إمام ، ص ٦٦-٦٧
- (12) N.Julien ; Dictionnaire des Mythes ; Marabout ; Belgique ; 1992 P295-299
- (13) M.Serres ; Hermes I:La Communication ; Paris ; Minuit ; 1969; P10
- (14) P.Foulquie; Dictionnaire de la langue Philosophique; Paris; P.U.F; 5 eme أنظر
ed 1986; P10 ومعجم الحضارة ص ٩٦
- P.Foulquie; et autres.Dictionnaire des religions; Paris; P.U.F; 1985; P699-700
- و د. محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت الطبعة الثالثة ، ١٩٩٠
ص ٢٥٨ إلى ص ٢٦٨
- (15) د. محمد عناني ، المصطلحات الأدبية الحديثة ، القاهرة ، لونغمان ١٩٩٦ ص ١١٣
- (16) د. محمد عناني ، ص ١١٥ ، وجيفري بارندر : المعتقدات الدينية لدى الشعوب ، ص ٧٥-٧٦-٧٧
- (17) Hallyn; De l'hermeneutique a la deconstruction; in introduction aux etudes du
texte; Ouvrage dirige par M.Delcroix; Ed De culot; Paris ; 1987; P314
- (18) أنظر Hallyn ; Ibid P314 و د. عناني ، السابق ، ص ١١٧ و د. سيزاقاسم ، القارئ والنص : من
السميوطيقا إلى الهرمينوطيقا ، عالم الفكر ، المجلد الثالث والعشرون ، العددان الثالث والرابع ، مارس وأبريل ١٩٩٥
ص ٢٥١-٣٨٣
- (19) أنظر Hallyn ; Ibid P314 و د. نصر حامد أبو زيد ، التأويل ومعضلة التفسير ، فصول ، المجلد الأول ،
العدد الثالث ، إبريل ١٩٨١ ص ١٤١-١٥٩
- (20) Hallyn ; Jlid P315 et P245-297
- (21) أنظر د. نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق ص ١٦٠
- (22) د. عناني ، المرجع السابق ص ١٢٠
- (23) M.Heidegger; Cahiers de L'Herne; Ed ce l'iherne; Paris; P382-383
- (24) أنظر د. سعيد توفيق ، الهرمينوطيقا والفن عند جادامر المؤتمر النقدي الأدبي في أكتوبر ١٩٩٧ ، ود. سعيد توفيق،
تجلي الجميل ، مقالات مترجمة لجادامر ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨ ، ود. نصر أبو زيد المرجع السابق
ص ١٥٤

وبنيلوبي مري ، العبقرية : تاريخ الفكرة ، ترجمة محمد عبد الواحد محمد ، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي ، الكويت، عالم المعرفة ، إبريل ١٩٩٦ ص ٢٠٨

(^{٢٥})F. Schuerewegen; Theories de La reception; in Introduction aux etudes du texte Ibid, P 323-325

(^{٢٦})Hans Robert Jauss; Ad Dogmation I in Petite Apologie De L'Hermeneiutyque Litteraire ورقة مقدمة لمؤتمر النقد الأدبي على مشارف القرن الحادي والعشرين أكتوبر ١٩٩٧

(^{٢٧}) كان للدكتور سعيد توفيق فضل الإشارة إلى تميز المنهج الهرمينوطيقي عند ريكور كان بسبب إفادته من كل من الفلسفة الألمانية ومدارس النقد الأدبي الرائجة في فرنسا معا

(^{٢٨}) وقد ترجمت مؤلفات ريكور إلى معظم اللغات ، وقد ألف عنه أكثر من مئة كتاب ، وفي العربية ، من المغرب

ترجم د. منصف عبد الحق فصول من كتابه الشهير "صراع التأويلات" وكتب د. عبد الله عازر ، وعيسى على العاكوب ، ومن سوريا كتب عنه د. البقاعي ، ومن مصر كتب عنه د. نصر حامد أبو زيد ود. حسن حنفي ، ود. عاطف جودة نصر ، وصاحبة هذا المقال ، وخصصت كل من د. فريال غزول في مجلة ألف ، ود. كاميليا صبحي ، ود. سعيد الغانمي في مجلة القاهرة ترجمات لمقالات ريكور . أنظر د. حسن البناء في مقالة بول ريكور وهيرمينوطيقا الذات في النقد الأدبي المعاصر ، ورقة مقدمة إلى مؤتمر النقد الأدبي على مشارف القرن الحادي والعشرين ، أكتوبر ١٩٩٧ . ومنى طلبة ، أدب الرحلة إلى العالم الآخر : دراسة مقارنة لرسالة الغفران لأبي العلاء المعري ، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة عين شمس ، تحت إشراف عبد القادر القط ، جان باتريك جيوم جامعة السوربون باريس ٣، ١٩٩٧

(^{٢٩}) أنظر عرض كتاب سلدن ، د. حسن البناء ، المرجع السابق، ص ٢٥ وما بعدها ، ومقال د. هـ أرنستن H. Arntzen الحاجة إلى التفسير (ألمانيا) في مؤتمر النقد الأدبي على مشارف القرن الحادي والعشرين أكتوبر ١٩٩٧ ، وكان للدكتور فتحي أبو العينين فضل الإشارة على أن الهرمينوطيقا ليست قاصرة على فن تفسير النصوص ويمكن لها أن تقتحم مجالات أخرى مثل البحث الاجتماعي

(^{٣٠})P.Ricoeur , Le Conflit des interpretaions, Paris Seuil; 1969 P295-306

Sylvie Romanowski; L Illusion chez Decartes; Ed Klinackiek; Paris, 1974. P194

(^{٣١})P.Ricoeur Soi meme Comme un autre Paris; Seuil; 1990 حسن البناء المرجع

السابق ص ٧

(^{٣٢}) د. سيزا قاسم ، القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهرمينوطيقا ، عالم الفكر ص ٢٦٠

(^{٣٣}) د. حسن البناء ، مرجع سابق ص ٤٩

(٢٤) كان للدكتور أنو مغيث فضل الإشارة إلى أن الهرمينوطيقا منهج غير نقدي كما أوضح ذلك هابر ماس حين قسم المعرفة في ارتباطها بالمصلحة إلى مناهج نقدية واخرى عاجزة عن ذلك . وأنا أرى في الهرمينوطيقا بعد نقدي واضح يتحلى في مقاومتها لتثبيت المعنى وتحويله إلى سلطة.

(٢٥) Jacob; Anthropologie du Langage; Mardaga, Liege Bruxelles; 1990 P216

(٢٦) أنظر د. حسن البنا ، المرجع السابق، ص ٣٥- 295 Ricoeur ; Le Conflit des interpration ; P295- 306

(٢٧) Ricoeur; Temps et recit Paris ; Seuil ; 1983; P11-14

(٢٨) رسالة الماجستير ورسالة دبلوم الدراسات العليا المقدمة من الباحثة إلى جامعة باريس ٣ السوربون بعنوان:
Sorbonne Paris III; Mona Tolba ; La Voyage d'tbn Fattuma ; de Naguib Mahfouz ;
Memoire de D.E.A ; Universite de la Nouvelle Session 1993-1994; Tome II; P92-
93 G.Genette Fiction et diction ; Paris; Seuil ; 1991; P191

(٢٩) P.Ricoeur Soi meme Comme un autre Paris; Paris;Seuil;1990 P137-198 وبول

ريكور : الهوية السرديّة ، ترجمة د. سعيد الغنمي ، مجلة القاهرة ، عدد ٨١ نوفمبر ١٩٩٧ ، ص ٥٢-٥٨

(٣٠) P.Ricoeur L'Ideologie et l'utopie Paris ; seuil; 1997; P17-54

(٣١) Ricoeur ; Le Conflit des interpration ; P295 -306

(٣٢) Ricoeur ; Le Conflit des interpration ; P295 - 306

(٣٣) Ricoeur; Temps et recit; P196-217

(٣٤) جان مكوكار وفسكي، هل تكون القيمة الجمالية عالمية، د. سيزا قاسم، مجلة ألف عدد ٣، ١٩٨٣، ص ٨٠

(٣٥) كان للدكتور صلاح قنصوة فضل الإشارة إلى أن هناك فروقا بين المنهج الهرمينوطيقي والمنهج في العلوم الطبيعية ألا أنني لا أتحدث عن منهج علمي ولكنني عن الروح العلمي في توحيه للموضوعية والكشف المتجدد وهو ما يجمع بين الهرمينوطيقا ومنهج العلوم الطبيعية .

(46) وللدكتور سيد البحراوي فضل سوالي عن الفارق بين الحدس الهرمينوطيقي والانطباع الرومانسي معا دفعة إلى تأويل ذلك الحدس وتحديدده بما يميزه عن الانطباع الذي يفرض نفسه عن النص دون الاهتمام باختبار صدقه.

لقاء مع فيلسوف هيدلبرج

د. حسن حنفي (*)

أثناء ندوة ابن رشد التي عقدت في هيدلبرج منذ سنتين لم أشأ أن أترك هيدلبرج ، المدينة الحمراء ، والتي تذكرنا بمراكش بالمغرب دون لقاء مع جادامر الذي عرفته عن طريق مؤلفاته دون اللقاء به وتم اللقاء في منزله فوق الربوة التي تطل على المدينة ونهرها وجسرها القديم . واستقبلني وهو يتكى على العصي بعد أن وقع له كسر بالعظام في المنزل وجلسنا في غرفة مكتبه الضيقة ولم أرى بالمنزل غيره . ولم يهتم بما يهتم به الشرقيون مما يقدم عادة للضيوف . اتفقنا على الحديث بالإنجليزية دون الفرنسية أو الألمانية وبدأنا الحديث مباشرة عن ذكرياته منذ مدرسة ماربورج ولقائه بهيدجر ، وأثر ديكارت عليه . بدأ مع كانط مثل كل فلاسفة ماربورج ومثل مع هيدجر ثنائي المدرسة الجديدة .

عرض لي انتقاله من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية وأخيرا إلى التجربة الدينية التي رأها قمة التجريبتين الأوليين على عكس هيجل الذي جعل الفلسفة هي التي تجمع بين الفن والدين في تطور الوعي الإنساني و الحضارات البشرية .

ويتضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في " الحقيقة والمنهج " عام ١٩٦٠ في أجزائه الثلاثة : الأول مسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية ، وضرورة تجاوز البعد الجمالي ، والدلالة التأويلية لأنطولوجيا العمل الفني . والثاني توسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانية استمرارا للمساهمات التاريخية لشليرماخر ، ودروسون ودلتالي وهوسرل وكونت يورك ، وهيدجر . وهنا يتم الالتقاء مع هيدجر من أجل وضع نظرية في التأويل باعتباره تجربة . والثالث التحول الأنطولوجي لعلوم التأويل عن طريق اللغة ، فاللغة هي الوسيط في تجربة التأويل كما يبدو من تاريخ اللغة في الفكر الغربي وارتباطها باللوجوس والكلمة والتصور. فاللغة أفق في التأويل الأنطولوجي ، تجربة في العالم ، ووسيط في التأويل الأنطولوجي والطريق إلى تأسيس "هرمنيوطيقا شاملة" .

(*) أستاذ الفلسفة ، جامعة القاهرة

ثم طبق جادامر نظريته الجمالية الفلسفية الدينية في "الحوار والجدل" في ثمانية دراسات تاويلية عن أفلاطون عام ١٩٧٢. ففي محاورات أفلاطون يجتمع الحوار والجدل أو الجدل والحوار. ويكشف عن الصلة بين النظر والعمل في محاوره "ليسيس" وبراهين خلود النفس في "فايدروس" والحوار والسفسطة في "الرسالة السابعة"، والواقع في محاوره "طيمائوس". ثم يعرض علاقة أفلاطون بالشعراء، ويصف مهمة الدولة التربوية. ويجد في أفلاطون مصادره في الصلة بين الجمال والفلسفة في الطريق إلى الدين "أحب أفلاطون ولكن حبي للحق اعظم". وتضم "علوم التأويل الفلسفية" عام ١٩٧٦ عدة مقالات بين عامي ١٩٦٢، ١٩٧٢ حول موضوعين رئيسيين: الأول "منظور التأمل الهرمنيطيقي". ويتضمن دراسات حول شمولية مسألة التأويل، ووظيفة التأمل الهرمنيطيقي ومسألة الوعي الذاتي، والإنسان واللغة، وطبيعة الأشياء ولغة الأشياء، والسيماتيقا والهرمنيطيقي، وعلوم الجمال وعلوم التأويل. والثاني "الظاهريات، والفلسفة الوجودية، وعلوم التأويل الفلسفية". ويضم دراسات حول الأسس الفلسفية للقرن العشرين، والظاهريات، وعلوم العالم المعيش. ثم يتم اللقاء بهيدجر مرة أخرى في هيدجر ولاهوت ماربورج، وفلسفة هيدجر ولغة الميتافيزيقا.

ويضم "العقل في عصر العلم" عام ١٩٧٦ أيضا عدة دراسات عما آل إليه هيغل رمز العقل وربما نهاية الفلسفة لصالح العلم من أجل إرجاع العلم إلى حظيرة الفلسفة وفي نفس الوقت تحويل الفلسفة إلى علم. إذ تقوم العلوم على أساس فلسفي كما تقوم الفلسفة على أساس علمي ويبدو ذلك في مسار الفلسفة من هيغل حتى العصر الحاضر. والعقل الاجتماعي هو الذي وضع مسألة العمل. وهو موضوع التأويل الفلسفي. فالتأويل فلسفة عملية. له دور عملي بالإضافة إلى دوره النظري. ونظرا لميل الإنسان الطبيعي نحو الفلسفة ومن ثم يكون الاختيار الآن بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة باعتبارها علما أو بين العلم باعتباره فلسفة لافرق بين هوسرل الذي أراد تحويل الفلسفة إلى علم محكم أو بين فلاسفة العلم الذين اصلوا الأسس الفلسفية للعلم.

ويعود جادامر إلى التجربة الجمالية في "تجلى الجميل" عام ١٩٧٧ مع بعض المحاولات التطبيقية على المسرح وطابعة الاحتفالي، والصلة بين التأليف والتفسير، والصورة

والإيمان ، والصورة الصامتة ، والفن والتقليد ، ودور الشعر في البحث عن الحقيقة ،
والشعر والحركة التعبيرية ، ولعبة الفن ، والفلسفة والفن ، والفن والتجربة الدينية حيث
يبدو الدين وريثاً للفلسفة كما كانت الفلسفة وريثة للفن .

ويكتب جادامر سيرته الذاتية " التعلم الفلسفي " في نفس العام ١٩٧٧ . فقد بدأ في
جامعتي برسلو ومار ورج وتأثر ببول ناتورب وماكس شيلر . ثم اكتشف هيدجر
وبولتمان وجرها رد كزوجر ثم بدأ في التدريس وتفاعل مع ريتشارد كروز وهانزليز ثم
تجاوز سنوات ليبزج ورواها الخاطنة إلى كارل راينهت . ثم انتهى به المطاف إلى
هيدلبرج وزمائه لكارل ياسبرز وكارل لوفيت والخيط الجامع لهذه السيرة هو البحث عن
مصادر التأويل الفلسفي من أجل وضع نظرية لها .

ثم يطبق جادامر نظريته في التأويل في " الحوار بين الأدب والفلسفة ، محاولات في
نظرية الأدب الألماني ويتضح حضور جوته وصلته بالفلسفة والأخلاق . بل انه يدرس
تطور جوته الروحي في كتاباته التي لم تتم . ثم يظهر هولدرن في علاقته بالعصر القديم
وبالمستقبل . ثم يأتي ريلكه في تفسيره للوجود وفي التحول إلى الشعر الأسطوري . ويضم
إلى الشعر الموسيقى في دراسته عن " باخ في فيمار " . فالشعر موسيقى اللغة ، ويحاول
تنظير ذلك كله " الشعر والتقنيط " أي الإيقاع الموسيقي من خلال الوقفات والإلقاء . ثم
تظهر التجربة الدينية أخيراً في " الله باعتباره الشعور العميق أو أكثر أعماق الشعور " .

وكما بدأ جادامر مع هيدجر في ماربورج فإنه انتهى أيضاً إليه في " طرق هيدجر " عام
١٩٩٤ . ويضم الكتاب مجموعة من الدراسات معظمها حول هيدجر مثل "مارتن هيدجر في
عيد ميلاده الخامس والسبعين " ، "مارتن هيدجر مفكراً" ، "مارتن هيدجر في عيد ميلاده
الخامس والثمانين" ، بالإضافة إلى دراسة عن "كانط والتحول التأويلي "
وعن "أفلاطون" وعن "اليونان " . ويحاول أيضاً تنظير بعض الموضوعات مثل التفرقة
بين الوجودية وفلسفة الوجود ، " ما هي الميتافيزيقا؟" ، وهو سؤال هيدجر أيضاً ، لغة
الميتافيزيقا " وهو استئناف لهيدجر في علاقة اللغة بالوجود ، "حقيقة العمل الفني " ، وهو
عود إلى انصلة بين الفلسفة والفن . ويظهر الدين في "لاهوت ماربورج" و"البعد الديني"
والله باعتباره روحاً ووجوداً . تاريخ الفلسفة مثل تاريخ الفلاسفة "طريق متعرج" ومسار

متحول أو منعطفات ضد المذهب المغلق الثابت الخالد.

رأيته في نهاية اللقاء والنور يشع من عينه ، وهو ينظر إلى أعلى . فقد اكتشف في النهاية إن الجمال والفلسفة ما هما إلا مظهران للتجربة الدينية . فالإنسان يولد شاعرا ثم يتأمل في الكون ، وأخيرا يكتشف الأصل الأول والوحدة المطلقة ، عودا إلى شلنج والمثالية المطلقة . وهي تجربة الشعر الصوفي عند ابن عربي وابن الفارض . وربما هو السر في أعجاز القرآن ، من اللغة إلى الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة .

من أعدادنا القادمة :

ملفات حول الأساتذة العرب

- | | |
|-------------|--|
| (لبنان) | عادل ضاهر ، رضوان السيد |
| (تونس) | عبد الوهاب بوحدية ، هشام جعيط |
| (مصر) | صلاح قنصوة ، مصطفى صفوان |
| (البحرين) | محمد جابر الأنصاري |
| (سوريا) | صادق جلال العظم |
| (العراق) | محسن مهدي ، كامل الشيبلي |
| (ليبيا) | ياسين عريبي ، علي فهمي خشيم |
| (الجزائر) | عبد الله شريط ، عمار طلبي ، بو عمران الشيخ |
| (المغرب) | عابد الجابري ، طه عبد الرحمن ، الخطيبي |

جادامير : خطاب التأويل، خطاب الحقيقة

عمر مهيب^(*)

قد لا أضيف جديداً إذا ما ذكرت في بداية هذا المقال ان الحديث عن مبحث "التأويل" أو "التأويلية" يحيلنا مباشرة إلى فيلسوف ألماني معاصراً ارتبط اسمه بهذا المبحث ارتباطاً حميماً ألا وهو: "هانز جورج جادامير" H.G. Gadamer صحيح انه قد يحيلنا أيضاً إلى شلايرماخر Schleiermacher، أو حتى هيدجر Heidegger وجميعهم من الفلاسفة الألمان المعاصرين، أو إلى "ريكور" P.Ricoeur، و"فرانسوا فال" F.Wahl في فرنسا وذلك بدرجات متفاوتة، إلا ان العودة إلى جادامير هي عودة إلى الأصول، فقد احتل الاهتمام بالتأويل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروع الفلسفي.

خطاب التأويل:

عندما نشر جادامير كتابه "الحقيقة والمنهج" سنة ١٩٦٠ ربما لم يكن يتوقع انه سيصبح في مدة زمنية قصيرة محل اهتمام ودراسة ونقد، فقد أثار استخدامه لكلمة "التأويل" Hermeneutique جدلاً واسعاً داخل الأوساط الفلسفية الألمانية، وذلك من حيث ملامسته لمعارف متقاربه فنية وأدبية وكذلك تعمقه في البحث عن أسس الموضوعية في العلوم الإنسانية، وهذا ما يفصح عنه منذ مقدمة كتابه سابق الذكر بقوله: "إن الدراسات التي سنقرأها هنا تعالج مشكلة التأويل، ذلك ان ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلاً صحيحاً لا يشكل مشكلاً متميزاً يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط، فالفهم وتأويل النصوص ليسا حكراً على العلم ولكنهما يتعلقان أساساً بالتجربة الشاملة التي يكونها الإنسان عن العالم، ومن ثم فإن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية"^(١) فالرهان الحقيقي هنا لا يتعلق ببلورة منهجية معينة لقراءة النصوص وفهمها وتحديد النصوص ذات الطابع العلمي، أو بتلبية رغبة دفينية لدى الإنسان ببلوغ المنهج المثالي، أو على الأقل الأقرب إلى الدقة في مجال المعرفة مادام الأمر يتعلق بالمنهج وبالحقيقة أيضاً، وإنما يتعلق بتقدير أولي بتحديد المفاهيم والمنطلقات بوصفها المدخل إلى اكتساب المعارف وبالتالي الوصول إلى الحقائق.

^(*) استاذ الفلسفة — جامعة الجزائر

إن مشكل التأويل في نظر جادامير، ومن ثم مشكل الفهم بصفة عامة، لا يكتفي باستقصاء علاقات الإنسان بالعالم والأشياء علي أهمية هذه العلاقات وإنما يعمل علي بلوغ الخصوصية والاستقلالية داخل المنهج العلمي ذاته بل ويعمل علي مقاومة ذلك التوجه الذي يعمل علي اذابته داخل المنهج العلمي بأن يجعله تجلياً من تجلياته المتعددة، من هنا إذا كان التأويل هو من جهة دعوة الي الحوار والتفاعل مع العلوم الانسانية والعلوم العامة، فإنه من جهة اخرى دعوة الي مقاومة التحلل والذوبان في هذه العلوم كما هو الشأن عند بعض المغالين في التشبيه بالعلم والعمل علي جعله مقياس المعرفة الأوحد، وما كتاب "الحقيقة والمنهج" إلا دعوة ملحة لهذه المقاومة من "الداخل" وذلك بتحديد معنى "الحقيقة" ومعنى "المنهج" في آن واحد.

ففي موازاة الشمولية التي يدعيها المنهج العلمي يلجأ المنهج التأويلي - إن صح التعبير - الي بحث طريقة جديدة أساسها توزيع مساحة تواجد الحقيقة وجعلها أكثر مرونة وإسيابية، وأكثر إنفتاحاً علي المعارف الأخرى، فقد تتلامس فيه العلوم الإنسانية مع فروع معرفيه أخرى وتشكل تجارب مشتركة معها دون ان تكون لها علاقة بالعلم، أو أنه لا يمكن التأكد من قيمة تجاربها بالطرق العلمية التقليدية كتلك التي تكونها مع الفلسفة الفن، وحتى مع التاريخ، ومع ان التأويل في تحديد جادامير يعطي أهمية خاصة لبناء المفاهيم الفلسفية ونحتها بوصفها منطلقاً أولياً لبناء المعارف إلا أنه يرفض المغالاة في هذا الجانب بحيث تتحول هذه المسألة الي لعبة في حد ذاتها، فعملية نحت المفاهيم عنده ليست عملية مجردة منسوخة عن العالم والواقع، بل إنها تتحدر وتأخذ كل مصداقيتها وشرعيتها من الممارسات العلمية ومن الاحتكاك بالواقع والأشياء لذا يرى جادامير: "انه إذا ما أردنا أن نموقع عملنا داخل المنظومة الفلسفية لعصرنا، فإنه ينبغي أن ننطلق من أننا حاولنا أن نقدم إسهاماً يكون بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة والعلوم، ومن ثم مواصلة العمل المثمر في ذلك المجال الواسع الذي هو مجال التجربة العلمية. هذا دون أن ننسى تساؤلات هيدجر الجذرية التي أفادتنا أيما إفادة"^(٢)

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه هنا بالحاح ويتعلق بالعلاقة الإشكالية بين الفلسفة والعلم، ومكمن الإشكالية يتلخص في الصيغة التالية: هل يجوز لنا أن نلوم التفكير الفلسفي علي عدم التعامل مع البحث العلمي باعتباره غاية قائمة بذاتها، أي بحثاً علمياً خالصاً، في

الوقت الذي يهتم فيه (أي التفكير الفلسفي) بالنظر الي العلم نظرة شاملة تضعه ضمن حدوده المنهجية من جهة وضمن الظروف الانسانية التي ينتج فيها من جهة أخرى؟
ان العلم وعلى الرغم من تغلغله داخل سيرورة الحياة الاجتماعية، إلا أنه لا يمكنه أن يؤدي وظيفته الاجتماعية بكل نجاح وفعالية إلا إذا افصح عن حدوده وعن نسبية هامش الحرية المتوافرة لديه، إذ من الوهم أن نعتقد أن حريته حرية مطلقة لا رابط ولا ضابط لها، ومن هنا يأخذ التأويل الفلسفي كل مشروعيتها، فهو الذي بإمكانه مجاوزة إشكالية هذه النسبية علي اعتبار أنه لا يريد احتكار الحقيقة بقدر ما يحرص عليها، ومن هنا أيضاً يصبح التأويل الفلسفي التعبير الأكثر ملائمة وصدقاً عن وضع الفلسفة في عصرنا من حيث أنها هي أيضاً تخلصت من نسقيتها التقليدية وصارت أكثر إنفتاحاً علي الانسان وأكثر التصاقاً بالواقع، كما أن للتأويل أهمية بارزة بالنسبة لنظرية العلم لأنه يقوم بفتح آفاق جديدة أمامه تمكنه من مقارنة الحقيقة بطريقة مرنة في مجال معقد كمجال علوم الروح الخصوص.⁽³⁾

نعد الي مفصلة التساؤل حول مفهوم التأويل، فقد قلنا في البداية إنه يتعلق بعملية الفهم، أو هو باختصار "فن الفهم"، ولكن فهم ماذا؟ إنه فن فهم النصوص وهو في الواقع ليس مبحثاً جديداً وإنما يغوص الي أعماق التأويل المسيحي ولكن الجديد هو كيفية توظيفه من قبل جادامير خاصة وفلاسفة التأويل بشكل عام، ذلك أن التأويل – الذي كان ملحقاً باللاهوت وفقه اللغة – عرف تطوراً منهجياً كان قاعدة أساسية لمجمل التطورات التي وقعت في مجال العلوم الانسانية حتي يمكننا القول أنها تحولت عن اهدافها الأولى – وهو هدف برجماتي – وهو المساعدة علي فهم النصوص الأدبية، وهو لم يعد غريباً عن النصوص الأدبية فحسب، بل تعداها الي ضروب معرفية أخرى كانت تعتمد التأويل كالحقوق والفلسفة، وعليه فإن التأويل لم يكتسب مكانته الاتقه ضمن منظومة العلوم الانسانية إلا من خلال ما يسميه جادامير "ميلاد الشعور التاريخي" مع أن استخدام مصطلح "الشعور التاريخي" باطلاقية يضعنا أمام اشكالات كثيرة، فإذا ما تأملنا العمل المنجز في هذا الميدان، وهو جهد سابق لمحاولة دلّتاي* إعطاء علوم الروح أساساً تاديبياً، فإننا سنجدّه قد أخرج الإشكالية الخاصة بالتأويل الي مجال البحث والمسألة وهذا في حد ذاته شيء هام، وكمثال علي هذه الإشكالية سنأخذ مبحثاً خصباً وهو "الفن" أو

"الظاهرة الفنية" علي اعتبار أن مستويات الحوار – حتي لا نقول الصراع – بين الحقيقة والمنهج عند جادامير تتم في مجالات ثلاثة:

المجال الجمالي ويتعلق بالأعمال الفنية، والمجال التاريخي ويتعلق بالموروث الماضي، والمجال اللغوي ويتعلق بالعلاقات والمعاني والدلالات، إنن عند تطرقنا لمسألة الفن نجد أنفسنا أمام المفارقة التالية: فمن جهة أوضح جادامير بشكل لا لبس فيه أن ما يسميه "المفاضلة الجمالية" أو "المنتوج الجمالي" ما هو إلا تجريد غير قادر علي محور انتهاء العمل الفني لعالمه وتلاحمه معه، ومن جهة ثانية نجد أن دور الفن واهميته ليسا موضع تشكيك أو تساؤل، ذلك أن الفن قادر علي قهر المسافات الزمنية ومجاوزتها بفضل استخدامه للدلالات وتوظيفه للصور الإبداعية التي تخترق محدودية المكان ولا نهائية الزمان، بهذا المعني مزدوج الدلالة يصبح الفن وسيلة أساسية للفهم ومن ثم أيضاً يصبح مجالاً لإنتاج الحقيقة.⁽⁴⁾

ومع ان الفن ليس موضوعاً بسيطاً للشعور التاريخي إلا أن فهمه يختزن بمعني من المعاني نوعاً من الوساطة التاريخية، فكيف تتحدد يا ترى مهمة التأويل ضمن مبحث الفن لتحديد هذه المهمة، وللإجابة علي هذا التساؤل يسوق لنا جادامير مثالين متناقضين تمام التناقض لكل من شلاير ماخر وهيجل حيث يمكن لنا أن نميزهما من خلال المفهومين التاليين:

مفهوم إعادة البناء ومفهوم التكامل، فشلاير ماخر، الذي يسهب جادامير في تحليل نظريته التأويلية في نهاية كتاب "الحقيقة والمنهج"، يسخر كل جهده من أجل ارساء الدلالة الأهم المنضوية في داخل العمل الفني عن طريق الفهم انطلاقاً من اعتقاده بأن الأعمال الفنية والأدبية القديمة تصلنا منسلخة عن بينتها الطبيعية والأصلية التي ظهرت فيها وفهمت ضمن سياقها العام، فالأثر الفني يفقد من أصالته بفعل انتقاله وتداوله بين الناس، وتغير مجاله التداولي من بيئة لأخرى ومن ثم يفقد دلالته التي وجد من أجلها أصلاً، لذا نجد ان شلاير ماخر يحاول تعويض غياب الأصالة في الأثر الفني – علي خلفية ما ذكرنا – بما يسميه "المعرفة التاريخية" فهذه المعرفة تتيح إمكانية تعويض ما ضاع واسترجاع التقليد وإلي هذه الأصالة حتي ان جهد التأويل الأساس يصبح في نظر جادامير عبارة عن محاولة "لإيجاد نقطة استقطاب في ذهن الفنان تكون قادرة بمفردها علي جعل

دلالة عمل فني ما دلالة مفهومة علي غرار ما هو الحال في النصوص الأدبية أين نجد أن التأويل يسعى الي إعادة تمثّل الإنتاج الأول للمؤلف" (٥) وبتعبير آخر تصير مهمة التأويل عند شلاير ماخر البحث عن الأصول والعمل علي اعادة تأصيلها، وكذا توفير الشروط الضرورية لبلوغ الفهم.

علي النقيض من هذا الرأي نجد رأي هيجل الذي يرى أن كل تقليد تعلق بماض لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يمدنا بمصادر يمكنها أن تساعدنا علي ممارسة التأويل وتثمينه، فالأعمال أو الإنتاجات الفنية القديمة هي كالثمار المقطوفة من أشجارها تذبل وتموت كلما بعدت عن منابتها الأولى، وعلي الرغم مما يبدو من قساوة موقف هيجل تجاه السياق التاريخي للأثر التاريخي للأثر الفني، فإننا نجد أنه لا يطعن في مشروعية الاهتمام بالفن وتاريخه بقدر ما أراد الابانة عن "المبدأ التاريخي" الذي ينظم البحث في تاريخ الفن، والذي يبقى في نظر هيجل نشاطاً أو فاعلية خارجية شأنه في ذلك شأن أي سلوك تاريخي، ذلك ان المهمة الحقيقية للروح المفكرة عنده بالنسبة للتاريخ وتاريخ الفن بالخصوص هي إعادة بناء الصورة الفنية لدي الإنسان انطلاقاً من معطيات هي قيد التحقيق في الواقع، أي في الحاضر، وهذا ما يعطي لبعده الحاضر أهمية خاصة عنده، إن مشروع هيجل تطبعه علامه مميزة وهي تقديسه للفلسفة بوصفها التجلي الأسمى للحقيقة والاكشاف التاريخي للفكر علي ذاته، وهي التي تتكفل بانجاز مهمة التأويل وايصالها الي غايتها المرجوة، وهذا إن دل علي شئ فإنما يدل علي أن جهد هيجل يبين عن حقيقة حاسمة مفادها ان ماهية التاريخ لا تتمثل في استرجاع الوقائع الماضية ولكنها تتمثل في تلك الوساطة التي يباشرها الفكر مع الحياة الحالية (٦).

وإذا كان البحث عن حقيقة التأويل قد أدي بنا الي مقارنة نقدية للشعور الجمالي ومن ثم للشعور التاريخي كمحور مكمل، علي اعتبار ان البحث كان يتمفصل بالأساس حول الحقيقة، كما هي متجلية في الفن وفي التاريخ، فإننا سنتحول هنا الي تحليل نظرية الأنطولوجيا للتأويل انطلاقاً من فلسفة هيدجر الأنطولوجية. هذا الأخير لم يهتم بمشكل التأويل والنقد التاريخي كما يري جادامير الا بغرض بناء انطولوجيا تهتم بوضع الكائن، وسبر أغوار كينونته ومكوناتها عوض التيهان في مسائل المعني والدلالة التي يحيل اليها التأويل في الوقت الذي ينظر هو للمسألة من منطلق مغاير، علي ان هذا الاعتراض الأولي

من قبل جدامير لا يمنعنا من التساؤل حول العواقب الخاصة بتأويل العلوم الإنسانية نتيجة تأسيس هيدجر لبنية الفهم المتعلقة بزمانية الـديزايين (الكائن-هنا)، إذ قد لا تكون هذه العواقب واضحة كفاية، وإنما تكون مبنوثة بطريقة متفرقة وتؤثر بشكل غير مباشر في حمل معانٍ معينة للواجهة واغفالٍ أخرى.

إن اتولوجيا هيدجر حسب جدامير تمارس الفهم، ومن ثم التأويل، بالتوازي مع بحثها عن حقائق أشياء ذاتها، إذ لا ينبغي لجهد الـدازيين (الكائن-هنا) أن يذهب بعيداً عن تأملاته – وبدأت أبحث في أشكال الوجود، في أحواله وصفاته، بل ينبغي لجهدنا أن يتركز حول ما يسميه هو "القراءة الفنونولوجية" لوضع الكائن، وهي قراءة لا يمكن أن تكون حقيقية لاشئ إلا أنها تهدف إلى الوصول إلى ماهيات الأشياء وعدم الاكتراث بالظواهر المنفردة، المادية وغير الواضحة، ففي كتاب "الـكينونة والزمان"، ولكي يتجلى مسألة الكائن يلجأ إلى مسألة الميتافيزيقا من خلال العمل من خلال العمل على جاوزتها وتعميمها داخل مجال أرحب وهو الفكر، فمجال الكينونة أرحب من أن تختزله الأنساق الميتافيزيقية المغلقة، وهنا يتبلور نمط تأويلي يغوص إلى أعماق الكائن لاستكشاف حقيقته التي تصبح بدورها أداة لأي فهم وأساساً لأي تأويل.

خطاب الحقيقة:

إن بحث خطاب الحقيقة عند جدامير يحيلنا إلى طرق مسألة اللغة، وهي بدورها تحيلنا إلى النص، والنص بدوره يحيلنا إلى القارئ، والقارئ هو مؤول بمعنى من المعاني، فجدامير، كما أوضحنا يخوض تجربة جديدة في مشروع الفلسفي المتميز، تجربة تطرق تواصل مستمرا بين القارئ المؤول وبين النص المكتوب ذاته، وهي تجربة تهدف إلى مجاوزة الأدبيات الكلاسيكية منذ قراءات الاغريق ووصولاً إلى القراءات المعاصرة مع هيدجر وهابرماز، والتأويل يحيلنا إلى طرح مفهوم آخر هو مفهوم اللغة، واللغة تحيل إلى طرق مسألة الفهم، وكل تأويل يستند إلى لغة وكل لغة تحمل فهماً معيناً للنص المراد تأويله، وفي هذا المعنى يقول جدامير: "ينبغي القول إن عوائق التعبير اللغوي هي في الواقع عوائق للفهم، فكل فهم تأويل، وكل تأويل يصب في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام، والتي هي اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت ذاته".^(٧)، كما أن لغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم نظراً لارتباطهما اللصيق باللغة فهي المفتاح السحري لفهم النص ومن

ثم إعادة قراءته وتأويله فيما بعد، ولكون اللغة والتأويل أيضا يمثلان بعدا اجرائيا واحدا تجاه النص، وعليه نجد ان جادامير يبرر سوء التعبير عن فكرة ما بسوء فهمها اصلا، لذا فان مهمة التأويل الحقة لا تكمن في تطوير اجراءات الفهم فحسب، بل تتعدى ذلك الي تفسير الشروط التي تتيح الفهم، ولكي نفهم ينبغي ان نحدد شروط الفهم ومن ثم شروط التأويل، ففعل التأويل يختزن صوت الآخر ويدعمه بوصفه متلقيا تاريخيا يتواصل مع وعي القارئ، اي قارئ في كل لحظة مباشر فيها تجربة القراءة، ذلك ان جادامير يؤكد، وبطريقة متكررة في منته "الحقيقة والمنهج" علي الوضع الذي يشغله القارئ (المؤول) إزاء حضوره الآتي من جهة، وانتمانه غير المباشر للنص الذي يحاول تفهمه دون ان يخرج عنه من جهة ثانية. هذا الحضور هو الذي يجسد أفق السوءال لدي (المؤول) بينما يشكل الفهم الجواب بصيغة الماضي، والسوءال والجواب يشكلان معا جدلية فعالة في بناء الفهم وتحديد شروطه، اي الحصول علي تأويل مفتوح باستمرار علي ماهية النص التي يقوم باستجلائها من خلال ممارسته للاختزال الفينومولوجي الذي كان قد مارسه هوسرل Husserl من قبل^(٨) ويرى جادامير في الجزء المخصص لبحث دورة اللغة في عملية التأويل أن تحليل التأويل "الرومانسي" - علي حد تعبيره - يبين ان الفهم لا يتأسس انطلاقا من تحويل الأنا الي الاخر، او من مشاركة مباشرة احدهم مع الآخر، فللكي نفهم خطاب احدهم فهما سليما واصيلا يستحسن ان نتقمص تجربته، وان نعيش هذه التجربة وكأنها تجربتنا الخاصة وهذا ما يضيف عليها مصداقية وصدقا. ان مسار التأويل عند جادامير هو في النهاية مسار "لغوي" لذا فليس اعتبارا ان نجد ان الإشكالية الخاصة بالفهم تصنف عادة ضمن مجال القواعد والبلاغة علي اعتبار ان اللغة هي مجال الرحب الذي ينظم العلاقة - وهي علاقة وفاق - بين المؤولين أنفسهم وبين المؤولين وموضوعات تأويلهم، في هذا المعنى نجد ان سيقا لغويا ما، في شكلة الموسع، هو كذلك السياق الذي يتم فيه التواصل بين لغتين متباينتين عن طريق النقل والترجمة^(٩) شريطة احترام المعنى والدلالة في النصوص الأصلية، فالمترجم ليس حرا في ترجمتها وفق هواه الخاص، وعليه تصير "كل ترجمة بذاتها نوعا من التأويل، بل يمكننا القول انها شكلت دائما تنمة للتأويل الذي أسبغه المترجم علي الكلمة التي أسندت اليه".^(٩)

(٨)

علي ان بحث إشكالية الترجمة بوصفها اداة فعالة من أدوات التأويل الذي يقوم علي اللغة بفصح عن إشكالات جديدة عند جادامير، إشكالات تمس وظيفة الترجمة (المترجم) ومجالها التداولي نفسه والنتيجة المرجوة منها، وهكذا فمعرفة لغة أجنبية ما في نظره تعفينا من ترجمة هذه اللغة الي لغتنا الأصلية، وهنا تفقد الترجمة أهميتها وسبب وجودها مادامت تلعب دور الوسيط الاصطناعي بين لغتين مختلفتين، فالإنسان له ميل طبيعي الي فهم لغة الآخر كجزء أساسي من فهم لغة الأنا، ومن هنا تصبح عملية الترجمة ذاتها ميلا فطريا في الإنسان. ان مشكل التأويل عند جادامير لا يتمحور حول الإتقان الجيد للغة ما وانما يتمحور بالإساس حول ذلك "الاتفاق" الذي قد يتحقق من اشياء ضمن مجال اللغة، ثم ان اتقاننا للغة اجنبية ما يجعلنا نفكر ضمن اطراف هذه اللغة وليس ضمن اللغة الأولى أو الأم، هذا التملك، وهذا التمكن من اللغة الأجنبية عامل أساس وقبلي لحصول الاتفاق الوفاق داخل أجواء المحادثة التي تقع بين المؤولين، فكل محادثة تفترض بداهة لغة مشتركة بين المتحدثين تسهل عملية الفهم والافهام والاتفاق لذلك فان اعتمادنا علي مترجم لفهم نص معين يضعنا أمام إشكالية مضاعفة: إشكالية مواجهة المترجم للنص الأصلي، وإشكالية مواجهتنا لفهم المترجم للنص الأصلي، بمعنى آخر هل يمكننا أن نؤسس فهما ذاتيا خاصا بناء علي علي قاعدة الفهم الموضوعي لنص ما لأن فهم المترجم وتأويله واقعة موضوعية بالنسبة اليها تقع خارج نطاق ذواتنا؟ لكن، وبمقدار الحرج الذي نشعر به جراء اعتمادنا عفي فهما علي الآخر - المترجم- فان هذا الآخر - المترجم ذاته - يشعر بحرج والم كبيرين لقناعة داخلية تورقه وهي انه لم يستطع - علي الرغم من جهوده - بلوغ الترجمة الأكثر حميمية والأكثر تجسيدا للمعني الأصلي المتضمن في النص المترجم. انطلاقا من هذه الإشكاليات القائمة حول الترجمة واسقاطاتها حول الفهم والتأويل يرى جادامير "ان الحديث عن "حوار تأويلي" سيصبح حوارا مبررا لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقية ، أن تلجأ المحادثة التأويلية إلى صهر لغة مشتركة ، وأن فعل الصهر هذا ليس بلورة لأدارة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة ، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والاتفاق".^(١٠) وهذا يؤدي بنا إلى القول إن مشكل التأويل مشكل خاص ومعقد ، فهو يبحث في إعادة ترتيب العلاقة بين الملفوظ والمكتوب وبين المتكلم والمفكر فيه. والذي يسعى حثيثا إلى إخفاء اللغة أو تشتيتها داخل وعاء

الفكر، ذلك أن الفكر ليس قواعد جامدة أو انساقاً ثابتة ولكنه لغة تعج بالحياة والحيوية وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمنتجها وهو الإنسان ، والتأويل أيضاً ، مثله مثل المحادثة ، حلقة من حلقات سلسلة الجدول القائمة بين السؤال والجواب ، بين الواضح والغامض بحيث يتحول إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصة تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة فينومنولوجية ، أى أنها تتحقق بمقدار ما توفق فى الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص ، فطبيعة العلاقة القائمة بين العامل اللغوى والفهم تشكل بتقدير أولى ماهية الموروث الفلسفى الذى يستند فى تأويله على تحليل اللغة كعامل محورى ، فما تعليل ذلك ؟ تعليل ذلك أن مجرد القول بأن التقليد الفلسفى يميزه العامل اللغوى يؤدى إلى إسقاطات هامة بالنسبة للتأويل وبالمحصلة بالنسبة للفهم أيضاً ، على اعتبار أن الفهم المتوصل إليه عن طريق اللغة يحتفظ - وعلى خلاف أنماط الفهم الأخرى - بنكهة خاصة وبأولوية محضة ، كما يمكننا القول بأن ماهية الموروث المتميزة ببعدها اللغوى تستطيع أن تبلغ دلالتها التأويلية القصوى متى تحول هذا الموروث إلى موروث "مكتوب" ، فاللغة المكتوبة تمتلك خاصية تأسيسية وتأويلية فعالة ، وتملك فى الوقت ذاته حرية مناورة وتأقلم نادرتين ، فهى مفتوحة على الحاضر بقدر انغماسها فى الماضى ، وهى تكون مفتوحة على الآخر - الموضوع - ما بقدر ما تكون متمسكة بأصالتها وماهيتها الحقيقية ، هذه الخطوة ما كان للكتابة أن تبلغها لو لم يكن لها القدرة على التعايش مع الأوضاع المختلفة ، وربما المتناقضة أحياناً. (١١)

إن الموروث المكتوب - حسب الدلالة المباشرة لمصطلح الموروث - ليس قطعة جامدة من الماضى ، بل على العكس هو امتداد فى الحاضر وأهم من ذلك تطلع إلى المستقبل ؛ لأن الموروث فى تحديد جادامير ليس موضوعات جامدة ، لا رابط بينها ، وإنما لغة حية تفيض بالمعنى والدلالات التى تجد لها امتداداً فى الحاضر والمستقبل بشكل من الأشكال ، والموروث ، بمعنى آخر ليس ذلك المخطوط المنحدر إلينا من الماضى ، ولكنه المخطوط الذى يجسد استمرار ذاكرة الماضى فى الحاضر بحيث تصبح جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الخاص ، ثم إنه صحيح أن الموروث - كما ذكرنا - هو لغة حية وليس وقائع جامدة، لكننا نساءل هنا من الذى ينتج اللغة أو من هو مصدر اللغة : أليس هو الإنسان ، والإنسان أليس حلقة واحدة فقط ضمن سلسلة أشمل هى الإنسانية ؟ من هنا يصبح

الموروث الفلسفي أو الأدبي أو غيرهما تعبيراً أصيلاً عن الإنسانية في امتداداتها التاريخية والأنطولوجية ، وعلى ضوء ذلك أيضاً تتوضح مهمة التأويل بالنسبة للنصوص المكتوبة، انطلاقاً من أن المكتوب هو في النهاية نوع من "الاستلاب الذاتي" ، ولا يمكن التغلب على صعوبات هذا الاستلاب وإشكالاته إلا بمواجهة النصوص وفهمها فهماً معبراً فمفسار الفهم يتحدد في جملة ضمن دائرة المعنى التي تشكل الموروث المحدد سابقاً. بيد أن أهمية اللغة المكتوبة لا تقف عند هذا الحد ، أي كتابة النصوص وترتيبها ، بل إنها لتصبح دلالة على الحياة برمتها "ذلك أن الكتابة ليست مجرد مصادفة بسيطة أو مجرد إضافة بسيطة ليس في إمكانها إحداث أي تغيير كفي في مسار الموروث الشفهي ، فإدارة الحياة وإدارة البقاء يمكن لهما أن توجدا دونما حاجة إلى كتابة ، لكن الموروث المكتوب وحده قادر على التخلص من الإلحاح البسيط لأثار الحياة الماضية مما يسير الانطلاق في إعادة البناء انطلاقاً من الوجود السابق"^(١٢) وبالمحصلة يرى جادامير أن كل مكتوب يمكن أن يكون موضوع تأويل ، وهذا ما بدا واضحاً عند مناقشته ظاهرة اللغة الأجنبية التي تحيل بدورها إلى طرح إشكالية الترجمة ، وهذه الأخيرة بدورها تحيل إلى إشكالية الفهم وجميعها تحيل مرة أخرى إلى طرح مسألة التأويل وما الهدف من ممارسة التأويل سوى البحث عن الحقيقة وبلوغ الطمانينة المعرفية.

٣- بين جادامير و هابرماس

كان الحوار الذي قام بين جادامير و هابرماس من أثمر الحوارات التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظراً لمكانتهما المميزة وللأهمية القصوى الكامنة في مشروعيهما: "العقلانية التأويلية" لجادامير و "العقلانية التواصلية" لهابرماس . وقد كانت بداية اهتمام هابرماس بمشروع جادامير في كتابه الهام "منطق العلوم الإنسانية" حيث يرى أن أهمية التأويل تكمن في أنه جاء في فترة احتدم فيها النقاش حول العلوم الاجتماعية: أهميتها ، مكانتها ، عمليتها ، علاقتها بالعلوم الدقيقة ، علاقتها بالأيديولوجيا وغيرها من الإشكالات الدائرة في هذا الفلك ، وأنه أضاف إسهامات قيمة لهذا النقاش فتح أفاقاً جديدة لبلوغ بدائل تنبني انطلاقاً من مقاربات وضعية تعمل على نوع جديد من اللغة يسميه "لغة الملاحظة". لغة محايدة يكون في مقدورها رفع أفاق التحليل الاجتماعي فوق مستوى الملاحظات والانطباعات الشخصية ، الذاتية وبالمحصلة محاولة الوصل بهذا

التحليل إلى مستوى الدقة والموضوعية التي تميز العلوم الطبيعية ، بالمقابل نجد أن التأويل – كما يحدده جادامير – يعمل على تجذير الترابط بين أطراف عملية الفهم ومن ثم خلق تراكم معرفي يصبح موروثا فيما بعد ، ذلك أن أشكال المعرفة العلمية ذاتها تؤسس نوعا من التقاليد وهذه الطرق لا يمكن إلا أن تتضمن نوعا من الفهم وبالتالي نوعا من التأويل حتى ولو تعلق هذا التأويل بالمنهج.^(١٣)

إن تأويلية جادامير ، وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية ، إلا أن أفكار هذا الأخير وتأملاته حول اللغة والترجمة والفهم تطرح إشكالا واضحا حسب هابرماس ، فإذا كانت نظريته إلى الفهم على أنه توافق للمعنى لا غبار عليها فإنه بالمقابل لم ينتبه إلى أن هذا التوافق قد يكون مشوها دون دراية منه وهذه إشارة منه إلى الايديولوجيا كمثال على الفهم المشوه ، المناقض لكل مسعى موضوعي ، حيث نجد أن التوافق المنشود يقوم على الضغوط والإرغامات عوض الحوار الصريح والأخوى وهذا ما يعوق الوصول إلى فهم حقيقي انطلاقا من أن مهمة الفهم عند جادامير – كما حددناها سابقا – تفترض البحث عن الحقيقة لكن ومع مشروعية بحث جادامير عن الحقيقة ، فهذا متضمن في منطوق محاولته الفلسفية ، إلا أن المغالاة في توجيه الفهم نحو البحث عن الحقيقة يؤدي به إلى التفاضل عما تحدته الايديولوجيا من لا توازنات واختلالات في مستوى السلطة والمعرفة معا. على أن ما يثير انزعاج هابرماس له مبررات أخرى ، وهذا ما يشير إليه أحد نقاده من أن الخطر الذي يقلق هابرماس ليس فقط لأننا نحاول استباق حقيقة إمكانية ، أو رؤية معينة ما للعالم والتعود عليها ، إن ما يقلقه بالفعل هو أن يتضمن أخذنا بحقيقة ما نوعا من الايديولوجيا ما يعنى أن ما أخذنا به قد يدخل ضمن علاقات قوة وهيمنة لبعض الطرق التي ستظل غامضة بالنسبة إليها إذا بقى اعتمادنا قائما على الفهم التأويلي وحده ، بمعنى آخر إن النشاطات الاجتماعية بالنسبة لهابرماس لا يتأتى فهمها إلا إذا انضمت في مجال موضوعي يشكل من اللغة والعمل والهيمنة في أن واحد فالسوسيولوجيا لا يمكن بأى حال من الأحوال أن تختزل إلى مجرد سوسيولوجيا تأويلية ، لذا فهي تسعى إلى طلب نسق مرجعي مزدوج الوظيفة: فهو لا يلغى النشاط الاجتماعي لصالح نظرة طبيعية للسلوك الإنساني من جهة ، ولا يرفع نهائيا الميكانيزمات الاجتماعية لكي يضعها فوق التقليد الثقافي السائد من جهة ثانية .

لكن جادامير ينظر للمسألة من منطلق مغاير ، فعندما ينعت هابرماس بأنه فيلسوف محافظ ، تقليدي لجهة تأكيد الدائم على العودة إلى التقاليد وإلى الموروث الماضي ، يجيب جادامير في إحدى المقابلات :

"إن تأكيدي الدائم على تاريخية الفهم ، والعمل على تعويمها داخل تيارات التقليد يعنى أنني أسير في الاتجاه المعاكس للتيار.. فهابرماس يؤمن مثلماؤمن أنا أيضا بالإمكانات المثالية التي يفتحها الحوار ، لكنه يؤمن أيضا أنه يمكن بلوغ هذا المثال عن طريق التقدم الحاصل في السوسيولوجيا ، أو عن طريق سياسة متمحورة حول ذاتها ومن ثم فهو يؤمن بالارتقاء السياسي الممكن لهذا المثال وفي الوقت ذاته ألمحت إلى هابرماس أن سعيه إلى تطبيق أنموذج الحوار الثقافي على السوسيولوجيا غير مقبول في الوقت ، ذلك أن هذا الحوار يفترض ثقة المريض في طبيعه في حين إننا لا نجد سوسيولوجيا واحدا يستسلم أمام وضعية مجتمع متآزم ، وإن حدث واستسلم فإن المجتمع لن يستسلم له. لكن للأسف يبدو أن هابرماس لا يريد فهم الفرق القائم بين المختص وبين المصلحة السياسية"^(١٤) أما بالنسبة للانتقاد الخاص بموقع الايديولوجيا داخل خطاب التأويل ، فإن جادامير ينفي الحدود التي فرضها هابرماس على قدرة التأويل على عرض العوامل الإيديولوجية وتحليلها ، إذا أنه يرى أن هابرماس يقصر بطريقة غير شرعية حقل الفهم التأويلي في الحصة المنفوظة (المنطوقة) ، في حين أن التأويل يأخذ في حسبانته الآراء السابقة والأحكام ، بمعنى أنه لا يهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات فحسب ، ولكنه يهتم أيضا بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه الآراء ، وتدعيم هذا الرأي يقدم لنا جادامير مثلا واقعا يتعلق بوضع المرأة الاجتماعي ، فالفهم التأويلي للآراء التقليدية حول حاجيات المرأة ومصالحها يتعدى الفهم العادي أو الظاهر ليصل إلى تحليل الأفكار الخفية وغير المباشرة التي تدور في فلك هذا الموضوع وعلى رأسها الموضوع الذي يناقش مسألة السلطة: وجودها ، توزيعها ، مظاهرها وباختصار أهميتها ومكانتها داخل المجتمع المعاصر بأشكاله وتعقيداته الكثيرة.

أما النقطة الأخرى في جدل الحوار بين جادامير وهابرماس ، هي أن جادامير يرى أن محاولة هابرماس إقامة تعرض بين التقليد اللساني من جهة ، وبين "الشروط المادية" الضرورية لانجاز العمل والسيطرة على الآخرين من جهة أخرى لا معنى لها إطلاقا. فإذا

ما وجدنا مثلا أن فهما تاويليا ما قام بادغام مضمون ايديولوجي ضمن مسار اجتماعي معين فلأن القوى غير اللسانية المحيطة به قد انضمت إلى ذلك المسار بشكل مسبق ، ذلك أن مفهوم التقليد ذاته يدمج في تعريفه هذه القوى بطريقة ظاهرة أو مستترة ، مباشرة أو غير مباشرة ، هذه القوى تعد غير لسانية فيما يتعلق بتأثيرها على المعتقدات والمعايير والقيم السائدة في مجتمع ما ، إلا أنها متى تعلق الأمر بأشياء العالم الذي نعيش فيه وبقضاياها ومشاكله فإنها لا تغدو كذلك ، أى غير لسانية ، فهي في هذا المجال تبقى مرتبطة بالتقليد وفي تناول التحليل التاويلي.^(١٥) والنتيجة التي يخلص إليها جادامير هي ان هناك تداخلا واضحا بين مفهوم التاويل وبين التفكير النقدي ، هذا التداخل يفرضه تداخل الموضوعات وتعقدها وتعدد أبعادها ، فالتاويل ومن خلال تأكيده على تاريخية الفهم يتبين عن ثراء للمعنى لا ينضب خاص بالبنيات الرمزية التي هي النصوص والمعايير ، هذه البنيات ، وبما أنها ما تزال متوقعة ضمن الأفاق التاريخية المختلفة ، ومسطرة ضمن الأهداف المختلفة للفرضيات المتباينة فإن ذلك يعنى أنها لم تكشف بعد عن كل المعانى الخفية الكامنة فيها ويعنى من جهة ثانية أن الأحكام المسبقة المتعلقة بالموقف المتخذة حول القيم المختلفة يمكنها كما يقول جادامير الاستفادة من الجهود الأخرى التي يبذلها التاويل في ميادين أخرى ، إلا أن هابرماس لم يقتنع بأغلب الإجابات والتوضيحات التي قدمها جادامير خاصة ما يتعلق منها بنظرتيها إلى المجتمع وموقفها من النشاط أو الفاعلية الاجتماعية ، وكذا موقع التاويل داخل المنظومة المعرفية الفلسفية المعاصرة وعلاقة التاويل بالإيديولوجيا ، لذا نجد هابرماس - ومع أبل - يلجأ إلى بلورة نظرية متحورة حول التحليل النفسى تكون بمثابة الأموزج الأمثل لكل نظرية تسعى إلى نقد الأيديولوجيا نقدا منهجيا.

إن جادامير يؤكد بصفة إجمالية على ضرورة التمييز بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقررة من جانب "علوم الروح" على حد تعبير "دلثاي" الذي يرى أن تجربة العلوم الإنسانية تتقاطع مع تجارب أخرى قائمة خارج أطر العالم الضيقة كتجربة الفلسفة وتجربة الفن والتاريخ وهي كلها تجسد حقيقة لا يمكن التأكد منها بالطرق العلمية المحضة ، فالفهم ليس منهجا مكملا لمناهج علوم الطبيعة. وهذا ما يؤكد في نظر جادامير فشل "دلثاي" فى إقامة التعارض بين علوم الروح وعلوم

الطبيعة انطلاقاً من أن التأويل عنده يضطر إلى مجاوزة تعدد المناهج ، وتنوع أطر التأويل باتجاه بلورة شعور تأويلي يجد في البنية اللغوية للعالم دعامة له وضماتاً لفعاليتها ، ذلك أن طبيعة الأشياء ذاتها تدفع بهذا الاتجاه من حيث إن الفهم حركة شاملة وكلية يجعل التأويل يطمح في أن يكون فيها للفهم ومن حيث إن الفهم أيضاً هو عودة إلى الموارد أو "التقليد" ، عودة لاستحضار وعي تاريخي جديد يستوعب معاني اللحظة الحاضرة دون التغاضي عن المعاني التي تركت عبر سيرورة طويلة عودة تتم باللغة وفي اللغة التي تمثل حلقة وصل أساسية بين الدلالات الوجودية والتاريخية والجمالية.

*يعتقد الفيلسوف الفرنسي بول ريكور P. Ricoeur مثله في ذلك مثل هابرماس أن جادامير ، ونتيجة لإهماله ثلاثية: العمل – السلطة – اللغة قد يقع حبيس نظرية للغة ذات نزعة شمولية وهذا ما يرفضه ريكور ، فاللغة بالنسبة إليه ما هي في النهاية إلا ذلك الحيز الذي يتم فيه التعبير عن تجربة معينة.
الهوامش

1- Hans- Georg Gadamer, "Verité et Méthode: Les grandes Lignes d'une hermeneutique Philosophique de paul Ricoeur" , traduit de l'allemand par etienne

sacre, Editions du seuil, paris, 1976 (introduction) P. 20.

2- Hans- Georg Gadamer , "L'art de comprendre : Hermeneutique et tradition Philosophique" , traduit de l'allemand par Mariana simon, introduction de pierre fruchon, Editions aubier – montaigne, paris, 1982, P. 90

-^٣Hans- Georg Gadamer : Ibid, P. 90.

-^٤Hans – Georg Gadamer: Verité et Méthode, P. 96.

-^٥Ibid, P. 97.

-^٦Ibid, P. 99.

-^٧Ibid, P. 235.

-^٨Ibid, P. 219.

-^٩Ibid, P. 230.

-^{١٠}Ibid, P. 234.

-^{١١}Ibid, P. 236.

-^{١٢}Ibid, P. 238.

-^{١٣} Georgia warnke: "Hermeneutique de Gadamer: Tradition et raison", traduit de l'anglais par jacques Edson, Edition de boech – Wes mael bruxelles, 1991, P. 140.

-^{١٤} Hans – gerorg. Gadamer : , in, Entretiens avec le Monde : la philosophie, Editions la decouverté, Paris, 1984, P.233-234

-^{١٥}Georgia Warnke, " Hermeneutique: Tradition et raison", p .p146- 148.

اللغة كوسيط للخبرة الهرمنوطيقية

هانس جورج غادامر ترجمة : جورج تامر

نقول عادة إننا "نجرى" حديثاً ، لكن ما نجهله أن الحديث كلما ازدادت أصالته ، ضؤل مقدار أن يكون إجراؤه طوع إرادتنا نحن المشتركين فيه . فالحديث الأصيل إذا ليس أبداً ما أردنا أن نجره . من الأصح على العموم أن نقول ، إننا ندخل في حديث ، هذا إن لم يكن الأولى بنا أن نقول ، إننا نتورط في حديث . إذ ربما كان في كيفية صدور كلمة عن أخرى ، واتخاذ الحديث ثنياه ، وإيجاده مجراه ومخرجه ، شئ من التوجيه ، لكن هذا التوجيه هو من النوع الذى يوجه فيه الشركاء فى الحديث أكثر مما هم يوجهون . فلا أحد يعرف مسبقاً ما الذى "سينبئ" عن الحديث . إذ إن التفاهم أو فشله يشبه حدثاً اعترانا . هكذا يمكننا أن نقول ، إن شيئاً ما كان حديثاً جيداً أو أن نقول ، إنه لم يكن موفقاً . هذا كله يوضح أن الحديث له روحه الخاص ، وأن اللغة التى فيها ، تحمل فى ذاتها حقيقتها الخاصة ، أى أنها "تزيح الستار" عن شئ ما وتخرج ما هو جار .

سبق أن رأينا لدى تحليل الهرمنوطيقية الرومانسية أن الفهم لا يرسو على قاعدة الحلول فى الآخر ، أى على أن يتماهى الواحد فى الآخر مباشرة . إن فهم ما يقوله أحدهم يعنى ، كما رأينا ، التفاهم فى الشئ ، لا الحلول فى الآخر واستشعار ما عاشه . وقد أبرزنا أن اختبار المعنى الذى يحصل فى الفهم على هذه الصورة إنما يتضمن دائماً الاستخدام . الآن ننتبه إلى أن هذه العملية كلها عملية لغوية . وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومحاولة إتقانه فنياً - وهذا هو موضوع الهرمنوطيقا - تنتمى تقليدياً إلى حقلى النحو والبلاغة . فاللغة هى الوسط الذى يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشئ .

إن وعى الشروط التى يخضع لها كل تفاهم إنما يتم على الأكثر فى حالات التفاهم المشوشة والصعبة . هكذا تصبح العملية اللغوية التى يكون فيها حديث فى لغتين غريبتين ، إحداها عن الأخرى ، بواسطة الترجمة والنقل ممكناً ، عملية موضحة بشكل خاص . على المترجم هنا أن ينتقل المعنى الذى يجب فهمه إلى السياق الذى يحيا فيه الشريك فى الحديث . هذا لا يعنى بالطبع أنه يجوز له تحريف المعنى الذى عناه الآخر . فالمعنى ينبغى بالأحرى أن يحفظ ، لكن بما أنه ينبغى أن يفهم فى عالم لغة جديد ، فهو يجب أن يظهر فيه

بطريقة جديدة . كل ترجمة هي من هذا المنطلق تفسير ، لا بل يمكن القول ، إنها التفسير الذى منحه المترجم للكلمة .

مثال الترجمة بمنحنا الوعي بأن اللغة هي وسيلة التفاهم ، وهذا الوعي يجب إنتاجه عبر توسط واضح . نشاط اصطناعي كهذا ليس بالفعل الوضع الطبيعي للحديث . وليست الترجمة الوضع الطبيعي لتصرفنا تجاه لغة غريبة ، بل إن الاعتماد على الترجمة هو بالأحرى كأن يضع الشركاء أوصياء على أنفسهم . حين نحتاج إلى الترجمة ، يجب علينا تحمل المسافة الموجودة بين روح النص الحرفى الأصيل وروح الإعادة ، هذه المسافة التى لا يمكن التغلب عليها بالكامل أبداً . هكذا لا يحصل التفاهم فى حالات كهذه فعلاً بين الشركاء فى الحديث ، بل بين المترجمين شفويًا الذين يستطيعون أن يتلاقوا فعلاً فى عالم تفاهم مشترك . (من المعروف أنه ما من شئ أصعب من حوار فى لغتين أجنبيتين ، يستعمل فيه أحد الطرفين الواحدة والطرف الآخر الأخرى ، إذ إن كلا منهما يفهم اللغة الأخرى ، لكنه لا يتكلمها . حينئذ تسعى إحدى اللغتين ، كما لو كان ذلك تحت تأثير قوة من فوق ، أن تفرض نفسها أمام اللغة الأخرى كوسيلة للتفاهم) .

حيث يكون التفاهم ، يكون الحديث ، لا الترجمة . إن فهم لغة أجنبية ، هو فهم حقيقى حين لا يتطلب ترجمتها إلى اللغة الأم . ما من حاجة للترجمة ، لا بل إن كل ترجمة تبدو مستحيلة ، حين يتقن الواحد إحدى اللغات فعلاً . فهم اللغة بحد ذاته ليس فهماً حقيقياً ولا يتضمن أية عملية تفسير ، بل هو من النشاطات الأساسية للحياة . فالمرء يفهم اللغة بأن يحيا فيها ، هذه الجملة لا تنطبق فقط على اللغات الحية ، بل الميتة منها أيضاً . فالمشكلة الهرمنيوطيقية إذن ليست مشكلة الإتقان الصحيح للغة ، بل هي مشكلة التفاهم الحقيقى على الشئ ، هذا التفاهم الذى يحدث فى الوسيط ، الذى هو اللغة . كل لغة يمكن تعلمها بشكل يسمح بأن يتضمن استعمالها التام أن يستغنى المرء عن الترجمة من لغته الأم أو إليها وأن تكون لغة أفكاره هي اللغة الأجنبية . هذا الإتقان للغة شرط مسبق للتفاهم فى الحديث . فكل حديث يشترط بالطبع أن يتكلم المتحدثون اللغة نفسها . ولا يصبح الفهم والتفاهم مسألة إلا حيث يمكن التفاهم لغويًا بواسطة التخاطب . الاعتماد على ترجمة المترجم هو وضع نادر ، يضاعف العملية الهرمنيوطيقية ، أعنى الحديث : فهو حديث

المترجم مع الجهة المقابلة وحديثي مع المترجم .

الحديث عملية تفاهم . هكذا يتضمن كل حديث أصيل أن يتجاوب المرء مع الآخر ، أن يقبل آراءه ، وأن يحل فيه إلى حد بعيد يسمح له بأن يفهم ما يقول ، لا أن يسعى إلى فهم شخصيته . ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه ، ليمكننا أن نتفق على الشيء . لا ننسب رأيه إليه كشخص ، بل إلى ما نعبه ونظنه . حيث ننظر إلى الآخر فعلاً كذات فردية ، كما هو الحال في الحديث العلاجي أو في استجواب المتهم ، إذ لا يتوفر وضع التفاهم أبداً .

هذا كله ، ما يميز وضع التفاهم في الحديث ، يتحول فعلاً إلى ما هو هرمنيوطيقي ، حين تكون المسألة مسألة فهم نصوص . نبداً مجدداً بقضية خاصة هي قضية الترجمة من لغة أجنبية . لا يستطيع أحد في هذا الصدد أن يشك بأن ترجمة نص ما ، مهما كان المترجم معتاداً على المؤلف ومتفاعلاً معه ، ليست مجرد بعث للعملية النفسية الأصيلة التي لازمت الكتابة ، بل هي تقليد للنص ، يتم من خلال فهم ما يقوله . ولا يستطيع أحد أن يشك في أن المسألة هنا مسألة تأويل ، وليست مشاركة في الإجاز وحسب . اللغة الأخرى تلقى ضوءاً جديداً للقارئ على النص . وليس بمقدور الأمانة التي تطلب من الترجمة أن تزيل الفرق الأساسي الموجود بين اللغات . حتى لو أردنا أن نبقي أماناً ، علينا اتخاذ قرارات مزعجة . إذا شئنا أن نبرز في ترجمتنا معلماً من معالم الأصل يهمننا ، ما استطعنا ذلك ، إلا إذا تركنا معالم أخرى في النص نفسه تتراجع ، أو ضغطناها تماماً . وهذا هو بالضبط التصرف الذي نعرفه كتأويل . الترجمة هي ككل تأويل زيادة في الإيضاح . من يترجم ، يلتزم بالقيام بزيادة الإيضاح هذه . جلي أنه لا يجوز له أن يدع شيئاً غير واضح ، أن يترك ما هو غامض بالنسبة إليه . يجب عليه أن يكون صريح الموقف . ثمة بالطبع أوضاع متطرفة يتضمن فيها النص الأصلي (وبالنسبة لـ " القارئ الأصلي ") ما هو فعلاً غير واضح . لكن حالات متطرفة هرمنيوطيقية مثل هذه تبين الوضع القسري الذي يوجد فيه المترجم دائماً . فهو يجب أن يقول بوضوح كيف يفهم . بقاؤه في وضع لا يمكنه من التعبير فعلاً عن كل أبعاد نصه يعني بالنسبة إليه استغناء عنه . كل ترجمة تتولى مهمتها بجديّة هي أكثر وضوحاً وانبساطاً من الأصل . حتى ولو كانت تقليداً كاملاً ، يجب أن ينقصها شيء من

النبرات التي تتواجد أيضاً في النص الأصلي . (في حالات نادرة من الخلق المقلد الرائع قد تعوض هذه الخسارة أو تؤدي إلى ربح جديد ، مثلاً "أزهار الشر" لبودلير التي ترجمها إلى الألمانية شنيفان غيررغه) .

كثيراً ما يعني المترجم بالم المسافة الضرورية التي تفصله عن الأصل . تعامله مع النص فيه شئ من الجهد الذي يبذل من أجل التفاهم في الحديث . الفرق الوحيد هو أن الوضع هنا هو وضع تفاهم مجهد بشكل خاص ، يدرك فيه المرء أن المسافة القائمة بين رأيه والرأي المقابل لا يمكن في النهاية إزالتها . وكما الحال في الحديث ، حيث توجد فوارق كهذه لا يمكن إزالتها ، قد ينجح الوصول إلى حل وسط في أخذ الكلام وردّه ، هكذا يفتش المترجم أيضاً وسط أعمال الفكر وتقليب الآراء عن الحل الأفضل ، الذي لا يمكن أن يكون إلا حلاً وسطاً .

