المسافة الزمنية وتفعيل التراث
في فلسفة غادامير

أ. د. يامنة خالدي (الجزائر)
أستاذ محاضر (ب) – قسم العلوم الإنسانية
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة وهران (الجزائر)

إن الرغبة الملحة في تحديد العقلانيات، والاهتمام أكثر بالإنسان ووجوده والإعلاء من شأنه، هي التي حفّزت **غادامير** لتأسيس مشروع عقل تأويلي، يعانق الماضي ويتميز عنه، فلقد أراد غادامير لفلسفته أن تكون فلسفة تأويلية، منفتحة على الأفكار والأداء، وتتميز عن الفلسفة الدوغمائية .

لهذا، تعنى هذه الورقة البحثية بتسليط الضوء على الممارسة التأويلية عند غادامير التي تغدو انفتاحا على التراث أو النص وانكشافا لعالمه الغامض، ليتلاشى هذا الغموض وينكشف للمؤول في علاقة حميمة. لكن هذه الممارسة التأويلية لا تكتمل إلا بإمكانية منتجة للفهم، ألا وهي المسافة الزمنية.

يطرح غادامير مفهوم "المسافة الزمنية" ليس كفراغ يفصل المؤول عن موضوعه ينبغي تجاوزه أو ملؤه، أو كما كان عند شلايرماخر، مسافة يتشكل فيها كل سوء فهم عبر التحولات الفكرية الاجتماعية، وإنما هي إمكانية فعالة ومنتجة للفهم، كاتصال وتواصل حتى بين عناصر مجتمعة ومتراكمة تتحول إلى تراث.

هذه العملية تقوم أساسا على تفعيل التراث وإعادة إنتاجه. فكيف يتم هذا النشاط الهيرمينوطيقي حسب غادامير إذا كان هناك نوع من التوتر الحاصل بين الألفة والغرابة، حيث يبقى النشاط التأويلي وسيطًا بين رغبة المؤول في الانتماء إلى تراث ما والمسافة الزمنية التي تفصله عن التراث؟

يقوم مشروع غادامير التأويلي على تجاوز مجرد وضع أسس لبناء نظرية لا مكان لها في واقع الإنسان وتجربته في الحياة، وإلا فما قيمة الدعوة إلى عالمية الممارسة التأويلية، أو التأسيس الهيرمينوطيقي، في الظاهرة اللغوية، بوصفها الوسيط الذي يتواصل به الإنسان مع الآخر، وليس مجرّد تقليعة من العبارات البلاغية التي تبقى مجرّد لعبة من المعايير والقواعد المجرّدة[١]، لذلك غالبا ما يطرح **غادامير** فكرة شمولية الفهم التأويلي المؤسس على العلاقة مع العالم، مرورًا عبر اللغة، على اعتبار أن الفهم هو الممارسة لحياتنا ولإمكاناتها[٢].

هـذا مـا جعلـه يعلـن، بـلا تـردّد أن الهـم الـذي يتكفـل بـه مشـروعه الهيرمينـوطيقي، هـو تأسـيس فلسـفة تأويليـة كونيـة، تعمـل علـى توسـيع أدبيـات الحـوار بـين الثقافـات والحضـارات، عبـر الفهـم كممارسـة تأويليـة، وجعـل الإنسـان يلتفت إلـى ذاتـه وإلـى العـالم مـن حولـه، رغبـة فـي الفهـم، هـذا الأخيـر ليـس شـكلا خاصـا للعلاقـة بالعـالم، بـل هـو " أصـل كينونـي"، هـو شـكل الكينونـة نفسـها للوجـود في العالم، أي أن " عالمية التأويل، هي الاعتراف بتناهي الإنسان، وحدود اللغة، هـي اسـتنفاد منطوقاتهـا الداخليـة كنـواة منتجـة وخلاقـة تسـمح بتواصـل الأفـراد وتعميق الحوار "[٣].

ولهـذا فـإن التأويـل الفلسـفي الـذي يرومـه **غـادامير**، يتنـاول مجـالات أكثـر كينونية هي الفن، واللغة، والتاريخ، التي تعبر عن كل المنتجات الإنسانية ضمن أطرها الاجتماعية، حاملة لمعاني لابد من اكتشافها للوعي الإنساني، من خلال عقل أراده **غادامير**، أن يكون عقلا تأويليا يحمل في طياته النظرية والتطبيق عن طريق الممارسة التأويلية.

