

أخلاقيات التأويل: رؤية جادامرية

* سعيد توفيق

مقدمة (ملاحظات منهجية أولية):

في هذه المقدمة سوف أقدم بعض الملاحظات المنهجية التي أراها ضرورية لهذه الدراسة، وهي ملاحظات تتعلق بمسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى تتعلق بضرورة التمييز بين "تأويل الأخلاق" و "أخلاق التأويل": فمن المعلوم أن مسائل الأخلاق كانت موضوعاً أثيراً في البحث الفلسفي عبر تاريخ الفلسفة الطويل، بل إن كثيراً من فلاسفة التأويل أنفسهم من المعاصرين قد أولوا هذا الأمر عناية بالغة. وها هو ذا جادامر - الذي اقترن اسمه بما يُعرف باسم "الهرمنوطيقا الفلسفية" philosophical hermeneutics - يتناول مسائل الأخلاق بالتأويل في بعض مقالاته المهمة في هذا المجال. فهو يتناول على سبيل المثال - في مقال منشور سنة 1963 بعنوان: "On the Possibility of a Philosophical Ethics"¹ - تأويلات كبار الفلاسفة للأخلاق؛ ليبين لنا أن قضية أفلاطون المركزية في هذا الصدد كانت هي مسألة "العدالة"، وأن أرسطو قد عُني في المقام الأول، لا بمسألة القيمة الأخلاقية، وإنما بالفضائل virtues؛ ليبين لنا أن المعرفة الأخلاقية عنده لا تكمن في العدالة أو الشجاعة، وما إلى ذلك؛ وإنما تكمن في التطبيق العملي لما ينبغي فعله هنا والآن في حالة معينة. ويتناول جادامر كذلك تأويل نيتشه الذي يتجاوز الأخلاق الصورية أو الشكلانية لدى كانط، معارضاً بذلك أية مشروعية منهجية لبحث مسبق في منطق القيمة الأخلاقية. كما يتناول جادامر تأويل نيقولاى هارتمان Hartmann الذي لا يتبنى أي نسق تراتبي للقيم باعتباره نسقاً مغلقاً على ذاته، يتصدره في أعلاه قيمة المقدس، وإنما يتناوله باعتباره موضوعاً مفتوحاً لخبرة إنسانية من خلال بحث غير محصور في حدود معينة؛ وإن كانت هذه الخبرة المفتوحة تتطلب وعياً أخلاقياً، وتسعى إلى تنقيح هذا الوعي من حالة "العمى الأخلاقي".

ذلك كله بحث مشروع له أهميته وضرورته حين البحث في تأويل مسائل الأخلاق. ولكن مثل هذا التوجه في البحث ليس هو ما يشغلنا هنا على الإطلاق؛ لأن ما ما يشغلنا - كما سبق القول - هو البحث في أخلاقيات التأويل ذاته، بمعنى التساؤل عما إذا كان هناك منطق أخلاقي يوجه عملية التأويل ويبرر مشروعيته المنهجية. وهذا ما يمكن أن ينقلنا إلى الملاحظة الثانية التي أود تقديمها هنا.

الملاحظة الثانية تتعلق بالسؤال التالي: هل التأويل منهج؟ وهذا سؤال يضعنا ابتداءً في قلب قضية التأويل الفلسفي؛ لأنه سؤال يتعلق بمشروعية التأويل ذاته من حيث هو توجه معرفي. ومن المعروف أن مسألة المنهج في العلوم الإنسانية تعد مركزية في مشروع جادامر في "التأويل الفلسفي"، وخاصة في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج". ولقد أثار هذا الكتاب تعقيبات نقدية كثيرة تسيء فهم مقاصده وأهدافه؛ فذهب البعض إلى القول بأنه ربما كان من الأليق تسمية هذا الكتاب

¹ أستاذ الفلسفة المعاصرة وعلم الجمال، جامعة القاهرة.

-Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, collected papers translated by Joel Weinsheimer (Yale University Press, 1999).

"الحقيقة، لا المنهج"، استنادًا إلى قول جادامر الصريح: "إن فلسفة التأويل التي نطورها هنا [في هذا الكتاب]، ليست بفلسفة في مناهج البحث في العلوم الإنسانية، وإنما هي محاولة لفهم ماذا تكون العلوم الإنسانية حقًا".² وذهب بعض آخر إلى أن هناك نوعًا من التناقض في موقف جادامر؛ لأن رفض جادامر لمسألة البحث المنهجي في العلوم الإنسانية، لم يحل دون تورطه في نزعة منهجية. ولكن جادامر في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه قد أزال كثيرًا من اللبس المقترن بتأويل كتابه هذا في فلسفة التأويل، وهو ما سعى إلى بيانه على النحو التالي:

- إن التأويل ليس منهجًا للفهم يتبع النموذج المنهجي للعلم الذي من خلاله يتم إخضاع النصوص لبحث علمي، مثلما يتم إخضاع موضوعات التجربة الأخرى، ولا هو حتى ينصب على النصوص فحسب؛ بل يتسع ليشمل سائر أشكال التجربة في العلوم الإنسانية، التي تقع خارج العلم، مثل: تجربة الفلسفة والفن والتاريخ والتراث.

- إن نموذج المنهج في العلم الطبيعي كما تأسس في عقل فرانسيس بيكون وجون ستيورات مل ومن هنا نوهما، هو نموذج لا يصلح في مجال العلوم الإنسانية أو ما يُسميه الألمان "بعلوم الروح" Geisteswissenschaften ؛ ومن ثم فإن قضية التأويل- فيما يرى جادامر³- ليست بقضية تأسيس منهجي لقوانين عامة وقواعد من أجل تفسير ظواهر متشابهة ومنتظمة؛ فمثل هذا النموذج المنهجي في العلم الطبيعي والرياضي، الذي افترضت به العلوم الإنسانية الاجتماعية والتاريخية (كما هو الحال في علم النفس الاجتماعي على سبيل المثال)، لا يصلح لتفسير الظاهرة الاجتماعية أو التاريخية في خصوصيتها وتفرداتها، فليست القضية- على سبيل المثال- هي أن نفهم كيف يتطور الناس والشعوب والدول، بل الغاية أن نفهم كيف آل هذا الإنسان، وهذا الشعب، وهذه الدولة، إلى ما هم عليه، أو نفهم بشكل عام كيف حدث هذا أو أصبح على ما هو عليه.

- إذا كان التأويل يستند إلى الفهم الذي ينطوي على حقيقة ما، وإن كانت حقيقة لا يتم بلوغها من خلال المنهج؛ فإننا لا ينبغي أن نستخلص من هذا أن التأويل يخلو من كل منهج. ولهذا نستطيع القول بأن التأويل الفلسفي يمكن أن يتسم بطابع منهجي فينومينولوجي [أو ظاهراتي]؛ ومن هنا يمكن أن نفهم قول جادامر الصريح في تصديره للطبعة الثانية من كتابه "الحقيقة والمنهج": "إن كتابي هو كتاب فينومينولوجي من حيث منهجه"⁴. وهذا التصريح يقطع الطريق منذ البداية على تلك التأويلات النقدية لموقفه من مسألة المنهج في فلسفته التأويلية، خصوصًا في كتابه الرئيس. ولقد أكد جادامر نفسه على ذلك بقوله: "بأن جهد هيدجر الأول الكبير في عالم الفكر، أي كتاب "الوجود والزمان"، قد قدم نفسه باعتباره عملاً ظاهراتيًا، من حيث موضوعه ولغته (بل حتى من حيث مكان نشره).⁵ وبوسعنا القول بأن التأويل الذي يحمل طابعًا فينومينولوجيًا، هو تأويل يفهم المنهج باعتباره توجهًا معرفيًا في فهم الظواهر الإنسانية، بمنأى عن نموذج المنهج العلمي، وبمنأى- في الوقت ذاته- عن فكرة الذاتية الترانسندنتالية (أو المتعالية) في مرحلة لاحقة من

²-Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second edition translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (Continuum Publishing Group), p. xxii.

³ -*Ibid*, pp. 3-4.

⁴ -*Ibid*, p. xxxii.

⁵ - هانز جورج غادامير، *طرق هيدجر*، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح (دار الكتاب الجديد المتحدة، سنة 2007)، ص. 263.

(وجدير بالتنويه هنا أننا رجعنا إلى هذه الترجمة العربية التي تنطوي على جهد كبير محل تقدير، وإن كنا نرى ضرورة تصحيح الصياغة اللغوية لعنوان الكتاب ذاته على النحو التالي: هانس-جيورج جادامر، دروب هيدجر).