وكما أن المرء في الحديث يحل في الآخر من أجل هذا الغرض ، ليفهم موقعه ، هكذا يحاول المترجم أيضاً أن يحل في مؤلفه تماماً . لكن التفاهم في الحديث لا يضمن بواسطة ذلك ، ولا يعني حلول كهذا بالنسبة للمترجم نجاح التقليد . من الواضح أن البنى متماثلة تماماً . فالتفاهم في الحديث يتضمن استعداد الشركاء للتفاهم ومحاولتهم أن يدعوا الغريب والمضاد يسرى لديهم . حين يتم ذلك بالتبادل ، ويتأمل كل من المشاركين في الحديث في الأسباب المقابلة إذ هو يتمسك في الوقت نفسه بأسبابه الخاصة ، يمكن الوصول إلى لغة مشتركة وقول مشترك ، وذلك في تناقل لوجهات النظر غير ملاحظ وغير عشوائي (نسميه تبادل آراء) . كذلك يجب على المترجم أن يتمسك بحق لئنه الأم التي يترجم إليها وأن يدع العنصر الغريب ، وربما المضاد ، في النص وطريقة تعبيره تسرى لديه . ربما كان هذا الوصف لعمل المترجم مقتضياً جداً . حتى في أوضاع خاصة كهذه ، ينبغي فيها النقل من لغة إلى أخرى ، يصعب الفصل بين الشئ واللغة . فقط المترجم الذي يعبر عن الشئ الذي يريه إياه النص ، أي الذي يجد لغة لا تلائم لغته وحسب ، بل أيضاً لغة الاصل ، سيمكنه أن يقلد النص فعلاً . إن وضع المترجم هو في الأساس وضع المفسر نفسه .

إن مثال المترجم ، الذي يتحتم عليه أن يتغلب على الفجوة القائمة بين اللغات ،

يوضح بتميز العلاقة المتبادلة التي تجرى بين المفسر والنص ، وتتوافق وتبادل التفاهم في الحديث . إذ إن كل مترجم مفسر . وكون اللغة لغة أجنبية لا يعنى إلا حالة متصاعدة من الصعوبة الهرمنيوطيقية ، أى من الغربة والتغلب على الغربة . كل "الأشياء" ، التي يتحتم على الهرمنيوطيقا التقليدية أن تتعامل معها ، هي غريبة حقاً في هذا المعنى نفسه المحدد بوضوح . ليست مهمة التقليد التي يقوم بها المترجم مهمة نوعية ، بل هي تختلف فقط تدرجاً عن المهمة الهرمنيوطيقية العامة التي يفرضها كل نص . هذا لا يعنى بالتأكيد أن الوضع الهرمنيوطيقى إزاء النصوص يماثل تماماً الوضع القائم بين شخصين يتحادثان . فما تحمله النصوص إن هي إلا تلفظات حياة مثبتة دائماً ينبغي أن تفهم ، ما يعنى أن النص ، وهو الشريك الآخر في الحديث الهرمنيوطيقى ، لا يتكلم إلا من خلال أحد الشريكين ، إلا وهو المفسر . فمن خلاله تتحول الإشارات الخطية رجوعاً إلى معنى . مع ذلك ، إن الشئ نفسه الذى يتكلم عنه النص ، يعبر بدوره عن نفسه بواسطة إعادة التحول هذه الحاصلة في الفهم . هذا يشبه ما يحدث في الحديث الفعلى ، حيث الشئ المشترك هو ما يجمع بين الشركاء ، أى بين النص والمفسر في هذا السياق . وكما أن المترجم كمترجم شفوى يمكن التفاهم في الحديث فقط إذا اشترك في الشئ المتداول ، هكذا يتحتم على التفسير ضرورة أن يشترك في معنى النص .

يحق إذن الكلام على حديث هرمنيوطيقى (حديث بين المفسر والنص) . لكن ما ينتج عن ذلك هو أن الحديث الهرمنيوطيقى يجب أن يصنع لنفسه لغة مشتركة ، كما هو الحال في الحديث الفعلى ، وإن صنع اللغة هذا ، كما في الحديث أيضاً ، ليس تحضير أداة من أجل أغراض التفاهم ، بل هو إنجاز الفهم والتفاهم . بين المشتركين في هذا "الحديث" يحصل تواصل كما بين شخصين . وهذا التواصل هو أكثر من مجرد تأقلم . إن النص يعبر عن شئ ، لكن هذا الفعل هو في النهاية إنجاز المفسر ، كلاهما يشتركان في هذا الشئ .

إن ما يعنيه نص لا يفرض وجهة نظر ثابتة يجرى التمسك بها بعناد ، كما لا يثير النص تساؤلاً أحادياً لدى الملتقى ، أى كيف توصل الآخر (الكاتب) إلى هذا الرأى الغريب . بهذا المعنى ، ليست مسألة الفهم بالتأكيد مسألة "فهم تاريخى" يعيد تركيب نشوء النص . ما نعنيه هو بالأحرى فهم النص نفسه . وهذا يعنى أن أفكار المفسر الخاصة تدخل دائماً في

بعث مضمون النص . فيما يتعلق بذلك يلعب أفق المفسر الخاص دوراً محدداً ، ولكن حتى هو لا يشبه موقفاً خاصاً ، يتمسك به المرء أو يفرضه ، بل بالأحرى رأياً وإمكانية ، تذكر وتعرض للخطر وتسهم في الاكتساب الفعلي لما يقال في النص . سبق لنا أن وصفنا ذلك بأنه انصهار آفاق . ونحن نتعرف منه الآن شكل إنجاز الحديث ، الذي يعبر فيه شئ عن نفسه ، وهو شئ لا يخصني وحدي ، ولا يخص مؤلفي فقط ، بل هو شئ مشترك بيننا . إننا ندين للرومانسية الألمانية بمعرفتنا ، بأن الكيان اللغوي للحديث هو العامل الحاسم في الفهم ، فهي علمتنا أن الفهم والتأويل هما في نهاية المطاف أمر واحد .

من أعدادنا القادمة :

ملفات حول :

هابرماس ، جون رولز ، كارل – أوتو آبل ، ليفيناس ،
رورتي ، جاك لاكان ، الفلاسفة الجدد في فرنسا

ملف خاص :

بمناسبة مرور مائتي عام على ميلاد فويرباخ ١٨٠٤ - ٢٠٠٤

ملفات حول :

أخلاقيات الطب والبيولوجيا

فلسفة وأخلاق البيئة

قضايا استطبيقا السينما

بين الحداثة والتراث

جدلية الفهم عند هانس جورج غادامر

حسين الموزاني

قيل الكثير عن العلاقة المتميزة ، الإشكالية والمثمرة معا ، بين هانس جورج غادامر (١٩٠٠ - ٢٠٠٢) ومارتين هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ، وعن تحول لقائهما في العام ١٩٢٢ إلى منعطف فكري تراك آثاره العميقة على حياة غادامر وفلسفته . وحتى لو كان غادامر قد شك من وطأة هذه العلاقة ، لكنه لم يدع مجالاً فكرياً تعرض له إلا وسار على هدى هيدجر ؛ وتتوجت هذه العلاقة بالعمل الفكري المهم لغادامر ، ونعنى به كتاب "الحقيقة والمنهج" المؤسس أصلاً على مقولات هيدجر حول الوجود واللغة والزمن .

بعد أن درس غادامر الآداب الرومانية والجرمانية والتاريخ والموسيقى وتاريخ الفن وعلم النفس والفقه الإسلامي واللغة السنسكريتية ونال الدكتوراه التي كتبها تحت إشراف الفيلسوف الكانطي المحدث باول ناتورب Natorp (١٨٥٤ - ١٩٢٤) ، اكتشف بأنه لم يتعلم شيئاً في الواقع باستثناء الحجج الأعمية والتمارين العامة وشذرات من أعمال أفلاطون : "بيد أن تعرفى بهيدجر قد حطم ثقتى بنفسى تحطيماً تاماً ."

وعلى الرغم ذلك فتح اللقاء بهيدجر أمام غادامر إمكانية التخلص من سطوة الكانطية المحدث التي كان يتزعمها أستاذه ناتورب ، المعارضة للميتافيزيقيا التأملية للفلسفة المثالية ، فوجد منفذاً في الفلسفة الظاهرية التي كان هيدجر أحد أتباعها .

ولكى يخطط غادامر منهجاً فكرياً خاصاً به حاول الابتعاد عن ميدان الفلسفة والاهتمام بعلوم اللغات الكلاسيكية ، لاسيما اللغة الإغريقية ، بذريعة "استنطاق غيرية Andersheit الإغريق" ، والوقوف عندهم ، بغية العثور على حقائق جديدة ، مطمورة ، في وجودهم المختلف ، ربما كان من شأنها أن تخلف أثراً فعالاً في الحياة المعاصرة . وبعد ذلك استحال هذا الميل إلى دافع واع لجميع دراسات غادامر .

انطلاقاً من أفلاطون النموذج الأصلي الذي قرن عملية التذكر بالجدلية ، مستنتجاً بأن الإنسان الجدلي هو من يرى الأشياء مجتمعة ، مروراً بالفلاسفة الألمان مثل كانط

وهيغل ودلتاي وهيدجر ، تمكن غادامر في نهاية المطاف من وضع تصور جديد لعملية الفهم وتأويل النصوص الفكرية والأدبية .

والتأويل هو من حيث المصطلح قديم ؛ أقدم من استخدامه اللاحق في فهم النصوص اللاهوتية والقوانين ، وهو مشتق من اسم هرمس Hermes الإله الإغريقي المتعدد المهام الذي كان ينقل العلم الإلهي المسبق إلى علم بشري . أما المؤولون فقد كانوا بالدرجة الأولى من الشعراء الذين يقدمون اجتهادات بدون دليل ملموس ، هذا الاستنباط اعتبر فلسفة منذ زمن أفلاطون . وباختصار يمكن القول بأن التأويل هو "فن الفهم" ، لا سيما فهم النص الأدبي أو الفكري . وإذا كان ثمة فيلسوف من القرن العشرين يستحق لقب الفيلسوف الأفلاطوني ، فهو غادامر بلاشك القائل بأن "تاريخ الميتافيزيقيا هو تاريخ الأفلاطونية" ، أي تاريخ تلك الجهود الذي بذلها المفكرون الغربيون المتعلقة بالسؤال حول جوهر الفكرة وصيرورتها ، وحول مفهوم التراث .

ويعتمد التأويل بالدرجة الأولى على أداة تحليلية يطلق عليها اسم "حلقة التأويل" التي هي حسب تعريف شلايرماخر Schleiermacher (١٧٦٨ - ١٨٣٤) اجتماع الأجزاء الديناميكية الدائرة مع الكل واجتماع الكل مع الجزء في النص .

لكن غادامر طور مفهوم حلقة التأويل استنادا إلى مقولات هيدجر عن الفهم الذي يجسد وجوديا نمط الكينونة Sein باعتبارها قدرة الوجود على التجلي . ويسعى هذا الفهم إلى الإحاطة دائما بالوضع الأساسي للوجود في الكون . وهو يشكل ، وجوديا أيضا ، بطبيعته التخطيطية ما يسمى بروية الوجود ، أما الوجود نفسه فيخطط كينونته على صورة إمكانيات مفتوحة على الوجود . ويشتمل فهم الأشياء أو تفسيرها على ثلاث مراحل هي التخمين أو التعيين القبلي Vorhabe والقطع ، أي قطع المعنى المرصود وانتشاله من موقع التخمين ليوضع في النهاية في إطار تعريف معين بصورة نهاية أو متحفظة . Vorgriff . والتأويل هو بالنتيجة محاولة تمثل الخطوات الذهنية التي سار عليها النص ، وهو أيضا محاولة للتماثل مع لحظات نشوء النص . وفي هذا السياق تأتي نظرية هيدجر حول حلقة التأويل التي التزم بها غادامر والقائلة بأن "كل شرح يسعى إلى الإفهام يجب عليه أن يفهم ما طرحه للشرح . وقد لاحظ المرء هذه الحقيقة ، حتى وإن حدث ذلك ضمن

نطاق السبل المشتقة من الفهم ، لاحظها فى التفسير اللغوى . فهذه تنتمى إلى محيط المعرفة العملية . ومعرفة على هذه الشاكلة تتطلب صرامة البرهان المدعم (بالأدلة) . والبرهان العلمى لا يجوز له أن يضع سلفاً (مقدمات) لما بوسعه أن يبرهن عليه . لكن إذا كان الشرح يتحرك أصلاً ضمن ما هو مفهوم ، وعليه أن ينهل منه ، فكيف له أن يسفر عن نتائج علمية دون التحرك فى حلقة لاسيما أن الإقحام الموضوع سلفاً يتحرق فوق ذلك فى إطار الوعى العام للإنسان والكون ؟ بيد أن هذه الحلقة خاطئة *circulus vitiosus* حسب القواعد الأساسية للمنطق . بذلك تكون قد أقصيت بديهاً مهمة الشرح التاريخى من منطقة المعرفة الدقيقة . " ويعتقد هيدجر ومعه غادامر بأن الأمر الحاسم هو ليس الخروج من هذا الحقيقة ، إنما الدخول إليها بطريقة سليمة .

ويقول غادامر إن ما يؤثر سلباً فى عملية تفسير النص هى تلك الآراء السلبية المسبقة التى لا نشعر بوجودها ، أى الآراء غير المحسوسة التى تجعل المرء عاجزاً عن سماع الشئ الناطق ضمن الموروث وفهمه . لكن بدون هذه الآراء المسبقة يكون الفهم مستحيلًا ، ويستشهد بأفلاطون القائل بأن الكتب لا تخاطب إلا أولئك الذين يفهمون ما تتضمنه هذه الكتب .

فالفهم ليس مثلاً لاستسلام تجربة الحياة الإنسانية فى شيخوخة العقل، كما يقول دلتاى (١٨٣٣ - ١٩١١) ، كما أنه ليس آخر مثال منهجى للفلسفة مقابل سداجة عدم الاكتراث بالحياة ، مثلما الحال لدى هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) ، بل على العكس من ذلك ، إنه التحقيق الجذرى للوجود *Dasein* ، أى وجود الإنسان فى الكون . وكل فهم متكامل جديد يحقق من ناحية أخرى الحرية الذهنية ، ويضع الشروط الصحيحة للتفسير وفهم العلاقات الداخلية والإحالات وغيرها من مضامين النص . إن كل تأويل صحيح لا بد أن يحصن نفسه ضد سطوة الخواطر المتعسفة ومحدودية عادات التفكير غير الملحوظة ، ويسلط بصره على الأشياء المعنية ، أى على النصوص اللغوية المفيدة التى تتحدث بدورها عن أشياء معينة . " وكل من يريد أن يفهم نصاً يختط دائماً خطة ، أى يختط لنفسه معنى مسبقاً لكلية النص ، حالما يظهر أول معنى فى النص . وهذا المعنى الأولى لا يتجلى إلا إذا ما قرأه المرء حسب توقعات معينة تمنحه معنى محددًا . ومن خلال وضع خطة

مسبقة كهذه تراجع وتصحح كل ما يصب في المعنى عبر التوغل المتواصل في النص ، يتحقق فهم الشيء المراد فهمه . "وهذا الاختصار المخل كما يسميه غادامر يعني أن مراجعة المخطط المسبق تفتح لنا إمكانية وضع مخطط جديد ، حتى تجتمع المخططات المتنافسة إلى جانب بعضها فتتأكد وحدة المعنى وتصبح ثابتة واضحة . إن الشرح يتعامل بالمفاهيم الأولية المسبقة التي تستبدل بالمفاهيم المناسبة : وبالضبط هذا التخطيط الجديد المطرد الذي يشكل حركة معنى الفهم والشرح ، هو العملية التي وصفها هيدجر في كتابه الرئيسي "الكينونة والزمن" . فمن يرد الفهم يجعل نفسه عرضة لحيرة الآراء المسبقة التي لا تثبت صلاحيتها أمام الموضوعات نفسها . أما مهمة الفهم فهي طرح الخطط الصحيحة المناسبة للموضوع التي هي في واقع الحال خطط مسبقة متجهة إلى الوضع مباشرة وتصوب نفسها بنفسها . وهذا لا يعني بأن على المرء أن يتخلى عن آرائه المسبقة لصالح النص الذي يقرأه ، بل يطلب منه فقط الانفتاح على النص ، والاستعداد لقبول الرأي الآخر ، لأنه من دون التنازل عن الرأي الشخصي لا ينشأ أي حوار. فالحوار السليم لا يتحقق إلا وفق الالتزام بمبدأ التأويل غير المتحيز وغير المستروك لصدفة الرأي المسبق . وهناك أيضاً ضرورة قصوى للتمسك بالرأي القبلي تمسكاً موضوعياً إلى أن يفصح النص عن غيريته ويكشف عن إمكانية إبداله للرأي الذاتي المسبق بالحقيقة الموضوعية .

وبذلك يكون غادامر قد ردم الهوة الفاصلة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية بصورة حاسمة ومقتعة ، مهدداً السبل لعودة هيدجر من عزلته الاختيارية إلى صلب المدنية الحديثة، على حد تعبير هابرماس . والحقيقة أن غادامر لم يسع إلى وضع نظام منهجي صارم للتأويل ، إنما أراد وضع الفلسفة أمام الالتزام بمبدأ الحقيقة الذي تدعيه ، وتوجهها نحو الوعي الذاتي . فجاء غادامر ليسلب الذات من قوة إقناعها ، رافضاً الموضوعية المزعومة للفلسفة المثالية ، متبنياً مشروع التقليد والتراث الذي جعله بمثابة القوة القادرة على إصدار الحكم بناءً على الأحكام المسبقة ، متجاوزاً التناقض المزعوم بين العلم الصارم منهجياً والعقل العظمى . ويعترف هابرماس ، ومن موقع المختلف ، بأن كتاب "الحقيقة والمنهج" قد ترك أثراً عميقاً على النظريات العلمية والعلوم الاجتماعية والإنسانية .

إعادة الاعتبار للسلطة والتراث

الأحكام المسبقة كشرط للفهم

جادامر ترجمة : حسين الموزاني

كنا أعدنا النظر في قضية التقليل من شأن مصطلح الحكم المسبق الذي مارسته حركة التنوير ، فاتضح أن ذلك الشئ الذي يعرض نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي المطلق للعقل بصفته حكما مسبقا محدودا ينتمي في الحقيقة إلى الحيثية التاريخية نفسها. فلا بد من رد الاعتبار ، وبصورة مبدئية ، إلى مصطلح الحكم المسبق ، ولا بد من الاعتراف بأن هناك أحكاما مسبقة مشروعة إذا ما أراد المرء أن يكون منصفًا إزاء طبيعة الوجود الإنساني المتناهية تاريخيا. وبهذا يمكن أن يصاغ السؤال المركزي للتأويل التاريخي حقا ، أي السؤال الجوهرى لنظريته المعرفية : على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيته؟ وما هو وجه الاختلاف بين الأحكام المسبقة المشروعة وتلك الأحكام المسبقة اللامعدودة كلها التي أصبح تجاوزها من مهمات العقل النقدي غير المتنازع عليها؟

سنقترب عمليا من هذا السؤال إذا ما قلبنا مبدأ الأحكام المسبقة الذي تطرقنا إليه تورا وطورته حركة التنوير من وجهة نظر نقدية ، إذا ما قلبناه على نحو إيجابي . في البدء أن ما يتعلق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلقة بالسلطة وأخرى بالتسرع هو في الواقع الشرط الأساسي للتنوير الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبة الوقوع في أي خطأ . وكان هذا هو بالضبط تصور ديكرت للمنهج ، بمعنى أن التسرع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل ، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في اجسام المرء عن استخدام عقله . إذن التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل . والاحياز الخاطى لما هو قديم ، أي الاحياز للسلطات ، هو الجدير بالمحاربة . وهكذا ينظر التنوير إلى العمل الإصلاحى لمارتن لوثر باعتبار أن "الأحكام المسبقة للنظرة الإنسانية ، الفلسفية بصورة خاصة (المقصود: أرسطو والبابوية الرومانية) ، قد اعترها الضعف تماما " (فالش Walch ، القاموس الفلسفى، ١٧٢٦) . وبذلك فإن الحركة الإصلاحية جعلت التأويل يزدهر ، والذي من شأنه أن يعلم الناس الاستخدام الصحيح للعقل في فهم الموروث التقليدي . فلا السلطة التعليمية

للأبواب ولا الاستناد إلى التراث قادران على جعل الاشتغال بالتأويل فائضا عن الحاجة ، هذا الاشتغال الذي يجيد الدفاع عن المغزى السليم للنص ضد جميع الإساءات.

إن العواقب ، التي يترتب عليها تأويل كهذا لا تحتاج بالضرورة إلى أن تكون مثل عاقبة النقد الجذري للدين ؛ كما نجده لدى سبينوزا على سبيل المثال ، إنما يجب أن تكون إمكانية الحقيقة الميتافيزيقية قائمة بلا شك . بهذا المعنى يكون التتوير قد حدد مطالب العقل على نحو مضاعف ، لا سيما ضمن إطار الفلمفة الشعبية الألمانية^(١) ، واعترف من ناحية ثانية بسلطة الكنيسة والكتاب المقدس . فصرنا نقرأ عند فالش على سبيل المثال أنه يفرق في الواقع بين طائفتين من الأحكام المسبقة - السلطة والتسرع - لكنه يرى فيهما طرفين متناقضين تماما ، يمكن العثور على الطريق الوسط الصحيح بينهما ، ألا وهو الوساطة بين العقل والسلطة الإنجيلية . ووفقا لذلك فإنه يفهم الحكم المسبق للتسرع باعتباره حكما مسبقا لما هو جديد ، باعتباره انحيازاً يؤدي إلى النبذ المتسرع للحقائق ، ليس لسبب إلا أنها قديمة ومصداق عليها من قبل المراجع السلطوية . وعلى هذا النحو خاض فالش جدلا واسعا مع المفكرين الإنجليز الأحرار مدافعا عن الإيمان التاريخي ضد معيار العقل . وهنا خضع مغزى الحكم المسبق القائم على التسرع إلى إعادة تفسير للمعنى المحافظ .

لكن ليس هناك أي شك بأن العاقبة الحقيقية التي ترتبت على التتوير هي قضية أخرى هي إخضاع جميع السلطات إلى العقل . وبهذا المعنى يجب أن نفهم الحكم المسبق المتعجل حسبما يعتقد ديكرت باعتباره مصدر الخطأ كله أثناء استخدام العقل . وما يتوافق مع ذلك هو أن التقسيم القديم ، الذي حدث اثر انتصار التتوير ، بعدما تحرر التأويل من جميع الروابط الدوغمانية ، عاد من جديد بمعنى مختلفا . فنجد أن شلايرماخر Schleiermacher كان يفرق بين التحيز والتسرع بصفتها سببي سوء الفهم ، وصار يضع الأحكام المسبقة المستمرة المتحيزة إلى جانب الأحكام الخاطئة الأتية المتخذة بفعل التسرع . لكن فقط ، الأحكام المسبقة كانت تحظى باهتمام شلايرماخر الملتزم بالمنهجية العلمية . فلم يخطر قط في ذهنه بأن بعض الأحكام المسبقة المنطوية على التحيز إلى المراجع السلطوية يمكن أن تحتوي أيضا على الحقيقة . وهذا يقع في صميم مفهوم السلطة

أصلاً. لقد أعلن تحويله للتقسيم التقليدي للأحكام المسبقة عن اكتمال التنوير ، وأصبح التحيز لا يعني أكثر من عائق فردي للفهم : "الميل الأحادي الجانب إلى ذلك الشئ الشديد القريب من دائرة الأفكار الفردية."

بيد أن السؤال الحاسم يختلف في الحقيقة تحت مفهوم التحيز . فالقول بأن الأحكام المسبقة التي تتحكم بي ، تأتي من تحيزي ، يعود أصلاً إلى فكرة التنوير ، ولا يسري على الأحكام المسبقة غير المشروعة "المتجاوزة وغير المصرح بها" . وإذا كانت هناك أحكام مسبقة مشروعة ، منتجة للمعرفة ، فإن مشكلة السلطة ستعود إلينا مرة أخرى . وعلى هذا النحو يصبح من غير الممكن أن تصمد التبعات الجذرية التي مازالت كامنة أيضاً في الاعتقاد المنهجي لشلابرماخر .

إن التناقض بين الإيمان بالسلطة واستخدام العقل ، الذي تعرض له التنوير ، هو تناقض قائم بحد ذاته عن حق . فطالما يحل مفعول السلطة محل الحكم الذاتي (على الأشياء) تستحيل السلطة في واقع الحال إلى مصدر للأحكام المسبقة . لكن من غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدراً للحقيقة وهذا ما تجاهله التنوير عندما حط من شأن كل سلطة بصورة مطلقة . ولكي نتأكد من ذلك علينا الرجوع إلى رائد كبير من رواد التنوير الأوربي ونعني به ديكارت . فعلى الرغم من الجذرية الصارمة لتفكيره المنهجي ، إلا أنه ، كما هو معروف ، قام بإقصاء الأشياء المتعلقة بالأخلاق من حق المطالبة بالتركيب الجديد الكامل للحقائق المؤسسة على العقل . هكذا كان مغزى أخلاقه المؤقتة ويبدو لي من المهم على نحو فائق هو أنه لم يكمل فلسفته الأخلاقية وأن مبادئ هذه الأخلاق إذا ما صح لنا أن نطلق حكماً من خلال رسائله إلى اليزابيث ، لم تتضمن شيئاً جديداً ولعله من المجحف أن ننتظر العلوم الحديثة وانجازاتها المتقدمة لنقوم بتأسيس أخلاق جديدة وفي الحقيقة ، ليس فقط الحط من شأن السلطة برمتها هو الحكم المسبق الذي رسخه التنوير ، بل إنه أدى كذلك إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه . فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحول مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية والعقل ، أي إلى الطاعة العمياء ، وهذا هو المعنى الذي نعرفه من خلال لغة النقد المتداولة الموجهة ضد الدكتاتوريات الحديثة .

إلا أن شينا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة . بالتأكيد أن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص ، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع والتخلي عن العقل ، إنما في الاعتراف والمعرفة . معرفة أن الآخر متفوق في إطلاق الحكم وبعد النظر . ولهذا السبب فإن حكمه يكون سابقا ومتقدما ، ذلك يعني أن له الأولوية قبل الحكم الشخصي . ويرتبط بذلك القول أن السلطة ليست في الواقع معارة ، بل مكتسبة ، ولا بد أن تكون مكتسبة إذا ما أراد أحد ما التمتع بها فهي إذن تقوم على الاعتراف ، ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته . إن السلطة المفهوم معناها على وجه صحيح لا علاقة لها البتة بالانصياع الأعمى للأوامر . نعم ، إن السلطة لا علاقة مباشرة لها بالطاعة ، إنما بالمعرفة . بالطبع ، من سمات السلطة قدرتها على إصدار الأوامر فتتلقى الطاعة ، لكن هذا لا يتم إلا من خلال السلطة التي يتمتع بها أحد ما . وحتى سلطة المسؤول أو الرئيس المجهولة واللاشخصية المستمدة من نظام الأوامر لم تكن منبثقة في آخر المطاف من هذا النظام ، بل هي التي تجعل هذا النظام ممكنا . فسببها الحقيقي هنا أيضا هو فعل الحرية والعقل اللذين يمنحان المسؤول السلطة مبدئيا ، لأنه أوسع إطلاعا ويتمتع بنظرة أكثر شمولية ، إنه هنا أيضا الأكثر معرفة^(٢) .

وعلى هذا النحو ، فإن الاعتراف بالسلطة مرتبط دائما بفكرة أن ما نقوله السلطة ليس تصفا لاعتقالاتنا ، إنما يمكن أن يعرف من حيث المبدأ ويفهم . وجوهر السلطة ، التي يطالب بها المرابي والمسؤول والمختص يقوم على هذا الفهم بالتحديد . والاحكام التي يطلقونها تكون في الواقع مشروعة من خلال الشخص نفسه ، وتنفيذها يتطلب تحيزا للشخص الذي يطلقها لكن هنا بالذات تتحول إلى أحكام مسبقة موضوعية ، إذ أنها تحدث التحيز ذاته إلى الحاجة التي يمكن أن تتجز بطريقة أخرى أي ، على سبيل المثال ، عبر أسباب وجيهة يستلزمها العقل ، وبهذا فإن جوهر السلطة المرتبط بمذهب الأحكام المسبقة لا بد أن يتحرر من تطرف التنوير .

وهكذا يمكن أن يستند المرء إلى النقد الرومانسي للتنوير ، إذ أن هناك نمطا من السلطة طالما حظى بدفاع مستميت من قبل الرومانسية : ألا وهو التراث . فذلك الشيء الذي بات مقدسا بفعل العرف والنقل يتمتع بسلطة أصبحت مجهولة الأسم ، كما أن وجودنا

المتناهي تاريخيا يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا ، وذلك ليس فقط لأسباب مفهومة عقليا . وعلى هذا تستند جميع أشكال التربية وإذا ما فقد الوصي المكلف بالتربية وظيفته ودوره من خلال بلوغ الشخص المعني حالة الرشد وتمتعه بالفطنة والأدراك العقليين وقدرته على اتخاذ القرارات بدلا من سلطة المربي فهذا الدخول في مرحلة النضج الذاتي لا يعني أبدا بأن المرء أصبح بذلك سيد نفسه ، متحررا من كل عرف وتقليد . إن حقيقة العادات الاجتماعية مثلا كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث . هذه العادات تأخذ بحرية لكنها لم تنجز عبر الفهم الحر ولا تجد أسبابا لسلطتها من خلال الفكر الحر وهذا هو بالضبط ما نقصده بالتراث : أنه أساس تنفيذها وتطبيقها . ونحن ندين في الواقع إلى الرومانسية بتصويبها لخطأ التنوير في هذا الصدد ، بمعنى أن التراث أيضا سيظل محتفظا بحقه وسيتحكم بتصرفاتنا ومستلزماتنا الحياتية بشكل واسع بعيدا عن الأسباب العقلية . إن ما يدل على تفوق علم الأخلاق الأغريقي القديم على فلسفة أخلاق العصر الحديث هو أنه كان يعقل - اعتمادا على الأهمية القصوى للتراث ، انتقال الأخلاق إلى السياسة ، أي فن تشريع القوانين الحقة (قارن أرسطو علم الأخلاق في فصل ١٠) أما التنوير الحديث فهو بالمقارنة مع ذلك يبدو تجريديا وثوريا . في تلك الأثناء أصبح مفهوم التراث لا يقل إبهاما والتباسا عن مفهوم السلطة ، للسبب نفسه ، لأن النقيض التجريدي لمبدأ التنوير هو الذي يحدد فهم الرومانسية للتراث . فهي تحسبه نقيضا للحرية العقلانية وترى فيه معطى تاريخيا من نمط الطبيعة .؟ وبغض النظر عما إذا كان المرء سيحاربه محاربة ثورية أم أنه سيحافظ عليه كما هو ؛ فإن التراث يبدو لها نقيضا تجريديا لتقرير المصير الذاتي الحر ، إذ أن مفعوله لا يحتاج إلى تعليل عقلائي، إنما يتحقق على نحو أكيد . بلاشك إن قضية النقد الرومانسي للتنوير لا تعتبر مثلا لسلطة التراث المسلم بها ، والتي في إطارها يحتفظ الموروث بنفسه باصرار من خلال الشك والنقد . إنه في الواقع الوعي النقدي الذاتي الذي يوجه اهتمامه هنا إلى حقيقة التراث مرة أخرى، محاولا تجديده، بحيث أصبح بإمكان المرء ان يطلق على ذلك مصطلح التقليدية.

والان يبدو لي انه ليس من الضروري ان يكون هناك تناقض بين التراث والعقل .
ومهما بلغ الترميم الواعي للتقاليد ، او الخلق الواعي لتقاليد جديدة ؛ فان الايمان

الرومانسي بالتقاليد المتنامية الاهمية سيبقى هو ايضا تنويرا فى الصميم ومتحيزا تماما ، تلك التقاليد التى سيصمت كل عقل ازاءها . فى الحقيقة التقليد هو دائما من إمكانات الحرية والتاريخ نفسه . وحتى اشد التقاليد رسوخا واصالة لا تنجز طبيعيا بفعل قوة الاستمرارية التى يتمتع بها ذلك الشيء الذى كان موجودا ذات مرة ، انما يحتاج الى الاستجابة والرعاية والتدخل لصالحه . فالتراث من حيث الجوهر هو حفاظ مثل اى شيء يساهم بفعل ما اثناء التحولات التاريخية جميعها . بيد ان الحفاظ هو فعل من افعال العقل التى تتميز بالطبع بالتستر وعدم اللاحاح . وينطوى على ذلك حقيقة ان ما هو جديد ، اى المخطط له ، يظهر وكأنه الفعل والتصرف الوحيدان للعقل ، لكن هذا مجرد مظهر . فحتى عندما تتحول الحياة تحولا عاصفا كما فى الازمان الثورية ، فان هذا التحول المزعوم للاشياء كلها يظل محتفظا بالكثير مما هو قديم ، اكثر مما يعرف المرء ، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعالية جديدة . على اية حال ، ان الحفاظ هو تصرف مستمد من الحرية ، لا يقل حرية عن الانقلاب او التجديد . وسيبقى النقد التنويرى للتراث وكذلك اعادة الاعتبار له من قبل الرومانسية متخلفين عن وجودهما التاريخى الحقيقى .

هذه التاملات تدفع الى التساؤل فيما اذا كان من الضرورى اعطاء التراث حقه فى العلوم الانسانية المتعلقة بالتاويل (الهرمنيوطيقية) ؛ وعلى البحوث الانسانية ان لا تتصور نفسها نقيضا مطلقا لسلوكنا الحاضر تجاه الماضى . فلم يكن هدف سلوكنا الحقيقى ازاء الماضى الذى نمارسه على الدوام هو الاحجام عن الموروث والتحرر منه ، بل اننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث ، وهذا التواصل ليس سلوكا بينا ، بمعنى اننا نفكر فيما يقوله الموروث ، باعتباره شيئا اخر غريبا - انما هو دائما امر ذاتى ، مثال وردع فى ان ، وتعرف على الذات لا نستطيع ملاحظته فى احكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرفا ، انما بصفته نزوة انية للموروث ، خالية من اى تحيز .

هنا يجب ان نطرح سؤالا على المنهجية المهيمنة المتعلقة بالمعرفة النظرية : هل عزل ظهور الوعى التاريخى تصرفنا العلمى عزلا تماما حقا عن هذا التصرف الطبيعى ازاء الماضى ؟ وهل يفهم الفهم فى العلوم الانسانية نفسه فهما صحيحا عندما يلتقى بتاريخيته الكاملة الى جانب الاحكام المسبقة التى يجب ان يتحرر منها المرء ؟ ام ان العلم المنزه من

الأحكام المسبقة يشاطر ، أكثر مما يعلم ، ذلك الاستقبال والانعكاس الساذج الذي تعيش فيه التقاليد ويكون فيه الماضي حاضرا؟

على أية حال إن الفهم في العلوم الإنسانية يشترك مع ديمومة التقاليد على الأرضية نفسها ، أي أن الموروث يخاطبهما . ولا تظهر أهمية هذه الأبحاث في العلوم الإنسانية ، كما هو الحال مع مضامين التراث ، إلا إذا خاطبهما الموروث . ولعل أهمية كهذه ستكون مكتسبة ونابعة من مصلحة تاريخية تبدو لا علاقة لها بالحاضر . وحتى في أكثر حالات البحث التاريخي الموضوعي تطرفا يبقى الكمال الحقيقي للمهمة التاريخية كامنا في تحديد دلالة ما بحث تحديدا جديدا . بيد أن الدلالة تقف في بدايتها كذلك مثلما هو الحال مع نهاية بحث كهذا . أي مثل اختيار موضوع البحث أو إثارة رغبة البحث أو الظفر بصيغة جديدة للسؤال .

ويجب أن يكون حل التناقض التجريدي بين التراث والتاريخ والعلم ، من أولى مهمات التأويل التاريخي كله . إن تأثير التراث المتواصل وتأثير البحث التاريخي يشكلان وحدة تأثير معينة ، لا تتمخض عن تحليلها دائما إلا شبكة معقدة من التأثيرات المتبادلة . ونحسن صنعا إذا ما نظرنا إلى الوعي التاريخي ليس باعتباره شيئا جديدا جدة جذرية ، مثلما يبدو لأول وهلة ، إنما تصور جديد منضو تحت ما تفعله العلاقة الإنسانية بالماضي منذ القدم . وبعبارة أخرى لا بد من أن نتعرف على مدى تأثير التراث في التصرف التاريخي ونستفسر عن حصيلته المتأمل .

على الرغم من المنهجية الصارمة للعلوم الإنسانية إلا أن للتراث تأثير فيها . وهذا التأثير يشكل جوهرها وسمتها البارزة . وسيبدو ذلك واضحا إذا ما أخذنا تاريخ البحث بنظر الاعتبار ، وانتبهنا إلى الفرق القائم بين تاريخ العلم في ميدان العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية . من البديهي أن ليس هناك جهد إنساني متناه تاريخيا من شأنه أن يمحو آثار هذه النهائية بصورة تامة . كذلك ، فإن تاريخ الرياضيات أو العلوم الطبيعية يعد جزءا من تاريخ الفكر الإنساني الذي يعكس مصانره . لكن ليس من السهل اتهام الباحث في العلوم الطبيعية بالسذاجة التاريخية إذا ما دون تاريخ علمه من خلال الحالة الراهنة للعلم . فالأخطاء لا تتخذ في نظره حينئذ إلا أهمية تاريخية فحسب ، لأن رقي البحث العلمي يمثل

المعيار البديهي لها . وعلى هذا الأساس فإن من الثانوي أن نضع انتماء تقدم العلوم الطبيعية أو الرياضيات إلى لحظتها التاريخية نصب أعيننا ، أما القيمة المعرفية للمعلومات الرياضية أو المتعلقة بالعلوم الطبيعية فستبقى غير متأثرة بهذا الاهتمام الثانوي .

ولا يحتاج المرء إنكار حقيقة أن هناك لحظات تقليد يمكن أن تؤثر في العلوم الطبيعية ، من حيث الشكل على سبيل المثال ، كان تعطي الأفضلية لأماكن محددة تقام عليها مؤسسات بحث معينة . غير أن البحث العلمي لا يستمد قانون تقدمه بصفته بحثا علميا من ظروف كهذه ، إنما من قانون الشئ ذاته الذي يكشف عن جهوده المنهجية .

والظاهر أن العلوم الإنسانية لا يمكن وصفها كما ينبغي عبر مفهوم البحث والتقدم هذا . ومن الصحيح بالطبع هو أن المرء يستطيع أن يدون تاريخ حل مشكلة ما ، مثلاً فك رموز نقوش عسيرة على القراءة ، وحيث أن اهتمامه لم يكن منصبا إلا على التوصل إلى نتيجة حاسمة في آخر المطاف لو لم يكن الأمر على هذا المنوال لما أصبح الاستناد المنهجي للعلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية ممكنا أبداً ذلك الاستناد الذي رأينا تأثيره في القرن التاسع عشر . غير أن التوافق بين أبحاث الطبيعة وأبحاث العلوم الإنسانية لا يمس إلا جزءا متواضعا من العمل المنجز في مجال العلوم الإنسانية .

ويتضح هذا الأمر من خلال أن الإنجازات الكبرى في مجال بحوث العلوم الإنسانية تأخذ صفة الخلود . ويبدو أن القارئ اليوم يعرف كيف يعمم ببساطة القول بأن مؤرخ القرن التاسع عشر كان يتمتع بمستوى ضئيل من المعرفة العلمية ولهذا كان يطلق أحكاما معكوسة على بعض التفاصيل . وعلى العموم فإن هذا القارئ يفضل دائما قراءة المؤرخين الألمانين المعروفين درويزين Droysen أو مومزن Mommsen على آخر الأطروحات حول الميادين ذاتها التي يسطرها يراع مؤرخ معاصر حي . فما هو الشئ الذي نتخذه مقياسا هنا ؟ الظاهر أن المرء لا يستطيع أن يستخدم ببساطة مقياسا للقضية بقياس به قيمة البحث وثقله النوعي . بل إن القضية ستبدو لنا مهمة حقا في ضوء ذلك الذي يستطيع أن يوصفها لنا وصفا مناسباً قبل كل شئ . وهكذا فإن اهتمامنا سينصب على القضية بطبيعة الحال ، لكن القضية نفسها تستمد حياتها فقط من خلال الوجهة التي تتجسد بها إمامنا : نحن نتقبل بأن هناك وجهات مختلفة تعرض بها القضية نفسها إمامنا عرضا

تاريخيا في ازمان مختلفة ومواقف متنوعة . ونقر ايضا بان هذه الوجيهات لاتلغى نفسها بسهولة اثناء مواصلة البحث المتقدم على الدوام ، إنما هي مثل شروط تتنافى مع بعضها لكن كل واحد منها قائم بذاته ولا تتوحد مجتمعة إلا بأنفسنا نحن وحدنا . إن ما يحققه وعينا التاريخي دائما هو عدد من الأصوات التي يتردد فيها صوت الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات : وهذا ما يشكل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر بجزء منه . إن البحث التاريخي ليس بحثا فحسب ، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة ، إنما نصنع نحن أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته ، شريطة أن يرتفع منها كل مرة صوت جديد يتردد فيه صوت الماضي .

فعلى أي شئ يقوم ذلك ؟ يظهر أن المرء لا يستطيع التحدث عن مشروع البحث المتماثل في العلوم الإنسانية بالمعنى ذاته الذي يتحدث فيه عن العلوم الطبيعية ، حث أصبح البحث يتوغل عميقا في الطبيعة بشكل متواصل . في ميدان العلوم الإنسانية يكون الاهتمام بالبحث المنصرف إلى الموروث مدفوعا ومحفزا من قبل الحاضر نفسه ومصالحا بصفة خاصة . فمن خلال الحافز الكامل وراء صيغة السؤال يتشكل أولا موضوع البحث ومراده أصلا . إذن هذا يعني أن البحث التاريخي كان مناطا بحركة التاريخ التي تقف الحياة نفسها في وسطها ، ولا يمكن إدراكه وفهمه من ناحية الموضوع المتعلق به إدراكا غائيا إن موضوعا كهذا لم يكن كما يبدو موجودا إطلاقا ، وهذا بالذات ما يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية . فبينما يمكن تحديد موضوع البحوث الطبيعية بصورة مثالية ، مما يجعل التعرف على المعلومات الطبيعية الكاملة ممكنا ، يكون من العبث التحدث عن معلومات تاريخية منتهية ، ولهذا السبب أيضا يصح الحديث عن الموضوع القائم بذاته ، أي مشروع البحث ، حديثا غير ملزم ولا يمكن أن يفى به أحد في نهاية المطاف .

(^١) مجموعة من الكتاب الألمان في القرن الثامن عشر حاولوا شرح مفهوم التنوير وتبسيطه لعموم الشعب، المترجم .

(^٢) إن العبارة السيئة السيط القائلة : إن "الحزب (أو القائد) مصيب دائما" ليست خاطئة ، لأنها تدعي لنفسها حق التفوق في القيادة ، بل لأنها تهدف إلى حماية القيادة من أي نقد مهما كان صائبا عبر قرار سلطوي . والسلطة الحقيقية لا تحتاج إلى الظهور بشكل سلطوي

دروب هيدجر

كانط والتحول الهرمنيوطيقي (١٩٧٥)

جادامر - ترجمة : جمال سليمان (*)

يحتل كانط مكانة فريدة في الفكر المعاصر ، إذ تعد فلسفته مقدمة ضرورية عامة لأغلب الإتجاهات الفلسفية المتقابلة فمن ناحية يتخذ التجريبيون من تحطيم كانط لميتافيزيقا الدوجماتيقية سندا لهم . وأصحاب هذا التوجه " يحطمون كل شئ " مندلسون " ، حتى وإن ظلوا غير راضين عن القاسم الأعظم للأصل الدوجماتيقى الباقي في الطريقة العقلية للتفكير ، كالذى يتبدى في اشتقاق كانط لأبعاد المكان الثلاثة .

ومن ناحية أخرى هناك القبليون Apriorists ، الذين يفهمون أنفسهم على أنهم متعالون ، ومرجعيتهم المتكررة كانط . ولكن في النهاية فإن الكل تبع فشته وتركوا البقية الدوجماتيقية الشئ في ذاته وراء ظهورهم من أجل الإقياد لكل إستدلال صحيح من المبدأ الأعلى ، أى من الأنا . وكما هو معروف جيدا فحتى التباين بين المثالية والمادية كما بدا من المنظور الماركسى أعيد تعريفه من قبل كانط بالمعنى الذى رأى به ماركس نفسه كل نزعة مادية سابقة على الكانطية بوصفها دوجماتيقية . وحوالى عام ١٨٦٠ استخدم شعار "العودة إلى كانط" ليقدم الكانطية الجديدة وعلى هذا النحو فقد استخدم للهجوم ليس فقط على هيمنة المدرسة الهيجلية ذات المثالية التأملية ، ويمكن استخدام للهجوم على المادية المنتصرة ، وعلى النزعتين الطبيعية والنفسية اللتين أتتا على مسرح الأحداث بوصفها حركة مضادة لهيجل . وتبقى حقيقة أن هذا الشعار تأصل بشكل أكثر ثباتا في تقاليد فشته وهيجل منه عند هؤلاء الذين تبعوا هذا الشعار وهم واعون .

ومازال ثمة منطقة أخرى وهى التى أدى فيها اتجاه كانط التجريبي مع النزعة القبلية للكانطية الجديدة إلى تحول الخيال عند كانط في عصر ما بعد الكانطية وعصر ما بعد الهيجلية ، فتأسيس كانط لفلسفة الأخلاق المقام على الواقعية العقلية للحرية ينزوى في الخلفية وراء تحطيم الميتافيزيقا التقليدية في نقد العقل الخالص .

(*) باحث في الفلسفة

وفى الحقيقة فإن تاسس كانط للفلسفة الأخلاق المقام على مفهومه لاستقلال الذاتى للبحث العلمى ، وعلى الأمر المطلق بدأ بوضوح أنه الخاصية العظمى لفلسفة كانط ، بيد أن هذا الأساس أساساً لميتافيزيقا الأخلاق وأعطى مشروعية "الميتافيزيقا الأخلاقية" إهتماماً قليلاً . ومن المؤكد أن تأصيل كانط للعلوم الطبيعية الخالصة بالمعنى النيوتونى كان لديه شىء ضئيل يقدمه لعالم التاريخ ، خاصة عندما يقارن بعظمة هيجل أو حتى فلسفة تفسير العنف لتاريخ العالم .

لقد رفضت فلسفة كانط الأخلاقية كل الأسس الأثنروبولوجية وأعلنت بوضوح أنها صحيحة بالنسبة لكل الموجودات العاقلة بما هى كذلك فحتى فى عصر أعلن يفخر أنه تجاوز الميتافيزيقا مازالت ثمة محاولات لنقل المنهج المتعالى إلى مناطق أخرى ، كما أول كانط على امتداد الخطوط الإستمولوجية وبشكل أدق فإن العنصر الواضح فى الفلسفة الأخلاقية لكانط أول إستمولوجيا ، والنظرية بحثت ما يمدنا بأساس معرفتنا بعالم التاريخ وما يمدنا بأسس للعلوم الطبيعة .

إن طموح دلتاى فى أن يصنع نقد للعقل التاريخى جنباً إلى جنب مع النقد الكانطى والنظرية الكانطية الجديدة عند فينلبنند وديكارت التى عممت المعرفة التاريخية تحت الفكرة النسقية النظرية لمنطقة القيم ، بكل منهما يشهد على طريقته بتفوق النقد الكانطى .

بيد أنهم كانوا بعيدين تماماً عن مفهوم كانط نفسه والذى أراد وفقاً له أن يوضح حدود المعرفة لكى يفسح مكاناً للإيمان وهكذا فقد حدث استخفاف غريب بكانط فى عصر الكانطية الجديدة ، إن تم تطويره داخل نسق عام للفكر إما بوصفه نقداً ، أو بوصفه فلسفة متعالية . وبشكل أدق فإن الكانطية الجديدة خاصة فى صياغة ماربورج حيث تطورت فكرة علم النفس المتعالى (ناتورب) بوصفها جزءاً مضاداً للمنطق العام المتعالى – هى التى استعارت سندا لفهم ذاتى فلسفى لفينومينولوجيا هوسرل المعدلة

لقد ارتبطت الحركة الفلسفية فى القرن العشرين – وعلى وجه الخصوص بعد الحرب العالمية الأولى بمفهوم الفينومينولوجيا ، وما نسميه الآن الفلسفة الهرمنيوطيقية أسست على الامتداد الواسع للفينومينولوجيا لكن عندما أعيد النظر فى الأمور من نقطة استطلاع معاصرة نشأ السؤال : ما الفينومينولوجيا ؟ ومن المؤكد أنه لم يكن اختلافاً أولياً

أو الإجاز الأكثر تناسبا - لتتوع الكانطية الجديدة فى مدرسة ماربورج وكما تدل الكلمة نفسها فإن الفينومينولوجيا كانت طريقة منهجية لوصف الظواهر مع استبعاد الأهواء الشخصية ، والتي كانت فى أحد جوانبها تخليا منهجيا عن كل تفسير للأصول الفسيولوجية والسيكولوجية وأيضا لكل محاولات الاشتقاق من مبادئ سابقة الإدراك ، وهكذا فإن المذهب الميكانيكى للاحاساسات (مآخ) والمذهب النفعى الإجليزى للأخلاق الاجتماعىة (سبنسر) والمذهب الأمريكى لوليم جميس ، ومدرسة فرويد اللذبة لتعميق الاتقياد السيكولوجى ، كل هذه المذاهب انهارت تحت وطأة الانتقادات الفينومينولوجية التى وجهها لها هوسرل وشيلر عندما تم مقارنتها بهذه المخططات التفسيرية . إن المرء يمكنه أن يسمى البحث الفينومينولوجى ككل بالإضافة إلى وصف دلئائى والتحليل النفسى - الذى تأصل فى الفنون الحرة - بحثا هيرمنيوطيقيا - بالمعنى الواسع - ويقدر ما يكون المعنى أو الماهية متضمنا فى الظاهرة ، أو يقدر ما يكون بناء الظاهرة غير واضح .

بيد أن غير الواضح يجب إستحضاره لكى يتم تفسيره ، والحقيقة أن الفعل يفسر auslegen بمعنى الوصف المفصل اكتشف فى الإستخدام المبكر للغة عند هوسرل ، وفى التحليل النهائى تأسست صياغة نظريات دلئائى فى الفنون الحرة بشكل تام على الخاصية الهرمنيوطيقية لفهم المعنى والتعبير .

ومع ذلك فإن الإعتماد الواعى على الكانطية الجديدة التى استخدمها هوسرل بغرض التمهيد للتبرير النظرى لطريقته فى الوصف ، ونظريته فى إقامة الدليل ، قصد بها تحديد مفهوم أحادى الجانب متسام لتسق ، نسق مؤسس على فلسفة كانط أكثر من كونه مؤسسا على فلسفة فيشته و هيجل ومن المؤكد أن هوسرل بذل جهودا متعاليا لتبرير الشعار " كيف أصبح فيلسوفا أمينا "

بيد أن الرد المتعالى يعيدنا إلى صيغة دامغة للوعى الذاتى ، والذى كان يهدف إلى تحويل الفلسفة إلى " علم دقيق " وحول برنامجها إلى فينومينولوجيا بنائية ، وهذه الفينومينولوجيا التى تأسست على الأنا المتعالية لا تتطابق مع الحد الأدنى للرد المتعالى بالمعنى الكانطى ، وبالنسبة لكانط فقد استخدم الاستنباط كبرهان على صحة اشتقاق المقولات وقد جاء بعد الاستنباط الميتافيزيقى للوحة المقولات التى اشتقت من لوحه

الأحكام . إن الفيومنيولوجيا التكوينية عند هوسرل تشبه إلى حد كبير المثالية الفشتية فى الإشتقاق . هذا يعنى الحصول على المقولات من أفعال الأنا ، وبالطبع فإن هوسرل ربما كان يعنى أن مفهوم النسق كما هو مؤسس فى المثالية الهيجلية - الفشتية ، أو فى الكاتبية الجديدة لمدرسة ماربورج كان يحتاج إلى تأسيس حقيقى (تأسيس مما هو تحتى) وأن التوضيح الفيومنيولوجى للعلاقة المتبادلة بين الفعل القصدى ، والموضوع القصدى فقط يمكنه أن يجعل التفكير المتعالى ملائماً للإنتاج والتكوين والبناء .

إن الصيغة المعروفة تماماً لفحص العلاقة المتبادلة بين الفعل القصدى والموضوع كانت هى فينومنيولوجيا الإدراك . وهنا فإن التقيح الخادع فى مفهوم ناتورب للعلاقة المتبادلة أصبح مكشوفاً فى التمايز الثرى للأفعال فى الحياة القصدية ، هذا التمايز الذى يقدم نفسه فوق وضد نفس الموضوع بوصفه موضوعاً للتحليل الفيومنيولوجى ، ويؤدى هذا إلى توضيح فينومنيولوجى جديد للحدوس الكاتبية بالمعنى التكوينى للكاتبية الجديدة والفشتية القريبة . فعلى سبيل المثال خذ النقطة المحورية القديمة للكاتبية ، مذهب الشىء فى ذاته الذى نظر إليه فشته على أنه مجازى ويحتاج إلى توضيح طويل ، والذى حولته كاتبية ماربورج الجديدة (ناتورب) إلى (عمل لا ينتهى) لتحديد موضوع المعرفة لقد كان بوسع هوسرل أن يدرك دون لبس سذاجة هؤلاء الذين أرادوا أن يحتفظوا بعنصر واقعى فى فلسفة كاتب المثالية ، وقد أوضح هوسرل هذا العنصر الواقعى للوجود فى ذاته عبر تحليله البارع لفينومنيولوجيا الإدراك .

إن استمرارية الظلال ، والتي يخضر من خلالها الموضوع للإدراك وفقاً لماهية متضمنة فى القصد الذى ينتمى إلى كل فعل للإدراك ، وهذا هو معنى الوجود فى ذاته على وجه الدقة .

إن هوسرل أمكنه امتلاك تفكير لا لبس فيه ليكون المتمم للتفكير المتعالى فقد حاول فى فينومنيولوجيته نوعى الزمن الداخلى أن يعرض فى تحليل فينومنيولوجى باهر ، للتأليف المتعالى للإدراك واتصاله بالمعنى الداخلى ، وعن طريق إعادة الصياغة وصقل أسئلته بصفة مستمرة وأصل سيره انطلاقاً من هذا الأساس ليصمم النسق الكلى لفلسفة مؤسسه فينومنيولوجيا بوصفهما علماً دقيقاً ، وفى هذه الفلسفة الفيومنيولوجية بدأ حل

أكثر المشكلات صعوبة فيما يتعلق بالإنسان المتعالية ، اعنى مشكلة الوعي بالجسد ومشكلة تكوين الآخر (مشكلة ما بين الذوات) ومشكلة الأفاق التاريخية المتنوعة للعالم المعاش . وهذه بلا شك هي الحالات الثلاث التي دفعت المقاومة للتكوين بواسطة الوعي الذاتى .

إن أعمال هوسرل المتأخرة مكرسة لتجاوز نقاط المقاومة أكثر من أى شيء آخر ، وكيفما يكن فقد سمح لنفسه أولها بأن يلوى عنقها بشكل تصفى لانجاز الفينومينولوجيا المتعالية ، إذا أنه من وجهة نظره فإن الاستدلال المتعالى لا يفهم عن طريق هذه الحالات المتعارضة ، وقد قال هوسرل شيئا ما من هذا القبيل فى وقت متأخر ليس فقط عن فينومينولوجيا منيش وشيلر ولكن أيضا عن " الوجود والزمان " لهيدجر ، وهذا باعتراف الجميع ليس واضحا للوهلة الأولى خاصة إذا أخذ المرء بعين الاعتبار الإدراك الذاتى المتعالى لهيدجر ، فحتى عام ١٩٢٩ العام التالى لنشر هيدجر كتابه " الوجود والزمان " كان أوسكار بيكر مايزال يعتبر تفكير هيدجر التحليلى المتعالى للموجود الإنسانى بوصفة بحثا للبعد الهرمنيوطيقى للحياة فى العالم منتما إلى برنامج هوسرل للفينومينولوجيا المتعالية ومع ذلك فإن القصد الصحيح لهيدجر ، الذى يتقارب مع ربطه للإشكالية الهرمنيوطيقة بالعلوم التاريخية اللاهوتية تحقق بسرعة ، ومع هذا فإن فلسفة كانط الأصلية استوعبت الفاعلية الجديدة وتلاءمت معها بطريقة مدهشة حتى وإن اعترض أحد أتباعه التأمليين ، وفى الحقيقة فإن الصياغة المقولاتية للوجود والزمان بوصفها مؤسسة داخل الفينومينولوجيا الهوسرلية المتعالية وجب عليها الخروج عن إطار العمل الهوسرلى ، وعلى المدى الطويل فإن هوسرل لم يعد يخشى حقيقة أن عمل هيدجر المتعمق والناجح تماما لم يكن مساهمة فى الفلسفة بوصفها علما دقيقاً إن حديث هيدجر عن تاريخية الموجود الإنسانى سار فى إتجاه مختلف كلياً .

إن موروث المدرسة التاريخية الجديدة على نحو ما هي منعكسة فى أعمال دلتاى وجرافن بورك وقلت على مسافة قريبة بعض الشيء من المذهب المتعالى للكائطية الجديدة. وتحت تأثير المدرسة التاريخية ، وأيضاً مع إعادة صياغة شوبنهاور لكائط داخل ميتافيزيقا الإرادة العمياء ، فإن أساس فلسفة الوعي بالذات تغير خلال القرن التاسع عشر إلى صياغة فكر للحياة ، ويعبر التأثير الناشئ من فريدريك نيتشه أكثر من أى تأثير آخر ،

و الذى وصل من خلال الروائيين العظام لذلك العهد ، وأيضاً من خلال برجسون وزيميل ،
وشيلر هو الذى حرك الحياة صوب الأسس الأولية السابقة على بداية القرن العشرين ، كما
حدث فى علم نفس اللاوعى .

إن المرء لم يعد يهتم بما قدم فينومينولوجيا بواسطة الوعى ، لكنه بالأحرى يهتم
بتأويل الظواهر التى نشأت من الحركة الهرمنيوطيقية للحياة ، والتى يجب أن تكون قابلة
للتأويل وهكذا فإن الصورة المعقدة أعطيت مساهمة هيدجر العقلية تأثيرها الخاص ،
ومؤخر فى النزعة الأولية للكانطية الجديدة عند ريكارت وبشكل متطور عن طريق التأويل
الكانطى لفينومينولوجيا هوسرل أستحضر هيدجر هذا الموروث الآخر ، الموروث
الهيرمنيوطيقا للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، ليحمل على الأسئلة الأساسية للتفكير
المعاصر ، وبشكل خاص فإن لا عقلانية الحياة أحدث غطا من الحالة المتناقضة للكانطية
الجديدة .

وحتى مدرسة ماربورج نفسها حاولت أن تحطم تناوب التفكير المتعالى وتحولات
ناتورب جعلته يترك كل منطق ليعود إلى التحتى ، التعيين الأولى إن العبارة "الحياة
غامضة" قدمها لنا هيدجر فى محاضراته المبكرة ، إن الغامض ليس لديه شىء يفعله مع
ال "هذا" وبالأحرى فإن الغامض مبهم ، وهكذا فإن العبارة تعنى أنها تنتمى إلى ماهية
حياة كيس من الممكن إحداث إستنارة كاملة لها داخل الوعى الذاتى وبالأحرى فإنها بشكل
مستمر وجود مختبئ كلية فى الضباب ، وقد إستلهم نيتشه هذا بشكل أكبر . وعن طريق
المقارنة فإن التكوين الداخلى للكانطية الجديدة وعلى نحو ما وجدت عندندز - كان فى أفضل
حالاته قادراً على إدراك الانماط اللاعقلية ، والأنماط النظرية الماورانية للإستدلال الصحيح
بوصفها نوعاً من المفهوم المرتبط بأنساقها المنطقية فقط لقد قدم ريكارت تعليقه النقدى
لفلسفة الحياة وفكرة هوسرل عن الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً وقفت فى مواجهة كل
الاتجاهات اللاعقلية ، وعلى وجه الخصوص ضد فلسفة رؤية العالم .

إن ما أنجزه هيدجر من نداء لتاريخية الوجود الإنسانى كان فى التحليل النهائى
تحولاً راديكالياً عن المثالية ، وخالصة ما كان من نقد فى عصرنا جعله الهيجليون الشباب
مساوياً للموسوعة التأملية لنسق هيجل بعد موته .

وهذه الخلاصة وظفت بشكل خاص عبرنا تأثير كيركيجار د ، فقد كان الوحيد الذى اتهم هيجل – أستاذ المنطلق فى برلين رينسيان التواجد ، وفى التحول الليبرالى داخل ألمانيا الذى قام به كريستوفن شرمبق – أثرت أعمال كيركيجار د فى هذا العصر فى الشعب الألمانى فى سنوات ما قبل وما بعد الحرب العالمية الأولى .

فقد نقل ياسيرز تعليمة وأظهر ما يسمى بفلسفة التواجد . أن نقد المثالية من خلال عمل استثنائى هو Referot KierKegoard الذى اكتشف فى هذا العمل استخدمه الفلاسفة بشكل موسع ، وكذلك كان موقف عمل هيدجر الذى أحدث أثرا .

إن نقد المثالية كان من الواضح أنه أكثر راديكالية من الاختلافات النقدية التى وحدت بين التوماويين الجدد والكاتبيين والفشتيين والهجليين والوضعيين المناطقة . وأيضا فإن التقابل التاريخى بقى داخل إطار عمل لإدعاءات عامة عن عمل الفلسفة .

إن نقد الفلسفة الذى إكتشف فى مساهمات هيدجر الجديدة كان النقد الوحيد الذى قسم راديكالية الهيجليين الشباب . ومن الواضح أنه ليس ثمة اتفاق على أن ما تبقى من التفكير الماركسى لا يستطيع ببساطة أن يتجاهل إسهام هيدجر فى الفكر ، وقد حاول هيرت ماركوز أن يوجد هذين الاثنين .

إن الشعار الهيرمينوطيقا الواقعية الذى أعلنه هيدجر الشاب كان هو ذاته متناقضا بما فيه الكفاية ، وإن كان نقديا لكل الاتجاهات وبالطبع ، أن نتحدث عن الهيرمينوطيقا الواقعية يعنى أن نتحدث عن شيء ما مثل "الحديد الخشبى" ، لأن الواقعية تعنى بدقة المقاومة التى لا يمكن أن تقهر ، والتى تنشأ وقائعا ضد كل جهود وفهم . وفى التعبير الخاص الذى عرض فيه هيدجر مفهوم الواقعية ، فإنها تعنى التحديد الأساسى للموجود الإنسانى . ومن المؤكد أن هذا التحديد ليس وعيا أو وعيا ذاتيا .

إن فهم الوجود الذى يميز الموجود الإنسانى عن كل الموجودات الأخرى ويكون بنانه الهيرمينوطيقي لم يكن ليتحقق بواسطة مشروع البناء العقلى من خلال ما أظهر نفسه فوق كل الموجودات الطبيعية

إن فهم الوجود الذى يميز الموجود الإنسانى بالتزامه بالسؤال عن معنى الوجود هو نفسه فى الدرجة العليا للتناقض . وبالتسبة للسؤال المتعلق بمعنى الوجود ليس شأنه شأن الأسئلة الأخرى المتعلقة بالمعنى ، والتي فيها يعطى شيئا ما ويفهم من خلال مقارنته مع ذلك الذى يكون معناه ، وبالأحرى فإن الموجود الإنسانى الذى اهتم بمعنى وجوده يرى نفسه مجابها بطبيعة لا يمكن الإمساك بها ، هذه الطبيعة التى تتمثل فى وجوده الإنسانى بمعنى التواجد (انظر الملاحظة الموجودة فى القسم الثانى) . وبعض النظر عن الحالة التى يكون فيها كثير من الأدميين قادرين على اكتساب الإحساس بكل شىء وكل شىء فى الفهم ، فإن السؤال عن المعنى بالرجوع إلى وجوده الإنسانى الخاص ، وبالنظر إلى قدرته الخاصة على فهم نفسه سؤال يجب أن يضعه لنفسه وينميه فى مواجهة الحد الذى لا يمكن تجاوزه إن الموجود الإنسانى ليس هو فقط الأفق المفتوح لإمكانات وجوده ، والذى فيه يشرع لنفسه ، إنه بالأحرى يواجه فى نفسه كيفية الوقائية التى لا يمكن تجاؤها ، إن الموجود الإنسانى ربما يختار وجوده على نحو أصيل كما فى حالة كيركيغارد حيث فكر (إما ... أو) الذى يتيح الاختيار شكل الخاصية الأخلاقية الفعلية للموجود الإنسانى ، لكن الحقيقة أن هذا الموجود الإنسانى الذى اختار هو فقط الذى يلحق بتواجده الذى ألقى بداخله إن الإلقاء والتشريع يشكلان البناء الأساسى الذى يوحد الموجود الإنسانى ، ومع هذا النقد لكلا الإتجاهين ضمن المثالية المتعالية لهوسرل من جانب وفلسفة الحياة من حيث هى مصاغة بمعرفة دلتاى وحتى شيلر نفسه من جانب آخر . وأخيراً فهذا النقد ذو الإتجاهين يتيح أيضاً الانتقال إلى طريق جديد يودى إلى فلسفة كانط الأصلية .

لقد كان نقد هيدجر لهوسرل موجهها إلى الخاصية التى لا يمكن أن تتحدد ذاتيا مع الوجود للوعى ، وقد اكتشف هيدجر - الذى تطور مع أرسطو - المسكوت عنه أى الإرث الكامن للتفكير اليونانى فى الفلسفة الحديثة للوعى .

إن تحليل الموجود الإنسانى الواقعى ، والذى بدأ منه هيدجر عرض السؤال المتعلق بالوجود أو أن بوضوح الذات الخيالية والذات المثالية ، الذى عادت الفلسفة الحديثة للوعى إلى الإشارة إليها : ولم يكن هذا نقدا داخليا قدمه هيدجر بوضوح . وإنما بالأحرى

وضع هيدجر عينه على عدم الكفاية الأنطولوجية عندما نقد تحليل هوسرل للزمان والوعى الذاتى بوصفه وجوداً مستبعداً وخلف هذا النقد يقبع أيضاً نقد اليونان أنفسهم

نقد سطحيتهم المختبئى فى الخلفية ، نقد منظورهم أحادى الجانب ، والذى فيه تمت الإحاطة بالمخطط التمهيدى وتمت الإحاطة بإطار الموجود وفى هذا الوجود الذى لا يتغير وجوده يكون التفكير ، وعلى النقيض فإن السؤال المتعلق بالوجود الذى يتقدم على كل الأسئلة المتعلقة بوجود الموجودات لم يطرح أبداً . إن الحديث عن مرجعية الألقى الزماتى مؤداه أن الموجودات هى الموجودات الحاضرة ، ومن الواضح أن هذا لا يتواءم مع البناء الحقيقى للموجود الإنسانى الذى لا يكون هو الحاضر ، ولا هو حضور ما هو عقلى ، ولكنه بالأخرى يكون مستقبلياً ، إنه " هم " على الرغم من كل وقائعية .

وفى الاتجاه الأخر ، فإن الإقتراب الهيدجرى الجديد لم يكن موجهاً ببساطة صوب تأسيس دلتاى لمفهوم الحياة والحقيقة أنه أدرك فى بحث دلتاى المتواصل عن التأسيس النهائى للحياة حركة صوب فهم أعمق لما يسميه المرء عادة عقل أو وعى ، بيد أن نواياه كانت أنطولوجية . لقد أراد أن يحيط بتكوين وجود الموجود الإنسانى فى وجدته الداخلية لا بوصفه توترا ثنائياً بين الإيقاع الرتيب للحياة وتوهج الوعى الذاتى للروح، وقد نقد شيلر ، وذلك على وجه الدقة ، لأنه بقى هو الأخر فى مثل هذه الثنائية وعندئذ فخلال الفترة التى كان فيها على الطريق للتعميق الأنطولوجى ، لا قترابه من فلسفة الحياة ، وعندما استغرق فى هذا البعد للفلسفة الحديثة للوعى . اكتشف هيدجر كانط فجأة ، و الحقيقة أن كانط الذى اكتشفه هيدجر كان هو كانط الذى ألغته الكانطية الجديدة والإحكام الفينومينولوجى أى كانط الذى ألغته الإحالة إلى ما هو معطى .

إن الموجود الإنسانى ليس تشريعاً ذاتياً حراً ولا هو تحقيق ذاتى للعقل ، لكنه وجود متجه نحو الموت ، وهذا يعنى أنه متناه فى ماهيته وبسبب هذا التناهى استطاع هيدجر أن يدرك بحس داخلى من بصيرته ، فى مذهب كانط تفاعلاً بين الفهم والحدس وذلك من أجل تقييد استخدام الفهم فى منطقة التجربة الممكنة . وبخاصة الخيال المتعالى . هذه القدرة النصف محيرة للروح الإنسانية والتى يتعاون فيها الحدس والفهم وقابلية التأثير والتلقائية سمحت لهيدجر بأن يؤول فلسفة كانط بوصفها ميتافيزيقاً متناهية .

إن وجود الموضوع ليس محددًا بالرغم من الإحالة إلى الروح اللامتأهى وكما هو الحال فى الميتافيزيقا التقليدية ، وعلى نحو دقيق فإن الفهم الإنسانى فى انفتاحه لقبول ما هو معطى يحدد موضوع التجربة . وقد أول جبرهارد كريجر فلسفة كانط الأخلاقية بطريقة فضفاضة بوازع من هيدجر ، موفقا لهذا التأويل ، فإن الاستقلال المشهور للعقل العملى بدأ أقرب للتشريع الذاتى من القبول الحر للقانون ، أو حقيقة أنه الإذعان المطيع للقانون .

وبالطبع فإن هيدجر فى مرحلة متأخرة رأى أن الفلسفة الكانطية تحدث بشكل أدق بالنسيان الكامل للوجود و تخلت عن أى محاولات للفهم الميتافيزيقى ، فى عرض هيدجر الجديد للسؤال عن الوجود المؤسس على تنأهى الوجود الإنسانى . وقد حدث هذا عندما تخلى هيدجر عن مفهوم التفكير المتعالى فى مرحلة من مراحل تحوله . ويعد ذلك اختفت النعمة الكانطية من تفكيره واختفى معها كل خيط متعلق بنقد كانط للميتافيزيقا العقلية . وعلى أية حال فإن مفهوم الفلسفة النقدية مازال باقياً بوصفه مرجعية منهجية ثابتة ليس بوسع الفلسفة أن تغفلها .

