ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 16 يناير 2019

الهرمنيوطيقا: التفسير والنقد

جيري بول سيربر
ترجمة: كرم أبوسحلي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

الهرمنيوطيقا: التفسير والنقد[1]

1 هذه ترجمة للفصل الثاني من كتاب جيري سيربر، الثقافة والنقد: مقدمة للخطابات النقدية للدراسات الثقافية
Culture and Critique: An Introduction to the Critical Discourses of Cultural Studies الصادر عن دار نشر وستفيو Westview عام 1997

مستخلص:

يتناول الفصل المعنون «الهرمنيوطيقا: التفسير والنقد» من كتاب **الثقافة والنقد: مقدمة للخطابات النقدية للدراسات الثقافية**، تاريخ الخطاب النقدي الهرمنيوطيقي وتأثيراته على النقد الثقافي، إذ يبدأ المؤلف بتحليل الجذر اليوناني لمصطلح الهرمنيوطيقا، لينتهي بمكانة الخطاب النقدي الهرمنيوطيقي المعاصر، مرورا بإسهامات فريدريش شلايرماخر، وفيلهلم دلتاي، ومارتن هيدجر، وهانز-جورج جادمر، وأنثروبولوجيا كليفورد جيرتز. ومن ثم يرصد الفصل تطور الخطاب النقدي الهرمنيوطيقي من مرحلة الانشغال بالمعنى الديني إلى الانشغال بالمعنى الوجودي والثقافي؟

يسهم شلايرماخر بأفكار مهمة (النص، توصيل المعنى، والفهم، واللغة) كان من شأنها الانتقال بالهرمنيوطيقا من طورها السابق ذي الصبغة الدينية إلى شكلها اللاحق المنشغل بالوجود والثقافة، ثم تأتي مرحلة دلتاي التي اشتركت مع مرحلة شلايماخر في توجهها الرومانسي، حيث كانت مهمة فلسفة الحياة لديه هرمنيوطيقية بالأساس؛ فقد اتخذت من الخبرة، والتعبير، والفهم دعائما لها. ومع هيدجر، دخلت الهرمنيوطيقا مسارا أنطولوجيا، حيث انشغل هيدجر بالتفسير الظاهراتي للوجود. ومن هنا صارت علاقته بالوجود علاقة تفسيرية لا تنفك عن فهم مسبق. ومع هيدجر أيضا، تدخل مسألة التكنولوجيا حيز التأثير على معنى الوجود الإنساني، ومن ثم تضيف بعدا مهما للهرمنيوطيقا كخطاب نقدي للثقافة، ثم يأتي جادمر بمفهوم «الدائرة الهرمنيوطيقية»، حيث يتضافر الجزء والكل في إنتاج المعنى، وكذلك مفهوم «انصهار الآفاق» الذي يشير إلى أن المعنى ما هو إلا نتاج لتداخل أفق النص مع القارئ، ثم يتناول الفصل مرحلة الهرمنيوطيقا لما بعد جادمر، وهنا يأتي تأثير الأنثروبولوجي كليفورد جيرتز وكتابه تفسير الثقافة، ليعطي الخطاب النقدي الهرمنيوطيقي مجالا أوسع من التأثير من خلال فكرة اعتبار كل الظواهر الثقافية نصوصا تخضع للتفسير، وينتهي الفصل بتأملات ختامية تتعلق بتقييم عام للهرمنيوطيقا كخطاب نقدي.

كانت الثورة الفرنسية إشارة البدء لفترة من الاضطراب والتحول على المستويين السياسي والثقافي؛ ففي مستهل الحروب النابوليونية والتقوقع المحافظ الذي تلى هزيمة فرنسا في عام 1815، شهدت أوروبا القرن التاسع عشر ثلاث فترات رئيسة أخرى من الثورة السياسية (1830، 1848، 1870) والعديد من الثورات المحلية الأخرى، ولأن خطاب النزعة الإنسانية التحررية قد تحول بالتدريج من اتجاه يتبنى المعارضة إلى اتجاه سيادة، فقد بدا من الضروري وجود أشكال خطاب نقدي جديدة تعيد الصياغة المفاهيمية للفكرة الفعالة للثقافة وتأسيس اتجاهات نقدية جديدة.

يعد خطاب **الهرمنيوطيقا** أول ما ظهر من أشكال الخطاب النقدي الجديدة. وقد اشتق المصطلح من الفعل الإغريقي hermeneuein (يفسر أو يفهم)، والذي بني على اسم كاهنة هيكل الوحي بمدينة دلفي اليونانية الذي سُميت بدورها على اسم هرمس رسول الآلهة. اشتملت الكتابات المنطقية لأرسطو (الأورجانون) على رسالة بعنوان «**التفسير**» hermeneia Peri، ومن ثم أعطى لهذا المجال تأصيلا عقليا دائما، لكن مشروع أرسطو قد انصب ببساطة على وضع مبادئ عامة لتشكيل مقولات يمكن تقييمها باعتبارها صادقة أو كاذبة. ولم تنل الهرمنيوطيقا قبل القرن الثامن عشر ذلك المعنى الأكثر شمولية وتعقيدا، والذي سمح لها بأن تصنف على أنها خطاب نقدي حديث.

كان رواد الهرمنيوطيقا في القرنين السابع عشر والثامن عشر مهتمين بشكل أساسي بالتأويل التوراتي والتفسير، كما كانت تمارس داخل التراث البروتستانتي على وجه الخصوص. وعلى الرغم من ذلك، كان لفقه اللغة وال historiography تأثيرا مهما في الهرمنيوطيقا التوراتية، ولذا خضع تفسير النصوص المقدسة تدريجيا لبعض من المناهج النقدية والقيود التي طبقت على النصوص بشكل عام. فعلى سبيل المثال، وفي فترة مبكرة ترجع إلى عام 1761، جادل **ج. أ. إرنستي** بالفعل بأن المعايير الوحيدة التي تحكم صحة تفسير أي نص هي استعمالات الكلمات والظروف التاريخية ومقصد المؤلف من استعمالهم.

وبنهاية القرن الثامن عشر وتحت تأثير عقلانية عصر التنوير، كان الربط بين التفسير والنقد قد تمت صياغته بالفعل. فقد اشتمل ما يسمى **بالنقد الأدنى** lower criticism للكتابات التوراتية على استعمال الدليل الداخلي والخارجي للوصول إلى نسخة محققة ومنقحة من وثائق أصلية محددة. فيما استخدم **النقد الأعلى** higher criticism عناصر سياقية أوسع مثل الدليل التاريخي والأركيولوجي، والأسلوبية الأدبية، ومقارنة المصادر وما إلى ذلك في سبيل تحديد معنى النصوص التوراتية. كانت كل هذه الأمور بالطبع عبارة عن تطبيق للإجراءات التفسيرية المتبعة بالفعل في النصوص الدنيوية، لكن استعمالهم في نطاق النصوص الدينية قد ألمح إلى وجود موقف شكي ونقدي نحو هذه النصوص.

وعلى الرغم من أن الهرمنيوطيقا كانت تضرب بجذورها في تربة عصر التنوير، فهي لم تصل إلى شكلها كخطاب نقدي حديث إلا في العصر الرومانسي؛ أي في أعقاب الثورة الفرنسية، في أعمال فقيه اللغة وعالم اللاهوت الألماني **فريدريك شلايرماخر** (1768 - 1838). ويمكن أن نعتبر **شلايرماخر** على أنه قد أصَّل وأعاد صياغة أربعة أفكار كانت حاضرة بالفعل في المقاربات الهرمنيوطيقية السابقة عليه، وقد أوجدت هذه الأفكار الأربعة جسرا للانتقال من المحطة النقدية لعصر التنوير إلى تلك المتعلقة بالهرمنيوطيقا اللاحقة. كما أن هذه الأفكار قد أثبتت أهميتها لكثير من أشكال الخطاب النقدي فيما بعد.

تمثلت أولى هذه الأفكار في أن الشكل الأول الذي وجدت فيه الثقافة وتطورت هو **النص** الذي حل محل الممارسات والمؤسسات ليكون مركز الخطاب النقدي، ففي تجلياتها المبكرة، خاصة في الهرمنيوطيقا التوراتية لعصر التنوير، تم استخدام هذا المصطلح بشكل حرفي تماما ليشير إلى الوثائق المكتوبة، والتي اعتبرت وسيلة مميزة يمكن من خلالها الوصول إلى ظواهر ثقافية غير نصية أخرى، سواء كانت في الماضي أو الحاضر. وعلى الرغم من ذلك، اتسع نطاق مصطلح «النص» تدريجيا ليشمل منتجات ثقافية أخرى ذات طبيعة فنية واسعة بعيدا عن الطبيعة الأدبية في نطاقها الضيق (مثل الفنون البصرية، والموسيقى، وما إلى ذلك)، ثم اشتمل بعد ذلك على كل منتجات النشاط الإنساني والتاريخي والثقافي أيا كانت (أي الممارسات الثقافية والمؤسسات بعينها).