هذه الخصوصية في مشروعه التأويلي تتجاوز بناء نظرية لا مكان لها في واقع الإنسان وتجربته في الحياة، لتنشد عالمية الممارسة التأويلية. هذا ما يجعل غـادامير يتكـئ غلـى جملـة مـن المقـولات هـي بمثابـة الخطـوط الرئيسـة لفهـم مشروعه، ومن هذه المقولات: الممارسة الهيرمينوطيقية، والمسافة الزمنية، والحكم المسبق، وسلطة التراث...الخ

١- الممارسة شرط الفهم:

لقد اعتبر غادامير مدافعا عن فكرته الأساسية في صياغة هيرمينوطيقا كوكبية، تقوم على مبادئ الفهم، والحوار والممارسة، فإصرار أنصار الموضوعية العالمية على حصر عملية الفهم في الصبغة الإجرائية والتقنية يتم من سوء فهم المعنى الممارسة كعنصر هيكلي في كل عملية فهم، وأنهم بفعل تأثير سلطان منهاجوية النظرية العلمية فيهم، لم يروا حقيقة أن التفكير في الممارسة يتجاوز

كونه مجرد تقنية، فالهيرمينوطيقا، بما هي ممارسة، هي فن الفهم والتأويل، وهي كل شيء عدا أنها نسق أو نظام[٤].

إن الممارسة التأويلية حسب غادامير تقوم على مراحل ثلاث: الفهم **compréhension**، والتأويل **l'interprétation**، والتطبيق **l'application**، فبالنسبة له، لا يعد التأويل فعلا يضاف بعد فوات الأوان، أو ألقي به صدفة إلى الفهم، فهو يعني دائما، أول.

وعليه فإن التأويل هو الشكل الجلي للفهم، وهو الانصهار للفهم والتأويل، بالمقابل أدى في الهيرمينوطيقا الرومنسية إلى إبعاد التطبيق بوصفه، عنصرا ضروريا ضمن مراحل العملية التأويلية نهائيا من سياق الهيرمينوطيقا، لذا يرى غادامير أننا: " مطالبون لا بإرفاق الفهم والتأويل بعضهما ببعض فحسب، بل أيضا، يرد الاعتبار للتطبيق، وجعله ضمن مسار موحد معهما، لأن التطبيق لا يعدو أن يكون عنصرا هاما، جزءا متمما لمسار الهيرمينوطيقا، كما هو الحال بالنسبة للفهم والتأويل"[٥].

من هنا، فلا فرق بين النظرية وتطبيقاتها، إذ لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقاتها، لأن وبكل بساطة، التأويل ليس منهجا، بحيث نستطيع تعلمه وتطبيقه على جعل الموضوعات، بل هو ممارسة لتجربة عملية معتمدة على التأمل الداخلي المحايث للحياة[٦].

والهيرمينوطيقا أولا، ليست فهما وتأويلا فقط، بل هي أيضا تطبيق، والتطبيق ليس إضافة تصعب الفهم أولا تصاحبهما، فالثلاثة يشكلون وحدة لا انفصام لها، الفهم الهيرمينوطيقي، هو أمر عملي في جوهره وصميمه: أن نفهم شيئا، هو أن يرى علاقته بالبراكسيس **paraxis** بمعنى العمل مقابل النظرية[٧].

هذا ما جعل هانس روبرت ياوس**Hans Robert Jaus** (١٩٢١-١٩٩٧) يشيد بفضل غادامير في التأكيد على ضرورة التوحيد بين اللحظات الثلاث: الفهم، والتأويل والتطبيق، في كل ممارسة تأويلية، فقد " أضحى ضروريًا

أن تحقق كل ممارسة تأويلية هذه الوحدة من خلال مجالات موضوعها، مهما كانت مختلفة، ولو رمنا تحديد الإسهام الابستيمولوجي للأنظمة التأويلية خلال تاريخها، لأسعفنا ذلك في رسم تعرفها على هذه اللحظات الثلاث، وتجسيدها للحظة في أبحاثها على حساب اللحظات الأخرى، فقد خضعت الهيرمينوطيقا الأدبية، ولمدة طويلة لسلطان النماذج التاريخية والتأويل المحايث للأثر الأدبي، وهذا ما يفسر تأخرها الحالي، فقد اختزلت نظريتها في التأويل، ولم تعبر إطلاقا عن حاجتها للفهم، وتجاهلت قضية التطبيق تجاهلاً أعطى التطور في اتجاه جمالية التلقي التي حاولت في الستينيات أن تلحق بالركب نجاحا غير منتظر، إنه نجاح تغير النموذج، فقد استطاع أن يرد الاعتبار للحظتيْ التأويل والفهم"[٨].

فإذا كان الفهم يتضمن دائما التأويل، وأن التأويل هو الشكل الجلي للفهم، فإنه من الضروري، يضيف ياوس أن " تطور الفهم يحقق دائما شيئا من تطبيق النص في الوضع الحالي للمؤول"[٩].

ومن هنا تغدو المدرسة التأويلية، انفتاحًا على التراث أو النص، واكتشافًا لعالمه الغريب والغامض، وما على المؤول إلا أن ينصت لهذا التراث، حتى تتمكن غرابة النص من أن تتكشف وتظهر له في علاقة حميمية، لكن هذه الممارسة التأويلية لا تكتمل إلا بإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم، ألا وهي المسافة الزمنية **distance temporelle** والتي من خلالها، يحافظ كل طرف في الحوار على طبيعة الاختلاف والغيرية الكامنة فيه[١٠].