وإذا ما اقتضى المرء مقاصد هيدجر فى فلسفته المتأخرة كما فعلت فى فلسفتى الهيرومينوطيقة ، فعندئذ سيجد المرء نفسه مرة ثانية فى منطقة الخطر للفلسفة الحديثة للوعى . وفى هذا الصدد فمن المقنع تماما أن خبره الفن تنقل أكثر مما يكون الوعى الجمالى قادراً على الإحاطة به . إن الفن هو أمر ما ، أكثر من كونه موضوعاً للتذوق الفنى حتى بالنسبة للتذوق الفنى الأكثر تهذيباً للفن . إن خبرة التاريخ التى نملكها لا تمدنا بما نسميه بالوعى التاريخى عنها إلا بجزء ضئيل فقط .

إن ما يمدنا به الوعى التاريخى هو التوسط بين الماضى والحاضر ، بين الواقع والقوى المؤثرة للماضى التى تحددنا تاريخياً

إن التاريخ شىء ما أكثر من موضوع الوعى التاريخى ، ومن ثم فإن الأساس المرجعى لهذه الخبرة هو ذلك الذى يظهر نفسه من خلال التفكير فى إجراءات العلوم الهيرمينوطيقية ، وهو ما يمكننا أن نصفه بأنه الوعى التاريخى الفعال . وهذا النمط يمتلك قدراً أكبر من الوجود أكثر من الوجود الواعى . أى يكون مؤثراً تاريخياً وأكثر تحديداً ، ونكون واعين بقدرته على التأثير والتحديد

إن ما لا يمكن اجتنابه هو هذا النوع من التفكير فى الخبرة الهرمينوطيقية يجب أن يفهم بوصفة تخليا عن الإدعاء الذى قوامه أن هذا التفكير قد قدم فى جدل هيجل التأملى خاصة إذا لم يقصره المرء على العلوم الهرمينوطيقية ولكنه يدرك البناء الهرمينوطيقى المتاصل فى كل خبراتنا العادية وتفسيراته إن الباعث الأسمى الذى خلب فى مصطلح الوعى التاريخى المؤثر قد أخذ خاصيته عن طريق تنأهى نتائج التفكير ، تلك النتائج التى حصلت عن طريق وعى التفكير فى حدوده ودائما ما يبقى شىء ما فى الخلفية غير ملتفت إليه بالنسبة لما يضعه المرء فى المقدمة .

إن الوجود تاريخياً لا يعنى أبداً وجود أقانرا على سحب كل شىء خارج حدث بحيث يبدو الأمر وكأن كل حديث يحدث ، وقع قبلى . ومن ثم فإن ما سماه هيجل " اللاتناهى السىئ " هو عنصر بنائى للخبرة التاريخية بما هى كذلك . إن إدعاء هيجل أنه يملك عقلاً واضحاً بشكل نهائى حتى فى التاريخ ، واستبعد المصادفات المحضة إلى هامش الوجود ، وطابق بينها وبين النزعة الفطرية للحركة المكتشفة فى التفكير الانعكاسى ، حركة صوب عرض لا يمكن أن يفكر فيه بوصفه وجوداً يمكن تحققه بشكل تام ، وهو يفعل فى الحقيقة ليبدو تنأهى سينا - الشىء الذى ليس بمقدور التفكير أن يشأعه لكن ما الهدف الذى يمكن للتاريخ أن يتأمله - بغض النظر عما إذا كان تاريخاً للوجود أو تاريخاً للنسيان التام للوجود - دون التيه مره ثانية داخل منطقة الممكن البسيط واللاواقعات الخيالية ؟

وبغض النظر عن الكيفية التى ربما يكون بها الإغراء العظيم ليفكر طويلاً فى الحركة التفكيرية لتفكيرنا وراء كل حد يمكن أن يعرف ، ووراء كل تحديد . ولكن ما يسمى الواقعى هو ذلك الذى يمكن أن يفكر فيه فقط بوصفه ممكنا . وفى النهاية فإن تحذير كاتط يبقى مبرراً ، فقد ميز بوضوح الأفكار التى يمكن للعقل أن يعنى فيها النظر من النمط الذى يكون معناه منشأ بواسطة المفاهيم الأساسية للفهم ، والتى بمقدورنا أن نعرفها .. إن الوعى النقدى لحدود عقلنا الإنسانى والذى شدد عليه فى نقد الميتافيزيقا الدوجماتيقية من المؤكد أنه عبد الطريق للميتافيزيقا العملية ، وأسس الواقعة العقلية للحرية ، بيد أن هذا بالتحديد هو ما كان مطلوباً للعقل العلمى .

إن نقد كانط للعقل النظري مازال حجة صحيحة ضد كل المحاولات التي تهدف إلى أن يحل النقدي محل العملي ، وتستبدل عقلانية تخطيطنا بإدخال أنظمة الحاسوب ، وتستبدل سند توكيدنا لما نحن قادرين على معرفته باليقيني اللامشروط ، أي بما يجب أن نفعله وكيف تكون قادرين على تبرير قراراتنا التي اتخذناها .

إن تحول كانط النقدي يبقى غير منسى في الفلسفة الهيرومينوطيقية ، الفلسفية التي اكتسبت أساسها مع إدراك هيدجر لدلتاي ، هذا التحول حاضر في الفلسفة الهيرومينوطيقية تماماً مثلما يحضر أفلاطون نفسه الذي فهم كل تفلسف بوصفه حوار ألا نهاية له للنفس مع نفسها.

من أعدادنا القادمة :

ملفات حول الأساتذة العرب

عادل ظاهر (العقل المعياري) رضوان السيد (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر)

عبد الوهاب بوحديبة (الغيرية ، والعيش سويًا)

صلاح قنصوة (موضوعية العلم وأنطولوجية الفن) مصطفى صفوان (واللاكانية)

محمد جابر الأنصاري (والفكر العربي المعاصر)

صادق جلال العظم (الفكر النقدي : المادية والتاريخ)

محسن مهدي (تحقيق التراث والفارابية الجديدة) كامل الشيبلي (والتصوف الإسلامي)

ياسين عريبي (الاستشراق ، والفلسفة المقارنة) فهمي خشيم (والأصول اللغوية للحضارة)

عبد الله شريط، عمار طلبي، بو عمران الشيخ (والفكر الفلسفي في الجزائر)

عابد الجابري ، طه عبد الرحمن ، الخطيبي(والفكر الفلسفي المعاصر في المغرب)

قراءة في فينومينولوجيا التأويل عند جادامير - من أفق السؤال إلى حقيقة النص -

عمارة كحلى (*)

يخوض جادامير في منته الفلسفي "الحقيقة والمنهج" * إشكال اللغة والتأويل في بناء تجربة القارئ (المؤول) أمام النص المكتوب. وهو طرح مغاير تقنيا ومنهجيا لإطروحات علم التأويل التي تعاملت مع الموروث التاريخي منذ قراءات الإغريق (افلاطون وأرسطو) إلى عصر التنوير (ديكارت ، بايكون) مرورا بالحقبة الرومانسية الألمانية (كانت ، هيغل) ووصولاً إلى هيدجر والمنجزات الحاصلة في العلوم الإنسانية.

ومنه يقيم جادامير طرحه التأويلي من خلال الأسئلة التي يبغى مساءلتها من عمق ماهياتها نفسها ، إذ يحاول تفهم وعى السؤال وقبله شروطه التي نشأت في كنفه (أفق الماضي للسياق ، أفق الحاضر ، امتزاج الأفيق) . إنه السؤال الذي ينجز نفسه بواسطة اللغة ، وإنه الفهم الذي يؤول السؤال باللغة ، وإنه المعنى المفتوح على كل الإحتمالات الممكنة التي تغير مواقعها بتعبيرات لغوية أساسا. ذلك هو مشروع جادامير في بحثه عن مفاتيح اللغة التأويلية في بناء تجربة خطاب السؤال ضمن فينومينولوجيا "الشيء ذاته".

من السؤال إلى أفق السؤال

يصر جادامير دوما على حد العلاقة التي تربط الفهم باللغة من جهة والفهم بالتأويل من جهة أخرى. فحدود هذه العلاقة مترابطة لكونها تكون عملية الفهم ذاته : "يجب القول ، من خلال ذلك ، إن عوائق التعبير اللغوي في الواقع هي عوائق للفهم ذاته. كل فهم هو تأويل ، وكل تأويل يفتح في بيئة اللغة التي تريد استحضار موضوع الكلام والتي هي مع ذلك اللغة الخاصة بالمؤول في الوقت نفسه" (1).

فلغة التأويل هي ذاتها لغة الفهم نظرا لارتباط كل منهما باللغة ، ولكونها يشكلان - بهذا الوصف - بعدا اجرائيا واحدا تجاه النص ، إذ نرى جادامير يبرر سوء التعبير عن الفكرة بسوء فهمها أساسا. وهذا ما يبرز في نظره الأخطاء المنهجية المترتبة عن الفهم بصدد الكتابة التاريخية ، وليس عن النص ذاته ، ذلك أن الفهم في هذه الحالة هو لغة المؤول إزاء هذا النص. وبذلك تظهر هنا مهمة التأويل الحق في كونها "لا تكمن في تطوير اجراءات الفهم ، بل في تفسير الشروط التي تتيح الفهم" (2).

(*) جامعة مستغانم ، الجزائر

لأجل ذلك كان جادامير يفسر شروط الفهم* من خلال محاولاته الدؤوبة فى إعادة صياغة السؤال الذى شغل المؤلفون الأوائل : كيف نفهم حدود (شروط) فهمنا ؟ أى كيف ننسجم تأويليا مع أفاقنا المنجزة لغويا من دون إقصاء لصوت الآخر (الموروث التاريخى) فىنا ؟ : "لا نفهم النص فى معناه إلا بامتلاك أفق السؤال الذى ، بوصفه كذلك ، يشتمل بالضرورة أجوبة أخرى ممكنة أيضا"^(٢).

وبذلك ننقل من السؤال أفق السؤال (L'horizon de la question) ، لارتباط هذا الأخير بسياق إنتاجه (الصيغة التى كتب بها النص تحيل إلى خطاب غائب ماضى) وبسبب إعادة إنتاجه (قراءة منجزة فى الحاضر) : "يعرف مفهوم السياق تحديدا بكونه يمثل وجهة نظر تقيد إمكانات الرؤية لأجل ذلك يرتبط مفهوم الأفق أساسا بالسياق. الأفق هو الدائرة البصرية التى تضم وتحوى كل ما هو بصرى وفق نقطة محددة"^(٣).

من هنا يغدو امتلاك الأفق من امتلاك السؤال ذاته بوصف الأول اجراء مفسرا لإحدى شروط فهم السؤال. ومن ناحية أخرى ، فالأفق "ينتقل معنا" حيث ما تنقلنا وحيث ما عبرت بنا مرجعيات النص فى ماضى التراث والتاريخ. الأفق بهذا المعنى ، البعد البصرى لصوت الحاضر فىنا ونحن نباشر النصوص بالقراءة هذا ما يحدو بجادامير أن يتحدث عن "امتزاج الأفقين (La fusion d'horizon) (الحاضر / الماضى) ، بوصفه القضاء المناسب لتلاقح الفهم وإخصاب تأويله.

ويكون "امتزاج الأفقين" لهذا التأويل منتجا إذا استند فى ذلك على الأفق التأويلى المرتبط أساسا بمفهوم التجربة. "وتشتمل حقيقة التجربة دوما على مراجع التجربة الجديدة لأجل ذلك فإن من نفعته "برجل التجربة" ليس من أصبح كذلك بفضل التجارب فحسب ، وإنما من يكون متفتحا على التجارب"^(٤).

هكذا يغتنى السؤال من تكوين صاحب السؤال ، إذ تبرز طاقة النفس الإيجابية لمفهوم التجربة ، حينما لا تغدو التجربة تجربة إلا إذا انفتحت على تجربة جديدة تنفى التجربة السابقة وتنقضها. إن المؤلف بهذا المعنى شخص متفتح على كل التجارب ، بل مغامر متشكك بأسئلته إتجاه انتظارات المعنى التى تسكن لغتنا حين قراءة النص. إن فعل الشك يساهم فى تأسيس فعل التأويل وبعثه فى فعاليته القصوى : "التأويل ، ككل محادثة ، دائرة تتغلق ضمن جدولية السؤال والجواب"^(٥). وانطلاقا من هذا الاعتبار ، يتضمن فعل التأويل صوت الآخر ويدعمه بوصفه متلقيا تاريخيا يتواصل مع الوعى القارئ فى كل لحظة

نباشر فيها تجربة القراءة. ويؤكد جادامير - أكثر من مرة - على الوضع التاريخي الذي يشغله القارئ (المؤول) إزاء حضوره الآتي من جهة ، ونتيجة انتمائه غير المباشر للنص الذي يحاول ان يفهمه من دون أن يخرج عنه.

إن هذا الحضور هو الذي يجسد أفق السؤال لدى المؤول ، وإن هذا التفهم هو الذي يشكل الجواب الذي استجوب عنه بصوت الماضي. وكل من السؤال والجواب جدلية فعالة في بناء الفهم وشروطه ، أي الحصول على تأويل مفتوح باستمرار على ماهية النص. من أفق السؤال إلى فينومينولوجيا التأويل

"لابد من التأكيد بحزم على أن السؤال الذي ينبغي إعادة صياغته لا يختص في الموضوع الأول بتجارب فكر المؤلف ، بل فقط بمعنى النص ذاته. حينما نفهم معنى الملفوظ ، أي السؤال المعاد صياغته الذي أجيب عنه فعليا ، يمكن إذن من أن نهتم في الموضوع الثاني بمن طرح السؤال وعن رأيه ، الذي قد لن يقدم للنص غير جواب تخميني" (٧). إننا بايراد هذه الفقرة ، نكون مع جادامير قد أسسنا فينومينولوجيا اجراءات فهم النص وتأويله. فقراءة معنى النص ذاته ، من خلال إعادة ثانية لصياغة السؤال ، هي من باب الإختزال الفينومينولوجي (Reduction phenomenologique) الذي يعلق العالم الخارجي ويضعه "بين قوسين" من أجل اكتشاف ماهية معنى النص ذاته.

فحتى يكتمل شعوري في شكل من أشكال الإدراك للنص ، ينبغي أن أضع خبرات الأخير (المؤلف) وتجاربه وعالمه "بين قوسين". وبذلك أتمكن من استبصار عمق الماهية "دون التمثل المتناسخ (بخلاف فاعلية" التمثيل في النصوص الجمالية أو الفنية عموما ، حيث تكمن في مخاطبتها لأخر نظرا لمكوناتها الجمالية في نظر جادامير).

إنني إذ أقوم بهذه الخطوة (التعليق الفينومينولوجي) ، فهذا لأن ماهية الموضوع ، وهي محسوسة في حضورها ، تغدو - الآن فقط - ظاهرة الدرس الفينومينولوجي . والأنا بعد هذا المسار ، تسير ببصيرتها نحو "التعليق المتعالى" حيث تدرك الذات ذاتها (تكتشف نفسها أيضا) بروية خالصة تبتغي فهم دلالة الشئ في ارتباطه مع الآخر ، الذي تنفصل عنه من دون أن تنقطع عن الشعور به (أي بحضوره فيها).

إنني إذ اعلق دلالة الآخر ، فهذا لا يعنى أنى أتجاهله. ذلك أنه لا بد من تواصل محتوم وضروري لانقاذ دلالة معرفتي من الحلول في الآخر ، وبذلك حينما أغلقه أو اختزل صورته بين عيني ، فانا بصدد اكتشافه واكتشافى ، حتى تتضح ابعاد دلالاته في من

خلاله. لاجل ذلك ، ألفينا جادامير يتحدث عن "انتظارات متعالية* للمعنى"^(٨) توجه فهم القارئ نظرا لإرتباط الملفوظ بمسألة الحقيقة** . هذه الأخيرة الحاملة لمعنى الإمتلاء والإكتمال لفلسفة دلالة الوجود.

لكن كيف نفهم "حقيقة" النص ؟

أمام هذا التساؤل ، بحيلنا جادامير مرة أخرى إلى بنية السؤال ، إذ "فهم النص يعنى فهم السؤال المطروح عليك"^(٩). بعبارة أخرى نقول إن فهم النص يقتضى تأويل السؤال الذى حرك مؤلفه فى كتابة هذا النص. ومن ثمة نعيد السؤال ثانية ، ما الفهم فى لغة التأويل ؟ ليس الفهم فى لغة التأويل إلا القراءة العميقة. فالفهم يتضمن واسطة الفهم ، وهذه الواسطة تتجزأ بالقراءة ، إذ تتدخل بوصفها "ضربا من إعادة الإنتاج والتأويل"^(١٠). فهى "فن سرى"^(١١) يفكك علامات النص ويركبها ، ولأجل ذلك كانت اللغة فى الأخير واسطة الواسطات . إذ العبور من النص إلى معانيه يمر عبر بوابة القراءة التى هى أساسا فهم وتأويل ، وهما وجهان لعملة واحدة.

ولا يمكن الحديث عن القراءة دون شقها الأخر الذى نشأ عنه التأويل وارتبط به منذ أن حاول رجال الدين تفسير ما غمض فى النصوص المقدسة ، ونعنى بذلك الكتابة. فجادامير يرى أنه "يوجد فى الكتابة التعايش المتفرد للماضى والحاضر ، بالقياس إلى أن الوعى القارئ يكون بكل حرية محل اقتراب من كل موروث مكتوب"^(١٢). إن هذه الخاصية التاريخية التى تمتلكها الكتابة تجعلها محل اهتمام متزايد من قبل المؤلفين (فقهاء اللغة قديما والألسنيون حديثا ونقاد ما بعد الحداثة* Post modernite).

فبمجرد ما يكتب النص يغدو تراثا ، أى يصبح "أثرا" ينقل علامات موروثه وتتأقله الأيدي عبر التاريخ فى الوقت نفسه. فالمكتوب (L'ecrit) إذن ، ولكونه "شكل من الاغتراب الذاتى"^(١٣) (autoalienation) ، فإنه يشكل "بامتياز موضوع التأويل"^(١٤). ذلك أن الصفة الكتابية التى يستقر عليها النص ، ونظرا لغياب فاعله عنه بتقدم الزمن ، تجعله من هذه الناحية ضعيفا أمام الدفاع عن نفسه وهذا ما يزيد فى "اغترابه". وهذا ما يستدعى أيضا حضور مؤول يقوم بتفكيك شفرات النص قصد ترجمة معانيه (من لغة النص إلى لغته) ومن ثمة ابتغاء تأويله. " (أى شخص يعرف قراءة ما انتقل إليه عبر المكتوب يشهد وينجز الحضور الخالص للماضى"^(١٥).

تلك هي إذن فينومينولوجية القراءة للكتابة عند جادامير، أو هي على الأصح "فينومينولوجية اللعب". إذ تأويل الكتابة في الأخير مرتبط بمدى الإخلاص في "اللعب باللغة". فجادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من ذكره "اللعب" كاجزاء فينومينولوجي ابتداءً به فصول كتابه ثم عاد إلى ذكره في بناء خلاصاته عن التأويل: "ليس هناك من تساؤل عن لعب باللغة هنا أو بمحتويات تجربة العالم أو التراث، وإنما عن لعب اللغة ذاتها التي تخاطبنا، التي تقترح وتتسحب، التي تسأل وتتجز ذاتها في الجواب"^(١٦).

إن الذي اسلفنا بسطه سابقاً يزيد وجهتنا وجهة من خلال الفترة اعلاه، إذ التأويل يكمن أساساً في اللغة. هذه اللعبة المغرية والأسرة في الوقت نفسه. وهنا تتفجر استعارة اللعب* في بلاغة التأويل، حين يغدو اللعب بجانب اللغة صنوين لا ينفصلان: من الفاعل ومن المفعول به؟ هل اللعبة أم اللعب باللغة؟ فكل لعب يلعب باللغة، وكل لغة تلعب هي أيضاً بقواعد اللعب (قواعد النحو)، واللعب - في أثناء ذلك - يغدو لعباً إذا تلاشت الحدود الفاصلة بين اللاعب ولعبته.

"أن تلعب" هو دوماً أن تكون ملعوباً. جاذبية اللعب، الإغراء الذي يمارسه، يكمنان تحديداً في كون اللعب يخضع لآعبه. بل حتى حينما يختص ذلك بالعباب نجتهد فيها على إتمام مهمة نتوجه بها إلى ذواتنا. إنها مخاطرة الدراية التي تصنع جاذبية اللعب. إن "الأمر على ما يرام"، إن "سينجح"، وإن "سيواصل نجاحه الذي يحاول في الحقيقة هو من يكون محاولاً. الفاعل الحقيقي اللعب ليس اللاعب، بل اللعب ذاته (هذا ما تظهره بوضوح التجارب التي لا يوجد فيها إلا لاعب واحد). إنه اللعب الذي يسيطر على اللاعب بفعل الاغراء، الذي يوقعه في شباكه، الذي يبقيه للعب"^(١٧).

هكذا يوظف جادامير مفهوم "اللعب" في التأويل: فاللاعب لا وجود له وهو في أسر اللعب، إذ الوجود كله كامن في سير اللعب ذاته وفي فتنة انتظاراته. إنه التعبير المجازي لفلسفة هيدغر: "اللغة تسكن الكائن".

ومن هنا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللغة وما جرى فيها أثناء الفهم والقراءة والتأويل. وظننا هنا على صواب أن قلنا إن جمهرة المؤلفين ينطلقون من دائرة اللغة باللغة ثم يعودون من حيث بدأوا وقد كابدوا عناء البرهان "الإقليدي Euclidique" في تبیین أن خروجنا عن اللغة - بوصفه تأويلاً - هو لغة أيضاً. إذ لا نملك إلا الخضوع للغة

فى تأويل قراءة "حضورنا الخالص للماضى" ، فى هذه النصوص المكتوبة الفاتنة
والغامضة فى الوقت نفسه.

* Hans-Georg Gadamer, Verite et Methode, trad. Par : Etienne Sacre, Rev. de p
ul Ricoeur, les grands lignes d'une hermeneutique philosophique Editions du Seuil,
1976.

(^١) Ibid, p. 235

(^٢) Ibid, p. 135

حينما يصير جاداميرعلى تفسير شروط الفهم دون الاجراءات, فذلك راجع الى وجهته المنهجية التي
يلتزم بها بوصفه مؤول. اذ التعريف بالإجراءات يعد نفيًا لعمل المؤول, الذي يعترف بعدم وجود قواعد
عامة تضبط علم التأويل. هذا الاصلاح الذي يهدم دلالاته من داخله. ومن ثم ليس من مهمة المؤول تقدم
وصفة تقنية يتبعها القراء فى قراءتهم, اذا علمنا ان كل قراءة هي تأويل أساسا اذ تفتح باب الاجتهاد فى
فهم كل نص حسب تقنيات القراءة (الفردية) التي يعتمدها المؤول.
لأجل ذلك يركز جاداميرعلى شروط الفهم لمقرنة سياق النص من قبل القارئ حتى يعي وضعه التاريخي
فى التأويل (بمعنى اليماني التاريخي L'histoire de l'efficience), وهذا من خلال "مسار السؤال"
و"افق الانتظار", و"امتزاج الأفقين", "لعبة فى بناء الفهم وشروطه", "الحقيقة والوهم".....

(^٣) Ibid, p. 216

(^٤) Ibid, p. 143

(^٥) Ibid, p. 200

(^٦) Ibid, p. 235

(^٧) Ibid, p. 219

* المتعال (transcendental) هو ما سما على الواقع وكان غير مستمد من التجربة

(^٨) Ibid, p. 134

** حينما يربط جاداميرفكرة فهم اللغة وتأويل شروط فهمها بمسألة "الحقيقة" (Wahrheit), فهو بذلك
يتقنى خطوات من سبقوه من الفلاسفة الألمان (المتأثرين بنفس الفلسفة الإغريقية) الذين بنوا لانفسهم
مفاهيم منطقية متعالية يدركون بها مطلق الأشياء والوجود. ولأجل ذلك فالبحت عن الحقيقة هو الرغبة الخالدة
فى الإرتقاء, اى الوصول إلى الماهية الخاصة. "الحقيقة التي تستحق هذا الاسم, يتعين عليها أن تثبت حقيقة
نفسها, وهو إثبات يتم فى دائرة المنطق عندما تبرهن الفكرة الثانية فى النهاية على أنها هي نفسها: ما يتوسط
نفسه بنفسه, ومن ثم حين تبرهن على أنها, فى الوقت ذاته, مباشرة حقا. هيغل, موسوعة العلوم الفلسفية,
ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح إمام, دار الثقافة, القاهرة 1985, ج 1, ص: 227 .

غير أن المنهج الفينومينولوجي يضيف على مقولات هيغل المنطقية بعده البصري في "قصيدة التفكير) (Beulustsein von " أى لا يوجد معرفة مطلقة (التفكير في الشيء لذاته وفي ذاته) وإنما هناك دوما ذات مرتبطة بموضوعها : أى تحليل إلى موضوع شعورها الذى تفكر فيه وتحليل دوما إلى دلالة حضوره فى الأنا. نعود فنقول إن المنهج الفينومينولوجي ، يعلى شأن الذات (خارج الوجود الزمى - التفكير ضد هيدجر) حينما يقبل عبارة ديكارت : أنا أفكر إذن أنا مفكر فيه (Ego cogito cotitatum) ومعناها أن الذات "تقصد" وتكشف "مسار مقصودها" (دلالتها) بنفسها ، من خلال معطيات الإحالة التى تنتج دلالة القصد : الذات هى موضوع الشعور (والتفكير) وموضوع الشعور هو شكل من هذه الذات.

Voir Gaston Berger, phenomenology du temps et prospective, P.U.F, paris VI, 1964, (p 1-112).

(^{١٠}) Verite et Methode, p. 216

(^{١١}) Ibid, p. 90

(^{١٢}) Ibid, p. 94

(^{١٣}) Ibid, p. 236

* على سبيل المثال وليس الحصر ، نذكر : التفكير فى "علم الكتابة (Grammatologie) لدى جاك درايدا / الكشف عن ممارسة الكتابة فى ضوء القطيعة مع مخلفات الموروث التريخي لدى فليب سولرس (F. Sollers)

(^{١٤}) Ibid, p. 237

(^{١٥}) Ibid, p. 242

(^{١٦}) Ibid, p. 94

(^{١٧}) Ibid, p. 346

* كان دوسوسير (F. De saussure) قد أوضح بذلك العمل الأتى للغة (Synchronique) فى مقابل عملها التعاقبى (diachronique) من خلال لعبة الشطرنج وذلك حينما كسف أن نظام اللغة يشبه فى أحيان كثيرة ما يجرى فى أثناء اللعب بقطع الشطرنج : فالوضع الراهن (الأتى) يتغير كما تغيرت حركة القطع وموقعها ، مما يبطل الحالات السابقة التى كانت تشغلها القطع منذ حين ، ويصبح الإهتمام مركزا على الوضع الأتى من اللعب ذاته.

(^{١٨}) Voir les cours de l'inguistique generale, premiere partie (chap. 3, la difference des deux orders illustree par des comparaisons).

لقطات من سيرة ذاتية / علمية

محمد مهراّن (*)

لا ادري كيف نشأ هذا الخاطر في نفسي . فمنذ إدراكي لما حولي ولمن حولي أيقنت بأنى لأصلح لمهمة الفلاحة . استغفر الله : أنا أعشق الأرض وأحترم من يعمل على زراعتها والتعامل معها ، بل إننى متيم برؤية النبات والأشجار والحشائش ، وأحس بنفسى أتمايل مع تمايل الأغصان ، وأسمع نفسى أغنى مع حفيف أوراق الشجر ، ولعل أسعد أوقاتي تلك التى أقضيها ناظراً إلى الزروع ، أو ماشياً فيها تداعبنى وأداعبها فى موقف يتخطى الزمن ويتوقف فيه سيره ومسيره ، ومع هذا كله لا ادري لماذا أيقنت منذ لحظات التفتح للحياه اننى لأصلح لفلاحة الأرض . وكم حاولت ايجاد مسموع عقلى لهذا الخاطر دون جدوى .

ولعل هذا ما يفسر أصرارى الغريب على ذهابى إلى كتاب القرية الذى يبعد عن منزلنا مسافة ليست بالقصيرة بحساب طفل لم يتعد الثالثة او الرابعة من عمره . وانا مازلت أكن للشيخ عبد الغفار بالفضل فى تعليمى القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن الكريم كله وأنا دون العاشرة ، وكان نظام الكتاب كما وضعه الشيخ عبد الغفار ينطوى على ثلاث فترات للدراسة . الفترة الصباحية وتبدأ فى الصباح الباكر قبل طلوع الشمس وتستمر حوالى ساعتين وبعد تناول الإفطار نعود إلى فترة الظهر التى تبدأ من العاشرة صباحاً حتى أذان الظهر ، وبعد الغداء نعود إلى الفترة الثالثة من بعد صلاة الظهر بساعة لتنتهى بعد صلاة العصر . اما عن برنامج التعليم فكان يبدأ بتعليم الحروف الأبجدية أ ، ب ، ت

وبعد اجادة هذه الحروف نطقاً وكتابة ، تبدأ عملية "تشبيك" الحروف زوجياً مثل يا..بى..يو..الخ وبعد اجادة ذلك يكون التشبيك : ثلاثياً مثل :بان ..بين ..بون، وبعد اجادة ذلك يصل الطالب إلى فريد من تركيب الحروف وقمتها فى "ابجد" ، هوزحطى كلمنوهذا البرنامج قد تستغرق اجادته عاما او اكثر . ينتقل الطالب بعد ذلك الى حفظ القراءن الكريم وكتابته ، فيبدأ بالفاتحة ثم المعوذتين ..إلى أخر سورة فى التعليم وهى سورة البقرة .

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة وعميد آداب بني سويف

وكانت الوسيلة فى التعليم حتى الجزء الأول من القرآن الكريم يتم عن طريق لوح من الصفيح اللامع يكتب عليه بالحبر الاسود الذى يحى بخرقه من قماش (كان يستعاض عن هذه الخرقه بكم الطالب او ما تصل إليه يده من ثوبه ، لذلك كان اتساخ جلباب الطالب بالحبر نوع من الشرف يستحق الفخر والتقدير). اما فى الاجزاء الاخرى من القرآن الكريم فقد كان يستعان فيها بالمصحف ، فيتم الحفظ مباشرة من المصحف ، ولكن لا بد من كتابته ولو مره واحده على اللوح او فى كراسات بأقلام الرصاص ، حتى يكون الطالب قد حفظ القرآن الكريم وعرف كيف يكتبه . وكانت هذه المرحلة فى الكتاب هى أخطر مرحلة وأهم مرحلة ، وذلك لانها هى المرحلة المؤهلة للذهاب الى المعهد الدينى بقرية " بلصفوره " التى تبعد عن قريتي - الصلعا ، التابعه لمركز سوهاج - مديرية جرجا (التى أصبحت بعد ذلك محافظة سوهاج) حوالى ثلاث كيلو مترات ، كما جرة عادة اهل قريتنا . ولكن يبدو أن ثمة تطوراً فى الفكر التعليمى بدأ ينتشر فى تلك الفترة . ففى يوم ، بعد صلاة العشاء اصطحبت والدتى عبر طرقات القرية المظلمة إلى بيت عمتي وسط القرية ، وهناك قابل زوج عمتي - الشيخ تمام والذى فهمت منه أن سنى عشر سنوات وعدة شهور ، وهو سن صغير على قبولى بالمعهد الدينى ، وهو يفضل إن يقدم أوراقى إلى مدرسة ابتدائية فى مدينة سوهاج (تبعد عن قريتي حوالى خمسة كيلو مترات) وهذا بناء على رغبة والدتى التى أصرت على مواصلة تعليمى بشكل منظم فى سوهاج

وقد احضرت له بالفعل شهادة الميلاد على أن يستمر فى إجراءات إلحاقى بمدرسة ابتدائية (حسب النظام القديم) وقد أفنعت الحاج رشوان أحمد رشوان الذى لعب الدور الرئيسى بعد ذلك فى حياتى بوصفه ولى أمرى وصاحب الفضل الأكبر على ، وكنا نعيش معا فى بيت واحد مع شقيقى الأكبر ومعنا والدتى ووالدته . وكان يكبرنى بعشر سنوات تقريبا ، فكانت أسرتى مكونه من: ثلاثة أطفال أكبرهم رشوان (ابن العم) حوالى عشرين عاماً وشقيقى مصطفى الشهير بمحمود حوالى ١٤ سنة وأنا حوالى عشر سنوات وأرملتين "

وكانت بدايه للانتظام فى التعليم والانتقال بين مراحلها المختلفة . والواقع انه لم يكن يتصور أحد أن هذا الطفل اليتيم ، الاسمر النحيف ، الذى يعلق لوحا من الصفيح فى رقبتة يصل

إلى أسفل ركبتة ، وفي يده " دواية " حبر مربوط بها قلم من البوص الغاب والذي يسعى فى أول شعاع من الضوء إلى الكتاب ، ان يصبح يوماً من الأيام أستاذاً فى أكبر جامعة عصرية فى مصر - جامعة القاهرة.

كما لم يكن يتصور أحد أن تقود هذه الأم الشابة الجميله ، والتي شاعت الأقدار أن تصبح أرملة فى سن لم يتجاوز الرابعة والعشرين بعد زواج لم يدم أكثر من خمس سنوات ، قضتها زوجة لابن عمها الذى كان يكبرها بأكثر من خمسين سنة وترك لها طفلين صغيرين مع قليل من الإفدنة ، رافضه كل عروض الزواج الثانى من شباب هم أفضل شباب قرينتا جاهاً ومالا ، وتحملت بشجاعة قسوة الحياة وتبعات تربية يتيمين صغيرين . أقول لم يكن أحد يتصور أن تقود هذه الأم التى لم تتل اى حظ من التعليم مسيرة هذا اليتيم التعليمية ، وتصر على أن يتعلم ولو باعت جميع ما ورثناه عن ابينا ، وقد شاعت الأقدار ايضاً ان تعيش هذه الام العظيمة عمراً مديداً لترى نبتها التى زرعه وهو يتحدث فى الراديو ويظهر على شاشات التلفزيون كم كانت فرحتها - أمر لا يمكن تقديره .

قرأت فى إحدى الصحف ذات يوم وأنا فى السنة الأولى الثانوية أن هناك قسماً فى كلية الأدب بالقاهرة يسمى قسم "الصحافة" وكنا نقرأ فى ذلك لكثير من كتابنا المشهورين : العقاد - طه حسين ، نجيب محفوظ ، وانيس منصور ، وإحسان عبد القدوس وتوفيق الحكيم وغيرهم كذلك كنا نقرأ كتاب الصحافة المرفوقين من امثال: على أمين ومصطفى أمين ومحمد حسنين هيكل - وغيرهم . كم كنت اتمنى أن أكون يوماً ما مثل هؤلاء .. من بدرى ؟ هكذا كنت أقول فى نفسى.

لقد كنا فى هذا المرحلة العمرية مولعين بالقراءة ، وقد كنا مجموعة ن أبناء القرية خمسة أو ستة من الشباب الصغار نتعاون مادياً لشراء إحدى الجرائد اليومية ، ونسخة من كل المجلات التى كانت تصدر فى ذلك الوقت وخاصة روز اليوسف وصباح الخير والمصور وآخر ساعة وما يصدر من كتب مثل روايات الجيب وغيرها ، وكانت هذه الاشياء تدور بيننا فى نظام دقيق بالتبادل المنتظم دون قبول اى عذر او استثناء . وقد قرأت قبل الثانوية العامة (١٩٥٧) كل ما وقع تحت يدي من كتب العقاد وطه حسين ونجيب محفوظ وتوفيق الحكيم واحسان عبد

القدوس ومحمد عبد الحليم عبد الله وغيرهم . كما كانت لى محاولات ساذجة فى كتابة القصص القصيره والطويلة وكتابة الشعر العمودى . ومازلت اذكر عنوان قصة طويلة كتبتّها متأثرا بأيام طه حسين ولكن بالطريقة التحليلية لمحمد عبد الحليم عبد الله ، وكانت بعنوان "عم الشيخ على" (١٢٠ صفحة) ومازلت اذكر بيتين من قصيدة وضعت لها عنوان "لمن لا يعرفنى" قلت فيهما بالحرف الواحد :

متفائل متشانم ابد قوى

ضعيف ، عنيد فى الحياة مطاوع

صاح لا تعجب فتلك فلسفة

فقد يكون الضد فى الضد أروع

وكانت قراءة الشعر إحدى هواياتي المفضلة ، وكنت أتحدى نفسى فى حفظ بعض القصائد من مجرد قراءتها مرتين او ثلاثة على الأكثر ، فكنت احفظ الكثير من القصائد الطوال لأمرىء القيس وعنتره وحسان بن ثابت وابى تمام والبحترى وابى نواس . اما المتبنى فقد كانت له فى نفسى مكانة خاصة فحفظت له أكثر من اى شاعر آخر ومازلت ذاكرتى تحفظ بعض قصائده واجزاء من قصائد غيره ، وبعض قصائد الشعر الحديث : شوقى وحافظ وعبد المطلب وغيرهم ، لكنى فشلت فى حفظ شئ من شعر العقاد .

وجاءت مرحلة التعليم الجامعى لتحقق لى أملا راودنى منذ عرفت ان هناك تعليم الكتاب وبعد الابتدائية والثانوية ، وكان هذا الأمل يقوى ويضعف بتداعيات الأحداث ، فالجامعة وقسم الصحافة – هدفى وطرق نجاة حياتى – مكانها القاهرة ، فاين انا من القاهرة؟! ولكن فى كل مرة أشعر منها ببعض اليأس ، أجد العزاء لنفسى فى القول : "أصبر .. من يدري ؟ العبد فى التفكير والرب فى التدبير " .. وقد كان ذلك حقا . فها أنا ذا راكب القطر فى طريقى إلى القاهرة لتقديم أوراقى إلى مكتب التنسيق وقد تم ذلك بالفعل فى يسر بمساعدة أحد أقربائى من الذين نزحوا إلى القاهرة لتصبح مقرهم الدائم مثل كثير من أهل الصعيد بوجه عام .

ووقعت الواقعة حين وصلنى خطاب الترشيح إلى كلية دار العلوم وليس الآداب ، نعم كانت كلية دار العلوم رغبتى الثانية ، وكنت احب اللغة العربية ودراستها ، وكانت المادة التخصصية الإضافية التى درستها فى الثانوية العامة هى اللغة العربية . ولا ادرى حتى هذه اللحظة لماذا لم أقبل فى كلية الآداب . الا أن قريبي سأل عن ذلك فقليل له : السبب هو ضعف درجة اللغة الانجليزية . فضاقت امامى عين الدنيا بما رحبت واسود نهارها أكثر من ليلىها . وصممت بينى وبين نفسى الأ ادخل الا كلية الآداب ، وقسم صحافة ، والا فلا تعليم ولا استكمال تعليم ، وقد اقتعت أخى رشوان بهذا الأمر ، فما كان منى الا ان سحب اوراقى من كلية دار العلوم ، وقررت اعادة الثانوية العامة .. ولكن فى القاهرة ، وليس فى سوهاج حتى لا ابتعد مرة أخرى عن كليتى وقسمى المحبوب .

وقضيت هذه السنة مع قريبي عبد الله عطية وكان يسكن معه فرغل محمد فرغل ابن عمه وكان يقيم فى الجيزة ، فالتحقت بمدرسة الاسماعيلية الثانوية الخاصة بالسيدة زينب وحصلت على الثانوية العامة ١٩٥٨ ودخلت الجامعة ، والتحقت بقسم الصحافة .

وبعد انتظامى ثلاثة اسابيع فى الدراسة قررت ترك قسم الصحافة إلى اى قسم آخر ، ولتلك قصة أخرى . فحولونى إلى قسم اللغة العربية الذى لم احضر فيه سوى محاضرة وحيدة فى النحو ، بعدها حولونى بتزمر واضح إلى قسم الفلسفة . وكنت فى الثانوية العامة مولع بالفلسفة والمنطق وحصلت منها على ١٩,٥ من ٢٠ .. ورضيت بالفلسفة قسما وتخصصا بعد أن أصبح من المحرج ان اطلب تحويلى إلى قسم آخر .

كانت أول محاضرة لى فى قسم الفلسفة عن الفلسفة اليونانية مع استاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، وكان قصير القامة نسبيا ، يميل الى السمنة ، يتقدمه " كرش " يعطيه مزيدا من الوقار ويميزه فى شكل متفرد ، وكان خفيف الظل ، متميز الالقاء ، واضح العبارة ، وكان موضوع إعجاب من الكثيرين .

وقد تعرفت بعد انتهاء هذه المحاضرة إلى صديقى وزميلى حسن عبد الحميد (الذى اصبح فيما بعد رئيس قسم الفلسفة بآداب عين شمس) وكنت اعرفه لما كان وانا فى مدرسة

سوهاج الثانوية ، ورغم أنه كان يصغرنى بعام الا اننا تعارفنا فى وقت واحد، ربما لانه كان فى الثانوية فى فريق المصارعة وكنت انا فى فريق الكرة الطائرة . ولم تمضى أيام حتى رحنا معا بحث عن سكن مشترك مع بعض الاصدقاء، وقد ظللنا شركاء حجرة واحدة لمدة ست سنوات.

وفى الاسبوع الأول بدأنا نتعرف على اساتذتنا، وكانت شخصية الدكتور توفيق الطويل قد استحوزت علينا كل مشاعرنا اعجابا به وبطريقته فى القاء المحاضرات ومظهره الشخصى الاتيق إلى أبعد حد واسلوبه فى التعامل معنا . فكان استاذنا و أبا ومربيا وقوة لنا جميعا .

وكان الامتاذ الدكتور يوسف مراد من أحب الشخصيات الينا ، وكنا معجبين بصراحته وجرأته فى شرح نظريات علم النفس ، كان استاذنا جدير بالاحترام وفى الفصول الدراسية اللاحقة والسنوات التالية تعرفنا على جميع اساتذتنا بالقسم – ا.د. مصطفى سويف بعلمه الدقيق وطريقته الصارمه فى التعامل مع تلاميذه ، كنا نحترمه ولكننا كنا نخافه جدا . والدكتور محمد مصطفى حلمى استاذ الفلسفة والتصوف شخصية فذة من كل النواحي ، حاضر الذهن ، سريع البديهة متميز الانتقاء الذى يذكرك صوته بصوت طه حسين (الذى اسعدنى الحظ وحضرت له محاضرة فى قسم اللغة العربية) واذا كان القدر قد سلبه نعمه الابصار ، فقد عوضه بنور البصيرة فكان يتعامل معنا وكأنه يرانا .. كان استاذنا وصديقا لكل من يخلص فى صداقته . وقد عرفته اكثر من اى استاذ آخر وذلك بعد تعينى معيدا . وكان الدكتور زكريا إبراهيم من الأساتذة الذين تركوا أثرهم الواضح على عقلى واسلوبى وطريقتى فى الكتابة ، وكان قريبا جدا من قلوب الطلاب وعقولهم سواء فى اتجاهه الفكرى الوجودى أو اسلوبه المتميز فى الكتابة .

اما استاذى زكى نجيب محمود قد دخل علينا ليبهرننا بفكره وطريقته ومذهبه الذى يناصره ، حتى كدنا نتحول جميعا الى ان نكون من الوضعيين المناطقة : فمنطقه واضح ، وادلته التى لا تقبل الرد ، واسلوبه الهادى حيننا ، والعنيف احيانا جعلت من استاذنا استاذنا بكل المقاييس حتى الذين اختلفوا معه من الطلاب لم ينكروا احترامهم لفكره ومنطقه واسلوبه .

و عرفنا الاستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي استاذ علم النفس الذى كنا نهابه جداً ، ولكن فى النهاية تجد نفسك امام شخصية طيبة إلى أقصى حد ، عملية الى حد كبير ، محترمة إلى حد بعيد . اما عن استاذنا الكبير الدكتور عثمان أمين ، فقد كان محط حينا وتقدرنا وشوقنا الدائم لسماعة والحديث معه ، لم يكن يلقى محاضرات بالمعنى التقليدى ولكن كنا نخرج ونحن سعداء بما سمعنا ، عرفنا الكثير عن الفلسفة فى لقطات سريعة بين سطور كلماته . ياله من استاذ و إنسان . ولم يسعدنى الحظ ان احضر محاضرات للدكتورة اميرة مطر او الدكتور ابو الوفا التفتازانى . وقد اصبحا بعد ذلك من اقرب الناس إلى قلبى ومن احبهم إلى نفسى .

كما سعدت فى حضور محاضرات لاساتذه من خارج القسم مثل ا.د. نازلى اسماعيل ، و ا.د. فوقية حسين ، و ا.د. اللبان ، والاستاذ محمود الحضيرى ، وكان لكل منهم اثره فى نفسى . السنا محظوظين فى ان نتلمذ على يد هؤلاء الاساتذه العظام رواد الفلسفة فى مصر ، وجيل العمالقة فى ميدان الفلسفة !؟

انتهت مرحلة التعليم الجامعى الأول ، وتم تعيينى معيداً للمنطق بقسم الفلسفة (ولهذا التعيين قصة أخرى ليس هنا مجالها) وبدأت صلتى باستاذى زكى نجيب محمود تتوطد وتزداد عمقا ، وبدأ اثره الواضح فى عقلى ونمط تفكيرى دون ان أفقد الشعور بالاستقلال وربما مبدأ الاختلاف .

كان استاذنا ومربيا ومرشداً ، ومازل اذكر واقعة حدثت بينى وبين استاذى زكى نجيب محمود ، ومؤداها ان سألنى استاذى ذات يوم عما افعله ولم يمضى على تعيينى سوى شهرين ، فقلت له اتنى فى السنة التمهيدية للماجستير واننى اقرأ هذه الايام كتاب (...) ومطلوب منى عرضه فى المحاضرة القادمة ، فشجعنى على أن اقرأ بعمق ولا اتعجل فى الأحكام ، ثم لا بد أن يكون لى موقف مما اقرأ وبعد اسبوع قابلنى فى نفس الموعد وسألنى ما اذا كنت قد انتهيت من قراءة الكتاب ، فلما عرف اننى بالفعل انتهيت من قراءته ، سألنى عن رأى فى الكتاب ، فشعرت بشئ من الثقة والنشوة ، ورحت اتخذ موقف الناقد والعالم وقلت بلهجة لا ينقصها الصلف : اتنى لا حظت بعض السطحية فى بعض اجزاء الكتاب ، وبدت بعض الفصول تافهة و..

وهنا وجدت هذا الرجل الوقور ينتفض ويقف قاذفا نضارته بشئ من العصبية على المنضدة الصغيرة التي كانت امامه صانحا : كفى ... اسكت .. قلت لك اسكت . وسكت وتمنيت لو سكت إلى الأبد ، وتمنيت لو انشقت الأرض وابتلعنتي ، واعتدلت في جلستي وغصت داخل نفسي منكسا رأسي ، والعرق يتصبب من وجهي رغم برودة الجو . وسادت فترة من الصمت كانها الدهر بطوله ، وشعرت باتها النهاية . والتقط استاذي نظارته وجلس بجاني ، وقد لاحظ ما أنا عليه من حال لا يحتمل . فوضع يده على كتفي قائلا : ما هكذا يا ولدي يكون النقد ، النقد له أصوله وقواعده وأخلاقياته ، ثم راح يشرح لي هذه الاصول والقواعد ويحدد لي أخلاقياته .. وانتهى كلامه بقوله: قل خيرا والا فاسكت . وكان درسا .. لا أنساه .. ولن أنساه .

بدأت التسجيل لدرجة الماجستير ، وكانت فكرة الضرورة المنطقية هو الموضوع الذي اتفقنا عليه مع استاذي . و لا أنكر ان تأثير استاذي على كبير كبير ، فبدأنا نقاش موضوعات البحث من حيث أنواع الضرورة التي سأعالجها في البحث . ولما كنت اعتقد ، ومازلت - ان انجلترا هي البيئة التي تطور فيها المنطق الحديث ، ولما كانت العقلية الانجليزية تميل إلى النزعة التجريبية ، وتأخذ باتجاه واقعي بالمعنى العلمي لهذه الكلمة ، فقد بدا لي المنطق الرمزي أو الرياضي مجرد لغة علمية للفلسفة التجريبية او الواقعية الحديثة اكثر منه فرعاً مستقلاً من المعرفة . فالمنطق الرمزي او الرياضي اذن هو مثل الرياضيات تماما من حيث هو "لغة" للمعرفة العملية والواقعية عموما . وبدا لي أيضا أن هذا ربما يكون هو السبب الذي دفع النزعة المنطقية المعاصرة - اللوجسطقية . إلى محاولة رد الرياضيات (الاقل عمومية) إلى المنطق (الاكثر عمومية) ليكون بذلك " لغة " لا للفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية وحدها ، بل لكل معرفة تهدف الدقة و اليقين والعمومية مثل العلوم الطبيعية .

كما بدا لي انني عرفت سر رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا الذي اعتبره هروبا من مواجهة المشكلات الميتافيزيقية ، فليس العجز عن التفسير والتعبير عن الشئ ما مكافئا لكونه لغوا لا معنى له - وهو أمر لم يوافقني عليه استاذي الدكتور زكي نجيب محمود ، وفي مناقشة دارت بيننا بعد ذلك بسنوات ، وكنت في ذلك الوقت عضو هيئة تدريس ، وظهر كتابي عن

"مدخل إلى المنطق الصوري" فتطرق المناقشة إلى شيء أثار غضب استاذي وقال لي بلهجة العتاب : لقد جنت واشتركت في مناقشة رسالتك للماجستير رغم اني احسست أنك في بعض الأمور تتحدث بشكل معارض لفكرى ، وجاء كتابك ليؤكد هذه الحقيقة حين اتهمت رفض الميتافيزيقا بانه هروب من المشكلة . ولم استطع الرد الا بقولى : شرف لادعية وتهمة لا انكرها ، على حد قول أحد السياسيين حين وجهت اليه تهمة سياسية .

لقد ارجعت رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا إلى تمسكهم الصارم باللغة المنطقية كما طورها المنطق الرياضى الحديث ، ولما كان من الصعب التعبير عن القضايا الميتافيزيقية بلغة المنطق الحديث قد ساعدهم على رفضها ، وليس معنى ان هناك لغة رمزية رياضية هو ان تكون هذه اللغة وحدها هي " اللغة " العالمية التى يتحدث بها الجميع – اعنى جميع الفلاسفة : فاللغة المنطقية لا يمكنها ان تستوعب كل اساليب التعبير عن كل المشكلات والمسائل التى يثيرها العقل البشرى ، فلماذا نغلق الابواب امام العقل لنحبسه فى مكان ضيق لا يتسع لكل نشاطاته . لماذا لا نتركه ينطلق إلى المشكلات الميتافيزيقية التى تلح على العقول البشرية ، ليست احساساتنا الداخلية وربما مشاعرنا هو واقع بالفعل وليس وهما ، اىكون موقف الانسان من مشكلة ما وهما لانه لا يعبر عن واقع والا اتفق الجميع عليه ، ولكن اليس من حقنا ايضا ان نقول ان مثل هذه المشكلات تشكل واقعا بالنسبة للفرد ، ومن حقه ان يحاول الإجابة عنها .

انى مؤمن بالمنهج التحليلى والفلسفة التحليلية بوصفها مجالا لتطبيق منهج التحليل ، وأرى ان التحليل كمنهج يبدأ بتحديد المشكلة المركبة وردها الى مشكلات صغيرة ، ومعالجة هذا المشكلات الصغيرة واحدة بعد اخرى من شأنه ان يودى إلى مزيد من التحليل ومزيد من الفهم والوضوح حتى تجد المشكلة حلا يمكن الإفادة منه فى واقع الانسان أما لتبرير معتقد او تفسيره او تغييره . وليس الى حذف كائنات واقعية كما فعل رسل الذى لم يكن مخلصا لمذهبه الواقعى ، والذى راح يجتزئ بنصل اوكام المركبات التى تم تحليلها لصالح عناصرها .

لا تعارض هناك بين التحليلية والتسليم بمشروعية الميتافيزيقا ، طالما كان من الواضح امامنا التفرقة بين نوعين من الواقعية : الواقعية الموضوعية التى تقر بكل ما هو واقعى فى

العالم وتحترم الشعور بهذا الواقع وهنا يدخل تحت هذا النوع كثير من الفلاسفة منذ يكون وهيوم ولوك ومل ورسل وغيرهم . وهناك الموضوعات الشعورية ، وهو ما يحدث امام العقل من تصورات وقضايا نستشعرها وهي تلح على عقولنا للتعامل معها ، وتعرض نفسها على عقولنا على صورة اسئلة تحتاج الى اجابات هذا واقع ندركه بشكل مباشر من خلال الاستبطان او الملاحظة الذاتية تماما كشعوري بالجوع او الالم . ومن حلال هذا الواقع الشعوري تأخذ الميتافيزيقا مشروعيتها وضرورتها .

واتلفت مع رسل في رفضه للفلسفة اللغوية التي سادت مدرسة أكسفورد بوصفها امتدادا لفلسفة التحليل اللغوي عند فتجنشتين المتأخر لأن المبالغة في جعل اللغة هو اساس الفلسفة وهدفها امر يصعب قبوله .. نعم .. ما من شيء الا ولللسفة فيه مدخل – على حد تعبير الفارابي – فالفلسفة يمكن ان تعالج موضوع اللغة تحت اسم " فلسفة اللغة " مثلها في ذلك مثل " فلسفة الدين " و " فلسفة العلم " ولا افضل اسم " الفلسفة اللغوية " لان من الصعب قيام فلسفة بأكملها على أسس لغوية بحتة . وهذا ما حاولت ابراره في كتاب " فلسفة برتراندرسل " .

وجاء الاهتمام بالمنطق العربي مكملا لصورة المنطق كما أود ان ابحاثها اردت ان اظير بجناحين ، غربي وشرقي ، امد بدا نحو الغرب لناخذ المنهج والطريقة ، ولا بد ان ننظر الى الشرق فهو همنا وموضوع اهتمامنا . اردت من خلال ترجمة كتاب ريشر – تطور المنطق العربي – ان أقدم الصورة الحقيقية لإسهامات العرب في هذا المجال بعيدا عن التعصب الأعمى، ودون الوقوع في شرك الشعور بالدونية . ولعل الاجابة عن السؤال : لماذا ترجم العرب المنطق اليوناني ، ولماذا كان اول ما ترجم من كتب اليونان ؟ هو من المسائل الاساسية نظراً لما قيل في هذا الشأن والذي لم يخرج عن انهم ترجموه لحاجتهم اليه في الدفاع عن العقيدة ضد المهاجمين للاسلام ، وهذا ما كان يروجه المستشرقون والمؤلفين الغربيين . فاردت ان اصحح هذا الأمر ، وقلت إن السبب الرئيسي في هذا الامر يعود الى سبب علمي يرتبط بخطة تهدف الى نهضة علمية شاملة وصلت قمته عند المأمون ، فقد حرص الخلفاء والعلماء في ذلك الوقت

معرفة علمى الطب والفلك وقد أيقنوا ان تعلم هذين العلمين لا يتم بصورة مرضية الأبعد تعلم علم المنطق كما كان الحال موجودا فى الأكاديميات النسطورية فى الشام والعراق والذى يمتد إلى الورا حتى مدرسة الإسكندرية . فكانت بداية الترجمة منصبة على المنطق . وبعد أن ترجم وتم استيعابه وجد من وجد من المتكلمين والفقهاء ان هذا المنطق يمكن ان يستعان به فى الدفاع عن العقيدة .

كما حاولت فى هذا الكتاب - سواء فى المقدمة الطويلة او فى الهوامش - ابرز جهود منطقة العرب فى مجال الدراسات المنطقية ، وجهود بعض الفقهاء فى مهاجمة المنطق واتهام أصحابه بالكفر و الاحاد ، وقد تناولت هذا الموضوع فى الكثير من المؤلفات الاخرى مثل كتاب "مقدمه فى المنطق الصورى" وفى بعض الابحاث التى نشرت اخيرا تحت عنوان دراسات فى المنطق عند العرب.

واخيرا أقول : أنا على يقين من ان دراسة الفلسفة لا تتم بشكل دقيق ومفيد ومفهوم الا من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية التى يعيشها الفيلسوف . ورغم ان الأمر بديهي ، الا ان معظم من كتبوا فى الفلسفة كانوا يتجاهلون هذه الحقيقة . وقد حاولت فى كتاب " مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة " ان اطبق هذا الأمر على بعض المذاهب الفلسفية مثل البراجماتية والوجودية والبنوية والتحليلية . وهى فلسفات أراها تتبع من مصادر عديدة تضرب فى اعماق الظروف الاجتماعية والسياسية التى سادت هذا المجتمع او ذاك . وهى ايضا رغم اختلاف ظروفها الا انها جاءت متأثرة بالعلم الحديث - سلبا او ايجابا - والعلم فى عصرنا هو سيد العصر بلا منازع ، ولا سبيل امام الفلسفة الا ان تساير العلم والمنهج العلمى . سر النجاح فى العلم ، ويمكن ان يكون سر النجاح فى الفلسفة . وما احوجنا نحن العرب فى هذه الظروف التى نعيشها الى التفكير العلمى واستخدام المنهج العلمى فى مواجهة مشكلاتنا الاجتماعية والسياسية.

محمد مهران : صاحب مدرسة "الوضوح المنطقي"

مصطفى النشار (*)

اكتسب الدكتور / محمد مهران (***) في السنوات الأخيرة مكانة كبيرة بين المتخصصين في الفلسفة والمنطق في مصر و العالم العربي . وهذه المكانة لم تأت من فراغ بل نتيجة جهد وافر ودراسات متعمقة وجادة قدمها للقارئ العربي ، سواء في مجال المنطق أو في مجال الفلسفة المعاصرة ؛ فمنذ رسالته للماجستير وكانت بعنوان " فكرة الضرورة المنطقية " وضع الدكتور مهران نفسه ضمن المدرسة المنطقية المصرية التي كان يتزعمها دون ادعاء الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود تلك المدرسة التي كانت أهم سماتها عرض أعقد القضايا والمشكلات سواء أكانت فلسفية أو منطقية بأبسط أسلوب عربي ممكن حتى تصل إلى القارئ مفهومة واضحة .

واللافت للنظر أنه إن كان الأستاذ قد وضع كتاباته المنطقية في إطار فلسفته الخاصة التي أمن بها وظل يحمل أمانة الدفاع عنها وتطبيقها على كل دراساته سواء في الفكر العربي أو في الفكر الغربي الأوهي " الوضعية المنطقية "ومن ثم فقد جاء كتابه عن المنطق بجزئية يحمل عنوان " المنطق الوضعي "، أقول إن كان الأستاذ قد وضع المنطق في خدمة فلسفته الخاصة فإن التلميذ الدكتور/ مهران قد خرج من هذا النطاق الذي قصر المنطق على خدمة اتجاه فلسفي معين إلى عرض قضايا المنطق بصورة موضوعية علمية وبشكل تقليدي، ذلك الشكل الذي يعتبر المنطق آلة لكل العلوم والفلسفات . ومن ثم جاء كتابه الأول بعد انتهائه من رسالته للدكتوراه بعنوان " مدخل إلى المنطق السوري " معبراً عن هذا الاتجاه الجديد الذي يبعد علم المنطق عن مظنة التمهيد لفلسفة بعينها . ويجعل من قضاياها قضايا تفيد كل الدارسين سواء للفلسفة أو للعلم بشكل عام . وعلى ذلك اتسم ذلك الكتاب الذي ظهرت طبعته الأولى في عام ١٩٧٦ بالشمول الذي غطى عرض كل قضايا المنطق السوري التقليدي ومجالاته وأبوابه، كما اتسم بالوضوح الشديد الذي جعله منه المدخل المفضل لدى كل مدرسي ودارسي المنطق في الجامعات المصرية وتعدى الأمر

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بأداب القاهرة

ذلك إلى الجامعات العربية سواء في بلاد المشرق العربي أو في بلاد المغرب العربي .
وأذكر أنني ذات مرة أثناء إعارتي إلى دولة الإمارات العربية وجدت نسخة من هذا الكتاب
مطبوعة في جامعة دمشق وحينما أحضرتها إلى الدكتور مهران دهش لأنه ، بل لم يكن
يعلم عنه أي شيء . والطريف أنه كتب على غلاف الكتاب أن مؤلفه الدكتور محمد مهران
من جامعة دمشق !! وهكذا اكتسب الكتاب ومؤلفه حق المواطنة في سوريا الشقيقة .

ونفس النهج في الكتابة المنطقية اتبعه الدكتور مهران في كتابه الثاني " مدخل إلى
المنطق الرمزي " الذي ظهرت طبعته الأولى على ما أذكر عام ١٩٧٨ . فقد كان هذا
الكتاب بحق عملاً هاماً لكل دارسي المنطق والمهتمين به في مصر والعالم العربي حيث قرأ
الناس لأول مرة وبشكل واضح إجابة عميقة عن السؤال ما هو المنطق الرمزي؟ كما
قرأوا عن تاريخه وكذلك قرأوا لأول مرة عرضاً لأهم القضايا والمشكلات التي يدرسها هذا
العلم الجديد خاصة منطق القضايا والاستدلالات الرمزية بأسلوب يفهمه الجميع دون حاجة
حتى لمعلم يشرح المكتوب .

لقد كان هذا الكتاب بحق هو البوابة التي دخل منها الدكتور مهران إلى وضع
بصمته الهامة على الدراسات المنطقية في مصر ، حيث أنه تجاوز به كل ما سبق من
كتابات في هذا الموضوع سواء ما عرض منها في كتاب أستاذه الدكتور زكي نجيب محمود
أو في كتابات تلميذيه الآخرين الدكتور عزمي إسلام والدكتور محمود زيدان حيث عرب
الدكتور مهران مصطلحات المنطق الرمزي ورموزه ودخل في عمق مشكلاته واستدلالاته
وعرض لها بأسلوب واضح لا يحتاج إلى شارح لأنه يشرح نفسه بنفسه . ولعل ذلك
الوضوح الشديد في عرض قضايا هذا الفرع من الدراسات المنطقية التي كانت شديدة
الغموض والإلغاز قبل ذلك الكتاب ، أقول لعل ذلك الوضوح مرده إلى أنه لم يكتبه إلا بعد
أن قتله بحثاً وفهماً وشرحاً لتلاميذه ولأزلفت أذكر رغم مرور السنين الطوال كيف أن
بدايات تأليف هذا الكتاب ارتبطت بمحاضراته لنا في الفرقة الثالثة في العام الدراسي
١٩٧٣-١٩٧٤ حيث كنت أخذها منه محاضرة بعد أخرى من منزله الكائن في جزيرة
الزمالك بالقاهرة وأطبعها على نفقة اتحاد طلاب الكلية وأوزعها على زملائي بسعر
التكلفة. كان الدكتور مهران يحرص على أن يجعلني أقرأ كل محاضرة على حدة ويشرحها

قبل أن يعطيها لي ويسألني هل فهمت كل ما فيها ، وإن قلت نعم كان معنى ذلك أنه قد تم المطلوب وإن وجدت نقطة ما غامضة أو لم أفهمها يعيد هو شرحها لي ويعيد كتابة هذه السطور بشكل أكثر وضوحاً ، إلى هذا الحد كان الدكتور مهرا ن حريصاً على الوضوح في كتاباته المنطقية ، وإلى هذا الحد يبدو الجانب الإنساني في شخصيته شديدة التواضع شديدة القرب من تلاميذه ، شديدة الزهد في تحقيق المكاسب المادية على حساب هؤلاء التلاميذ ، فقد كان يضحى - مثل كثيرين من أساتذتنا رحم الله بعضهم وأطال في عمر الآخرين ومتعمهم بالصحة والعافية - بحقوق التأليف لصالح تلاميذه ولا يزال مصراً حتى اليوم على أن تظل مؤلفاته بأسعار زهيدة تكون في متناول جميع الطلاب مهما كان في ذلك من تضحيات قد تسبب له أحياناً بعض المشاكل مع الناشرين .

وقد كان كتاب ريشر " تطور المنطق العربي " الذي اهتم به الدكتور / مهرا ن ونقله للغة العربية مع دراسة مستفيضة حوله بلغت أكثر من مائة وخمسين صفحة علامة فارقه في تاريخ الدراسات المنطقية المعاصرة في مصر والعالم العربي حيث كان مقدمة لبداية الاهتمام بدراسة تاريخ المنطق العربي وإسهامات المناطق العربية في أرجاء الوطن العربي . وقد عاصرت عن قرب قصة ترجمة هذا الكتاب ورأيت كيف كان أستاذنا يدقق في كل كلمة يقولها ريشر عن المناطق العربية وكيف سعى في دراسته المطولة إلى سد النقص التي وجدها فيما كتبه ريشر عن هؤلاء المناطق وكيف بذل جهداً مضاعفاً في التعليق على كل رأى قاله ريشر بشأنهم .

لقد كانت ترجمة هذا الكتاب والدراسة التي صدره بها بداية تأسيس ما يمكن أن نسميه المدرسة المصرية المعاصرة في دراسة المنطق العربي إذ أشرف الدكتور / مهرا ن بعد ذلك على عشرات الرسائل لباحثين مصريين وعرب حول موضوعات وشخصيات المنطق العربي بمدارسه الشرقية والمغربية ومن ثم فقد بدأ هؤلاء التلاميذ بدورهم يشكلون دوائر مصغرة من هذه المدرسة فيهتمون كذلك بالبحث في المنطق العربي ويشجعون تلاميذهم أيضاً على الاهتمام به والبحث فيه .

والطريف أن الأستاذ الذي شق هذا الطريق الجديد في البحث المنطقي العربي المعاصر قد عز عليه أن يترك تلاميذه وحدهم يواصلون الاهتمام بالمناطق المجهولة في

تاريخ التراث المنطقي العربي ، فواصل هو نفسه نفس الاهتمام ولا أبالغ إذا قلت أنه تفوق عليهم في ذلك ؛ ولا أدل على ذلك من تلك الدراسات والبحوث التي قدمها للعديد من المؤتمرات والندوات العلمية في مصر والعالم العربي حول المنطق والمناطقية العرب وضمها أحدث مؤلفاته بعنوان " دراسات في المنطق عند العرب " الذي يجدر بنا أن نتوقف عنده وقفتنا المطولة في هذه العجالة ؛ ففي هذه الدراسات تجلت أصالة البحث العلمي لدى أستاذنا وتجلت أيضاً قدراته على اختيار المشكلة موضوع البحث فضلاً عن الإصرار على الحرص على جدة الموضوع وطرافته، ففي هذا الكتاب يقدم بحث بعنوان " أدلة نقلية في حجج عقلية - رؤية لدلالة الأحاديث النبوية في كتاب التقريب لأبن حزم " ليوضح أن ابن حزم كان من أوائل الفقهاء المسلمين الذين حاولوا رفع تهمة التعارض بين الفلسفة والمنطق من ناحية والشريعة من ناحية أخرى على أساس أن الأدلة العقلية لا تتعارض مع النصوص الدينية وكان ذلك بمثابة إثبات لقضيته التي طرحها في كتابه عموماً وهي أن أغراض الفلسفة هي نفسها أغراض الشريعة . (دراسات في المنطق عند العرب ، (٢٠٠٤ م / ص ٢٣) .

وليوضح كذلك أن ابن حزم قد نجح في تطويع الدراسات المنطقية وتكييفها للدراسات الدينية فقهاً وتفسيراً وكلاماً ؛ فقد لجأ ابن حزم لتدعيم ذلك إلى الأحاديث النبوية ليرد من خلاله على الخصوم والمشغبة بمنطق الجدل وليثبت لهم أن جني ثمار المنطق في حقل الدين ليس إثباته بالعقل فقط وإنما أيضاً بالاستناد إلى النصوص الدينية . (نفسه) .

أما البحث الثاني في هذا الكتاب الهام فهو يعد فتحاً جديداً في ميدان الدراسات المنطقية العربية حيث قدم قراءة منطقية حديثة لكتاب " القسطاس المستقيم للغزالي " في حوالي ستين صفحة كشف فيها عن عدة نواح كانت مجهولة من إبداع الغزالي ؛ أولها أن الغزالي ؛ كان من أكبر المفكرين المسلمين إيماناً بفائدة المنطق في مجال الدراسات الفقهية كما كان من أكثرهم توفيقاً في تطبيق مبادئ القياس المنطقي عامة على أمور الفقه (نفسه ص ٤٩) . كما بين لنا أسباب ابتداء الغزالي لمصطلحات وأسماء للمنطق جديدة غير مألوفة " كمعيار العلم " ، " ومحك النظر " و " الموازين " بدلاً من الأقيسة .. الخ ..

وكان أطرف ما كتب في هذه القراءة المطولة لكتاب القسطاس المستقيم عن أنواع

الموازين عند الغزالي وما يندرج تحت كل نوع منها حيث عرض لها كاشفاً ما فيها من مبادئ منطقية دقيقة ليس فقط على الطريقة الأرسطية التي كان الغزالي يحاذيها في قراءته انطلاقاً من القرآن الكريم ، بل مستخدماً أساليب المناطقة الرمزيين المحدثين ورموزهم وطرقهم في التحقق من صدق الاستدلالات وكم كانت النتائج مبهرة حيث ظهرت هذه الموازين التي ابتدعها الغزالي : ميزان التعادل وميزان التلازم وميزان التعاند موازين صحيحة رغم أنه أصر على " إبدال كسوتها بأسامي آخر " غير الأسامي التي اصطلح عليها المناطقة السابقون عليه . إن القارئ لهذا البحث يكتشف أن الغزالي لم يكن مجرد فقيه أو فيلسوف أو متكلم أو من رجال التصوف فقط ، بل كان منطقياً بارعاً نجح في رسالته الحضارية أيما نجاح ، فقد نجح في تمرير المنطق بين المسلمين وأقنعهم أن ما أتى به اليونان ليس بدعة وإنما هو موجود في القرآن الكريم وإن كانت الاصطلاحات المنطقية والفلسفية اليونانية كما نقلها المترجمون صادمة أو مكروهة فقد بدلها لهم بأسامي أخرى تقبلها عقولهم ولا تتفر منها (نفسه ص ١٠٨ - ١٠٩)

أما البحث الثالث فقد كان بعنوان " ابن رشد : هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطي ؟ " وهذه الصيغة الاستفهامية في العنوان ذات مدلول واضح على القدرة على إثارة المشكلة البحثية من عنوان البحث نفسه ، وقد جاء البحث ليكشف ببساطة عن الإجابة على هذا التساؤل المطروح وجاءت الإجابة ملخصة في ختام البحث على لسان الباحث الذي قرر بكل تواضع : " أنه بالرغم من التزامه بكل آراء أرسطو وأقواله وبالرغم من أنه لم يكن يهدف إلى الخروج عن هذا المنطق فإنه بلا شك لم يكن مجرد شارح حرفي لأرسطو ؛ فما أثاره من موضوعات وما ابتدعه من اصطلاحات وما لجأ إليه من تأويلات قد أعطى لشروحه وتلخيصاته طابعاً معيناً لا نستطيع أن نصفه بأنه كان مجرد شرح أو تفسير أو تلخيص بالمعاني الضيقة لهذه الكلمات ، بل هناك إبداع في الشرح والتأويل بصورة لا نكاد نجدها عند أرسطو وإن كانت لا تتعارض مع أرسطو ومنطقه. (نفسه ص ١٣٠) .