فينومينولوجيا هوسرل. ولا شك أن فضل هيدجر على جادامر كان عظيمًا في هذا الصدد؛ حيث إن التأويل عند هيدجر قد فتح أفقًا جديدًا من الرؤية الفينومينولوجية التي تنفتح فيها الذات على معنى ظواهر الحياة والوجود الإنساني، باعتبارها ظواهر تتجاوز الوعي الذاتي. لقد كان هذا هو توجه هيدجر في التأويل الفينومينولوجي باعتباره تفكيرًا يسعى إلى فهم أو تأسيس معنى شيء ما على نحو ما يحدث في تلك الخبرة؛ وهو أيضًا توجه جادامر نحو التفكير في ظواهر اللغة، واللعب، والفن، والتراث، والتاريخ، وغير ذلك. ومن الإنصاف القول بأن هوسرل نفسه في كتاباته المتأخرة- خصوصًا تلك المنشورة بعد وفاته- كان يسعى إلى تأسيس فهم الظواهر من خلال خبرة الحياة أو العالم المعيش Lebenswelt، على نحو جعله قريبًا من توجه هيدجر، باعتبار أن الظواهر أو الخبرات (والمعنى واحد عند هوسرل)، لا يمكن استيعابها من خلال منهج الوصف المباشر، ومن ثم فإنها تتطلب تأويلًا. غير أن موقف هوسرل المتأخر هنا، كان متأخرًا بالفعل، أعني لا يمكن قبوله إلا من خلال التوضيح بكثير من موافقه السابقة، خصوصًا مثاليته الترانسندنتالية التي تُعلي من شأن الذات على حساب حقيقة الظاهرة ذاتها وفي ذاتها.

كل تأويل فلسفي يكون تفسيرًا لظواهر الخبرة الإنسانية (وهو بهذا المعنى يحمل طابعًا فينومينولوجيًا)، ولكن ليس كل تفسير يكون كافيًا؛ فلكي يكون كافيًا يجب أن يستند إلى ضمانات تكفل له أن يكون مقبولًا. هذه الضمانات ليست بمثابة مجموعة من القواعد المنهجية التراتبية التي إن اتبعناها أو ارتقينا خطواتها يمكن أن نبلغ حقيقة الظاهرة الإنسانية المراد تأويلها (كالمعمل الفني أو الموضوع التاريخي أو النص الأدبي، على سبيل المثال)، وإنما هي- فيما نرى- أشبه بالتوجهات العامة أو المبادئ التي تحمل طابعًا أخلاقيًا. هذه المبادئ الأخلاقية الموجهة للتأويل، يمكن اعتبارها منهجية بهذا المعنى وحده، أعني باعتبارها توجهًا معرفيًا أخلاقيًا في الفهم والتفسير، وهذا هو ما سوف نشتغل به الآن. غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن الترتيب الذي ترد عليه هذه المبادئ أو التوجهات المعرفية الأخلاقية هنا، لا يسير وفقًا لقواعد تراتبية منهجية، وإنما هو ترتيب وفقًا للانتقال من المبادئ الأكثر عمومية إلى المبادئ الأكثر خصوصية قدر الإمكان. كما ينبغي أن نلاحظ أيضًا أن هناك تداخلًا وارتباطًا وثيقًا بين هذه المبادئ، على نحو يجعلها توجهًا عامًا في عملية التأويل الذي يسعى إلى بلوغ الفهم.

منهجية التأويل بوصفها شروطًا معرفية أخلاقية

الإيمان بنسبية الفهم والتفسير

قبل أن نتحدث عن نسبية الفهم والتفسير في العملية التأويلية، باعتبارها ضرورة أو شرطًا معرفيًا يتسم بطابع أخلاقي بالمعنى الواسع للأخلاق، ينطوي على نوع من الإخلاص للموضوع المراد تفسيره؛ فإننا نود أن نتوقف أولاً عند الأساس الفلسفي الذي يكمن وراء ذلك على نحو أكثر عمقًا، أعني يكمن في النظر إلى مهمة التفلسف ذاتها.

على الرغم مما هنالك من اختلافات بين هيدجر وهوسرل، فقد عارض كلاهما تصور عصر التنوير الكلاسيكي في النظر إلى الفلسفة باعتبارها امتلاكًا للحقيقة واليقين؛ ومن ثم فقد نظرا إلى الفلسفة باعتبارها حدثًا تاريخيًا عارضًا. ومن هنا فقد رأى هيدجر أن الفلسفة ليست بحثًا يسعى إلى الوصول إلى حقيقة مطلقة أو يقينية، بل يسعى إلى الفهم الذي يستدعي تساؤل الوجود الإنساني التاريخي عن معنى عالمه المعيش. وهذه التجربة الساعية إلى الفهم- كما بين لنا بعض الباحثين- تنشأ من الشعور بالغرابة uncanny الذي يتبدى على الفور باعتباره "عدم الشعور بالألفة"- not-being-at-home، وهو الشعور الذي يولد القلق، ويستدعي بالضرورة التساؤل عن ذلك الذي

يُشعرنا بعدم الألفة، وهو التساؤل الذي يمكن أن يجعلنا وجوداً أليفاً في العالم.⁶ والواقع أن "الوجود الإنساني في العالم" الذي يسميه هيدجر Da-sein هو الوجود الحقيقي المتساؤل، وقليل من الناس هم الذين يتساءلون. وبذلك فإن قناعات الناس، بل إيمانهم نفسه يصبح عند هيدجر إيماناً غير حقيقي وبلا معنى، طالما افتقر إلى التساؤل واستند إلى نوع من اليقين؛ فالناس يقبلون "الإنجيل" باعتباره كلمة الرب الموحى بها، ولكنهم لا يسعون إلى فهم ذلك من داخل التساؤل، فهم لديهم الإجابة عن السؤال من خلال التوافق أو المواءمة مع ما هو متاح لهم وفي متناولهم في نوع من الولاء؛ ومثل هذا النوع من الإيمان يصبح بلا قيمة أو أهمية.⁷

ذلك هو الأصل البعيد الذي يمكن أن يبرر مشروعية، بل ضرورة، التأويل الفلسفي عند جادامر باعتباره توجهاً معرفياً وأخلاقياً عاماً، لا يقتصر فحسب على تفسير النصوص (الدينية والأدبية والتاريخية، وغيرها)، وإنما يمتد إلى تفسير كل شيء يكون قابلاً للفهم والتعقل. ولقد رأى جادامر أن الإيمان بالتعددية والتنوع والاختلاف هو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية الأوروبية، بل تقوم عليه هوية أوربا ذاتها، وهو في ذلك يقول: "إن ما يُسمى في اللغة الألمانية 'علوم الروح' Geisteswissenschaften ليس له مقابل دقيق في اللغات الأوروبية، ففي فرنسا يقول المرء: 'الآداب' lettres، وفي البلدان الناطقة بالإنجليزية يتحدث المرء عن العلوم الأخلاقية أو 'الإنسانيات' Humanities، إلخ. ولكن حتى في حالة الافتقاد إلى المكافئ اللغوي الدقيق، فإن المرء يمكنه مع ذلك القول بأن الإنسانيات تنزامل معاً في لعب دور مخلص جداً في كل مكان داخل التعدد، دور مميز جداً يعد مشتركاً إلى حد بعيد. وهذا الاشتراك يقوم أساساً على أن أوربا هي كل واحد متعدد اللغات multilingual، يكون مؤسساً من خلال ثقافات لغوية قومية متنوعة"⁸.

والواقع أن هذه الرؤية الجادامرية متجذرة في الرؤية التأويلية الفينومينولوجية للعلوم الإنسانية في مقابل نموذج العلم الطبيعي بمنهجه ولغته، وهو منهج يرفض التعددية ويؤمن بالحقيقة الموضوعية الواحدة التي يجب أن يشارك فيها الجميع من خلال لغة واحدة. ولقد تأسست لغة العلم في أوروبا، ليس فحسب على أساس من نموذج المنهج الواحد، وإنما أيضاً من خلال لغة معيارية هي اللغة الإنجليزية، ولكن الثقافة لها شأن آخر فيما يرى جادامر؛ ولهذا "يمكن للمرء أن يقول صراحةً إن التعددية واللغات القومية الأوروبية ترتبط بشكل وثيق بالإنسانيات ودورها في الحياة الثقافية الإنسانية".⁹ ومن هنا يرى جادامر أن وعي أوروبا بهويتها الحقيقية يقوم على إيمانها بالتعددية والتنوع الذي يحفظ موروثها الثقافي في علاقته بالثقافات الأخرى؛ ولذلك يقول: "إن المشاركة في هذا الأمر، تبدو لي باعتباره المساهمة المتواصلة التي يجب على الإنسانيات أن تمارسها، ليس فحسب من أجل مستقبل أوروبا، وإنما أيضاً من أجل مستقبل الإنسانية"¹⁰.

وإذا كان الإيمان بالتعددية (ومن ثم بنسبية الفهم) له كل هذا التأثير على الثقافة والحضارة الإنسانية، فكيف نطبق ذلك على عملية التأويل ذاتها؟

⁶ -See: Dermont Moran, "Husserl and Heidegger on the Transcendental 'Homeless' of philosophy", in *Epistemology, Archaeology and Ethics*, edited by Pol Vandcvelde and Sebastian Luft (London and New York: Continuum International Group, 2010), p. 170 f.

⁷ - *Ibid*, p. 180 f.

⁸ -Hans-Georg Gadamer on *Education, Poetry and History*, (*Applied Hermeneutics*), edited by Dieter Misgeld and Graem Nicholson, trans. Lawrence Schmidt and Monica Reu (New York: State University of New York Press, 1992), p. 194.

⁹ - *Ibid*, loc. cit.

¹⁰ - *Ibid*, p. 208.