٢- المسافة الزمنية وسلطة التراث:

يطرح غادامير مفهوم " المسافة الزمنية" ليس " كفراغ يفصل المؤول عن موضوعه، ينبغي تجاوزه أو ملؤه، أو كما كان عند شلايماخر، مسافة يتشكل فيها كل سوء فهم عبر التحولات الفكرية الاجتماعية، وإنما هي إمكانية فعالة ومنتجة للفهم، كاتصال وتواصل حتى بين عناصر مجتمعة ومتراكمة تتحول إلى تراث"[١١].

إن مشروع غادامير التأويلي، يقف من العقل موقف المُخَلَّص الذي يأمل أن يعيد لهذا الإنسان ذاتيته الفردية المسلوبة لمبعدة من مركز التفكير الفلسفي، لكن مع تثبيت تناهيها والإقرار بلا تناهي فهم/ تأويل أشياء هذا العالم، وهو وإن زعم تجاوزه للمشاريع التي سبقته، فإنه ينظر إليها بعين الماضي (التراث) الذي يجب استرجاعه، ليس معانقة وإحاطة، بل فهما/ وتأويلا[١٢]، فالنشاط الهيرمينوطيقي – فيما يرى غادامير – يقام على التوتر الحاصل بين الألفة والغرابة، حيث " يبقى النشاط التأويلي وسيطا بين رغبة المؤول في الانتماء إلى تراث ما، والمسافة الزمنية التي تفصله عن التراث، بما هو مجموعة أحداث وموضوعات، هي هدف دراسته"[١٣].

هذه العملية تقوم أساسا على تفعيل التراث، وإعادة إنتاجه، أو "الوعي التاريخي الفعال"، بحيث إن "حقيقة العادات الاجتماعية التي تظهر في مجتمع، وتميزه عن المجتمعات الأخرى كثقافة خاصة به وتمثله، هي عبارة عن تطبيق وممارسة الأعراف المتناقلة والمتوارثة من الأجيال السابقة وسلوكياتها، هذه العادات تؤخذ بحرية، لكنها لم تنجز عبر الفهم الحر، ولا تجد أسبابًا لسلطتها من خلال الفكر، هذا ما يقصد بالتراث أو التقليد: إنه أساس ومصدر تنفيذ العادات وممارستها"[١٤].

إن التقاليد فيما يرى غادامير، هي التي " تمثل التاريخية أو الزمنية التي نعيش ضمنها، كما أنها هي التي تشكل وعينا الراهن، تخرجنا من دائرة " المباعدة التاريخية"، بحيث لا تكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ"[١٥]، وليس كما نظرت إليه الرومانسية، يضيف غادامير " هذه الأخيرة تتصور نقيضا للحرية والعقل، وتعد شيئا معطى تاريخيا، مثل الطبيعة، وسواء أراد المرء أن يكون ثوريا ويعارضه، أو أراد المحافظة عليه، يظل التراث ينظر إليه كمقابل مجرد لتقرير المصير الذاتي الحر، ما دامت شرعيته لا تحتاج لأي تسويغ، إنما هو يتحكم بنا من دون أن نضعه موضع المساءلة"[١٦]، فلا يجب على الموروث الرومنسي أن

يتعارض مع الفكر المستوحى من التقليد الموروث عن الأنوار، فهو يبرز تعرجاته وحدوده، ويجب على لعبة التفاعل أن تفتح طريق الفكر المثمر.

يلفت غادامير الانتباه إلى المعنى العميق الذي يحمله التراث عندما ندخل معه في حوار لمحاولة فهمه، فالتراث ليس مجرد مجموعة من المبادئ التي ينبغي تعلمها، والسير على هديها، حتى يصير حاكما لحياتنا الحاضرة، بل إنه لغة، أي تغيير في ذاته يشبه "الأنت". و"الأنت" ليس موضوعا يخضع للامتلاك والاستحواذ ولكنه كيان حي يدخل معنا في علاقة، وسيكون من الخطأ أن نعتبر أن ما نلقاه في التراث يمكن أن يؤخذ باعتباره معنى متعلقًا بشخص آخر هو "الأنت"، ولكن بالأحرى " ينبغي أن يعني أن فهم التراث لا يتطلب النظر إليه كتعبير عنه حياة " الأنت"، وإنما كمحتوى ذي معنى مستقل عن كل الظروف المتعلقة بالمعنى الفردي الخاص ب " الأنا" أو " الأنت"[١٧].