وجاء البحث الرابع في هذا الكتاب الهام عن " مناطقة الأندلس ودورهم في تطور المنطق العربي " ليكشف النقاب عن دور كان مجهولاً لمناطقة الأندلس في تطور المنطق العربي وقد تحدث فيه عن خمسة عشر منطقياً منهم على طريقة ريشر في كتابه

السابق الإشارة إليه . ولم يتوقف عند ذلك بل قارن بين منطقة الأندلس ومناطق مدرسة بغداد موضحاً مدى ارتباط الأندلسيين بمدرسة بغداد المنطقية ، كما تحدث عن التقليد الطبي المنطقي في الأندلس وقد انتقل هذا التقليد أيضاً عن مدرسة بغداد الشرقية إلى بلاد الأندلس ، كما تحدث كذلك عن الشروح الثلاثية للنصوص المنطقية الأرسطية التي كانت تقليداً متبعاً لدى منطقة الأندلس وخاصة ابن رشد الذي ربما يكون قد تأثر فيها بالفارابي الذي كان أهم شخصية في مدرسة بغداد قامت بهذه الشروح الثلاثية (نفسه ص ١٥٦) أما البحث الخامس فكان عن " ثقافة ابن الأزرقي المنطقية في كتابه " روضة الأعلام " وهو يتناول أحد الأعلام المنسيين في الدراسات الفلسفية والمنطقية العربية وربما كان سبب ذلك النسيان هو أن ابن الأزرقي كان من أبناء القرن التاسع الهجري وهو قرن الانكسار في الأندلس ، ذلك القرن الذي شهد أفول نجم الحضارة العربية في الأندلس . وذلك على الرغم من أن ابن الأزرقي نفسه كان قد توفي قبل سقوط مملكة غرناطة في نهاية ذلك القرن ، لقد توفي في مدينة القدس بعيداً عن غرناطة ، توفي وهو يحاول استنهاض ملوك العرب لإنقاذ الوجود الإسلامي الذي كان يتداعى بالأندلس دون جدوى (ص ١٦١) . لقد كشفت هذه القراءة لكتاب روضة الأعلام لابن الأزرقي عن ثقافة ابن الأزرقي المنطقية وأن قرن الانكسار وأفول نجم الأندلس الإسلامية لم يحل دون أن تظهر العقول المفكرة التي قالت كلمتها وأفرزت حقيقتها لتضيء طريق العلم والمعرفة حتى الرمي الأخير (نفسه ص ١٨٥) .

وقد كانت " الروح العلمية في القرآن الكريم " هي موضوع البحث السادس ، وهو بحث غاية في الجودة والأصالة وهو يذكرني بكتاب محمد إقبال " تجديد التفكير الديني في الإسلام " ؟ فإن كان إقبال قد شغل بتجديد التفكير الديني في الإسلام عامة ، فإن محمد مهران قد شغل في هذا بتجديد التفكير العلمي لدى المسلمين من واقع النص القرآني نفسه ، فقد كشف في بحثه هذا عن أن الفرق بين ثقافة العرب قبل الإسلام وثقافتهم بعده هو فرق بين الثقافة القائمة على الخرافة وشيوع الأوهام وانعدام التفكير المنظم ، وبين الثقافة الحائثة على العلم التي تحض على استعمال العقل ونبذ الخرافة . إن البحث ملئ بتحليل عشرات الآيات القرآنية التي تحض على العلم وتدعو إليه مما كان هو الدافع الأساسي لاهتمام العلماء العرب بكل فروع العلم وشيوع المعرفة العلمية بين الجميع ، وبالطبع نجح

د/مهران في بيان الفرق بين التفسير العلمي للقرآن ، وبين الكشف عن الروح المنهجية العلمية في القرآن ، فالكشف عن هذه الروح العلمية في القرآن وبعثها في نفوس وعقول المسلمين يتوافق مع التأكيد على أن العلم ليس مجموعة من النظريات والقوانين التي يجتهد البعض ممن يفسرون القرآن تفسيراً علمياً في استخراجها من القرآن ، وإنما هو طريقه في التفكير مستندة على العقل والتجربة وقد ركز البحث على بيان طرق التفكير العلمي في القرآن الكريم سواء كانت الطريقة الاستنباطية البرهانية أو كانت الطريقة التجريبية القائمة على الملاحظة والتجربة وذلك من خلال الاستشهاد بكثير من الآيات القرآنية التي توضح مدى حض القرآن للمؤمنين به على اتباع هذه الطرق العلمية في التفكير والبحث العلمي . وقد كان جميلاً أن ينهي د/مهران هذا البحث بقوله متعجباً " إنه لمن الغريب حقاً أن أناساً هذا دينهم وهذا كتابهم ويعتمدون على غيرهم في كل ما يتصل بأمور حياتهم ومعيشتهم يستوردون نتاج العلم والمعرفة من الإبرة إلى الصاروخ كما يقولون لا يشاركون العالم لعبة العلم بل يكتفون بالفرجة عليها، أليس هذا أمراً محيراً حقاً لقوم يدعو دينهم إلى العلم ويأمرهم بالتعلم ويحتوى كتابهم على حقائق علمية كما ينطوي على روح المنهج العلمي . " (ص ٢١٩) .

أما الدراسة الأخيرة في هذا الكتاب الهام فكانت عن الوضع الحالي للدراسات المنطقية في مصر وجاءت كمسك الختام لأنه استعرض فيها تاريخ الاهتمام بالمنطق بين المصريين وكيف تطورت اهتماماتهم به منذ القرن الرابع الهجري - التاسع الميلادي حتى الآن . وقد توقف بالطبع عند ذروة هذا الاهتمام الذي كان نتيجة افتتاح الجامعة المصرية في عام ١٩٠٨م ووجود بعض الأساتذة الأجانب من الإيطاليين والألمان والأسبان الذين درسوا المنطق في الجامعة المصرية والذين كان أبرزهم مكيلا أنجلو جويدي ونللينو وبول كراوس وبرجستراس وماكس مايرهوف والكونت دي جلاززا . وقد تركز اهتمام جميعهم حول تاريخ المنطق والعلم عند العرب (ص ٢٣٠-٢٣١) .

أما المرحلة الثانية فقد أطلق عليها فترة الريادة والعصر الذهني للمنطق حيث ظهرت فيها المؤلفات الأكاديمية الرصينة للأساتذة العرب في المنطق وتاريخه وموضوعاته وكان باكورة هذه الكتب كتاب " المنطق التوجيهي " لراند الدراسات

المنطقية في مصر أبو العلا عفيفي ثم تتالت بعد ذلك الكتابات في المنطق وتاريخه وخاصة لدى عبد الرحمن بدوي ومحمود قاسم وإبراهيم مذكور ويحي هويدى وعلى سامي النشار وزكي نجيب محمود . أما المرحلة الثالثة فقد أطلق عليها مرحلتنا الحالية الذي توزع الاهتمام فيه بين الكتابات في المنطق بشكل مباشر لعرض قضاياها ومفاهيمه ككتابات د/ مهران نفسه ، وبين الاهتمام بفلسفة العلم ومناهج البحث وكذلك الاهتمام بالمنطق الرمزي والدراسات المنطقية للغة وهذا اتجاه استحوذ على اهتمامات الكثيرين من أساتذة الجامعات المصرية . وقد أشار في النهاية إلى أن من جوانب هذا الاهتمام في الدراسات المنطقية المعاصرة ، الاهتمام بالعودة إلى التراث المنطقي العربي وفي هذا الإطار أشار د/ مهران على استحياء إلى دور ترجمته لكتاب ريشر السابق الإشارة إليه في التأسيس لهذا التوجه الجديد (ص ٢٣٦) .

وكان من أهم الجوانب المشرقة في هذا البحث التساؤل الأخير الذي طرح عن ماذا يمكن أن يقدم لنا المنطق في حياتنا المعاصرة ؟ وكانت الإجابة " إن المنطق يستطيع مع غيره من الدراسات الفلسفية أن يصلح لنا تلك العقلية الناقدة التي نتقنا في تعاملنا الثقافية بوجه عام سواء في مجال المواقف الفلسفية أو السياسية أو الاجتماعية أو غيرها ... إن المنطق هو الفرصة التي نستطيع بها أن نجعل الفكرة واضحة لأن شروط الوضوح في الأفكار يمكن أن تستمد من المنطق .. " (ص ٢٣٧-٢٣٨) . إن من شأن الوضوح المنطقي لكل ما نفكر فيه هو سبيلنا للقضاء على السلبيات السائدة في تفكيرنا وفي مجتمعنا بما فيها ظاهرة التطرف "

وهكذا اختتم د/ مهران هذا الكتاب الممتع بالتأكيد على ما اعتبره رسالته طوال حياته العلمية الا وهو الوضوح المنطقي . لقد أراد أن يؤكد لنا أن هذا الوضوح إذا ما توفر لأي فكرة أو لأي قضية نعتقد فيها صارت قضية مشتركة بيننا جميعا ومن ثم لن يكون بيننا جاهل أو متطرف .

إن ما قدمه د/ مهران منذ كتاباته الأولى وحتى كتابه الأخير الذي ركزنا عليه في هذه الإطلالة السريعة -والذي تركز على الإسهام المنطقي له دون الإسهام الفلسفي - يعد بحق مدرسة قائمة بذاتها في الوضوح المنطقي في عرض قضايا المنطق العامة سواء في

المنطق القديم أو في المنطق الحديث . وقد كان اهتمامه بالمنطق العربي ودراسة التراث المنطقي للمناطق العرب هو ذروة التأكيد من جانبه على أهمية المزج بين الأصالة والمعاصرة في الدراسات المنطقية وقد كان آخر تساؤلاته في كتابه الأخير كما كانت أبحاثه الأخرى في هذا الكتاب أكبر دلالة على أن المعين لم ينضب بعد وأنه في سبيله لأن يتوجه في مرحلة لاحقة إلى التركيز على بث الروح المنطقية العلمية في العقول المصرية والعربية التي طال سباتها .

ولست أعالي إن قلت أن الدكتور مهران قد بدأ فعلاً هذه المرحلة من التوجه نحو نشر التفكير المنطقي والعلمي بين المصريين على أوسع نطاق ممكن حينما قبل ذلك التحدي لوضع منهج جديد للتفكير العلمي **Scientific Thinking** والإشراف على تدريسه في جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا كمقرر إجباري عام على مستوى الجامعة منذ عدة سنوات، وكذا يشرف على إعداد نفس المقرر في جامعة القاهرة بدءاً بكليتي الآداب والزراعة وقبلها كلية الحقوق، وهكذا يخرج د/ مهران بدعوته إلى بث التفكير العلمي بين مواطنيه من بين دفتي كتابه الأخير إلى التطبيق في الواقع العملي وإن كان قد اقتصر حتى الآن على الواقع الأكاديمي فإن ربما يشهد المستقبل القريب نقلة نوعية أخرى للاهتمام بنشره بين عامة الناس عبر برامج إذاعية أو تليفزيونية أو عبر الصحف المقروءة كما حدث مع أستاذنا المرحوم د/ زكي نجيب محمود في سنواته الأخيرة حينما اتخذ من مقالاته بصحيفة الأهرام منبراً لنشر قيم التفكير العلمي بين جمهور القراء العرب .

إن التفكير العلمي ونشره بين الناس خاصة وعامة لهو ضرورة قومية يجب على الجميع أن يتضافروا ويساعدوا من يملكون القدرة على ذلك في أداء مهمتهم في التنوير والتحديث عبر إشاعة هذا التفكير العلمي - المنطقي بين أفراد شعوبنا العربية والإسلامية .

(**) الدكتور محمد مهران رشوان من مواليد قرية الصلعا بمحافظة سوهاج ، وقد ولد في السادس والعشرين من شهر مارس سنة ١٩٣٩ م ، ونشأ كعادة أبناء القرى على حفظ القرآن وقد تفوق في ذلك فحفظه كاملاً في سن عشر سنوات في كتاب الشيخ عبد الغفار وفي نفس الوقت بدأ طريق التعليم فدخل المدرسة الإلزامية بمدرسة الصلعا الابتدائية . وانتقل بعد ذلك إلى مدينة سوهاج حيث واصل تعليمه ليحصل على الشهادة الابتدائية من المدرسة الإعدادية الجديدة بسوهاج حسب النظام التعليمي الذي كان معمولاً به آنذاك . وقد حصل على هذه الشهادة عام ١٩٥٢ م . ثم التحق بعد ذلك بنفس المدينة بالمدرسة الإعدادية القديمة ليحصل منها على الشهادة الإعدادية وذلك عام ١٩٥٤ م . وواصل تعليمه الثانوي بمدينة سوهاج أيضاً فالتحق بمدرسة سوهاج الثانوية ليحصل على شهادة إتمام الدراسة الثانوية عام ١٩٥٨ م . وفي نفس العام انتقل إلى جامعة القاهرة واختار دراسة الفلسفة ليحصل على ليسانس الفلسفة متفوقاً على كل أقرانه عام ١٩٦٢ م بتقدير عام جيد جداً مع مرتبة الشرف . وقبل أن يعين معيداً بنفس الكلية والجامعة حصل على دبلوم عام في التربية من كلية التربية جامعة عين شمس عام ١٩٦٣ م . واصل بعد ذلك دراساته العليا في كلية الآداب جامعة القاهرة بعد أن عين لها معيداً ليحصل على درجة الماجستير في الدراسات المنطقية وكان موضوع البحث " فكرة الضرورة المنطقية " تحت إشراف أ.د/ زكي نجيب محمود ثم أ.د/ توفيق الطويل عام ١٩٦٨ م بتقدير عام ممتاز . ثم عين مدرساً مساعداً وبدأ رحلة البحث في الدكتوراه بين جامعة القاهرة وجامعتي السربون بباريس ولندن بإنجلترا حتى حصل عليها من جامعة القاهرة تحت إشراف أ.د/ يحيى هويدي في موضوع " منهج التحليل عند برتراند رسل " عام ١٩٧٤ م بمرتبة الشرف الأولى . وقد تدرج د. مهران بعد ذلك في الوظائف الجامعية فعين مدرساً بالكلية والقسم عام ١٩٧٤ م ثم رقي إلى درجة أستاذ مساعد عام ١٩٨٠ م ، وحصل على درجة الأستاذية عام ١٩٨٦ م . وقد سافر في ثانيا عمله بالجامعة إلى جامعة الإمارات العربية لرأس قسم الفلسفة هناك بين عامي ١٩٨٩ م ، ١٩٩٣ م ثم عاد إلى جامعة القاهرة لرأس قسم الفلسفة بكلية الأصلية بين عامي ١٩٩٤-١٩٩٦ م وليشرف في نفس الوقت على النشاط الطلابي بالكلية كراند لاتحاد طلابها في نفس المدة السابقة وقد شغل بعد ذلك وظيفة وكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب لمدة ثلاث سنوات بين عامي ١٩٩٦-١٩٩٩ م . ثم بعد أن تنتهي فترة عمله الرسمية بعد بلوغ سن الستين يصدر قراراً بأن يتولى الإشراف على كلية الآداب بجامعة القاهرة فرع بني سويف . وقد شغل منصب عميد هذه الكلية منذ عام ٢٠٠٠ حتى الآن . والدكتور / محمد مهران عضو في كثير من اللجان العلمية والأكاديمية فهو عضو الأمانة الفنية لأكاديمية البحث العلمي ، وخبير بمجمع اللغة العربية وعضو اللجان العلمية لترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين بالمجلس

الأعلى للجامعات ، وكذلك عضو لجنة قطاع الآداب بالمجلس . وكذلك يشغل عضوية لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة والجمعية الفلسفية المصرية ، والجمعية الفلسفية العربية . وقد أشرف الدكتور مهراڤ على حوالي ثلاثين رسالة ماجستير ودكتوراه في الجامعات المصرية المختلفة كما شارك في منح هذه الدرجات العلمية لأكثر من خمسين باحثاً مصرياً وعربياً . كما زار العديد من الجامعات العربية والأجنبية فقد أعمر إلى جامعة الإمارات وذهب إليها أستاذاً زائراً ف قضى هناك أحد عشرة عاماً كاملة . وزار جامعة آل البيت بالملكة الأردنية وكذلك زار جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس بالولايات المتحدة الأمريكية وإسبانيا . ولا يزال عطاؤه في كل هذه المجالات مستمراً أطال الله في عمره وأمه بالصحة والعافية ليظل منيراً يثير درب البحث الفلسفي والمنطقي في العالمين العربي والإسلامي . شارك في العديد من الندوات الفلسفية في مصر وتونس والمغرب والأردن وإسبانيا وغيرها

قراءة فى فكر مهراى التحلىلى

محمى محمى مءىن (*)

ىنتمى " محمى مهراى " ، وكأب المقال ، الى أآءاء فىلسفى ىشغل فى آرىطءة الفلסףة المعاصرة مكان القلب ، وهذه الآآءاء هو " الآآءاء التحلىلى " . وقء كان " زكى نجىب محموى " هو رائءنا فى هذا الآآءاء فىلسفى . وكان كأب المقال قء قءم من قبل قرأة لكأابه " آرافة المىآافىزىقا " الذى وإن كان يعبر بوضوح عن فكر رائءنا التحلىلى الا أنه يعكس بآانب ذلك حماسه وروحه الشابة مما ىذكرنا بآماس " آىر " Ayer وروحه الشابه فى كأابه " اللغة والصف والمئطق " و Language Truth and Logic ، وها نحن فى هذا المقال نقوم بمآاولء مآائلة مع " مهراى " ، فنقدم قرأة لكأابه " برئرانء رسل " الذى يعبر بوضوح عن فكره التحلىلى .

وكما قلنا عن " آرافة المىآافىزىقا " و " اللغة والصف والمئطق " أنهما يعكسان الروح الشابة والحماس فىلسفى لصاحبىهما ، فبأن " رسل " مهراى يعكس بءوره روح " مهراى " الشابة وحماسه فىلسفى .

ولىس من قبىل المبالغة وصف " رسل مهراى " بأنه من بىن ما صدر عن " برئرانء رسل " بلغئنا العربىة هو الأعمق والأشمل . ناهىك عن صدورهم فى زمن كأب ءوزن فىه الكلمات بالذهب .

ولم يكن " مهراى " فى رسله مجرد " عارض موزوعى " لفلסףة رسل وفكره وإنما نجد فىه عقلاً فى مواجهة عقل ، وقء تجلى هذا وبوضوح فى كئىر من المواقف النقءىة الئى آآذها " مهراى " من فىلسفة رسل " ومن الأفكار السائءة والشائعة عن " الحركة التحلىلىة " الئى كان ىنتمى إليها رسل . باعتبارهم أءم مؤسسىها الأول .

و " مهراى " ىآئلف مع كئىر من البآآئىن الءىن تعرضوا لءراسءة الحركة التحلىلىة ، آىث ىرى أنه من الصعب ءقءىم ءعرفى ءقىق لهذه الفلסףة . والءعرفى الءى

(*) أستاذ فىلسفة بآامعة القاهرة

يعنيه "مهران" هنا ، وهو المنطقي ، هو التعريف " الجامع المانع " ويستشهد مهران على رأيه هذا بما يوجد من خلاف بين التحليليين أنفسهم حول التسمية التي يرتضونها لحركتهم

ويتجاوز " مهران " مازق التعريف بالمفهوم ويحدد لنا مجموعة من الخصائص . نيز ما يمكن ان نصفه بالفلسفة التحليلية ، وهذه الخصائص مثل " الاعتراف بدور اللغة الفعال في الفلسفة ، "والإجاء نحو تفتيت المشكلات الفلسفية الى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً" ، و " الخاصة المعرفية " ، وآخر ما وصفه " مهران " بالمعالجة البين ذاتية wter subjectivity لعملية التحليل .

وقد يعترض البعض على مهران . بأن هذه الخصائص توجد في كثير من الفلسفات غير التحليلية ، والحق أن "مهران" لا ينكر هذا وإنما يؤكد ولكن ما ينبهنا اليه هو " إن ما هو فريد هنا ، يقصد فيما يتعلق بالحركة التحليلية ، هو تجمع هذه الخصائص أعنى ظهورها جميعاً في وقت واحد داخل هيكل الفلسفي التحليلية .

وينبهنا " مهران " الى فكرة نراها من جانبنا على درجة كبيرة من الأهمية ، فقد يقع البعض في وهم التوحيد بين "الفلسفة العلمية" و " الفلسفة التحليلية " وكان الإثنين إسمان مختلفان لشيء واحد فقولك " الحركة التحليلية " عندئذ يكافئ " الفلسفة العملية " ولكن " مهران " ففي هذه الفكرة ويؤكد في المقابل على أن هناك فلاسفة هم بلاشك تحليليون ، الا أنهم لم يحاولوا جعل الفلسفة علماً من أمثال جورج مور . وفتجنشتين " في كتاباته المتأخرة وفلاسفة اللغة الجارية في اكسفورد ؛ بالإضافة الى أن الفلسفة قد نحت ، كما يشير " مهران " لأن تكون علمية قبل القرن العشرين ، مع أن هناك بالطبع إختلافاً المضمون بين الفلاسفة المعاصرين الذين حاولوا ان يكونوا علميين مثل (كومت) وبين الفلاسفة العلميين في القرن العشرين ، كما أن هناك مدارس فكرية معاصرة لا علاقة لها بالتحليلية وتزعم إنها علمية ، والماركسية خير مثال على هذه المدارس ، بل أن أنصار هذه المدرسة يصرون على أن فلسفتهم هي وحدها الفلسفة العلمية الحقيقية .

ويشير "مهران" إلى العلاقة "الحميمة" التي تربط بين "رسل" و "مور" وكيف أن "رسل" تابع "مور" في ثورته على المثالية الهيجلية وذلك في مقاله الشهير "تهافت المثالية ١٠٩٣ . والحق ان تحديد طبيعة هذه العلاقة بين الفيلسوفين ليس ، فيما يرى "مهران" بالأمر اليسير ، وذلك لأن كلامها كان "يدعى أنه تأثر بالآخر ، ومما يجعل هذا الامر مستحيلاً هو أن الفيلسوفين متعاصران تماماً ، ولكن مما لاشك فيه أن لكل منهما نقطة بداية مختلفة ، فإن كان هدف التحليل عند "مور" هو (توضيح ما نعرفه بالفعل) ، فإن "رسل" كان يستهدف (تفسير العالم وازدياد معرفتنا بالوقائع التي يشتمل عليها) . وإذا كان "مور" يعتبر الحس المشترك نوعاً من المطلق المعرفي فإن "رسل" يرى فيه صورة فجة غير منقحة للمعرفة العلمية .

ويزيد "مهران" موقف "رسل" من "معطيات الحس المشترك" وضوحاً فمن رأيه أن رفض "رسل" للتصور الذي يقدمه الحس المشترك للعالم كان على أساس أن عالم الحس المشترك هو عالم الأشياء في حين أن عالم "رسل" هو عالم المعطيات كما يحلو له تسميته أحياناً . ويوضح "مهران" هذه القضية بقوله إن العالم الذي يتحدث عنه "رسل" ليس "خارجياً" بالمعنى الذي يفهم به الحس المشترك هذا اللفظ ، بل من الأفضل تسميته "العالم المستدل عليه" . ويرى "مهران" أن التعارض بين العالمين هو التعارض بين "عالم ما بعد التحليل" و "عالم ما قبل التحليل" وكيف أن "رسل" لم يتنكر لعالم "ما قبل التحليل" ، عالم الحس المشترك ، ولكنه كعالم وكفيلسوف فإن عالمه الحقيقي هو "عالم ما بعد التحليل" .

ويفترض "مهران" أن بناء "رسل" للعالم المادى هو بناء ، فى اساسه ، ابستمولوجى ، وقد إنتهت به هذه (الابستمولوجيا) إلى (المعطيات الحسية) التي نعرفها باللقاء أعنى على نحو مباشر ، دون أن يعنى هذا انكارنا للأشياء ، بل أن كل ما هنالك هو إننا لانكون على وعى او معرفة مباشرة بها حيث ان كل معرفتنا بها تنحصر فى هذه (المعطيات) التي أشرنا إليها والتي تكون حواسنا هى سبيلنا إليها : ومن على فالبناء

المنطقي هو في النهاية بناء (ابستمولوجي) للأشياء الموجودة بالفعل التي يسلم بها الحس المشترك .

ولكن (مهران) ينبهنا الى انه اننا اذا سلمنا بان نباء العالم ، في هذا الحالة ، نباء منطقي ، اعنى (ابستمولوجي) ، فإن النتيجة التي تقترب على ذلك هي نتيجة (انطولوجية) ، وهي نتيجة تنتهي بنا الى (انكار وجود الأشياء كما يفهمها الحس المشترك ، واستبدالها وعلى نحو تام بالمعطيات الحسية) .

وبعبارة أخرى يقرر (مهران) انه إذا كان رسل قد بدأ بالابستمولوجيا فإنه انتهى دون أن يدري بالانطولوجيا .

ولكن مهران لا يتوقف بنا عند هذا الحد بل يحاول أن يجد لنا المبررات التي تجعل فيلسوفاً مثل "رسل" ، وهو الفيلسوف الواقعي ، رفض الاعتراف بالموضوعات المادية التي يسلم بها الحس المشترك ؟؟ فهل كان ذلك على أساس أننا لا نكون على وعى مباشر بهذه الأشياء ومن هنا فنحن لا نستطيع ، من ثم ، البرهنة عليها ؟؟ ولكن الا يتناقض هذا مع اعترافنا جميعاً بهذه الأشياء ؟ ولكن (مهران) يرفض هذه الإجابة وحجته هي (غموض معرفتنا المشتركة هذا من جهة بالإضافة الى ما تتسم به هذه المعرفة من ذاتية من جهة أخرى) .

ويقدم لنا (مهران) سببين يرى فيهما امكانية لتفسير سبب رفض "رسل" للاعتراف بوجود الأشياء والموضوعات المادية ؛ وهذان السببان هما ، ما يطلق عليه "مهران" مبدأ الإقتصاد وهو اسم آخر لنصل أو كام Occam's Razor هذا من ناحية بالإضافة الى رغبة رسل أن تأتي فلسفته متوافقة مع "الفيزياء النظرية" .

ويهمنا قبل تناول هذين السببين بالتفسير أن نشير الى كيفية . فهم "مهران" لنصل أو كام ، فهو يختلف في فهمه له عن ما هو شائع عن هذا " النصل " ؛ فهو يحذرنا من خطورة فهم أقوال " أو كام " على أنها مبادئ " انطولوجية " ؛ فقانون " الإقتصاد " هو في الحقيقة " قاعدة منطقية " ، ومن الخطأ ، فيما يرى مهران ، تحويل " قاعدة منطقية " الى " مبدأ انطولوجي " ، أو مبدأ ميتافيزيقي " . ومن ثم فإن "مهران" يعيب

على "رسل" وغيره من الفلاسفة المعاصرين وقوعهم في خطأ الاستخدام الأنطولوجي أو الميتافيزيقي لنصل أوكام .

وبعبارة أخرى يرى "مهران" أن نصل أوكام أو مبدأ الاقتصاد في الفكر ليس قاعدة أنطولوجية تطبق على "كائنات" العالم بل هو قاعدة منطقية تطبق على "المبادئ" التي تفسر بها "الكائنات" ويستشهد "مهران" على خطأ "رسل" ، أعنى الاستخدام الميتافيزيقي بدلاً من الاستخدام المنطقي ، بتحليل "رسل" للموضوعات المادية . ويؤكد مهران على أن مبدأ الاقتصاد في الفكر (parsomig of Hiougltit اعنى نصل أوكام كان هو (الأداة) أو (الوسيلة) التي استعان بها رسل في عملية الاستغناء عن الأشياء والموضوعات التي يأخذها الحس المشترك وأخذ التسليم ، فمادامت (الأحداث) Eveuds تفي بالأغراض التي تنهض بها (الأشياء) فلنأخذها ونتخلى عن الأشياء .

وأما بالنسبة للاحتمال الثاني فيؤكد (مهران) بعبارة "رسل" التي يعترف فيها) بأنه لم يرفض الحس المشترك حيث كانت هناك حجة علمية غاية في الواجهة تقف ضدها) ويفسر لنا مهران هذه العبارة على نحو يظهرنا على ما في وجهة نظر "رسل" من (تردد) فهذه العبارة توحى بأن التسليم بالموضوعات المادية يتعارض مع حجة علمية (وجيهة) ، ولكن هذا لا ينسجم فيما يرى مهران ، مع افتراض رسل أن وجود الأشياء المادية هذا افتراض لضرورة له مادامت (الأحداث) تفي بالغرض الذي يقوم به تصور الأشياء ، ومن ثم فإن رسل في عبارته التي أوردتها "مهران" تنتهي الى ان افتراض وجود الأشياء ليس مجرد افتراض لا ضروره منه ، بل هو افتراض (خاطئ) وذلك لتعارضه مع (حجة علمية وجيهة) .

ويخلص (مهران) من كل هذا الى اننا لو سلمنا جدلاً بدوافع رسل الأبيستمولوجية فإن ما انتهى اليه من نتائج (انطولوجية) جاء متعارضاً مع معتقدات الحس المشترك .

ويضع "مهران" يده على فكرة على درجة كبيرة من الأهمية وهي موقف "رسل" من الميتافيزيقا ، حيث أن الفكرة الشائعة عنه أنه قد شارك الوضعيين المناطقة موقفهم المعادي والمضاد للميتافيزيقا ولكن "مهران" يرى أن الرأي الشائع عن "رسل" مضاد

للحقيقة ومنافياً لها ؛ فإن "رسل" ومعه "مور" كان يعارضان نمطاً معيناً من الميتافيزيقا الا أنهما لم يكونا ضد التفكير الميتافيزيقي عموماً . فقد استمر الاثنان على اعتقادهما فى أن الحق الميتافيزيقي من نوع ما ليس هو الأمر الممكن فحسب ، بل اعتقد كل منهما أنه قد توصل الى بعض هذا الحق . فإن نظرية "رسل" عن المعطيات الحسية" و "الأحداث" تعد ، فيما يرى "مهران" نظرية ميتافيزيقية تتعلق بالنسيج الذى يتركب منه العالم ، فهى نظرية "انطولوجية" تعالج "ما هناك" أى "نوع" الكائنات الموجودة التى يتركب منها "العقل" و "المادة" .

ويعرض "مهران" لبعض المشكلات الفلسفية التى مارس فيها "رسل" منهجه فى التحليل ويختار "مهران" مشكلتين هامتين أولاها مشكلة (العقل والمادة والعالم الخارجى) والثانية ويرى "مهران" أن هاتين المشكلتين قد تكون معالجة رسل لهما أدخل الى البحث .

الا ان (مهران) يرى اننا لا نستطيع ، رغم ذلك ، ان نفصل ، ونحن نتحدث عن رسل ، بين الأنطولوجيا و الابستمولوجيا حيث يتداخلان على نحو لا نستطيع معه وضع حدود دقيقة بين ما ينتمى الى الأنطولوجيا وما ينتمى الى الابستمولوجيا

دون أن يعنى هذا تطابق المبحثين، حيث يميز رسل بين الاثنين فهو يسلم فى الانطولوجيا بصدق الفيزيقا بينما يسأل فى الابستمولوجيا السؤال التالى: إذا سلمنا بصدق الفيزيقا فماذا نعنى بأن كائننا حيا لديه معرفة؟ وما هى هذه المعرفة التى يمكن أن تكون لديه؟

وهكذا يقرر " مهران " أنه بالرغم من التمييز الحاسم بين مبحثي الأنطولوجيا الابستمولوجيا عند "رسل" الا أن بالمبحثين جوانب مشتركة ولا يمكن لنا فهم الواحد فيهما دون الثانى .

ويتناول " مهران " مشكلة العقل والمادة والعالم الخارجى تناولا تاريخيا حيث يرى أن " رسل" لم يكن له فيما يتعلق بهذه المشكلة ، موقفا واحدا تماما . فاذا كان "رسل" بدأ حياته الفلسفية مثاليا فقد تحول عن هذه المثالية ١٨٩٨ بتأثير رقيقة " مور

" فقد رفض واحديه المثالية monism وسلم بالتعددية pluralisus التي لم يتخل عنها ابداً . وبعبارة أخرى يرى " مهران " أن " رسل " في مرحلته المبكرة قد اتذ فيما يتعلق بمشكلة العقل والمادة والعالم الخارجي وفقاً (واقعياً أفلاطونياً) ، ولكنه يعدل ، في مشاكل الفلسفة ١٩١٢ هذا الموقف ويؤكد على أننا لا يمكن أن نكون على معرفة مباشرة بالموضوعات الفيزيقية ونبهنا " مهران " إلى نقطة منهجية هامة وهي أنه من الخطأ الاعتقاد بأن رسل قد تخلى هنا على " واقعيته " وأنه وقع في فخ " التمرکز حول الذات والأنا " ؛ فلا تزال الموضوعات الفيزيقية موجودة ، وكل ما هنالك إننا لا نكون على معرفة مباشرة بها . بل هي مستدل عليها مما نعرفه مباشرة .

ويشير " مهران " الى المازق الذي وقع فيه " رسل " فلو كانت الموضوعات الفيزيقية أشياء مستدل عليها فكيف نكون على يقين من وجود هذه الموضوعات ؟ ويرى " مهران " أن " رسل " قد لجأ في مواجهة هذا المازق إلى الحس المشترك ، وهو الذي رفضه من قبل ويستشهد مهران بعبارة " رسل " التي يؤكد فيها على (ان اعتقادنا بوجود عالم مادي مستقل عنا إنما هو اعتقاد غريزي ؛ فنحن نجد هذا الاعتقاد مغروساً في نفوسنا عندما نبدأ عملية التأمل . فإن هذا الاعتقاد لا يعود إلى أى صعوبات ، بل ، بالعكس ، يجعل فكرتنا من الخبرات مبسطة ومنسقة " .

ويصف " مهران " موقف " رسل " وذلك عندما كان يتحدث الأخير عن طبيعة المادة والموضوعات الفيزيقية ، بأنه " لا ادري " حيث يعجز " رسل " عن تقديم ما يمكننا من معرفة شئ ما عن طبيعة هذه الموضوعات المستدل عليها ،

ويرى مهران أن هذه الادرية التي دفعت رسل إلى استخدام مبداه " البناء المنطقي " والتخلي عن " مبدأ الاستدلال " ؛ فقد أصبحت الموضوعات الفيزيقية " مبنية " من المعطيات الحسية ونوع آخر من المعطيات يطلق عليه رسل اسم " المعطيات الحسية الممكنة " ؛ فيجب إحلال البناءات المنطقية محل الكائنات المستدل عليها أينما كان ذلك ممكناً ، ويرى " رسل " في هذا المبدأ (القاعدة الأسمى للفلسفة العلمية) ويعرف مهران ما يقصده رسل بالمعطيات الحسية الممكنة وكيف أنها (فروض) لا بد من وضعها في

الاعتبار أثناء إقامة الفيزيكا ولكنها ليست جزءاً من الفيزيكا في (صورتها النهائية) . وإذا كان " رسل " يعتمد على مبدأ " الإستمرار " أو " الإتصال " في تبرير وجود ما يسمى " بالمعطيات الحسية الممكنة " فإن " مهران " يرى ، في المقابل ، أن هذا المبدأ لا يمكن النظر إليه على أنه الأساس السليم لإفترض وجود مثل هذه المعطيات الحسية الممكنة ، بل أن " مهران " يتحفظ على تسمية هذه المعطيات بالمعطيات الحسية الممكنة وذلك لأنه لا يمكن لهذه المعطيات من حيث المبدأ ، أن تدخل " عالم الخبرة "

والحق أن رسل نفسه قد تنبه ، فيما بعد ، إلى " عدم فاعلية مبدأ الاستمرار " وتخلي عنه .

ويتتبع " مهران " تصور " رسل " للعلاقة بين " العقل " من جهة والمادة من جهة أخرى ، فيؤكد على أن " رسل " في فترته " المبكرة " كان يميز تمييزاً حاسماً بين الإثنين فنراه يقول أن " رسل " يميز تمييزاً قاطعاً بين العقل والمادة على وجه تستطيع معه القول بأن هذه الثنائية السيكوفيزيقية ثنائية مطلقة ونهائية " وقد ظهرت هذه الثنائية في أعمال مثل " علاقة المعطيات الحسية بالفيزيكا " وايضاً مقاله " طبيعية المعرفة المباشرة " و " المكونات النهائية للمادة "

ولكن إذا كانت الثنائية السيكوفيزيقية ثنائية مطلقة ونهائية في هذه الفترة المبكرة فإن رسل قد عانى في ١٩١٩ تحولاً جذرياً في نظريته لطبيعة العلاقة بين العقل والمادة ؛ فقد اقتنع بنظريته الواحدية المحايدة neutral Monisui بتأثير " وليم جيمس " و " ارنست ماخ "

ويزيل (مهران) بتفسيره لمفهوم الواحدية المحايدة . خطأ يسود بين كثير من دارسي الفلسفة ، وهو الظن بأن الواحدية المحايدة تزعم أن العقل هو نفسه المادة ، ويؤكد في المقابل ، على أن المقصود هو " أن العقل يتركب من نفس نسيج stuff الذى تتركب منه قطعة المادة ، ولكن بتنظيم مختلف ، فالأشياء التى تعتبرها ذهنية والأشياء التى تعتبرها فيزيقية لا تختلف على وجه يكون معه لأحدهما خاصية ذاتية intvinsic لا

تكون للأخرى ؛ بل تختلف فحسب من ناحية التنظيم أو السياق فكلاهما مركب من نفس "النسيج المحايدة" واختلافهما هو فى العلاقات والتنظيم

ويرى "مهران" أن "رسل" قد استهدف من هذه الواحدة المحايدة أمرين أحدهما سلبي والآخر إيجابي ؛ فقد استهدف القضاء على الثنائية السيكوفيزيقية ثم تقديم تصور للعالم فى حدود المذهب التجريبي ، أعنى فى حدود وما يمكن التحقق منه ، وهذا ثانياً .

وينبهنا "مهران" إلى ما يمكن أن نقع فيه خطأ منهجى ونعنى به الظن بأن " الواحدة المحايدة تخالف "التعددية" pluralism ويؤكد ، فى المقابل ، على أن "الواحدة المحايدة تعددية" ومن ثم فهى تخالف النظريات الواحدة من قبيل الواحدة المثالية أو الواحدة المادية . ويأخذ "مهران" على "ستيس" زعمه بأن نظرية الواحدة المحايدة عند رسل وكما ظهرت فى كتابه "تحليل العقل" ليست محايدة "خالصة" على الإطلاق .

ويؤكد "مهران" على أن "رسل" قد تبنى فى "تحليل العقل" صورة جزئية للواحدة المحايدة ؛ وحاول أن يجعلها كاملة فى (تحليل المادة) و (موجز فى الفلسفة) والكتابات اللاحقة عليهما ، فأدخل على نظريته المعروضة فى (تحليل العقل) بعض التعديلات على صورة لا يمكننا معها أن نعد نظريته فى تحليل العقل النظرية النهائية التى قال بها .

فإن رسل فيما يرى (مهران) لم ينكر كل ما قاله فى تحليل العقل بل كل ما هنالك أنه قد عدل ما يحتاج الى تعديله حتى بدت آراؤه أكثر دقة وابعده فى التحليل .

و (مهران) لا يساير (رسل) فى كثير من الأفكار ولعل ما أشار إليه وذلك فيما يتعلق بالاحساسات أو المدركات الحسية يعد مثالا لما نذهب إليه ، فهو يشير إلى غموض هذه المسألة فى كتابات (رسل) وأن هذا كان هو السبب فى إختلاف الدارسين لهذه المشكلة ويرى (مهران) أن "رسل" عندما كان يتحدث عن "الإحساس" بوصفه ذلك الجزء من الإدراك الحسى الذى لا يرجع إلى المنبه وحده دون أن ينطوي على شئ يرجع إلى الذاكرة أو العادة إنما كان يتحدث ، فيما يرى "مهران" عن "نواة نظرية" للإدراك

الحسى أو " فرض نظرى مجرد " الا أن " مهران " يرى ان تعريف " رسل " للإدراك الحسى على هذا النحو قد ترك الاحساسات بلا قيمة فعلية فى معرفتنا بالمصنوعات ، فحين يكون لدى إحساس بصرى كرد فعل لمنبه ، لا يكون لدى إحساس بصرى " خالص " بالمعنى السابق الذى قدمه " رسل " ؛ بل لا بد أن يصاحب ذلك عناصر أخرى ترجع إلى العادة ، فهذه العناصر لا يمكن تمييزها عن الاحساسات " الخالصة " إلا من الناحية النظرية ، بل حتى التمييز ، فيما يرى " مهران " قد لا يكون صحيحا ، لأن الحواس حين يحدث لها تنبيه معين ، فإن هذا التنبيه نفسه لا يحدث الا بالنظر الى قانون العادة وعلى ذلك فالإحساس نفسه يتضمن ، كما يؤكد " مهران " عناصر ترجع الى العادة ، وليست هناك احساسات خالصة بالمعنى الذى كان يستخدمه " رسل " .

وعندما يتحدث (مهران) عن مفهوم " رسل " للصور الذهنية يثير مشكلة العلاقة بين هذه " الصور الذهنية " و " الاحساسات " ويلاحظ (مهران) أنه بالرغم من أن رسل يزعم أن الصور الذهنية هي من المادة التى يتركب منها المخ فإتانا لا نستطيع إن ننسب إليها أى دور فى تركيب الموضوعات المادية . مما يعنى أنها لا تتضح ، فيما يرى (مهران) للقوانين العلمية الفيزيقية ، ومن ثم فهى ، فيما يرى ، ليست محايدة ، بل أن (مهران) يتحدى القارئ ليرسل أن يجد لديه ما يقنعه بأنها (محايدة) . ويرى (مهران) أن ما يقرره يميز نظرية " رسل " المتقدمة فى (تحليل العقل) ، بل أن مهران يرى أن نظرية " رسل " التى اتى بها بعد (تحليل العقل) لم تكن موفقة وينتهى الى أن الصور الذهنية ظلت خاضعة للقوانين العلمية السيكلوجية فقط وانما ظلت كما قدمها فى (تحليل العقل) ، اعنى (لست محايدة) !

وبعبارة أخرى يرى " مهران " أن الحجج التى ساقها " رسل " ضد ثنائية العقل والمادة هي حجج " غير مقنعة " . فلا تزال الصور الذهنية ذهنية ولا تزال الأحداث غير المدركة فيزيقية ، بل أن القوانين العلمية الفيزيقية والقوانين العلمية الذهنية هي معيار التمييز بين " الفيزيقي " و " الذهني " وينتهي مهران من هذا إلى فشل واحدية " رسل " المحايدة فى دحض ثنائية العقل والمادة .

ونظرية "رسل" فى المعطيات الحسية والأحداث تعد ، من وجهة نظر "مهران" ، نظرية "ميتافيزيقية" ، أو هى بالأحرى ، نظرية "انطولوجية" تتعلق بالنسيج الذى يتركب منه العالم . فهى تحليل "انطولوجى" يتعلق بالنسيج الذى يتألف منه العالمين الفيزيقي والذهني .

وأما فيما يتعلق بمحاولة "رسل" بناء المادة والموضوعات المادية وكيف أنه كان يستهدف "ردها" الى مكوناتها اليقينية ، أعنى أنه كان يستهدف "رد" المثير للشك الى ما هو خال من الشك ؛ فإن "مهران" يحكم على محاولة "رسل" بالإخفاق . ولا يرد "مهران" الخطأ الى منطق "رسل" وإنما الى الأسس المعرفية التى قامت عليها محاولة "رسل" ، ويعبر "مهران" عن موقفه على النحو التالى "أنه إذا كان الهدف هو إحلال "اليقيني" محل "المثير للشك" ، لترتب على ذلك أنه لو كانت "الجزئيات" التى كان "رسل" يريد "بناء" العالم منها "غير يقينية" لما تحقق الهدف من كل "بنائه المنطقي" ، ولكن لما كانت هذه الجزئيات جزءاً من معرفتنا ، فإن السؤال عندئذ سيكون وهل معرفتنا يقينية عند رسل؟؟

ان "رسل" يجيب ، فيما يرى مهران ، بالنفى ، فرسل يقرر فى كتابه "المعرفة الإنسانية : مداها وحدودها" أن المعرفة الإنسانية جميعها غير يقينية وغير دقيقة وجزئية . وبعبارة أخرى يرى "مهران" أن بناء "رسل" للعقل والمادة لم يحقق الغرض المستهدف . فقد كان هدفه هو "التعبير عما يكون موضوع شك مما لا يكون موضعاً للشك، وقد رأى "رسل" فيما نعرفه مباشرة النقطة اليقينية التى يجب أن نعبر فى حدودها عن العقل والمادة . ولكن "رسل" كما انتهى الى أن كل معارفنا ليست يقينية فإن البناء قد أصبح بمثابة التعبير عما هو "غير يقيني" بما هو "غير يقيني" ، وفقد بذلك المبرر للجوء اليه ، وينتهى "مهران" الى ان "رسل" قد أخفق فى محاولته ، والدليل أن "رسل" فى أعماله الأخيرة لجأ فى بناء فلسفته على "مصادر" ولجأ الى "النتائج العملية" التى لا يمكن بحال تبريرها بأى نوع من المعايير النقدية والفلسفية .

ويضع "مهران" يده على مصادرة لم يضعها "رسل" موضوع البحث ، ويعبر "مهران" عن هذه المصادرة على النحو التالي: "أن دراسة اللغة تؤدي الى معرفة واسعة عن العالم ". فرسل بهذه المصادرة يجعل "اللغة" ، فيما يرى "مهران" ظاهرة "تجريبية" مثلها في ذلك مثل بقية الظواهر ؛ ومن ثم فإن هناك "علاقة بين بنية العبارات وبنية الحوادث التي تشير اليها هذه العبارات ، وأن خواص اللغة تساعدنا على فهم بنية العالم " ، فإن هناك استدلالاً ممكناً من العبارة الى ما تتحقق به .

ولكن "مهران" برغم أنه هو الذي نبهنا الى مصادرة "رسل" وأشار اليها بوضوح ، الا أنه يعود ويبدى ملاحظة نراها على درجة كبيرة من الأهمية ، وهي أنه بناءً على هذه المصادرة علينا الاعتراف بوجود "العلاقات" والتسليم بها وذلك باعتبارها "أجزاء من التركيب غير اللغوي non-Linguistic للعالم ، فالتشابه و الاختلاف وغيرها من العلاقات " وقانع غير لغوية" non Linguistic Facts ويطرح "مهران" هنا هذا السؤال : كيف يتأتى لنا أن نخلص الى مثل هذه النتيجة من دراسة اللغة فحسب ؟؟

وهل نحن نبرهن على وجود علاقة من العلاقات ليس لشيء سوى أننا لا نستطيع حذفها من اللغة ؟؟ وبعبارة أخرى ، هل لو لم تكن هذه العلاقة ممكنة في اللغة لما اعترفنا بوجودها في العالم "غير اللغوي" ؟؟

ويخلص "مهران" من ذلك الى نتيجة هامة مؤداها أنه كان يمكن لرسول أن يستخلص من "اللغوي" ما هو "غير لغوي" الا اذا كان قد "استقدم من قبل" هذا الذي نشير اليه بأنه "غير اللغوي" . nan - Linguistic . وينتقد "مهران" الأساس المنطقي الذي تقوم عليه نظرية رسل في الأوصاف المحددة ، فهي تقوم على التفرقة بين "اسم العلم" من جهة و "الجملة الوصفية" من جهة أخرى ، ويرى أن استخدام "رسل" لأسماء الأعلام ومن ثم التمييز بينهما وبين "الأوصاف" لا يزيد عن كونه مجرد "استخدام اصطناعي" يمكن أن يفيد في الأغراض المنطقية فحسب ولكنه غير مجد في وصف العالم الذي كان هدفاً لفلسفة "رسل" الذرية .

ولا يكتفى "مهران" بذلك بل أنه يرى أن "رسل" فى الحقيقة لم يكن يقدم لنا، كما زعم ، تحليلاً للوجود ، بل قدم لنا فحسب مجرد تحليل لمعنى " لفظ " الوجود ، فمشكلة "رسل" من ثم تصبح ، فيما يرى مهران ، مجرد مشكلة لغوية Linguistic بنفس المعنى الذى كانت فيه مشكلة "العلية" لدى "ديفيد هيوم" مشكلة "لغوية" وليست مشكلة تتعلق بالأحداث ووقائع العالم المادى : فلم يكن "رسل" على صواب حين زعم أنه يقدم تحليلاً للوجود .

ويرد "مهران" فثل "رسل" الى أنه أخفق فى التفرقة بين " الوجود" من جهة و " الكيان " من جهة أخرى . فإذا كان كل وجود يستلزم كياناً ، فليس كل كيان يستلزم الوجود ؛ فإن قولنا "العنقاء غير موجودة" يفترض كأننا هو موضوع " القول " دون أن يستتبع ذلك بالضرورة أن تكون العنقاء موجودة .

ويوجه "مهران" نقداً آخر الى نظرية "رسل" ، وذلك فيما يطلق عليه "مهران" اسم "مبدأ الإحساس بالواقع" لدى "رسل" . ويرى "مهران" أنه بالرغم من زعم "رسل" أنه يربط بين

■ الإحساس بالواقع وذلك من جهة و

■ عدم افتراض كائنات زائفة وذلك من جهة أخرى ؛ ومن ثم فإن "نصل أوكام" هو الأداة التى يستعين بها "رسل" فى الإحساس بالواقع ، ومع ذلك فإن رسل . يستقدم ، فيما يرى مهران ، كائنات زائدة وغريبة كان يمكن أن تكون مجالاً للتطبيق " نصل أوكام " ، ومن هذه الكائنات يذكر "مهران" الوقائع السالبة . بالإضافة الى ذلك يتساعل مهران فى معرض نقده لمبدأ "رسل" الإحساس بالواقع ، عن كيف يتم هذا الإحساس دون أقرار بوجود الموضوعات والأشخاص وغير ذلك من الأشياء . ومن ثم فإذا كان من الصواب أن نشول إن "رسل" قد راعى احساسه هو بالواقع ، فإنه لم يراعى ، فيما يرى مهران ، ما يمكننا أن نصفه بأنه " الإحساس العالم المشترك أو العالم بالواقع " مما يجعله يتورط ، فى النهاية فى ذاتوية" مغلقة ويصل نقد مهران لرسل مداه عندما يصف ذريه رسل المنطقية بأنها ، فى الحقيقة ، نظرية ميتافيزيقية .

والغرض الميتافيزيقي الذي يؤلف أساس هذه النظرية هو ، فيما يرى مهران ، افتراض وجود عالمين ؛ عالم السياق المنطقي من جهة ، وعالم الوقائع من جهة أخرى ، والعالم الأول "مرآة" للعالم الثاني ، فإن للعالمين "بنية" Structure واحدة ، فالوقائع الذرية تناظر القضايا الذرية ، والوقائع الذرية قد تكون "جزئيات" أو "علاقات" ، وهذه الجزئيات هي من وجهة نظر مهران كائنات تتمتع بأسبقية priority ميتافيزيقيّة ؛ فلها كيان ذاتي دون ما اعتماد منطقي على أي جزئي آخر .

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد ، بل أن "مهران" يقارن بين ما يكن وصفه بميتافيزيقيًا "رسل" وميتافيزيقيًا "أرسطو" ويرى أن تصنيف "رسل" الأشياء إلى "جزئيات" و "كليات" يناظر تصنيف "أرسطو" الأشياء إلى "جواهر" و "أعراض" وبعد أن قام "مهران" بمناقشة "رسل" في بعض المشكلات الفلسفية يحاول أن يستخلص ما يمكن اعتباره إطاراً نظرياً لمنهج التحليل ، ويرى "مهران" أن هذا الإطار يقوم على محورين رئيسيين وهما :

- التقليل من عدد "الكائنات" ، هذه الكائنات التي قد تكون مادية أو لغوية .
- التبرير ، وهي يعنى تبرير المعتقدات المستدل عليها .

وبالنسبة إلى المحور الأول ، فإن الهدف منه هو "الحد من الأخطاء والحد من الوقوع فيها" ، وذلك لأن الكائنات التي نستهدف "التقليل" منها هي ، فيما يرى مهران كائنات مستدلة أعنى "مفترضة" ومن ثم تتطوى على "مخاطرة" ، ويقدم لنا مهران سبباً آخر لهذا التقليل ، وهو أن هذه الكائنات الزائدة هي "مما لا يمكن التحقق منه unverifiable" مما دفع رسل إلى البناءات المنطقية logical constructions ويرى "مهران" أن من أغراض التحليل التبرير ، أعنى تبرير المعتقدات المستدل عليها ، فمهمة التحليل هنا الوصول إلى الحقائق الواضحة بذاتها والتي على أساسها نستطيع تبرير المعتقدات المستدل عليها . ويطرح "مهران" هنا سؤالاً نراه على قدر كبير من الأهمية ؛ فلو كان هدف التحليل التقليل من عدد الكائنات في العالم والمفردات في اللغة ، بالإضافة إلى تبرير معتقداتنا المستدل عليها ، فهل تتحصر غاية التحليل في "توضيح ما نعرفه

بالفعل" ، و هو ما يوصف بأنه " التحليل التوضيحي أو التفسيري " أم أن بإمكان التحليل " تحقيق زيادة في معرفتنا " . ولعل هذا يثير مشكلة " مفارقة التحليل " paradox of analysis . فلو كان التحليل لا يؤدي الا الى توضيح ما نعرفه بالفعل فإنه سيكون عملاً محدود القيمة ، ولكنه اذا اُضاف جديداً فإنه لن يعود تحليل . وينحاز "مهران" الى الاحتمال الثاني وهو أن التحليل لا يقف بنا عند حد التوضيح . بل يتجاوزه الى "إضافة معرفة جديدة بالعالم " .

ويثير "مهران" مسألة هامة ، ولعله هو أول من أثارها ، وهو يعبر عنها بهذا السؤال ، هل التحليل منهج أم مبدأ؟؟ وقبل أن يجيب "مهران" على هذا السؤال يحدد لنا ماذا يقصد بالمنهج وماذا يقصد بالمبدأ والفرق بين الإثنين .

فالمنهج عند "مهران" طريقة منظمة في التفكير يمكن صياغتها وتطبيقها وتؤدي الى تحقيق أهداف محددة" . و أما المبدأ فهو عنده " فكرة معينة يبدأ بها الباحث وتوجه طريقة التفكير لبلوغ أغراض معينة " واذا كان بالإمكان صياغية المنهج في قواعد وخطوات فإن الأمر ليس على هذا النحو فيما يتعلق بالمبدأ .

وعلى ذلك فلو كان التحليل منهجاً لكان من الضروري أن يكون له قواعد وخطوات. وخلافاً لما هو مستقر بين دارسي الحركة التحليلية من أن فيلسوفاً مثل "جورج مور" قد استخدم التحليل منهجاً فإن "مهران" يرى ، وخلافاً لذلك ، أن "جورج مور" في استخدامه التحليل استخدمه مبدأ ، بل أن "مهران" يذهب الى ما هو أبعد من ذلك ويعزو ما أحدثه مور ، من ثورة فلسفية الى هذا الاستخدام للتحليل . وفي المقابل يرى "مهران" أن "رسل" استخدم التحليل منهجاً وليس مبدأ . وبرغم ذلك يأخذ "مهران" على "رسل" أنه لا يحدد لمنهجه خطوات ينبغي الإلتزام بها عند ممارسة هذا التحليل .

ولكن "مهران" يابى أن يتركنا هنا هكذا وإنما يقدم لنا ما وصفه بأنه "مجرد مشروع خطة ممكنة لخطوات منهج التحليل" ، فهو يرى أنه "لا منعى للتحليل الا حين يكون الشيء المراد تحليله مركباً " وأنه لو كان الأمر على خلاف ذلك لاختلط التحليل بالتعريف برغم أن هذا غير ذلك . والهدف من ذلك هو "حل المركب إلى ما يتألف منه"

اعنى "رد المركب الى عناصره التى منها يتركب" أو "رد المركب الى بسائطه المكونة".
ويبقى لنا هنا أن نقوم بما يطلق عليه مهرا ن "المطابقة بين المركب وعناصره"،
ويمكننا هنا أن نصف ذهن "مهرا ن" بأنه، فى وصفه لما يتصوره خطوات التحليل،
صاحب "ذهن ديكارتى"، ومع ذلك يمكننا أن نقول إن هذا الوصف لا يعبر تعبيراً دقيقاً
عن التصور "المهرا نى" للتحليل، فهو يختلف عن "ديكارت" فى أمر نراه غاية فى
الأهمة، فهو وأن كان يتفق معه فى أن ادراك البسائط التى يتكون منها "الركب" يكون
ادراكاً مباشراً الا أنه يختلف عنه فى تأكيده على أننا حين نتحدث عن العناصر البسيطة
فإننا لا نكون بذلك قد حللنا المركب الى العناصر "الأبسط" والى لا يمكن أن تقبل، من ثم،
التحليل، فربما لا تكون العناصر البسيطة "بسيطة باطلاق"، وإنما قد يكون بالإمكان
الاستمرار فى تحليلها، ولكننا، برغم ذلك لا نستطيع لأن الطريقة تعوزنا، ومن ثم فإن "
مهرا ن" يكون بذلك قد اختلف مع كل من يرى "عدم إمكانية تحليل البسائط" ويؤكد،
فى المقابل، على "ان البساطة ليست بحال مطلقة إنما نسبيه"، ويذكرنا ما يقرره "
مهرا ن" بما قرره "كواين" من أن التمييز بين التحليلى والتأليفى ليس تمييزاً مطلقاً
ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا فى الختام أنه إذا كان ما قدمناه هو قراءه لكتاب "رسل"
مهرا ن الا أنه فى آن نفسه قراءه من جانبنا فى "فكر مهرا ن التحليلى" هذا من ناحية،
كما أنه يعبر عن "دعوة مخلصه وصادقة" الى النظر بعين الاعتبار الى مفكرينا دون أن
يؤدى بنا هذا الى الوقوع فى الخطأ المقابل، فإذا كنا نطالب بعدم تقديس "الأخر" فإننا
نطالب بالمثل بعدم السقوط فى ذاتوية "معصوبة العينين"، فإن ما نحتاجه عند دراستنا
لمفكرينا ليس هو المرايا المقعرة فتقلل من قيمتهم، وليس هو المرايا المحدبة فتقع، كما
قلنا، فى ذاتوية "عمياء": ان ما نحتاجه هو فحسب "المرايا المستوية" ونجاحنا فى
تحقيق مثل هذا التوازن بين "الأنا" و "الأخر" يكفل لنا تحقيق ما نصبوا اليه؛ اعنى
ان لا نقبع فى الظل وأن يكون لنا مكاتاً تحت الشمس.

التحليل وقضايا المنطق العربي .

أحمد عبد الحليم عطية(*)

مقدمة:

حين يهتم محمد مهران بهذا الفضاء الذي صار معروفاً تحت مسمى المنطق العربي، ويتخصص في البحث في دقائقه العلمية ويوجه العديد من الباحثين للتخصص فيه يترجم ، ويكتب ، ويشارك في الندوات الفلسفية حول قضاياها المختلفة ، فإتينا نتوقع منه وهو الباحث المتخصص في المنطق ومناهج البحث والفلسفة المعاصرة ، خاصة الفلسفة التحليلية ، أننا بازاء فضاء جديد توالت فيه الدراسات الدقيقة بعد ما قدمه مهران من ترجمات ودراسات . ومهمة هذا البحث هي الربط بين دراساته في الفلسفة المعاصرة والتحليل وتخصصه في المنطق ، وذلك بإبراز منهجه التحليلي في تناول ودراسة المنطق العربي . فالمعروف عنه جدة جهوده في هذا المجال ، الذي ربما يكون هو اول أو من اوائل من تفرغوا للبحث فيه ، وسوف نعتمد على الدراسة الضافية التي قدم بها ترجمته كتاب نيقولا ريشر وكذلك على كتابه دراسات في المنطق العربي وما بينهما من ابحاث قدمها خلال العقدين الاخيرين من القرن العشرين ، وبالطبع هناك مشاركات في هذا المجال الا انها جهود متفرقة لها قيمتها ، لكنها لا تماثل ما قدمه مهران سواء من حيث القضايا التي تناولها والا عمال الكثيرة التي قدمها ويكفي ان نطالع التصدير الذي صدر به زكي نجيب محمود ترجمته لكتاب ريشر لنندرك أهمية هذا المبحث وترجمه مهران له

يمكننا بداية ان نلاحظ عدد من السمات العلمية تميز ما قدمه محمد مهران في ("دراسات في المنطق العربي") واولها انه لا يقدم لنا عرضاً تاريخياً لتطور المنطق عند العرب ، نشاته وازدهاره وتطوره ومسيرته عبر القرون ، وان كان عمله الاول في المنطق العربي ، الذي قدم به ترجمته لكتاب تطور المنطق العربي والذي يعد استكمالاً وتطويراً لما قدمه ، ريشر وان كان عنوانها قضايا المنطق العربي لا تخلو من

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة .

حضور طفيف للتاريخ ، الا انه لم يكن تاريخا ، وجاء عنوانه كما ذكرنا بحثا فى القضايا التى يثيرها المصطلح ، والقضايا المتعلقة بفهم وتقبل وما اضافه الفلاسفة المسلمين للمنطق اليوناني بحيث يمكننا الحديث عن الارجاتون الارسطى والاورجاتون العربى . ومع هذا نجد دراستين بالكتاب اقرب الى التاريخ مثل : منطقة الاندلس ودورهم فى تطوير المنطق العربى ، والوضع الحالى للدراسات المنطقية فى مصر ، الا ان القارىء لهاتين الدراستين يجدهما يثيرين قضايا متعلقة بطبيعة اسهام المنطقة فى الاندلس ومصر.

والخاصية الثانية : انه ابتعد تماما عن التحمس مع او ضد ، فلم يبالغ فى انجازات الفلاسفة العرب المسلمين بل حدد بدقة الدور الذى قاموا به وما اضافوه الى المنطق الارسطى ، او بمعنى ادق القراءات المختلفة والتاويلات التى قدموها تميزا لمنطقه من جهة والمنطق الرواقى من جهة ثانية وفى نفس الوقت لم يتخذ موقفا مع او ضد المنطق مثلما فعل المحدثين والفقهاء ، الذين كان لهم موقفا عدائيا من الفلسفة عامة والمنطق باعتبار المنطق اله الفلسفة والمدخل اليها . فجاء تناوله للمنطق العربى تناولا ابستمولوجيا ولم يتخذ اى مواقف دينية او ايدولوجية مع او ضد الجهود التى يتناولها .

ثالثا : التناول المنطقى لقضايا المنطق العربى على ضوء الاصول التى حددها ، ارسطو والتطورات الحديثة فى دراسات المعاصرين التى شهدها المنطق الارسطى ، انطلاقا من الصورة الراهنة للدراسات المنطقية . وقد حفلت دراساته وابحائه بالمصادر المنطقية فى كتابات المعاصرين ، فلم يكتفى بعرض وجهات نظر القدماء من شراح ارسطو والمناطق العرب ، بل بتفسيرات المعاصرين على اختلاف توجهاتهم الفلسفية .

رابعا : ان جهوده التى نتناولها بالتحليل وان كانت تمثل خاصة دراسات فى المنطق عند العرب ، قراءة فى بعض اعمال المناطق العرب ، مثل التقريب الى حد المنطق لابن حزم ، او روضة الاعلام لابن الازرق ، او القسطاس المستقيم للغزالي ، فان العمل ككل ليس دراسة حول اعلام المنطق ابن رشد وابن حزم وابن الازرق والغزالي ولكن الجهود العربية لتبينة المنطق داخل الحضارة الاسلامية والدفاع عنه مقابل الموقف العدائى الذى وقفه المحدثون والفقهاء ضد المنطق والفلسفة .

خامسا : وهو الاهم ، والذى يعد مدخلنا فى هذه الدراسة هو تطبيق المنهج

التحليلي في تناول جهود العرب والمسلمين للمنطق اليوناني عامة والارسطي بالتحديد . فهو لايعالج موضوعه معالجة تاريخية ، وان كنا نجدها في ثنايا بحثه ، ولا يتخذ مواقف مسبقة، دينية او غير دينية مع او ضد هذه الجهود ، بل ان عمله في الاساس دراسة مقارنة بين حضارتين ، اليونانية والعربية الاسلامية ، الا ان منهجه في هذه الدراسة المقارنه منوها تحليليا . ماذا قدم المنطقة العرب على ضوء فهمه لطبيعة المنطق وقضاياها فهو لا يتوقف امام هذه الجهود ، وهو ما يفعله المستشرقين او ان يبالغ في اسهامات وانجازات العرب المسلمين بدوافع وطنية او دينية ، لكنه اختار طريقا ثالثا ، ربما اصعب وهو تقديم قراءة تحليلية لما يطلق عليه المنطق العربي . وسوف نتبع الدراسات المختلفة التي قدمها لبيان تميز معالجته للقضايا التي تناولها " والتي تكمن خلف العناوين التي توحى للوهلة الاولى انها قراءة في كتابات منطقية او بيان لجهود اعلام المنطقة . او بحث في تطور تاريخ المنطق العربي لبيان تطبيقه للمنهج التحليلي في دراستها .

نتناول في البداية الدراسة الاولى التي قدم بها مهرا ن ترجمة كتاب تطور المنطق العربي والتي كانت اشبه بحجر القى في بحيرة ساكنة فحرك كثير من المياه الراكدة اخذت تتسع في دوائر اوسع فافسع الدائرة الاولى هي الاهتمام بهذا المجال الجديد في المنطق الذي ينتمي للدراسات الحضارية المقارنة من اليونان إلى العرب . والدائرة الثانية هي طرح علمي لقضية الوافد والموروث بعيدا عن اشكالية الاصاله والمعاصرة ، القديم والجديد حيث انطلق من الابحاث المعاصرة في علم المنطق لتحليل اسهام المنطقة العرب ، اضافاتهم او تعديلاتهم على بعض ما جاء في كتب ارسطو المنطقية . مما يجعل منه وهذه هي الدائرة الثالثة . يقدم دراسة منطقية وليست تاريخية في طبيعة وقضايا المنطق بعيدا عن المواقف اللا علمية التي تهاجم او تدافع عن المنطق لاسباب ليست منطقية . و الدائرة الرابعة هي اثاره هذا الاهتمام الذي لم يتوقف بالبحث في المنطق العربي وقضاياها داخل علم المنطق والخامسة ، الربط بين الفلسفة التحليلية المعاصرة والجهود العربية في المنطق ، وهو هنا في عمله هذا يقترب وان كان بشكل مختلف من حيث مضمون التحليل عما قام به الأستاذ العراقي المتميز ياسين خليل في تناوله لتاريخ العلوم عند العرب من منظور الفلسفة التحليلية .

سنعرض في البداية للدراسة الدقيقة التي عرض فيها مهراڤ للمنطق العربي ثم تناول بعد ذلك اعماله المختلفة التي جمعت تحت عنوان دراسات في المنطق العربي .

[٢]

تناول مهراڤ تحت عنوان قضايا حول مفهوم المنطق العربي تقديم وتعليق واستكمال واطافة لكتاب نيڤولا ريشر ، تطور المنطق العربي . وحتى يتضح لنا الاضافة التي افتح بها هذا المجال الجديد ، سوف نشير بايجاز إلى محتويات عمل ريشر .

تناول ريشر في قسمين تطور المنطق العربي ، الاول دراسة استقصائية للمنطق العربي في ستة فصول ، والثاني قائمة بالمناطق العربية تشمل ١٦٦ منطقيا بين مترجم وشارح ومؤلف اضافة إليها مهراڤ ستة عشر منطقيا في الطبعة الاولى للكتاب ١٩٨٦ واطاف إلى قائمته الاضافية عددا آخر في الندوة الاولى للجمعية الفلسفية المصرية ١٩٩١ اكثر من الجزء الاحصائي الذي قدمه المؤلف في القسم الثاني من الكتاب ويهنا ما قدمه ريشر في الفصول الستة التي تمثل الجزء الاول يعرض في الفصل الاول للمنطق العربي في قرنه الاول في مقدمة وفقرات تدور حول الوسطاء المسيحيين السريان ونقل المنطق اليوناني إلى العرب ، موضحا الدعم الرسمي للدراسات المنطقية في العصر العباسي ، عارضا الاعمال العربية في المنطق قبل ٩٠٠ م ، متتبعا مسار التطورات في المنطق العربي في قرنه الاول

ويتوقف في الفصل الثاني امام اول ازدهار للمنطق العربي في مقدمة وفقرات تتناول مدرسة بغداد ، انتشار الدراسات المنطقية في العالم الاسلامي ، المنطق و الاتجاه السلفي ، بعض المسائل الخلافية في المنطق العربي ابان القرن العاشر ، وأهم منجزاته ، ومساره تطوره في قرنه الثاني ، والفصليين الثالث والرابع خصص اولهما لقرن ابن سينا وثانيهما لقرن ابن رشد ، تناول في قرن ابن سينا : فترة ركود ، مكانة ابن سينا ، علاقة المنطق بفروع المعرفة الاخرى ، اتجاه جديد في المنطق ابان القرن الحادي عشر ، مسار التطورات في المنطق العربي في قرنه الثالث . وتناول في الفصل الرابع ، ابن رشد ومناطقه اسبانيا الاسلامية ، [وهو ما سيتناوله مهراڤ لاحقا في عدة بحوث أخرى عن ابن حزم ، وابن رشد ، ومناطقة الأندلس ، وابن الأرقق .] أهم منجزات المنطق العربي في القرن

الثاني عشر ، مساره تطوره ، قبول المسلمين للمنطق وهو ما سيبحث فيه مهران تفصيليا في دراسة مطوله صدر احد اجزائها حول المنطق عند الغزالي .