ثانيا: إن أهم ما يقوم به النص هو توصيل المعنى، ففي الخطاب النقدي لعصر التنوير، كانت الممارسات الثقافية والمؤسسات القائمة ينظر إليها كحقائق تنبني عليها أحكام القيمة النقدية. وقد أدرك ممارسو الخطاب الهرمنيوطيقي الحديث الناشئ، رغم ذلك، أنهم يتعاملون مع أشياء معقدة أكثر من كونهم يتعاملون مع حقائق، فمعنى النص لم يكن مجرد حقيقة يمكن وصفها أو شرحها، بل هو في ذاته تجليا لمجموعة معقدة بالفعل من المنظورات والتوجهات والأحكام التي يقدمها «مؤلفه»، والتي تتطلب أيضا تواطؤا فعالا من «القارئ». ومن هنا، أفسح الانشغال الثقافي لنقاد عصر التنوير بالممارسات والمؤسسات التي تمنوا تغييرها المجال إلى الانشغال التفسيري «للقارئ بالنص» الذي من المفترض أن يتم توضيحه أو مراجعته أثناء عملية التفسير.

ثالثا: جعلت الهرمنيوطيقا، في تركيزها على معاني النصوص، من **الفهم**، وليس **الشرح**، هدفها الأساسي. حتى ممارسو هرمنيوطيقا عصر التنوير كانوا على دراية بأن هناك ضرورة وجود اتجاه مختلف عن اتجاه العلوم الطبيعية للتعامل مع الإنتاجات الثقافية المعقدة، وبينما طمحت الهرمنيوطيقا اللاحقة إلى تطوير طريقتها المتميزة، إلا أنها ظلت مصرة على أن أهدافها أو طرائقها تختلف عن أهداف وطرائق العلوم الطبيعية.

وأخيرا: لعبت اللغة نفسها دورا جوهريا في الخطاب النقدي للهرمنيوطيقا، فلو كان الهدف الرئيس للهرمنيوطيقا هو فهم معاني النصوص، يتوجب إذن أن تحتل اللغة مكانا محوريا في مشروعها على مستويات مختلفة ومتعددة. فالحديث عن النصوص يشير في الحال إلى أنها تركيبات محددة تستفيد من اللغة باعتبارها وسيط. وقد أشار هذا بدوره إلى أن اتجاه الناقد الثقافي يمكن وصفه بشكل مناسب أكثر على أنه اتجاه قارئ ومؤلف نصوص بدلا من اتجاه ملاحِظ وحَكَم على الأحداث - أو بمعنى آخر، هو دور فقيه لغة أو ناقد أدبي أكثر منه عالما أو ناشطا سياسيا. وأيضا بينما تلت الفكرة الفعالة للغة فكرة النص في امتداد

استعاري، أصبح من الممكن للهرمنيوطيقا أن تتحدث عن لغات الفنون البصرية والموسيقى وأية ممارسة أو مؤسسة ثقافية في نهاية المطاف. وعلى الرغم من ذلك، وبينما ظل المعنى الأساسي للغة هو التعبير الإنساني المنطوق أو المكتوب، فقد كان من الطبيعي تطبيق رؤى ثاقبة من دراسة مثل هذه اللغة ومستنتجة في الغالب من التطور المتلازم تاريخيا لعلم اللغة، وذلك لفهم النصوص في دلالتها الأكثر اتساعا. ومن هنا يمكن اعتبار العالم الثقافي كله على أنه نص لغوي توجد مبادئ عمله داخل نموذج لغوي. وعنه يمكن القول، بأن الهرمنيوطيقا قد اشتملت منذ البداية إذن على تأكيد لغوي كان له أن يظل أساسيا لمشروعها عبر مراحل تطورها كخطاب نقدي.

فريدريك شلايرماخر: الهرمنيوطيقا الرومانسية والفهم الإنساني

يمكن اعتبار **شلايرماخر** مبدع الهرمنيوطيقا كخطاب نقدي حديث، وقبل أن نتمكن من تقييم إسهاماته، يجب أن نفهم علاقته بالرومانسية ومن ثم اختلافاته عن النزعة الإنسانية التحررية لعصر التنوير. وحين نقوم بذلك، يجب علينا أن نتذكر أن الاختلافات - كما هو الحال في العلاقات القائمة بين معظم أشكال الخطاب النقدي المتنوع - تتعلق، في المقام الأول، بالاختيار بين إشكاليات ومفردات واستراتيجيات عامة، ولا يجب فهمها على أنها تشير ضمنا بالضرورة بأي معنى مباشر إلى خلافات حول تقييم ممارسات أو مؤسسات أو أشكال سياسية محددة (رغم أن هذا يحدث في الغالب بكل تأكيد). استخدم **شلايرماخر** مصطلح «ثقافة» بمعنى مباشر وهو واع بذاته أكثر مما فعلت معظم شخصيات عصر التنوير، الذين انحصر المصطلح بالنسبة إليهم في اعتبارات تتعلق بالمجتمع المدني أو السياسي. لقد تعامل **شلايرماخر** مع الثقافة كمجال بحثي متميز في حد ذاته. كما وضعه، بطريقة تذكرنا بمقالة **كانط** عن التاريخ، في النقطة التي يقوم فيها العقل الإنساني العملي، بعد وضع الأحداث التاريخية في قالب زمكاني، بإنتاج التاريخ. وعلى الرغم من ذلك، مال عصر التنوير إلى المساواة بين العقل العملي والأفراد باعتبارهم أصحاب الحقوق المجردين، وإلى النظر إلى التاريخ على أنه عملية تدريجية بواسطتها يتم إدراك الحقوق الفردية داخل المجال السياسي. أما **شلايرماخر** فقد فضل، متماشيا مع النظرة الرومانسية الجديدة، منظورا عضويا أكثر: فالفرد المجرد قد تحول من ناحيةٍ إلى ذات حية فريدة تُميز نفسها بطريقة داخلية واعية عن الآخرين، بينما تقر بأن الآخرين يفعلون نفس الشيء من جانبهم. ومن ناحية أخرى، أكد **شلايرماخر** أن التفرد الفردي يمكن التعبير عنه والحفاظ عليه فقط في سياق **المجتمعات** المتنوعة، مثل الأسرة والأمة والكنيسة وهكذا. إذن، فالثقافة تعد نتاج ذلك التفاعل المتبادل بين ذوات غير مختزلة على دراية واعية بتفردها وبالمجتمعات المتنوعة التي تعبر فيها شخصياتهم عن نفسها. ومثلما أن محتويات الحياة الداخلية للفرد مستمدة من المجتمعات التي يشارك فيها، تنمو كذلك المجتمعات وتتطور من خلال التعبير عن المناحي الذاتية الفريدة لأعضائها. ومن هنا يمكن

القول إن الذات والمجتمع عاشا في وخلال كلا منهما الآخر، وأن الثقافة هي النتيجة العضوية الحية للإفصاح التاريخي عن هذا التفاعل المتبادل.

نتجت فكرة **شلايرماخر** عن الهرمنيوطيقا مباشرة عن هذه الافتراضات. ففي فترة عصر التنوير، تطورت **هرمنيوطيقا متخصصة** ومتنوعة، والتي تعاملت مع تفسير نصوص فيلولوجية، ولاهوتية، وقانونية. لكن **شلايرماخر** تصور **هرمنيوطيقا عامة**، أي «فن الفهم» الذي من شأنه أن يُطبَّق على كل النصوص الممكنة. وقد حل الفهم، بالنسبة إليه، محل العقل عند فلاسفة عصر التنوير، باعتباره نشاطا إنسانيا فائقا. ولأن **شلايرماخر**، رغم ذلك، مثل معظم الرومانسيين، كان مهتما بشدة بفردية وتفرد الفاعلين الثقافيين ومنتجاتهم، فقد كان يعتريه الشك في أية مقولات فلسفية كونية. فبدلا من بناء نظام فلسفي، سعى **شلايرماخر** إلى وضع نظرية واسعة تتعلق بعمل الفهم الإنساني في مستواه الأكثر جوهرية، تلك النظرية التي بلغت مرحلة النضج في القرن العشرين في **الهرمنيوطيقا الفلسفية** عند هيدجر وجادَمر.

بنيت الهرمنيوطيقا العامة عند **شلايرماخر** على تصور محدد للعلاقة بين الفكر (أو الخبرة)، واللغة، وطبيعة التواصل الإنساني. فالفكر، وفقا **لشلايرماخر**، يشتمل دائما على استعمال لغة موجودة في خطاب داخلي: فحين نفكر، فنحن في الواقع نتحدث إلى أنفسنا. إن توصيل فكرنا الداخلي يحدث عندما نستخلص فكرنا في نصوص (سواء كانت منطوقة أو مكتوبة). وقد كان التفسير بالنسبة إلى شلايرماخر مثال نموذجي paradigmatic للعملية الجوهرية للفهم الإنساني، وهي العملية التي يستطيع من خلالها المفسر أو القارئ الملم باللغة التي يستخدمها مؤلف أو متحدث أن يجد مدخلا للفكر الداخلي للمؤلف أو المتحدث من خلال **إعادة بناء** عمليات فكر المؤلف أو خبراته في عقله أو عقلها. فالفهم الهرمنيوطيقي يتضمن إذن عمليةَ التفسير. فكل تفسيرٍ يهدفُ إلى إعادة خوض تجربة شخص آخر كما تم التعبير عنها في النصوص، واللغة هي الوسيط الذي بفضله تحدث هذه المشاركة للفكر أو الخبرات من خلال النصوص.