لهذا يؤكد غادامير على أهمية العلاقة بين الإنسان والتراث، ف " إن علاقتنا بالتراث علاقة وطيدة، لأننا نفهم التراث من داخل التراث، بمعنى أن المؤول الحامل للتراث لا يمكنه أن يستبعد تحيزاته المسبقة التي صنعها هذا التراث، أثناء عملية تفسيره"[١٨]، والشخص الذي يتأمل نفسه خارج الرابطة الحيوية للتراث يفسد المعنى الحقيقي لهذا التراث"، فنحن نعيش في تراثات، وهذه ليست جزءا من خبرتنا بالعالم، ولا هي مسألة انتقال ثقافي يبزغ من النصوص والنصب التذكارية، وتوصل معنى مؤلفا لغويا وموثقا تاريخيا، بل هي العالم نفسه يخبر تواصليا، ويعهد إلينا كمهمة مفتوحة إلى ما لا نهاية، فهذا العالم ليس عالم يوم واحد، إنما هو عالم ينحدر إلينا من الماضي دائما"[١٩].

هذه الرؤية الإيجابية تجاه التراث، أثارت جدلا بين المهتمين بالهيرمينوطيقا والمدرسة النقدية – خاصة هابرماس – الذي يرى في هذه الفكرة إجمالا تعبيرا عن نزعة محافظة، إذ يعتقد هابرماس أن تأويلية غادامير تجعل التراث فوق العقل النقدي.

إن ما يأخذه هابرماس على غادامير، ميله إلى إخضاع الفهم والتأويل لسلطة التراث (التقليد/ الإرث)، فالتراث في نظر كل مفكر ذي خلفية ماركسية، هو وعاء يحوي تحريفات إيديولوجية ويختزل في قلبه الزيف، والتعمية والتشيؤ، زد على ذلك أن التراث ليس شيئا متصلا موصولا ثابتا، فهو عرضة للتمزق الذي يحدثه التعقل والتفكير العقلاني، وهو مليء بالتمزقات التي تخلق ألوانا من القطيعة والانقلاب، وثمة مصالح حقيقية في المنهج، وفي العلم بصفة عامة ينطوي عليها التراث، بحيث لا يكفي أن نلم بأسس الفهم ودعائمه، بل يلزمنا خلاص، بل يلزمنا انعتاق من ربقة التراث، وبخاصة إذا كان هذا التراث قمعيا[٢٠].

لكن غادامير يتحدث عن سيادة التراث التي توجه التصورات والافتراضات المشكلة في الحاضر، وهذا يعبر بكل تأكيد عن العالم المعقد الذي نحياه، ونتواصل، ونتجاوز في ثناياه، فما يهدف إليه غادامير، خصوصا، هو " إخضاع سيادة التراث إلى سلطة العقل، والعقل الذي يتحدث عنه، ليس عقلا جوهريا ومفارقا، وإنما هو عقل تواصلي مشترط بالتاريخ، والسياق والاستعمال... فالتراث أو القيم الثقافية لها دلالة وقيمة أخلاقية، وكل فعل أو ممارسة هي مشترطة بتاريخية وجودنا، ولا تتكشف الحقيقة إلا كصناعة تاريخية متجذرة في الزمانية، وتتغير تبعا لتغير آفاق المعنى وتشكل التصور، أي حسب درجة تعقيد وتشابك المشكل التأويلي الذي يطرح تصاغ بشأنه جدلية السؤال والجواب"[٢١].

أما فيما يخص المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان التقليد المتوارث يعد نقديًا، فإن النقد حسب غادامير موجود في كل فكر حقيقي، فلا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف للمساءلة ولو وجود لسؤال دون وعي بأن لكل سؤال إجابات عديدة[٢٢]، فإذا كان غادامير ينتقد الفكر الرومانسي في محاولة إحياء الماضي، فإنه من جانب آخر يعترف بقيمة الرومنسية في نقدها للتنوير في مسألة السلطة، إذ وجدت أن هناك نمطا من السلطة يجب الدفاع عنه والمتمثل في التراث، أي " هناك شكل للسلطة دافعت عنه الرومنسية بحرارة: إنه التراث،

فكل ما كرسه التقليد المنقول والعادة يمتلك سلطة أصبحت مجهولة، وكينونتها المنتهية تاريخيا، هي محدودة بهذه السلطة، أو الأشياء الموروثة التي تمارس تأثيرا قويا في سلوكنا، والتربية بأسرها تعتمد على هذا"[٢٣].

لكن هذا لا يعني انعدام فاعلية الذات الواقعة تحت تأثير التراث، فالتراث ليس مجرد حالة سابقة تأتي بداخلها، لكننا ننتجها بأنفسنا، نظرا لأننا عندما نفهم، نشارك في نمو التراث وتطوره، وهكذا يتحقق معنى الارتباط بالتراث في كون أننا نشرك تحيزاتنا الأساسية مع التراث[٢٤].