ويتناول ريشر في الفصل الخامس "تصادم المدارس"، القضايا التالية : تراجع المنطق في اسبانيا والنفوذ المتزايد لفارس، "مدرستا" المنطق العربي "الشرقية" و الغربية، أهم منجزات المنطق العربي في القرن الثالث عشر، مسار تطوره في قرنه الخامس . وفي السادس فترة الوفاق وعصر المعلمين : عصر التحجر "التعاقب الرسمي" للمناطق العرب المتأخرين ، مسار تطورات المنطق العربي في مرحلته الأخيرة، نتيجة.

قصدنا العرض التفصيلي لمحتويات كتاب ريشر لنوضح أولا : الاسهام والاضافة التي قدمها . ثانيا: المنهج التحليلي الذي مارسه مهران في افتتاحه لهذا المجال الجديد بترجمة عمل ريشر في دراسة ضافية تناول بالتحليل قضايا مثل : المقصود بالمنطق العربي ، مفهوم المنطق بين الآلية والعملية ، مفهوم المنطق بين الصورية والمادية ، الاورجانون الارسطي والارجانون العربي . وتناول في الفقرة الثانية وثالثا الطرق التي عالج بها المسلمون موضوعات المنطق : الترجمة والنسخ ، الشروح المنطقية ، النظم ، الحواش ، المختصرات ، التشجير ، رابعا المنطق العربي بين الطب وعلم الكلام . وهذا ما ستقوم بمناقشته في الفقرة التالية :

اولا : مهران وقضايا المنطق العربي .

سنناقش في هذه الفقرة قضايا ثلاثة تناولها مهران هي : مفهوم المنطق العربي وعلاقته بالمنطق اليوناني ، تناول المسلمون للمنطق ، علاقة المنطق العربي بالطب وعلم الكلام .

١- المنطق بين "الاورجانون الارسطي والارجانون العربي"

ولندعه يحدثنا عن المقصود بهذا المجال والمنطق العربي - هو كما يحدده محمد مهران - اسم يطلق على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الاسلامي في مجال الدراسات المنطقية ، وما تمخضت عنه تلك الجهود من اعمال ، سواء كانت في صورة مؤلفات أو مترجمات أو شروح أو حواش تدور حول مسائل منطقية. واذا كانت كلمة باحثون حديثة فهو يزيد بها ايضاح بطريقته التحليلية بقوله : بان " الباحثون هم كل من

ساهم فى حقل المنطق ، أيا كانت صورة المساهمة ، وكان يعيش فى كنف الحضارة الإسلامية ، بغض النظر عن دينه أو أصله أو لغته التى يكتب بها . ويحدد زمان الدراسة ويقصرها على فترة محددة ، هى تلك التى شهدت انطلاق البحث المنطقى وشيوعه وتقدمه وانحساره ، وهى تلك الفترة التى بدأت منذ الخلافة العباسية تقريبا وحتى القرن العاشر الهجرى . (راجع ص ١٥)

ويثير سؤال هام حول قومية العلم وهل يمكن ان يكون هناك منطق هندى ، أو صينى أو انجليزى ؟ ويؤصل هذا التساؤل فى قضية دقيقة هى طبيعة المنطق ومفهومه ومدى عموميته أو خصوصيته – مؤكدا ان المنطق - وربما يكون فى هذه المسألة على العكس من علوم الفلسفة – لا ينتسب إلى شعب من الشعوب ، فهو ذو طبيعة انسانية مجردة تتجاوز الاجناس والاقوام ، فهو " انسانى عام " (ص ١٦) . وكى يدعم هذا الرأى يستشهد بموقف العرب كما يتضح من المناظرة الشهيرة حول المنطق والنحو بين ابو سعيد السيرافى وابو بشر متى بن يونس والتى حفظها لنا التوحيدى فى مقابساته .

كيف إذن يكون المنطق انسانيا عاما ويصح تسميته بالمنطق العربى ؟ ان التسمية كما يخبرنا مقصود بها على ضوء فهمه لطبيعة المنطق لا تعنى اكثر من " مجموعة الدراسات المنطقية التى تمت على يد العرب " (ص ١٨) ويتابع مناقشته لطبيعة المنطق بشكل اكثر تخصصا فيما يتعلق بمكانة المنطق من الفلسفة تحت عنوان مفهوم المنطق بين "الالية" و "العلمية" والمقصود بالآلية كون المنطق أداة أو آلة أو مدخل للفلسفة أو هو علم من العلوم الفلسفية " العلمية " . يحلل مهران هذه القضية ليبين إلى أى حد تابع العرب أرسطو فى فهمه للمنطق . فبينما اعتبر الرواقيون المنطق احد علوم الفلسفة اعتبره المشاؤون مدخلا لها ، فالمنطق ليس جزء من الفلسفة . بل هو مجرد آلة لها . ومن هنا اطلقت كلمة " اورجاتون " اليونانية على المنطق جميعه . ويرى ان المناطق العرب ، مع أنهم يتابعون الفهم الارسطى لطبيعة المنطق بوصفه مدخلا للعلوم فانهم – فيما يبدو – لم يكونوا على اقتناع كامل لصحة هذا الفهم . فنجدهم يترددون فى اعتباره مجرد آله للعلوم أو مجرد مدخل لها (ص ١٩) ويتابع ذلك لدى الخوارزمى فى مفاتيح العلوم وابن سينا فى الاشارات والتنبيهات ، والتهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون ،

والتوحيدى فى المقابسات والفارابى فى احصاء العلوم ، ويستنتج من كل هذه الاستشهادات انه على الرغم من أن المناطق العرب قد مالوا إلى اعتبار المنطق " آله " الفلسفة أو " مدخلا لها، كما هو الحال عند أرسطو ، فانهم لم يحسموا هذا الامر وعدوا المنطق علما وفنا فى نفس الوقت ، أى انهم اعتبروه " آله " للفلسفة و " علما " من علومها فى آن واحد . (ص ٢٢) ويتوقف مهران أمام رأى ابن سينا فى هذه القضية ويرى ان موقفه موقف توفيق يخفف كثيرا من حدة الخصومة بين المسانية والرواقية . ويقارن هذا الموقف بما عرضه "لوكا شفيتش" فى نظرية القياس الارسطية ويفصل فى هذا الموقف بعرض رأى "أمونيوس" وينتهى إلى نتيجة هى ان المناطق العرب ينظرون إلى المنطق من زاويتين لم يجدوا بينهما تناقض وهما : المنطق بوصفه مجموعة قواعد معينة مصاغة على هيئة متغيرات ، وفى هذه الحالة يكون آله للفلسفة ، والمنطق بوصفه ممثلا فى حدود معينة وموضوعات محدودة فيكون فى هذه الحالة جزءا من الفلسفة .

ويجعل من هذه النتيجة مدخلا لمناقشة القضية من زاوية مفهوم المنطق بين "الصورية" و "المادية" فالمشاورون جردوا المنطق من مادته وابقوا فقط على صورته على ما يؤكد لوكا شفيتش الذى يقابل مهران وجهة نظره برأى هاملان ، الذى يرى فى صورية المنطق فكرة غريبة معادية للاستدلال العينى وان كان مهران متفق ولوكا شفيتش فى التأكيد على أن المنطق كان صوريا بلا ادنى ريب . وان هذه الصفة الصورية هى التى طبعت الدراسات المنطقية بعد ذلك حتى اصبحت صفة تقليدية للمنطق بوجه عام . الا انه ينبه على امر على درجة كبيرة من الأهمية تغيب فى معظم الأحيان عن أذهان الباحثين وهى أن "الصورية" عند أرسطو كان لها معنى مختلف عن الصورية كما يفهمها الباحثون عادة فى الدراسات المنطقية الحديثة . يقول : " أن أرسطو كان يرى ان العلم الجديد بهذا الاسم ينبغى ان يكون علما بما هو كلى ولكن بينما تبدأ العلوم الجزئية من " الاشياء" وتبنى علاقاتها العامة ، فإن المنطق يبدأ من " المفاهيم " ويبين العلاقات بين هذه المفاهيم " لا بين "الاشياء" (ص ٢٥) وبهذا المعنى تكون الخاصية الصورية للمنطق الارسطى مزدوجة : فهو صورى لأن موضوعه هو الصور الواضحة للاشياء ، وليس الاشياء ، ولانه ينحى جانبا المادة المرتبطة بالشيء الجزئى الذى يجسد الفكرة .

ويضيف ان منطق أرسطو ذو طابع أنطولوجى واضح.

وينتقل بعد هذه الاطلالة على مواقف المحدثين من صورية المنطق الارسطى ينتقل إلى موقف المناطقة العرب من هذه المسألة مطبقا عليه فهمه لطبيعة المنطق موضحا ، إنهم على العكس من نظرتهم لالية المنطق أو علميته . كان موقفهم منطويا على شئ من الاضطراب ، فانهم كانوا اكثر وضوحا وتحديداً فى مسألة الصورية حيث سار الاوائل منهم على منهج أرسطو واعتبروا المنطق سوريا بالمعنى الأرسطى الذى لم يفرغه من المضمون ويبعده عن كل مادة أما المتأخرون منهم فقد عدوه سوريا بالمعنى الآخر للصورية المستقل عن كل مضمون أو مادة مستشهدا بما جاء فى الفصل الذى عقده ابن خلدون فى مقدمته عن المنطق والذى يتضح منه اصطباغ الدراسات المنطقية بالصيغة الصورية على يد المتأخرين أى ان موقفهم لا يعنى اختلافهم عن الاوائل فقط بل عن نظرة أرسطو للمنطق . إن تحليل مهران لمعاني الصورية وتمييزه بين معنيين لها وتطبيق ذلك على موقف العرب من صورية المنطق لهما يوضح طريقته فى معالجة قضايا المنطق العربى ، وهذا التحليل يظهر واضحا فى بقية تناوله لهذه القضايا فبالى اى مدى هناك اتفاق بين المنطق أو الاورجانون الارسطى والاورجانون العربى؟

يعرض لترتيب كتب أرسطو المنطقية المقولات ، المفاهيم العبارة ، القضايا و الاحكام ، التحليلات الاولى ، (نظرية الاقيسة) التحليلات الثانية (نظرية البرهان العلمى) الجدل ، السفسطة ، والتى يضاف اليها فى الغالب المدخل الذى وضعه فرفرىوس ويوضح دلالة هذا الترتيب ، ويعرض اعتراض بلا نشيه الذى يرى فى هذا الترتيب شيئا من الافتعال حيث انه لا يتطابق وزمن تأليفها والذى استخدم بعض المعايير الداخلية ليقدم لنا ترتيبا آخر لها حيث يأتى بالجدل والسفسطه أى الكتابين الخامس والسادس بعد المقولات كما يعرض لآراء أخرى متبانية فى هذا الترتيب حتى ينتقل إلى الصورة التى عرف العرب عليها الأورجانون والترتيب الذى قبلوه لكتب أرسطو المنطقية .

لقد اضاف العرب إلى هذه الكتب الستة مدخل فرفرىوس ليكون مقدمه لها جميعا وكتبا الخطاب والشعر ، وعلى هذا يكون الاورجانون العربى مكونا من تسعة كتب وهو بهذه الصورة موضع قبول من المناطقة العرب كما يقول خاصة المتقدمين (ص ٣٢٦) مع

ادراكهم ان المدخل ليس لأرسطو ، وعلى هذا أصبح إيساغوجى جزءا لا يتجزأ من الاورجانون العرب ، كما عند ابن سينا و الفارابي الذى كان مترددا فى ذلك وابن رشد الذى لم يرى غضاضة فى ان يضم ايساغوجى إلى كتبه المنطقية .

ويلاحظ مهران أن اضافة ايساغوجى إلى الاورجانون لم تكن من ابداع المناطق العرب . ويتبع هذه الاضافة فى العصور القديمة عند شراح أرسطو المتأخرين ، من الاسكندر الافردويسى ، إلى مدرسة الاسكندرية ، سمبليقيوس وامونيوس الذين عدوا الخطابة والشعر جزء من المنطق الأرسطى . (ص ٣٤) ويتوقف عند رأى ابراهيم مذكور الذى يرى اختلاف المنطق عن الشعر والخطابة . ويحرص مهران على ان يؤكد ان المنطق والخطابة يختلفان عند أرسطو غاية الاختلاف ، ولهذا سرعان ما فصل العرب هذين القسمين عن المنطق . فلم يكن موقف المناطق العرب من ضم الخطاب والشعر للمنطق موقفا عاما وثابتا حيث انتهى الامر بالتأخرين إلى فصلهما ، يظهر هذا لدى ابن سينا فى الاشارات والتبهيئات ونفس الأمر لدى الغزالي .

وينتهى من هذا التحليل إلى ان هذا التنظيم للاورجانون قد نقله العرب عن السريان وهو مأخوذ عن المذهب الافلاطونى الجديد ، الذى كان سائدا فى الاسكندرية . ويستخلص من تحليله السابق أن الكتب الأربعة الأولى لاقت اهتماما خاصا عند المناطق العرب ، ويرجع ذلك إلى انها شكلت موضوع الدراسات المنطقية فى المدارس السريانية . (ص ٣٥) ينقلنا مهران نقلة اكثر تحليلية فى تناوله التقسيم الثنائى للمواد المنطقية . اى تقسيم موضوع المنطق إلى : التصور والتصديق ، المقصود بالاول معنى مفرد ، نصل إليه بالتعريف سواء بالحد أو الرسم أما التصديق فهو إدراك العلاقة الناشئة عن ارتباط تصورين . والتصديق يقتضى تصورا ، رغم أن التصور قد يقوم بذاته دون أن يرتبط بتصوير آخر ليشكل تصديقا .

معنى ذلك أن هناك نظريتين اساسيتين فى المنطق : تعريف يوصلنا إلى تصورات صحيحة وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق ، وتميز بين الصواب والخطأ . وهذا التقسيم هو البداية التى تبدأ بها كتب المنطق العربى ويشير مهران إلى هذه الأعمال : معيار العلم للغزالي ، المدخل للمنطق فى شفاء ابن سينا وتوسع فيه المناطق المتأخرون

ويتوقف عند مفهوم المناطقة العرب لكل من التصور والتصديق لبيان مدى اتفاهم او اختلافهم عن أرسطو ويبدأ بالتصورات ، موضحا انه رغم افاضة أرسطو فى القياس وتفصيل جوانبه فإنه لم يتعرض للتعريف بأى شكل من اشكال التفصيل بينما عنى به العرب عناية فائقة ، واهتمام العرب ببحث التصورات يوضح كما يشير البعض إلى انهم اضافوا إلى صاحب الاورجانون وشراحه اليونان إضافة جديدة (ص. ٤).

لكن الاستقصاء الدقيق يوضح لنا كما يذكر مهران ان أبو البركات البغدادى قد شذ عن هذا الموقف ، حيث تنبه إلى ان ابحاث العرب فى التصورات غريبة عن منطق ارسطو وبالتالي فقد انكر (البغدادى) ان يكون موضوع المنطق هو الالفاظ حيث تدل على المعانى، لان هذا هو علم اللغات . إلا ان تحليل مهران يوضح ان البغدادى على الرغم من ذلك قد تحدث عن الالفاظ بشيء من التفصيل كما يظهر فى مؤلفاته (ص ٤١)

ويتوقف مهران عند الالفاظ أنواعها ودلالاتها وحصرها كما جاءت لدى الجرجاني كالتالى:

دلالة اللفظ على المعنى - رتبة اللفظ من مراتب الوجود - الافراد والتركيب ؛ المفرد فى نفسه ، نسبة الالفاظ إلى المعانى ، فلو قيل لفظ معين لكان له معنى فى ذهن قائله دل به عليه ومفهوم فى ذهن سامعه هو الذى يستدل به عليه وقد تكون هذه الدلالة على اوجه ثلاثة هى كما جاءت لدى الغزالي : دلالة المطابقة ، دلالة التخمين ، دلالة الالتزام .

وهذا التقسيم لم يعرفه المنطق الارسطى ولا شراحه اليونان على هذه الصورة ويفيض مهران فى التحليل موضحا احتمالات ثلاثة موقف المناطقة العرب : اما انهم ابتدعوا هذا التقسيم تحت تأثيرات لغوية ، أو استمدوا ذلك من الرواقية وهو احتمال لايمكن الجزم به كما يرى واخيرا وهو ما يرجحه ان انهم عرفوا فكرة الدلالة من الرواقية مع وجود فكرة عن هذا المبحث لديهم من علماء النحو . ويعرض لتقسيم اللفظ من حيث عمومة وخصوصه الى كلى وجزئى . وهو تقسيم أت من أرسطو لم يزد عليه المناطقة العرب الا بعض التفصيلات القائمة على أسس لغوية فى الاغلب الاتم(ص ٤٣)

والتقسيم الثالث نجده لدى الغزالي فى "معيار العلم" وان كان لا يتردد عند المناطقة العرب وهو موجود لدى أرسطو . والتقسيم الرابع للفظ وهو التقسيم من حيث الافراد والتركيب وهو موجود لدى أرسطو فى كتاب العبارة الا ان المناطقة العرب لم يقفوا

عن التقسيم الثنائي الارسطي بل قدموا قسمة ثلاثية : مفرد ومركب ومؤلف كما لدى أبو البركات البغدادي ويرى مهران ان هذه التفرقة بين التركيب والتأليف لم تكن موضوع قبول من جميع المناطق العرب ولا يجد فرق في القسمة الخامسة بين ما ذكره أرسطو وما ذهب إليه المناطق العرب (ص ٤٧) . أما القسمة السادسة والاخيرة للفظ فهي قسمته من حيث نسبته إلى المعنى ، وهي تنقسم إلى اربع أقسام : المشتركة – المترادفة – المتواطئة – المبانئة وفيها لم يخرج العرب عن جوهر ما قاله أرسطو ، الا ان ذلك لا يعنى انهم كانوا مجرد مرددين لما قاله بل كانوا يستوعبون ما يقرأون ويقيسون ما يأخذونه بمقاييس خاصة ، هي المقاييس اللغوية وهي اداة هامة عندهم للقبول أو الرفض ويخلص من ذلك إلى ان المناطق العرب لم يسلموا بما نقل اليهم من منطق أرسطو وشراحه اليونان ، بل راحوا يفهمونه في ضوء لغتهم وثقافتهم مما حداهم إلى اتخاذ موقف أقرب إلى الانتقاء ، وهو موقف ما كان له ان يتأتى الا بقدره كبيرة على التحليل والنقد (ص ٤٩) .

ويعرض للكليات الخمس وايساغوجي فرفر يوس وهي تقسيم للمعاني وليس للالفاظ . واهم تقسيمات العرب كانت كما يذكرها لنا كالتالي :

نسبة الموجودات إلى مداركنا ، نسبة الموجودات بعضها إلى بعض بالعموم والخصوص ، باعتبار اليقين وعدم اليقين ، نسبة بعض المعاني إلى بعض . وينقلنا ذلك للحديث عن الكليات الخمس ، وهي التي عالجها فرفر يوس في كتابه ايساغوجي ومن هنا يتوقف مهران لبيان موقف المناطقة العرب منه معددا الترجمات والشروح والتعليقات العربية عليه لدى الابهرى والجرجاني وابى يحيى الانصارى والشيخ الحنفى والفناوى مؤكدا ان المناطقة العرب أولوا هذه الكليات الخمس اهتماما خاصا حتى اصبحت هذه الكليات موضوعا اساسيا من موضوعات المنطق العربي ويحلل متسانلا هل قيل جميع المناطق العرب ايساغوجي فرفر يوس كما نقل إليهم ؟ ويشير الى عدة امور تضى الطريق قبل الاجابة عن هذا السؤال منها ان إخوان الصفا قد أضافوا إليها تصورا سادسا هو الشخص . وان كانوا لم يدعو اننا بازاء كليات ست لأن الشخص بحكم تعريفه جزئى ، وان بعض الأصوليين الارسطيين لم يقبلوا بفكرة النوع و الجنس كما تركها أرسطو وفرفر يوس ، بل حاولوا وضع تعاريف جديدة لهذين الكليين ، والحل الثلاثى الذى وضعه

المناطق العربية لمشكلة الكليات وهو ابداع كما يقول ، دميتريو Dumitriu عربيا خاليا . ف لديهم ثلاثة انواع من الوجود الخاص بالكليات أو ثلاثة زوايا يمكن النظر منها إلى الكلى : الكلى المنطق ، الكل الطبيعي ، الكلى العقلى ويوضحها انطلاقا من تمييز ابن سينا لانواع الكلى الثلاثة . يرجع مهران هذا التمييز للنزعة التوفيقية بين أفلاطون و أرسطو وأنها التى ادت بابن سينا والمناطق العربية الآخرين إلى القول بهذا الوجود الثلاثى للكليات ، ومن هنا فهى لم تكن موضوع قبول من المفكرين الاسلاميين الآخرين . فمعظم المتكلمين كما يرى أخذوا بالنظرية الرواقية ، وهى النظرية الاسمية التى تنكر أى وجود للكليات ، اذ الوجود خاص بالافراد فقط ، وما التصورات أو الافكار الامجرد اسماء .

يناقش مهران ما يترتب على هذا الإنكار لوجود الكليات وهو انكار الحد الاوسط القائم على الكليين الجنس والفصل (الرازى - السهروردى) والسؤال هل انكار الفلاسفة المسلمين للكليات أت من انهم تنبهوا إلى ان الروح اليونانية أتت بنوع من الالهية لتصورى الاجناس والاتواع فاتكروها انكار باتا . وهو سؤال يثير مسألة على درجة كبيرة من الاهمية فى علم الكلام والفكر الاسلامى ، هى ان الذين انكروا هذا الوجود استندوا إلى امور دينية بحتة ، هو خشية ان يؤدى التسليم بالكليات إلى مشاركتها فى وجودها السرمدى لوجود الله .

ومع هذا يواصل مهران .. فإن هذه النظرية قد سادت فى العالم المسيحى لدى توما الأكويني ودانز سكوت بدرجة أقل ، ويشير الى ان هناك تعبيرات مشهورة فى اللاتينية تفصح عن اصل هذه المشكلة العربى . وهى كما يؤكد (نظرية الوجود الثلاثى للكليات) حلا عربيا بعد من الاضافات التى قدمها العرب إلى الفلاسفة اليونان وشرائحهم . (ص ٦١).

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة التعريف وهو من الموضوعات الهامة التى تناولها المناطق العربية بالدراسة والتحليل ، وبعد أهم جزء من مبحث التصورات ، حيث وصفوه "بمقاصد التصورات" . ويذكر تقسيمهم له الذى يهدف إلى تحديد ماهية الشيء المعرف وهو تعريف لم يذكره أرسطو بهذه الصورة ومن هنا يرجح استفادة العرب فيه من الشراح المتأخرين فى الاسكندرية يقول : " ولا شك ان افاضته المناطق العربية فى الحديث عن التعريف أدى بهم إلى عدم الالتزام بما قاله أرسطو . لانهم استفادوا أيضا من المنطق

الرواقى والشراح الاسكندرانيين ، مما جعلهم يقدمون نظرية عن التعريف يصعب علينا معرفة اصولا بدقة ، فهم بجانب تأثرهم بالمصادر اليونانية قد تأثروا بلاشك بالثقافة العربية وارتباط المنطق بكثير من المباحث العربية والاسلامية وخاصة النحو العربى وترك كل ذلك اثره الواضح فى حديثهم عن التعريف (ص ٦٤ ، ٦٧) .

ينتقل محمد مهران بعد ذلك إلى مبحث التصديقات وهو يتناول موضوعين . القضايا والاستدلال . يشير بداية إلى ان المناطق العرب تابعوا ما قاله ارسطو فى هذا المجال مع اضافة بعض العناصر ، استفوها من الرواقيين والشراح الاسكندرانيين . وان كانوا قد استفاضوا دون ان يستندوا فى ذلك إلى ارسطو فى معالجتهم للقضايا الشرطية والأقيسة الشرطية ، ومعالجتهم للشكل الرابع من اشكال القياس . ويناقش ذلك لبيان موقف المناطق المسلمين منها والمصادر التى أخذوا عنها . ويفيض فى تحليل معالجتهم للشكل الرابع (ص ٧٣ - ٨١) حيث ينتهى إلى ان اضافة بعض الضروب له تتطوى على خروج عن المنطق الارسطى وروحه وعلى شراحه اليونان وان كان لا يجزم بمن اين استقى المنطقة العرب هذه التفصيلات والإضافات ولا الاسس التى قامت عليها . وان كان يلاحظ عن حق اضطرابا كثير فى الشكل الرابع وخلافا كثيرا حول قيمته المنطقية وهو خلاف مازال قائما بين المناطق حتى اليوم . (ص ٨١) .

وقبل ان يناقش قضية المنطق بين الطب وعلم الكلام يتناول الطرق التى عالج بها المسلمون موضوعات المنطق ، وذلك انطلاقا من تحديد ابن خلدون لمقاصد التأليف وهى : التأليف ، الشرح والتفسير ، تصحيح الخطأ ، استكمال النقص ، الترتيب والتصنيف ، الجمع والتنظيم ، التلخيص والايجاز . ويرى أن منطقة الاسلام قد ركزوا اساسا على المقصد الثانى والسابع ، اى الشرح والتفسير ، والتلخيص والايجاز ويضيف امر لم يذكره ابن خلدون لانه لا يتصل بموضوع حديثه الا ان له أهميته فيما نحن نعدده وهو الترجمة والنسخ وعلى هذا يعدد لنا الطرق التى تناول بها العرب المنطق على الوجه التالى :

الترجمة والنسخ ، خاصة لدى مدرسة حنين بن اسحق التى قامت بالجهد الاكبر فى ترجمة النصوص المنطقية اليونانية إلى العربية وكذلك الشروح عليها بحيث توافر لدى العرب هيكل عربى للاورجانون الارسطى الذى يدخل فى باب التأليف الذى اشار إليه ابن

خلدون (ص ٨٥) .

الشروح المنطقية وقد وضعت مدرسة بغداد الصورة النهائية التي اتخذتها هذه الشروح ، بقصد الشروح الثلاثية : المختصر ، المتوسط الكبير ويرجح ان هذا التقسيم كان مناظرا لبرنامج التعليم الذي استفادة العرب من المدارس النسطورية (ص ٨٦)

النظم وهو التعبير عن الموضوعات المنطقية بأسلوب النظم الشعري ويفيض في بيان جهود المنطقة العرب في ذلك (ص ٨٦ - ٨٧)

الحواشي : وهي طريقة شائعة عند المتأخرين من المناطق المسلمين ، شبيهة بطريقة الشروح والتفاسير . فالشروح لا مهات الكتب و النصوص الاساسية اما الحواشي فهي شرح على شرح هذه الكتب .

المختصرات وهي طريقة شاعت أيضا عند المتأخرين من المناطق العرب وربما كانت مأخوذة عن النوع الثالث من الشروح وهو الملخص

التشجير ، وهي طريقة لتوضيح الافكار بشكل مختصر ودقيق وتكون على شكل شجرة ، وهي اشبه باستخدام الجداول والتقسيم إلى اعمدة ورسم السلام واستخدام الحروف الهجائية والدوائر والخطوط المستقيمة التي تراها في اعمال أرسطو نفسه والتعليقات الشارحة يختصرون المادة المنطقية بغية حفظها ، ومن هنا افتقدنا الدراسات الجادة كما يقول التي كنا نتعامل معها عند الفارابي وابي بشر متى ويحي بن عدي وغيرهم .

وبعد عرض هذه الطرق يعرض لمالا من دلالة تتعلق بتطور المنطق العربي . وهي ان المتقدمين من منطقة الاسلام قد اهتموا اهتماما كبيرا بترجمة النصوص المنطقية من اليونانية ثم عملوا على شرحها بالطريقة الثلاثية وتمثل هذه الفترة العصر الذهبي للدراسات المنطقية ، الا انه منذ القرن السادس الهجري بدأ الحماس للترجمة والشرح يقل شيئا فشيئا . ومن هنا اتجهوا للتلخيص والحواشي . نستطيع ان نرى في رأي مهرا ان نتخذ من الطرق التي انتهجها المنطقة العرب لتناول موضوعات المنطق مؤشرا إلى المسار الذي سارت فيه هذه الدراسات وما لحق بها من تقدم وما أصابها من تأخر ويكون لدينا بذلك وسيلة نستعين بها في دراسة تطور المنطق العربي

اتنا اذا شننا ان نتبين خطا واضحا فى تطور المنطق العربى استطعنا ان نمسك بخط
يبدأ من الطب وينتهى بعلم الكلام . على وجه نستطيع معه ان نلخص كل تاريخ المنطق
العربى وتطوره ، وفى جملة واحدة يمكن القول ان المنطق العربى بدأ ملتصقا بالطب
وانتهى مرتبطا بعلم الكلام . هكذا يبدأ مهرا ن تحليله فى الفقرة الرابعة من دراسته
وعنوانها المنطق العربى بين الطب وعلم الكلام وهو يكتفى كما يخبرنا بالاشارة إلى الابعاد
و الخطوط الرئيسية لهذه القضية . وذلك على الوجه التالى .

لقد كان المنطق جزء لا يتجزأ من منهاج تعليم الدراسات الطبية كما كان سائدا فى
مدرسة الاسكندرية على نفس المنهج الذى اوصى به جالينوس واستمر كذلك وعندما انتقل
التراث اليونانى الاسكندرانى الى المدارس النسطورية . ونقل هذا التقليد بعد ذلك الى
العرب وذلك هو السبب الرئيسى فى ازدهار المنطق فى اللغة العربية فى الفترة من القرن
التاسع حتى القرن الحادى عشر الميلاديين . اننا اذا القينا نظرة على المناطق العرب الذين
قاموا بترجمة النصوص المنطقية أو قاموا بالشروح والتفاسير وجدناهم كما يقول فى
معظمهم من الاطباء (ص ٩٤) ، ويحلل العوامل ساعدت على ازدهار الدراسات المنطقية
فى ارتباطها بالطب ويحددها فى اربعة وهى :

- ١ . الوضع المتميز للطب والاطباء .
- ٢ . الدعم الرسمى للدراسات المنطقية .
- ٣ . الاحتراف فى الترجمة والدرس .
- ٤ . عدم استخدام المنطق فى الامور الدينية .

ويرى انه مع الغزالي بدأ اتجاه جديد اتضحت فيه رابطة وثيقة بين المنطق
والدراسات الكلامية فقد بدأ واضحا ان المتكلم ينبغى ان يكون فى مقدوره تقدير وزن
الآراء المتعارضة ، ووزن الحجج وهو مادة موضوع المنطق . ومن هنا ارتبط المنطق
بالدراسات الكلامية وهو امر كان له أثره الكبير على طبيعة الدراسات المنطقية فى
الاسلام ، وينتهى من تحليله إلى ان المنطق العربى بدأ ملتصقا بالطب وانتهى مرتبطا بعلم
الكلام وكان التصاقه بالطب سببا فى ازدهاره وكان ارتباطه بالكلام سببا فى استمراره .

أثار مهران في هذه الدراسة الأولى الكثير من القضايا حول اسهام العرب في الدراسات المنطقية : العلاقة بين الاورجانون الارسطى و الاورجانون العربي بحيث حدد المعالم الاساسية لهذا المجال الجديد في إطار مقارن . وظلت نقاط عديدة تمثل قضايا اشكالية اشار إليها وان لم يتوقف لتحليلها في هذا العمل الا انه ناقشها وطرحها للبحث التفصيلي في دراسات لاحقة قدم مهران سبع دراسات مختلفة في موضوعات متعددة يربطها هدف اساسى يمكن تحديده في عبارة موجزة هي: دور المناطق القدماء في تبينة المنطق في الحضارة الاسلامية ، والطرق المختلفة التى استخدموها في مواجهة المواقف المضادة للفلسفة والمنطق تأكيدا للعقلانية العربية واثباتا لعدم تعرضها والدين الاسلامى .

ويظهر فيها بشكل اكثر تحديدا منهجه التحليلي اكثر مما رأينا في دراسته الأولى عن قضايا المنطق العربى ، في الدراسة الأولى تحليل لدلالة الاحاديث النبوية ، التى حاول بها ابن حزم التقريب لحد المنطق ، تحت عنوان " أدلة نقلية في حجج عقلية . وتواصل الدراسة الثانية نفس المهمة ببيان محاولة الغزالي تأكيد ان الاقيسة المنطقية ما هى الا "الموازين القرآنية" ومحاولة الغزالي لايجاد موقع للمنطق لدى الرافضين له فى " المنطق والموازين القرآنية ، ويحلل فى الدراسة الثالثة قضية إلى أى مدى كان ابن رشد شارحا لارسطو . والرابعة دور مناطق الاتدلس فى تطور المنطق.

وإذا توقفتنا عند تحليل مهران لدلالة الاحاديث النبوية فى كتاب " التقريب إلى حد المنطق " لابن حزم ، فى الدراسة الأولى فى كتابه " دراسات ... " تحت عنوان أدلة نقلية فى حجج عقلية سنجدده يحدد فى مقدمة الدراسة الغرض من البحث وهو بيان دلالة بعض الاحاديث النبوية كما جاءت فى كتاب ابن حزم . وهو غرض يحتاج الى تحليل دقيق لما جاء فى خطة العمل ودوافع تأليفه ومنهجه . وهو هنا (اى مهران) يفصح بوضوح عن منهجه بقوله: "سنبدأ بتحليل بعض القضايا التى أثرت حول الكتاب واغراضه ونقرأه من زاوية خاصة. وهو يعنى تماما جده هذه الرؤية وهذا المنهج ، الذى قد يبدو بالنسبة للبعض غريبا ، تنتشعب فيه المسائل وتدخل فى مناطق قد تبدو فى ظاهرها – عند البعض بعيدة عن الغرض ، الا انها ستكون كما يخبرنا "عونا فى بيان غرضنا الأساس من هذا البحث" . ليس الغرض ولا التاريخ ولا التمجيد ولا الدفاع ، بل القراءة التحليلية . وهو يبدأ

من العنوان فالكتاب يبدو من عنوانه .

يناقش مهران الجدل حول تسمية كتاب التقريب ويرى ان اعتبار "التقريب" مدخلا كما يرى كروث هرنانديس تبسيط للامور فابن حزم حريص على اكثر مما يقربنا من شئ آخر ، ذلك انه اراد ان يقدم صياغة جديدة للعمليات المنطقية يتخطى بها عمل خاصة المناطقة المشتغلين به إلى نص منطقي بالفاظ سهلة بسيط .. ويضيف مهران ان هذه المهمة ليست مجرد الشرح والتوضيح ، لانها مهمة تقتضي الحذف والاضافة واستبدال الفاظ بالفاظ ... فكلية التقريب تعنى إذن " صياغة جديدة بنظرة جديدة " . والمقصود بالعامية كما جاءت في العنوان من خلال التحليل المهراني ، ليست العامية بمعنى الذى نستخدمها به اليوم ، فالمقصود بها الالفاظ التى يستعملها " عامة الناس ويتداولونها بفهم ووضوح ... والامثلة الفقهية ، فى العنوان تشير إلى غرض آخر من اغراض ابن حزم ، وهو انه يريد إقامة الفقه على أساس المنطق .

وبهذا ينتقل مهران إلى اغراض ابن حزم من تأليف كتابه ومن اهمها:

- ١ . بيان حقيقة الكتب المنطقية والرد على المشغبة حيث يعرض ابن حزم لاربعة مواقف : ثلاثة منها خطأ ... يعدها لنا مهران (ص ١٦)
- ٢ . الشرح والتوضيح . ويتناول هنا موقف ابن حزم من غموض كتب المنطق بسبب الترجمات ويثير الاسئلة ، سؤال تلو الآخر ، بسبب تعقيد الترجمة واثرها على العلم والتعليم ولماذا كانت مفهومه فى البداية واصبحت غامضة فى عصره ، ويرجع ذلك إلى قلة حرص المتعلمين على العلم فى عصره مقابل حرص القدماء ، ويناقش قضية تعقد الترجمات ، وان ابن حزم لم يكن مثل السيرافى يتهم المترجمين بانهم ترجموا من لغة هم فيها ضعفاء ناقصون إلى لغة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون ، بل بسبب شحهم بالعلم . ويتوقف عند هذا الحكم مستنكرا ذلك فكيف تكون الترجمة شحيحة!؟
- ٣ . تطويع المادة المنطقية وتكييفها لتدخل فى العلوم الشرعية والدراسات الدينية . وهذا الغرض كما يشير مهران لم ينتبه له كثير من الباحثين ويعرض لنص ابن حزم من التقريب ويحلل الإشكاليات التى وردت به والتى يريد منا ضرورة الانتباه إليها ومنها :

أولاً : الإنسان بوصفه عاقلاً مفطور على التفكير المنطقي ، إذ يمكنه باستخدام عقله وذكائه وسعة فهمه أن يمارس العمليات المنطقية دون حاجة إلى تعلم المنطق .

ثانياً : يتسلح ابن حزم هنا بمنهج الجدال الكلامي ليرد على المشغبة الذين ناصروا الباطل بمنهج الحق .

ثالثاً : ان المنطق ضروري لفهم كتاب الله عز وجل مع احاديث نبيه .

٤ . دفع تهمة التعارض بين الفلسفة والمنطق من جهة والشريعة من جهة أخرى . مستشهداً بقول ابن حزم " اول مداخلتنا صنوفاً من ذوى الاراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجته بحث موثوق به على ان الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وعلما إنارة هذه الظلمة بقوة خالفتا الواحد عز وجل " ويرى مهران ان هذا الغرض سواء فى " القريب " أو " الفصل " اتخذ صورتين متميزين .
يفيى فى بيانهما :

الاولى : أن ليس هناك تعارضا بين الفلسفة والشريعة حيث إن الغرض منهما واحد ، ويرى أن تعريف ابن حزم أخلاقى - دينى ، ودينى يتضمن الجانب الآخر الملازم له وهو الدنيوى المتمثل فى تدبير المنزل والرعية . وهو لا يعنى ان الشريعة هى الفلسفة أو الفلسفة هى الشريعة . وهو من هنا يرفض تعريف بعض الباحثين الذين يرون ان تعريف ابن حزم يعطى للفلسفة حدوداً وابعاداً يجعلها ليست شيئاً آخر غير الشريعة نفسها . (ص ٢٣) ويوضح مهران ان هذا الغرض هو من أهم اغراض ابن حزم فى تأليفه . ويضيف إلى هذه الصورة صورة أخرى ثانية وهى : أن المنطق ليس فقط غير متعارض مع الشريعة بل أنه يلعب دوراً إيجابياً وهاماً فى فهم الشريعة واحكامها ويؤكد ابن حزم هذا الدور الإيجابى فى كتاب " الفصل " بوصفه وسيلة تمكن من معرفة استنباط الاحكام الجزئية من الاحكام الكلية بعد التعرف على العام والخاص . ويرى مهران ان هذا الغرض ربما يكون هو الذى حفز الغزالي بعد ذلك لكتابة " القسطاس المستقيم " والذى ذهب " أبعد مما ذهب إليه ابن حزم حيث جعل مصدر المنطق فى النهاية هو الله سبحانه وتعالى " . (ص ٢٥) ان هذه الإغراض لا تجعل من ابن حزم مجرد شارح أو مفسر لكتب أرسطو المنطقية فنحن كما يوضح مهران امام منطق إسلامى له اغراضه المحددة والتي لم يكن أكثرها فى ذهن المعلم الاول . فلا تنتظر

منه عرض كتب أرسطو وشرحها بل تطويع المادة المنطقية وعرضها بطريقة تتفق واغراضه ولو لم تتفق تماما مع اقوال أرسطو فى بعض الأمور .. ومن هنا فمن الطبيعى ان نتغير مع ابن حزم بعض اسماء كتب أرسطو وينضاف بعضها إلى بعض . ويترتب على ذلك عدم صحة القول ان ابن حزم لم يفهم كتب أرسطو ووقع فيها فى الاخطاء .. فهو صاحب قضية وهدف على رأسها تطويع المادة المنطقية وتكييفها مع الدين والدراسات الدينية (ص ٢٦)

وهذا ما يدفع مهران الى التوقف عندما يبدو من اختلاف بين كتب أرسطو المنطقية (الاورجانون) وصورة هذا الاورجانون عند المسلمين خاصة ابن حزم فى الفقرة الرابعة من دراسته . فقد تابع العرب ابن حزم فى الاخذ بترتيبهم لكتب أرسطو ، ولم يتحدث عن كل واحد منها على حدة فجعل من مدخل فرفيوس كمقدمة عامة وعرض المقولات تحت عنوان الاسماء المفردة " وبارى ارمنياس الذى اسماء " كتاب الاخبار " و " البرهان " جمع فيه كتب أرسطو الاربعة : انا طيقا الاول ، والثانية وطوبيقا والسوفطيقا . واكتفى بالإشارة إلى الخطابة والشعر لانهما لم يصلا اليه ولم يعرف ما فيهما . و يعد البرهان الجزء الأهم فى كتب التقريب . ويبدو ابن حزم متأثرا بما قاله الفارابي .

وبهذا التحليل أكد مهران ان ابن حزم اعاد ترتيب الاورجانون الارسطى بما يتفق واغراضه التى يهدف إلى تحقيقها . (ص ٣١) كل يهدد كل ما سبق لتحليل مهران للأحاديث النبوية وبيان دلالتها فى كتاب " التقريب " . ويظهر تحليل مهران فى النقاط التالية:

ان غرض ابن حزم من كتابه تفنيد التعارض بين الفلسفة والمنطق من جهة والشريعة من جهة ونظرا لانه وجد نفسه امام خصوم اقوياء اجتماعيا وسياسيا لتأثيرهم القوى على عامة الناس والحكام أيضا . لذا فلم يجد وسيلة لمواجهة هؤلاء الا ان يلجأ الى الايات القرآنية والأحاديث النبوية لتأكيد موقفه العقلى وتأييده بدليل نقلى يستحيل على هؤلاء مجرد مناقشته . تلك هى النتيجة لقد لجأ ابن حزم الى ذكر الاحاديث للرد على الخصوم والمشغبة بمنطق الجدل لتثبيت الدراسات المنطقية ومشروعيتها ليس بالعقل فقط ولكن بالاستناد إلى النصوص الدينية . (ص ٣٣) . لقد اراد ابن حزم فيما يوضح مهران تحقيق هدف مزدوج ، الرد على الخصوم فيما اتهموا به الفلاسفة والمناطق من ناحية والهجوم عليهم لبيان جهلهم بالمنطق والشريعة على حد سواء يحل مهران كثيرا من الامثلة التى

يظهر فيها تأكيد ابن حزم دور المنطق في فهم النص الديني فهما صحيحا وتأسيس الفقه على مبادئ المنطق . ومن هذه الامثلة :

- حديث ابن حزم عن الكلى والجزئى ، الذى يشرح العلاقة القائمة بينهما . وان الكلى يقتضى الجزئى منه ، فالجزئى هو بعض الكلى اذا كان كلاهما موجبا او كلاهما سالبا ، والمثال الذى يقدمه ابن حزم هو اية " والسارق والسارقة فاقطعو ايديهما " (المائدة ٣٨) ويعرض قول ابن حزم فى باب (احكام البرهان فى الشرائع ، ان " الالفاظ فى الشرائع اللارم الاتقياد لها بهدف ثبوتها التى يرجع إليها فيما اختلف فيه ، منها إما قول عام ذو سور او ما يجرى مجرى السور من المهمل مثل قوله عليه السلام : "كل مسكر حرام" فهذا كلى ذو سور . وبين مهران ان ابن حزم هنا يأخذ نوع من تقسيم القضايا الى المسورة والقضايا المهملة ويفهم النص الدينى على اساس هذا التقسيم . ويستخلص من عرضه هذا ان ابن حزم يعارض أرسطو وشراحه فى امرين هاميين :

أولهما : أن الاوائل فيما يقول يرون أن المهملات لا تنتج، وهذا فى رأى ابن حزم لا يصح فى اللغة العربية ، وإنما حكى القوم عن لغتهم.

وثانيهما أن الامر فى المنطق لا يعد من القضايا . الا ان ابن حزم أخذ معنى الامر ودلالته وليس مجرد صياغته اللغوية فالامر هنا هو على عموم المعنى وبذلك ليصبح قضية كلية . وهكذا يقوم الفقهى على المنطقى ، ويفهم كلام الله تعالى وكلام نبيه (ص) لهذا كان المنطق لعظيم الفائدة للفهم الصحيح فى هذا المجال . وتمهد الفقرة الاخيرة من دراسته هذه للدراسة التالية تحت عنوان الدفاع عن المنطق بين ابن حزم والغزالي .

يقدم محمد مهران تحت عنوان المنطق والموازن القرآنية ، قراءة لكتاب الغزالي القسطاس المستقيم (ص ٤٣ - ١١١) . وهو يحدد لنا منذ البداية لماذا هذا الاهتمام بالقسطاس المستقيم ويذكر الدوافع التى قادته للاهتمام بالكتاب

اولها انه لم يكن موضوع تركيز فى الدراسات المنطقية العربية او فى دراسات المستشرقين ثانيها ان الكتاب يعرض لمسألة لها اهمية خاصة وهى قيام القياس على دعائم دينية إذ ان مصدره فى تصور الغزالي ، إنما يعود إلى الانبياء عليهم السلام ، وهو أمر يستحق البحث

والدرس . وان الغزالي وهذا دفع ثالث يحاول في هذا الكتاب إستخراج أصول القياس او مقدماته من القرآن الكريم ورابعا واخيرا الطريقة التي عرض بها الغزالي مضمون هذا الكتاب غير مألوفة في الدراسات المنطقية لدى المسلمين فقد سارت على صورة حوار جدلى بين الغزالي وشخصية أخرى لها موقفها المعارض للمنطق من أهل التعليم.

ويخبرنا مهران أنه يريد تقديم اللوحة المنطقية التي رسمها الغزالي للمنطق في ثوبه الأسلامي ، وهو الثوب الذي كان له فضل كبير في بقاء الدرس المنطقي في محيط العالم الاسلامي . لذا يخصص الفقرة الاولى من هذا البحث لتناول المنطق ويعرض لهذه القضية في قسمين ، يحتوى كل منهما على عدة فقرات ، القسم الأول ؛ المنطق في ثوبه الاسلامي ويحلل فيها خمسة موضوعات هي : لماذا يدافع الغزالي عن المنطق - اسماء واصطلاحات المنطق الجديدة - القياس في القسطاس المستقيم ، ميزان القرآن وميزان الشيطان ، القسطاس المستقيم " ميزان المعرفة " ويتناول في القسم الثاني موازين القرآن الخمسة ، ويناقش فيه : معيار الصدق والكذب ، موازين الأثقال والأقيسة المنطقية أنواع الموازين ، ميزان التعادل ، ميزان التلازم ، ميزان التعاند ، يتلمس مهران عند الغزالي العديد من الدوافع التي جعلته يفتح على المنطق و يدافع عنه بحماس واضح . ويضيف للقول بأنه من أكثر المفكرين المسلمين إيمانا بفائدة المنطق في مجال الدراسات الفقهية ، وانه من أكثرهم توفيقا في تطبيق مبادئ القياس المنطقي على أمور الفقه . وان الدفاع عن العقيدة ضد المهاجمين لها من أسباب اصطناع المنطق لدى مفكرى الاسلام والمتكلمين ، وان احتضان الغزالي للمنطق ودفاعه عنه يرجع لعامل سياسي ، وان القسطاس المستقيم مكتوبا على ضوء معارضة سياسية للشيعنة الباطنية التعليمية ، يضيف إلى ذلك سبب آخر يتصل بالاتجاه الفكرى للغزالي وهو تقديره غير المحدود للعقل والمعقول . فالغزالي عند مهران لم يتنكر للعقل في أية مرحلة من مراحل حياته بل ظلت نظرته إليه نظرة إكبار وتقدير " (ص ٥١) . ويزيد مهران الإمر وضوحا ان الغزالي لم يعطى للمنطق سلطانا على العقل أو نصبه حاكما عليه فالعقل ، هو واضع المنطق ومحدد قواعده ، وهو الذى ألزم نفسه باتباع هذه القواعد ، حيث وضعه ميزانا يزين به عمله فى التفكير حتى يأتى دقيقا وبعيدا عن الوهم والظن .

وهكذا يمهّد للحديث في الفقرة التالية عن " المنطق بأسمائه واصطلاحاته الجديدة. فقد حلت عناوين كتب الغزالي من كلمة " المنطق " إذ تحاشى عن عمد استخدام هذا الاسم مستعيضا عنه بأسماء أخرى عديدة مثل : " معيار العلم " و " محك النظر " . ولكي يوضح لنا مهراّن السبب الذي دعا الغزالي إلى اطلاق أسماء جديدة على المنطق ولم يرض بهذا الاسم المعروف يورد لنا نصا من كتاب " تهافت الفلاسفة " ويحلل هذا النص مستخلصا منه الآتي :

ان الغزالي وهو في غمرة هجومه على الفلاسفة وعلومهم قد أخرج المنطق عن نطاق هذه العلوم وسلم صراحة بضرورة معرفته ... ومن هنا وجدا الغزالي نفسه في حرج كبير ، فالثقافة السائدة تنظر للمنطق بوصفه جزء من الفلسفة وآلة لها . وان الغزالي لو أقر بيان المنطق يرتبط بالفلسفة وحدها لكان أقرارا بصحة ما يقوله الفلاسفة وهو أمر لا يمكنه التسليم به . كان امام الغزالي للتخلص من هذا الإحراج أحد أمرين :

أما ان يطور هجومه ليشمل المنطق فيرفضه كما رفض الفلاسفة ، وأما ان يخرج المنطق من هذه المعركة بأقل الخسائر الممكنة ناظر إليه على أنه علم قائم بذاته وليس مجرد مدخل للفلسفة ولم يكن امامه سوى الأخذ بالبديل الثاني .

وهذا جعله يهاجم الفلاسفة في دعوامهم للاستئثار بهذا العلم ، واضعا أسماء أخرى للمنطق ليجعل منه علما يشارك فيه المتكلمون والأصوليون بنصب لا يقل عن نصب الفلاسفة . ويحاول ان يلتمس له أصلا غير فلسفي فهو في الكلام يسمى "كتاب النظر" ، ويمكن أن يسمى كتاب الجدل وبذلك يشارك المتكلمون في هذا العلم وقد يسمى " مدارك العقول ليشترك فيه الأصوليون . ويطلق الغزالي على المنطق اسم : " معيار العلم " على أساس أنه " آلة الفكر في المقولات . وهذه الاسماء بتعدد معانيها ومدلولاتها تؤكد ايمان الغزالي الراسخ بالمنطق وقائدته في جميع المعارف والقيم بما في ذلك الدراسات الدينية والعلوم الشرعية .

يتساءل مهراّن عن السبب الذي جعل الغزالي يهجر الاسم المعروف لهذا العلم ، ويطلق عليه مثل هذه الأسماء ويجيب موضحا :

ان انتقادات الغزالي للفلاسفة قد سادت اتجاه بعض الفقهاء للحملة على الفلسفة

والمنطقة ، ووقوفهم موقفا عدائيا من الفلاسفة والمناطق ، وشعر الغزالي بأن هذه الظاهرة إما تمثل تيارا قويا لا يستطيع هو نفسه التصدي له أو السير ضده ، ولكي يتجنب النتائج الخطيرة التي يمكن ان تترتب على هذا العداء لجأ إلى وسيلتين متكاملتين :

الأولى : مهادنه هؤلاء الفقهاء خوفا من تقديم له ومهاجمتهم إياه ، فرغم شجاعة الغزالي البادية في موقفه الثابت المؤيد للمنطق . فإتنا لا نجد له وقفة يتصدى فيها للحملات التي حاولت النيل من المنطق والتشهير به ، بل لم نجد له مجرد رد على هذه الانتقادات .

الثانية : التركيز على تحرير المنطق من الفلسفة وجعله معيارا للعلم بوجه عام ، وميزانا للتفكير أيا كان مضمونه . ويرى مهران أن الأمر لم يكن مجرد تطويع المنطق واستخدامه في الأغراض الكلامية والفقهية ، فالغزالي لا يرى المنطق شيئا دخيلا على هذه الدراسات .

يتابع محمد مهران في الفقرة الثالثة " القياس في القسطاس المستقيم " سير الغزالي بالمنطق خطوة أخرى باتجاه ربطه بالدراسات الكلامية والفقهية والدينية في كتاب القسطاس حيث عالج فيه نظرية القياس " قلب النظرية المنطقية التقليدية " . وأول ما يلفت النظر في هذا العمل هو المدخل الذي عالج به الغزالي موضوعاته وهو استخدام الحوار بينه وبين أحد أهل التعليم " الذين يتبعون الإمام المعصوم . ويعلق مهران أننا لا ندرى إن كان الحوار قد وقع بالفعل أم أنه من خيال الغزالي بوصفه طريقة ناجحة في العرض ووسيلة مضمونة للأقناع ، وهي على كل حال طريقة جديدة غير مألوفة في الدراسات المنطقية في الإسلام ، والأمر الثاني احجام الغزالي بصورة تكاد تكون كاملة عن استخدام الاصطلاحات المنطقية المألوفة ، فوضع أسماء للمقدمات والحدود والاقيسة ، وضع للشكل الأول من اشكال القياس الحملى : اسم الميزان الأكبر من موازين التعادل وللثاني ، الميزان الأوسط والثالث الميزان الأصغر . ويضيف مهران ان رد الغزالي على المعارضين للمنطق في هذا الكتاب يعكس موقفا ايجابيا بعد ان كان ملتزم الصمت في كتابه السابق (ص ٦١) .

ويسعى في الفقرة الرابعة " ميزان القرآن وميزان الشيطان " . إلى تحديد المقصود بالقياس الذي يهاجمه الغزالي ويقدم تفسيرات تتكامل لتوضيح موقف الغزالي :

- أولا : ان الغزالي لا يقصد القياس المنطقي بوجه عام ، بل التطبيق الخاطيء له و الصورة

المغالطة ، تلك التي لا تراعى شروط القياس وقواعد الاستنباط الصحيح .

- ثانيا : يستنكر الغزالي موقف بعض المتكلمين ، مثل المعتزلة ، أولئك الذين لجأوا إلى الرأى والقياس الفاسدين فى نظره ، فهو هنا يستنكر حقيقة رأى وقياس هؤلاء المتكلمين .

- ثالثا : سار الغزالي على منهجه فى تحصين نفسه ضد اعداء المنطق من الفقهاء لينجو بمنطقه من هجومهم ، فراح يجاهر بأنه ليس من أصحاب الرأى والقياس وأن ما يدافع عنه بعيد عن هذا العلم المشبوه الوافد من بلاد اليونان .

تتكامل هذه التفسيرات فيما يؤكد مهرا ن ، لتؤكد ان الثقة بالمنطق لم تتزعزع فى قلب الغزالي لحظة واحدة طوال مراحل تطوره الفكرى . (ص ٦٦) .

يطرح مهرا ن فى بداية الفقرة الخامسة أى ميزان يعتمد عليه الغزالي بعد رفضه ميزان الذين يأخذون عن الإمام المعصوم ولم يسلم بالرأى والقياس ميزانا للمعرفة . ويتناول الموازين التى اوردها الغزالي مستمدة من القرآن الكريم وهى الأقيسية المنطقية التقليدية المعروفة ، القياس الحملى بأشكاله الثلاثة ونوعان من الأقيسة الشرطية .

ويتناول فى اول فقرات القسم الثانى الذى يدور على موازين القرآن الخمسة مناورة الغزالي لتثبيت المنطق وتنفيذ موقف المعارضين له . " فلما كانت موازين القرآن هى نفسها أنواع من القياس المنطقى ، فإن المعيار العقلى يكون متطابقا مع المعيار النقلى ، وبذلك يضع الغزالي معارضية فى مفارقة فقد تبدو معارضتهم للقياس المنطقى معارضة لميزان القرآن ، ومعارضة هذا الميزان أمر يستحيل مجرد التفكير فيه ، إلا ان قبولهم له قبول للقياس المنطقى الذى هو هدف هجومهم " (ص ٧٢)

WWW.BOOKS4ALL.NET
https://twitter.com/SourAlAzbakya

يعرض مهرا ن أنواع الموازين التى قدمها الغزالي ميزان التعادل ، ميزان التلازم ، ميزان التعاد ، والأول يضم ثلاثة أنواع فرعية ، وبالتالي يكون لدينا خمسة موازين ويلفت مهرا ن انتباهنا إلى هذه الألقاب التى يستخدمها الغزالي ويرى انه لكى نفهم هذه الألقاب علينا شرح المقصود بها . ويوضح لنا ان الغزالي قد وضع هذه الألقاب وفى ذهنه أنواع الموازين المادية المعروفة وقد وضع لها هذه الأسماء ليتحاشى الأسماء المنطقية المألوفة .

ويذكر انواع الموازين عند الغزالي وهي : موازين جسمانية خالصة ، وموازن روحانية خالصة ، وموازن روحانية جسمانية ، وموازن روحانية لها اتصال غير مباشر بالاجسام ويمثل هذا النوع من الموازين ميزان القرآن للمعرفة . ويوضح لنا ان المقصود بالميزان الروحي هو كلمة صوري ، وهو الوصف الذي يقال عادة عن المنطق ، على اساس ان هذا الميزان لا يتعلق بمضمون المعرفة أو مادتها بل بصورتها فقط ، اي العلاقات القائمة بين اجزائها (ص ٨٢) .

يظهر تحليل مهران جليا في تناوله لانواع ميزان التعادل الثلاثة فما علينا الا ان نتابعه حتى نتضح لنا طريقته في التحليل . يخبرنا ان الميزان الأكبر ، هو ميزان الخليل (ص) الذي استعمله مع نمرود ، وقد تعلمنا هذا الميزان بواسطة القرآن (فإن الله يأتي بالشمس من المشرق ...) ويوضح ان هذه الحجة هي عبارة عن قياس ، لكنه كما يقول قياس مضمر أو مقتضب ، الذي تحذف بعض أجزائه ، وهذه الأجزاء المحذوفة تكون مفهومة من سياق الأجزاء المذكورة ، وهو ما يسمى Entkymee التي تعني " اعتبار المعنى في الذهن " أي إن هناك شيئا غير مصرح به إلا انه مفهوم وواضح أمام الذهن . وقد اراد الغزالي أن يقدم لنا هذا النوع من القرآن الكريم . ويلاحظ إن الغزالي هنا تحاشى استخدام " مقدمة " واستعاض عنها بكلمة " أصل " وإن لم يجد جرحا في استخدام اصطلاح نتيجة " ويقدم لنا مهران صياغة منطقية تقليدية لهذه الحجة وصورتها وبين أنها قياس من الشكل الأول (ص ٨٥). وحين يعترض محاور الغزالي ان هذا المثال خاص بالموضع الذي ورد فيه . فإن الغزالي ، الذي هو على بينه من طبيعة المنطق وغايته يجيب عليه " إجابة من له دارية تامة مؤكدا أن المهم في المنطق ليس هو "مادة" الفكر ومضمونه إنما هو " صورة " هذا الفكر التي تأتي تجريدا من الحالات الجزئية. (ص ٨٧)

والميزان الاوسط هو الشكل الثاني من أشكال القياس الحملى الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا في المقدمتين ويعرض لنا شرح الغزالي له مؤكدا انه كان على علم دقيق بهذا الشكل وخصائصه من حيث هو وسيلة من وسائل الاستدلال المنطقي . ويعرض للميزان الاصغر ، الشكل الثالث من أشكال القياس الحملى ، وإن ما يميز هذا الشكل هو أن الحد الأوسط يرد فيه موضوعا في المقدمتين فضلا عن أن جميع نتائجه جزئية ، لذلك فاتته

يستخدم عادة لنقض حكم كلى سواء بالسلب أو الايجاب . ويعد ان يعيد مهرا ن صياغة هذه الحجة بالصورة المنطقية المألوفة ، يلاحظ أمرين على شرح الغزالي لهذا الميزان هما :

إستخدام الغزالي فى حديثه الاصطلاح المنطقى " قضية " وهو أمر نادر الورد فى كتاب القسطاس ، وهو دليل على أن التخلص من جميع الإصطلاحات المنطقية امرا عسيرا . ان الاصل الثانى ، أمر معروف باعترافهم وهو ليس من الاوليات وهذا ما يؤكد الغزالي من أن ذلك ذكر فى معرض المجادلة بالتى هى أحسن ، ومن خاصية المجادلة أنه يكفى فيه أن يكون الأصلان مسلمين من الخصم مشهورين عنده ، وإن امكن الشك فيه لغيره فإن النتيجة تلزمه ، اذا كان هو معترف به .

ويخلص مهرا ن من تحليله السابق ان أسماء هذه الموازين لم تكن بلا مدلول ، فالميزان الاكبر " اكبر " لانه ينتج لنا القضايا الحتمية الأربع جميعا ، الكلية الموجبة ، الكلية السالبة ، والجزئية الموجبة ، والجزئية السالبة . أما الميزان الأوسط فينتج الكلية السالبة والجزئية السالبة ولا ينتج الأصغر الا الجزئية الموجبة والسالبة ، فالأكبر ينتج الكليتين والأوسط كلية واحدة أما الاصغر فلاينتج الكلية اصلا لهذا جاءت تسمية الغزالي لهذه الموازين (الاشكال) بهذه الاسماء .

وبعد أن يعرض لميزان التلازم ، وميزان التعاند بنفس الطريقة ينتهى إلى قول الغزالي: "فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي تلوتها عليكم بعجزها وبجرها لتقضوا منها العجب ، وتتنفَعوا في إثبات هذه المحادثات بالتفطن لأمر هي أجل من تقويم مذهب التعليم، فلم يكن ذلك من غرضي ،،ولكن اياك أعني واسمعي يا جارة . (..).

إن لم يكن غرض الغزالي من هذا الكتاب هو تقويم مذهب التعليم كما يدعي فى المنقذ ، فقد كان فى ذهنه آخرون هم المقصودون بهذا الكلام ، وإلا فمن عساها تكون تلك الجارة التي يريد لها أن تسمع ، إلا أن تكون هي المقصودة بالكلام . و لا نرى جارة للغزالي هنا سوى المعارضين للمنطق من الفقهاء ومن سار فى ركبهم ، فأراد الغزالي لرسالته أن تصل إليهم عن طريق حوار ه المصنوع ببراعة ، فراح يستبدل أسماء بأسماء واصطلاحات باخرى ، ليتحدث باللغة التي يفهمونها وبالطعم الذي يستسيغونه ويعود ليضعهم فى موقف الحيرة والحر ج ، فليس لديهم من حجة لرافض هذه الموازين ، فهي قرآنية ، وما

أن يسلموا بها حتى يدركوا أنها نفسها الأقيسة المنطقية التي يهاجمونها.

ويعلن مهران عن منهجه التحليلي بوضوح في دراستين تاليتين في هذا الكتاب هما: "ابن رشد : هل كان مجرد شارح للمنطق الارسطي؟" و "مناطقة الأندلس ودورهم في تطور المنطق العربي". يتضح ذلك من قوله في بداية دراسته عن فيلسوف قرطبة " في اعتقادنا أن ابن رشد نفسه هو الذي أوحى للدراسين لأن يصفوه بهذا الوصف ، حقيقة أنه لم يدع أنه هو وحده " الشارح " أو " الشارح الاعظم " إلا أننا نستطيع عن طريق تحليل بعض أقواله ان نتبين أنه وحده الجدير بهذا الوصف الذي وصفوه به . ونفس التحديد نجده في دراسته التالية حيث يقول "ان تحليلا بسيطا لقائمة المناطقة الاندلسيين كفيل بأن يكشف لنا بعض الأمور التي تحدد لنا مسار الدراسات المنطقية في بلاد الاندلس وخصائص هذه الدراسات.

علينا إذن ان نتابع هذا تحليل مهران لمفهوم الشارح الذي أطلق على ابن رشد. يورد لنا مهران قصة لقائه مع الامير ابى يعقوب الذي كان ابن طفيل من اعز اصفيائه الذي يقول لابن رشد بعد ان اشتكى له قلق عبارة أرسطو أو عبارة المترجمين عنه ؛ " لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب اغراضها بعد فهمها فهما جيدا لقرب ماخذها على الناس وإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل". ويستخلص مهران من هذه القصة بعض النتائج بالغة الأهمية منها :

أولا أن الأمير لم يعجبه ، وهو صاحب الاطلاع الواسع على الفلسفة ما قدم لفلسفة أرسطو من شروح وتفسير . فهي لم تقدم بطريقة مفهومة ومفيدة وليس هناك من يقوم بهذه سوى ابن رشد، وهكذا تكون مهمة ابن رشد هي أول محاولة جادة لتقديم فهم صحيح لفلسفة أرسطو واغراضها .

ثانيا : حرص ابن رشد على ذكر ما يتمتع به من صفات تجعله اهلا لهذه المهمة .

ثالثا : أن ابن رشد هو القادر على فهم وبالتالي بيان اغراض أرسطو وعرضها عرضا يزيل ما علق بها من أخطاء على أيدي الشراح السابقين .. وبذلك يكون ابن رشد الشارح المتمكن الواعي بفلسفة أرسطو ومراميها " فما أجدر به - من واقع قصته - أن يكون هو الشارح أو الشارح الاعظم لكتب المعلم الأول " (ص ١١٨) يضاف إلى هذا

الاعجاب الكبير الذي يكنه ابن رشد لأرسطو إلى الحد الذي جعله في نظره مبعوث العناية الإلهية لتجسيد الكمال الأقصى للإنسان كما جاء في كتابه عن تلخيص القياس الذي يذكر فيه ان القدماء كانوا يسمونه الالهى .

وبالطبع يناقش مهران هذا القول متسانلا : ما حقيقة هؤلاء القدماء الذين اطلقوا عليه هذا الوصف ، هل خلط ابن رشد هنا بين أرسطو وأفلاطون ؟

ويضيف مهران عامل آخر جعل من ابن رشد شارحا متميزا لأرسطو ، هو عامل التحدى الذى وضع فيه ابن رشد نفسه أمام ابن طفيل وأميره فما كان امامه إلا أن يقدم شروحا وتلخيصات غير مسبوقه .

يعرض مهران لموقف ابن رشد من شراح أرسطو الذين ربما اضافوا إلى المنطق الارسطى إضافات وتعليقات تخرج به عما كتبه المعلم الأول ، وكذلك شروح وتعليقات المناطقة العرب وخاصة الفارابي وابن سينا . ومن هنا فإن ابن رشد كما يخبرنا مهران يتعرض فى شرحه لموضوعات لم يتعرض لها أرسطو- نتيجة لهذا التراث من الشروح - مثل الأقيسة الشرطية والشكل الرابع من القياس ، لذا فهو فى شرحه لما يكن ملتزما فقط بأقوال المعلم الاول ، بل بأقوال تلاميذه وشراحه يحللها وينتقد فيها ما لا يراه متفقا مع روح منطق ارسطو .

لقد حلل مهران الموقف الرشدى من اضافات الشراح حيث عارض ابن رشد الشكل الرابع ، ورأى انه ليس بقياس تقع عليه الفكرة بالطبع . ويرى انه قياس صناعى لا طبيعى، ويعلق مهران على هذا الموقف وتمييز ابن رشد بين الأقيسة الطبيعية والصناعية وهى لاتفرقة لا توجد فى كتابات أرسطو بل إن ابن رشد فى غمرة دفاعه عن مذهب أرسطو لم يجد امامه إلا ان يبتدع آليات خاصة يتمكن عن طريقها من رفض ما لم يقل به أرسطو ، ومن هنا نجده يدخل اصطلاحيين جديدين فى نطاق المنطق الأرسطى قد لا يتحمل هذا المنطق قبولها (ص ١٢١) .

ويعطينا مثلا ثانيا قام فيه ابن رشد بابتداع اصطلاحات جديدة لحل بعض المشكلات فى منطق أرسطو أوقعت الشراح فى حيرة وارتباك وهو ما قال به أرسطو فى المقاييس المختلطة. ويتوقف مهران أما نصا رشديا من " تلخيص القياس " موضحا ان طريقة

عرض ابن رشد للمشكلة تبيين بالفعل أن أرسطو وقع في شئ من التناقض ، وهو الامر الذي لا يمكن ان يسلم به ابن رشد ، وعلى الرغم ان اقوال أرسطو تقتضى ما قال به المفسرون ، إلا أن ابن رشد قد أنبري لتأويل هذه الاقوال فظاهرها اذن ليس هو المقصود . ويقدم ابن رشد اصطلاحيين عربيين على ما يقول مهران هي : "الاتطواء" "والاتصال" ويميز بين نوعين من الاتصال ، التام وغير التام ونوعين من الاتطواء : الدائم والجزئى وتفصيلات متعددة لا تدرى كما يقول مهران إن كان أرسطو نفسه – لو قدر له أن يقرأ ابن رشد – يمكن أن يقبلها أو لا يقبلها (ص ١٢٣) . ويفيض في الاستشهاد بامثلة انتقد فيها ابن رشد شراح أرسطو اليونان وكذا العرب ، الفارابي وابن سينا . ويتعجب من موقف فيلسوف قرطبة من فيلسوف بغداد فلا شك في أن الفارابي قد ترك أثره الكبير – سلبا أو ايجابيا – على شروح ابن رشد .

يتناول مهران في فقرتين تاليتين ، ابن رشد ومدرسة بغداد المنطقية ، والشروح والتلخيصات وهل يعبر عن "منطق ابن رشد" ليصل إلى النتائج النهائية من تحليلاته للرد على السؤال هل نستطيع التحدث عن منطق لابن رشد ؟

يقول انه بالرغم من التزام ابن رشد بكل آراء أرسطو واقواله ، وانه لم يكن يهدف إلى الخروج عن هذا المنطق فإنه بلا شك لم يكن مجرد شارح حرفى ، فما أثاره من موضوعات وما ابتدعه من اصطلاحات ، وما لجأ اليه من تأويلات قد اعطى لشروحه وتلخيصاته طابعا معيناً لا نستطيع أن نصفه بأنه كان مجرد شرح أو تفسير بالمعاني الضيقة لهذه الكلمات ، بل هناك ابداع في الشرح والتأويل بصورة لا نكاد نجد لها عند أرسطو وإن كانت لا تتعارض مع أرسطو ومنطقه .

وبنفس الطريقة في التحليل يتناول مهران منطقة الاتدلس ودورهم في تطور المنطق العربى مؤكدا منذ البداية ارتباط نشأة الفلسفة في الاتدلس بما كانت عليه الثقافة الاسلامية في المشرق العربى متابعا في ذلك اتجلاخثالث بالنثيا في تاريخ الفكر الأندلسي ، عارضا لمنطقة الاتدلس الذين كتب عن ثلاثة منهم دراسات مستقلة ، مؤكدا في الفقرة التى استشهدنا بها ان تحليلا لجهود هؤلاء يكشف لنا بعض الامور التى تحدد مسار الدراسات المنطقية في بلاد الاتدلس وخصائصها التى يعددها لنا منها استمرار الدراسات

المنطقية لمدة ثلاثة قرون تقريبا من العاشر حتى الثاني عشر بالاندلس . وهي فترة لا تتميز الا في اسماء مناطقتها وان كان من الممكن تقسيمها إلى مرحلتين من الناحية الشكلية ، الأولى مرحلة العضوية في مدرسه بغداد واستمرت قرن ونصف والثانية مرحلة مواصلة تقاليد مدرسه بغداد خاصة في القرن الثاني عشر مؤكدا تأثير هذه المدرسة على الدراسات المنطقية في الاندلس حتى اننا يمكن ان نتحدث عن " مدرسة بغداد الأندلسية " التي استلهمت طريقه الفارابي ومنهجه في البحث .