وقد نتج عن سلسلة الفكر هذه لجوء شلايرماخر **للحوار**، باعتباره الوصف الأنسب لعملية التفسير. وقد كان يقصد بذلك أن هدف التفسير هو تأسيس **تبادل** بين المؤلف والقارئ من خلال النص الذي يقوم بدور الوسيط. ويشتمل التفسير، على عكس الشرح الذي يعد مجرد نظرة من زاوية واحدة للأشياء من قِبَل الشارح، على عملية ذات اتجاهين يتم فيها إعادة خلق الفكر الحي لشخص ما في فكر شخص آخر، مما يخلق (على الأقل من حيث المبدأ) إمكانية وجود انشغال متبادل أكبر تحت مظلة مجمع تفسيري.

أكد **شلايرماخر** أن اللغة قد لعبت دورا مزدوجا في هذه العملية، ومن ثم أدت إلى نشوء سمتين أو بعدين مختلفين لمشروع الهرمنيوطيقا العامة. فكل مثال لاستعمال اللغة يشير، من ناحية، إلى عقل المتحدث

أو المؤلف بخصائصه ونواياه المحددة، فأي قارئ من شأنه أن يتعامل مع معاني الكلمات والتركيبات اللغوية على أساس معرفته باللغة يعد قارئ مرتبط **بتفسير نحوي**. وعلى العكس، يتعلق **التفسير السيكولوجي** (أو كما يسميه **شلايرماخر التفسير التقني**) بالطرق الفردية المحددة التي يستهدف فيها المؤلف اللغة للتعبير عن أفكاره المميزة أو خبراته. وبالطبع، قد يشغل ذلك القارئ في الاعتماد على عناصر تاريخية وثقافية وبليوغرافية إضافية تتجاوز مجرد العناصر النحوية.

سوف يشتمل كل تفسير، طبقا **لشلايرماخر**، على كلا من العناصر النحوية والسيكولوجية أو الفنية، على الرغم من أن إحداهما قد تطغى على الأخرى في حالة ما؛ أي أنه يجب على القارئ دائما أن يحاول فهم ما يقال في النص وكيف يقوم ذلك بتوصيل المعنى الذي يريد المؤلف توصيله ومقصده من ذلك. إن أخذ كل هذه العناصر في الحسبان لكفيل بالسماح لنا بإعادة بناء معنى أو مقصد المؤلف في أفهامنا، وهو الهدف النهائي للتفسير. ولو تمت ممارسة ذلك بشكل متقن، كما يزعم شلايرماخر، فإن تفسيرا كاملا قد يتثنى له في النهاية «أن يفهم الخطاب بشكل أفضل من مبدعه» وذلك لأن التفسير سوف يجعل العديد من العناصر ترقى إلى حيز الوعي والوضوح، والتي لم يكن المؤلف على دراية بها في زمن إنتاج النص.

ولكونها نظرة تخطيطية عامة، تبدو فكرة الهرمنيوطيقا العامة فكرة مستقيمة بحق. على الرغم من ذلك، وعند النظر في عملية التفسير الفعلية، تنشأ مشكلة خطيرة، يرى شلايرماخر أنها يجب أن تحظى بانتباهنا الأول. فقد طور **شلايرماخر** مشكلة هذه **الدائرة الهرمنيوطيقية** في ثلاثة اتجاهات عامة. أولا: أشار **شلايرماخر**، فيما يتعلق بالتفسير النحوي، إلى أنه حتى على مستوى الجملة؛ أي التعبير اللغوي عن فكرة تامة، لا يمكننا فهم معناها العام دون أن نفهم أولا معاني الكلمات المكونة لها. وعلى النقيض من ذلك، لا نستطيع رغم ذلك فهم معاني الكلمات داخل جملة ما دون استيعاب معنى الجملة كاملة. وبالطبع تنطبق هذه المعضلة أيضا على العلاقة بين الفقرات والفصول والكتاب بأكمله، وهكذا. ثانيا: فيما يتعلق بالتفسير السيكولوجي أو التقني، لا يمكننا فهم فكر أو مفهوم يطرحه دون فهم السياق الحياتي والتاريخي العام الذي نشأ فيه الفكر أو المفهوم، على الرغم من أنه ليس لدينا أية معرفة بالعناصر السياقية المناسبة دون أن نواجه أولا الفكر أو المفهوم نفسه. فعلى سبيل المثال، لا نستطيع فهم ما قصده ديكارت بمفهوم «بالعقل» دون فهم النقاشات الفلسفية الأوسع سياقا في عصره. لكنه لا يمكننا فهم طبيعة هذه النقاشات دون فهم الدور الذي لعبه مفهوم ديكارت عن «العقل» فيها. وأخيرا: يعمل كل فهم إنساني، على وجه العموم، بنفس الطريقة مثل نموذجه، وهو التفسير النصي. إن التفسير هو العملية المزدوجة والدائرية للعمل من خلال الخبرات الجزئية المحدودة بشكل دائم لنص أو لعمل لفني أو إنسان أو أي شيء آخر، حتى نستوعبه ككل عضوي، ولاستيعاب مغزى الخبرات الجزئية المتنوعة على أساس فهم الكل الذي يعتبرون أجزاء منه.

وبالطبع، بينما تطرح الدائرة الهرمنيوطيقية لغزا منطقيا على المستوى النظري، فهي ليست حلقة مفرغة على المستوى العملي. وهذا لأننا نفهم في الحقيقة وبشكل تدريجي ليس فقط معنى النصوص في مجملها لكن أيضا كيف يحقق النص بالكامل معناه في علاقته بأجزائه المتنوعة. وبالمثل، عندما نتعلم لغة ما من خلال تعلمنا أولا لكلمات معينة وعبارات، نصبح قادرين، في مرحلة ما، على تحدث اللغة نفسها كلها وندرك حتى تطابق أو عدم تطابق أمثلة معينة لقواعدها. إن إحدى نتائج ذلك، بالنسبة إلى شلايرماخر وأيضا إلى الخطاب الهرمنيوطيقي اللاحق، هي أن الفهم الإنساني يشتمل بطبيعته على عملية دائرية لا يمكن الإحاطة بها من خلال النماذج الخطية للاستنتاج المنطقي. وهذا لا يعنى أنه ليس لها مبادئها الخاصة وضوابطها المنهجية، لكنه يعنى فقط أن فهم النصوص الإنسانية والخبرة التي تعبر عنها هذه النصوص لا يمكن وصفها أو تمييزها بشكل كاف بواسطة المنطق المناسب للعالم الطبيعي.

فيلهلم دلتاي: الهرمنيوطيقا منهجا للعلوم الإنسانية

يعد **وليام دلتاي** (1833 - 1911) أهم شخصية بعد **شلايرماخر** في تاريخ تطور الهرمنيوطيقا، كخطاب نقدي حديث في القرن التاسع عشر. فقد شارك دلتاي، مثل شلايرماخر، في الاهتمام الرومانسي باحترام تفرد وثراء الخبرة الفردية، وعارض أية محاولة لاختزالها في مقولات عقلانية منطقية أو بيانات حسية تجريبية. وقد أطلق دلتاى على فلسفته العامة اسم «فلسفة الحياة». وعند استخدامها بهذا المعنى، لم تكن تتعلق بفكرة الحياة بيولوجية بشكل أساسي، لكنها وضحت النسيج الكلي للخبرة الإنسانية ذات الدلالة وأشكل التعبير الثقافي عنها، وبما أنه لا يوجد نظام فلسفي بإمكانه استنفاد هذه الأفكار، شارك **دلتاي شلايرماخر** أيضا في شكه في وجود أي تجمعات عقلية كبرى.

رأى **دلتاي** مهمة فلسفة الحياة على أنها مهمة تفسيرية تُبنى على التركيبة العامة **للخبرة، والتعبير، والفهم**. فكل المعاني الإنسانية تنشأ من الخبرة المعيشة لأفراد يعيشون في سياق بالفعل، كما أنهم مشتركون بشكل فعال في العلاقات التي تصنع العالم الثقافي والتاريخي. فالمرء في خبرته المعيشة لا يتعرض لحقائق خالصة، بل أشياء وأحداث محملة بمعانٍ وقيم، فالمقابل «الموضوعي» للخبرة المعيشة هو التعبير عنها في تنوع ثري من الأشكال الثقافية، بما فيها اللغة والأعمال الفنية والممارسات والمؤسسات. فالثقافة إذن هي **تشيئ** objectification للمعاني المكونة للخبرة المعيشة، ويصبح الفهم هو العملية التي نفسر بها أشكال التشيئ الخاصة بالخبرة المعيشة، حتى يمكننا الإلمام بالخبرة المعيشة التي تعبر عنها. ويعد هذا الفهم للخبرة المعيشة من خلال تفسير أشكال التعبير الثقافي عنها هو المهمة الملائمة للعلوم الإنسانية، تلك العلوم التي اعتبر دلتاي أنها تشتمل على فقه اللغة، والنقد الأدبي، والتاريخ بالإضافة إلى علم النفس، وعلم الاجتماع،

والأنثروبولوجيا أصبحت الهرمنيوطيقا إذن المحور الذي يربط العمليات الأكثر جوهرية للحياة والتعبير الثقافي ذي الدلالة عنها بالعلوم الإنسانية التي تهدف إلى فهم الخبرة المعيشة من خلال التعبيرات الثقافية، فالهرمنيوطيقا بالنسبة **إلى دلتاي** إذن هي على الفور سمة أساسية مُعرفة للوجود الإنساني، كما أنها أيضا منهج مُمَيّز للعلوم الإنسانية. فالهرمنيوطيقا كمنهج ما هي إلا تعبير واع وأكثر صراحة عما يمارسه البشر على الدوام في الخبرة المعيشة.