كل موضوع يكون قابلاً للتفسير على أنحاء شتى. يصدق هذا على تفسير الفيلسوف لموضوع من التراث أو للنص الفلسفي ذاته، وعلى تفسير الناقد للنص الأدبي، بل على كل أداء فني: فكل أداء أو عرض لنص مسرحي أو نوتة موسيقية، هو تفسير له. ومن المهم هنا أن نعي أن كل تفسير يكون محكوماً بزمانية المفسر، أي بالشرط التاريخي لوجوده؛ ولكنه يكون أيضاً مرتبطاً بزمانية الموضوع المراد تفسيره؛ فالتفسير لا يمكن أبداً أن يركز على نقطة زمنية مطلقة. وعلى هذا فإن تفسير النص- على سبيل المثال- يجب أن يعي تاريخية النص، بمعنى أنه نص قد قاله شخص ما في عصر ما، لكي يقول شيء ما لأناس يحيون في ذلك العصر. ولكن النص في الوقت ذاته يريد أن يقول شيئاً عاماً للإنسانية، وهنا يأتي دور المفسر الذي يتأمل النص من لحظة زمنية في عصر آخر لاحق؛ ومن ثم فإنه ينبغي أن يعمل على "عصرنة" النص، بمعنى أن يجلبه أو يرفعه إلى حالة حضور، بحيث يصبح مفهوماً في اللحظة الزمنية التي يعيشها المفسر، وهذه العملية في التفسير هي ما يسميها جادامر "انصهار الآفاق" fusion of horizons، بمعنى انصهار أفق أو عالم الموضوع المراد تفسيره في الأفق الخاص بعالم المفسر ذاته. إن مسألة "عصرنة" النص أو الموضوع المراد تفسيره يمكن أن نجد أمثلة عليها من خلال تأمل إعادة إنتاج الأعمال الفنية العظمى في عصرنا الراهن، مثل: إعادة عرض بعض أعمال المؤلفين الموسيقيين العظام من خلال تقنيات وأساليب أداء مختلفة، أو أداء مسرحية لشكسبير من خلال رؤية تأويلية خاصة، من قبيل: تأويل زافاريلي "لهاملت" على سبيل المثال.

يترتب على ذلك أن كل تفسير يكون نسبياً بمعنى ما؛ فليس هناك تفسير واحد يمكن أن يدعي لنفسه بلوغ الحقيقة المطلقة؛ ببساطة لأنه ليس هناك حقيقة مطلقة في مجال المعرفة الإنسانية. وقد يبدو أن الهرمنوطيقا تقودنا إلى نزعة نسبية، من حيث إنها تسمح بتعدد التفسيرات ونرى أن التفسيرات التي تتعامل مع النصوص على سبيل المثال لا تخضع لقواعد قياسيه. ولكن الحقيقة- كما تظهر لنا الباحث جون جروندن¹¹- هي أن الهرمنوطيقا تتجاوز كلا من النسبية المطلقة والموضوعية المطلقة.

إن النسبية المطلقة absolute relativism بمعنى تساوى كل الآراء من حيث القيمة هو ما تنكره الهرمنوطيقا، لأن هناك دائماً أسباباً أو مبررات تحملنا على تفضيل رأي على آخر. فالهرمنوطيقا ليست نسبية بهذا المعنى الساذج الذي نجده في النسبية المطلقة، وإنما هي نسبية بمعنى أكثر عمقاً، أي بمعنى إنكار الحقيقة المطلقة التي تجاوز الزماني إلى اللازماني، كما هو الحال في الميتافيزيقا الغربية التقليدية التي انتقدها هيدجر لإغفالها للزمان، وبالتالي للوجود: فالحقيقة نسبية بمعنى أنها زمنية، أي لا تحيا خارج الزمان الذي يوجد فيه الموجود البشري والخبرات التي يعانها؛ فليست هناك حقيقة في ذاتها، إذا كان المرء يعنى بذلك أنها حقيقة مستقلة عن تساؤلات وتوقعات المرء¹².

وإذا كانت الحقيقة لا تشير إلى معاني اليقين، والإطلاق واللانهاية التي نجدها في الميتافيزيقا الغربية التقليدية، فهل يعنى ذلك أن الهرمنوطيقا الجادمرية قد تخلت عن مفهوم الموضوعية الذي كانت الهرمنوطيقا الكلاسيكية تهدف إليه؟ وهنا يمكن القول بأن الهرمنوطيقا الجادمرية لا ترفض

¹¹ -Jean Grondin, "Hermeneutics and Relativism", in Kathleen Wright (ed.), *Festivals of Interpretations: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work* (State University of New York Press), pp.46f.

¹² -Ibid, p.48.

وانظر تفصيل ذلك في كتابنا في ماهية اللغة وفلسفة التأويل (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2015)، ص. 88 وما بعدها.

الموضوعية بإطلاق، وإنما ترفض الموضوعية المطلقة absolute objectivism، أي ترفض تلك النزعة الموضوعية في الميتافيزيقية الغربية التقليدية التي تتطلع إلى نوع من اللازمانية atemporality أو الحقيقة المطلقة، وهذا يعنى أنها تستبعد النسبية المطلقة والموضوعية المطلقة معاً، أي تستبعد النسبية والموضوعية بمعناها التقليدي في الميتافيزيقا الغربية، وهذا هو في الواقع الدرس العميق الذي استفاده جادامر من هيدجر. ومع ذلك، فإن الهرمنوطيقا الجادمرية تسعى بالتأكيد إلى تحقيق نوع ما من الموضوعية، طالما أنها تسعى إلى تحقيق نوع من الفهم أو الاتفاق وتسلم بإمكانيته على الدوام، ولكن هذه الموضوعية "ليست بالتأكيد من ذلك النوع من الموضوعية التي تريد أن تكون بمثابة إعادة إنتاج فوتوغرافي للواقع أو لمعنى نص ما"¹³. فمثل هذا النوع من الموضوعية الساذجة يغفل تماماً الدور الفعّال للمفسر في عملية الفهم من خلال التساؤلات والتوقعات التي يطرحها المفسر والتي تكون محكومة بتصورات مسبقة preconceptions، أعني بتحيزات مسبقة prejudices غير مشروعة، وهي تلك التي تتعلق بالأحكام المسبقة التي تخص المفسر. ومهمة الهرمنوطيقا عند جادامر هي التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة؛ لأن الأحكام المسبقة المشروعة (النابعة من داخل الوضع التاريخي للمفسر) تمهد الطريق للنشاط الهرمنوطيقي، ولا تحطم الموضوعية، وإنما تجعلها ممكنة. وتلك مسألة سوف نتناولها بالتفصيل في سياق آخر من هذه الدراسة.

وإذا كانت الحقيقة دائماً نسبية، بمعنى أنها مرتبطة - من ناحية - بزمانية الموضوع المراد تفسيره (أي بالسياق التاريخي الأصلي لهذا الموضوع)، وبمعنى أنها مرتبطة - من ناحية أخرى - بزمانية المفسر ذاته (أي بالسياق التاريخي الذي يحيا فيه المفسر وينظر من خلاله لموضوع التفسير)؛ وإذا كان هذا الكلام يصدق بالنسبة إلى تفسير أى موضوع - فإنه من الأولى أن يصدق بالنسبة إلى تفسير العمل الفني (بما في ذلك النص الأدبي)؛ لأن العمل الفني بطبيعته يكون حمّال أوجه (تماماً مثلما تكون كثير من النصوص الدينية). ومعنى هذا أن العمل الفني لا يسمح فحسب بتعدد التفسيرات واختلافها، وإنما يكون هذا التعدد نفسه دليلاً على خصوبة العمل وإبداعيته: فالعمل الضحل المفتقر إلى الإبداع هو ما يمكن أن يحتمل تفسيراً واحداً فقط، أما العمل الإبداعي الخصب فإنه يسمح دائماً بتعدد التفسيرات. وبطبيعة الحال، فإن هذا التعدد لا يكون إلى ما لا نهاية، وإلا أدى ذلك إلى نوع من النسبية المطلقة التي تجعل كل التفسيرات ممكنة ومتساوية من حيث أهميتها وقيمتها. وهذا غير صحيح، لأن معنى التعدد في التفسيرات هنا أن العمل الفني الإبداعي يكون فيه قدر من الخصوبة يسمح باستيعاب أكثر من تفسير، بشرط أن يجد كل تفسير أساساً له يبرره في العمل ذاته.

هناك إذن أسباب وجيهة تحملنا على تفضيل تفسير على آخر، ولعل أهم هذه الأسباب هي ما يمكن تسميته "بثقل الدليل النصي": فإذا كان التفسير يعتمد على فقرات أو صفحات قليلة من النص المراد تفسيره؛ فإنه بذلك يعد تفسيراً مبتسراً، ويكون من قبل موجهاً غالباً بتصورات أيديولوجية مسبقة أو قوانين عامة يُراد تسكين النص داخله. أما التفسير الذي يعتمد على صفحات عديدة منتشرة عبر مجمل النص، ويسعى إلى فهمه في عمومته وشموليته وفي ارتباطه بعصره وسياقه التاريخي، فهو تفسير يعد أكثر أمانة وإخلاصاً له. ومثل هذا يمكن أن يُقال عن تفسير أي موضوع، وعن أي رواية للتاريخ.

الوعي المسبق بموضوع التأويل

¹³ - Ibid, p.53.