لقد تناول مهران في كتابه سبع دراسات ست منها في المنطق وواحد حول الروح العلمية في (القرآن الكريم) منها اربع حول المنطق في الاندلس واعلام المنطقة فيها مثل ابن حزم وابن رشد وابن الأرق واثنتين عن المشرق الأولى عن الغزالي والثانية الدراسات المنطقية في مصر ، وكما تحدث عن فترات الازدهار في الأندلس للدراسات المنطقية تحدث عن فترات الاتكسار خاصة القرن التاسع عند ابن الأرق . ومن خلال هذه الدراسات وعمله السابق عن قضايا المنطق العربي تتأكد لنا السمات التي حددنا لمنهجه في الدراسة في بداية بحثنا ، لقد استطاع توظيف المنهج التحليلي الذي طبقه في دراساته في الفلسفة المعاصرة خاصة على فلسفة برتراند رسل ، ودراساته حول فلسفة اللغة ، على المنطق العربي ، بحيث يستطيع الباحث المدقق ان يجد الصلة بين جهوده في هذين المجالين ، وربما يمكننا القول ان جهد مهران في هذا المجال قريب الشبه بجهد زكي نجيب محمود في دراسة الفكر العربي من خلال المنهج الوضعي المنطقي ، على ان نكون في الحاليتين مدركين ان كلاهما يتبنى منهجا علميا في الدراسة وليس مذهباً فلسفياً مغلقاً لقد قدم لنا رؤية تاريخية ، مقارنة ، تحليلية للمنطق العربي فتحت الطريق لقضايا غابية في الأهمية عن علاقة الوافد بالموروث وطريقة التعامل في هذه القضية التي اختط فيها منهجا اكثر دقة من كثير ممن عالجوها .

الوضع الحالي للدراسات المنطقية في مصر

محمد مهران رشوان^(١)

مقدمة

ليس من السهل الحديث عن الوضع الحالي للدراسات المنطقية في مصر دون الوقوع في بعض المفارقات ، وذلك بسبب:

أولاً : لأن المنطق ليس نباتاً صحراوياً نما بمعزل عن غيره مما يحيط به من فكر فلسفي ، فالمنطق ، هو في حقيقته أمر يعكس موقفاً فلسفياً معيناً ، فإذا شئنا أن ندرسه في أي مرحلة أو عند أي كاتب لا بد من دراسته في ضوء موقفه الفلسفي العام ، وهو أمر يخرج بنا هنا عن موضوعنا الذي حددناه .

ثانياً : لأن الحديث عن الوضع الحالي للدراسات المنطقية في مصر لا بد أن يدخلنا في مجال التاريخ للمنطق ، بكل ما في ذلك من مخاطرة ، لأن المفروض على المؤرخ أن يكون موضوعياً في عرضه لأحداث التاريخ أياً كان موضوعها ولكنه في نفس الوقت لن يكون لكلامه قيمة إلا إذا قيم وفسر ما يؤرخ له .

فالالتزام بالموضوعية التامة في التاريخ يبدو متعارضاً مع التفسير والتقييم ، وهنا تكون ما يمكن أن يسمى "المفارقة في كتابة التاريخ" . ولكن بيد أن الاتجاه الذهني للمؤرخ وأغراضه في كتابة ما يكتب عوامل تجعله يميل إلى هذا البديل أو ذاك : أما الموضوعية وأما التقييم والتفسير ، وإذا استطاع - أن حالفه الحظ ، وهو نادراً ما يحالفه - أن يوفق بين البديلين في تاريخ الأحداث كان في ذلك ما يمكن وصفه بأنه أقرب التاريخ إلى الحقيقة .

وهكذا ربما يعيش في كتابات المؤرخين إما على سطح الأحداث وقشورها الموضوعية أو اجتهادات المؤرخ وتقييماته ، وكلاهما ربما كان أقرب إلى الكذب التاريخي منه إلى الحقيقة التاريخية ، ولكن هكذا منطق كتابة التاريخ ، ولا بد لنا أن نسلم بذلك حتى ولو على سبيل القول القائل : كذبة مشهورة خير من حقيقة مستورة .

^(١) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة وعميد آداب بني سويف

ويبدو أن الأمر بالنسبة لنا هنا أكثر حرجاً من ذلك ، لأن من المفروض فى التاريخ ألا تتم تسجيل أحداثه تاريخياً إلا بعد مرور وقت كافٍ حدده بعض المؤرخين بخمسين عاماً ، حتى يتجرد المؤرخ مما يكون قائماً هنالك من تأثيرات لا بد أن تؤثر عليه ، مبتعدة كثيراً عن الموضوعية والتقييم الصحيح والصريح . فما لنا هنا ونحن نريد أن نتحدث أساساً عن هذه السنوات الخمسين غير المشروعة فى الكتابات التاريخية ؟

لذلك فإن الأمانة تقتضى أن أقول بأنى لا ادعى إنى أتحدث هنا فى تاريخ المنطق فى مصر ، فهذا أمر تتوء به قدرتى ، وكل ما يمكن أن يكونه هذا الحديث هو مجرد أفكار وربما انطباعات تدور حول المنطق فى مصر فى الوقت الراهن ، لتكون - إن حالفها التوفيق - مجرد هوامش على التاريخ المنطق فى مصر فى هذه المرحلة التى نعيشها .

مساحة مصر فى تطور المنطق العربى

لاشك فى أن مصر لعبت دوراً ظاهراً فى تطور الدراسات المنطقية عند العرب ، وخاصة فى حقبة متأخرة نسبياً فى تاريخ هذا العلم ...

فالمعروف أن العراق - بغداد على وجه الخصوص - قد استأثرت بأول اهتمام بالدراسات المنطقية سواء على صورة ترجمات أو شروح أو مؤلفات . وقد كان لبيت الحكمة الذى انشأه الخليفة المأمون الفضل الأكبر فى نقل التراث اليونانى إلى العربية ثم جاءت مدرسة بغداد لتكمل هذا المشروع ، ولتخطو بالدراسات اليونانية المنطقية الخطوة الرئيسية داخل الأرض العربية .

ولكن لم يكد ينتهى القرن الرابع الهجرى (أو العاشر الميلادى) حتى بدأت أقطار إسلامية أخرى تقدم مساهماتها فى مجال المنطق ، مثل بلاد فارس ومصر والأندلس . إلا أن فارس قد أبدت نشاطاً ملحوظاً فى الدراسات المنطقية بدت معها المساهمات الأخرى - عدا بغداد - بلا أهمية تذكر كما وكيفاً . إلى أن استطاعت الأندلس فى القرن السادس الهجرى (الثانى عشر الميلادى) أن تقدم مساهمات كبيرة فى هذا المجال وخاصة فى عصر ابن رشد . ولكن المساهمات الفارسية ظلت كبيرة ومتنوعة طوال قرون تالية .

وقد بدأت مصر منذ منتصف القرن السادس الهجرى تلعب دوراً واضحاً فى الدراسات المنطقية ، حتى أصبحت مع بلاد فارس الوجه الباقى لهذه الدراسات فى العالم الإسلامى فى القرن السابع . إلا أن بلاد فارس كانت دائماً تلعب الدور الأهم .

وقد كان لوجود الأزهر فى مصر أكبر الأثر فى استمرار الدراسات المنطقية ، حيث كان مركزاً للثقافة والفكر ، ومحط أنظار العلماء والمفكرين من أقطار العالم الإسلامى ، أولئك الذين أتى الكثير منهم إلى مصر للبحث والدراسة .

ومن أهم المناطقة الذين جاءوا من فارس إلى مصر بغرض التعلم والدرس:

- موفق الدين عبد اللطيف البغدادي - السادس الهجرى (١١٦٢ - ١٢٣١)
- على بن محمد الجرجانى - الثامن الهجرى ٩هـ (١٣٤٠ - ١٤١٣)
- ابن مبارك شاه - الثامن الهجرى (١٣٤٠ - ١٤٠٠)
- ومن الذين نزحوا إلى مصر واتخذوها مستقراً ومقاماً :
- ابن ميمون (الأندلس) - ق٦هـ (١١٣٥ - ١٢٠٤)
- القطب المصرى (الحموى) - ق٧هـ (نوفمبر ٦١٨ / ١٢٢١)
- ابن النحاس (السورى) ٧هـ (١٢٤٠ - ١٢٩٩)
- على الباجى (المغربى) ٧هـ ، ٨هـ (١١٢٣٤ - ١٣١٤)
- ابن جماعة (الحموى) ٨ و ٩هـ (١٣٤٩ - ١٤٠٦)
- أما عن المناطقة المصريين ، فيهمنا أن نذكر منهم :
- سلامة بن رحمون - ٦هـ (١١٣٥ / ٥٣٠)
- ابن العسال - ٧هـ (١١٩٠ - ١٢٥٠)
- بطرس الراهب - ٨هـ (١٢٢٥ - ١٢٩٠)
- البساطى - ٨ ، ٩هـ (١٣٥٩ - ١٤٣٩)
- الجوزجاني - ٨ ، ٩هـ (١٢٨٣ - ١٣٤٣)
- الأنصارى - ق٩ (١٥٢٠)
- الكافيجى - ٩ (١٤٧٤)
- حاحى باشا الأيدىنى - ٨ ، ٩ (١٣٥٠ - ١٤١٧)

إلا أن حال المنطق عند هؤلاء والذين أتوا بعد ذلك حتى بدايات القرن العشرين كان عبارة عن شروح وحواشي على الكتب القديمة التي وضعها المناطقة المتقدمون في القرن الثالث والرابع الهجريين ، ولم يكن هناك أي نوع من الأصالة في البحث ، فالمؤلفات هنا ملخصات تشرح شروحا أو حواشي على حواشي أخرى يحفظها الطالب ويستظهرها دون ما معنى أو فائدة ، لذلك لم يكن المنطق في العالم الإسلامي كله منذ القرن السابع الهجري سوى تلخيصات وشروح ، وفقد المنطق دوره بوصفه جزءاً حياً من التقليد الثقافي الفلسفي . فكان تدريبه بالأثر جزءاً روتينياً من الدراسات الإسلامية ، يشرح فيها الأستاذ النص المعتمد ويحفظه الطلاب ، وبمقدار حفظهم لا فهمهم يكون نجاحهم . وهكذا تحول المنطق إلى رسم بلا جسم ، وكلام بلا مدلول واستظهاراً ببقاؤها في تعليمه دون ما فهم أو إدراك لمعانيه .

ونصل الآن إلى القرن العشرين ، لنبدأ بفحص الدراسات المنطقية خلال التسعين سنة الأخيرة لنرى كيف سار المنطق وإلى أين يسير . ونستطيع أن نقسم هذه السنوات إلى ثلاث مراحل :

بداية الاهتمام ، العصر الذهبي ، ومرحلتنا الراهنة

المرحلة الأولى : بداية الاهتمام

نستطيع القول بوجه عام أن هذه المرحلة يمكن أن نطلق عليها مرحلة المستشرقين الذين عملوا بمصر وخاصة بعد افتتاح الجامعة المصرية وبداية التدريس بها .. بحيث يمكننا القول بأن تطور الدراسات المنطقية في مصر مرتبط تماماً بتطور الجامعة المصرية . والمعروف أن الجامعة المصرية ^(١) قد فتحت أبوابها عام ١٩٠٨ ، أي في العام التالي لنهاية فترة السيطرة الرهيبة للورد كرومر ، القنصل العام لبريطانيا بالقاهرة آنذاك . والتي كان من أشد المعارضين لإنشاء جامعة مصرية على النمط الأوربي حتى لا يؤدي إنشاؤها على هذا النحو إلى الاضطرابات السياسية . وجاهد في الرفض مستبدلاً بهذه الفكرة فكرة التوسع في التعليم الأولى من أجل القاعدة الشعبية . وكان يتعلل في معارضته بقلة الاعتمادات المالية ، منتهزاً استفحال المشكلات الاقتصادية عام ١٩٠٦ - ١٩٠٧ .

ولكن المعارضة الشديدة له وللسياسة البريطانية من جانب صحيفتي "اللواء" التي كان يحررها مصطفى كامل و "المؤيد" الذي كان يشرف على تحريرها " على يوسف " فضلاً عن دعاة الإصلاح من مدرسة الشيخ الإمام محمد عبده مثل سعد زغلول وقاسم أمين وجورجي زيدان ، كل ذلك أدى إلى فشل محاولات اللورد كرومر وقامت الجامعة بالمجهودات الذاتية وأصبح وجودها مقتنعاً حتى لأولئك الذين كانوا يربطون مصالحهم بمصالح المستعمر ويخاف انشاءها، لذلك نجد في مرحلة معينة أن يبنى المشروع كبار ملاك الأراضي وكبار الموظفين ، وبعض أفراد الأسرة المالكة وخاصة الخديوى عباس حلمي الثاني ، والأمير أحمد فؤاد الذي أصبح فيما بعد الملك أحمد فؤاد .

إلا أن قلة الاعتمادات جعل أبعاد الجامعة محدودة ، ولكن اعتلاء أحمد فؤاد عرش مصر وثورة ١٩١٩ - وظهور حزب الوفد واعتراف بريطانيا بضرب من الاستقلال لمصر عام ١٩٢٢ كل هذا غير الأوضاع بعض الشيء ، واستطاعت الحكومة أن تضم الجامعة إليها عام ١٩٢٥ .

ولم تلبث الجامعة - ولم تبلغ بعد سن الرشد - أن تبادر بإرسال طلبتها الممتازين إلى أوروبا للحصول على الشهادات الأعلى والعودة للتدريس باللغة العربية في الجامعة وقد احتاج هذا الأمر إلى أعوام وأعوام . لذا كانت الاستعانة بأساتذة من الخارج للتدريس بالجامعة الفنية أمراً لا مئاض منه . إلى جانب من لهم اهتمام بالثقافة مثل أحمد زكي باشا وبعض خريجي مدرسة دار العلوم ، أولئك الذين بذلوا جهداً كبيراً في الجامعة الجديدة . ولكن عندما رجع المبعوثون من أوروبا حاملين إجازاتهم العلمية تخلصوا من معظم الدرعميين بطريقة لطيفة . ولقد قام المستشرقون منذ إنشاء الجامعة عام ١٩٠٨ إلى أوائل الثلاثينيات بدور فعال ، وكان في مقدور بعضهم التدريس باللغة العربية مما أكد فاعلية دورهم . وقد كان لرئاسة الأمير أحمد فؤاد للجامعة ١٩٠٨ - ١٩١٣ وتوليئه العرش عام ١٩١٧ حتى عام ١٩٣٦ أثر كبير في تعضيد ، فكرة الاستعانة بالمستشرقين الذي ظل قائماً حتى أوائل الخمسينيات .

ولاشك في أن وجود المستشرقين بين رحاب الجامعة كان محط تقدير وإعجاب من طلاب الجامعة والمهتمين بها وهذا ما نجده صريحاً في أيام طه حسين وحياة أحمد أمين .

ونذكر تلك المقارنة التي وضعها أحمد أمين بين الدراسة الأزهرية والدراسة بالجامعة لنرى مدى ما تعلمه من جيل المستشرقين : يقول أحمد أمين واصفاً أسلوب الدراسة بالأزهر :

"قرأ الأستاذ المتن والشرح ففهمتهما ولكنه سبح بعد ذلك في تعليقات واعتراضات على العبارة وإجابات على الاعتراضات لم أفهم منها شيئاً ، لم استسخ أبدأ طريقة الأزهر في الحواشي والتقاير وكثرة الاعتراضات والإجابات" .

ولننظر بعد ذلك أحمد أمين وهو يصف محاضرات جويدى ونلليو وسنتيلانا بالجامعة :

"رأيت لونا من ألوان التعليم لم أعرفه : استقصاء في البحث وعمق في الدرس وصبر على الرجوع إلى المراجع المختلفة ومقارنة بين ما يقوله العرب وما يقوله الفرنج واستنتاج هادئ رزين من كل ذلك" .

هكذا كان إعجاب الطلبة المصريين بأساتذتهم المستشرقين وهو إعجاب لم يكدر صفوه في بعض الأحيان إلا الأحداث السياسية كاحتلال إيطاليا لليبيا عام ١٩١١ وخروج الطلبة محتجين على محاضرات بلليو وبالفعل فسخ عقده مع الجامعة .

ولم يستطع الملك أحمد فؤاد أن يستعيد الإيطاليين الذين كانوا موضع حفاوة خاصة منه إلا عام ١٩٢٥ عندما وضعت الدولة يدها على الجامعة فجاء ابن اغناطيوس جويدى وهو ميكلاجلو جويدى الذي حضر عام ١٩٢٦ - ١٩٢٩ ، وعاد نلليو أستاذاً زائراً بين الأعوام ١٩٢٧ - ١٩٣٢ ، وعينه الملك عام ١٩٣٣ عضواً في مجمع اللغة العربية الجديد .

وبجانب هؤلاء الإيطاليين الذين كتبوا في بعض الموضوعات المنطقية نقرأ للأستاذة الألمان العديد من الموضوعات المنطقية التي يعد بداية اهتمام بالمنطق في النصف الأول من هذا القرن ، فنقرأ لشبيتا عن الأشعري وموقفه من المنطق ونقرأ لبول كراوس عن ابن المقفع وأبي بكر الرازي والفخر الرازي وغيرهم .

ولنقرأ لبرجستراسر عن حنين بن إسحق والترجمات السريانية والعربية لجالينوس وعن حنين بن إسحق ومدرسته ، وعن الطبيب القاهري ابن النفيس وعن نشرة تكاتش للترجمة العربية لكتاب الشعر .

كما نقرأ لجوزيف شخت عن هلينيه بغداد والقاهرة في القرن الحادي عشر ، ويتعاون مع زمليه ما يرهوف في نشر الجدل الفلسفي الطبي الذي وقع بالقاهرة عام ٤٤١ للهجرة ثم يأتي ماكس مايرهوف الذي استطاع أن يحصل على الجنسية المصرية ويتخذ من مصر مأوى أخيراً له لنقرأ له بحثه الرائد من الإسكندرية إلى بغداد ونهاية مدرسة الإسكندرية وفقاً للمؤلفين العرب ، وعن فلسفة الرازي الطبيب وغير ذلك من أبحاث جعلته بحق عضواً في المجمع اللغوي المصري .

ولقد كان دور الفرنسيين بالجامعة أيضاً دوراً واضحاً ، وإن كان حجماً أقل من الإيطاليين والألمان نتيجة للاحتلال البريطاني لمصر ومع ذلك كان لويس ماسينون أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف مثلاً يحتذى به لدى الدارسين المصريين للفلسفة . أما عن المستشرقين الإنجليز فقد كان ضئيلاً جداً رغم الاحتلال الإنجليزي ويبدو أن الاحتلال نفسه ومعاودة كرومر لإنشاء الجامعة كان من العوامل التي قلصت دورهم بالجامعة في بداياتها عهداً على الأقل . وتوقع المستشرقون الإنجليز بعد ذلك في قسم اللغة الإنجليزية وكلية العلوم والطب ، ولا نكاد نجد لهم أثراً بالنسبة للمنطق .

ويبدو أن الملك فؤاد لم يكن راغباً في استقدام الأساتذة الإنجليز لأنه لم يكن يعرف اللغة الإنجليزية ، لأنه كان يجيد الإيطالية والفرنسية والتركية والألمانية ، ولا يعرف الإنجليزية والعربية . ولا ندري كيف كان يتعامل مع رعاياه ومع مستعمريه؟ .

كما قام الكونت دي جلاززه الأسباني أستاذ الفلسفة بدوره في مجال المنطق والفلسفة يكمل بدوره الاستشراق الأوربي في مصر وفي الجامعة المصرية قبل أن يتولاها أبناؤها الذين عادوا من أوربا أيضاً حاملين شهاداتهم .

هذه هي المرحلة الأولى من مراحل الدراسات المنطقية في مصر ، وهي مرحلة تميزت بعنصر رئيسي وهو الاهتمام بتاريخ المنطق والعلوم عند العرب وهو أمر يبدو طبيعياً ، فهم مستشرقون مهتمون بترائنا العربي الإسلامي ، وكان لابد لهذا الاهتمام أن

يأتى ثمره بعد ذلك عن شكل اهتمام بالمنطق بوجه عام ، ولكن ليس على أيديهم ، بل على أيدي الجيل اللاحق لهم من المصريين . حقيقة أننا نجد في هذه الفترة التي سبقت الأربعينيات بعض الكتب المؤلفة باللغة العربية في موضوعات المنطق . ولكن لم تكن على مستوى البحث العلمى الذى نجده بعد ذلك فى المرحلة اللاحقة . بل ربما كان الباعث إلى وضع هذه الكتيبات والنشرات مثل: سفينة الرغب ودفينة الطالب لراغب باشا فى أوائل العقد الثانى ، والدروس المنطقية للمدارس الأميرية لسلطان أفندى محمد ، أقول ربما كان الباعث هو وجود صورة من صور تدريس المنطق فى بعض المدارس فى ذلك الوقت . لأن من المعروف أن المواد الفلسفية لم تدخل ضمن برامج التعليم فى مدارسنا إلا منذ عام ١٩٢٥ وكانت مواد اختيارية ولم تصبح إجبارية إلا منذ عام ١٩٣٥ .

وعلى كل حال ، فالمؤلفات العربية فى هذه المرحلة كانت امتداداً للملخصات والشروح التى كانت شائعة فى المنطق منذ زمن طويل ، وبالتالي لم يكن لها اثر فعال على عقلية الطلاب فى تلك الفترة .

المرحلة الثانية : فترة الريادة والعصر الذهبى للمنطق

وتمتد هذه المرحلة من حوالى منتصف الأربعينيات حتى منتصف الستينيات . ونجد فى هذه الفترة الاهتمام الحقيقى بالمنطق من جميع جوانبه وفروعه . ففى بداية هذه المرحلة نجد أول كتاب فى المنطق يؤلفه أكاديمى وهو كتاب المنطق التوجيهى لرائد الدراسات المنطقية فى مصر أبو العلا عفيفى ، وقد تقرر ككتاب تدريس فى المدارس الثانوية عام ١٩٤٦ . وكان هذا أول كتاب مستقل فى المنطق يقرر على طلبة الثانوية . وهو كتاب معروف لنا جميعاً آمن صاحبه بالعلم والمنطق ، ونشعر بهذا جيداً عندما نتصفح الكتاب الذى ما زال حتى الآن مرجعاً موثقاً به فى الدراسات المنطقية .

ومنذ نهاية هذا العقد الخامس . أخرجت لنا قرائح الأساتذة المصريين روائع ما كتب فى المنطق فى هذا القرن ترجمة وتحقيقاً وتالياً .

- عبد الرحمن بدوى : وتحقيقاته الرائدة للأورجانون الأرسطى فى ثوبه العربى القديم ، وترجماته لأعمال بعض المستشرقين فى المنطق العربى من أمثال بول كراوس وماكس

مايرهوف وكتابه عن المنطق الصوري والرياضي وغير ذلك كثير وكثيراً مما لا غنى عنه للدارسين في المنطق .

- على سامي النشار : ومجلده عن المنطق الصوري منذ أرسطو حتى الآن ، وكتابه عن مناهج البحث لدى المسلمين وموقفهم من المنطق الأرسطي ، وكان الهدف يفرض نفسه على صاحبه ، فقد أراد أن يبرز ما اضافته العرب إلى المنطق اليوناني من إضافات لا تجعل منهم مجرد مردين لما قاله اليونان كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين .

- زكي نجيب محمود : وكتبه ذات الأثر البالغ في حياتنا الفلسفية والثقافية بوجه عام. المنطق الوضعي بجزئيه وكما يتناول المنطق الصوري وكما يتناول فلسفة العلم ، ثم كتاباته الأخرى مثل نحو فلسفة علمية ، ومقالاته وأعماله التي ما زالت تثري المكتبة العربية إثراء هائلاً حتى ساعتنا هذه .

- إبراهيم بيومي مدكور : والمقدمات الرائعة والدراسات المستفيضة التي كانت تسبق تحقيقات الأساتذة الأفاضل لكتاب الشفاء لابن سينا ، والذي استطاع في هذه الدراسات أن يضع إيدنا على موضوعات هامة في المنطق العربي وصلته بالمنطق اليوناني وناهيك برسائلته السربونية للدكتوراه عام ١٩٣٤ التي عالجت الأورجانون الأرسطي في العالم الإسلامي والتي ما زالت للأسف الشديد في لغتها الفرنسية حتى اليوم .

- محمود قاسم : وكتابه الرائد في المنطق الحديث ومناهج البحث والذي لا غنى له لكل الدارسين في أيامنا وكان صاحبه يشعر بريادة هذا الكتاب لذلك لم يجد مضاضة في أن يقول في مقدمته أنه سابق لعصره بنصف قرن .

- يحيى هويدى : صاحب منطق البرهان الذي يعد كتاباً فريداً في نوعه لأنه يتبنى فلسفة محددة بأسلوب غاية في العمق وبطريقة لا نجد لها نظيراً في كتاب آخر .

أن أهم ما يميز هذه المرحلة هي أن ما ظهر منها هو إما دراسات متعمقة تقدم أكبر الخدمات للدارسين وتلقى أضواء كاشفة على موضوعات هامة في المنطق وتاريخه وإما دراسات متعمقة تعكس فلسفة معينة وتعبّر عن موقف فلسفي محدد وقد أشرت منذ

قليل إلى كتاب منطق البرهان وكتب على سامى النشار ، وقد كان زكى نجيب محمود مجسداً حقيقياً لهذا الاتجاه .حتى أن اتجاهه الفلسفى يظهر من مجرد قراءة عنوان الكتاب .

المرحلة الثالثة : مرحلتنا الحالية :

لا شك فى أن هذه المرحلة تعد نتاجاً للمرحلة السابقة عليها ، وتالياً حقيقياً لمقدم حقيقى . ورجال هذه المرحلة هم تلاميذ لرجال العصر الذهبى الذين ما زال بعضهم أستاذاً ومرشداً حتى الآن .

وهناك عدة أمور يمكن أن نلاحظها فى هذه المرحلة التى تمتد من حوالى منتصف الستينيات حتى الوقت الحاضر ، وأهم ما يمكن ملاحظته هو :

أ - قلة الاهتمام بالمنطق الصورى التقليدى ، فما كتب فى هذا الفرع من المنطق فى العشرين سنة الأخيرة يعد على أقل من أصابع اليد الواحدة . وكان كتابنا " مدخل إلى المنطق الصورى " من علامات هذه الفترة .

ب - الاهتمام الكبير - فى مقابل ذلك - بفلسفة العلم ومناهج البحث ، وهو اهتمام كان واضحاً عند الأساتذة فى العصر الذهبى ، محمود قاسم ، وزكى نجيب محمود ويحيى هويدى وأيضاً محمد ثابت الفندى فى كتابه عن فلسفة الرياضيات . فضلاً عن ظهور الدراسات الأكاديمية فى هذا الموضوع والتى تم تسجيلها ومناقشة بعضها فى تلك الفترة السابقة مثل بحث محمود أمين العالم عن الصدفة فى العلم ، وبحث محمد فرحات عمر عن طبيعة القانون العلمى . إلا أن الاهتمام بمثل هذه الموضوعات فى هذه المرحلة الأخيرة اهتمام بلفت النظر حقاً ، فلا يخلو قسم من أقسام الفلسفة فى الجامعات المصرية من أكثر من رسالة مسجلة فى هذا الفرع ، فضلاً عن العديد من الرسائل التى نوقشت بالفعل فى السنوات الأخيرة (واجدنى فى حرج من ذكر أسماء الباحثين هنا لآنى لا أضمن إحصاءهم ، ويحتاج هذا إلى بحث آخر) . ولدينا العديد من المؤلفات الهامة فى هذه المرحلة مثل كتابات صلاح قنصوة وعزى إسلام ومحمود زيدان وغيرهم . ويبدو أن هذا الاهتمام إنما يعكس مزاجاً فكرياً خاصاً بدأ يمتلكه العقلية الأكاديمية المصرية ، وهو الإيمان بالعلم والتفكير العلمى . وهى ظاهرة تستحق التشجيع .

ج- الاهتمام بالمنطق الرمزي : وهو الفرع الحديث من المنطق الذي ظهرت بوادره بلا شك في جيل الأساتذة الرواد عند ثابت الفندي وزكي نجيب محمود وعبد الرحمن بدوي . بل ربما كانت هناك محاولات تدريسه بوصفه فرعاً متطوراً من الدراسات المنطقية على أيدي بعض هؤلاء الأساتذة من أمثال عبد الرحمن بدوي وثابت الفندي ويحيى هويدى ومراد وهبة . إلا أن الاهتمام به كفرع للمنطق في حد ذاته والاهتمام بمباحثه المتعددة ، وجدوية تدريسه بوصفه منهجاً مستقلاً في الدراسة لم يبدأ بصورة واضحة إلا في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات . وظهرت المؤلفات المستقلة في هذا الموضوع مثل كتاب عزمى إسلام عن أسس المنطق الرمزي وكتاب محمود زيدان عن المنطق الرمزي . وكتابنا مقدمة في المنطق الرمزي ، وكتاب على عبد المعطى المنطق الرياضى وكتاب ماهر عبد القادر عن المنطق الرياضى ، وترجم عبد الفتاح الديدى كتاب أوكونور عن المنطق الرمزي ثم أخيراً ترجم كتاب امبروز ولوزروينز عن أساسيات المنطق الرمزي وهكذا .

د- الدراسات المنطقية للغة لا من حيث هي لغة ، بل من حيث منطق أى دراسات فلسفية تعالج اللغة من منطق منطقي وقد بدأت هذه الدراسة في جيل الرواد عند زكي نجيب محمود ويحيى هويدى في كتابه ما هو علم المنطق ثم جاء الاهتمام بها كبيراً عند أولئك الذين درسوا الفلسفة التحليلية في بحوثهم الأكاديمية مثل بحث عزمى إسلام عن فتجشتاين وترجمته للرسالة وبحثه عن حقيقة المعنى ، وعن برتراند رسل وفلسفة اللغة العادية في أكسفورد . وكتابنا " فلسفة برتر اندرسل ، وبعض بحوثنا مثل " اللغة العادية عند مدرسة أكسفورد ، والتحليل العلاجي عند مدرسة كيمبردج وهناك بحوث تعد الآن أكاديمياً لدراسة مثل هذه الموضوعات .

هـ- العودة إلى التراث المنطقي العربى : إذ كانت الموضوعات السابقة هي نظرة إلى الغرب حتى لا يفوتنا قطار التقدم والتطور ، فنحن مضطرون إلى النظر إلى الماضى حتى لا يجرفنا تيار الغرب إلى مجراه . قد يبدو هذا تناقض فكيف يكون الاستغراق فى التراث يسير جنباً إلى جنب مع الاستغراق فى الغرب . ليس هناك تناقض فالمخاض الاجتماعى يريد هما معاً بالفعل فنحن فى الفلسفة والمنطق مع أنفسنا فى ماضينا ولكننا نحن أيضاً مع غيرنا فى حاضرنا فالجمع بين الاثنين أصبح أمراً تقتضيه ظروفنا الثقافية وحاضرنا الفكرى .

لهذا اهتم هذا الجيل بالرجوع إلى التّراث المنطقي العربي لمحاولة اكتشاف أبعاد جديدة عنه لتتعرف على تراثنا ونعرف حاضرنا فلا ينقطع حاضرنا عن ماضينا وهذا ما نبحت عنه في ثقافتنا المعاصرة وقد بدأنا في السنوات الأخيرة نقرا بحوثا مستقلة عن المنطق العربي وتاريخه ، وكانت ترجمتنا لكتاب ريشر : تطور المنطق العربي ، البداية لمعظم هذه الأبحاث . وهناك العديد من البحوث الأكاديمية التي يعدها طلاب الدراسات العليا حول هذا الموضوع .

والواقع أن الجهود المشكورة التي تفصح عن نفسها في هذه المرحلة رغم جدتها وجديتها في كثير من الأحيان فإنها كانت نتاجاً مدفوعاً بالتدريس والكتب المقررو ولا نكاد نجد اتجاهاً فلسفياً يكمن وراء هذه الكتب والدراسات ومع ذلك فستأتي أكلها عند الجيل اللاحق الذي سيكون على وجه اليقين أكثر دراية بالوسائل الفنية للمنطق قديمه وحديثه على حد سواء . فما قد يبشر بالخير في الدراسات مستقبلية يفصح عن الشيء الجديد الذي ربما لا نكون على دراية به في مرحلتنا الحالية .

وبعد .. فماذا يمكن للمنطق أن يقدمه لنا في حياتنا الحاضرة ، كيف يمكننا الاستفادة من دراستنا المنطقية في حاضرنا الفكري والسياسي والاجتماعي ... ؟

لنقل صراحة .. إننا قدمنا دراسات لا بأس بها ، وقدرنا من المساهمات مشكوراً في حدود طاقتنا ، ومع استمرار هذه الدراسات النظرية الأكاديمية ، كيف يمكن الاستفادة مما ندرس ومما نساهم به نظرياً في مجال الدراسات المنطقية ؟

إن المنطق يستطيع مع غيره من الدراسات الفلسفية أن يصقل لنا تلك العقلية الناقدة التي تنقنا في تعاملاتنا الثقافية بوجه عام سواء في مجال المواقف الفلسفية أو السياسية أو الاجتماعية أو غيرها . نحن نريد للعقلية المصرية العربية أن تتخلص من سلبيتها إزاء تلك المواقف ، نريد النظرة الناقدة التي تفصح لنا عن مناطق الضعف في ثقافتنا وسياستنا ونظراتنا الاجتماعية والأخلاقية ، حتى نستطيع أن نرسم لنا طريقاً مستقيماً لا نفاجئ فيه بانحناءات خطيرة لا نعرفها ، ولا نقع في حفر فيه نجهلها .

ولكن المنطق يستطيع أن يقوم بدور رئيسي في أمر آخر خطير في حياتنا التي نعيشها هذه الأيام ، فنحن نعيش عصر هو بحق إبهام فكري وتعم عقلنا لا ندرك فيها

طبيعة ما نتعامل معه أو حتى ما نسمعه ، لذلك فنحن إما أن نرفض عن جهل ، أو أن نوافق عن سذاجة أو أن ننسحب من الميدان إثارة لمبدأ السلامة والراحة الذهنية والنفسية .

ولكن لو كانت الامور على درجه من الوضوح تكفى لأن نتبين حقيقتها ومن التميز بحيث ندرك توصلها ، لما كنا نقف هذه المواقف التي نصفها أحيانا بالتطرف و أحيانا ثالثة باللامبالاة .

إن المنطق هو الفرصه التي نستطيع بها أن نجعل الفكره واضحه ، لأن شروط الوضوح فى الأفكار يمكن أن يستمد من المنطق . وهذا ما يمكن أن نخدم به مجتمعنا الذي لا بد أن نعيشه بكل مشاكله ، وعلينا أن نساعد على نتخطى العقبات من زاويتنا التي نعرفها وهي تطبيق ما يدرس من قواعد المنطق وشروط وضوح الفكر على المفاهيم التي نتعامل بها فى حياتنا الواقعية . فلا يمكن أن نتعامل مع مفاهيم المجتمع إلا إذا كانت على درجه من الوضوح تكفى للتعامل بها فنحن بحاجة إلى التطبيق فى حياتنا ، والتطبيق هنا يكون بإبراز الفواصل بين العناصر التي نتعامل معها فى المجتمع ، فنحفر فيها حتى نصل إلى تحديدها . لقد كان درساً من الدروس التي علمنا إياها ارسطو قديماً هو كيف نجعل من المفهوم محدداً ، فنأدى بالتعريف بالحد الذي يكون بذكر الجنس والفصل ، فجنس الشئ يوضح الشئ فى معناه بطريقه جامع ، والفصل يميز الشئ عن غيره بطريقه مانعه ، تصل إلى ما يسمى بالتعريف الجامع المانع ، وهو نفس الشرط الذي وضعه ديكرارت بعد ذلك لقبول الأفكار على أنها صحيحة وهو: الوضوح والتميز ، فنعرف ما هو الشئ وما هو ليس بالشئ . فيتم التعامل معه عملياً تعاملًا سليمًا بعيداً عن ذلك الإيهام الفكرى المحيط بمعظم ما نتعامل به فى واقعنا الاجتماعى والسياسى .

فنحن كثيراً ما نقرأ هذه الأيام مثلاً عن التطرف والجماعات المتطرفة ونقرأ كثيراً عن الغزو الثقافى وغير ذلك كثير ، فإذا استطعنا ان نطبق ما ندرسه فى المنطق من شروط الوضوح والتحديد ، كان لا بد لنا أن نوضح مثل هذه الأفكار ونميزها عن غيرها لنعرف ما هو تطرف وما هو ليس بتطرف ، وما هو بغزو ثقافى وما هو ليس بغزو ثقافى . فننتعامل مع هذه الشعارات الخطيرة معاملة سوية صحيحة ، ليس فيها الإبهام الذى لا بد أن ينتج عنه نتائج خطيره فى حياتنا الاجتماعيه والسياسيه وغيرها من جوانب حياتنا .

لأن من الغريب حقاً ان يتكلم المثقفون ، عن مثل هذه المفاهيم وكأنها واضحة بذاتها ليست بحاجة إلى تحديد ولكن خذها وضعها تحت الضوء الساطع للشروط المنطقية للتعريف والتوضيح : ماذا هي ، وماذا ليس هي ؟ ، حتى نستطيع أن نحدد موقفنا إزاء هذه الظاهرة أو تلك لنحدد موقفنا مما هو تطرف ، لنعرف ما يندرج تحت الغزو وما لا يندرج تحته . ونحدد بذلك موقفنا من الغرب وثقافته . إن مثل هذا التطبيق للمبادئ المنطقية أمر حيوى أن الآوان أن نعطيه ما يستحقه من أهمية وبحث ، فهو الذى يعطينا الربط مع واقعنا الفكرى ويرشدنا إلى مواطن النقص فى دراستنا .

ولعلنا الآن ندرك إننا بحاجة إلى تصور استخدم هذه المادة المنطقية التى ندرسها فى حياتنا العملية ، لأننا ندرك الآن أن من بين نقائص دراستنا هو التطبيق فى حياتنا الجارية وهى ليست حياة السوق بما فيه من بيع وشراء ، ولكن هى السوق الفكرية بما فيها من أفكار ومفاهيم .

قد ينادى بعضنا بالتغيير ويراه البعض هو الهدف والغاية ، ونحن نقول لا تغيير بلا توضيح ولا تطور بلا تمييز ولا نتائج ترقى بلا فهم كامل لطبيعة المقدمات الأولى ، والإكنا كمن يضرب فى عماية ، أو كالدجاج الذى يرقد على بيض مسلوق .

(١) بالنسبة للمعلومات التاريخية للجامعة المصرية انظر : دونالد مالكوم رايد " جامعة القاهرة والمستشرقون " ترجمة صلاح الدين عنان هاشم . الثقافة العالمية العدد ٣٨ ، ص ٧ وما بعدها

محمد مهران والمنطق

سهام النويهي (*)

حين طلب مني الكتابة عن الأستاذ الدكتور محمد مهران رشوان واسهاماته في مجال المنطق ظننت أن ذلك سيكون أمراً سهلاً هيناً، ولكن حقيقة الأمر حين شرعت في الكتابة وجدت أنه من الصعوبة بمكان أن يكتب تلميذ عن أستاذه وخاصة إذا كان الأستاذ مثل استاذنا الدكتور مهران بمنزلته العلمية المتميزة؛ صاحب الخلق الرفيع والعلم الغزير وله مكانته المعروفة راندا من رواد أساتذة المنطق في عالمنا العربي؛ وذلك خشية عدم إيفانه الحق الذي هو أهل له، وإذا كان من المعروف أن الدكتور مهران استاذ بقسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة والذي تتلمذ عليه المنان سواء في مرحلة الليسانس أو الدراسات العليا وحصل الكثيرون معه علي درجات الماجستير والدكتوراه، فإننا في كلية البنات جامعة عين شمس نعدده استاذ في قسم الفلسفة بكليتنا، ذلك انه رغم مشاغله المتعددة ووقته الثمين لم يرض علي كلية البنات بجهد أو وقت أو نصيحة أو مشورة حيث ساهم بالتدريس لمرحلة الدراسات العليا وايضا شارك بالإشراف والمنافسة لعدد من الرسائل العلمية في مجال المنطق وفلسفة العلوم، فهو حقيقة جواد معطاء الي ابعد الحدود فلم يبخل بعلمه علي احد، فليس منا من احد إلا وقد تعلم من استاذنا مهران د. مهران سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من خلال مؤلفاته المتعددة، وليس منا من احد أن ينكر فضله أو علمه.

أما لماذا يعد الأستاذ الدكتور مهران أحد رواد أساتذة المنطق المتميزين في العالم العربي في وقتنا المعاصر فلأنه بدأ الاشتغال به منذ بدايات السبعينات وخاصة الاشتغال بالمنطق الرمزي الذي كان يعد في ذلك الوقت موضوعاً غريباً إلي حد ما ولم يألفه أحد قط. فلم يكن بين المشتغلين بالدراسات الفلسفية إلا عدداً ضئيلاً من المهتمين به نظراً لصعوبته وظهوره بصورة اقرب إلي تخصص الرياضيين منه إلي تخصص الفلاسفة. كما كانت المكتبة العربية نادرة الاحتواء لمؤلفات عربية في هذا النوع من المنطق. ولقد ساهم د. مهران بمؤلفاته في المنطق الرمزي في تعريف القاري العربي بهذا النمط من الدراسة

(*) أستاذ الفلسفة بكلية البنات - جامعة عين شمس، وجامعة الإمارات العربية المتحدة.

بأكبر قدر من الوضوح وأبسط طريقة يمكن أن يقدم بها هذا التعريف . فرغم عدم بساطة المنطق الرمزي سواء في طبيعته أو في لغته إلا أن د . مهران قد توخى في كتاباته البساطة في العرض والوضوح في الفكرة دون الإخلال بعمقها وهذا وما يتضح في الكم الهائل من الأمثلة المعينة في التبسيط التي ترد في كتاباته . وهي أمثلة عادة ما تكون من الواقع بحيث أمكنه ربط المنطق الرمزي المتمسم بالتجريد والصورية الكاملة بما هو واقع وهذا مما يمكن القارئ بصفة عامة من الفهم بيسر وسهولة . فهو لا يتكلف أساليبه بل أن غايته هي إيصال الموضوعات بأكبر قدر من الوضوح .

كما أن من أهداف الدكتور مهران توضيح طبيعة التفكير المنطقي كما تمارسه في الحياة اليومية . فلقد اراد دائما أن يثبت أن القواعد المنطقية ليست مجرد قوالب صماء جوفاء ولكن لها تطبيقاتها في حياتنا اليومية فكما يقول هو في مقدمة احد كتبه "قواعد المنطق بلا تدريب وتطبيقات في أحوال شتى يحيلها الي قواعد جوفاء ، تماما كما يكون التدريب على التفكير المنطقي دون فهم جيد للقواعد تدريب اعمى يسير بغير هدى " ولعل أهم ما يلفت الإنتباه فيما قدمه الدكتور مهران من أعمال في مجال المنطق هو اهتمامه المتميز بالمنطق العربي ، فهو من الرواد في التوجيه إلى أهمية الاشتغال به وهذا ما يتضح كذلك من اشرافه على العديد من الرسائل العلمية في هذا المجال حتى أنه يعد بحق صاحب مدرسة في البحث العلمي في المنطق العربي . وقد يكون من أهم ما قام به من أعمال في هذا المجال هو ترجمته لكتاب نيقولا ريشر Nicholas Rescher المسمى The Development of Arabic Logic طبعة ١٩٦٤ . لقد صدرت الطبعة الأولى لهذه الترجمة "تطور المنطق العربي" ١٩٨٥ . وترجع أهمية هذه الترجمة إلى أن الدراسة التاريخية للمنطق تعد من الدراسات الحديثة حيث كان يظن أن المنطق دون تاريخ لأن أرسطو مبدعه قد أبلغه الكمال حين وضعه . وهذا ما دعا بروشار إلى عدم التردد في القول "المنطق علم جاهز ويمكن التأكيد بدون خوف أن عصر الابتكارات قد إنسد في وجه المنطق " والواقع إن الدراسة التي قام بها د . مهران في بداية الكتاب والتي تقع فيما يزيد على مائة صفحة ، تعد في حد ذاتها مؤلفا على درجة كبيرة من الأهمية في مجال المنطق العربي حيث القى الضوء على موضوعات لم يكن مهتما بها من قبل سوى قلة من الباحثين

العرب . ولا يمكن إنكار أن هذه الدراسة وما تبعها من ترجمة قد أدت الى إبعاش البحث في المنطق العربي وشروع الكثيرين من طلاب الدراسات العليا بالبحث في مجالاته المختلفة .

بدأ د. مهران هذه الدراسة بتحديد المقصود بالمنطق العربي بأنه ما يطلق على "تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العام الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية ، وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال سواء كانت هذه الأعمال في صورة مؤلفات أو مترجمات أو شروح أو حواشي تدور حول مسائل منطقية" (1)، وأكد على وجوب الاتفهم أن الحديث عن المنطق العربي معناه أن المنطق قد ينتسب إلى قوم من الأقسام ويوصف بصفاتهم ذلك أنه يعتبر أن المنطق لا ينتسب لشعب من الشعوب ولا لجنس من الأجناس فالمنطق إنساني عام يتناول بالدراسة أموراً عقلية لا تختلف باختلاف الأمم والأجناس فالناس في هذه الأمور سواء (2) .

ولقد استشهد في ذلك بما جاء به أبو بشر متى حين رد على أبو سعيد السيرافي الذي يمثل النحويين عندما ربط المنطق باللغة وجعله علماً يختلف باختلاف اللغات وكان رد أبو بشر متى :

"إذا لزم ذلك ، لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة ، والمعاني المدروسة ، وتصفح الخواطر السانحة ، والسوانح الهاجسة ، والناس في المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية عند جميع الأمم ؟ وكذلك ما أشبهه (3)

وقد وافق د. مهران أبي بشر متى في رده معتبراً أن " المنطق هنا شبيه بالرياضيات من حيث أن كليها علم عقلى عام ، لا يتحدد بلغة أو جنس ، فكما أننا لا نستطيع الحديث عن رياضيات هندية ، أو فارسية ، أو يونانية ، أو غربية ، على أساس أن لكل نوع منها خصائصه المختلفة عن الأنواع الأخرى ويتحدد كل نوع بقوم دون بقية الأقسام الأخرى ، أقول كما أننا لا نستطيع الحديث عن هذا الأمر على هذا الأساس ، فأننا لا نستطيع الحديث أيضاً من هذه الزاوية عن أنواع من المنطق تختلف باختلاف الأمم والأقسام " (4) .

واعتبر إنه إذا كان أرسطو الفيلسوف اليوناني أستطاع أن يصوغ قواعد منطقية فإنه لا يعني ذلك أن منطق يوناني خاص باليونانيين وحدهم دون غيرهم واعتبر أن

عبقرية أرسطو تجلت في استخلاصه المبادئ العقلية التي ينبغى مراعاتها عند التفكير إذا شئنا أن يكون التفكير خاليا من الخطأ بصرف النظر عن اللغة أو الجنس^(٥).

وقد يرجع نشأة هذا الرأي القائل بعمومية المنطق إلى التقدير الذي حظاه منطق أرسطو بحيث ظل متربعا على عرش الفكر الإنساني لما يربو على ألفى سنة وإعتبره المفكرون الآله التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ . فلقد وضع أرسطو ما أسماه بقوانين الفكر والذي يعد من أهمها قانون الوسط المرفوع ومفاده "إما (أ) أو ليس (أ)" فلا يمكن أن تكون (أ) وليس (أ) مما ، فلا بد من الاختيار بينهما لأن كلا منهما يستبعد الآخر . ولهذا فإن المنطق الأرسطي هو منطق ثنائي القيمة ، فالحكم على الأشياء لا يكون إلا من خلال قيمته الصدق والكذب فقط وبذلك يكون المنطق الأرسطي قد تجاهل ثراء الواقع ، ولم يعترف إلا بقيمتين فقط لأحكام الصدق رغم إمكانية تعدد " درجات الصدق أو الحقيقة . ونتيجة ذلك ظهر ما يسمى بالمفارقات التي نشأت عن الاعتقاد في " (أ) أو ليس (أ)" والتي من أشهرها مفارقة الإقريطي و المفارقة المشهورة عن فئة كل الفئات التي لا تكون أعضاء في ذواتها .

وقد أدى الكشف عن المفارقات المنطقية وكونها ناتجة عن القول بثنائية القيمة في المنطق الأرسطي إلى محاولات لوضع منطق متعدد القيم من أجل حلها . وقد بدأت هذه المحاولات بوضع قيمة تقع بين قيمته الصدق والكذب ، أو بين الصفر والواحد الصحيح وهي قيمة الاحتمال . فالمنطق متعدد القيم يتخذ مع الصدق والكذب قيمة أو قيمة أخرى متعددة تقع بينها . غير أن اللجوء إلى منطق متعدد القيم لم يؤد إلى حل مشكلة المفارقات ، ذلك أن القيم المتعددة تقوم على وضع حدود واضحة بينها ، بينما تنشأ المفارقات لعدم وجود مثل هذه الحدود . ومن ثم كان ظهور ما يسمى بالمنطق الغانم Faggy Logic في محاولة لحل هذه المفارقات وذلك باللجوء إلى ما يسمى بالتدرج المتصل للقيم وليس تعدد القيم . فالمنطق الغانم يتناول طرق التفكير التي نتسم بالتقريب وليس بالثقة . وترجع أهميته إلى أن أغلب أنماط التفكير الإنساني هي لطبيعتها تقريبية . أما معايير المنطق الكلاسيكي للتفكير الصحيح لا تلائم سوى اللغات الإصطناعية الدقيقة ، وتحقق هذه المعايير عندما تنطبق على اللغات الطبيعية الغامضة والتي تفكر بها فعليا في ما يخص العالم الذي

نجده . وإذا كان من الممكن أن نقلل من غموض اللغات الطبيعية إلا أننا لا يمكننا جعلها دقيقة الدقة الكاملة ومن ثم هناك أنواع من المنطق وهي تختلف باختلاف المسلمات الأساسية التي تبدأ بها ، فهناك المنطق الكلاسيكي الذي يقوم على ثنائية القيمة والمنطق المتعدد القيم الذي يتخذ مع الصدق والكذب قيما أخرى متعددة ، والمنطق الغانم الذي يقوم على التدرج المتصل للقيم . وبذلك يمكن القول أنه لا يوجد منطق واحد ذلك لأن علم المنطق باعتباره نسق استنباطي أضحي اختيار مقدماته متوقفا على إرادة عالم المنطق والأهداف التي يريد تحقيقها وكما يقول كارناب " لا أخلاقية في المنطق ، كل واحد حر في بناء منطقته على مزاجه ، أي بناء شكل لفقه الخاص "

الهوامش

(١) ويشير ، تطور المنطق العربي ، ترجمة د. محمد مهران ، دار المعارف سنة ١٩٨٥ مقدمة المترجم ، ص ١٥

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦

(٣) نقلا عن المرجع السابق ص ٨

(٤) المرجع السابق . نفس الموضوع

(٥) المرجع السابق ، نفس الموضوع

محمد مهراڻ .. الشاعر واستاذ المنطق

يحاوّر بوش

محمد مجدى الجزيرى (*)

بداية ليس بمقدورنا ان نتجاهل عمق العلاقة بين الفن والفلسفة ، قد تبدو العلاقة بينهما علاقة تنافر وتضارب وعدم اتفاق من منطلق ان الفنان - على حد قول اروين ارمان - يتركز اهتمامه بالدرجة الأولى حول مظاهر الاثارة الحسية للمواد وجوانب المتعة الجمالية بينما يتجه الفيلسوف ناحية الموضوعات المرتبطة ارتباطا منطقيا والافكار العامة والمجردة وعلى الرغم من ذلك ، فان كلا من الشاعر والفيلسوف يجمعها شيء مشترك ، ذلك انهما يستخدمان الالفاظ والعبارات اللغوية للتعبير عن خبراتهما وتجاربهما الجمالية او الفلسفية . والفنان من ناحية اخرى كثيرا ما يراوده الشك حول الرموز التى تتطلب ادراكا ذهنيا باعتبار ان وظيفته هى خلق الصيغ الجديدة مباشرة ، لكن على الرغم من ذلك الاختلاف الا انهما - كما لاحظ ارمان يشبهان ويتضمنان بعضهما البعض فالفنان عن طريق اختياره لانكساره وانتقاء مادته و تعصبه للحياة والوجود بأسلوبه الخيالي يعد فيلسوفا ، والفيلسوف بتأليفه بواسطة أدوات التعريف والإيضاح او التركيب نظرة كاملة للحياة والوجود يقدم لوحة للتجارب باسرها ويؤلف سمفونية فكرية ويصنع قصيدة شعرية مهما او غلت لغته فى النثرية . واذا ما اراد الفيلسوف ان يكون امينا وذا فكر منطقي فانه لا يمكنه بسهولة ان يتجاهل الفنون او الفنان ، فالنزعة الفكرية والمنطقية التى يرنو اليها الفيلسوف إليها والى تحقيقها فى الكون ، يحاول الفنان ان يهجمها فى نطاق فنه وفى حدود مراميه . للنظام الذى يبتدعه الفنان لكل عالم صغير يخلفه انما هو مثال تقريبي للنظام الذى حاول الفلاسفة بالحاح ان يجدوه واذا كان افلاطون قد ابعث الشعراء من دولته المثالية فى محاوره الجمهورية ووضع الشعر فى المرتبة السادسة فى محاوره فايدرس ، وسخر من الشعر فى محاوره ايون ، فان مثل هذا الموقف العدائى من الشعر والشعراء لا ينبغى ان يجعلنا نتجاهل ارتباط لا افلاطون العميق بالتقاليد اليونانية القديمة التى بمقتضاها كانت بدايته كشاعر مثل ان يتجه الى عالم الفلسفة ، لكنه عندما تعرف على سقراط للمرة الاولى ، كانت نقطة التحول الهامة فى تفكيره ، فقد وعى رسالته التى ينبغى ان يوجه اليها كل نشاطه ، او بعبارة اخرى تملكه ذلك

(*) استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة طنطا

النداء الباطني الذي حتم عليه الدخول في عالم الفلسفة ، ومن ثم فانه لم يتوان عن احراق كل القصائد الشعرية التي كتبها ، ومع افتراض صحة هذه الرواية ، وانما لم يكن هناك ما يدعونا الى الشك في صحتها ، فان دلالتها مع ذلك تظل محتفظة بكل معانيها ، وهي دلالة رمزية في المقام الأول توضح لنا عمق التحول الكبير الذي طرأ ليس فقط على شخصية افلاطون وانما على الثقافة اليونانية ككل . فقبل هذا التحول كانت قصائد هوميروس تشكل محور بؤرة التربية الى الدرجة التي كان كل طفل يوناني يحفظها من ظهر قلب شكلت القيم الأخلاقية والدينية لهذا العصر ، ومن ثم جاءت خطورة الخطوة التي اتخذها افلاطون اذ كان عليه ان يعلن التمرد والتحدى ورفض لهذا الموروث العقائدي الى حد الإنكار المطلقة له ، بل وتدميره في سبيل تأسيس نظريته في إقامة الدولة المثالية.

وإذا كان افلاطون قد افترض وجود قطعة حادة بين المثال او التصور من ناحية وتمثيله عن طريق الفن واللغة من ناحية اخرى فان مثل هذه القطيعة سرعان ما اتجهت الى الاختفاء تدريجا ، وهو ما تبدي بوضوح في فلسفة ارسطو ، ومن هنا وجدنا ارسطو يعين للشعر مكانته ، وليس أدل على ذلك من مؤلفه فن الشعر الذي يعد اول دراسة متكاملة في طبيعة الفن بصفة عامة والشعر بصفة خاصة ، وهي دراسة لاغنى عنها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية حتى يومنا ، لكن ارسطو من ناحية اخرى كان من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه ، وبفضل أبحاثه المنطقية التي جمعها ناشرو كتبه في كتاب واحد حمل اسم الاورجانون استحق ارسطو ان يكون له الفضل الأول في تأسيس علم المنطق وإذا كانت اللغة ليست مجرد نتاج للفكر بل هي سابقة عليه ، باعتبار ان الإنسان قبل ان يجد طريقه الى اللغة العقلية المنطقية فانه وجد أدواته في التعبير عن انفعالاته ومشاعره عن طريق صيحاته ونداءاته التي كان يطلقها بين الحين والآخر، ومن هنا ارتبطت اللغة بنظرية الانفعالات ، فكل انفعال قوى تصحبه الحاجة الى التعبير عنه ، وهذا التعبير اصبح يؤثر بدوره في الانفعال نفسه ، اذا كانت اللغة في بدايتها واصلاها وجدانية وعاطفية قبل ان تكون عقلية ومنطقية جاز القول مع كروتشه و مع هيردر من قبل ان الشعر هو اللغة الاصلية او اللغة الام للجنس البشري .

ولاشك انه يمكن ملاحظة الارتباط الوثيق بين تحليل ارسطو للصور المنطقية وتحليله للصور اللغوية على نحو ما تكشف عنها مقولاته

والحق أن بناء الجملة وتقسيمها إلى كلمات وأصناف من الكلمات يبدو إلى حد كبير وقد افاد ارسطو كنموذج لمذهب ونسقه في المقولات ومن هنا لاحظ ارنست كاسيرر أن مقولة الجواهر تحيلنا إلى الدلالة النحوية للاسم كما تحيلنا مقولات الكم والكيف والزمان والمكان إلى صفات وظروف الزمان والمكان أما بالنسبة للمقولات الأربع الأخيرة وهي مقولات الاضافة والوضع والفعل والاتفعال فانها تتضح لنا شئ وضعا في الاعتبار الفروق الاساسية تتضمنها اللغة اليونانية في اشارتها إلى الأفعال , وهكذا يمكن ملاحظة التطابق بين النظرية المنطقية والنظرية اللغوية النحوية عند ارسطو . وعندما بدأ الهجوم على المنطق الارسطي وتنفيذ شريعته في اعتباره النسق الوحيد للفكر بدت علاقته باللغة واحدة من أهم نقاط الطعن فيه . ومن ثم اتجه فقهاء اللغة في عصر النهضة الأوروبية إلى المطالبة بنظرية جديدة للفكر ، ففي رأيهم أن المدرسين اكتفوا بتناول البناء النحوي الخارجي للغة فحسب ، وبالتالي غاب عنهم مفاتيحها الحقيقي الذي يجب البحث عنه في الاسلوب وحده وليس في دراسة النحو ، ومن هنا كان الهجوم على الاقيسة الأرسطية واشكالها المختلفة ، وليس من منطلق بعدها المنطقي وإنما من منطلق بعدها الجمالي .

لست أدري لماذا اضطرت إلى كتابة مثل هذه المقدمة ، ربما لانه يصعب أن أتفهم موقفا ما بمعزل عن سياقه العام ، والسياق بالنسبة لي هو السياق التاريخي والثقافي والسياسي والاجتماعي ، ويأتي ديوان لقاء مع بوش للشاعر محمد مهران ضمن هذا السياق ليجسد حقيقة عدم وجود تعارض بين الفلسفة والفن بصفة عامة والشعر بصفة خاصة . فالدكتور محمد مهران عرفناه استاذاً للمنطق ومناهج البحث العلمي . عشق المنطق منذ بداية عمله بالجامعة ، وأخلص له كل الاخلاص ، وتبدى عشقه في مجموعة متميزة من الدراسات المنطقية تتسم بسلاسة العرض ووضوح الفكر ودقة اللغة من ناحية ومجموعة من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات المصرية والعربية لتدريس المنطق من ناحية أخرى ، لكننا اليوم مع الشاعر محمد مهران ، شاعر لا يتعامل مع حقائق المنطق الباردة وصور الفكر الخالص ، بل يتعامل مع المواقف الحية والخبرات الشعورية ، يتعامل مع الكلمة ، لا في صورتها المجردة ، وإنما شخصيتها الشعورية المتوهجة ، وطبيعتها العاطفية الدافئة . في ديوان لقاء مع بوش يستهل محمد مهران قصيدته بعبارة تبدو بعيدة عن المنطق يقول فيها كثيراً ما يختلط الحلم بالواقع

فتحسب الواقع حتماً والحلم واقعا

المنطق بصفة عامة يعنى قوانين الفكر والاستدلال ، وبالتالي عندما يختلط الحلم بالواقع فإننا فى هذه الحالة نتعامل مع منطقة جديدة يصعب اخضاعها للمنطق . ولقاء بوش أو بتعبير أدق حوار مع بوش ، يقدم لنا نظرة مأساوية حادة ممزوجة بالمرارة والسخرية من واقعنا العربى . اختار محمد مهران رئيس أقوى دولة مهيمنة على العالم ليجرى معه الحوار ، ولتأ أن نتوقع نتيجة الحوار مقدما ، ففى عالم خال من العقلانية بفضل عقلانية حكيم زمانه الرئيس بوش يبدو التواصل بين الطرفين منعدما كلية . فكل طرف يبدو وكأنه يتحدث إلى نفسه ، لا يتلاقى مع غيره . بوش بكل سلطانه يحاور الشاعر وهو هنا أستاذ المنطق ومناهج البحث العلمى . بضاعة بوش القوة ولغة المصالح وبضاعة الشاعر العقل والمنطق والحكمة ولغة الاقناع ، مبدأ الندية بالتالى غير متحقق بين الطرفين منذ البداية ، ومن ثم فما الذى يمكن أن نتوقعه ؟ وما دور المنطق فى هذا الحوار ؟

دى لعبة سياسية

أفهموها

ومصالحى لها الأولوية

قلت له عارف

دى انتخابات منها عامة

وكثير منها محلية

نحن فى الحوار أو لقاء بوش لا نتعامل مع أفكار مجردة أو شعارات ، بل نتعامل مع واقع سياسى ، واقع لا يعرف لغة العقل والمنطق ، وبالتالي فإن مثل هذا الحوار ليس فى صالحنا أو بعبارة أدق ليس فى صالح أستاذ المنطق الذى يعبر عن همونا ، والحوار ليس مجرد حوار سياسى فحسب ، بل هو حوار حضارى . حوار بين الماضى والحاضر ، ماضى أمة عريقة ينتمى إليها الشاعر وأستاذ المنطق باعتراف بوش ، وحاضر يتولى زمامه رئيس أقوى دولة فى عالمنا المعاصر . الماضى العريق من نصيبنا ، لكن الحاضر ليس من صنعنا بل هو مفروض علينا ، والماضى والحاضر لا يلتقيان وبالتالي فلا مجال لوجود نقطة تفاهم مشتركة بين الطرفين بين الشاعر من ناحية وبوش من ناحية أخرى . يقول بوش موجهها كلامه إلى

الشاعر وكأنه يتحدث نيابة عنا أو يستنطق ما بداخلنا أو يستبقي خواطرنا .

أنت من أمة عريقة

وفى التاريخ كنتون معروفين

بنيتوا للدنيا حضارة

بالفن والعلوم والدين

أمة كريمة

دولة عظيمة

من إسبانيا لحد الصين وكانت أرضكم مهد الرسل

وبعد أن قام بوش بواجبه فى كيل المديح لنا ، يبدأ فى كشف المستور وفضح عوراتنا

بكل صراحة .

طب قوللى فىن انتو يا صحاب القضية

يا إما أجيلكم .

وحارب بدالكم

يا يطول لساتكم تشتموا فيه .

... ..

مين الى رسخ إسرائيل

وخللا ليها على الخريطة ظهور

ضعف العرب

والفرقة بينهم .

والشماته .. وعدم الشعور .

معظم جيوشكم منظره

يوم العرض تمشي فى الطابور

ويوم الجد ... مش مستعد .

خليك علينا يا خينا صبور

بعنوا كنوز أرضكم

وبنيتوا بها قصور
سكن القصور نفر
وكثير سكن القبور
وتقولوا عشنا الحضارة
وانتوا واخدين منها القشور
وافكرتو من غبانكم
ان الحضارة عمارة وجسور
الناس بتبنى مصانع
وتعمل مزارع تفرشها بذور
وانتم بتتافسوا عالجوارى
وسيارات ياما عجيبة
قاللى فين تروح ثروتكم
تتبدل شمال ويمين
والدنيا حوليكم بتجرى
وانتو فى مكانكم كده قاعدين
العالم كله بقى منتج
وانتو بسفاهة مستهلكين .

توقعنا ان ياتى خطاب بوش فى حوارہ مع الشاعر يكشف لنا غطرسته وغروره
ولاعقلايته وبعده عن المنطق ، ولكن الخطاب بدل كل توقعاتنا وصدم وعينا واسقط كل
الشعارات الزائفة التى نتجمل بها .

إذا كان بوش أبعد ما يكون عن المنطق فى تعامله معنا ومع العالم أجمع ، وهو ما
الفناه منه فى خطابه المتعجرفة السابقة ، فإنه فى تهكمه علينا وسخريته اللاذعة من واقعنا
العربى الراهن ، من خلال حوارہ مع الشاعر ، أطاح بكل ما انتظرناه منه لنتولى الرد عليه بلغة
المنطق . خدعنا بوش ، انها السياسة التى خيبت كل آمالنا وكشفت عجزنا . حتى بضاعتنا لم
تسعفنا فى الرد عليه ، وكيف تسعفنا وواقعنا العربى المتردى يبدو وكأنه قد خاصم المنطق فى

حاضره بعد أن كان على ونام معه فى ماضيه .

وعندما حاول الشاعر واستاذ المنطق فى نفس الوقت أن يحاور بوش بلغة المنطق .

مسألتش فى يوم نفسك

أيه اللى أوجد الأرهاب

ومين زرع التطرف

ومين سبب الأسباب

هو صوت المظلومين

ينسد قدامه كل باب

واللى فى ايده مكياالين

واحد لدول

والثانى للأحباب

دى هية الحقيقة

واللى يقول غير كده كداب

عندما حاول محمد مهران هذه المحاولة .

رفع ايده بالفيتو

وقال :

الكلام مش هو الكلام .

انتوا فاهمين غلط

وتظلموا فينا ... حرام

عالم اليوم ياخونا

عالم جديد

له قواعد ... وله نظام

وهكذا يصل الحوار بين الطرفين إلى طريق مسدود ، ففي عالم الفيتو لا مجال للمنطق ،

لا مجال للعقل " وبالتالي فمن المنطق أن يردد بوش قرب نهاية الحوار

انا تعبت من كتر الكلام .

كانى فى مالطة بأدن
والناس فى بيوتها نيام .
أنتو شعب طيب
مش قادر حتى يفهمنا

فى تهكم بوش علينا وسخريته اللاذعة من عجزنا فى حوارهِ مع الشاعر واستاذ المنطق
محمد مهران ، كان خطابه متوافقاً كل التوافق مع العقل والمنطق وعندما ادرك الشاعر ضرورة
محاورته بلغة المنطق ، رفع بوش ايده بالفيتو .

وإذا كان واقعنا العربى المعاصر يبدو وكأنه بعيد كل البعد عن العقل والمنطق ، فكيف
يحق لنا أن ندين أقوى رجل فى العالم عند يصم أذنيه عن لغة المنطق ! . وإذا كانت القصيدة قد
كتبت فى ٣ / ٤ / ٢٠٠٣ أى قبل قيام الحرب ضد العراق بأيام ، فإنها فى حقيقة الأمر كتبت قبل
هذا بكثير ، كتبت منذ فرقتنا وتمزقنا وضعفنا كعرب ، كتبت فى كل مرحلة تاريخية عجزنا فيها
عن المواجهة وتأكيد وجودنا.

كتبت عندما اكتفينا بالإشادة بماضينا العريق والتغنى به والبكاء على اطلاله والوقوف
عنده محلك سر . وبالتالي فإن تذييل الشاعر للقصيدة بقصيدة أخرى وهى هوامش على لقاء مع
بوش ، بمثابة محاولة لاستنهاض الهمم ، لا للرد على بوش ، وإنما للرد على العالم الذى
اكتفينا باتخاذ موقف المتفرج عليه والمستهلك لابداعه ، وإذا كان الشاعر فى الهامش الأول
توته توته قد اكتفى بالحلم والأمل فى واقع عربى جديد ، فإن هذا الحلم سرعان ما تلاشى
فى الهامش الثانى الارض بترطن بالغبى . فهنا نواجه واقعنا العربى الممسوخ ، واقع جديد
يتشكل بلغة اجنبية ، لغة بوش ، ان جاز التعبير .

وأى واحد يتهور ويعارض.
حبيقى ارهابى ... وابن ستين
روح بغداد ... وشوف حاكمها
خواجه ... تبارك الرحمان
.....

العراق حبيقى لازم ديمقراطى

وهم كده يدوب حاكمين
برجالتهم ... برجالتنا ... مش مهم .
بس احنا لازم نقول أمين
واى واحد يتهور ويعارض
حبيقى إرهابى وابن ستين .
مش بقولك ديمقراطية
وهيعلونا الديمقراطية .
وف جو انغام الطيارات
وسحر اصوات البندقية
وشوشة إيقاع القتابل
وتهادى همسات المدفعية
حرية مطلعها وديمقراطية .

كنت اتمنى دراسة بقية القصائد فى ديوان الشاعر واستاذ المنطق محمد مهران ومنها
على سبيل المثال قصيدة الطائرة الشهيدة والطفل محمد الدرة وحكاية شاب عايز يتجوز وغيرها
من القصائد ، لكننى توقفت عند قصيدة لقاء مع بوش وهى التى عنون الديوان بها ، وهى فى
جملتها تكشف لنا الحس الشعري المرهف لاستاذ المنطق وروحه الساخرة فى التعامل مع
واقعا الاجتماعى مما يجعلها تتطلب دراسة مستقلة عنها ، يصعب تناولها فى مناقشة حوار أو
لقاء مع بوش .

نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس

عطيات أبو السعود(*)

مقدمة :

سنحاول فيما يلي التعرف على الملامح الأساسية لنظرية الفعل التواصلي. فقد رأينا اجمال الخطوط العريضة لهذه النظرية في النقاط الآتية:

- ١- المؤثرات الفكرية في مشروع هابرماس ، و نتناول اهم الافكار التي انطلق منها والتيارات الفلسفية التي ساعدت على بلورة نظرية الفعل التواصلي .
 - ٢- العقلانية التواصلية ، و نتناول مفهوم هابرماس عن العقلانية كما حددها ماكس فيبر ، ومحاولة تاسيس عقلانية جديدة يعد البعد التواصلي احد ابعادها الاساسية.
 - ٣- شروط تحقيق التجربة التواصلية ، و نتناول ام الشروط التي يجب توافرها - في راي هابرماس - ومراعاتها في الحوار بين المتحاورين من اجل تحقيق تواصل غير مشوه .
 - ٤- نظرية الفعل التواصلي ، و نتناول النماذج الاربعة للفصل الاجتماعي (الفعل الغائي- الفعل الموجه بالمعايير - الفعل الدرامي - ثم اخير الفعل التواصلي) ثم نعرض بشيء من التفصيل لفلسفة اللغة التي تعد هي الوسيط الذي يتم التواصل من خلاله ، وذلك لبلوغ نوع من التفاهم بين المشاركين في التجربة التواصلية .
 - ٥- عقلنة العالم المعيش ، و نتناول مكونات العالم المعيش وامكان اعادة بنائه بناء عقلانيا باعتباره السياق الاجتماعي الذي تتم فيه افعال التواصل .
- ونتهي هذا البحث بخاتمة تلقي نظرة تقييمية عامة على ابعاد المشروع الفلسفي لهابرماس .

١-المؤثرات الفكرية في مشروع هابرماس :

يعد هابرماس ممثلاً للجيل الثاني من النظرية النقدية التي اخذت على عاتقها نقد

(*) أستاذ مساعد الفلسفة - جامعة حلوان

عقل التنوير ، وتجلى هذا النقد بصورة واضحة فى (جدل التنوير) لهوركيمر وادورنو الذى عبرا فيه عن الانتكاسة التى اصابت التنوير والنكوص الذى اصاب العقل عندما تم توظيفه كاداة لخدمة الانتاج الصناعى فى المجتمعات الراسمالية ، وما ترتب على ذلك من اغتراب الذات عن الموضوع وتحول عقل التنوير الى ما اطلق عليه اسم (العقل الادائى) . وقد شارك هابرماس اعضاء الجيل الاول فى تقديم للعقل الادائى ، وكان بإمكانه ان يسير فى (الجدل السلبي) الذى سار فيه ادورنو ، ولكنه لم يجد فيه عاملا مساعدا على بناء نظرية نقدية متناسقة منهجيا ، وذلك على الرغم من ان الفرصة لذلك كانت مواتية عندما بحث كل من هوركيمر وماركوزة اوائل الثلاثينات فى بدايات الفلسفة البرجوازية العقلية ووجدا فيها امكانات عقلية كان من الممكن تتميتها على يد الطبقة العاملة والطبقات الهامشية ، ولكن (جدل التنوير) كشف عن انهيار العقل ، وبدات الشكوك تحوم حول هذا الامر ، وخاصة ان ادورنو كشف عن تناقضات النظرية النقدية واطهر التنوير فى شكل معاد للحقيقة والصدق ، فرأى هابرماس انه لا بد ان يخرج من دائرة الجدل السلبي الذى لم يتبن سوى جانب الهدم .

وسرعان ما تحول هابرماس الى ناقد للنظرية النقدية نفسها وجيلها الاول - فى المرحلة الثانية من تطوره الفكرى - وتصدى لما اعتبره نقاط ضعف فى بنية النظرية ، بل ان الامر على حد قوله : (لم يكن ثمة نظرية نقدية .. هكذا اجاب فى احدى مقابلاته على سؤال عما يراه من اوجه القصور فى النظرية النقدية) لم يوجد مذهب متماسك ... لان نظرية المجتمع ينبغي ان تكون نسقية ، وبدا لى ان اوجه الضعف فى النظرية النقدية يمكن ان تجمع تحت عنوان (الاسس المعيارية) وفى (مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالانظمة العلمية) و(التقليل من قيمة التراث الديمقراطى والدولة الدستورية)^(١) . هكذا كان افتقار النظرية النقدية الى الاسس المعيارية للنقد ، واقتصرها على نقد مفهوم العقل الادائى بغير ان تتجاوزه الى نظرية نسقية ، وتبنيها - فى رأى هابرماس - لمفهوم الحقيقة عند هيجل مع انه لا يتفق مع قابلية البحث العلمى للخطأ . وعدم أخذها - على مستوى النظرية السياسية - الديمقراطية مأخذا جادا . كل هذا دفعه - إلى البحث عن دماء جديدة تغذي النظرية النقدية وتتلافى اوجه القصور فيها بوضع نظرية فى الفعل التواصلى تكون "بديلا عن فلسفة التاريخ التى عولت عليها النظرية النقدية المبكرة والتي يعد الدفاع عنها

ممكناً^(٢) ومن أجل هذا جمع بين الهيرمينوطيقا وفلسفة اللغة ، بحيث يمكن القول أنه مدين بنظريته عن الفعل التواصلي لحدوس استقاها من اللغويين والتحليليين .

انطلق هابرماس من سد الثغرات التي وجدها في النظرية النقدية ، ونصب نفسه مدافعا عن العقل والعقلانية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية نقدية جديدة ، ومن أجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلات الحداثة وما آل إليه العقل الحديث ، كما وجد نفسه أيضا في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتيارات ما يسمى بـ "ما بعد - الحداثة" ونزعاتها التفكيكية للعقل وكان عليه أن يتصدى للمطالبين بتحجيم دور العقل والمحتجين على هيمنته ، داعيا لتفعيله لا لتحجيمه ، ورافعا شعاره الشهير "إن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد" .

ولكن نقد العقل من قبل التيارات الفلسفية المعاصرة هو الذي دفع هابرماس لإعادة صياغة نظرية عقلانية جديدة . كما دفعته فلسفة هيدجر بتحليلاتها الأطولوجية - التي ركزت على وجود الإنسان في العالم ووجوده مع الآخرين .. الخ ولم تتطرق من الوعي - إلى الاهتمام بالوعي الفردي والوعي الجماعي ، محاولة الكشف عن درة هذا الوعي على تحديد نمط الوجود .. فتأسست لديه البدايات الأولى التي قادت إلى التطلع نحو التحرر الاجتماعي من منظور سوسيولوجي وهو المنظور الغائب في فلسفة هيدجر^(٣) ولذلك كان هدف هابرماس هو تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل انساني.

كان علم الاجتماع أيضا أحد المكونات الأساسية في مشروع هابرماس الفلسفي ، لأرتباطه بمشكلة العقلانية والمشكلات التي نجمت عن تحديث المجتمع ، وأهمية دور النظرية الاجتماعية في تحولات القيم الموجهة لمؤسسات المجتمع من اقتصادية وسياسية واجتماعية . كما أن تأسيس نظرية للمجتمع تطلب منه إعادة بناء تاريخي للنظريات الاجتماعية الكلاسيكية . ومن هنا كان اهتمامه بعلماء الاجتماع أمثال ماكس فيبر ودوركايم وتالكوت بارسونز ، والتفاته بوجه خاص لنظرية الفعل عند هذا الأخير الذي اتخذ منه نموذجا وشرع في العمل على صياغة نظريته في الفعل التواصلي . فقام بالتأليف بين النزعة الوظيفية عند تالكوت بارسونز وبين النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مستندا إلى التحليل الماركسي من أجل تأسيس نظرية للمجتمع الحديث محاولا كذلك حل أزمة العلوم

الاجتماعية . ومن أجل تحقيق هذا الهدف قام هابرماس بتطوير أفكاره بتناول :

أ- نظرية دوركايم عن تطور القانون ، ووضع التطور القانوني في سياق الأشكال المتغيرة للتكامل الاجتماعي التي أنتبه إليها .

ب- منطق هذا التغيير في الشكل يمكن أن يتضح من خلال تجربة فكرية تقوم على أساس فكر دوركايم ، كما يعتمد تفسيرها أو شرحها - أي التجربة الفكرية - على أفكار ميد حول أخلاق الخطاب ، وتشخيص ميد عن التطور الحتمي للفردية سيبيج لنا أن نتوسع في بحث الهوية والتفرد⁽⁴⁾.

وكانت النظرية العقلانية عند ماكس فيبر مرجعا أساسيا في مشروع هابرماس الفلسفي والخلفية التي قام عليها والتي تحددت في إعادة بناء العقلانية الاجتماعية عند ماكس فيبر بعد أن قام بتحليل المفهوم العقلي عنده : "ينظر ماكس فيبر إلى مفهوم العقلانية العملية من ثلاث منظورات : استخدام الوسائل ، ووضع الغايات ، والتوجه نحو القيم . تقاس العقلانية الأدائية لفعل ما بالتخطيط الفعال لتطبيق الوسائل في سبيل الوصول إلى أهداف معينة . وتقاس عقلانية اختيار الفعل بالتقدير الصحيح للغاية والأهداف في ضوء قيم محددة ووسائل ممكنة وظروف معينة . وتقاس العقلانية المعيارية للفعل بالقدرة على التوحيد والتنظيم المنهجي والنفاد إلى الأفعال التي تحقق شروط عقلانية الوسائل والاختيار اسم "العقلانية الغائبة" كما أطلق على تلك الأفعال التي تحقق الشروط المعيارية العقلية اسم "عقلية القيم" وهذان الجانبان يمكن أن يختلفا بعضهما عن البعض⁽⁵⁾

هكذا قسم فيبر النشاط العقلي إلى ثلاثة مجالات : مجال الواقعية الموضوعية العلمية أو العلم الوضعي ، ومجال المعايير والمشروعية أو المشروعية الأخلاقية ، ومجال القيم والدلالات الرمزية أو المعايير الجمالية . وقد فصل فيبر بين المجالات الثلاثة : (فالتقدم الذي نحزره على مستوى العقلانية الغائبة يمكن أن يكون في صالح نموذج عقلاني غائي وإن كان يحيط به الشك من الناحية الأخلاقية ، وبذلك يكون على حساب الفعل المرتبط بعقلانية القيم . والواقع أن الثقافة الغربية العقلانية قد تطورت في هذا الاتجاه ، ولكن هناك ما يدل أيضا على الاتجاه المعاكس ، فتعقيل الاتجاهات القيمية يمكن أن يقوم على تعطيل الفعل العقلاني الهادف أو الغائي في نفس الوقت . ويضرب فيبر مثلا

على ذلك بالبوذية المبكرة التي يعتبر انها قامت على اسس اخلاقية عقلانية بمعنى انها مكنت معتقبيها من التحكم في كل الدوافع الغريزية ، وان كانت في الوقت نفسه قد ادت بهم الى الفشل في السيطرة على العالم بشكل منهجي منظم (١) .

اعاد هابرماس النظر في هذه المجالات الثلاثة من اجل وضع نظرية عقلانية للمجتمع او من اجل عقلنة العالم المعيش ، وذلك بدمج هذه المجالات (العلم - الاخلاق - الفن) التي فصلها ماكس فيبر عن بعضها : ان السلوك العقلاني المنهجي في الحياة يتمير بانه يقوم ببناء ذلك النموذج من الفعل المركب الذي يهدف الى العقلانية والاستزادة منها او تفعيلها في كل الجوانب الثلاثة السابقة ، بحيث يجمع بين هذه البناءات العقلانية ويدمجها بعضها في بعض لكي تتعاون لاحداث نوع من الاستقرار مما يجعل النجاح في احد هذه المستويات يفترض - والى حد ما يشجع على - النجاح في المستويين الاخرين ، فالسلوك العقلاني المنهجي في الحياة يشجع على نجاح الفعل على النحو التالي :

١ - من زاوية العقلانية الادائية ، وذلك بايجاد حل لقضايا التقنية وايجاد الوسائل الفعالة

٢ - من زاوية عقلانية الاختيار ، وذلك بالاختيار الصائب بين البدائل المختلفة للفعل (فنحن نتحدث عن العقلانية الاستراتيجية عندما نضع في اعتبارنا القرارات العقلية التي يتخذها الخصوم) .

٣ - واخيرا من زاوية العقلانية المعيارية ، وذلك بايجاد حلول للمهام الاخلاقية العلمية داخل اطار اخلاق تقوم على المبادئ (٧) .

حاول هابرماس تحليل البنية الاجتماعية للعقل ، ووضع الشروط اللازمة لاقامة حياة اجتماعية على اسس عقلية ؛ فاذا كان كل نشاط عقلي عند ماكس فيبر هو نشاط موجه لغاية بعينها . ومن ثم فهناك ارتباط ضروري بين العقلانية والتقدم العلمي والتقني ، فان هابرماس ، في سياق اعادة صياغته للعقلانية ، يحلل النشاط العقلي في كل ابعاده ، ليس فقط من المنظور المعرفي - الاداتي بل ايضا بادخال الابعاد الاخلاقية - العلمية والجمالية - التعبيرية . وبعد ان اكدت عقلانية ماكس فيبر على النشاط العلمي في الفعل العقلي ، جاء هابرماس ليؤكد - الى جانب هذا المفهوم العلمي للعقلانية - على النشاط التواصلى .

كانت فلسفة اللغة أيضا احد - بل اهم - الروافد الاساسية فى تكوين نظرية الفعل التواصلى فقد اهتم هابرماس اهتماما خاصا باعمال اللغويين وفلاسفة اللغة خاصة عند كل من جون اوستن john austin وجون سيرل john searle فى نظرية (افعال الكلام) ، وهى النظرية التى تنطلق مما يسمى بفلسفة اللغة الطبيعية والتى طرحها فيتجنشتين فى كتابه ((بحوث فلسفية)) ، وفى فكرته الاساسية عن ((العاب اللغة)) واستحالة الفصل بين الدلالة والتركيب والتداول (اى الاستخدام الفعلى الحى للغة) والتى تختلف جميعا من لعبة الى أخرى . ولكن جون اوستن هو المؤسس لهذه النظرية التى انطلقت عنده من نقده لزعم فلسفى يدعى ان قول شىء ما هو دوما إثبات شىء ما ، اى ان دور اللغة يقتصر على الاخبار عن العالم . وبالتالي فالقضايا النافعة هى التى تقبل الصدق او الكذب ، وما عداها ليس سوى احكام خالية من المعنى . ولدحض هذا الرأى يقدم اوستن نماذج من عبارات لها صيغة الجمل الاخبارية ، ولكنها لا تصف ولا تثبت حدثا او واقعا ، بل يتم بها انجاز فعل ما " (مثال ذلك جملة ((بعتك سيارتى)) عند التلفظ بهذه العبارة يقوم القائل بفعل البيع ولا يصف حال البيع) " بهذا المعنى فان المتكلم يقوم باتجاز فعل ما عند التلفظ باى تعبير . وقد تابع الفيلسوف الامريكى جون سيرل تطور ((نظرية افعال الكلام)) واقترح معايير جديدة لتصنيف افعال الكلام ، وقد لاقت النظرية اهتماما كبيرا من جانب الفلاسفة واللغويين على السواء .

٢- العقلانية التواصلية :

انطلق هابرماس من مفهوم جديد للعقلانية ، فإذا كانت الحداثة الأوربية قد انتهت إلى ما يعرف بالعقل الأداة ، فقد أدانتها كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة وتعالت صيحات التخلّى عن العقل وعن الفلسفة التى يعتبر العقل موضوعها الأساسى . ومن هنا جاءت دعوة هابرماس لتفعيل دور الفلسفة والتأكيد على أهمية العقل باعتباره المنطلق الأساسى لأى نظرية فى المجتمع . ولذلك أراد هابرماس تفجير الطاقة الإبداعية لعقل التنوير باعتبار أن الحداثة - فى رأيه - مشروع لم يكتمل بعد . وإذا كان التطور الحديث كشف عن سلبيات العقلانية الأداة ، فإن هذا ليس مبررا كافيا للتخلّى عن مشروع الحداثة بل لا بد أن تواصل المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداة بإدخال البعد التواصلى فى مفهوم العقلانية .

يحدد هابرماس مفهوم العقلانية بقوله : " إن ما نسميه (عقلانية) هو أولاً الاستعداد الذى تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والعمل وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ"^(٨) . وإذا كانت الحداثة قد انتهت بما يسميه هابرماس بالتمايز بين العلم والأخلاق والفن ، فإن قصر مفهوم العقل على فلسفات الوعى مؤكداً أنه يمثل جانباً واحداً فقط من النشاط العقلي ، وأراد وضع العقل فى إطار أشمل . لهذا قام بإدخال البعد التواصلى فى مفهومه الجديد عن العقلانية ، وهذا البعد هو الذى يحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوى الهادف إلى التفاهم المتبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها ، ومن خلال هذا نصل إلى العقلانية التواصلية .

ولكن ما هى العقلانية التواصلية التى حاول هابرماس أن يقدم من خلالها تفسيراً لبنية المجتمع المعاصر ؟ يجيب الفيلسوف على هذا السؤال بتحديد أبعاد ثلاثة ينطوى عليها مفهوم العقلانية التواصلية : " أولها :

علاقة الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع ، ثانيها : علاقتها بعالم اجتماعى يتميز بالفاعلية وبالانخراط الشخصى فى التفاعل مع الآخرين ، وأخيراً علاقة شخص يعانى أو شخص عاطفى - بتعبير فويرباخ - ، بطبيعته الباطنة أو بذاتيته وذاتية الآخرين " ^(٩) . تلك هى الأبعاد الثلاثة التى تتضح للمرء عندما يحلل عمليات التواصل .

ويهدف هابرماس من العقلانية التواصلية إلى وضع نظرية نقدية لمجتمع يقوم على أسس عقلانية : " أريد أن أبين أنه من الممكن تطوير نظرية الحداثة باستخدام مفاهيم نظرية تواصلية تملك دقة تحليلية تحتاجها الظاهرة الاجتماعية المرضية التى يسميها التراث الماركسى بالتشويو " ^(١٠) . ولن يكون هذا إلا بإعادة توظيف أو تحديد دور الفلسفة فى المجتمع ، عندما تقوم - أى الفلسفة - بدور التفسير أو التاويل وإيضاحاً عندما تتحول وظيفتها من وظيفة المرشد أو القاضى للعلوم الأخرى إلى الانخراط فى المجتمع بإقامة نوع من التعاون والحوار بينها وبين مختلف العلوم . " أن مفهوم العقل التواصلى المتأصل فى الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم يتطلب من الفلسفة أن تأخذ على عاتقها من جديد إنجاز مهام نسقية ، وفى هذه الحالة يمكن للعلوم الاجتماعية الدخول فى علاقة تعاونية مع الفلسفة التى تضطلع بمهمة العمل على تأسيس

نظرية عقلانية " (١١) . على أن تمارس هذه الوظيفة الجديدة فى إطار العقلانية والحرية . هذا من جانب ومن جانب آخر يساهم علم الاجتماع أيضا فى تحقيق هذا المفهوم الجديد للعقلانية التوافقية باعتبارها العلم الذى يبحث فى التحولات التى تطرأ على الحياة الاجتماعية ، والأمراض الاجتماعية التى نجمت عن عمليات التحديث والعقلانية .

وقد نظر هابرماس إلى الحياة اليومية على أنها وسيط واعد بإعادة الوحدة المفقودة للعقل وان " التفسيرات المعرفية والتوقعات الأخلاقية وأشكال التعبير والتقييم لا تستغنى خلال التواصل اليومي عن أن تتداخل وتتفاعل ، والوصول إلى فهم العالم المعيش يتطلب تراثا حضاريا يتخلل المنظور كله ، ولا يقتصر على ثمار العلم والتكنولوجيا " (١٢) . المشكلة إذن هى كيف يتحقق التوازن من جديد بين عناصر العقل المنفصلة ؟ رأى هابرماس أن الحل لن يكون إلا من خلال التواصل فى الحياة اليومية ، وأن للفلسفة دورا فى " تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية الأدائية ، والأخلاقية - العملية ، والجمالية - التعبيرية التى كادت أن تتوقف اليوم ... والقضية هى كيف يتم التغلب على عزلة الثقافة العلمية والأخلاقية والفنية . وكيف يمكن ربطها بالعالم المعيش ، وكيف يتم ذلك كله بغير انقاص من عقلانياتها الخاصة ، أى العلوم والأخلاق والفن " (١٣) . ويؤكد هابرماس أن هذا لن يتحقق إلا من خلال الفلسفة باعتبارها " حارسة للعقلانية " ، وأنها لا تأخذ بالممارسات العادية كما هى فى الحياة اليومية ، بل تحفز للوصول إلى مبرراتها العقلية وأسبابها الحقيقية ، فهناك أسباب وراء أفعال التواصل سواء بين الناس أو بين العلوم المختلفة .

ويتضمن مفهوم العقلانية التوافقية كل ما يتعلق بالنشاط العقلى ، ولما كان هذا النشاط العقلى يدور حول المعرفة وتطبيقاتها ؛ فقد قسمه هابرماس إلى نوعين :

١- نشاط عقلى معرفى- أداتى ، وهو النشاط الموجه إلى غاية ، ويحقق النفع ، وتسخر فيه المعرفة من أجل النجاح ، ويستخدم الإنسان هذا النوع من النشاط لمعرفة البيئة المحيطة به . ويحدد هابرماس العلاقة بين العقلانية والمعرفة بأنها - أى العقلانية - " لا تهتم كثيرا بامتلاك المعرفة بقدر ما تهتم بالطريقة التى تستخدم بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيف تعمل على تطبيقها " (١٤) .

٢- نشاط عقلى وتواصلى وتمارسه ذوات قادرة على الكلام والفعل . فإذا كانت غاية النشاط الأداى هو تحقيق المنفعة والنجاح عن طريق التقنية للسيطرة على البيئة الطبيعية والإنسانية على السواء ، فإن غاية النشاط التواصلى – باعتباره معنياً بما يجرى فى الحياة الاجتماعية – هو التوجه نحو التفاهم بين الذات . بمعنى آخر ينظر هابرماس إلى النشاط العقلى من منظورين أحدهما هو المنظور الأداى أو الاستخدام الأداى للمعرفة ، والآخر هو المنظور التواصلى ، وهو نوع من المعرفة التعبيرية اللغوية .

ومن هذين النوعين من النشاط العقلى يصوغ هابرماس مفهوماً تركيبياً لعقلانية تواصلية جديدة تجمع بين المجالات الثلاثة للعقل عند كانط ، أى العقل النظرى والعملية وملكة الحكم ، كما يقول: " ينبغى أن يكشف العقل عن وحدة لحظات العقل المتفرقة فى نقد كانط الثلاثى : وحدة العقل النظرى مع البصيرة الأخلاقية والحكم الجمالى " (١٥) .

وقد انطلق هابرماس من هذا المفهوم الجديد للعقلانية إلى تحليل البنية الاجتماعية للعقل ، وهو التحليل الذى أفضى به إلى وضع نظريته فى الفعل التواصلى . وقد بدأت بؤاى هذه النظرية فى كتابه " المعرفة والمصلحة " قبل أن يتوجها فى كتاب ضخم من جزئين . وفى هذا المؤلف (أى المعرفة والمصلحة) صنف هابرماس المعرفة العلمية فى ثلاثة أنواع مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمصالح البشرية ، أى أنها ليست معرفية محايدة ولا منزهة عن الغرض ، كما أنها تربط الإنسان ببيئته الطبيعية ومن ناحية وبالطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى ، وأول هذه الأنواع هى المعرفة التجريبية – التحليلية المتمثلة فى العلوم الوضعية ، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى المصلحة التقنية . وتنمو هذه المعرفة من خلال العمل ، وهى التى سادت فى المجتمعات الحديثة وأطلق عليها اسم العقل الأداى .

وعلى الرغم من عدم رفض هابرماس لهذا النوع الأول من المعرفة ، بل واعترافه بأهميته الشديدة ، إلا أنه يؤكد أن العمل وحده ليس كافياً لتمكين الإنسان من تحويل بيئته ، بل إن القدرة على استخدام اللغة والرموز والعلامات من أجل تحقيق التواصل بين البشر لا تقل أهمية عن العمل . فإذا كانت القدرة على هذا الأخير قد أفضت إلى ظهور " المصلحة التقنية " فإن القدرة على التواصل تفضى إلى ظهور " المصلحة العملية " المتمثلة فى العلوم التاريخية – التأويلية ، هى معرفة تتجه إلى تحليل النصوص وتأويلها وتحدها

مصلحة عملية تهدف إلى حفظ وتوسيع مجال الفهم الممكن بين الكائنات البشرية وتحسين عملية الاتصال . وينصب اهتمام المصلحة العلمية على " التفاعل البشرى - أى على طريقة تأويل أفعالنا تجاه بعضنا البعض ، وطريقة فهمنا لبعض ، والسبل التى نتفاعل بها فى إطار التنظيمات الاجتماعية ... وتهدف إحدى أفكار هابرماس الأساسية إلى الكشف عن الوسيلة التى بموجبها تقوم البنى الاجتماعية بتشويه عملية التفاعل وتثير فيها الاضطراب والبلبلة ، إذ أن سوء الفهم وارد بين البشر ويمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منظم" (١٦) . ثم يظهر النوع الثالث والأخير من المعرفة والمتمثل فى العلوم والفلسفات التى يغلب عليها الطابع النقدي ، والمصلحة المرتبطة بهذا النوع هى التحرر من كل أشكال الاغتراب ، و " من العلوم التى تسعى إلى هذا الهدف نقد الأيديولوجيات والتحليل النفسى والنظرية النقدية ذاتها ، وكلها علوم تعمل على كشف القوى والمصالح الخاصة التى تشوه فعل التواصل ، وتبحث الشروط اللازمة للتوصل إلى إجماع حقيقى لا يعوقه قهر أو قمع داخلى أو خارجى ، والتحرر من كل أشكال السيطرة وأبنيتها " (١٧) أى أن هذا النوع الأخير من المعرفة مرتبط أيضا باللغة ويسعى إلى تخلص التفاعل والتواصل من العناصر التى تشوهه .

٣- شروط تحقق التجربة التواصلية :

لا يريد هابرماس للنشاط التواصلى أن يتخبط فى العشوائية ، وحتى لا يصبح تواسلا مشوها لا بد أن تحكمه شروط يجب أن تتوافر فى المشاركين فى التفاعل . فإذا كانت نظرية الفعل تبتعد عن فلسفة الوعى ، فالنشاط التواصلى لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة ، ولكنه مناقشة أو حوار يتم بين مختلف الذات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل . وتنتقل نظرية الفعل التواصلى من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتم بين الذات المشاركة فى التواصل . أى أنه بمعنى آخر ليس حوارا فرديا للفاعل مع ذاته ، وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة ، وهو حوار تحكمه شروط أهمها :

- أن النشاط التواصلى لن يتم إلا من خلال علاقة تفاعل بين فردين أو أكثر داخل سياق العالم المعيش ، ولذلك فمن حق كل شخص له القدرة على الكلام والفعل أن يشارك فى التجربة التواصلية ، على أن يعلن اعترافه بمزاعم أو مطالب الصدق المتفق عليها .

- أن تتم عملية التواصل من خلال اللغة التي يتم بواسطتها علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجى ، وبينهم وبين الذوات الأخرى ، باعتبارها - أى اللغة - الوسيط الأساسى فى النشاط التواصلى : وعن طريقها يتم الوصول إلى نوع من التفاهم بتوظيف الجمل والعبارات أو التعبيرات التى يلتفظ بها أعضاء الجماعة المشاركة فى التواصل سواء كانوا متحدثين أو مستمعين

- أن تهدف التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين الذوات المشاركة فى التفاعل ، ويفترض هذا الاتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم ، أو على الأقل وجود نوع من التقارب فى وجهات النظر ، وأن يتم الاعتراف المتبادل على مزاعم الصدق (التى سنشير إليها بعد قليل) من أجل الوصول إلى إجماع .

- إذا تشكك أحد المشاركين فى التواصل فى الدقة المعيارية لتعبير ما ، أو إذا تعرض أحد مزاعم الصدق للشك ، أو لم يستطع المشاركون فى التواصل تبريره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية ، فإن مزاعم الصدق نفسها تصبح موضوع سؤال ، وربما يختل التواصل أو يتوقف، وفى هذه الحالة لابد للمشاركين فى التواصل من إعادة فحص تلك المزاعم من جديد ومراجعتها مراجعة نقدية لتصحيح أخطائها ، ومعنى هذا أن العملية التواصلية تخضع لما يسمى بديمقراطية الحوار .

- توافر ظروف تضمن الإجماع الذى لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل " (١٨) . وبهذا يخضع الحوار لمعايير مفهومة يمكن تبريرها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل .

- أن يتحرر الحوار من كل أشكال الضغط والقهر التى يمكن أن تمارس عليه من الخارج ، أى أن يكون حوار حرا بين ذوات حرة ومتكافئة فى المكانة والمستوى لضمان موقف مثالى للحديث .

- أن يتاح لكل مشارك فى الحوار فرصة مساوية لسانر المشاركين ، وأن يتمتع كل منهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول ما يراه من قبول أو رفض لمزاعم الصدق وفق المعايير المعترف بها ، مع الاعتراف بإمكانية الوقوع فى الخطأ ، وإمكانية تصحيحه أيضا فلاشئ يعلو على النقد ، ولا تمارس أى سلطة على الحوار سوى سلطة العقل

- أن يعبر كل مشارك في التواصل عن مزاعم الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم المتبادل بأن : " يختار تعبيراً معقولاً لكي يتمكن المتكلم والمستمع من تفهم الواحد للآخر ، والمتكلم يجب أن تكون له نية توصيل مضمون قضوى (من القضية) حقيقى لكي يتمكن المستمع من مشاطرته معرفته ، وعلى المتكلم أيضاً أن يعبر عن مقاصده بصدق ، لكي يتمكن المستمع من تصديق تلفظ المتكلم (والثقة به) وأخيراً يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجارى بها العمل ، لكي يتمكن المستمع من قبول هذا التلفظ بطريقة تجعل المتكلم والمستمع فى وضعية القدرة على الاتفاق على التلفظ ذى الخلفية المعيارية " (١٩) .

بذلك حدد هابرماس شروط التواصل والمطالب الأساسية المفترضة لفهم الأقوال والتعبيرات ، وهى نفس المطالب الأربعة التى تستلزمها أفعال الكلام : " قابلية التعبير اللغوى للفهم ، وحقيقة مضمونه أو صدق محتواه ، ومصداقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها ، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير ، أى المطالبة بأن يكون صحيحاً أو ملائماً بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمى أو معيارى يقربه المتكلم والسامع معا " (٢٠) . وهذه هى الشروط الأساسية للحوار أو المناقشة الحرة التى تضمن تحقيق تواصل غير مشوه ، فإذا ما توافرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلى .

٤- نظرية الفعل التواصلى

يدين هابرماس فى نظريته عن الفعل التواصلى إلى فلسفة اللغة كما صرح بذلك فى إحدى مقابلاته : " أنا مدين لكل من النزعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية .. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة فى الاتصال اللغوى " (٢١) . كما استمد أيضاً بعض عناصرها من نظرية أفعال الكلام بوجه خاص ، ومن علم اللغة الاجتماعى " إن تفهوم الفعل التواصلى يفترض اللغة بوصفها الوسط الذى يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم ، ومن خلاله يستطيع المشاركون فى التفاعل أن يثيروا مزاعم الصدق التى يمكن الاتفاق عليها أو الاختلاف حولها " (٢٢) كما طور هابرماس نظريته من بعض الأفكار المتعلقة بالمضامين التى ينطوى عليها الحوار أو المحادثة كما طورها مفكرون من أمثال بول جرابيس (*) . وقد كان أحد الأسباب التى دفعت هابرماس إلى هذا التحول نحو اللغة هو بغير شك ذلك "

الرفض المنتشر على نطاق واسع لما يسمى بالحجج التأسيسية في كل أشكالها ومظاهرها^(٢٣). وقد كان من أسباب هذا التحول أيضاً اقتناع هابرماس المتزايد بأن التفكير التئويري (أو مشروع الحدائثة) قد قام بالتحديد بمثل هذا النقد وذلك بتركيزه الشديد على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات . لهذا كان هدفه هو إعادة صياغة هذا المشروع التئويري أو الحدائثي من خلال ما سماه بالبراجماتيقا (أو التداول اللغوي) .

لقد صاغ هابرماس من مفهومه الجديد عن العقلانية نظرية في الفعل التواصلي تنشئ " علاقة داخلية بين البراكسيس (الممارسة) وبين العقلانية وتدرس المتضمنات العقلية التي تفترضها ممارسة تواصلية يومية وتتيح للمضمون المعيارى المرتبط بالفاعلية الموجهة نحو الفهم المتبادل التوصل إلى مفهوم عقلانية تواصلية^(٢٤) . وتدخل نظرية الفعل التواصلي ضمن إطار مشروع هابرماس الأكبر وهو تأسيس نظرية نقدية للمجتمع الحديث ، ويمكن إجمال مشروعه في مراحل ثلاث :

يرى في المرحلة الأولى ضرورة التحرر من " فلسفة الوعي " وهي الفلسفة التي ترى أن العلاقة بين اللغة والفعل كالعلاقة بين الذات والموضوع بينما يؤكد هابرماس أن العلاقة في الفعل التواصلي تكون بين ذات وذات ، ويرى في المرحلة الثانية ضرورة أن يتخذ الفعل صورتين : الفعل الإستراتيجي ويتضمن الفعل العقلاني الغائي ، وفعل التواصل الذي يرمى للوصول إلى الفهم، ويرى في المرحلة الثالثة ضرورة إعطاء فعل التواصل الأولوية مما يترتب عليه أمور ثلاثة :

أولاً ، أن العقلانية – بهذا المعنى – تستلزم نسقاً اجتماعياً ديمقراطياً يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً ، وهدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى تفاهم . ثانياً ، ثمة نظام أخلاقي – يحاول هابرماس الكشف عنه – يتوجه إلى التوصل لمعايير عبر نقاش عقلاني حر ، تبحث فيه نتائج كل معيار من تلك المعايير الأخلاقية ، أي نظام يلقي القبول والرضى عن طريق الإقناع العقلي وليس عن طريق القوة أو القسر . ثالثاً ، فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة لاستخدام أدوات العقل ، كالمساهمة في الحوار ، ويكون لكل فرد فيه صوت مسموع يحسب حسابه عند اتخاذ القرار النهائي^(٢٥) .

ويمثل مفهوم الفعل التواصلي – كما حدد للكتاب الذي يحمل نفس العنوان – مدخلا

لثلاثة موضوعات متشابهة أولا : مفهوم العقلانية التواصلية الذى هو ذو طابع شكى وإذا كان في نفس الوقت يقاوم الاقتصار على معالجة العقل من الناحية المعرفية مع معالجة أدواتية . ثانياً مفهوم ثانى المستوى عن المجتمع يربط بين العالم المعيش ونماذج شكل ليس إنشائياً فحسب . ثالثاً وأخيراً ، نظرية عن الحداثة تفسر نمط الامراض الاجتماعية المتزايدة فى عصرنا الحديث^(٢٦) . المقصود - إذن - بنظرية الفعل التواصلى هو وضع سياق الحياة الاجتماعية التى نمت عن مفارقات الحداثة في إطار تصورى عقلى أو مفهومي ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن هابرماس أراد إحكام البناء التصورى العقلى للبناءات الاجتماعية التى يتم فيها التواصل

يعرض هابرماس أربعة نماذج للفعل استقاها من نظريات العلوم الاجتماعية:

١ - النموذج الغائى للفعل ، ويطلق عليه اسم النموذج الإستراتيجى ، وغالبا ما يفسر تفسيراً نفعياً ، فالفعل يفترض أنه يختار ويحسب الوسائل والغايات من وجهة نظر تحقيق أكبر قدر من المنفعة . وهذا النموذج هو الذى يكمن وراء كل مناهج البحث النظرية التى تحتاج إلى اتخاذ قرار فى الاقتصاد والاجتماع وعلم النفس الاجتماعى .

٢ - مفهوم نموذج الفعل الذى توجهه وتنظمه المعايير ، وهذا النموذج لا يشير إلى سلوك أفراد منعزلين يلتقون مصادفة بأفراد آخرين فى محيطهم ، وإنما يشير إلى سلوك أعضاء فى جماعة اجتماعية يوجهون أفعالهم نحو قيم مشتركة . فالفاعل الفرد يعمل وفق معيار معين (أو يخرق هذا المعيار) عندما تتوافر فى موقف معين شروط معينة يمكن أن ينطبق فيها ذلك المعيار . والمعايير تعبر عن اتفاق يتم التوصل إليه فى داخل جماعة اجتماعية معينة . وجميع أعضاء الجماعة الذين يعتقدون بصدق معيار معين ينتظر منهم أن يتوقعوا من كل واحد منهم أن يقوم بتنفيذ الأفعال المطلوبة أو الامتناع عنها عندما تحكم بذلك مواقف معينة . والمفهوم الأساسى للموافقة على المعيار معناه الوفاء بتوقف سلوك معين . وهذا السلوك الأخير لا يحمل المعنى المعرفى بتوقع حديث متنبأ به ، وإنما يحمل المعنى المعيار الكامن فى توقع الأعضاء لسلوك معين . إن هذا النموذج المعيارى للفعل يكمن وراء نظرية الدور المعرفة فى علم الاجتماع .

٣ - مفهوم الفعل الدرامى لا يحيل فى المقام الأول إلى فاعل منفرد أو عضو فى جماعة

اجتماعية وإنما يحيل إلى المساهمين في فعل مشترك بحيث يكونون جمهورا يعرضون أنفسهم أمامه . والفاعل هنا يثير في جمهوره صورة معينة أو إحساسا معيناً عنه هو نفسه. وذلك بالكشف عن ذاتيته كشفا متعمدا أو غير متعمد (بشكل مباشر أو غير مباشر). ففي الفعل الدرامي يستغل المساهمون هذا ويحركون أفعالهم المشتركة بإتاحة الفرصة للتعرف على عوالمهم الذاتية . وهكذا فإن مفهوم تقديم الذات لا يعنى السلوك التعبيري التلقائي ، بل التعبير المنظم عن التجارب الشخصية بالنظر إلى جمهور يراقب هذا التعبير . إن النموذج الدرامي للفعل يستخدم قبل كل شيء في الوصف الفينومينولوجي للأفعال المشتركة (بين الذوات) ولكنه لم يتطور حتى الآن بحيث يصبح منهجا نظريا عاما .

٤ - أخيرا نصل إلى مفهوم الفعل التواصلي الذي يحيل إلى الفعل المشترك لذاتين على الأقل قادرين على الكلام والفعل وإقامة علاقات شخصية مشتركة (سواء كانت علاقات لغوية أو غير لغوية) إن الفاعلين هنا يسعون إلى تفهم موقف الفعل ، وفهم خططهما للفعل ، وذلك لكي ينسقا أفعالهما بالتراضي أو الاتفاق بينهما . والمفهوم الأساسي عن التفسير يشير في المقام الأول إلى السعى إلى تعريفات أو تحديدات للموقف بحيث يمكن التوصل فيه إلى إجتماع ، وكما سنرى فإن اللغة لها مكان متميز في هذا النموذج (٢٧) .

تلعب اللغة - إذن دورا أساسيا في نظرية الفعل التواصلي باعتبارها الوسيط الأساسي للتواصل بين الذوات . وحجة هابرماس في هذا هو أن قدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في اللغة التي تتعلمها وتتحدث بها كل الذوات . فالتجربة التواصلية ليست هي القدرة على إنتاج جمل لها قواعد ، وليست اللغة مجرد نسق من الرموز له تركيبه النحوي ومعجمه وصوتياته .. أو له خصائصه الدلالية فقط ، بل يهتم هابرماس باللغة من منظور خصائصها التداولية ، فاللغة تشكل عنده نسقا من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر هذه اللغة . ومن ثم فإن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لأنها تستطيع التعبير وفهم الجمل والجواب عليها^(٢٨) تتشكل اللغة إذن من خلال التفاعل بين الذوات ، والحديث بين المشاركين في التفاعل يربطهم بالعالم المعيش حولهم ، وبالذوات الأخرى . ويربطهم أيضا بمشاعرهم ورغباتهم ومقاصدهم . ولذلك ترتبط نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس بنظرية أفعال الكلام .

وتقدم أفعال الكلام " بنية تلتقى فيها ثلاثة مكونات :

١. مكون جملى مهمته تصور (أو ذكر) أحوال الشئ ،
٢. مكون فعل منطوق مهمته عقد علاقات بين الأشخاص ،
٣. وأخيرا لسانى يعبر عن قصد المتكلم^(٢٩) .

واستنادا إلى هذه الوظائف الثلاث للغة يمكن استخلاص ثلاثة جوانب مختلفة للمصادقية يتسنى وفقا لها رفض المستمع لعبارة المتكلم إذا رفض إما " حقيقة " ما أكد فى العبارة (أو أيضا حقيقة الافتراضات الوجودية التى تشرف على مضمون العبارة) ، " صحة " فعل اللسان نظرا للسياق المعيارى ، للصياغة (أو أيضا شرعية السياق المفترض ذاته) ، وإما أخيرا " صدق " القصد الذى عبر عنه المتحدث (أى التطابق المفترض بين ما أراد قوله وبين ما قاله)^(٣٠) . هكذا تقضى نظرية الفعل التواصلى إلى مبدأ يقر بأننا نفهم قضية أو عبارة ما عندما نعرف شروط صحتها .

إن الأفعال التى تخضع للمعايير ، مثلها مثل التأكيدات أو الأفعال الكلامية التقريرية ، لها طابع التعبيرات الدالة على معنى وتكون قابلة للفهم فى سياقها الخاص ، كما أنها مرتبطة بمزاعم الصدق القابلة للنقد ، فهى تحيل إلى معايير وتجارب ذاتية أكثر مما تحيل إلى وقائع خالصة . والفاعل فى هذه الحالة يؤكد أن سلوكه صحيح بالنسبة إلى سياق معيارى مشروع ، أو أن أقواله بضمير المتكلم عن تجربة شخصية مارسها هى أقوال صادقة وأمينة . بيد أن هذه التعبيرات يمكن أن يسرى عليها الخطأ كما يسرى على الأفعال الكلامية التقريرية ، ذلك " أن إمكانية اعتراف الذات فيما بينها بمزاعم الصدق القابلة للنقد هو عنصر أساسى من عناصر عقلانيتها ، والمعرفة الكامنة فى الأفعال الخاضعة للمعايير أو فى التعبيرات الذاتية ، هذه المعرفة لا تحيل إلى حالات واقعية للأشياء ، بل تحيل إلى صدق المعايير أو إلى التعبير عن التجارب الذاتية . إن المتكلم الذى يفصح عن هذه التعبيرات لا يحيلنا إلى شئ من أشياء العالم الموضوعى ، وإنما يحيلنا إلى شئ موجود فى العالم الاجتماعى المشترك أو فى عالمه الذاتى الخاص به"^(٣١) .

أراد هابرماس وضع ونظرية تحافظ على الالتزام بقيم الحقيقة والنقد والإجماع العقلى ، لكنها مع ذلك تؤكد ثقتها بإمكان التوصل إلى موقف لغوى مثالى أى إلى مجال عام

للمناقشة أو الحوار الحر الخالي من كل قمع . والتحرر الحقيقي يكون في "العودة إلى البراكسيس (الممارسة) كمقولة متضمنة في المشاركة الفعالة لكل فرد في التحكم في الظاهرة الاجتماعية ، بمعنى آخر أن يكون الناس ذوات وليسوا موضوعات ، ولهذا الغرض يجب ، في رأي هابرماس ، تحسين الاتصال الإنساني والمناقشة الحرة"^(٣٢) فعندما تقوم الذات (أو الأنا) بفعل من أفعال الكلام ، وعندما تتخذ ذات أخرى (أو الآخر) موقفا من هذا الفعل ، فإنهما – أي الأنا والآخر – يعترف كل منهما بالآخر وينسجان أو يقيمان علاقة تواصلية بين الذاتين دمجوا إجتماعيا عبر التواصل ، وهي علاقة مختلفة عن تلك الموجودة بينهم وبين العالم المادي .

لقد حاول هابرماس استخلاص المحتوى المعياري لفكرة الفهم الموجودة في اللغة والتواصل ، وأدى هذا إلى مفهوم مركب لا يتضمن فحسب أن نفهم معنى الأفعال الكلامية ، بل يتضمن كذلك التفاهم المتبادل بين المشاركين في التواصل ، ليس فقط التفاهم حول معرفة تخص أمرا ما في العالم الموضوعي ، بل تخص الوقائع والمعايير أيضا ، وكذلك التجارب الشخصية : " إن المتحدث في كل فعل من أفعال كلامه يرجع في أن واحد إلى شيء ما يخص العالم الموضوعي وعالم الطائفة الاجتماعية ، وإلى عالمه الذاتي"^(٣٣) فهذا النموذج من الفعل التواصلي " يفترض أن المشاركين في التفاعل يمكن أن يعبنوا إمكاناتهم العقلية – التي تتركز وفقا للتحليل السابق في العلاقات الثلاث للقائم بفعل التواصل بالعالم – بحيث يكون ذلك معبرا عن الرغبة الصريحة في التوصل إلى التفاهم"^(٣٤) .

لكن ماذا يعني هابرماس على وجه التحديد بالتفاهم ؟ أنه ذلك الاتفاق الحادث بين المشاركين في عملية التواصل ، بمعنى أن يحيل التفاهم إلى اتفاق مبرر عقليا بين الذاتين القادرة على الكلام والفعل للوصول إلى إجماع ، ولتحقيق هذا الغرض يكون للفهم "مستويات ثلاثة يكون على كل مشارك في التفاعل أن يحترمها لتحقيق غرض الفهم ، ولهذا فإن المستمع يفهم التعبير أولا ، أي يدرك دلالة ما يقال ، ثم يتخذ هذا المستمع موقفا بالإيجاب أو بالسلب ، بالقياس إلى إدعاء معلن من فعل الكلام ثانيا ، أي أنه يقبل أو يرفض العرض الذي يقترحه فعل الكلام . ونتيجة اتفاق ما يوجهه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ثالثا"^(٣٥) . وبهذا المعنى لن يتحقق الفهم إلا بتوافر مستويات ثلاثة

أو اتباع خطوات ثلاث وهي أولا أن يفهم المستمع التعبير فهما جيدا ويدرك دلالاته ، ثانيا أن يتخذ موقفا إيجابيا أو سلبيا من هذا التعبير ، أى يقبل أو يرفض ما تقترحه أفعال الكلام – بالمعنى السابق شرحه – وهو القول الذى لا يصف أو يثبت واقعا بل يتطلب إنجاز فعل ما عند سماعه . ثم ثالثا وأخيرا يقوم المستمع بإنجاز الفعل بشكل يتوافق مع فعل الكلام .

إن مفتاح فكرة هابرماس عن التواصل إلى التفاهم تنطوى على اتفاق يقاس بما سماه بمزاعم الصدق **Validity Claims** ، ففي الفعل التواصلى " تتوقف حصيلة التفاعل نفسه على إمكانية توصل المشاركين فيه إلى اتفاق فيما بينهم على تقييم مشترك لعلاقتهم ، وحسب هذا النموذج من الفعل فإن النجاح الوحيد الممكن لتفاعل ما يتمثل فى توصل المشاركين إلى إجماع عام بنعم أو لا لمزاعم الصدق المرتكزة على أسس عقلية"^(٣٦) . يتوقف إذن نجاح الفاعلية التواصلية على أن يتوصل المشاركون إلى اتفاق متبادل حول تحديد علاقتهم بالعالم . ونموذج نجاح التفاعل هو الوصول إلى إجماع بين مختلف المشاركين على مزاعم الصدق المدعمة بالحجج والبراهين العقلية .

لكن ما هى المقاييس التى يجب على أطراف التواصل مراعاتها لتحقيق هذا الهدف؟ أنها – كما حددها هابرماس – الحقيقة والدقة والصدق ، أى على المشاركين فى التفاعل توخى حقيقة العبارة ودقتها وصدقها واستنادها إلى الحجج والبراهين العقلية . وإذن فبإمكانية الوصول إلى التفاهم تكمن فى " إمكان استخدام الأسباب أو الحجج التى تساعد على الحصول على إقرار الذات فيما بينها **Intersubjective** بمزاعم أو مطالب الصدق القابلة للنقد " ^(٣٧) هذا الإمكان موجود فى الأبعاد الثلاثة السابقة ، وليست مزاعم الصدق أو مطالبة مقصورة فحسب على صدق القضايا أو على فاعلية الوسائل التى تمكن من التوصل إلى نتائج يمكن نقدها والدفاع عنها بأسباب عقلية ، بل يضاف إلى هذا أيضا المطلب القائل بأنه فعل صحيح أو ملائم ، وذلك فى علاقته بسياق معيارى معين ، أو أن مثل هذا السياق يستحق أن يعترف به كسياق مشروع . كل هذا يمكن أن يناقش بالحجج العقلية ، بل يمكن أيضا أن يناقش المطلب الذى يلح على أن أية عبارة من العبارات هى تعبير صادق وأصيل عن تجارب الفرد الذاتية من عكس ذلك . والشاهد أنه فى كل هذه الأبعاد يمكنه الوصول إلى اتفاق حول المطالب المختلف عليها عن طريق الحجة والاستبصار أو البصيرة ، وبغير الرجوع إلى القوة والبطش ، أى بالرجوع إلى الأسباب

والحجج العقلية وحدها . وفي كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يوجد ثمة وسط تأملى يتيح معالجة أساليب الحجاج العقلى أو النقد التى تساعدنا على إثبات صحة المزاعم المختلف عليها ومحاولة الدفاع عنها أو حتى نقدها ، ولأن مزاعم الصدق يمكن أن تنتقد ، فهناك إمكانية لتصحيح الأخطاء والتعلم منها . ومن الطبيعى أن تخضع هذه المزاعم للاختبار والنقد والمراجعة . وهناك طرق عديدة لمناقشة وتنفيذ هذه المزاعم : " إن المعقولية التى تميز الممارسة التواصلية فى الحياة اليومية إنما تشير أو تحيل إلى ممارسة الحجاج العقلى وكأنه هو محكمة الاستئناف التى تمكن من استمرار الفعل التواصلى بوسائل أخرى عندما يصل الاختلاف فى الآراء إلى حد لا يمكن تجاوزه عن طريق الأساليب الروتينية بل لا يمكن أيضا فضه (أى الاختلاف) عن طريق الاستخدام المباشر أو الاستراتيجى للقوة"^(٣٨) .

هكذا تعد الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة فى فلسفة هابرماس التواصلية ، وترتبط نظرية الفعل التواصل بالعالم المعيش ارتباطا أساسيا باعتباره - أى العالم المعيش - الخلفية الكامنة وراء كل مشارك فى التواصل ، وباعتباره أيضا السياق الذى يمكن أن يساعد على حل مشكلات الفهم ، فأعضاء أى تجمع اجتماعى يشاركون فى العالم المعيش الخاص بهم . فما هى إذن مكونات هذا العالم ؟

٥ - عقلنة العالم المعيش :

يحاول هابرماس أن يشرح مفهوم العالم المعيش فى الجزء الثانى من مؤلفه عن نظرية الفعل التواصلى مستعينا فى ذلك بما سبق أن شرحه فى الجزء الأول من المؤلف نفسه عن النظرية التواصلية وعن أفعال الكلام . وذلك لأن مفهوم العالم المعيش بمكوناته المختلفة يمثل السياق الذى يشكل عملية التفاهم بين الذوات ، كما أن أية نظرية عن المجتمع - وهو الهدف النهائى عند هابرماس - لا يمكن لها أن تقتصر على نظرية الفعل التواصلى دون أن تستمد شرعيتها من العالم المعيش . ويبين هابرماس كيف " ان هذا العالم المعيش - بوصفه الأفق الذى تتحرك فيه الأفعال التواصلية بصفة مستمرة - عرضة للتغير من خلال تحول بنية المجتمع ككل"^(٣٩) .

إن فكرة العالم المعيش ليست فكرة جديدة ابتدعها هابرماس ، لقد سبقه هوسرل فى تحليل العالم المعيش تحليلاً ظاهراتياً ، كما أن فيتجنشتين قد تناوله من خلال تحليله لأشكال

الحياة ، إلا أنهما فى رأى هابرماس لم يكن لهما هدف منهجى : " إذا طرحنا جانباً المشاكل الفلسفية للوعى التى تعامل بها هوسرل مع مشكلة العالم المعيش ، فبإمكاننا أن نفكر فى العالم المعيش كما يتمثل فى مجموعة من النماذج التفسيرية نقلت عن طريق الثقافة الموروثة ونظمت من خلال اللغة . عندئذ لا نحتاج إلى فكرة السياق المرجعى الذى يربط بين عناصر الموقف الواحد بعضها ببعض ، كما يربط الموقف نفسه بالعالم المعيش ، ولا نحتاج أيضاً أن نفسر هذا كله فى إطار فلسفة الظاهريات ولا فى إطار سيكولوجية الإدراك " (٤٠) . وترتب على ما سبق أن اتجه هابرماس إلى البحث فى بناءات العالم المعيش بحثاً تداولياً شكلياً ، بحيث يبرز البناءات التى تظل ثابتة على الرغم من تغير صور العالم المعيش وأشكال الحياة .

وإذا كان هابرماس قد ركز جهده فى المجلد الأول من كتابه " نظرية الفعل التواصلى " على إعادة صياغة عقلانية ماكس فيبر من أجل تأسيس عقلانية جديدة ، فإنه قد ركز جهده فى المجلد الثانى من مؤلفه على إعادة عقننة العالم المعيش . بمعنى آخر أنه – أى هابرماس – قدم فكرة العالم المعيش باعتبارها مكملة لمفهوم العقل التواصلى ، لأنها مرتبطة أيضاً بمفهوم المجتمع ، بل وتشكل سياق الفعل الاجتماعى . وقد تناول هابرماس فى المجلد الثانى أربع نقاط أساسية يقوم عليها هذا الجزء وحاول شرحها فى البداية :

١ . أن بوضوح أن العالم المعيش مرتبط بالعوامل الثلاثة (الثقافة والمجتمع والشخص) وهى التى تقيم عليها الذوات – التى تهدف إلى التفاهم المتبادل – تحديداتها المشتركة للمواقف المختلفة .

٢ . أن يطور مفهوم العالم المعيش بوصفه السياق الذى يتم فيه الفعل التواصلى ويربطه بمفهوم دور كايم عن الوعى الجمعى .

٣ . أن يربط مفاهيم العالم المعيش التى تستخدم عادة فى علم الاجتماع التفسيرى بمفاهيم الحياة اليومية التى لا تصلح إلا للعرض السردى للأحداث التاريخية والظروف الاجتماعية .

٤ . أن يبحث فى الوظائف التى يقوم بها الفعل التواصلى لإقامة عالم متنوع الأبنية . ويتم هذا البحث فى أفق العالم المعيش بحيث يمكن بالاستناد إلى هذه الوظائف توضيح

الشروط الضرورية لعقلنة العالم المعيش . ويؤدى هذا إلى آخر حدود البحوث النظرية التى توحد بين المجتمع والعالم المعيش (٤١) .

وفى هذا الحالة يقترح هابرماس أن نفهم المجتمع بوصفه نسقا وعالما معيشا فى وقت واحد . لقد أكد لنا التراث المنحدر من مدرسة دور كايم أن النظرية الاجتماعية تقوم على مفهوم العالم المعيش الذى يدور حول مسألة التكامل الاجتماعى . وقد اختار بارسونز تعبير Community (أى الجماعة المنتمية إلى مجتمع أو الجماعة الاجتماعية) لى يبين أن العالم المعيش بوصفه جماعة اجتماعية يشكل قلب المجتمع . مع العلم بأن مفهومه عن المجتمع هو أنه الجهة التى تحدد الحقوق والواجبات لأعضاء الجماعة عن طريق العلاقات الشخصية المشروعة المتبادلة بينهم . ومن ثم تكون الثقافة والشخصية مجرد اضافات وظيفية للجماعة الاجتماعية . فالثقافة تزود المجتمع بالقيم التى يمكن أن تصبح قيما مؤسسية ، كما أن الأفراد الذين أصبحوا منتمين إلى المجتمع يشاركون فى الحياة بشكل يلائم التوقعات المعيارية . وفى مقابل ما سبق نجد أن مدرسة ميد تقيم النظرية الاجتماعية على مفهوم عالم معيش مختزل ومقتصر على إضفاء الطابع الاجتماعى على الأفراد . وعلماء هذه المدرسة يفهمون العالم المعيش بوصفه الوسط الاجتماعى والثقافى للفعل التواصلى الذى يتصورونه فى شكل دور محدد يقوم به الأفراد المنتمون إلى المجتمع . وهكذا نرى هذه المدرسة لا تلتفت إلى الثقافة التراثية والمجتمع إلا باعتبارهما وسائط يتم من خلالها العمليات التى ينخرط فيها لاعبو الأدوار طوال حياتهم . ومن الواضح أن هذه النظرة لا تعد نظرة متسقة إلا إذا تقلصت النظرية الاجتماعية بحيث تتحول إلى علم نفس اجتماعى . ولو أخذنا فى مقابل ما سبق مفهوم التفاعل الرمضى الذى جعله ميد نفسه مفهوما مركزيا وتناولناه بالطريقة التى طرحناها من قبل (أى كمفهوم للتفاعل الذى يتم من خلال اللغة كما توجهه المعايير) لاستطعنا عندئذ أن ندخل من باب التحليلات الفينومينولوجية للعالم المعيش ، بحيث نكون فى هذه الحالة فى وضع يسمح لنا بالاحاطة بالترابط المركب لكل هذه العمليات الإنتاجية (٤٢) .

لقد أشار بارسونز إلى النموذج النظرى للنسق الاجتماعى إلا أنه فشل فى الجمع بينه وبين العالم المعيش كمجال للفعل الاجتماعى ، وتعذر عليه تحقيق التكامل بينهما فى مفهومه عن مجتمع ذى مستويين يربط النسق بالعالم المعيش . بل إن تاريخ النظرية

الاجتماعية منذ ماركس لم ينجح في رأى هابرماس فى الجمع بين النسق والعالم المعيش ، ولهذا كله حاول - أى هابرماس - أن يولف بينهما بالتأكيد على ضرورة الجمع بين الجانب النظرى - الذى يحدد التصورات النسقية للمجتمع المتكامل - ، وبين نظرية الفعل لمجتمع مترابط من خلال أفعاله التواصلية : " إن نقطة إنطلاقى إذا هى أن المشكلة النظرية المتعلقة بكيفية الجمع بين المفاهيم الأساسية للإساق ونظرية الفعل الاجتماعى هى مشكلة حقيقية وأصلية . والصيغة المؤقتة التى اقترحها والتى يمكن على أساسها تصور المجتمعات بوصفها كائنات نسقية مركبة لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا ، هذه الصيغة تحتوى على هذين الجانبين معا " (٤٣) .

لقد توصلنا - كما سبق القول - إلى أن أية نظرية للمجتمع لا ينبغي أن تكتفى بالعقلانية الغائبة فحسب ، ولن تستقيم بالعقلانية التواصلية وحدها ، بل بالجمع بينهما باعتبارهما يمثلان قطبي العقلانية الجديدة . فعلى الرغم من أن العقلانية الأداة تستجيب للمتطلبات المادية بشكل يصعب معه التخلّى عن دور النقطة فى التنظيم المادى للمجتمع ، إلا أنها غير قادرة على حل مشكلات متعلقة بالأخلاق أو الثقافة ، لذلك تأتى العقلانية التواصلية لتتعمق بالمشكلات والقضايا الرمزية والمفومات الثقافية المتعلقة بالمعايير الأخيرة . والنتيجة المرتبة على هذا كله هو أن كلاما من النشاط الغائى والأداتى والنشاط التواصلى يشارك فى إعادة عقلنة العالم المعيش ، عن طريق إعادة الإنتاج المادى للعالم المعيش بواسطة النشاط الغائى ، وأيضاً عن طريق إعادة الإنتاج الرمزي له - أى العالم المعيش - بواسطة النشاط التواصلى ، باعتبار أن الأساس المادى للعالم هو الشرط الضرورى للبنية الرمزية له ، وباعتبار أيضاً أن الفعل الأداة هو أحد مكونات الفعل التواصلى . هكذا تمتزج خيوط مختلفة - يكشف عنها التواصل اليومي - من عناصر المعرفة الأداة والعناصر الأخلاقية العملية بالإضافة إلى العنصر اللغوى ، تمتزج جميعاً فى إعادة بناء العالم المعيش .

لم يتوقف هابرماس عند الإنتاج المادى للعالم الذى يتحقق عن طريق النشاط الغائى أو الأداة ، لا لعدم أهميته ، بل لأنه الجانب الوحيد الذى أثمرته الحداثة الغربية . ولذلك أسهب فى تفاصيل ما اعتبره الجانب المهم فى المشروع الحداثى ، وهو النشاط التواصلى وما يفترضه من معايير وقيم أخلاقية . ويؤكد على ممارسة الفعل التواصلى فى الحياة

اليومية التي هي الوسط الذي يتم فيه إعادة الإنتاج الرمزي . إن المشاركين في التواصل يوجدون في تراث ثقافي يستخدمونه وفي نفس الوقت يجددونه ، ولكن ينسقوا أفعالهم عن طريق اعتراف الذوات فيما بينهم بصحة مزاعم الصدق ، فإنيهم يحرصون على أن يصبحوا أعضاء في جماعات اجتماعية ، كما يعملون في نفس الوقت على تدعيم هذه الجماعات وتحقيق تكاملها " إن الأفعال التواصلية ليست مجرد عمليات تفسيرية يتم فيها اختيار المعرفة الثقافية التراثية ... وإنما هي في الوقت نفسه عمليات تكامل اجتماعي وإضفاء للطابع الاجتماعي على الأشخاص المنتمين لمجتمع معين " (٤٤) ومن خلال التفاعل مع الأشخاص الأكفاء يستوعب الناشئون في وعيهم توجهات القيم للجماعة الاجتماعية التي ينتموا إليها ويكتسبون القدرات العامة على الفعل .

كيف يمكن – إذن – عقلنة العالم المعيش ؟ إن هذه المهمة كما تصورها هابرماس تقتضي القيام بثلاث عمليات لا ينفصل بعضها عن بعض من أجل تأسيس مجتمع عقلاني حديث : تتطلب العملية الأولى إعادة التحليل النقدي للمعرفة ، وتقتضي الثانية تأسيس قيم ومعايير مجتمعية جديدة ، أما الثالثة والأخيرة فهي تهتم بتشننة ذات انسانية قادرة على تحمل مسؤوليتها ، وعلى تأسيس هويتها الذاتية : " إذا نظرنا إلى التفاهم المتبادل نظرة وظيفية وجدنا أن الفعل التواصلى يعمل على نقل وتجديد المعرفة الثقافية التراثية ، وإذا نظرنا إليه كفعل تنظيمي أو تنسيقي وجدنا أنه يساعد أو يعمل على التكامل الاجتماعي وإقامة وترسيخ التضامن . وأخيراً فإنا لو نظرنا إليه من وجهة نظر إضفاء الطابع المجتمعي فإن الفعل التواصلى يساعد في تكوين الهويات الشخصية . وهكذا نجد أن إنتاج البناءات الرمزية للعالم المعيش يتم عن طريق مواصلة المعرفة الصحيحة وترسيخ التضامن الجمعي وإضفاء الطابع الاجتماعي على الذوات المسنولة والفاعلة " (٤٥) .

وتمثل هذه العمليات السابقة العناصر البنائية للعالم المعيش – وهي الثقافة والمجتمع والشخص – بحيث يعاد بناؤه – أي العالم المعيش – بالاستخدام الأمثل للمعرفة وباستقرار المجتمع وتحقيق الاندماج بين أفرادِهِ وبتكوين أفراد أو فاعلين يملكون القدرة على الكلام والفعل وقادرين أيضاً على تحمل مسؤولياتهم وتحقيق ذواتهم وتأكيد هوياتهم – هكذا نرى أن عقلنة العالم المعيش هو أحد المظاهر الإيجابية للحدث أو المجتمع الحديث التي يجب المحافظة عليها ، والتي تتم فيها مراجعة دائمة التراث الثقافي وكذلك إنتاج قيم

ومبادئ أخلاقية وقانونية جديدة في المجتمع مغايرة للقديمة . ويتكفل النشاط التواصلى المدعم بالحجج والبراهين العقلية بوضع معايير لها أو تبريرها . وفى ظل هذا الإطار الثقافى والمعيارى الجديد ينشأ الفرد الذى يسعى للدفاع عن ذاته وتحمل مسنولية كلامه وأفعاله ، أى الشخص القادر على المناقشة والحوار والقادر على الإجابة بنعم أو لا التى يتمرس عليها خلال التنشئة الاجتماعية بحيث يصبح شخصا مستقلا ولكنه مندمج اجتماعيا فى جماعة تربطه بها علاقات اجتماعية ومصالح .

هكذا نجد أن العناصر البنائية المكونة للعالم المعيش (وهى الثقافة والمجتمع والشخصية) تتطابق معها عمليات إعادة الإنتاج (إعادة إنتاج ثقافى – تكامل اجتماعى – انتماء للجماعة) وكلها ترتكز على الوجوه المختلفة للفعل التواصلى (التفاهم – التنسيق – الفعل الاجتماعى) وكلها ممتدة الجذور فى العناصر البنائية المكونة لأفعال الكلام (القضايا التقريرية – أفعال القول – الأقوال التعبيرية)^(٤٦) . هذه التطابقات البنائية تتيح للفعل التواصلى أن يؤدي وظائفه المختلفة وأن يصبح وسيطا دائما لإعادة الإنتاج الرمضى للعالم المعيش ، فإذا حيل بين هذه الوظائف وبين التحقيق ظهرت الاضطرابات فى عملية إعادة الإنتاج كما نشأت كذلك مظاهر الأزمة مثل فقدان المعنى ، واضطراب التوجهات ، وغياب المشروعية ، وسقوط القيم ، والاعتراب ، والأمراض النفسية وانهيار التراث .

خاتمة :

كان هذا عرضا سريعا للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل التواصلى عند هابرماس بالقدر الذى سمحت به حدود هذا البحث . وإذا كان يصعب الإحاطة – فى هذا المقام – بالجوانب التفصيلية الدقيقة لهذا المشروع الذى يحتاج إلى دراسة طويلة مستفيضة فإن الأمر الأكثر صعوبة هو محاولة تقييمه ، خاصة وأن صاحبه مازال يواصل العطاء ، مما يعنى أن هذا المشروع يمكن الاضافة إليه ، كما أنه يقبل التعديل أو التغيير ، أى أنه بمعنى آخر مشروع مازال فى طور التطور والاكتمال ، كما أقر هابرماس نفسه فى بداية المجلد الأول من مؤلفه أنه لم يقدم نظرية نهائية أو تامة بشكل كامل ، مما يعنى أنه قدم فقط إطارا نظريا وتوجهات أساسية للانتقال من فلسفة الوعى إلى فلسفة التواصل هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول أن نظرية الفعل التواصلى ليست نظرية بعديّة ، بل هى

نظرية اجتماعية تحاول أن تصحح مقاييسها النقدية . يضاف إلى هذا أن هابرماس من أكثر الفلاسفة المعاصرين الذين تثار حولهم الخلافات ، لكل هذه الأسباب يصعب تقييم هذا المشروع تقييما نهائيا ، كما يصعب أيضا الحكم عليه بأراء قاطعة . ولكن يمكن إجمال بعض وجهات النظر حول هذا المشروع الضخم .

يرى بعض الباحثين أن هابرماس اهتم بالتعليق النقدي على معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر من اهتمامه بتقديم الأدوات المنهجية والنظرية الخاصة بنظريته عن الفعل التواصلى^(٤٧) وإذا كان هذا النقد صحيحا في مجمله ، إلا أنه أثبت في نفس الوقت قدره هابرماس الهائلة على عرض وتقديم وتحليل نظريات وأفكار الآخرين . كما أن اهتمامه - أى هابرماس بالتواصل والنظرية الاجتماعية للحقيقة جعل بعض الباحثين يذهب إلى أن نظريته تحتوي على بعد يوتوبى واضح ، إذ أنه يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه ، ويتحدث عن أخلاق يتطلع أن تصاغ في معايير وعلاقات^(٤٨) وربما كان هذا أيضا صحيحا إلى حد كبير ، فالشروط التى وضعها هابرماس للحوار ، والأخلاقيات التى رأى ضروره الالتزام بها فى النشاط التواصلى ، والمعايير التى يجب أن تخضع لها أفعال التواصل ، كل هذا أضفى على مشروعه بعدا يوتوبيا من ناحيه ، وبعدا مثاليا من ناحيه أخرى، وإن كان هذا البعد اليوتوبى لم يحصر المشروع فى دائرة المستحيل أو عدم قابليته للتحقيق ، بل إن ملاسته للواقع المعيش تجعله فى دائرة الممكن

وعلى الرغم من إختلاف المفسرين إختلافا كبيرا فى آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود فى وجه الشكوك الكثيرة التى تثار حوله ، إلا أن هناك شيئا واحدا على الأقل يتفق عليه المعلقون والشراح ، وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة وبين التزام حقيقى فعال بتنميه أو تدعيم المناقشة المستتيرة للقضايا الملحة بالنسبة للرأى العام ولعله أن يكون أحد الفلاسفة القليلين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدي فى البحث المبدني ، وهو فى هذا كله يقدم مثالا رائدا للفكر المستنير .

وربما ترجع أهميه الدور الذى يقوم به هابرماس فى الفكر الفلسفى المعاصر إلى أنه مازال متمسكا بدور الفلسفة وإعادة توظيفها وضرورة انخرطها فى أى نظريه للمجتمع

الحديث . هذا إلى جانب إيمانه بأن مشروع الحداثة لم يكتمل بعد ، وتمسكه بإعادة الطاقة النقدية لعقل التنوير في عصر ارتفعت فيه الأصوات مطالبة بتخلي الفلسفة عن عرشها والعقل عن صولجانه ، إلى جانب تيارات أخرى مضادة للتنوير ، وتصدى للظواهر المرضية التي ولدتها الحداثة ، وربما لهذا السبب أيضا يحتاج الفكر العربي إلى دراسة هذا المشروع الفلسفي الكبير بشئ من التفصيل ، وإلقاء المزيد من الضوء على جوانبه المختلفة من أجل تأسيس مجتمع يقوم على أسس عقلانية ، ويسود بين أعضائه حوار حر خال من كل أشكال القمع والسيطرة وإذا كان هابرماس يرى أن شروط الحوار الديمقراطي الحر لم تتوافر بعد في المجتمعات الغربية بكل ما تكفله هذه المجتمعات لأفرادها من حريات وبقدر ما تسمح من مراجعات نقدية للتراث العقلي والديني ولكل جوانب المجتمع والحياة على أوسع نطاق ، فما أخرجنا نحن العرب إلى التفكير في هذه الشروط ، وإلى صياغة مشروع للحداثة يقوم على أسس عقلانية ونقدية وليست غيبية أو خرافية متسلطة .