كان لأفكار **دلتاي** أهمية عميقة في تطور الخطاب الهرمنيوطيقي. أولا: وكما رأينا لتونا، آمن **دلتاي** بأن كل أشكال النشاط والإنتاج الإنساني تعد تعبيرات عن الفهم، فلم يصبح الفهم مجرد خاصية إنسانية من بين خواص أخرى، كما يحلو **لشلايرماخر** أن يقول، بل صار يشتمل على كل الخواص الإنسانية ويشكل ظرفنا الإنساني الأساسي. فالعقل، والشعور، والتقدير الجمالي وما إلى ذلك هي مجرد تجليات مختلفة أو وسائل للفهم. وقد نتج عن هذه الافتراضات فشل حتى هرمنيوطيقا **شلايرماخر** العامة في وصف المدى الكامل للمشروع الهرمنيوطيقي، فلو اشتمل الفهم على المجال الكلى للتعبير عن النشاط الإنساني المتميز، أو الحياة، كما عرفها **دلتاي**، فإن القضايا الهرمنيوطيقية لا يمكن فصلها عن أكثر الاعتبارات الفلسفية جوهرية والتي تشمل الوجود الإنساني. إن توسيع **دلتاي** من نطاق الهرمنيوطيقا العامة لدى **شلايرماخر** أصبح إذن الأساس الذي تقوم عليه **الهرمنيوطيقا الفلسفية** للقرن العشرين. وهذا يعنى أيضا أن الهرمنيوطيقا لم تعد يُنظر إليها على أنها تهتم أساسا بالنصوص المكتوبة، فقد صارت الهرمنيوطيقا تستهدف بدلا من ذلك المملكة الكاملة للثقافة الإنسانية وتاريخها، ولا شيء آخر. فبفضل **دلتاى**، تم توسيع نطاق معنى النص لأول مرة ليشمل كل المنتجات الثقافية دون تفرقة: ومن هذا المنطلق يمكن إدراك الهرمنيوطيقا على إنها خطاب نقدي شامل مهتم بالثقافة. وأخيرا، إن نظرية دلتاى الواضحة عن الفهم الإنساني، باعتباره فهما هرمنيوطيقا في جوهره، قد سمحت له بأن يتناول قضايا منهجية في العلوم الإنسانية بطريقة لا تسير على نهج المداخل التفسيرية الأكثر تخصصا في القرن التاسع عشر، خاصة فيما يتعلق بالنظرية القانونية، وعلم التأريخ. سعى **دلتاى** بدلا من ذلك إلى ربط العلوم الإنسانية مباشرة بأكثر العمليات جوهرية للفهم الإنساني - وهو الربط الذي لم يكتمل حتى الآن.

مارتن هيدجر: الهرمنيوطيقا الظاهراتية للوجود

كان **مارتن هيدجر** (1889 - 1976) بأية حال واحدا من أكثر مفكري القرن العشرين ابتكارا. فتأثيره يمتد تماما إلى ما وراء الخطاب النقدي للهرمنيوطيقا، مؤثرا بشكل مهم في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وكثيرا في مابعد البنيوية أيضا. ورغم ذلك، فقد كان داخل خطاب الهرمنيوطيقا أن تلقت أفكار

هيدجر تطورها الأكثر وضوحا، مثلما كان فكره إلى حد معقول تطورا للأفكار الهرمنيوطيقية لدلتاي. إن المشكلة العظمى في تقييم تأثير هيدجر على أشكال الخطاب النقدي في القرن العشرين تكمن في حقيقة أن اهتمامات هيدجر الأساسية كانت فلسفية بشكل طاغي. وقد سمح هذا لأفكاره بأن تستغل في الكثير من السياقات المختلفة، مع نتائج عملية واسعة التنوع في الغالب. كما أن ارتباط هيدجر المثير للجدل بالاشتراكية القومية الألمانية في أوائل الثلاثينيات، قد أدى إلى إنكار البعض تأثيراته على أفكارهم، والتي هي في الحقيقة عميقة التأثير. ومن المهم، رغم ذلك، أن يكون لدينا بعض الإلمام بآراء هيدجر، خاصة عند محاولة فهم تطور الخطاب النقدي للهرمنيوطيقا في القرن العشرين.

طور هيدجر في مقاله «الهرمنيوطيقا الظاهراتية للوجود» ثلاثة موضوعات ذات أهمية بالغة للنظرية الهرمنيوطيقية اللاحقة. أولا: أكد هيدجر أن أي مشروع هرمنيوطيقي، سواء كان موجها نحو تأكيد معنى وجودنا أو نحو غايات أخرى، يفترض سلفا أننا قد تموضعنا وانخرطنا بالفعل في العالم، كما انعكس في المصطلح الذي نحته للوجود الإنساني وهو دازين (الذي يعني تقريبا «الموجود هناك») وبمعنى حرفي جدّاً، يمكننا البدء في أية عملية تفسيرية انطلاقا فقط «من ذلك السياق الذي نحن فيه». وحتى لو أردنا صياغة السؤال المتعلق بمعنى شيء ما، يجب أن يكون لدينا **فهم مسبق** لماهية ما نسأل عنه، وأيضا لما يمكن أن يعد استجابة مناسبة على تساؤلنا. ومن هنا، سوف يوجه أي تساؤل تفسيري بواسطة كلّ من الفهم والاهتمام اللذين تنشأ منهما هذه المساءلة والأهداف التي تريد تحقيقها. ومن هنا، فلا جدوى في أن ننشد بعض التفسيرات الصالحة والمنصفة والموضوعية، لأنه لا يستطيع تفسير ما أن تكون لديه نقطة بداية نزيهة أو أهداف منعزلة تماما عن أهداف المفسر. وسوف يكشف كل تفسير، بدلا من ذلك، شيئا عما يفهمه المفسر بالفعل عن عالمه، وأيضا عن دوافع المفسر في اتباعه لخط تفسيري معين؛ أي «بالذي منه» و«الذي نحوه» من الأسئلة التي يطرحها.

يشتمل أي تفسير بالطبع (أو على الأقل من المحتمل أن يشتمل) على **التعبير** articulation عن معنى ذلك الذي يخضع لعملية التفسير. فسواء كنا نفسر قصيدة أو نتأمل معنى وجودنا، يعد التعبير عن ذلك عنصرا بالغ الأهمية في العملية التفسيرية. وعلى الرغم من ذلك، يشير هذا «التعبير» إلى أو يركز إجمالا على الشيء قيد المناقشة، تاركا كل من سياق الفهم المسبق والاهتمامات الضمنية لهذا الشيء «مسكوتا عنها». وبينما يكشف «التعبير» شيئا عن فهمنا للأمر الذي بين أيدينا، فهو يخفي بالمثل، الكثير عن سياقنا الأوسع واهتماماتنا. يشتمل كل تفسير إذن على تفاعل معقد تقوم فيه عملية الصياغة، والتركيز على، والتعبير عن موضوع معين أو نص معين بإخفاء وحجب عن هذا الموضوع أو ذاك النص شيئا ما يتعلق بهما. وهذا لا يعد خداعا متعمدا، لكنه جزء من الطبيعة المتناهية والسياقية للفهم الإنساني. ومن هنا لا تعد مهمة الهرمنيوطيقا

مجرد «التعبير» عما يعنيه شيء ما، لكنها تتعلق أيضا بالوقـــوف على ما هـــو «مسكـوت عنه»؛ أي لما يكبتـــه «التعبير» أو يكتمه. إن فكرة الفهم باعتبارها كشفا وإخفاء في ذات الوقت، والتفسير باعتباره عملية ربط لما هو مكشوف بما هو خفي، هو ثاني أعظم اسهامات هيدجر في الهرمنيوطيقا كخطاب نقدي.