من عجائب الأمور التي نشاهدها لدى البعض، خاصةً في عالمنا العربي الراهن، هو ما يمكن تسميته **"بالاجتراء على التفسير"**، والاجتراء هنا يعني أن المفسر يقدم على التفسير دون أن يملك عدته وأدواته، في حالة تشبه **"التنطع"** المدفوع بثقة زائفة في القدرة على التفسير. ونحن نشاهد هذه الحالة يوميًا في عالمنا العربي في الكتابات الصحفية والبرامج الحوارية الإذاعية والتلفزيونية التي تطاردنا في كل لحظة، والتي غالبًا ما يتصدرها المثقفون المزيفون وشيوخ الدين ذائعو الصيت الذين يهيمنون على حياتنا في شتى مناحيها، حتى أصبحنا نرى مؤخرًا شيوخًا كبارًا في شؤون الدين يؤولون أقوال الفلاسفة من أمثال نيتشه والعلماء الكبار - من أمثال نيتشه وأينشتاين - باعتبارهم من دعاة النسبية المطلقة التي تتعارض مع إيمان المرء بالمطلق أو الحقيقة المطلقة التي هي - عندهم - في النهاية **"الله نفسه"**. ومثل هؤلاء غافلون عن أن الإيمان بالمطلق هو أمر يخص عقيدة الإيمان بدين ما، ولا يخص الخبرة الإنسانية الإنسانية التي تقع في حدود التجربة، ولا يخص كل ما يكون متعاليًا على هذه التجربة. وهم أيضًا غافلون عن أن معنى الألوهية يمكن أن يكون موضوعًا للتفسير، فقط إذا كنا نتأمل هذا المعنى باعتباره موضوعًا لوعينا وتجربتنا الحية المعيشة، بمعنى البحث، لا في الألوهية ذاتها، وإنما في وعينا بالألوهية بوصفنا موجودات بشرية تحيا في التاريخ، وتتصور الألوهية على أنحاء شتى. مثل هؤلاء لا يريدون الاكتفاء بمحاولة فهم مجال بحثهم المتخصصين فيه بطرائقهم التقليدية العتيقة في البحث، بل يجترئون على ما ليس لهم به علم؛ وبذلك فإنهم لا يفهمون شيئًا من حكمة أفلاطون الخالدة في كتابه الجمهورية الذي يصور فيه الدولة المثالية حينما يقول: **"في دولتنا سيظل الملاح ملاحًا، والإسكافي إسكافيًا"**، وهو قول يعني أن كل امرئ يجب أن يعكف على الوظيفة التي هو مهيا لها (أو بمعنى أدق: ينبغي أن يكون مهيا لها بحكم معرفته بها)، وألا يتجراً على وظائف أو مهام أخرى، لا شأن له بها.

ولا شك أن هناك شروطًا شكلية عامة ينبغي أن يراعيها كل من يتطلع للتفسير أو يقدم عليه. لقد أبان لنا - بعض الباحثين¹⁴ - هذه الشروط الشكلية العامة باعتبارها شروطًا أولية لتأويل النص الفلسفي، ومع ذلك فإننا نراها تصلح لأن تكون شروطًا لتأويل النص في عمومته. ومن تلك الشروط التي يراها في فصل من كتابه عن التأويل، بعنوان **"المتطلبات العقلانية للعملية التفسيرية"**:

- فهم فحوى ما يؤكد عليه النص.
- الإلمام بسيرة المؤلف، فيما يتعلق بتعليمه، وعلاقاته بالآخرين وبمعاصريه.
- مراعاة الفرق التاريخي الثقافي بين الحياة التي يعيشها المفسر في مكانه وزمانه، وبين التراث الثقافي الذي نشأ فيه النص.
- الفهم الفيلولوجي الذي يحاول إعادة إنتاج النص بحيث يصبح معاصرًا لعالمنا المعيش.

غير أننا نرى أن الوعي المسبق بموضوع التفسير هو وعي أكثر عمقًا من الوعي بتلك الشروط العامة التي يجب توافرها في كل تأويل.

الوعي المسبق كشرط لعملية الفهم والتأويل

يفترض التأويل شرط الوعي المسبق بموضوع التأويل، وهذا هو ما أسماه هيدجر Heidegger **"بالدور في عملية التفسير"**، أي التفسير من خلال نوع من الفهم الدائري: الفهم الذي

¹⁴ -Nicolas Rescher, *Philosophy: The Elements of Philosophical Hermeneutics* (published by Deutsche Nationalbibliothek, 2007), p. 154

يكون مؤسساً على فهم سابق. ولذلك، يقول هيدجر في عبارة بالغة العمق: "إن أي تفسير يهب الفهم ينبغي أن يكون قد فهم من قبل ما يُراد تفسيره"¹⁵. ولا شك أن مثل هذه العبارة الهيدجرية وأشباهها، تثير حفيظة الوضعيين المناطقة ومن نحا نحوهم في فهم معنى اللغة وتفسيرها، وسوف ينظرون إلى مثل هذا القول باعتباره كلاماً خلواً من المعنى، تماماً مثلما نظروا إلى غير ذلك من أقوال هيدجر، من قبيل قوله: "إن ماهية الحقيقة هي حقيقة الماهية"، أو قوله عن فهم حقيقة اللغة باعتبارها "جلب اللغة باعتبارها لغة إلى اللغة!". وليس من أغراضنا هنا تفسير عبارات هيدجر الملغزة في كل موضع من هذه المواضع؛ فلقد سبق أن فصلنا القول في كل ذلك في مواضع متفرقة من كتاباتنا، على نحو يكشف عن تهافت المواقف المناوئة لكتاباته التي تعكس نوعاً من قصور الفهم وعجزه.¹⁶ فما نريد أن نتوقف عنده هنا هو عبارة هيدجر فيما نحن بصدد الآن: ذلك أن هذه العبارة سالفه الذكر تلخص مسألة الدور في عملية التأويل باعتبارها عملية تتضمن الوعي المسبق بموضوع التفسير. ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الوعي المسبق بموضوع التفسير هنا لا يعني أبداً أن المفسر يفرض مقولاته الخاصة على الموضوع أو النص المراد تفسيره، أو أن المفسر يفهم العمل الفني أو النص الأدبي من خلال أفكار مسبقة جاهزة ومعدة سلفاً، ليقوم بعد ذلك بتطبيقها على العمل أو النص. فالمعنى المقصود هنا- بخلاف ذلك- هو أن نقص الوعي المسبق بما يكون موضوعاً للبحث والتساؤل، يعوق منذ البداية إمكانية التساؤل، وبالتالي إمكانية التفسير ذاتها. فالفهم في حقيقته هو نوع من التساؤل الذي يثير تساؤلات أخرى جديدة باستمرار. ومن غير الممكن أن يفهم المرء موضوعاً ما ويضطلع بتفسيره ما لم يكن هذا الموضوع قد ولد لديه تساؤلات من قبل، أي شغله وأثار همه واهتمامه. وبدون هذا لن يكون هناك أي فهم قادر على تفسير الموضوع المراد، بل ربما أمكن القول إنه لن يكون هناك أي تعاطف مع هذا الموضوع. والتعاطف هنا يعني القدرة على الاقتراب من الموضوع بناءً على حالة من الألفة والخبرة السابقة به لدى المفسر. والأرجح أن الشخص الذي لا يتحقق لديه هذا الشرط لن يكون مفتقداً فحسب التعاطف مع الموضوع، بل سوف يتخذ منه موقفاً عدائياً؛ ولهذا يُقال دائماً: إن الناس أعداء ما جهلوا. وهذا هو المعنى المقصود "بالفهم التعاطفي أو الفهم المتعاطف" لدى هيدجر. هذا ما سبق أن قلته حرفياً في محاضرتي الافتتاحية لمؤتمر "فلسفة التأويل: آفاقها وتوجهاتها"، الذي انعقد في كلية الآداب بجامعة القاهرة والمجلس الأعلى للثقافة في أبريل سنة 2016.

وهذا الأمر بالغ الأهمية؛ لأنه يحدد لنا شرطاً أساسياً فيمن يضطلع بمهمة التفسير. فلنفترض أننا نريد أن نضطلع بتفسير ظاهرة الإبداع، فهل من حق أي شخص أن يضطلع بهذه المهمة ليبين لنا "ماهية الإبداع"؟ إن المسألة ليست على هذا النحو من البساطة الذي قد نتوهمه. وعندما نتصدى لموضوع كهذا ينبغي أن يكون في ذهننا المستويات المتنوعة والمتباينة للإبداع، وبالتالي المجال الذي نريد أن ينصرف إليه حديثنا عن الإبداع: هل نتحدث- على سبيل المثال- عن الإبداع الإلهي؟ أم نتحدث عن الإبداع البشري؟ وإذا كنا نتحدث عن الإبداع البشري: فهل نتحدث عن الإبداع في العلم أم في الفكر أم في الفن؟ وإذا كنا نتحدث عن الإبداع في الفن: فهل نتحدث عن الإبداع في

¹⁵ -Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Maquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row Publishers, 1962), p. 194.

¹⁶ - انظر في ذلك على سبيل المثال: كتابنا *الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية* (القاهرة: طبعة الدار المصرية اللبنانية، 2015)، لفصل الثاني من الباب الأول؛ وانظر مقدمة كتابنا *في ماهية اللغة وفلسفة التأويل* (طبعة الدار المصرية اللبنانية، 2015).

¹⁷ - انظر المحاضرة الافتتاحية التي قدمناها بعنوان "ضرورة التأويل بوصفه توجهاً معرفياً" التي نُشرت كمقدمة لكتاب أعمال المؤتمر الدولي بعنوان "فلسفة التأويل: آفاقها وتوجهاتها" (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، نوفمبر 2018).