الهوامش

^(١)Habermas. Jurgen: Autonomy & Solidarity. Interviews with J. Habermas. Ed. By peter Dews Verso The Imprint of New Left Books P. 97

^(٢)Habermas. J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarthy. Boston, Beacon Press V2. 1987. P. 397

^(٣) فحى أبو العينين : هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعي. مجلة إبداع، العدد الخامس مايو ١٩٩٨. ص ٥٦

^(٤)Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. P. 397

^(٥)Habermans, J: The Theory of Communicative Action Trns. By Thomes McCarhy. Boston. Beacon Press V1. 1984. P. 172

^(٦)Ibid. P 172

^(٧) Ibid. P 174

^(٨) هابرماس ، يورجين : القول الفلسفي للحداثة . ص ٨٢

^(٩)Habermas, J: A&S. Interviews. P. 108

^(١٠)Ibid P. 104

^(١١)Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. P. 397.

^(١٢)Habermas. J: Moral Consciousness and Communicative Action in : the Continental philosophy Reader. Ed. By Richard Kearney and Mara. Routledge. London. 1996. P. 251.

^(١٣)Ibid, P. 251.

^(١٤)Haberman, J: The Theory of Communicatie Action. V1. P. 8.

^(١٥)Habermas, J: A & S Interviews. P. 99.

^(١٦) كريب ، إيان : النظرية الإجتماعية ص ٣٨٤.

^(١٧) عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، تمهيد وتعقيب . الكويت . جامعة الكويت ، حوليات كلية الآداب ، حولية ١٣ رسالة ٨٨ ، ١٩٩٣ ، ص ٩٢.

^(١٨) فتحى أبو العينين : هابرماس وتحرير الوعي الاجتماعى . ص ٧٣

^(١٩) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة . نموذج (هابرماس) الدار البيضاء، أفريقيا الشرق . ١٩٩١ . ص ١٩٧.

^(٢٠) عبد الغفار مكاوى : النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ص ٩٤.

^(٢١)Habermas, J: A & S Intreviews . P . 98.

^(٢٢)Habermas. J: The theory of Communicative Action. V1 P. 99.

^(٢٣) بول جرايس Paul H Grice 1930- 1988 فيلسوف انجليزى يدور أهم كتبه عن المعنى ، خصوصا عن العلاقة بين المعنى الذى يقصده المتكلم والمعنى اللغوى . وقد أدخل بعض المصطلحات التى تستخدم اليوم كثيرا فى فلسفة اللغة مثل " المعنى المتضمن فى المحادثة " أى ما يضمنه المتكلم بشكل يكون مضادا لما يقوله أو لما تنطوى عليه كلماته . ومفهوم آخر هو القصد التأملى وهو مفهوم أساسى فى فكرته عن المعنى الذى يقصده المتكلم أو فى " عملية التواصل " . لقد ذهب جرايس إلى أن المعنى الذى يقصده المتحدث له الاسبقية على المعنى اللغوى ، أى أنه يرد السيمانطقا أو علم الدلالة إلى سيكولوجية البحث فى التوجهات . وقد ساعدت المفاهيم الجديدة التى قال بها جرايس علماء اللغة كما ساعدت الفلاسفة على وضع الحدود بين علم الدلالة (السيمانطقا) وعلم التداول (البراجماتيقا) والتميز بين المعنى والاستخدام .

^(٢٤)The Oxford Companion to Philosophy . P. 330.

^(٢٥) هابرماس ، يورجين : القول الفيلسفى للحدائة . ص ١٢٤.

^(٢٦) كريب ، إيان : النظرية الاجتماعية ، ص ٣٥٠ - ٣١٥.

^(٢٧)Habermas. J: The Theory of Communicative Action V1. P. X1.

^(٢٨)Ibid, P. 85 – 86.

^(٢٩) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل فى الفلسفة النقدية المعاصرة ص ١٩٨.

^(٣٠) هابرماس يورجين : القول الفيلسفة للحدائة ص ٤٧٨.

^(٣١) المرجع السابق ، ص ٤٨٠.

^(٣٢)Habermas. J: The Theory of Communicative Action V1. P. 15 – 16.

^(٣٣)Kolakowski. Leszek: Main Cain Currents of Marx. Trans. From the polish by P.S Falla. Oxford University Press 1981. P. 382 – 391.

^(٣٤) هابرماس ، يورجين : القول الفيلسفى للحدائة . ص ٤٨١.

^(٣٥)Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. P. 99.

(٣٥) محمد نور الدين أفاية : الحدائة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة . ص ١٩٣ .

(٣٦) Habermas, J: The Theory of Communicative Action V1. P. 106.

(٣٧) Ibid, P. x.

(٣٨) Ibid, P. 17 – 18.

(٣٩) Habermas, J: The Theory of Communicative Action V2. 1987 P. 119.

(٤٠) Ibid, P. 124.

(٤١) Ibid, P. 199.

(٤٢) Ibid, P. 139 – 140.

(٤٣) Ibid, P. 201.

(٤٤) Ibid, P. 139.

(٤٥) Ibid, P. 137.

(٤٦) Habermas. J: The Theory of Communicative Action V1. P. xxv.

(٤٧) أنظر محمود نور الدين أفاية مرجع سابق ، ص ٢٤٥ .

(٤٨) أنظر المرجع السابق ص ٢٤٧ .

مفهوم الديمقراطية عند هابرماس

مالفي عبد القادر (*)

ما هي المكانة الفلسفية التي يمكن منحها للديمقراطية؟ وهل يمكن فصلها عن التفكير الفلسفي؟ لعل تاريخ الفلسفة عامة والفلاسفة خاصة يشهد على ارتباط الفلسفة بالديمقراطية وأنها الممارسة الحقة التي لا بد الدفاع عنها بداية من فلاسفة اليونان إلى غاية فلاسفة الأنوار حتى العصر الحديث والمعاصر كان لهم الشأن عندما تعرضوا لمفهوم الديمقراطية باختلاف الأسس المرجعية ميتافيزيقية كانت أو دينية أو اجتماعية وغالبا ما ترتبط باليوطوبيا إلى أن مجمل هذه المفاهيم ارتبطت أساسا بالذات أو بفلسفة الوعي - وهي الفلسفة التي انتقدها هابرماس - إذ يجب الإشارة إلى أبرز فلاسفة اليونان ومنهم بالخصوص أرسطو الذي يتميز مفهومه للديمقراطية إذ يشير تمييزه إلى ثلاث تركيبات يمينية ، مالكية أرسطوقراطية وحكومية دستورية . الأولى ينحرف منها الاستبداد الملكي ، الثانية أرسطوقراطية الأليجارشية والثالثة الديمقراطية بالنسبة للحكومة الدستورية ، فالديمقراطية مفهوم يرتبط بالحكومة أو بإدارة الدولة وهو بذلك يقول أن هذا المفهوم هو في خدمة الشعب وحده لا غير (١) .

أما في العصور الوسطى ارتبط مفهوم الديمقراطية بالسيادة المطلقة والمطالبة بالأنظمة الجمهورية ، والتنظير كان على حسب العقد الاجتماعي الذي بدأ مع هوبز إلى غاية روسو وهو تنظير يقوم على فلسفة الوعي أو إدراك الذات على أنها كائن اجتماعي خاضع لمجموعة من القوانين وهو الذي يقوم بتأسيسها تحت المفهوم العقد الاجتماعي الذي ينقله من الجانب الحيواني إلى الجانب الإنساني والتعبير عن الإرادة العامة يمثل سيادة الشعب ، هذا المفهوم الأخير هو الذي انتقده هابرماس في كتابه "الحق والديمقراطية" (Droit et Democratie) الذي يعد مؤلف أساسي يرتبط فيه مفهوم الديمقراطية بدولة الحق . ففكرة سيادة الشعب اعتبرها فكرة أتية من التملك وإعادة التقييم الجمهوري لتصور يعود إلى بداية العصور الحديثة المرتبطة أساسا بسيادة حكومة

(١) باحث جامعي ، وهران ، الجزائر

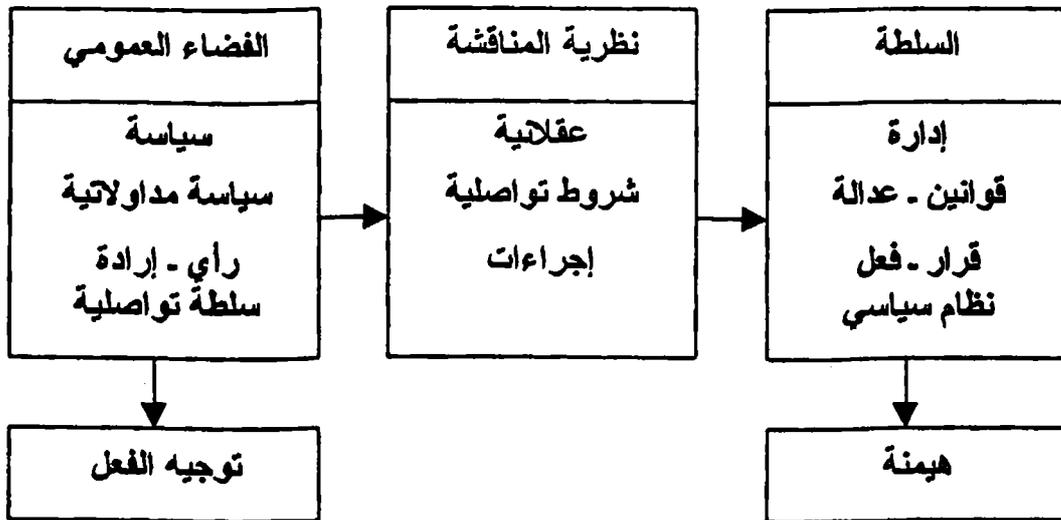
مطلقة^(٢). فكيف كان مفهوم الديمقراطية وما هي المكانة الفلسفية التي منحها إياها؟ وهل لها مقومات بنيت على أساسها؟

من بين المنجزات التي قام بها هابرماس هو تحويله لنموذج (براديجم) النظرية النقدية إلى براديجم نظرية نقد المجتمع، ومن العقلانية النقدية إلى العقلانية التواصلية، فالفعل التواصل هو الذي يحدد العلاقات الاجتماعية داخل فضاءات عمومية قائمة على المناقشة. فالتواصل يعرفه بالتفاعل ما بين ذاتين قادرتين على التكلم ويلتزمان بعلاقات شخصية (سواء باستخدام الفاظ أو ما شابهها)^(٣)، فالتواصل الذي يتم صياغته على أساس أنه نظري لا ينفصل عن نظرية المناقشة التي بدورها تقوم على التبرير. فالتواصل والتبرير هما أساسا الفعل التواصلية وعليه تقوم كل الفلسفة الاجتماعية لهابرماس خاصة وأنه ربطها بأخلاق أو ما اصطلح عليه بأخلاقية المناقشة والتي يشاركه فيها كارل أوتو أبيل Karl Otto Apel فمن خلال البراديجم الجديد (الفعل التواصلية) يحاول أن يقدم تحليلا اجتماعيا عن العالم المعيش (La lebens welt)، إن المناقشة داخل الفضاءات العمومية هي التي تساهم في علاج المشاكل الاجتماعية.

إذا كانت المناقشة والتواصل والتبرير يساهمون في معالجة المشاكل فهل بإمكاننا أن نؤسس مفهوما جديدا للديمقراطية؟ يربط هابرماس الديمقراطية بنظرية المناقشة التي في حد ذاتها لا تتفصل عن التواصل أو الفعل التواصلية، ويدعو التواصلية التفاعلات التي ضمنها المشاركون يتفقون على التنسيق وبطريقة ذكية برامج عملهم^(٤)، وبالتالي يكون كل برنامج عمل قابل للمناقشة وحتى وإن لم يتم الاتفاق فهم متفقون على عدم الاتفاق. فالنموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع. هذا النموذج لا يمكن أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية وهذا ما قام بالتنظير له هابرماس عند ربطه الديمقراطية بنظرية المناقشة، فليما تقوم وماذا تؤسس وأي نوع من السلطة تمارس ضمن النموذج المقترح من قبلها؟

الديمقراطية ونظرية المناقشة :

نظرية المناقشة تربط إلى مسار الديمقراطية مفاهيم معيارية أكثر قوة مما يقوم به النموذج الليبرالي ، هذا الأخير تقوم نظرتة على سلطة الدولة المنبثقة من الشعب ولا تمارس سلطتها إلا في ظل دولة القانون التي تقوم على الاستفتاء والانتخابات ، هذا ما قام بتوضيحه "ماكس فيبر" في كتابه العالم والسياسي مشيراً إلى تأثيره بالنموذج الأمريكي وبالمثل هابرماس تأثر أيضاً بعلماء الاجتماع (بالخصوص تالكوت) وبراجماتية "جون ديوي" و "بيرس" بينما النموذج الجمهوري يبين أن الشعب له على الأقل وجود محتمل ويعلل هذا التصور بالتكوين للإرادة الديمقراطية ضمن التفاهم الأخلاقي - السياسي - الحامل للهوية الجماعية داخل المجموعة البشرية . هذين الانتقادين الموجهين من قبل هابرماس يؤديان إلى تصورين يوصلان إلى الحل المقدم باستخدام نظرية المناقشة ، فهي تأخذ من كلا التصورين عناصر وتركيب بينهما وبصيغة جديدة ، وبالاتفاق مع الجمهوري تمنحه مرتبة مركزية لمسار تكوين الرأي والإرادة السياسية لكن بدون ضبط لتكون دولة القانون كظاهرة ثانوية بل بالعكس هي تدرك مبادئ هذه الدولة كإجابة حميمة للتساؤل عن معرفة كيفية تأسيس الصورة الضرورية للتواصل وتطالب بالتكوين الديمقراطي للرأي والإرادة^(٥)، ويبين هابرماس في جهة أخرى بأن نظرية المناقشة تمكن من تحديد الإجراءات وشروط التواصل التي تساهم في التكوين السياسي للرأي والإرادة اللتان تعملان فعلياً كهويس يربط ما بين قناتين ، قناة تخص السلطة وقناة تخص الفضاء العمومي وهذا ما سيوضحه الجدول التالي :



وعليه سنقوم بتوضيح المفاهيم الأساسية المشار إليها من قبل هابرماس :

١- العقلانية : هي أكثر من شرعية بسيطة تعمل على تكوين السلطة .

٢- السلطة : هي بحوزة الإدارة وتعتبر عن طبيعتها لمجرد ارتباطها بالتكوين الديمقراطي للرأي وعملها لا يتوقف عن المراقبة ، فبعد حصولها على السلطة العمومية (الشرعية) تساهم في البرمجة إلا أن الذي يعبر عن قدرته للقيام بذلك الفعل هو النظام السياسي.

٣- الرأي العام : بفضل الإجراءات العمومية يتحول الرأي العام إلى سلطة تواصلية قادرة على توجيه استعمال السلطة العمومية وهذا لا يعني "هيمنة" بل مشاركة في التوجيه.

في الأخير مفهوم الديمقراطية المؤسس يفترض صورة عن مجتمع أزيح من مركزه فأفدا قدرته على خلق كل مرة وبوسائل الفضاء العمومي ساحة مخصصة لإدراك ومعالجة المشاكل التي تهم المجتمع بشكل عام .

وعليه هابرماس يستمر في نص آخر على توضيح الممارسة الديمقراطية واستنادها على أخلاقية المناقشة والتواصل ، فالعلاقة التواصلية تقييمية تجريبية ، تقييمية لأنها تعتمد على قيم أخلاقية ثابتة يمكن الاتفاق عليها ، تجريبية لأنها مستندة بتجارب يومية تعبر عن العالم المعيش فهبرماس من هذا الجانب لا يختلف عن تقاليد فلاسفة الأنوار ، عندما ينتقل من الخاص إلى العام (الشمولي) .

فالقائمة الاجتماعية المشتملة التي لابد أن توجد وتحدد العلاقات الاجتماعية والعالم والمعيش وعليه يقدم هابرماس ثلاث نماذج معيارية للديمقراطية:

١- نموذج ضمن التصور الليبرالي : وظيفة الديمقراطية برمجة الدولة داخل المصالح الاجتماعية وتكون بذلك مجرد إدارة تشكل البنيات الاجتماعية من خلال اقتصاد السوق

يكون بين الافراد والاشخاص العالم الاجتماعي .

ب- نموذج ضمن التصور الجمهوري : يقوم بتكوين الرأي العام والإرادة عبر مراحل داخل الفضاء العمومي الذي لا يتوقف على اقتصاد السوق بل على المناقشة العمومية التي تتم داخل البرلمان وهي بنية مستقلة موجهة إلى التفاهم .

ج- نموذج ضمن التصور للسياسة المداولانية : التي تكتسب إمكانية تجريبية تأخذ في الحسبان تعدد أشكال التواصل التي من خلالها تتكون إرادة جماعية لا فقط على التفاهم الأخلاقي للهوية الجماعية بل أيضا على المعادلة القبلية في المصالح والضغط القائم على الاختيار العقلاني وفق الحدود النهائية للوسائل المملوكة من قبل الإثبات الأخلاقي والتجانس القضائي.^(٦)

هذه التصورات الثلاث تقوم كلها على النظرية النقدية في المجتمع وبذلك يكون قد أكد هابرماس أن المجتمع ليس فقط مجموعة إنتاجية تقوم على إشباع الحاجيات (تصور ماركس) بل مجتمع يقوم على محافظة القيم الثقافية والأخلاقية بقدر ما يحافظ على الإنتاج. ويتعبير آخر يؤكد بأن المجتمع يقوم على المشاركة والتفاعل أيضا لا العمل فقط .. ومن خلال هذه المعايير للديمقراطية التي تخدم العالم المعيش يريد هابرماس تأسيس سيمولية تتحقق بفعل التواصل والاندماج لمختلف الثقافات.

إن فكرة العالم المعيش التي يدافع عنها ملووعة بالغموض لأنها من جهة فكرة مزدوجة لفكرة ثقافية تم توصيلها بواسطة اللغة ومن جهة أخرى هي وجود معنوه متمائل مع النظام الفاعل المفروض من قبل الفكرة الثقافية التي أدخلت الصورة الرومانسية للعالم المعيش ومعارضته بتلك القيم الاجتماعية بلجونها إلى العلاقات الحميمة^(٧) فهذه الأخيرة تعجز عن مواجهة الظروف الصعبة التي يعيشها العالم المعيش وبالخصوص الظروف الاقتصادية .

فبالنسبة إليه هي العودة إلى العقلانية الموضوعية التي لا تستطيع أن تستوعب الاسلخ الذي حدث ما بين الذات والنظام أو ما بين المواطن والسلطة المهيمنة. فهابرماس لم يقدم الحل ضد الهيمنة القائمة على اقتصاد السوق والديمقراطية المقترحة

القائمة على نظرية المناقشة تربط العلاقات اللغوية والتبريرية والثقافية ولا تحل المشاكل الناشئة ما بين الفئات الاجتماعية . فالديمقراطية بالمفهوم المتفق عليه صورة سياسية تتضمن كل التراكيب وتتماشى مع كل ما يبدو معارض لتفادي أي صراع دموي محتمل ما بين المواطن والأجهزة المهيمنة.

الهوامش

^(١)Bruno Bernardi : La democratie (Texte choisis et presents par) Flammario. Paris. 1999 , P 15.

^(٢)Jurgen Habermas : Droit et democratie . trad : Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme. Gallimard. 1997, P325.

^(٣)Jurgen Habermas : Theorie de l'agir communicationnel tome I. trad : Jean-Marc Ferry, Fayard, 1987. P102.

^(٤)Jurgen Habermas : Morale et communication, trad Christian Bouchindhomme. Cerf , 1986 , P 79

^(٥)Jurgen Habermas : Droit et democratie , op . cit , P 322-323

^(٦)Jurgen Habermas : L' integration republicaine trad : Rainer Rochlitz , Fayard . 1998 . P259-266

^(٧)Alain Touraine : Critique de la modernite , Fayard 1992 , P 394

هابرماس ينتقد أرندت

جان – مارك فيري ترجمة مالفى عبد القادر

يكرس هابرماس ذاته فى نقد مفهوم " السلطة التواصلية " عند هنا أرندت
H. Arendt لكونها عند هذه الاخيرى سلطة بمعنى الكلمة التى تستلزم تشكيل " اتفاق "
فليكن لمبدأ السلطة السياسية الذى يقدم نفسه ويعود كنهاية فى ذاتها تحافظ على الاتفاق
الذى تؤسسه.

ويرى هابرماس فى مثل هذا التصور للسلطة تخفيضا " للسياسة عند تطبيقها
بالمعنى الارسطى لان تأثير هذا الاخير يمارس بطريقة غير مباشرة من خلال تعارض
البراكسيس والتقنية الذى استخدمته أرندت لتفكر فى السياسة على النموذج الخاص
بالبراكسيس. هذا الاخير نجده عند ارسطو⁽¹⁾ يرتكز على الفعل المشترك للبحث عن أفضل
النهايات بافتراضه عندئذ الحوار ، فى حين التقنية لا تهتم الا احسن الوسائل للوصول إلى
الغاية المفروضة. فى هذه الحالة الاخيرى ومن البديهي ان تكون بينة الفعل مختلفة : فهي
ليست تواصلية وحوارية بل هي آلية ومونولوجية ضمن فكر أرندت إذا كانت هذه البينة
الثانية تضبط تنظيم الحياة العامة فهي ليست السلطة التى سنتعامل معها بقوة وحدها لان
السياسة قامت بإخلاء المجتمع.

إذا كانت مهمة الفيلسوف ترتكز دوما على التفكير حول ما هو – فعلى حاضر- فهل
يكون هذا شرعى عندما يستعمل الضرورة النقدية لكى يرضى نموذج تصوري تكون
بالتقاليد ؟ المناقشة أثبتت من قبل هابرماس وهي تخص أرندت وتحمل فى عمقها
استراتيجية منهجا مختارا من اجل تحقيق فعالية نقدية للخطاب. وخصوصا عند الاستعمال
الجيد للتقاليد الخاصة بالفلسفة السياسية . هابرماس يحاول أن يبين كيف ولماذا اعتبر ما
هو موجود عند أرندت شكلا صلبا يمكنه من تحقيق الأهداف النقدية الفعلية.

هابرماس ينقض عند أرندت ثلاث نتائج من تبسيط السياسة والبراكسيس:

١- أرندت تحذف من السياسة العناصر الاستراتيجية بالرغم من أهميتها ، الا أن هذه
العناصر تشارك القوة ولا السياسة (لنذكر أن أرندت تميز ما بين السلطة *pouvoir*

والقوة force فالسلطة ناتجة عن اتفاق توافقي بينما القوة تعبر عن تلاعبات الداخلية (ومرتبطة بالعامل الآلي وبالمثل مع العامل الاستراتيجي دون الفعل التوافقي الذي هو مبدأ للسياسة

٢- إنها تفصل السياسي عن محيطه الاجتماعي والسياسي ومع ذلك فهو مدرج من قبل ممثل النظام الإداري.

٣- تكون أرندت غير قادرة على استدراك العنف البنيوي violence structurelle فهابرماس يعتبر المبدأ المنضم لحياتنا الجماعية منحرف عن الشكل الأساسي : تقسيم فائض القيمة الاجتماعي بشكل غير متساوي بالرغم من شرعيته فالعنف البنيوي يكمن إذن ضمن التقسيم اللامتماثل لفرص إشباع الحاجيات المرموزة داخل نظام قيمي محترم^(١)

هذا الفعل بديهي ينقص من المناقشة^(٢) لكونه غير قادر ان يكون موضوعا للاتفاق ويكون بهذا الشكل مؤسس على حسب التراضي - المشبوهة حيث تكون الشرعية غير منفصلة عن اثر " العنف الرمزي "

هذه الاعتراضات الثلاث توصلنا بطبيعة الحال إلى التعقيب على أرندت لأنها لم تكن بمستوى - استخدام الطريقة الارسطوطالسية الموضحة بالمقولات - التفكير المكتمل للهيمنة.

هناك امران معتبران يبرزان الاهمية التي اكتسبها النقد:

١ - يستخدم هابرماس ضمن أطروحاته مواضيعا خاصة بأرندت مثل " الاتفاق " و " القضاء العمومي " والتواصل بدون ضغوطات " و " البيذاتية " السليمة , الخ وعلى غرارها يقترب من تصور تطبيقي يتعارض مع التقنية كشكل اخر للكائن والذي يتلاءم مع مفهوم البراكسيس عند أرسطو بشكل تام . فماذا سيكون أكثر إذا تبعنا هذا التصور لـ " الأخلاقية التوافقية " و " الحالة المثالية للغة " والتكوين المنطقي للإرادة (ضمن المناقشة) والرؤية النهائية لشمولية الأخلاق السياسية، ومن الاتفاقات المشكلة للقطع الرئيسية للمثالية السياسية عند هابرماس.

وفي النهاية وأكثر عمقا، والشروط لفكر مميز للسياسة يجد نفسه محفوظ عنده عن طريق التمييز اللامجزء، الذي يؤكد ضد ماركس ما بين مقولة العمل وبين التي تخص المشاركة في العمل interaction هذه المقولات تحدد بعدين للتصور الاجتماعي (الإنتاج من جهة والتفرد والاندماج الاجتماعي من جهة أخرى) وهما مستقلان عن بعضهما البعض من منطقيهما الخاص وبالتالي هذه الواجهة من النظر تمنع التبعية، لأن من خلالها يكون الكل قد أرجع نهائيا للعمل والإنتاج. بمعنى آخر إلى منطق التنمية لقوي الإنتاج غير ان على مستوى الشكلي التمييز ما بين العمل والمشاركة فيه يغطي ما ينتقده هابرماس عند أرندت بشكل دقيق التمييز ما بين السلطة والقوة بتعبير آخر النقد الموجه لأرندت يقدم أكثر مما يجلب من خطاب تكون مضامين موضوعاته مرتبطة أساسا بخطط أرندت فلا يمكن من الآن اعتبار التباعد الأساسي حول مسألة السياسة المتموضعة في مستوى المضامين بل بمستوي وجهات النظر أو إذا أردنا بمستوي المكائنة المعطاة لهذه المضامين من هذا الفعل هنا تكمن الصعوبة الفذة - النقدي الموجه إلى أرندت من قبل هابرماس يحو إلى أخذ مجري ضمنى لدعوى مقصودة.

٢- موضوع النقد : لا يمكن له ان يفكر في الهيمنة، فهو يأخذ أهميته مما لدى هابرماس - الوفي بهذه الإشغالات لأباء مدرسة فرانكفورت - فالأهمية الأولى تكمن في معرفة الهيمنة بشكل جدي، ولا يمكننا تحليلها أكثر بل يمكن تلخيصها في ثلاثة لحظات لما يخص مشروع هابرماس:

أ - مشروع هابرماس بشكل ما هو فلسفي : التفكير في ما هو (فعالي) ، دون ان يكون حقيقة بالنسبة للعديد سوالات يكرر الإدعاء الذي يقدم الاسس المطلقة.

١ . بالنسبة للأسباب المدافعة عن التاريخ فلا يمكننا اليوم طرح سؤال فلسفيا عن (الفعالية) ضمن الحدود الفلسفية الكلاسيكية.

٢ . الفلسفة يتم ابقاءها اليوم تحت شكل النقد الذي هو الشكل الوحيد للحقيقة غير انها كقند يجب ان تفتتح على الخارج ليكون كل غناها قدم للنظام العلمي والتقني، وبالتالي ضمن العالم المعاش (la lenen swelt) تطبيقيا، غير ان هذا الانفتاح على العالم لا

يمكن له تقييم الحق في الفلسفة وفي المحافظة عليها شرط ان تكون مفتوحة للنقد،
والفعالية التي تفكر فيها اليوم التي هي الهيمنة.

وهكذا تكون المهمة الأولى للنقد قد وجدت لها خصوصية ضمن المتاهات التي
تتضمن اشكاليات هابرماس: متاهة إبستمولوجية تمر بالتساؤل عن مختلف النماذج
المعرفية ضمن ادعاءاتهم للحقيقة. متاهة سياسية - أخلاقية - تطرح خصوصا مشكلة
السلطة بلفظ الشرعية. غير ان من وجهة نظر هابرماس الأمر يكون مشكوك فيه خاصة إذا
فكرنا في مجتمع جماهيري معاصر انطلاقا من نموذج الفضاء العمومي الهليني (اليوناني)
والتصنيفات الأرسطوطاليسية فهاتين المتاهتين تنقصنا نظرية نقدية تصر على توضيح
نسقية نظرية المعرفة والعلوم النظرية للمجتمع ، لأنه عمليا لا تنطلق من الفعالية الحاضرة
في الشرعية والحقائق المزعومة، وما يعود على مستوى المنهاج والتنازل عن ضرورة
النقد المتأصل.

الصلة الفلسفية ما بين هاتين المتاهتين يمكن عنها بواسطة الجدول التالي الذي

يظهر شكليا التصور لنظرية المعرفة كنظرية للمجتمع⁽⁴⁾

علوم	النشاطات	المصالح	الاوراط
تجريبية - تحليلية	عمل	تقنية	الطبيعية
تاريخي - هرمونيطيقي	مشاركة في العمل	تطبيق	لغة
انتقادات	التفكير الذاتي	تحرري	هيمنة

شبه - متعالى

العلوم تصيغ تجربة نوات داخل علاقاتهم مع الطبيعة (وفق قاعدة العمل) ووفق
علاقاتهم مع بعضهم البعض (وفق قاعدة المشاركة في العمل) هاتين المفهومين

الاستنتاجين - العمل بربط الانسان بالطبيعية - المشاركة في العمل بربط الانسان مع الاخرين - يعرفان الإطار الذي ضمنه يتم اعداد بكل احترام النموذجين المعرفين : العلوم الطبيعية (تجريبية - تحليلية) والعلوم الإنسانية (تاريخية هرمينونطيقية) والاساس من وجهة نظر نظرية المعرفة واطر تطبيق العمل والمشاركة فيه يعبر عن بنيات منطقية للنشاط: منطق أداني بالنسبة للعمل ويقدم خلاصة نص لخطاب ميكاتيكي داخل العلوم الذي يبعث بالمقابل إلى نظامه نسبة إلى المبدئين الفيزيائيين المصرح بهما من قبل كاتنط^(٥) اما المنطق التواصللي يخص المشاركة في العمل (بتوسط الرموز) المعد ضمن التلاعبات اللغوية لدلالات العالم المعاش وبالتالي يتقارب بالخصوص مع المبادئ العليا للخطاب الغاني ضمن نظرية النماذج لكاتنط والتي تحدد وجهات نظر عن العالم^(٦)

هذه البنيات المنطقية للنشاط يمكن اعتبارها كتعيينات موضوعية لمنتجات علمية تعبر عن تفكير ينتج كل نظام " فعال " داخل الأوساط الطبيعية واللغوية. وبالموازاة التعيين التطبيقي الذاتي - والقبلي للمعرفة المقدمة ضمن لحظة المصلحة. انه يخص شأن كل نموذج مختلف للمعرفة. لأن يرفعها إلى مصلحة مميزة - مصلحة تقنية ومصلحة تطبيقية. والتي قدمت كشرط تتمكن من خلاله ربط المنتجات العلمية العمياء بالمنظور المزدوج لنهايات النمو الاجتماعي: التوفيق التقني للأشياء والتحكم الرمزي للمعاش لكن لا يقصد به هنا الإنتاج العمياء للوعي الانساني المواجه للطبيعة والتاريخ ان المصلحة التحريرية ونشاط التفكير الذاتي يجب عليهما ان يكونا مفترضين قبلها من أجل إفهام المرور للوعي الفلسفي ، بمعنى ميله لأن يكون مفكر ومساعل حول شروطه الخاصة. وبما ان التفكير حول العلوم لا يمكن ان ينتمي إلى تلك العلوم : فالنقد كتفكير ذاتي للعلوم يمتلك بالضرورة نظاما خاصا به.

النقد يتابع من خلال المتاهات المميزة لمشروع التحرر يفهم هذا من فعل التفكير حول العلوم التي هي بالبداية تفكير حول الوهم الذي ينجر عنه حتما وهذا لكونه وعي اعمى، الا أن الوهم الخاص بالعلوم لا ينفصل عن التغريب بالمستوي السياسي. هذه الصلة مشكوك فيها فقط بفعل ارتقاء العلوم إلى مستوى القوة الاولية للانتاج: إدراج هذه القوة ضمن مؤسسات تكون في خدمة القدرة الاندماجية للنظام الاجتماعي الذي يجعل الشرعية

التقوية للدولة (ضمن الوعي التقوقراطي) خدمة بدون وساطة الوهم العلمي لكن مهما تكن ايدولوجية العلوم فهي هم نظري- بما أنها وهم حامل السؤال عن الحقيقة – تنشأ عن وهم عقلائي- بمعنى من وهم يتجدر نهائيا داخل مصلحة عقلية وليس ضمن مصلحة اجتماعية تجريبية – نفسي الطابع لكل الايدولوجية أننا نتصور من هذا المنوال لماذا المناهة النظرية للنقد الإبيستيمولوجي والمناهة التطبيقية للنقد السياسي ليستا إلا كيان واحد.

يجب ان نفهم إذا التعارض ما بين العقل التقني والعقل التطبيقي عند هابرماس الذي هو على الاطلاق غير ماتوي.^(٧) هذا يخض عقلايين يمكن ان تصلحا للتححرر لكن ضمن نظام مختلف: واحدة تخص التحكم التقني للطبيعة والأخرى تخص تطبيق المصير الجماعي للأخر. هابرماس يرفض نهائيا التوحيد " الماركوزي " للتقنية والهيمنة : العقل التقني ليس في ذاته مشروعاً سياسياً للتلاعب وليس في حد ذاته " عقلنة " (بالمعنى الفرويدي) مصلحة طبقة اجتماعية من اجل الهيمنة: أنه فقط وهم نظري يأخذ الخطاب العقلائي كلبا، وهذا الوهم يشتهر سياسياً ضمن الوعي التقوقراطي – ويؤسس لهيمنة سياسية مزدرية قصد المعرفة لكن هذا ما هو الا ايدولوجي وليس كبنية عقلانية لأن التقنية جزء مرتبط بالهيمنة السياسية. انها الفرضية لبنية معرفية عقلانية وليست البنية التي تنشئ التواصل. المتاهان اللتان تكلمنا عنهما ترتكزان أساساً على اصلاح جهات المعاني- جمالي، اخلاقي قانوني، وبالخصوص تلك التي كبحت من قبل الهيمنة الايدولوجية للتقنية والعلم تتحرر بالتالي من الهيمنة بتحرير التواصل ما بين العلوم (مناهة ابستمولوجية) وبين الناس (مناهة اخلاقية – سياسية) فضمن العلاقة ما بين السياسة والهيمنة تكون الخاصية الايدولوجية لا الخاصية المنطقية التي تجد ذاتها بموضع المسبب.

هذا التمثيل للمتاهتين وعلاقتها المتناظرة داخل فكر هابرماس يسمح بتوضيح النقد الموجه ضد أرندت لأنه وللمرة الأخرى موجود بمضامين المواضيع وليست بوجهات النظر، وجهة نظر كل من هابرماس وأرندت تقوم على التفكير المجرد وليس على نقد الحقيقية فهل هذا يتطلب تطوراً للتبرير؟

وجهة النظر المنتقدة عند أرندت

بالنسبة لأرندت (مثلما نجدها منتقدة من قبل هابرماس) السلطة لديها حقيقة اخرى الا الاتفاق المحصل عليه ضمن التواصل دون ضغط مركب من بيذازية سليمة للمواطنين، والمؤسسات السياسية هي استنساخ لهذا الاتفاق يستوجب عليهم في الأخير حماية التواصل من التشويه. عندما لا تكون الشروط سليمة لبيذازية مجتمعة نهائيا عندها يضعف ويختفي الاتفاق ويختفي معه السياسي. والسلطة تأخذ مكان القوة.

التعارض ما بين السلطة والقوة يكون أساسا: على ان لا تكون السلطة دون ان يكون هناك تفاهم واتفاق ومشاركة حرة وإرادة ذاتية للفعل على نموذج حوار (lexis)⁽³⁾ وتطبيقات مثالية، وفي المقابل المكان الذي يوجد فيه تلاعب بالأفراد وضغط وتشويه للتواصل، وتقليص المسافة للبيذازية ضمن الجمهرة الاجتماعية، وإخضاع الرأي العام باستخدام الوساطة المؤسساتية وجعل لآليات الاتفاق نهايات خاصة (الاتفاق لا يؤخذ على الاطلاق كنهاية في ذاته) لا تكون هناك الا القوة فقط: بحيث لا توجد على الإطلاق لا سلطة ولا سياسة.

التصنيفات للتحليل الاجتماعي المنتظمة بالجدول التالي عند أرندت:

فئة النشاط	نوع العقلية	الاولوية الحكومية	مجال النشاط	الاطار التصنيفي
تواصل	تطبيقي	سلطة	سياسي	مشاركة في العمل
أدائي استراتيجي	تقني	قوة	اقتصادي وعسكري	عمل

ليس من الضروري أن ننتظر من نقد هابرماس أن يكون تخطييا مستبعد من التنضيد للجدول الذي يخص هابرماس إلى الجدول الذي يخص أرندت، الجدولين يظهران فعليا تصورات تقع في مستويات وجهات نظر مختلفة: في حالة هابرماس الامر يتعلق بمستوى متعالي بإمكانه أن يؤسس نقدا جدليا على الطريقة الكانطية في هدم الوهم. وما يعنيه هنا ضمن التفكير حول العلوم يتمكن من تعيينهم بمجال قدراتهم ومكانتهم الشرعية. وفي حالة أرندت وان كانت تبدو مختلفة فهذا لا يعني أبدا بالمقابل أنها بمستوي تجريبي

ووصفي لأن هذه الواجهة من نظر تكون وهما تاما لان مجتمعات ما بعد الحقيقة ليست مجتمعا اغريقيا. انه يخص مستوى معياري قلق وليس وصف تجريبي للواقع الا ان تقييمه يكون بالاستناد على نموذج لكن عندئذ وهذا بدون شك- بهذا المستوى يقوم هابرماس برفع نقده من العمق- بهذه المستوي يكون مثل ذلك الخطاب الطوباوي غير المنتقد (اعترض يجب ان يكون موضح)

يمكن من البداية ان نلاحظ ان هذا الجدول يلخص أطروحة استقلالية السياسة بالمعنى الذي يكون فيه التجانس تام من جوهره ويسمح بأن نفكر فيه بطريقة مميزة.

الاعتراض لا يحمل على هذا النحو تماسك المفهوم: ولا يوجد ما هو أكثر تجانسا مثل مفهوم يوناني للمدنية إذ من خلاله تكون السياسة مميزة عن العمل وبما ان مفهومها يمكن رده للوهلة الاولى إلى بنية المشاركة العقلانية الاعتراض يحمل على الموافقة العلمية على ان تبدو هذه الصورة قد وضعت على جانب والذهاب من الفعلية النقدية يمثل هذه الصورة: بالفصل الجذري للسطر الاول من السطر الثاني (من الجدول) والمدنية من البيت (وكل التصنيفات المتعاقبة للربط) أننا نحرم أنفسنا من وسائل الحجز لفعل الهيمنة كفعل سياسي بالحكم على أطروحة استقلالية السياسة ونحكم عليها بالتفكير في الهيمنة كقدر غامض . لأنها لا يمكن أن تكون فعليا فكر أو على الأقل تدعي التفكير فيها بطريقة ما، ولا يمكن في أية حال ان نزع معرفتها (تبعا للتمييز الكانطي بين التفكير والتعرفا) فمن جهة قدم مبدؤها بالفعل (بالتعارض مع مبدأ الاستغلال) مؤشرا لفكر مميز للسياسة، لكن من وجهة أخرى نجد عند أرندت ضرورة فكر مميز للسياسة الذي يوصلها إلى مفارقة الاستمرار خارج السياسة (السطر الثاني من الجدول) فمبدأ الهيمنة (قوة نشاط أداني، عقلانية تقنية .. الخ) وما هو مصرح به إذن هي تلك النقائص النقدية لفكر لا يفكر في ذاته.

إذا أردنا اخذ العلاقة المصنفة بالجدول الخاص لأرندت مثلما يظهر في النقد التقني

لهابرماس الموضح على النحو التالي:

١- فيما يخص النشاطات واصنافها الثلاث من وجهة نظر هابرماس كلها مرتبطة

بالسلطة لكن بأشكال مختلفة:

أ - النشاط التواصلي: يؤسس ويعبر ضمناً عن السلطة، ولا يمكن ان نتخيلها بدون شرعية وتكون هذه الأخيرة بدون قاعدة أو على الأقل تكون توافقية على الأقل أيضاً متواصلة (في السابق اعمال السلطة تتخلص بسهولة من الارادة الجماعية ولا نعبر عنها إلا جزئياً ونخدها عند الضرورة)

ب - النشاط الادائي يعترض على النشاط التواصلي بمستوي قدراتها التي هي ليست مسألة مرتبطة بنهايات بل تخص علاقة وسائل- نهايات، فالنشاط الآدائي يتلاءم مع النموذج الفيبري (weberien) للعمل العقلاني بالنسبة للنهاية ويعين في المقابل النمط الأكثر تقليدا للعمل الحكومي.

ج - النشاط الاستراتيجي من بنيته المنطقية يعتبر الوسيط بالنسبة للثنين الاولين (أ،ب) ولا يمكن ارجاعه بالخصوص إلى " العمل " المعارض كبراديجم لـ " لمشاركة في العمل " فهي تشارك فعليا بشكل صوري في المشاركة في العمل بالرغم من ان هذا لا يخص المشاركة في العمل التي تتوسطها رموز بل تلك التي تدرك بالأخرى على النموذج التركيبي الحديث أو هي نظرية اللعب أو على الأكثر النموذج الليبنيزي (leibenizien) لـ " القوى المتوازية الاضلاع " غير ان النشاط الاستراتيجي يرتبط بالتساوي مع براديجم العمل بالفعل الذي يقع ضمن منطق علاقات " الوسائل - النهايات " وتبقى غريبة عن تلك الاعباب اللغوية المرتبطة بالنشاط التواصلي _ (Te,Sc.Ib,P42)

النشاط الاستراتيجي يظهر المحافظة على السلطة المتنافسة ما بين النخب وما يكون المتاهة. المحافظ على السلطة تلتمس التسوية تضع في الانجاز نوع من العقلانية ضمن الإجراءات التوزيعي اللامتساوي لإشباع الحاجيات فمثلا "عقلانية الاختيار للميزانيات بفرنسا " والنظام التخطيطي لبرنامج الميزانيات بالولايات المتحدة P.P.B.S يشكلان نماذج للعقلانية الاستراتيجية داخل إجراءات تخدم موضوعا الاخفاء بواسطة برامج التعويض " امام عجز العقلانية التطبيقية التي من خلالها تكون خاضعة للمناقشة العمومية للاختيارات الاساسية للمجتمع (حين تكون مرجعية متكررة عند هابرماس وبينة للعمل

التواصلية) هذه البرامج التعويضية الموجهة لضمان التعويضات المجانية لمدة العمل، والاستمتاع والاستهلاك. وبالمقابل نزع التسييس المفروض من قبل النظام الذي يتم اعداده ضمن مناهج تكنوقراطية مشتقة من نظرية اللعب ومن نمذجه النشاط الاستراتيجي.

٢- وفيما يخص الاولوية الحكومية (العمود الثالث من الجدول) والسلطة والقوة فهم موجودون ومرتبون عند هابرماس بالمستوى السياسي. فهو يستعمل ضد أرندت مبرر تام وشكلي ظاهريا: الرفض يرتكز على تقييم العناصر الاستراتيجية التي تعتبر المكونات الاساسية للقوة وتشارك ايضا السلطة بالقياس الى مكان وجودهم مثلما رأينا مرتبط شكليا بالمشاركة في العمل. غير ان هذا التبرير وتماشيا مع ذاته لا يعارض مباشرة إرنندت بما ان ضمن فكرها يكون واضحا تماما ان السلطة مرتبطة بالمشاركة اين تخص فقط المشاركة اللغوية وليس مشاركة القوي بالنموذج الاستراتيجي هنا لا يقصد فقط نقطة توضيحية لانه من الممكن ان تكون المجادلة حول مسألة سياسية تغطي متناقضة تخرج مشهدا بامكانه ان يحقق ربحا من المرجعية الكانطية للمتناقضات المتضمنة بنقد العقل النظري^(٨) غير ان إذا كان الحال كذلك القاعدة الذهبية التي لدينا تقدم لنا الحق في فرض مجادلة من هذه الطبيعة والتي لم يأخذها هابرماس بعين الاعتبار : فبالفعل الخاصية الخلفية للبرهنة ترفض اطروحه الخصوم باعادة الاخذ وبوفاء التبرير ومصاحبهه الى غاية النقطة النقدية المحدثة للخطأ لهذه النقطة بالذات هذا لا يبال به كذلك هابرماس لكونه مرتبط اكثر بالتقاليد النقدية الثابتة التي ترفض الخارجية التي تدعو للفرض باسم العلم والمعرفة الخاطئة^(٩) ويجب الاعتراض انه ضمن المناقشة التي يعارض بها الاشكال الاخرى للتفكير يحتفظ هابرماس بضرورة الجدل النقدي بقدر ما يحافظ على الهرموني طبقا النقدية الهيجيلية بالمقابل ومن وجهة نظر الخصوم هابرماس ليس مشكوك فيه ان يلعب على تعدد المعاني لعفهوم المشاركة ليجعل من النشاط الاستراتيجي لفظ تركيبى ما بين السلطة والقوة.

على المستوى الشكلي رفض هابرماس المصادفة الخائبة . لكن هذا الرفض ومن وراء الشكلية يحمل الاساس لتمثل معياري للفضاء الاجتماعي ، ويلتمس ضابط الهوية الموجودة ما بين الفضاءات المنطقية للنشاط وبين الفضاء الاداتي للتقنية وبين الفضاء التواصلية للبراكسيس . لان مع تجديد ما يثبت ميزة السياسة المصممة كنشاط خالص

نكون منقادون إلى منحه مكانة اخلاقية اجتماعية فارغة . فالوعي السياسي المقلص إلى الوعي الاخلاقي يقترب عندئذ وبطريقة لا ترد من الروح الطيبة ومن الذاتية التي أفصح عنهما هيجل. هذا لا يلغى بتاتا ضرورة تأكيد وجهة نظر هابرماس للاخلاق السياسية الا ان موضوعية وجهة نظره تمنح تقليص السياسة إلى الاخلاق هنا تكمن صعوبة عميقة تخص السياسة: يجب علينا ان نتمكن من تأكيد الاحقية للعقلانية التطبيقية وجعل للعقلانية التقنية حسابا على انه لا يمكن تجاوزها بمنظور التكوين الذاتي للنوع والفكرة وبجهة ما ومن الاساس ذاته تكمن المعارضة الموجودة بين هابرماس والمفكرين اليهود لمدرسة فرانكفورت . إذا عندهم يمكن اتهام وبدرجات متفاوتة وجود فكرة الذاتية التي تستطرد الطبيعة عن التواصل المتحرر ما بين الناس مرتبط بتجاوز العلاقة الادائية مع العالم. لكن إذا اتفقنا مع هابرماس على رفض هذا الارث الروحي وتقبل الخاصية الضرورية للعقلانية التقنية وسيتبع ذلك ان المنطق الادائي والمنطق الاستراتيجي يكونان اجزاء ضروريا للسياسة والتي لا تستطيع بالفعل ان تكون مصممة وبشكل جدي خارج علاقتها الاساسية بتنظيم الحياة الاجتماعية وبضرورة اجتماعية الانسان.

وهذا يجعلني ادرك السبب الذي من اجله يسمح هابرماس لنفسه ان يكون ضد ارندت عندما يعتبر للنظام السياسي – الاداري كلي ويرفض اطلاقا اعتبار ان السياسي يجد فعاليته ضمن استقلالية البنية التواصلية.

لعل المخطط الكلاسيكي الارسطوطاليسي لا يتلاءم مع السياسي حتى عندما يراجع ذاته ، لان هذا المخطط يقدم انفصالا قويا للتصنيفات المتجانسة كالعمومي والخاص والسياسي والعائلي (البيت والمدنية) هذا موجود في غير موضعه بالنسبة لمجتمعاتنا الحالية ولا يمكنه ان يعمل بطريقة طوباوية بالمعنى السيء للكلمة هنا يتمكن وبدو شك من لمس النقد الموجه فعليا من هابرماس ضد ارندت ويبدو بالفعل عندما نقرأ المقال المذكور ان نقد هابرماس يحمل وبدون توقف الخطأ . ويبدو دائما معارضا لها بشيء من الواقعية العلمية فضمن الافعال لا يوجد تقليص من السلطة إلى الاتفاق ومن السياسة إلى العمل الخ ونكون بذلك محاولين التصدي لما يقدم هابرماس كنموذج لنقد ارندت الذي يختلف عن ذلك الذي قدمه ضد الوضعيين ومن غير المشكوك فيه إننا إذا منحنا احد الاعتمادات لارندت

سيكون خطابها ذا اساس معيارى اكثر مما يكون وصفى وان التصنيفات التى نستعملها تكون لها وظيفة احتياطية من التدهور إلى الواقع الم تنتهي ارندت بجهة ما مثلها مثل هابرماس إلى الالتباس الموجود بين الافعال العمومية والخاصة والارتقاء الاجتماعى؟ انها اطروحة الموجودة كليا ضمن مؤلفه الفضاء العمومى وبالمناسبة يمكن القول ان ارندت تعرف كيف تصف الحقيقة الاجتماعية وبمستوى الخطاب الوصفى تعرف كذلك كيف لا تفصل بين التصنيفات التى هى نماذج اغريقية وبمستوى الخطاب الوصفى تعرف كذلك كيف لا تفصل بين التصنيفات التى هى نماذج اغريقية بالنسبة لها وسيكون هناك تعارض كبير من جهة هابرماس عندما يحمل نقده ضمن وجهة نظر تجريبية ومعارضة تثبت وجهة نظر اخرى تهتم خصوصا بما يجب ان يكون ضمن خطاب يمتاز بالهفوة المثالية.

وبالطريقة نفسها يتم قراءة الجدول الذي يخص وجهة النظر المنتقدة عند ارندت والمثيرة لمعارضة مهمة : فاذا كان هابرماس ينتقد عند ارندت فصلها القوي لنماذج النشاط ولنماذج النشاط عقلانية النمط الحكومى ولمجالات الفضاءات الاجتماعية فيكيف له ان يتمكن من جهة اخرى تعظيم التمييز غير القابل للتقليص ما بين براديجمات العمل والمشاركة اين ترتبط تصنيفات منفصلة عند ارندت وموجودة عند هابرماس؟

بدو ان هناك تناقض مزدوج:

أ - ضمن النقد الذي يوجهه ضد ارندت وبما انه يفكر جيدا وبالمثل ارندت فالتعارض الموجود ما بين اطر التصنيفات (عمل ، مشاركة) بحكم ما كانت هذه الاخيرة المرتبطة (انظر الجدولين)

ب - ضمن وجهة نظر نسقية هابرماس نفسه يفصل ما ربطه بمستوى متعالى ويربط ما فصله بمستوى تجريبى.

ما بين النقد الذي يوجهه لماركس (تقليص المشاركة إلى العمل) والنقد الذي يوجهه إلى ارندت (تصنيفها الثانى للعمل المشاركة) الطريق يبدو واسع امام هابرماس : هذا الاخير يحافظ من جهة على التعارض ما بين العمل والمشاركة هذا ضد ماركس ومن جهة اخرى ضد ارندت فكان من المفروض ان يؤكد الصلة الضرورية ما بين هاذين

يجب رؤية النقد الموجه إلى كل من ماركس وارانندت الذي يخص المنهج : يضم لفظ داخل لفظ اخر (ماركس) وفقدان التفكير الفلسفي لصالح علماوية ذات بعد واحد (دوغمانية الفهم) والغلق على خطاب داخل صورنة سابقة وقوية وتترك الدلالة تنفلت من المحتوى المقدم تجريبيا (الشكلية) هاذين المنهجين يحملان مجازفة : مادية ساذجة (اقتصادية) ومثالية ساذجة(اخلاقية) اين تكون قرابة معتبرة ضمن الفعل الذي يخص " وهمين متعالين " ومتعاكسين ومن خلالهما منطق احد الاطر المتعالية يكون اما عمل او مشاركة ويكون موجه كمنظور قاصر على التفكير حول التاريخي والاجتماعي. ولكي نتعرف على نتائج نقد هابرماس يجب وفي كل الحالات اقتراح شيئين:

١- ضمن تصوره السياسة الذي يتساوى مع تعريفه كعمل فارندت تضع في الاجاز احكاما حول الحقيقة الاجتماعية، واذا اقتراحنا احكاما وجودية (بمستوى تجريبي) هم بجهة أو بجهة اخرى احكاما قيمته (مستوى معياري)

٢- تحت مظهر يجعل مقرا لنفده ضمن اثبات لوجهة نظر وصفية عليا، ينتقل هابرماس بالفعل وجهة نظر المقبولة من قبل ارندت ، فنقده يرتكز على وضع بالمناقشة وجهتي نظر وصفية واكثر صوابا والثانية وصفية ملووعة بالالوهام عن الواقع.

لكن ضمن التطبيق لوجهة نظر نقدية (بالمعنى الذي يتصوره هابرماس) في نقد وجهة نظر معيارية - عند ارندت - والمعارضة تكون ما بين وجهتي نظر واحدة علمية نقدية لهابرماس والاخرى معيارية - نقدية لارندت والتباعد يحمل في النهاية اساسا لتصورين مختلفين لنقد المجتمع.

انه شيء عادي ان نترك هنا مجادلة مفتوحة تهتم اكثر بالتباعد ما بين اختيارين اساسيين والذي يطرح بشكل واسع ومباشر . والمسألة في حد ذاتها تعني تصورا للسياسة. غير ان حول هذه النقطة - المدهش اكثر و من جهة اخرى تعد الترسانة النظرية لهابرماس - يجب ان يتقبل فكره عن السياسي ومقارنته بفكر ارندت الذي يبدو منحصرًا من جهة مأخوذة انفرادية (كلبى) ويمكن ان نتركه يفترض بالمادة خطابا ينفلت بصعوبة

من تفاهة عن الاجتماع الوصفي. لذا اتمسك فقط بتوضيح كيف يكون عرض " جدلية " التواصل المقموعة وتحريرها يتطلب عند هابرماس فكرة تطبيقية لنقد سياسي يفترض تجاوزا لتصور يبدو كلي وسياسي.

قواعد المنهج للنقد السياسي

السؤال يطرح اوليا انطلاقا من اعادة صياغة مشروع فلسفي : ليس فقط التفكير "فيما هو موجود" بالاحرى يستولي على " ما هو موجود " والتحكم فيما هو موجود يفهم هنا كتحكم نظري وتطبيقي : لوضعية اجتماعية تقدم للفهم حقيقة نصفها بمستوي وعي يكون بمثابة الموضوع والامكانية التي يحتويها ضمن المنظور التحريري . فالفهم يمتد إلى الإمكان حتى يفتح فضاءا للنقد ضمن التجاوز للخطاب الهرمونييطيقي فالبعد النقدي المستبعد (موجود بين الممكن والواقع) عندما وضع ضمن علاقة الممكن والواقع ويؤسس لهدف محول وحامل لكل من مبدأ المعرفة والعمل في أن واحد . فالنقد بهذا المعنى يريد ان يكون وحدة للنظرية والنقد.

منهج النقد السياسي صمم اذن على نموذج تشددي ما بين نظامين للخطاب : خطاب طوباوي يصيغ الامكان وخطاب تجريبي يصيغ الواقع وبكلمات اخري وبما ان هذا الاخير يعبر عن الواقعي فالاول - الخطاب الطوباوي- ينهض بالعبء لما هو ضد الغير وقائعي ففيما يتميز اساسا هذا المنهج إذا كانت مكائته من مكاتة النقد عند ارندت بالفعل التحدث عنه وجهة نظر ارندت ؟ يكمن اساسا بمستوى معياري هو التحدث عن القصد المثالي للاحداث الذي يبدو لي انه يهيا بنفس الشكل الذي يفتح فضاءا نقديا .. لكن نجد انفسنا بالفعل اما تشابه خاطيء ومن وجهة نظر هابرماس . فالمثال اليوناني لارندت لا يكون بالافعال المقصودة ضمن خطابها للممكن - موضوع الخطاب نقول عنه استثنائيا " طوباويا" وبالواقع يكون موضع خطاب تجريبي مأخوذا من قبل هابرماس . بالفعل مثالية ارندت لا يمكن ان تعرف بالممكن وحتى وصفها للواقع فيمكن لها ان تجمع (بمستوى تجريبي) مع ذلك الذي يقدمه هابرماس.

غير ان ضمن هذا القياس نقد هابرماس على الاحسن وجهة نظر بمعنى على وجهة

نظر معيارية لارندت اتنا نعود لما قيل من قبل النموذج اليوناني مأخوذ كمثال لا يمكن له تسيير خطاب طوباوي بالمعني السييء للكلمة.

لكي نتجنب ودون شكل كل اشارة حول طبيعة الطوباوية بالمعني الحسن للكلمة يستعمل هابرماس لفظ اخر غير طوباوي الذي يحمل خاصية ضد الوقائي فهي عنده وضعية تستند على شيء ضابط ولا يبحث بهذا المعني عن وضعيه خيالية خالصة : فعندما يتكلم عن بنية العقل " التواصلي " أو بالاحري عن اخلاقية التواصل فهو يقوم بمجرد تقديم خدمة لاطار الفكر الافتراضي " وليس لفكر نوستلجي.

ولكي نفهم الاساس -الجيد المميز لفكر افتراضي عن فكر نوستلجي وفكر طوباوي بالمعني الحسن عن فكر طوباوي بالمعني السييء يجب ان نذهب إلى النموذج المستخدم منهجيا من قبل هابرماس لان هذه المحاولات السوسيولوجية هي الفعل الكامل لفكر افتراضي انه يخص "نموذج الضغط للنماذج" المشملنة فالضغط الذي يفترض العنف البنيوي الممارس على المصالح المحتمل شملنتها ضمن بنية تواصلية حرة وان كانت مقدمة اجتماعيا التفكير يجب عليه ان يطرح وجهة نظر ضرورية للشفافية التواصلية كشرط للمشاركة ومن خلالها فقط يمكن عرض امكانية تحرر السياسي لكن كيف نؤسس شرعية هذه الواجهة من النظر خلافا عن ذلك الذي يقصد وببساطة الاختيار الاتيقي الخالص للرغبة؟ وبالتالي كيف يمكن تقليص الوعي السياسي إلى صورة " الروح الطيبة " فلسفيا وشرعية وجهة نظر تكون قد تأسست ضمن عملية المشاركة هذه الاخيرة وبدونها لا يمكن التفكير فيما يحدث في انسانية الانسان (من حيث خاصيتها " المتعالية) نقدم الصيغة المنطقية لنهاية التطور الاجتماعي من اجل التواصل المتحرر بمعنى ان داخل المشاركة الحرة ومع ما يعرف بالموضوع يمكن من خلاله ان نفكر في التحرر ونقابله بالهيمنة.

لكن يجب ايضا تأسيس الشرعية الفلسفية لهذه الواجهة من النظر انطلاقا من التجربة ذاتها . ودون السقوط داخل وهم بسيط للذاتية لهذا كان الضغط منقصا للمصالح المشملنة بالمناقشة بغية تنظيمهم داخل ضغط موهم للتقنوقراطي الذي يظهر المصالح

المضغوطة لا كعدم - خالص بل كل - فعل وكلا حدث انه اذن نموذج التحليل النفسي بالاحرى النموذج الماركسي من خلاله يدعونا إلى التفكير برسم للمكبوت أو للمستور والحقيقة غير متظاهرة ، اعادة الترجمة السياسية لهذه اللافعال تبين لهم ان لديهم حقيقة انها حقيقة الممكن الذي يجب ان يجد مكانا اجتماعيا ضمن فكره المفترض لان الفكر الافتراضي لديه كمهمة تجنب حقيقة الممكن بواسطة " افتراضية " مميزة : إذا كان التواصل متحرر فتلك أو تلك المصلحة تتمظهر حتى تكون معقنة داخل المناقشة و مترجمة ضمن الإرادة السياسية.

لكي نجعل بالتطبيق نقدا سياسيا فهابرماس يدعو إلى ما يسميه بالنظرة الاستدعائية وعليه يجب ان نفترض (فكر افتراضي) خطاب يتمسك به الاخر نظرة استدعائية إذا كان قادرا على التكلم بالفعل (وضعية تعارض ما هو مرتبط بالاحداث) ولكي نفكر الممكن (فكر افتراضي لا نستلجي) يجب التذليل على نموذج الضغط للمصالح المشملنة (افتراضية مميزة) ولكي نفعل ذلك يجب ان نتمكن من التفكير بالهيمنة داخل وجودها لا ضمن جوهرها بمعنى كضغط مستمر ضمن اللاسقوط واللافعال. " الممكن " له عند هابرماس محتوى حيني ومحسوس يصل إلى اللانهائي أو بالاحرى إلى اللامعرف بالنظام العالمي الزماتي المكاني وهذا ليس تعارضا بالمثال المجرد الذي فكر فيه عند ارندت بمرجعية نموذج لا ينفتح الا على النوستلجي لا على الفرضيات.

وبالتالي يكون ما هو قابل للنزاع عند هابرماس هو النقد السياسي الذي يأخذ مكانته داخل التمثيل يسميه في بعض الاحيان هابرماس جدل انه يخص لعبة الضغط وتجديد التواصل انه مسموح به اذن التفكير بمثل هذا الفرض الذي يحدث رمزا اتجاه التجاوز الكلي للسياسية لان مع الرؤية السطحية للسياسي يكون عند هابرماس ذلك النظام العملي الغير قابل للتسيير الذاتي اين يتم التعبير عن تنافس ما بين العديد من نماذج النشاطات والعقلانيات انه الوسط الخاص للتباين.

المشكل يمكن ان يطرح ارضا على الفور أو بالاحرى مثلما هو لدى ارندت ، فلدينا مفهوما كاملا ومنسجما وغنيا بالمعاني عن السياسي الا انه لا يمكننا القيام بتجربة على

مرجعيه هذا المفهوم : فهو فى حد ذاته ليس لديه تأثير على ما يمثله بالواقع التجريبي وقياسا إلى هذا لا يقدم مثالا لاي مكان مميز للعمل . أو بالاحرى يتمسك بربطه بالواقع وتعرضه للسقوط ضمن الاسمية التى من خلالها لا يعنى السياسي اجزاء من النظام. وبهذا يتم عنوانته (لأنه كان ضروريا ضمن الشكلية) فى مثل هذه الحالة مفهوم السياسي يمكن أن يقلص إلى مجال خالص للتقنية. هذا ما يظهر كفضيحة من وجهة نظر الثقاف-السياسية. موقف هابرماس غير فعال فتجاهه لا يقوم إلا بتهينة التغطية والاعتراف بنهاية السياسي. وما نعاود ملاحظته هو سقوط المفهوم الذي وصلنا عن طريق التقليد. غير أن ضمن التفكير العالمي ولكي يوجد أي مفهوم لابد أن يكون له كشرط كافي خاصية غير قابلة للاستبدال (خاصية جوهرية). فلانعرف كيف نضحى بوجوده بواسطة فعل تجريبي محدود يستند على التحول الجديد والمتأثر بالأحداث. هذا الموقف الأخير هو نفسه بالنسبة لخصم هابرماس الذي يعيد إلى الحساب المشروع الكانطي "المستحدث" الذي يرفض كل من الدغمائية التي تعيث من الجانب العلمية والوضعية الكلاسيكية إلا أن ما هو أكثر من ذلك وبالخصوص "تحطيمه لحانظ" تجريبية والنسبية والتقريرية التي لديها صلة قرابة بالوضعية المنطقية المعاصرة. كل هذه الموجات تكون الشكل الجديد للشكوية. هابرماس لا يمكن أن يستسلم إلى اللفظ الثاني للمناوبة، بالرغم من أنها تظهر اليوم صعبة الالتواء: مفهوم غني بالمعنى لكن غير مقبول ومفهوم مقبول لكن فارغ من المعنى.

الموقف الثاني محافظ للغاية وبناءا عليه فهو غير نقدي إنه خصوصا موقفا العمليين ونظرية الأنظمة، هذا الموقف بالتحديد موضوعي: فبالاستدلال الخاص لبراديجم النظام يقوم بإجلاء وبطريقة ترابطية إمكانية التفكير لإدماج براديجم العالم المعاش. وتبعاً لذلك تعتبر اللغة والمشاركة والبيداتية الخ قد ارتكبت خطنا عندما خشيت من مشاكل الهوية، والتفرد، والفوضوية .. الخ. وأكثر من ذلك المشاكل الشرعية التي تطرح أمام النظام، والتي هي غير مدركة ولا مفكر فيها إلا بشرط أن تأخذ وجهة نظر النظام والعالم المعاش كمتنافسين لها. وبتفضيل واحد عن الآخر يقع علم الاجتماع إما داخل علم النفس الاجتماعي (براديجم العالم المعاش) إما داخل عالم الاتصال الاجتماعي (براديجم النظام) لذا نظرية التواصل الملاحظة من قبل هابرماس والمتضمنة بنصه (العقل والشرعية) والمبررة

ضمن الإطار المنهجي هو - في يتحمل هابرماس إعادة إدخالها ضمن إطار بعد التفرد، فوق العالم المعاش يمكن أن نفكر أسن بأزمات الهوية بألفاظ علم النفس والتفكيرية للشخصية. لكن هذه الأزمات للهوية لا تكون مفكر بها كإزمات للاندماج الاجتماعي (مع مشاكل شرعية النظام ..) إلا إذا تدخل النظام بنظريته في مشكلة الأزمات بألفاظ وظيفية (كالمشكل المطروح عند الدخول أو الخروج بين النظام الجزئي) فعكسياً تعين النظرة الخاصة للعجز الكامل لإزمات الهوية لأنها لا تكون ضمن العجز الوظيفي في النظام الجزئي المضبوط تحت رسومات مشبعة بالفوضى وبالقصور الحراري .. الخ.

ما هو موجود أساساً في خطر بالنسبة لعلم الاجتماع النقدي هو تعريف الوسائل النظرية التي تأذن الاستدلال على مجتمع باستخدام ألفاظ الأزمات والصراع. فيجب التمكن بالمرّة من إسقاط النمط الحالي لهيمنة الأزمات للاندماج الاجتماعي - ما هو مشاركة فينومولوجية لا يمكن لها أن تعرف الوصول - واعتباره لا يطيع فقط القانون النظامي للضبط السياسي - الإداري بل المنطق المستقل عن التفرد الذي يتطور ضمن إطار فعلي - غير أن التفرد ليس بعدا معترف به ضمن التحليل لنظام يخص الوظيفية الشمولية (المفروضة بالخصوص من قبل لومان N. Luhmann) فمن جهة الفعالية الموضوعية على جانب ومن جهة نظر العقلانية التطبيقية.

ومن جهة أخرى الوظيفية الشمولية تملك وجهة نظر العقلانية التقنية لكن لا واحد منها يتصور صراع هاتين العقلانيتين غير أن هذا الصراع لشرعيتين ابستمولوجيتين اللتين يمكن أن تترجما ذاتهما تحت الشكل المعاش اجتماعياً "للأزمات الشرعية" و"أزمات التعليل" (انظر العقل والشرعية) وارتبطتا نهائياً بالتحقق النظامي لمصادر المعنى (صورة العالم، وبني معيارية ودلالات للعالم المعاش بشكل عام مثلما تعبر خصوصاً عن ذواتها ضمن الاستيتيقا، والحق والأخلاق والدين .. الخ) هذا التحقق هو إضافة للهيمنة التقنية - العلمية.

هابرماس يقاد إذن بشكل طبيعي إلى تجنب تمثّل لفظ السياسة إلى لفظ خاص سواء كان عمل أو تقنية وبصفة أخرى ضرورة الأخذ بوجهة نظر الأزمنة والصراع ضد الوظيفة

التي توجب وبدون شك السماح لتجاوز قائم على التوازن القوي لتصور سياسة كوسيط بسيط ومتباين بغية إبراز التصور الديناميكي لحقل المواجهة المفترضة لكنها ضرورة ما بين إدعائين عقلايين للحقيقة .

ضمن هذا المنظور يمكن أن نرى داخل المؤسسات السياسية "الملخص الرسمي" لعلاقة قوى لا تنتهي نهائيا إلا بمنطق صراع الطبقات . إنه الالتزام بمصلحة العقل ضد مصلحة عقل آخر . أكثر مما تكون مصلحة طبقة ضد أخرى . التي هي عند هبرماس ومن ورائها المؤسسة التي يجب أن تحدد المكان الحقيقي للسياسي .

⁽¹⁾C.f . Aristote Top vi. 6 145. a 15. Eth Nicoma v.i2. 1133a. Meta e.b25. 15.

⁽²⁾Raison et legitrmité (r.l) Payot. 1978 p 134.

⁽³⁾La technique et science comme " ideologie" gallimard 1993. p45

⁽⁴⁾Habermas l idee d'une theorie la connaissance comme theorie de la societe in connaissance et interet gallimard 1976

⁽⁵⁾E. kant. Critique de la faculte de juge. Vrin trad philenko

⁽⁶⁾ibid

⁽⁷⁾ ما يكون أكثر قبليا التكلم عن " العقلانية التقنية " وعن " العقلانية التطبيقية " في حين ان لفظ عقل يستعمل هنا من اجل تصور مصلحة تنشط هذه العقلانية

⁽⁸⁾بطلق هذا اللفظ ايضا على صياغة منطقية للتعبير عن فضيه منطقية تقوم على الحكم العقلي (حكم بالقوة بالمفهوم الارسطي) المترجم

⁽⁹⁾C.F ace sujet luc Ferrv et Alain Renault sciences et III usion article a paraitre in ornico

⁽¹⁰⁾luc Ferry et Alain Renault heidegger en question" in archives de la philosophie occ.dec1978

⁽¹¹⁾ هبرماس بالمقابل هناك صلة ما بين هاتين للحظتين (العمل والمشاركة) ومن هاتين الصلتين ينمو تكوين الفكر كنوع مرتبط اساسا ضمن التكنولوجيا والعلم كادولوجية(المترجم)

منتدی سور الأزبکیہ

WWW.BOOKS4ALL.NET

[*https://twitter.com/SourAlAzbakya*](https://twitter.com/SourAlAzbakya)

<https://www.facebook.com/books4all.net>