وأخيرا، أحدث **هيدجر** تغييرا جذريا في مفهوم الوعي بالزمان، فجعله أساسا لكل الانشغالات الأخرى من خلال توضيحه كيف أن الزمانية temporality تشكل الأفق النهائي للوجود الإنساني. استخدم هيدجر مصطلح الزمانية لجذب الانتباه إلى وجهة نظره القائلة بارتباط الزمان بترتيب المعاني وليس الأشياء، وأنه يكون الأفق النهائي لمعنى الخبرة المعيشة وفهمها. فبدلا من الحديث عن الماضي، والحاضر، والمستقبل كما لو أنهم إلى حد ما ثلاث مجموعات مختلفة من الأحداث أو الكيانات entities تميزها عملية تأريخ مناسبة، فضل هيدجر الحديث عن **الإلقاء** thrownessو**الاهتمام المتبصر** circumspective concern **والاستشراف** projection، ولكي يؤكد علاقتهم بالوجود الإنساني، سمى هيدجر أشكال النزوع الزماني هذه temporal ek-states بالطرق التي »يقف« بها الموجود الإنساني »خارج أو بعيد« عن نفسه في وجوده. ومن خلال الحديث عن »الإلقاء« بدلا من »الماضي« يلفت **هيدجر** الانتباه إلى الطريقة التي نجد فيها أنفسنا »دائما وبالفعل«، وقد ألقى بنا في عالم ليس تماما من صنعنا، ورغم ذلك فهو وثيق الصلة بنا بشكل مباشر. أما الماضي، سواء كان ماضينا أو ماضي التاريخ كله، فلا نمر به باعتباره مجموعة محايدة وميتة من الحقائق أو اللحظات، بل باعتباره أحداث ذات مغزى من حيث إنها تشكل جزءا من العالم الذي »ألقينا« فيه، أي جزءا من الظروف التاريخية التي تسبق وجودنا. وبالمثل، لا يرتبط الحاضر الذي نعيشه إلا قليلا بوضع يداي على ساعتي، فالحاضر المعاش والذي له معنى يتعلق بتلك الأشياء والأشخاص والأحداث التي اهتم بها في العالم من حولي، هي أشياء أقدرها والأشخاص تربطني بهم علاقات متبادلة، وقضايا أهتم بها. أطلق هيدجر على هذا المنظور مسمى **الاهتمام المتبصر**. أما المستقبل، فلا نتلقاه كما لو أنه فراغ خاوٍ وغير محدد يقبع أمامنا، أو كشيء لابد أن يحدث بالضرورة بسبب بعض قوانين الطبيعة، فعلى النقيض من ذلك، يكشف المستقبل نفسه لي كشيء ذي معنى في استشرافي لما أتمنى أن أفعله ونوعية الشخص الذي أتمنى أن أكونه، أو نوع العالم الذي أرغب أن يعيش فيه أولادي.

تعامل هيدجر مع السمة التاريخية للوجود الإنساني من خلال تحليله للزمانية. فمن خلال وصف الدازين من منظور (النزوع الزماني) temporal ek-states قصد هيدجر بذلك أن كلا منها يمثل بعدا متميزا لا يمكن اختزاله لأي مثال من أمثلة الفهم ومن ثم للهرمنيوطيقا ذاتها. وبينما اتفق هيدجر مع دلتاي في أن أي مشروع هرمنيوطيقي يحدث داخل الأفق المحدود المتناهي بالضرورة للتاريخ، إلا أنه استخدم مصطلح **التاريخية** historicity كي يوضح أن هذا لا يتضمن فقط مكان الممارسة الهرمنيوطيقية في

علاقتها بالأحداث أو الخطابات المستقبلية، بل أيضا اهتماماتها الحالية والتزاماتها المستقبلية. إن هذه السمة من فكر هيدجر هي أكثر ما يعطى الهرمنيوطيقا إمكانية أن تكون خطابا نقديا أصيلا، ذلك لأنها سينظر إليها مستقبلا على أنها تشمل، ليس فقط مجرد اهتمام بنصوص الماضي ولا بالعالم الثقافي الحاضر، بل تملك منهمكا بما كان بالغ الأهمية في الماضي ووليد اهتمام حاضر، في لحظة ترقب لمستقبل ذي مغزى.

طرأ على فكر هيدجر بعد كتابه **الوجود والزمان**، الذي اعتبره الجزء الأول من مشروع ضخم (لم يكتمل أبدا)، تحولا مزدوجا من حيث بؤرة الاهتمام. أولا: بدأ هيدجر يشك في أن السعي خلف «الاقتراب من الوجود» من خلال تحليل الوجود الإنساني أو الدازين ربما يحيد بالقضايا ذات الأهمية الكبرى نحو اتجاه ذاتي، في الوقت الذي لم يقل مقصده الأصلي عن اكتشاف وفهم معنى «الوجود ذاته». ثانيا: ركز هيدجر على اللغة أكثر من تركيزه على زمانية الوجود الإنساني، باعتبارها الأفق النهائي لفهم الوجود. ففي عبارة شهيرة، زعم هيدجر أن «اللغة هي بيت الوجود»، وقد أوعز هذا بأنه بدلا من التفكير في المعنى، باعتباره نتاجا لنسيج الوجود الزماني للدازين، يجب أن ننظر إليه على أنه شيء ما يسترجع أو يقتنص من المصادر المتطورة تاريخيا للغة. وهذا بدوره قاد هيدجر إلى بدء مساءلة المصادر اللغوية نفسها التي يمكن بها إثارة مثل هذه القضايا الجوهرية داخل التراث الأوروبي، ما أسماه «الاستعادة التدميرية لتاريخ الميتافيزيقا» - التي قدمت الأسس اللازمة للخطاب النقدي لما بعد البنيوية فيما بعد. وعلى الرغم من ذلك، وقبل ذلك تماما، بدأ هيدجر في اظهار تأثيرات الهرمنيوطيقا الفلسفية خاصة على مجال النقد الثقافي في اتجاهين.

فبدءًا من كتابه «بالوجود والزمان» وحتى كتاباته اللاحقة، أصبح التهديد الذي وجهته التكنولوجيا للوجود الإنساني الهادف اهتماما محوريا. وعلى الرغم من أن هيدجر، مثل الكثيرين من معاصريه، قد صُدم بحقيقة أن الجنس البشرى قد يستعبد أو يحطم بواسطة إبداعاته التكنولوجية، فإن القضية الحقيقية كانت أعمق من ذلك. فهي، لأول وهلة، قضية هرمنيوطيقية. فقد رأى هيدجر أنه يجب اعتبار الهيمنة المتزايدة الدائمة للتكنولوجيا على العالم الحديث عرضا لخسارة أعمق وأكثر انتشارا للإحساس بعلاقة حميمة بين الوجود الإنساني (الفردي) (دازين) Dasein والوجود ذاته (Sein)، الذي كان كتاب «الوجود والزمان» أول تعبير عنه. ورغم أن هذه العملية المتعلقة بالاغتراب عن الجذور الوجودية لوجودنا الإنساني قد بدأت بالفعل مع الأصول الإغريقية للفلسفة الأوروبية، إلا أنها ازدادت حدة بشكل كبير بعد تأسيس العلوم الحديثة في بداية العصر الحديث. إن الموقف العلمي وثماره التكنولوجية قد أدخلا بشكل متزايد بين الوجود الإنساني والطبيعة عالما من الأشياء الاصطناعية، قد سمح بدرجة غير مسبوقة من التحكم في القوى الطبيعية. ورغم ذلك، تمثل الثمن الذي كان يجب دفعه، في خسارة المعنى الجوهري للوجود الإنساني، وكذلك موارد الفكر اللازمة لاستعادته. فقد أصبح الفكر الحديث ذاته، بعد خضوعه للخطاب **الحسابي** للعلوم، تكنولوجيا، مما جعله

يختزل كل حقيقة في المقولات وعلاقاتها المنطقية بدلا من اللجوء لمعناها الأكثر جوهرية، باعتبارها إعلان الوجود عن نفسه داخل الوجود الإنساني. آمن هيدجر بأن الطريق الوحيد لاستعادة هذا المعنى وتأسيس علاقة جديدة بإنتاجنا التكنولوجي هو خطاب هرمنيوطيقى قوي يهدف إلى كشف الطرق الأكثر جوهرية، والتي يقوم من خلالها الفهم بتوجيهنا فيما يتعلق بالعالم، ويسمح لنا أن نعيش فيه بطريقة ذات مغزى. وهنا اعتمد هيدجر عن عمد على النموذج الهرمنيوطيقي للفهم كدليل يقودنا إلى هذا الشكل الجديد من التفكير، والذي سماه أحيانا **بالتأملي** في مقابل الحسابي. وقد فتح هذا الفكر باب الطموح لوجود نقد للتكنولوجيا لن يعمل فقط على تقويتها، كما حاول من قبل، لكنه سوف يسمح بتأسيس علاقات جديدة معها.

اشتمل البعد الثاني للنقد ذي التوجه الهرمنيوطيقي في أعمال هيدجر اللاحقة على دور ذي أهمية متزايدة للفن، وبالشعر على وجه الخصوص. فأكثر آراءه عمقا قد تم التعبير عنها في قراءاته التفسيرية لشعراء مثل **ريلكه** Rilke و**هولدرلين** Hölderlin **وتراكل** Trakl، ممن اعتبر هيدجر استعمالهم للغة بشكل خاص على أنه يقدم أمثلة للخطاب خارج نطاق التأثير الملموس للتوجهات الحسابية. إن ابتعاد هيدجر عن الاتجاه الأكثر ذاتية لمشروعه السابق نحو تجلي الوجود في اللغة قد تحقق، إلى حد كبير، في عملية تفسيره الشعري. وقد قدمت قراءاته الفعلية وإجراءاته التفسيرية قاعدة مهمة سمحت للمفكرين فيما بعد، بربط الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا بنقد التكنولوجيا والأنماط العلمية للفكر وفى نهاية المطاف بكل التقليد التاريخي الذي سادت فيه هذه الأنماط.