الأدب أم في الموسيقى أم في الفنون التشكيلية؟ حقاً إن هناك صلات وثيقة بين الإبداع في الفنون المختلفة (مثلما أن هناك خصائص ما مشتركة بين ضروب الإبداع البشري المتباينة)، ولكن هناك أيضاً تفاصيل دقيقة مختلفة يجب أن تكون متضمنة مسبقاً في معرفتنا عندما نتصدى لموضوع الإبداع، فلا نطلق الكلام إطلاقاً أو نصدر أحكاماً تعميمية، لم تصدر عن معرفة ولا عن خبرة ما¹⁸.

لقد استفاد جادامر من هذا الدرس الهيدجري العميق، وقد عبر عن ذلك بقوة من خلال تمييزه الصريح بين الأحكام المسبقة المشروعة والأحكام المسبقة غير المشروعة؛ فالأحكام المسبقة المشروعة هي تلك المعرفة المسبقة بموضوع التأويل التي وقعت من قبل في خبرة المفسر وأثارت همه واهتمامه؛ أما الأحكام المسبقة غير المشروعة فهي تلك المقولات المسبقة التي يريد أن يفرضها المفسر على موضوع التأويل.

السؤال الآن: كيف نطبق ذلك على وضعنا الراهن اليوم (بلغة جادامر التي يتحدث فيها عن ضرورة معيار المواءمة)؟ ولكننا عندما نتأمل وضعنا الراهن في عالمنا العربي على الأقل، سوف نكتشف على الفور أن أحد الأسباب الجوهرية في تخلفنا ترجع إلى غياب الفهم والتأويل بهذا المعنى: فالتأويل في الوضع الراهن لثقافتنا، هو تأويل زائف يفتقر إلى أي وعي بضرورة الفهم المسبق بموضوع التأويل. وأود أن أذكر هنا تجربة شخصية عانيت فيها كمسؤول في وزارة الثقافة المصرية- مثلما عانى كل مثقف- من مواقف جماعة الإخوان حينما سطوا على السلطة: فلطالما تجادلت مع هؤلاء الذين يريدون أن يعتلوا منصة المسؤولية عن الثقافة والفن باسم الدين والأخلاق، وهم لا يعرفون شيئاً عن معنى الثقافة، ولا عن طبيعة الفن، ولا حتى عن معنى الأخلاق ذاتها؛ حتى إن أحدهم قد ذكر أنهم يعجبون بأغاني المطربين العظام من أمثال أم كلثوم التي تتغنى فيها بالأمور الدينية والأخلاقية. ومثل هؤلاء لا يعرفون شيئاً عن طبيعة الفن باعتبارها ليست مع الأخلاق ولا ضدها، وإنما هي مع القيم الفنية والجمالية، حتى إن كان موضوع العمل الفني يتعلق بالأخلاق؛ وبالتالي فإنهم لا يعرفون شيئاً عن أن الفن يكون "محايداً أخلاقياً"، أي محايداً من حيث التقييم الأخلاقي أو الديني (وإن كان مرتبطاً بالتصورات الأخلاقية للعالم في عصره وزمانه). ولا شك أن هذه الصورة المتعلقة بنقص الوعي المسبق بموضوع التفسير هي صورة ساذجة وجوفاء، وهي لا تختلف كثيراً عن صور أخرى في مقابلها قد تبدو أكثر تعقيداً أو حرفية؛ ولكنها للأسف تظل بمثابة تكريس لها. تلك هي الصورة المهيمنة على مشهد الوعي والثقافة في عالمنا العربي المتخلف. ولقد رأيت أن أذكر تلك المسألة على سبيل التمثيل والتوضيح لغياب التأويل عن واقعنا الثقافي.

وعلى الرغم من أن تحليلنا السابق لمفهوم الوعي المسبق بموضوع التفسير، قد يبدو أنه مسألة معرفية خالصة؛ فإنه في الوقت ذاته يبدو أيضاً مسألة أخلاقية. ذلك أن نقص الوعي بموضوع التفسير يجب- من الناحية الأخلاقية- أن يجعلنا نحجم عن تفسير ما لا نعرف طبيعة موضوعه، وما لم نخبره بحق. ولهذا فإن الشخص الغافل عن ذلك، هو شخص يتسم بحالة من "التنطع" التي تعبر عن نفسها في الاجترار بثقة العارف على أن يدلوه بدلوه فيما لا يعرفه! وتلك هي المعضلة في الثقافة الشائعة الراهنة في واقعنا الثقافي العربي بوجه خاص: الاجترار على التأويل.

أخلاقيات الحوار في فن التأويل

¹⁸- المرجع السابق، الموضع نفسه.

كل تأويل هو تفسير، وكل تفسير يحدث في اللغة، وكل لغة في ماهيتها هي وسيلة للتفاهم والتقارب، وكل تفاهم يسعى إلى الوصول إلى فهم مشترك من خلال الحوار. ذلك هو فحوى التأويل عند جادامر فيما يتعلق بمسألة الحوار، وهي مسألة قلما يخلو منها أي تناول لفكر جادامر؛ ولذلك يمكن القول بأن "مسألة الحوار والمحادثة تعد اهتماماً أساسياً في التأويل بوجه عام، وتعد اهتماماً مركزياً في التأويل الفلسفي عند جادامر بوجه خاص. فالحوار والمحادثة يعدان اهتماماً أساسياً في التأويل بوجه عام، ما دام التفسير يتضمن الحديث والاتصال الإنساني"¹⁹.

ولكننا نريد هنا أن نقف على الأصول الفلسفية لأخلاقيات الحوار عند جادامر، وأن نتفهم أبعاده ومرامييه. ولعل أول المفاهيم التي تشكل عنصراً أصيلاً وضرورياً في فن الحوار هو فن الانصات ذاته، أو لنقل، إن جاز التعبير: "آداب الإنصات". وهذا هو ما تعلمه جادامر من هيدجر في هذا الصدد: الإنصات إلى الموضوع الذي نريد تفسيره وفهمه. ومن الأمور الدالة التي يرويها جادامر في "سنوات التلمذة" أنه في أثناء حفل عشاء أقامه هيدجر لتلاميذه ورفاقه في كوخه بالغابة السوداء التي عاش فيه أغلب سنوات عمره، وبمناسبة رحيله إلى جامعة فرايبورج للتدريس فيها سنة 1923- في تلك الأثناء حيث كانت نار الشواء والتدفئة متوقدة، صمت هيدجر برهة عن الكلام، ثم قال لهم: "انتبهوا إلى نار الليل"، ثم أردف قائلاً: "اليونان"! كان مقصود هيدجر أن يبين لرفاقه وتلاميذه أننا لم نعرف تراث اليونان القدماء بما يكفي لكي نفهمهم على نحو ما فهموا أنفسهم، وهو فهم يمكن أن يثير الكثير من ظلمات الليل في فكرنا.²⁰ وفي مواضع أخرى عديدة يمكن أن نتعرف على دلالة الصمت وضرورته عند هيدجر، حينما يريد منا أن نقف على ماهية اللغة، بأن نبتعد عن كل الأساليب المنهجية الشائعة في دراسة اللغة من خارجها باعتبارها موضوعاً لطرائق البحث العلمي: كالفحص البلاغي والمنطقي والدلالي السيمانيطي والسيمولوجي، وغير ذلك. فكل هذه الأنواع من الدراسات- على أهميتها- لا شأن لها عندما نكون بصدد الحديث عن ماهية اللغة التي لها حضورها الكثيف في عالمنا الخاص، بحيث تستحق أن ننصت إليها باعتبارها الوجود الذي يكتنفنا، وهو ما أفضى به إلى القول بأننا لسنا من يتحدث اللغة، وإنما اللغة هي التي تتحدث من خلالنا؛ ومن ثم ينبغي أن نتعلم كيف ننصت إلى ما تقوله اللغة لنا. إننا يمكن أن نفهم ما يقوله هيدجر هنا على نحو ملغز، حينما نتأمل تجربة الشعراء الحقيقيين مع اللغة: حينما لا يستخدمون اللغة على النحو الذي يستهلكونها فيه، وإنما يحرصون على الإنصات إلى ما يمكن أن تقوله اللغة ذاتها. إن النص التالي البديع البليغ له دلالاته هنا:

"إن كل شيء يُقال، ينبثق على أنحاء شتى مما لا يُقال، سواء أكان هذا اللامقول هو شيء ما لم يقل بعد، أم كان يجب أن يبقى لا مقولاً، بمعنى أنه مما يتجاوز نطاق النطق. وبذلك، فإن ما يكون منطوقاً على أنحاء شتى يبدأ في الظهور كما لو كان قد اقتطع بمنأى عن التحدث والمتحدثين، ولم يصبح منتمياً إليهم؛ في حين أنه في واقع الأمر يقدم وحده إلى التحدث والمتحدثين أي شيء يهدفون إلى بلوغه، ولا يهم الطريقة التي يبقون بها داخل ما يكون منطوقاً عن اللامنطوق"²¹.

¹⁹- James Risser, "Dialogue and Conversation", in *"The Rutledge Companion to Hermeneutics"*, edited by Berys Gaut and Dominic Lopes (Rutledge Third edition, first published in 2015), p. 335.

²⁰- Gadamer, *Philosophical Apprenticeship*, trans. Robert R. Sullivan (Cambridge: Massachusetts, 1985), 47-48.