لهذا، يؤكد غادامير على هذه الطبيعة المتجانسة لكل من التراث والإنسان بقوله:" مهما كانت طبيعة التراث، فإنه سيظل جزءا من طبيعة الإنسان، حتى يكون هذا الأخير قادرا على تحطيم التراث ونقده"[٢٥]، حيث يعترف غادامير بأن عبارة الارتباط بالتراث، والتي درج على استخدامها من آن لآخر من شأنها أن تدعم إساءة الفهم، وفي سبيل إزالة هذا اللبس، فإنه يلفت النظر إلى أن الارتباط بالتراث لا يعني التفضيل لما يكون معتادا، أي الذي ينبغي على المرء أن يذعن له بشكل أعمى، بل على العكس، فإنها تعني فقط أن التراث لا يستنفد بواسطة الميراث الذي يعرفه المرء ويكون واعيا به.

فالتراث يوجد فقط في الصيرورة المستمرة لكونه شيئا آخر عما يكون[٢٦]، ويعبر البعض عن هذا المعنى بتفرقة بليغة بين الميراث والتراث، فـ " الميراث هو المنقول (مال، بضاعة، مخطوطات) الذي يتوارثه الجيل عن آبائه ويورثه أبناءه، أما التراث فهو ما لم يُنقل بعد، ما لم يكن هناك ليُنقل إلى هنا، وما لم يضعه الجدود على تلك الأرض لتحمله أيادينا مجددًا إلى بيوتنا، وكهوفنا، وخزائننا السرية، إنه التراث غير الموجود حقا، ولا يوجد إلا كلما تفكرت به، كلما استطعت أن تكتشفه في ذاتك، إنه يحمل لك عبء المسؤولية عما يتجاوز زمانيا، إنه دعوة سريعة لإحياء طقوس المشاركة مجددًا مع كل من يحس نداء التراث ينبع من ذاته أولا ليتشخص قبالة وعيه، ويصير الأنت، يصير الآخر،

الذي هو الأنا في لحظة دون أخرى، ولكنه الأنت القابل للحوار، إنه يخاطبك بصيغة المخاطب، وهو يعني صيغة " النحن"[٢٧].

إن غادامير إذ يصر على ضرورة تملك التراث لا بوصفه حقيقة مكتملة، بل إنما هو نصوص يسكنها الإبهام والغموض، فلا تبدو في زي الغريب / العجيب الذي يأبى الخضوع لكل موضوعية أو معايير متوقعة ناجمة عن التجربة، لأن في اللحظة التي يتوصل فيها إلى فهمها، تفقد تلك الغرابة، فكل عملية تملّك ناجحة للتراث، إذا عليها أن تتحل في ألفة جديدة، خصوصا لمّا يصبح التراق منتميا إلينا، ونصبح نحن منتمين إليه[٢٨].

لكن مسألة التملك هذه لا تعني بأي حال من الاحوال السيطرة واستعمال السلطة ضد الآخر، وممارسة السيادة، وإنما تعني الانفتاح على الآخر، والحقيقة أن الخلط بين السيطرة، والسلطة، والعنف، إنما يرجع إلى فكر التنوير " الذي يفترض أن السلطة بالضرورة طرف معاكس هو الطاعة العمياء، إلا أن السلطة في جوهرها، فيما يرى غادامير، لا تقتضي شيئا مثل هذا، إنها لا تقوم على فعل خضوع وتسليم من لدن العقل، وإنما على فعل قبول واعتراف بواسطته نقر بأن الآخر متفوق علينا في الحكم والإدراك، وبأن حكمه يتقدّم علينا وله الأسبقية"[٢٩].

إن تمييز عصر التنوير بين الإيمان بالسلطة واستخدام المرء عقله تمييزا مشروعا بذاته، فإذا حل نفوذ السلطة محل حكم الجزء الخاص، حينئذ تكون السلطة في الواقع مصدر الأحكام المسبقة، ولكن هذا لا يحول دون أن تكون السلطة مصدرا للحقيقة، الأمر الذي فشل عصر الأنوار في رؤيته عندما شوه سمعة كل سلطة[٣٠]، فمن الثابت أن الأشخاص الذين يتمتعون بالسلطة هم أشخاص يحتلون المقام الأول، إنما تقوم على فعل الاعتراف بالمعرفة، والمعرفة هي أن الآخر أفضل مني في الحكم والرؤية، ولهذا السبب يضطلع حكمه بالأسبقية، أي أن تكون له الأولوية على حكمي أنا، وهذا يرتبط بحقيقة أن السلطة لا يمكن أن توهب، إنما هي تكتسب، ويجب أن تكتسب إذا ما ادعى شخص ما حق التمتع بها. وإذن فالسلطة تستند إلى الاعتراف[٣١]. 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، وسببها الحقيقي هو فعل الحرية والعقل اللذين يمنحان المسؤول السلطة مبدئيا، لأنه أوسع اطلاعا، ويتمتع بنظرة أكثر شمولية، إنه الأكثر معرفة[٣٢].

بهذا تكون السيادة هنا: " ليست سلطة عليا تخضع الغير للطاعة العمياء، وتمنعه من التفكير في الماهية الحقيقية للسيادة، تستند إلى كون هذه السلطة لا يمكنها أن تصير غير معقولة، وتفترض– كما يتطلب العقل نفسه– المعرفة العليا التي يتمتع بها الآخر والتي تتجاوز أحكامنا الخاصة، الخضوع للسيادة، هو الاعتراف بأن الآخر– وأيضا الصوت الآخر الذي يسمع نفسه من أعماق التراث والماضي– يمكنه أن يرى الأمور أفضل منا"[٣٣].