هانز-جورج جادَمر: الهرمنيوطيقا الفلسفية

يعد هانز-جورج جادَمر (1900 - 2002) من بين أكثر المفكرين تأثيرا في تطوير الأفكار المتضمنة في فكر هيدجر في مجال الخطاب الهرمنيوطيقي. وفى الحقيقة، وجد الكثيرون ممن يرون - بشكل يمكن تفهمه - أن نصوص هيدجر نصوص مستغلقة - خاصة تلك النصوص المتعلقة بمجالات مثل النقد الأدبي، والتاريخ، واللاهوت - وجدوا في جادَمر طريقا مهما للوصول إلى الخطاب الهرمنيوطيقي المعاصر. ورغم أنه لا يجب أن نقرأ جادَمر على الدوام على أنه دليل معتمد لهيدجر (فجادَمر لا يرى نفسه كذلك، رغم أن هيدجر كان أستاذه)، فمن الواضح أن تأثير هيدجر على جادَمر كان عميقا. ومن المحتمل أيضا أنه من الحقيقي أن أفكار هيدجر ما كان لها أن تكون واسعة الانتشار جدّاً أو مؤثرة جدّاً، لو لم يكن ذلك بسبب كتابات جادَمر، خاصة كتابه الحقيقة والمنهج (1960).

فلو قرأ شخص مهتم بالخطاب النقدي هذا العمل في سياق فكر هيدجر لصدم بالغموض في اتجاهه النقدي. فمن ناحية، تم التعبير عن آراء جادَمر بشكل مباشر أكثر انتباها وارتباطا بمثل هذه المباحث المعرفية كعلم الجمال، والتأريخ، والنقد الأدبي، واللاهوت. ومن ناحية أخرى، وعلى النقيض من هيدجر، أراد جادَمر صراحة أن ينأى بنظريته الهرمنيوطيقية الفلسفية عن أي اهتمام بمنهجيات محددة - فهو يرى بالفعل أن الحقيقة والمنهج متضادتان - وعن أي تأثير مباشر محتمل على النقد الثقافي أو الممارسة السياسية. ولو كان موقف هيدجر فيما يتعلق بذلك النوع من النقد الذي كان محط اهتمامنا من الصعب تحديده، فإن آراء جادَمر، التي يبدو أنها تعمل أحيانا على مستوى أكثر تجريدا، تعد بعيدة المنال أكثر.

ومع ذلك، تتناول الهرمنيوطيقا الفلسفية لجادَمر قضايا طرحها التقليد الهرمنيوطيقي المبكر، الذي يبدو أن هيدجر قد مر عليها مرور الكرام أو تركها جانبا. إن مناقشة جادَمر، في المقام الأول، في كتابه الحقيقة والمنهج تعود باستمرار لقضية **النصية** textuality. وبينما لا يرى جادَمر بكل تأكيد أن آراءه تقتصر بشكل مطلق على تفسير النصوص، فإن فكرة النص تعمل في فكره بشكل أكثر وضوحا عما هي عند هيدجر، حيث ظلت منصبة على مسألة الوجود. فبينما لا يمكن أبدا اتهام هيدجر عن حق بتحويل العالم إلى نص، ومهما كان ذلك الذي ربما قد فعله، فليس من الواضح أن جادَمر يمكنه التملص من هذه التهمة. ثانيا: يعد تقييم جادَمر لِلتقليد الفكري الغربي أكثر إيجابية من تقييم هيدجر، وبينما كان أحد الموضوعات المتكررة عند هيدجر هو تغطية القضايا الأكثر جوهرية للوجود داخل هذا التقليد، متطلبا نوعا من القطيعة التأملية مع هذا التقليد أو حتى نقضه، فقد مال جادَمر إلى التأكيد على استمراريتنا التي لا مفر منها، بل والمنتجة مع تقاليدنا. وبشكل يتناقض مع هيدجر، اعتبر جادَمر نفسه كمن يعيد التأكيد، تحت شروط مهمة على الرغم من ذلك، على نسخة من تقليد النزعة الإنسانية الأوروبية. وأخيرا، بينما يميل هيدجر، خاصة في فكره اللاحق، إلى التأكيد على ضرورة «الإنصات السلبي» إلى الوجود الذي يتكشف في اللغة، فإن جادَمر لا يريد أن يغيب عن ناظريه الطبيعة الفاعلة الإنتاجية لاستغلالنا للماضي عند تفسير النصوص التاريخية.

يتمنى جادَمر، معتمدا على بعض اقتراحات هيدجر، التأكيد على الوحدة التي لا يمكن اختزالها **للخبرة الهرمنيوطيقية** في وجه المحاولات الحديثة الذات في الموضوع أو العكس. ولو أن هناك أي اتجاه نقدي عام واضح في كتاب الحقيقة والمنهج، فإن هذا الاتجاه يرى بأنه لا البحث عن الموضوعية، التي تُعد سمة مميزة للعلوم الطبيعة وليدة عصر التنوير والمجالات الأخرى التي تبارى مناهجهم، ولا الذاتية التي أكدتها كثيرا الإستطيقا الرومانسية ونظرية التفسير يمكن أن يكونا قاعدة كافية لوجود وجهة نظر هرمنيوطيقية فلسفية أصيلة، بل إن مهمة الهرمنيوطيقا الفلسفية، بدلا من ذلك، هي الإفصاح **بطريقة جدلية** عن الطرق والأبعاد الملموسة والمتنوعة التي تكون فيها الذات والموضوع في تفاعل مستمر كل منهما مع الآخر. ويجب أن

نلاحظ في الحال أنه حينما يستعمل جادَمر مصطلح جدلي dialectical، فهو لا ينوي استعماله بالمعنى المنهجي للمادية الجدلية عند ماركس لكن بمعنى مبكر أكثر يرتبط بشكل أكبر بقرابته الاشتقاقية مع كلمة حوار dialogue، وهو نوع من اللعب المفتوح بين السؤال والاستجابة.

اعتبر جادَمر الفهم، مثل هيدجر، على أنه أكثر من مجرد كونه واحدة من بين العديد من الخواص الإنسانية أو أكثر من كونه نتيجة من المزمع الوصول إليها من خلال تطبيق منهج ما. فقد رآه ظرفا كونيا للوجود الإنساني لا مفر منه. فالمشكلة الهرمنيوطيقية، على حد تعبير جادَمر، مشكلة كونيــة بحق، وذلك لأن النشــاط التفسيري للفهم يعد الشرط لظهور أية حقيقة، سابقة ومستقلة عن أي منهج يمكن تبنيه فيما بعد، وهو يرى أيضا أنه لا يمكن لأي منهج أن يظهر الحقيقة. لكن تجلي الحقيقة داخل العملية التفسيرية للفهم هو أول ما يتيح اختيار، ومعيار، وضمان أي منهج. ليس للهرمنيوطيقا الفلسفية بناء على ذلك تبعات منهجية مباشرة للعلوم الطبيعية أو الإنسانية، كما أنها لن تؤدي إلى وجود قانون عام للمبادئ الهرمنيوطيقية مما يمكن تطبيقه بشكل متساو على أي تساؤل فكرى. فهي تنشد، على خلاف ذلك، توضيح ظروف الفهم، باعتباره مرتبطا بالحقيقة قبل ارتباطه بأية مسألة تتعلق بالمنهج.

استعمل جادَمر مصطلح **الأفق** (المشتق من هوسِرل وهيدجر) لتوضيح تلك الظروف التي يوجد داخلها الفهم الإنسانى ويعمل. ففى تحليله، تكوّن السمتان التاريخية واللغوية معا الأفق النهائي لكل فهم إنساني.

أكد جادَمر، معتمدا على تحليل هيدجر للزمانية، أن كل تفسير يحدث داخل تقليد ما، وأنه يشتمل على موقف من **التلقي** لهذا التقليد **والانفتاح** عليه receptiveness and openness، وأنه يتحرك نحو **الكشف** الذي يحدث داخل الفهم لما كان في البداية مبهما أو مختف. ففي مناقشته لفكرة التقليد، يعتبر جادَمر، مثل هيدجر، أن كل تفسير يبدأ بفهم مسبق كونته مجموعة من **الأحكام المسبقة والتحيزات** الموروثة، وهو هنا يعيب بشكل خاص التحول الشكي لعصر التنوير، الذي وجدناه بالفعل عند مفكرين مثل بيكون وديكارت، وذلك للتسفيه من أفكار التحيز والتقاليد، كما لو أننا نستطيع إلى حد ما تأسيس نقطة انطلاقة فوق تاريخية بدونهما. فعلى النقيض من هؤلاء المفكرين، اعتبر جادَمر أن الفهم أمر تاريخي بشكل جذري ومحتوم، واعتبر التفسير استغلالا خلاقا للماضي، استغلالا يصير ممكنا فقط على أساس من الأحكام المسبقة التي نرثها من التقليد التي نوجد فيها. وهذا لأننا لا نستطيع الحديث عن تفسير «صحيح» أو «صواب»، لأنه لا يمكن للمفسرَيْن، أو حتى لواحد فقط أن يواجه نصا، في أوقات مختلفة من حياته/حياتها، من داخل نفس الأفق تماما. وكما تتغير آفاقنا التاريخية (كما هو الحال باستمرار)، سوف يتغير كذلك فهمنا لمعنى أي نص.