²¹- Heidegger, *On the Way to Language*, translated by Peter D. Hertz (Harper and Row, Publishers, 1971), p. 180.

ولا شك في أن دلالة هذا النص له طابع عام يمتد إلى عملية تفسير النص ذاته، التي ينبغي أن تفتن إلى أهمية الإنصات إلى المسكوت عنه في اللغة أو إلى ما يمكن تسميته بلغة أهل التصوف "ما يضيق عنه نطاق النطق" (إن جاز أن نستخدم هنا تعبيراً للإمام الغزالي). بل يمكن القول بأن عملية الإنصات إلى اللغة هي العملية ذاتها التي يمكن أن تحدث أيضاً إزاء أي شيء آخر يمكن أن يكون موضوعاً قابلاً للفهم والتفسير. ومن أسف أن أغلب من يرددون عبارة "المسكوت عنه" في الكتابات العربية، وخاصة في مجال النقد الأدبي، لا يعرفون معنى هذا المفهوم وأصله البعيد المتجذر في كتابات هيدجر وتلاميذه الكبار.

إن الاهتمام بالوجود الإنساني المتساءل عن الموجودات وعن الوجود نفسه، قد تحول في النهاية إلى الاهتمام بالوجود الإنساني الذي ينصت إلى سؤال الوجود ذاته. ولكن جادامر، على الرغم من قناعاته العميقة بأهمية الإنصات بوصفه ضرورة لعملية الحوار مع النص أو موضوع التفسير، إلا أنه لم يرتض الوقوف عند حدود عملية الإنصات في فهم العلاقة الحوارية على هذا النحو الهيدجري. والحقيقة إننا لا يمكن أن ننظر إلى موقف جادامر هنا على أنه يمثل قطيعة أو موقفاً مضاداً تماماً لهيدجر، مثلاً ذهب إلى ذلك جيمس ريسر James Risser في نفس سياق الإحالة المرجعية سالفة الذكر²²، بل إننا ننظر إلى موقفه باعتباره تجاوزاً لموقف هيدجر، يستفيد منه، ولكنه لا يتوقف عنده، وإنما يبني عليه رؤية أكثر واقعية وفاعلية فيما يتعلق بمهمة التأويل. ومن هنا يمكن أن نفهم عملية الإنصات باعتبارها جزءاً مهماً داخل عملية التأويل ذاتها.

يمكننا أن نرجع هنا إلى نص بالغ الدلالة عن أهمية فعل الإنصات إلى المسكوت عنه أو ما يبدو صامتاً فيما نراه وفيما نسمعه في فعل التحدث عند جادامر. وعلى الرغم من أن ميرلوبونتي قد أفاض في وصف تلك الخبرة في مقاله الشهير بعنوان "اللغة غير المباشرة وأصوات الصمت" Indirect Language and the Voices of Silence، وهو ما فصلت القول فيه في كتابي عن "الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية"؛ فإنني أريد أن أتوقف هنا بوجه خاص عند نص لجادامر بالغ الدلالة فيما نحن بصددده هنا. وعلى الرغم أيضاً من أنني قد سبق أن اقتبست هذا النص في كتابي في "ماهية اللغة وفلسفة التأويل"، نقلاً عن مقال لجادامر بعنوان "الصورة الصامتة"، ورد في ترجمتي لمقالاته المجموعة في كتاب بعنوان "تجلي الجميل" - على الرغم من ذلك كله، فإنني أعيد هنا اقتباس النص ذاته لدلالته الفائقة في هذا الصدد، باعتباره نصاً من النصوص التي لا يمكن أن نمر عليها مرور الكرام:

"عندما نقول إن شخصاً ما يكون "صامتاً" speechless، فإننا لا نعني بذلك أنه لا يكون لديه شيئاً يُقال. بل الأمر على العكس من ذلك؛ فإن هذا الصمت هو في الحقيقة نوع من الكلام. وفي اللغة الألمانية نجد أن كلمة stumm (بمعنى: صامت) لها صلة وثيقة بكلمة stammeln (بمعنى: يتمتم أو يتلعثم). ومن المؤكد أن حيرة المتمتم لا تكمن في أنه لا يكون لديه شيء ما ليقوله. فهو بخلاف ذلك يريد أن يقول الكثير جداً في الوقت نفسه، ولا يكون قادراً على أن يجد الكلمات التي يعبر بها عن الثروة الضاغطة من الأشياء التي تدور بذهنه. وبالمثل، فإننا عندما نقول: إن شخصاً ما قد أصابه بكما أو ران عليه صمت Verstummt، فإننا لا نعني ببساطة أنه قد كفَّ عن الكلام. فعندما نختار في أن نجد الكلمات المعبرة على هذا النحو، فإن ما نريد أن نقوله بالفعل يكون قد أصبح قريباً منا على نحو خاص باعتباره شيئاً ما يكون علينا أن نبحث عن كلمات جديدة له"²³.

²² James Risser, op.cit, p. 326.

²³ - جادامر، تجلي الجميل، ومقالات أخرى، تحرير: روبرت برناسكوني، ترجمة: ودراسة وشروح: سعيد توفيق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، سنة 1997).

لقد كان جادامر يتحدث في سياق هذا النص عن تأويل الصورة الصامتة في الفن الكلاسيكي وعن صورتها الصريحة في فن التصوير الحديث فيما يُعرَف "بفن الصورة الصامتة" *Painting of still life*؛ ولكننا نرى أن ما يقوله جادامر في هذا الصدد له صلة وثيقة بأهمية فعل الإنصات بوجه عام إلى ما يكون مسكوناً عته في اللغة في أي نص يؤول إلينا لكي نتفهمه. ذلك أن تقدير جادامر لدور الإنصات في عملية الفهم والتأويل هو أمر جوهري في تأويله للغة ولكل ما يقبل الفهم والتأويل. وتلك المسألة في جوهرها تتعلق بأخلاقيات التأويل.

إن الإنصات إلى ما يقوله النص يعني- فيما يرى جادامر²⁴- أن المفسر لا ينبغي أن يُقدِّم على تأويل النص من خلال المعاني والتصورات المسبقة التي تكون لديه؛ وإنما يجب أن يهيئ نفسه للاستماع إلى ما يقوله النص وما يريد أن يخبره للمفسر. وهذا بالطبع لا يعني حيادية المفسر إزاء النص، وإنما يعنى السماح للنص أن يقدم نفسه للمفسر باعتباره "آخر" أو "أنت" في مقابل تصورات المسبقة.

وهذا التقدير ذاته هو ما نجده في تأكيد الدائم على ضرورة أهمية الإخلاص للنص أو موضوع التفسير بأن نتعلم الإنصات إليه، من خلال فن الحوار الحقيقي. والواقع أننا يمكن أن نرصد هنا ثلاثة أشكال ممكنة من العلاقة الحوارية بين المفسر والنص أو بين المفسر وموضوع التفسير بوجه عام: العلاقة الأولى هي التي يفرض فيها المفسر على النص (أو موضوع التفسير) مقولاته المنهجية الخاصة؛ فالمفسر هنا يقترب من النص بأدواته المنهجية المسبقة؛ وبذلك يفرض سلطته على النص ويقوم بتأويله داخل مقولاته المسبقة. والثانية هي أن يقر المفسر باستقلالية النص وبأحقيته في أن يتحدث بذاته عما يريد قوله، ولكنه يُبقي ذاته على مسافة من النص، توخياً لنوع من الموضوعية الخالصة، ولكنه بذلك لا يتفاعل مع النص، ويردد ما يقوله النص باسم الموضوعية. والثالثة هي أن يخرط المفسر مع النص ويتفاعل معه من خلال عملية حوار حقيقي بين الأنا والآخر أو-على وجه الدقة- بين "الأنا" و "الأنت"؛ ذلك أن مفهوم "الأنت" *the thou* هنا يمثل دوراً مركزياً في هذه العلاقة. وهذا الشكل من العلاقة هو الشكل الأمثل للعلاقة الحوارية التي يتم فيها الإنصات للآخر والتفاعل معه من خلال "الأنا" أو الذات التي تقوم بعملية التفسير والفهم، عبر حوار حقيقي يقوم على الإنصات والتساؤل؛ ومن ثم يقوم على علاقة تبادلية تفسح مجالاً للانفتاح على عالم النص.

إن الانفتاح على عالم النص يستدعي دائماً الدور الفاعل للأنا في عملية التفسير، وهو ما لا يمكن أن يتحقق من خلال موقف مسبق للأنا إزاء النص أو الموضوع المراد تفسيره، وإنما من خلال توجه مسبق يقوم على الانفتاح على النص من خلال التساؤل؛ فالتساؤل هو البنية المنطقية المسبقة للانفتاح على معنى النص. وهذا الموقف المتساؤل يعني أن "كل سؤال يمدنا باتجاه يمكن من خلاله تقديم إجابة ما. فكل سؤال يكون مرتبطاً بإجابة لم تستقر بعد؛ وبهذا الاعتبار فإن إثارة سؤال ما يُوجد إمكانات غير محسومة من المعنى، مثلما يُوجد اختباراً لهذه الإمكانات ذاتها"²⁵. وهذا هو معنى "الانفتاح" على عالم النص، وهو معنى له صلة عميقة بمعنى "التقويض الفينومينولوجي" *phenomenological destruction* الذي يقتضي تقويض مواقفنا المتصلبة المسبقة من خلال التساؤل؛ ومن ثم زعزعة الأرض الصلبة التي نطن أننا نقف عليها في حالة من الطمأنينة واليقين في فهمنا للأشياء.