هنا ينبغي أن يلاحظ أن السلطة بهذا المعنى، تحتاج إلى معرفة مزدوجة "معرفة خاصة بالمسؤول (صاحب السلطة) تؤهله لاحتلال هذه المكانة، ومعرفة خاصة بمن يقوم بترشيحه لهذا المنصب، بعبارة أخرى، على الرئيس أن يكون مؤهلا معرفيا للرئاسة، وعلى المرؤوس أن يكون مؤهلا معرفيا لاختيار من يقوم برئاسته، وهنا ينبغي أن نفرق بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ذلك أن الممارسة العملية كثيرا ما تأتي بالرجل غير المناسب في المكان المناسب"[٣٤]، وفي هذه الحالة تكون السلطة منبثقة من نظام الأوامر، وليس فعل الحرية والعقل على نحو ما ذهب إليه غادامير، فبالرغم من تأكيد غادامير على العلاقة بين العقل والسلطة، إلا أننا نجده يعتقد أن التراث لا يخضع للعقل، فالتراث يتمتع بسلطة غامضة المعالم، ووجودنا المتناهي كثيرا ما يتقرر ومصيره من خلال سلطة هذا التراث الذي يتحكم في سلوكياتنا.

لهذا يرجع البعض عدم القدرة على نقد التراث إلى عدم قدرتنا على أن نعيد تقييم التحيزات التي منحها لنا التراث من أي وجهة نظر خارجية بالنسبة لتلك التغيرات، وهو نفس ما ذهب إليه غادامير نفسه عندما قرر أننا لا يمكننا أبدا تصحيح تحيزاتنا، لأن الطبيعة المحدودة لفهمها تمنعنا من استحضارها جميعها

للعمل مرة واحدة، الأمر الذي دفع معه هابرماس للقول بأن هذه الرؤية من شأنها أن تؤدي ضمنيا إلى شيء من الإحباط في الحالة الاجتماعية، ذلك لأنه لا توجد وسيلة لإبداع إطار نظري أو نموذج مفارق يمكن أن يُتخذ كمعيار خارجي ليحكم معتقداتنا الحاضرة، وأن معيارًا خارجيًا نحاول بناءه، سيظل متأثرا بالتغيرات المعدة للمعيار(٣٥).

٣- إعادة الاعتبار للحكم المسبق:

لكن بنية الفهم التي يحللها غادامير بإسهام، لا يمكن أن تغفل ما قبل الفهم، أو الإطار النظري والعملي الذي يتموقع فيه الافتراض المسبق **préjugé**، بينما كان هذا الأخير عنصرا فعالا في الفهم التأويلي...فكل فهم أو تأويل يتجه من القارئ إلى المقروء يؤطره عامل اللغة والتاريخ، ليس كعائق ابستيمولوجي للفهم، وإنما كتوجيه منهجي ينير السبيل الذي يسلكه الوعي في رصد موضوعاته، فقبل الفهم هناك فهم قبلي، وقبل التأويل هناك تأويل آخر، تأويل قبلي، فهي قراءات وتأويلات آنية تشكلت في الحاضر هنا والآن، وأخرى تأسست في الماضي، وعليه ينخرط " التراث" **tradition** بكل إمكانياته وكموناته الدلالية، والرمزية، والتأويلية، والتاريخية، في آنية الحاضر(٣٦).

لهذا يقترح غادامير أهمية تطوير وتوظيف التصورات المسبقة بعدما استبعدها عصر الأنوار واعتبرها كعائق معرفي دون إدراك الحقيقة، ويتموضع غادامير في أرضية نقدية تهيئ، وتحرر، وتصحح التصورات والأحكام المسبقة في سبيل فهم الذات، رغم وجود أشكال التفكير المذهبي ومؤسسات المعنى للفلسفة والتصورات السائدة، والمعتقدات الراسخة التي تحول دون إدراك نقدي للأشياء والموضوعات(٣٧).

في اللغة اللاتينية (**Paejudicium**)، يمكن أن يكون لها دلالة، ليست فقط سلبية، وإنما أيضا بالمساواة دلالة إيجابية، حيث إن هناك أحكامًا مسبقة مشروعة بينما، الافتراض المسبق الأنواري يرفض كل الاحكام المسبقة عامة،

un préjugé contre les préjugés، فإن كان الحكم المسبق يعني الحكم الذي يحمل قبل الدراسة النهائية العناصر المحددة للفحص في عمقها، فلا ينبغي النظر إليه كخطأ في الحكم، بحيث إن الأحكام المسبقة تحتمل الصحة، كما تحتمل أيضا الخطأ، ولذا يتحدث غادامير عن فحص تلك الأحكام المسبقة ومراقبتها(٣٨).