وعلى الرغم من ذلك، أصر جادَمر أن هذا لا يستتبع على الإطلاق وجود نزعة ذاتية رومانسية، وأن معنى أي نص يعتمد فقط على ما يعتقد شخص ما في فترة زمنية ما أن ذلك معناه. بالأحرى، ينتج أي نص تاريخي (لنستخدم حالة جادَمر النموذجية) بواسطة مؤلف وافقه التاريخي، الذي ينعكس بالضرورة في داخل النص ذاته، فالفهم إذن هو الحدث الذي به نأتي بالأحكام المسبقة لتقاليدنا كي تحفز الأفق التاريخي للنص نفسه، من خلال التفسير. وسمى جادَمر حدث الفهم التفسيري هذا «**بانصهار الآفاق**»: ففي أية قراءة لنص ما، ينصهر الأفق التاريخي للنص في أفقنا في فعل إبداعي فريد من التملك appropriation، ومن جعل النص وثيق الصلة بظرفنا التاريخي دون اختزاله في البنى الذاتية للمعنى الخاصة بنا. وبهذا المعنى، كما زعم جادَمر، تشتمل الخبرة الهرمنيوطيقية دائما على تطبيق وربط منخرط engaged للماضي بقضايانا الحاضرة واهتماماتنا، فبالنسبة إلى الهرمنيوطيقا، لا يوجد أي فصل مصطنع بين النظرية والتطبيق.

ولهذا السبب رفض جادَمر أي ميل نحو مساواة معنى النص بالمشاعر الذاتية للمفسر (التي تسمى أحيانا **بالمغالطة التأثيرية** affective fallacy) أو بمقاصد المؤلف (التي تسمى أحيانا **بالمغالطة القصدية** intentional fallacy). وكما يقول جادَمر نفسه: «هناك توتر بين غرابة وألفة النص التراثي وبين الموضوعية التاريخية المقصودة والبعيدة عنا والانتماء للتراث. وفى هذا "البين" يوجد المكان الصحيح للهرمنيوطيقا». ولكى يحدد هذه الفكرة أكثر، وصف جادَمر التفسير بأنه حوار بين المفسر والنص، فنحن نبدأ انطلاقا من أفقنا التاريخي وأحكامه المسبقة «بطرح سؤال» على النص، جالبين إليه ما نفهمه مبدئيا وما يقع في نطاق اهتمامنا. فالنص نفسه، رغم ذلك، هو إجابة ربما على أسئلة مختلفة يطرحها المؤلف. وفى أية خبرة هرمنيوطيقية صحيحة، يقابل النص سؤالنا الأصلي بسؤال من عنده، وينتج الفهم المعمق عن سماحنا للسؤال الذي يطرحه النص بأن يرشد استجاباتنا اللاحقة واستفساراتنا الإضافية. ويجب أن نفهم، على وجه الخصوص، ليس فقط المسألة التاريخية التي ظهر النص استجابة لها، بل أيضا سلسلة الاستجابات الممكنة التي يمثل النص ذاته مثالا محددا منها. فعند التفسير لا يجب أن ننتبه فقط إلى ما يقوله النص بل أيضا إلى ما هو مسكوت عنه.

فعلى سبيل المثال، فنحن - في أواخر القرن العشرين وفي بداية الحرب العالمية الثانية – نقرأ مسرحية فاوست لغوته عبر قضايا مختلفة عن قضايا شخص ألماني في منتصف القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من ذلك، ففي أية خبرة هرمنيوطيقية صحيحة بالنص، سوف نسمح لتساؤلاتنا الحاضرة، المتعلقة ربما بكيف كان بإمكان التراث الألماني أن يسفر عن كارثة الاشتراكية القومية، أن تسترشد بالتساؤلات الأوسع نطاقا التي تطرحها **فاوست** عن طبيعة الكفاح الإنساني وعن لامحدودية الطموحات الإنسانية في مقابل الإمكانيات الإنسانية المحدودة. ففي هذه المسرحية الحوارية، يجب أن تقودنا الخبرة الهرمنيوطيقية الصحيحة إلى إعادة

صياغة تساؤلاتنا المبدئية وإلى أن نرى كلا من الأفق التاريخي لفاوست والأفق الخاص بنا بطريقة جديدة. إنه في مثل هذا الحدث ينكشف الأفق التاريخي لكلا من حقيقتنا وحقيقة النص في ارتباط كلا منهما بالآخر. ولربما نرى على سبيل المثال أن فاوست ليست مجرد وثيقة من التاريخ الأدبي أو السياسي الألماني، بل شكل من أشكال الاستجابة لتساؤلات قد نطرحها على أنفسنا عن طبيعة الإنجاز الإنساني في عالم أصابته عدوى الشر. وبالطبع، سوف يصبح هذا التملك بدوره جزءا من وعينا **العامل** تاريخيا، ومن ثم يؤثر على الأحكام المسبقة والتساؤلات التي نتناول من خلالها النصوص الأخرى، بينما تستمر آفاقنا التاريخية في التغير.

ارتبطت مناقشة جادَمر لتاريخية الفهم في النهاية بفكرته عن لغوية الفهم. فلو أن التفسير يفترض سلفا انصهارا للآفاق، فإن هذا الانصهار يكون ممكنا فقط بسبب الطبيعة اللغوية الجوهرية للفهم التام. ومثلما زعم **هيدجر** أن «اللغة هي بيت الوجود»، أشار جادَمر كذلك إلى أنه من خلال اللغة فقط ينفتح عالم أمامنا: أي حينما يكون لدينا لغة يكون لدينا عالم. ويتم فقدان الأهمية الحقيقية للغة بالنسبة إلى الفهم لو اعتبرناها مجرد أداة للتواصل أو نظام علامات مركب بطريقة عشوائية. وبالأحرى، وكالهواء الذي نتنفسه، تعد اللغة بالنسبة إلى جادَمر هي الوسيط الذي نعيش فيه، والذي نتمكن بواسطته من أن نشارك الآخرين في عالم مشترك. فنحن لا نمتلك اللغة أكثر مما ننتمي إليها. لكن نفس الشيء يمكن قوله على كل منتج نصوص، مهما كان قديما أو بعيداً. ويمكننا فقط بسبب وجود كل من المؤلف والقارئ في أفق لغوي، يمكننا أن ندخل عالم المؤلف ونربطه بعالمنا. وبينما يعد كل نص تحقق لإمكانية معينة للغته وأن له موضوعه الخاص به، فهو يعد أيضا كشفا، في الوقت ذاته، للعالم التام الذي يكونه أفقه اللغوي. إن الحدث الحواري للتفسير يجب أن ينتقل باستمرار من السؤال التي يطرحه النص إلى العالم التام الذي يكشفه في عملية انصهار أفقه اللغوي مع أفقنا.

الهرمنيوطيقا بعد جادَمر

بينما طرأ على التمييز المبدئي الذي وضعه شلايرماخر بين الهرمنيوطيقا العامة والمتخصصة، عددا من التعديلات المهمة في مسار تطور هذا الخطاب، فقد أشار هذا التمييز إلى وجود توتر كامن مضمر لم يتم حسمه. فمن ناحيةٍ، سعى خطاب الهرمنيوطيقا إلى استكشاف، على مستوى جوهري وفلسفي أكثر من النزعة الإنسانية التحررية، جذور الثقافة الإنسانية في العملية اللغوية الأكثر جوهرية كالتحدث والكتابة والقراءة والتفسير، ومن ثم يجعل الهرمنيوطيقا مثمرة، بوجه خاص، في مجالات معينة كالنقد الأدبي. وعلى الرغم من ذلك، وباعتبارها نظرية فلسفية كونية للفهم، أصبح من الصعب تقييم التأثيرات المحتملة الملموسة للهرمنيوطيقا في مجال النقد الثقافي. وما عزز من هذه الصعوبة هو اتجاه بعض ممثليها إلى إنكار أية صلة

للجانب العام أو الفلسفي للخطاب الهرمنيوطيقي بالقضايا ذات المنهجية الملموسة. ويمكننا القول، في غالب الأمر، إن الأهمية النقدية للهرمنيوطيقا الفلسفية تكمن في محاولتها إحداث تغيير في الاتجاه أو الوعي فيما يختص بعلاقة الفرد بالثقافة والتاريخ. فهي تحذرنا، على وجه الخصوص، من النزعة الحديثة لقبول وجهة نظر العلوم الطبيعة على أنها كافية لبنية الخبرة الإنسانية المعيشة أو أن نصدق أن اكتشاف «الحقيقة» يتطلب تحديد مسبق لمنهج «صحيح». ومن ناحية أخرى، وفي اهتمام الهرمنيوطيقا بالنصوص، باعتبارها بؤرة الاهتمام النموذجية لكل من التعبير عن الفهم وتفسيره، يدخل عنصر أكثر وضوحا وواقعية. فعلى خلاف كونية الفهم، يقدم كل نص تشكيل ثقافي فريد طارحا مشكلات محددة للتفسير، ولهذا الغرض تكون الهرمنيوطيقا الفلسفية هي أفضل اقتراح.