²⁴ -Gadamer, *Truth and Method*, p. 271.

²⁵ -*Ibid*, p. 337.

ومع ذلك، فإن العلاقة التبادلية بين "الأنا" و "الأنت" في عملية الفهم والحوار، لها أساس آخر واقعي يتمثل في فهمنا لخبرة حياتية معيشة، تجسد معنى هذه العلاقة، وهي خبرة "اللعب" التي تتمثل في كثير من أشكال حياتنا، بما في ذلك خبرة الفن ذاتها. ولقد قدم لنا جادامر فهمًا أنثروبولوجيًا عميقًا لمعنى اللعب بوصفه ظاهرة إنسانية وحضارية تتجلى في سائر أشكال حياتنا في أكثر من موضع من كتاباته، وهو في ذلك يقول:

"إن اللعب وظيفة أولية جدًا للحضارة الإنسانية، لدرجة أن الحضارة تكون أمرًا غير متصور تمامًا بدون هذا العنصر. فمتى نتحدث عن اللعب، وما الذي يكون مقصودًا حينما نفعل ذلك؟ من المؤكد أن أول شيء هنا هو ذلك الكر والفر للحركة المتكررة باستمرار - وما علينا هنا سوى أن نتبصر تعبيرات معينة من قبيل: "التلاعب بالضوء" و "تلاعب الأمواج"، لنجد فيها ذلك المجيء والذهاب المستمر، والتراجع والتقدم، وتلك الحركة التي لا يقيدتها أي هدف. ومن الواضح أن ما يميز حركة التراجع والتقدم هذه، هو أن لا أحد من طرفي هذه الحركة يمثل الهدف الذي سوف نتوقف عنده. وفضلاً عن ذلك، فإنه مما ينتمي بوضوح لهذه الحركة هو أن هناك مجالاً معيناً لحرية الفعل"²⁶.

إن كل جملة في النص السالف مكتوبة بعناية بالغة، بحيث تستحق بذاتها تأملات مسهبة. ولكن ما يهمنا هنا في المقام الأول أن نقف على المعاني الجملة في النص التي يمكن أن تهدف إلى إيضاح ما نريد تأسيسه عليها. ولعلنا نلاحظ أن اللعب هو نشاط واسع حر أو هو "قصدي لا غرضية"؛ فنشاط اللعب يكون مقصودًا لأجل ذاته، ولأجل المتعة العقلية التي يحدثها في أنفسنا، ولأجل تلك الحرية الذاتية التي نفرضها على أنفسنا من خلال قواعد اللعب التي وضعناها بأنفسنا. وهذا النشاط "اللبي" موجود حتى في عالم الحيوان، ونحن نشاهده في لعب صغار الحيوانات بعضها مع بعض، ولكنه موجود على نحو أكثر تطوراً في عالم الإنسان، وبوجه خاص في النشاط الفني باعتباره نشاطاً لا غرضياً يكون مقصوداً من أجل مشاركة المشاهد في العمل الذي يتفاعل معه، بهدف المتعة والفهم والتعقل لمعنى شيء ما من حياتنا الإنسانية يتم عرضه أو تمثيله. ومن هنا يمكن أن نفهم السبب في ميل الفن الحديث إلى تحطيم المسافة بين المشاهد والعرض المسرحي، بل حتى في فن التصوير الذي يسعى دائماً إلى إجبار المشاهد على تأمل بناء اللوحة، وعلى قراءتها كما لو كان يقرأ كلمة بكلمة. ومن هنا يرى جادامر أن العمل الفني يطالب المشاهد بأن "ينخرط" في هوية العمل، لكي يؤسسها باعتباره "وحدة هرمنوطيقية"، إذ يقول: "ما الذي يمنح العمل هويته بوصفه عملاً؟ ما الذي يجعل العمل على هذا النحو يتصف بما أسميناه هوية هرمنوطيقية؟" من الواضح أن هذه الصيغة الأخيرة تعني أن هناك شيئاً ما يكون مقدماً "ليُفهم"، أي أنه يطالبنا بأن نفهم ما يقوله أو يقصده"²⁷.

ولكن الفكرة المركزية الأهم في ذلك كله هو حالة العلاقة التبادلية في فعل اللعب ذاته، وهي العلاقة التي تجعل المشاهد للعبة ما بمثابة "لاعب مشارك" Mitspieler، وهذا أمر نلاحظه في انفعال جمهور المشاهدين جسدياً وعقلياً مع عملية الكر والفر في لعبة كرة القدم أو التنس أو حتى في لعبة الشطرنج التي يتابعها أقل عدد من الجمهور! هذا تأويلي لموقف جادامر. والذي يهمنا الآن هو: كيف نطبق هذه الفكرة المركزية في معنى اللعب على عملية الفهم والتأويل، أيًا كان موضوع التأويل:

²⁶ - هانس - جيورج جادامر، "تجلي الجميل"، ترجمة سعيد توفيق، انظر: المقال الرئيس بعنوان "الفن بوصفه رمزاً ولعباً واحتفالاً"، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، سنة 1997)، ص. 98-99.

²⁷ - المصدر السابق، ص. 104.

كل تأويل يقوم على هذه العلاقة التبادلية بين "الأنا" و "الآخر"، ونحن يجب أنت نتعامل مع الآخر باعتباره "الأنت"، أي باعتباره ذاتاً حقيقية ينبغي التفاعل معها من خلال هذه العلاقة التبادلية. والمشكلة تنشأ هنا عندما نتعامل مع موضوع من التراث، حيث إن "الأنت" التي تخاطبنا من الماضي لم تعد ذاتاً حاضرة في الخبرة المباشرة بلحمها ودمها، بحيث تستطيع الرد علينا باعتبارها كائنًا حيًا. وهنا يكون مطلوبًا دور المفسر أو "الأنا" الحاضرة، لكي تستنطق ما يريد أن يقوله النص الذي ألفه يومًا ما شخص ما، في عصر ما، لكي يقول شيئًا لأناس ما ويتحاور معهم. غير أن هذه العلاقة التبادلية لا تتحقق كما ينبغي في التفسير العلمي والسيكولوجي على سبيل المثال؛ حيث إن "الأنت" هنا تخضع لنوع من الهيمنة والسيطرة التي تتعامل فيها "الأنا" مع "الآخر"، لا باعتباره "الأنت" الذي هو الآخر ذات ينبغي التفاعل معها من أجل الفهم والحوار الحقيقي. وتقدم مونيكا فيلهاور Monica Vilhauer مثالاً على هذا النوع من التفسير العلمي، على النحو التالي:

"قد يعاني مريض ما من هذا النوع من الاتجاه إزاء الآخر في أثناء فحص الطبيب له، إذا كان الطبيب يقوم- على سبيل المثال- بفحص بدني فحسب، ويتحدث مع المريض بقدر ما يمكن أن يحصل عليه من إجابات عن أسئلة وقائية، من قبيل قوله: "هل هذا يؤلم؟" وفي هذا السيناريو، فإن الطبيب لا يسأل ولا ينصت إلى المعرفة الخاصة بالمريض عن تاريخ مرضه، وعن المحاولات السابقة في حل المشكلة. بل إن الطبيب قد يغادر غرفة الكشف الطبي قبل تقديم تشخيصه (أي: تفسيره) للعلاج، أو شرحه للأسباب التي أدت إلى وصف العلاج أو لبرنامج العلاج، ويترك هذه المهمة للممرضة التي تدير العيادة الطبية. وفي هذه الحالة، فإن المريض يعاني في خبرته كونه موضوعاً للدراسة التي تجري عملية الملاحظة بطريقة سلبية، ولكنه لا يمر بخبرة أي حوار حقيقي يتم التشارك من خلاله في عملية المعرفة، وهو وهو الحوار الذي يتم فيه بلوغ الفهم"²⁸.

هذا أمر يتعلق بأخلاقيات الطب، ولكنه في جوهره يتعلق بأخلاقيات الحوار والتعامل مع الآخر؛ ومن ثم فإنه يتعلق بأخلاقيات التأويل بالمعنى الواسع. وعلى نحو مشابه يمكن أن ننظر إلى التفسير السيكولوجي الذي وإن كان يعترف بوجود الآخر، إلا أنه لا يزال يتعامل مع الآخر باعتباره شيئاً، وإن كان شيئاً ما سيكولوجياً: 'فالأنا' هنا تدعي أيضاً أنها تعرف 'الأنت' من خلال دراسة بيبليوجرافية سيكولوجية، بشكل أفضل من الطريقة التي تعرفت بها الأنا على نفسها"²⁹. ولكن المشكلة هنا أن "الأنا" وإن كانت تستمع إلى "الأنت"، إلا أنها تستمتع إليها بطريقة خاطئة؛ لأنها طريقة غير حميمة، تستند في معرفتها بالآخر على أساس أنه مجرد تاريخ سيكولوجي معروف مسبقاً على نحو يمكن أن يفسر لنا سلوكه وأعماله ومنجزاته. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الآخر يُنظر إليه هنا باعتباره غير قادر على فهم خبرته أو التحدث عنها.