وعليه، تستقبل التجربة التأويلية كل طموح إلى معرفة مسبقة بنوع من الشك، لكن " دون الانغماس في فلسفة اللاأدرية، فمفهوم الفهم القبلي الذي أبرزه بولتمان لا يدل على هذه المعرفة المسبقة، إذ يعني أن نستعمل أحكامنا المسبقة في سياق الفهم نفسه، لتكتشف المفاهيم، مثل الإيضاح أو الإنارة **Aufklärung** والتحرير، والحوار دون إكراه أو قصر، في واقعية التجربة التأويلية كتجريدات بائسة، حيث تحث التجربة التأويلية على الحد الذي يمكن أن تتأصل وتتجذر فيه الأحكام المسبقة، وكيف أن الوعي البسيط لهذه الأحكام بإمكانه إيقاف العنق"(٣٩).

إن الإقرار بأن كل فهم يتضمن حتما حكما مسبقا، هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية، وفي ضوء هذه الرؤية يظهر أن النزعة التاريخية مؤسسة رغم نقدها للعقلانية ولفلسفة القانون الطبيعي، على عصر التنوير الحديث، وتقاسمه أحكامه المسبقة بلا دراية، وهناك حكم مسبق واحد لعصر التنوير يحدد جوهر هذا العصر، فالحكم المسبق الأساسي لعصر التنوير هو حكمه المسبق ذاته، حكم يحرم التراث قوته(٤٠)، وهذا هو السبب في إضعاف الثقة بالأحكام المسبقة، والسبب في مطالبة المعرفة العلمية باستبعاد هذه الأحكام كليا، والعلم الحديث، بتبنيه هذا المبدأ، يؤكد على قاعدة الشك الديكارتية بأن لا يقبل أي شيء على أنه يقيني، إن كان يمكن الشك فيه بطريقة أو بأخرى.

إن ديكارت **Déscartes** أول فيلسوف حديث يعطي لمصطلح التحيز الحكم المسبق « **préjudice** » سمعة سيئة في العالم الحديث، فيما يرى غادامير، لكن هذا الأخير يعتبرها جزءا لا يتجزأ من عملية الفهم، لا يمكن أن

نعتبرها فكرة جديدة تماما، في مقابل فكرة ديكارت عن اللاتحيز، واستبعاد كل ما يخالط الذات باعتباره معوقا للمعرفة اليقينية الواضحة، إذ إن الموقف غير المتحيز عند ديكارت والذي سار على نهجه الفكر الغربي حتى غادامير، إنما هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون نوعا من التحيز، فالفكر كقاعدة عامة لا يمكن أن ينطلق من الفراغ، وإنما ينطلق دائما من فرضية مسبقة أيا كانت، حتى إن كان هذا الافتراض المسبق هو استبعاد كل افتراض مسبق(٤١).

لقد عد ديكارت معرفة الذات الخالية من الأحكام المسبقة شيئا يقينيًا بسبب وجودها المستقل خارج سيل الآراء الشائعة والتراث المكتوب المنحدر إلينا اللذين تستند إليهما الآراء(٤٢).

من هنا كان غادامير يؤكد اختلافه عن فينومينولوجيا هوسرل التي تستبعد الأحكام المسبقة في عملية الفهم، وتطالب الذات المدركة بالتخلي الكلي عنها من أجل فهم الظاهرة كما هي في حقيقتها الكاملة، حتى وإن كانت هذه الأحكام والمفاهيم نابعة أصلا من التقليد والتراث، وفي الواقع فإن هذا بالضبط ما يسمح لنا بتحمل حقيقة الماضي كما هي(٤٣).

يتجاوز غادامير هذا الطرح المجحف في حق الاحكام المسبقة التي يعتبرها أساسا شرطيًا للفهم، والمؤدية إلى تشكيل وجه المعرفة، فـ " الفهم –فيما يرى غادامير– لا يبلغ إمكانيته المشروعة، ما إن كانت الأحكام المسبقة التي يضعها موضع الفحص اعتباطية"(٤٤)، إذ يجب على الفهم أن يتفحص أحكامه المسبقة عبر المسافة الزمنية التي تفصل بين زمانية الأثر وزمانية المؤول، وهذه دعوة إلى تحطيم سلطة التراث، التي تحيل إلى التحول من صيغة الحكم المسبق إلى السؤال عن أساسه المعرفي، وعن صحته ومشروعيته، هذا من شأنه أن يجعل من الأحكام المسبقة العامل الحقيقي للمعرفة التاريخية الماضية.

يتبدى هنا، مدى الارتباط بين الأحكام المسبقة و المسافة الزمنية، وأهمية الدور الذي تلعبه المسافة الزمنية، ليس فحسب في إبعادنا عن الهيمنة التامة

لتحيزاتنا، لكن أيضا في مساعدتنا على التمييز بين التحيزات الحقيقية التي تساعد في الفهم، والتحيزات الزائفة التي تؤدي إلى إساءة الفهم.

و عليه، فلا ينبغي النظر إلى المسافة الزمنية كما نظر إلى الحكم المسبق، كعائق أمام الفهم الذي يجب تجاوزه، وذلك أيضا لأن المسافة الزمنية تعبر عن أساس الإمكانات المنتجة للفهم، إنها استمرارية حية التي تحمل كل ما نملكه، ليصبح عبارة عن تقليد، أي أنها الضوء الذي بمقتضاه نحمله كل ما نملك من ماضينا[٤٥]، فتقترب المسافة بين الماضي والحاضر في علاقة حوارية جدلية.

الهوامش:

(١) عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١، ٢٠٠٨، ص ٢٨١.

(**2**) War nke Georgia, Gadamer, Hermúneutique: Tradition et Raison, tr :Jackescolson, P.U.F ,Paris, 1991, p 61.

(٣) غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الجزائر، ط٢، ٢٠٠٦، ص ٣٠.

(٤) عبد الغني بارة، المرجع نفسه، ص ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(**5**) Gadamer Hans - Georg, l'Art de comprendre, Ècrit II: Herméneutique et Champ de l'Expérience Humaine, Traduit par: Pierre Fruchon ,ed aubier ,Paris ,1991, p260.

(6) Ibid. p261.

(٧) عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٣، ص ٢٢٣.

(**8**) Jauss Hans Robert, Pour Une Herméneutique Littéraire, traduit par: Maurice Jacob, éd Gallimard, Paris, 1988, p 15.

(**9**) Ibid. p 17 .

(١٠) عبد الغني بارة، المرجع نفسه، ص ٣١٠.

(**11**) Gadamer Hans - Georg ,Le Problème de la Conscience historique , traduit par: pierre Fruchon , éd du Soleil, Paris, 1996, p 86.

(١٢) عبد الغني بارة، المرجع نفسه، ص ٢٦٠.

(١٣) غادامير، فلسفة التأويل، المرجع نفسه، ص ١٠٨.

(١٤) غادامير، إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، تر: حسين الموزاني، مجلة فكر وفن، كولن للطباعة والنشر، بون، العدد ٧٣، ٢٠٠٢، ص ٦٦.

(**15**) Gadamer Hans - Georg, l'Art de Comprendre, Ècrits II, op cit, p 29.

(١٦) غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسين ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ط١، ص ٣٨٧.

(١٧) ماهر عبد المحسن، غادامير والحوار مع التراث، أوراق فلسفية، القاهرة، العدد ٢٧، ٢٠١٠، ص ١٩٠.

(١٨) غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(١٩) غادامير، التلمذة الفلسفية، سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، لبنان، ٢٠١٣، ص ٣٢١.

(٢٠) عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

(٢١) غادامير، فلسفة التأويل، المرجع نفسه، ص ص ٢٨، ٢٩.

(٢٢) مجموعة من الكتب، مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٦٨.

(٢٣) غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص٣٨٧.

(٢٤) ماهر عبد المحسن حسن، مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٠٤.

(٢٥) غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(٢٦) ماهر عبد المحسن حسن، مفهوم الوعي الجمالي، المرجع نفسه، ص ٢٠٤.

(٢٧) صفدي مطاع، استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ص ص ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢٨) عبد الغني بارة، المرجع نفسه، ص ٣٨٥.

(٢٩) بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر:محمد برادة وحسان بورقية، عن الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١، ص ٢٧٠.

(٣٠) غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع نفسه، ص ٣٨٥.

(٣١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٢) غادامير، إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، المرجع نفسه، ص ٦٨.

(٣٣) غادامير، فلسفة التأويل، المصدر نفسه، ص ص ١٦٣، ١٦٤.

(٣٤) ماهر عبد المحسن حسن، مفهوم الوعي الجمالي، المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

(٣٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٦) الزين محمد شوقي، الفينومينولوجيا والتأويل، مجلة فكر ونقد، الرباط، المغرب، ع ١٦، فبراير ١٩٩٩، صص ٨٠، ٨١.

(٣٧) الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٢، ص ٥٩.

(٣٨) غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣٩) غادامير، فن التأويل، أشباح العقيدة الثيولوجية، تر: محمد شوقي الزين، مجلة كتابات معاصرة، فنون وعلوم، المجلد العاشر، ع ٣٧، ١٩٩٩، ص ٨٤.

(٤٠) غادامير، الحقيقة والمنهج، المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٤١) ماهر عبد المحسن حسن، مفهوم الوعي الجمالي، المرجع نفسه، ص ١٧٨.

(٤٢) غادامير، التلمذة الفلسفية، المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٣) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف في الجزائر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٥٠.

(**44**) Gadamer Hans - Georg , Le Problème de la Conscience Historique, op cit, p17.

(**45**) Ibid, p 86.