إن هذا هو ما يمكن أن يحدث بالضبط في العملية التأويلية لنص أدبي أو لموضوع من موضوعات التفسير، حينما يمارس المفسر سيطرته على النص دون أن يحاول أن يستنطقه، بأن ينصت إليه، وبأن يتبادل معه عملية الانصات والتحدث إليه من خلال حوار حقيقي؛ لأن الحوار dialogue في هذه الحالة سوف يصبح أشبه بنوع من المونولوج monologue. وهذا هو ما يجافي أخلاقيات التأويل الذي يسعى إلى الفهم، والذي يسعى إلى الإخلاص لموضوع التفسير بأن يتيح له الفرصة لكي يتحدث عن نفسه، من دون أغراض أو تصورات مقولاتية مسبقة. كما أن هذا النوع من الحوار الحقيقي يشبه عند جادامر الحوار الذي يحدث بين الأصدقاء دون موارد أو خداع أو

²⁸- Monica Vilhauer, *Gadamer's Ethics of Play: Hermeneutics and the Other* (Maryland: Lexington Books, 2010), p. 77.

²⁹- *Ibid*, p. 79.

أغراض وأهداف مسبقة يُراد الوصول إليها: إنه حوار يقوم على علاقة تبادلية تقوم على المصارحة والمكاشفة والتساؤل الذي يسعى إلى الفهم.

الحوار الحقيقي يشبه الحوار بين الأصدقاء.. حوار يقوم على المكاشفة والصراحة التي لا يُخفي فيها المرء دوافعه في الحوار، ولا يسعى إلى تبني أية استراتيجية أدائية مسبقة تهدف إلى توجيه الحوار إلى وجهة ما، أو إلى تأويل الكلام المقول وفقاً لرؤية جاهزة سلفاً؛ لأن الحوار في مثل هذه الحالة سوف يفقد مصداقيته، ويتحول إلى نوع أشبه بالتفاوض negotiation إزاء أمر ما؛ ومن ثم سوف يفتقد التعاطف الحقيقي الذي يسعى إلى الفهم من دون أية أدوات أو استراتيجيات مسبقة تسعى إلى فهم ما يقوله الآخر أو "الأنت" (بلغة جادامر) على أساس من مواقفنا المسبقة غير المشروعة التي تريد أن توطر أو توجه ما يقوله الآخر داخل تصوراتنا الذاتية والنفعية.

ذلك الحوار قد أصبح مفتقداً في عالمنا التكنولوجي المعاصر، ومن ثم في تعليمنا الأكاديمي، كما لاحظ كلاً من هيدجر وجادامر، بينما الفكر والفلسفة قد بدأ في الأصل باعتبارهما حالة حوار. تلك الحالة من الحوار الحميمي هي التي تتجسد في الفن والشعر خاصةً. وربما يكون هذا هو السبب الحقيقي في فتنة كل من هيدجر وجادامر بالفن والشعر؛ وربما يكون أيضاً هو السبب الحقيقي في ترديد هيدجر لأبيات من شعر هيلدرن التي يقول فيها متأسياً على حالنا في عالمنا المعاصر، ذلك العالم الذي لم تعد فيه اللغة معنية في المقام الأول بالكشف عن حقيقة الموجودات من خلال تسميتها بأسمائها الحقيقية، ومن خلال فعل الإنصات والاستماع إلى ما تقوله لنا الأشياء ذاتها³⁰:

تعلم الإنسان كثيراً
ومن آلهة السموات سمى الكثير
مذ كنا حواراً
وكنا نتعلم أن ينصت بعضنا إلى بعض

هكذا تأسى هيدجر على عالمه الذي افتقد لغة الحوار الذي يقوم على الإنصات؛ فما بالك بعالمنا الذي لا يزال يحيا منذ قرون عديدة خارج التاريخ الإنساني، وقلما يدرك حتى كيف يتأسى عليه!

خلاصة القول من كل ما تقدم، أن كل العناصر السالقة الوارد ذكرها ومناقشتها، هي في مجملها عناصر متجانسة، تخدم بعضها بعضاً، وجميعها ليست منهجاً مؤلفاً من قواعد تراتبية، بقدر ما هي نهجاً في التفكير يراعي أخلاقيات التأويل، بالمعنى الواسع لمفهوم الأخلاق الذي ينبغي أن يتخلل توجهنا المعرفي في الفهم والتفسير. ومن المهم التأكيد على أن هذا التوجه في التأويل هو ما يتطلبه واقعنا الثقافي العربي بوجه خاص، وهو واقع يعاني منذ أكثر من سبعة قرون من غياب التأويل بغياب التأويليين الكبار: المعتزلة في مجال علم الكلام، وابن رشد في مجال الفلسفة، وابن العربي في مجال التصوف الفلسفي؛ وهي حالة من الغياب صاحبها بالضرورة حالة أفول

³⁰ - هيدجر: *ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرن وماهية الشعر*، ترجمة: فؤاد كامل ومحمود رجب، راجعها على الأصل الألماني وقدم لها عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1974)، ص. 146 وما بعدها.

وجدير بالتنويه أنني قد اعتمدت في ترجمة نص هيلدرن الواردة هنا، على ترجمة أستاذنا المرحوم عثمان أمين في كتيبه عن هيدجر بعنوان *"الفلسفة والشعر"*، رغم أن عثمان أمين نفسه لم يكن متعاطفاً مع هيدجر قدر تعاطف هذين الصديقين المترجمين (رحمهما الله)؛ ولكن ترجمته للنص الشعري كانت أكثر بلاغة وأقل حرفية، ومن البدهي أن ترجمة الشعر لها خصوصية بالغة؛ لأنها تتعلق بظلال المعاني المقصودة في اللغة ذاتها.

الحضارة بفعل أقول الفكر الذي رانت عليه حالة من السُّبات الدوجماتيقي. ولكن من الأهم أن نلاحظ أن هذا ليس بمثابة دعوة للمطالبة باستدعاء التأويل على النحو الذي تبدى عليه في تراثنا الفكري في ذروة الحضارة العربية، وإنما هي دعوة للمطالبة باستدعاء التأويل وفقاً لأخلاقياته وآلياته واستراتيجياته الراهنة؛ ببساطة لأن أفق التأويل وآلياته فيما مضى تظل محدودة بأفق عصرها وعالمها، وليست كلها تصلح للتعامل مع الأفق الفسيح لعالمنا الراهن الذي يتسع لكل شيء يكون قابلاً للفهم والتفسير.

المراجع:

(لا تشمل المراجع الواردة هنا كل المراجع الواردة في هوامش البحث)

مراجع باللغة الإنجليزية:

- 1- Dermont Moran, "Husserl and Heidegger on the Transcendental 'Homeless' of philosophy", in ***Epistemology, Archaeology and Ethics***, edited by Pol Vandcvelde and Sebastian Luft (London and New York: Continuum International Group, 2010).
- 2- Hans-Georg Gadamer, ***Truth and Method***, Second edition translated and revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (Continuum Publishing Group).
- 3- **Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics, Religion, and Ethics***, collected papers translated by Joel Weinsheimer (Yale University Press, 1999).
- 4- **Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History, (Applied Hermeneutics)**, edited by Dieter Misgeld and Graem Nicholson, trans. Lawrence Schmidt and Monica Reu (New York: State University of New York Press, 1992).
- 5- Gadamer, ***Philosophical Apprenticeship***, trans. Robert R. Sullivan (Cambridge: Massachusetts, 1985), 47-48.
- 6- Martin Heidegger, ***On the Way to Language***, translated by Peter D. Hertz (Harper and Row, Publishers, 1971).
- 7- Heidegger, ***Being and Time***, trans. Joan Maquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row Publishers, 1962).
- 8- Jean Grondin, "Hermeneutics and Relativism", in Kathleen Wright (ed.), ***Festivals of Interpretations: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*** (State University of New York Press), pp.46f.
- 9- James Risser, "Dialogue and Conversation", in ***The Rutledge Companion to Hermeneutics***, edited by Berys Gaut and Dominic Lopes (Rutledge Third edition, first published in 201).

- 10-Jean Grondin, "Hermenutics and Relativism", in Kathleen Wright (ed.), *Festivals of Interpretations*.
- 11-Nicolas Rescher, ***Philosophy: The Elements of Philosophical Hermeneutics*** (published by Deutsche Nationalbibliothek, 2007).
- 12-Monica Vilhauer, ***Gadamer's Ethics of Play: Hermeneutics and the the Other*** (Maryland: Lexington Books, 2010).

مراجع باللغة العربية:

- 1- هيدجر: **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيدجلن وماهية الشعر**، ترجمة: فؤاد كامل ومحمود رجب، راجعها على الأصل الألماني وقدم لها عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، سنة 1974).
- 2- هانس-جورج جادامر: **تجلي الجميل ومقالات أخرى**، ترجمة روبرت برناساكوني، تحرير وتقديم وترجمة: سعيد توفيق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، سنة 1997).
- 3- هانز جورج غادامير، **طرق هيدجر**، ترجمة د. حسن ناظم و علي حاكم صالح (دار الكتاب الجديد المتحدة، سنة 2007)، ص. 263.
(راجع التنويه إلى عنوان هذه الترجمة في هوامش البحث).
- 4- سعيد توفيق: **الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية** (القاهرة: طبعة منقحة صادرة عن الدار المصرية اللبنانية، سنة 2015).
- 5- سعيد توفيق: **في ماهية اللغة وفلسفة التأويل** (القاهرة: طبعة حديثة منقحة صادرة عن الدار المصرية اللبنانية، سنة 2016).