الهرمنيوطيقا «التطبيقية» وعلم الاجتماع المعاصر: مدخل جيرتز للأنثروبولوجيا

كانت الأنثروبولوجيا لفترة طويلة (أو من الأفضل القول كان فرعيها الأنثروبولوجيا البشرية ethnology والأنثروبولوجيا الوصفية ethnography) هي المبحث المعرفي المهتم بشكل مباشر أكثر من غيره بدراسة الثقافة. وبناء على ذلك، أصبحت العلم الاجتماعي الذي تأثر بطريقة مباشرة جدا بتطور أشكال الخطاب المتنوعة للنقد الثقافي. وهنا قدمت كتابات **كليفورد جيرتز** أكثر الأمثلة وضوحا وجدلا لتأثير الهرمنيوطيقا على الأنثروبولوجيا. فيمكننا أن نكتشف في كتاباته تأثره بأفكار مثل هؤلاء المفكرين كدلتاي، وجادَمر، وبول ريكير بشكل خاص (حيث كان جيرتز يذكره بشكل متكرر).

يؤكد جيرتز في كتابه تفسير الثقافات (1973) أن الإثنوغرافي، ومهما فعل من تجميع وتنظيم للبيانات المتعلقة بثقافة ما، سوف ينخرط في نهاية الأمر في عملية «**وصف مكثف**». كما أكد جيرتز أن الثقافة تتكون من «أنسجة متشابكة من الدلالة قام [الإنسان] بغزلها... وأن تحليله ليس علما تجريبيا يبحث عن قانون لكنه علما تفسيريا يبحث عن معنى». وبشكل أكثر تحديدا، يجب اعتبار الظواهر الثقافية على أنها نصوص تُقرأ وليست أشياء تُلاحظ. ومما أثار نفور الكثيرين من زملائه، تمادى جيرتز في ادعائه بأن المباحث الهرمنيوطيقية مثل النقد الأدبي تعد شديدة الصلة بمنهج الأنثروبولوجيا أكثر من النماذج المستخلصة من العلوم الطبيعية. ومن هنا يكون للظواهر الثقافية، مثلها في ذلك مثل النصوص المكتوبة، بعدا لغويا لا يمكن اختزاله. وهذا يعنى أن البحث الذي يقوم به الإثنوغرافي عن المعنى الثقافي لا يمكن أن يتوقف عند مجرد الملاحظة للفعل أو تحليل الأنظمة الثقافية، لكنه يجب أن يأخذ في الاعتبار، كعنصر أساسي، ما الذي يمثله فعلُ أو مؤسسةُ بالنسبة إلى المشاركين، وهم يفصحون عنه. وبمعنى آخر، يوجد كل النشاط الثقافي الإنساني داخل أفق لغوي يعد سمة أساسية لا يمكن فصلها عن النشاط نفسه.

تنبع ضرورة **الوصف المكثف**، الذي ينغمس فيه الإثنوغرافي دائما، من الأبعاد المتنوعة للغوية كل الظواهر الثقافية. أولا: وعلى مستوى خطاب المشاركين، يمكن وصف حدث ما ومن ثم تفسيره بواسطة مشاركين متنوعين بطرائق مختلفة. فما يصفه شخص بأنه غمزة عين يصفه ثان بأنه مجرد ارتعاشة جفن ويصفه ثالث بأنه إطلاق لعنة. إذن، وحتى على مستوى وصف المشاركين، لا يمكن أن توجد معلومة واحدة أو معلومة جلية من شأنها أن تشكل موضوع الإثنوغرافي. ثانيا: عند التعامل مع ثقافة تستعمل لغة غير مألوفة للإثنوغرافي، يجب عليه أن يستفيد بشكل نموذجي من المساعدين المحليين (المتحدثون الأصوليون للغة ممن يتحدثون أيضا لغة الإثنوغرافي). فوصفهم للأفعال والأحداث بلغة أخرى يضيف طبيعة تفسيرية أخرى للنصوص التي يجب على الإثنوغرافي تفسيرها. وأخيرا، يجب على الإثنوغرافي أن يكتب تقريره عن هذه الأوصاف الأخرى بالطريقة التي تمكنه من توصيل «شبكة المعاني» التي تؤلف حضارة ما لقراء آخرين. وكما يلخص جيرتز فكرته عن الوصف المكثف: «إن ما ندعوه بالمعطيات هو في الحقيقة تراكيبنا الخاصة المتعلقة بتراكيب أناس آخرين بخصوص ما يخططون لفعله مع مواطنين لهم».

ينتج عن هذا العديد من النقاط المألوفة لنا بالفعل من جراء استقصائنا الذي قمنا به للتراث الهرمنيوطيقي؛ ولأن جيرتز يعتبر الإثنوغرافيا عملية تفسيرية، إذن لا يمكن أن يوجد أبدا وصف نهائي صحيح لثقافة ما أو لممارساتها. فزمانية التفسير تستوجب أن يظل الفهم دائما غير مكتمل وذا نهاية مفتوحة. وهذا لا يؤدي، رغم ذلك، إلى وجود نزعة ذاتية، لأن كل الظواهر الثقافية تعد في النهاية، مثلها في ذلك مثل النصوص، ظواهر علنية تحكمها قواعد، وهي متاحة للجميع من حيث المبدأ. فكما أكد جادَمر، لا ينصب تركيز التفسير بشكل كبير على المقاصد الخاصة للمؤلف أو الممثل أو مشاعر القارئ على قدر ما تقع على الدلالة الخاصة بالنص، والتساؤلات التي يطرحها والحلول التي يقترحها. ولسوف يعمم جيرتز ذلك حتى يشمل كل الظواهر الثقافية. وأخيراً: إن هدف الإثنوغرافيا التفسيرية، مثل أية خبرة هرمنيوطيقية، هو الانغماس في حوار أو محادثة من شأنها أن تزيد من فهم المفسر وتغيير قناعاته بخصوص النص. وكما يقول جيرتز: «الحكمة من ذلك ... كما قلت هي مساعدتنا على الوصول إلى العالم التصوري الذي تعيش فيه ذواتنا، ومن ثم التمكن، في بعض المعاني واسعة النطاق للمصطلح، من التحاور معها».

تأملات ختامية

كان وضع الهرمنيوطيقا كخطاب نقدي للثقافة منذ البداية وسيظل نوعا ما غامضا. أما تأثيرها العميق في طريقة التعامل مع الثقافة وكذلك مع المعنى المعاصر للثقافة، فسيظل أمرا لا يقبل النزاع. فما قدمته من اقتراحات تتعلق بوجوب فهم الظواهر الثقافية على أنها نصوص، وأن فهمنا لها يجب أن يرشده هذا المجاز قد كان له بالغ الأثر في كل الممارسات الثقافية المعاصرة تقريبا، رغم اختلافها كثيرا ربما في اعتبارات أخرى. تكمن المشكلة الحقيقية في تحديد المدى الذي تظل فيه الهرمنيوطيقا مجرد اتجاه فلسفي أو وصفي، أو المدى الذي يجعل من وجود وجهة نظر نقدية أصيلة أمرا ممكنا، والتي على أساسها يمكن تغيير الممارسات والمنظمات السائدة.

ومن منظور الاتجاهات التاريخية الشاملة، يمكن الدفاع عن الهرمنيوطيقا، رغم وجود بعض القيود. فقد كان الخطاب الهرمنيوطيقي، كبداية، أول خطاب يتحدى الكثير من الأفكار السائدة للتراث التنويري الرئيس. وعلى وجه الخصوص، عمل الخطاب الهرمنيوطيقي، منذ بدايته، كتحذير ضد استحضار فكرة ذات تصور مسبق للعقلانية، باعتبارها سمة جوهرية مُعرفة للوجود الثقافي. ومن خلال المنظور الهرمنيوطيقي، تعد العقلانية شكلا واحدا فقط، ومحدود جدا، يكشف فيه الفهم الإنساني عن نفسه. ثانيا: عملت الهرمنيوطيقا على أنها نقدا متواصلا للميل نحو عبادة مناهج العلوم الطبيعية وأصرت أن الظواهر الإنسانية يجب التعامل معها بأسلوب مختلف تماما. ثالثا: مثلت الهرمنيوطيقا المثال الأول لخطاب ذي تأثيرات بينية محتملة واسعة، وهي وسيلة ربما تتغلب على التقسيمات المتزايدة للمباحث الفكرية. وأخيرا: أصبحت الهرمنيوطيقا وسيلة تذكير مستمر بأن المعرفة والممارسة الإنسانية، وأيضا كل أشكال الخطاب النقدي المتعلق بهما، تتسمان بالتموضع التاريخي، وتكتنفهما تحيزاتهما الخاصة، وغير قادرين على تبني منظور ترانسندنتالى لا تاريخي.

وعلى الرغم من ذلك، رأت أشكال الخطاب النقدي اللاحقة أن الهرمنيوطيقا قد فشلت، رغم انتقادها لبعض أوجه القصور في النزعة الإنسانية التحررية، في انتشال نفسها من السقوط في أوجه قصور أخرى. ففي أكثر أشكاله عمومية، يمثل الاتهام المتكرر للهرمنيوطيقا في أنها مازالت واقعة في شرك الذاتية والمثالية. فكون أنها جعلت المعنى بشكل كبير أحد وظائف الفهم لدى المفسر، عد ذلك مؤشرا على اقتصارها على استحضار لسلطة الذات، مما يؤدي ضمنيا في النهاية إلى النسبية أو العدمية. وقد تمت الإشارة أيضا إلى أن أصول الخطاب الهرمنيوطيقي التي تضرب بجذورها في النقد التوراتي قد أدت بها إلى أن تضفي على كل النصوص الثقافية نوعا من الغموض الذي تتسم به النصوص المقدسة نفسها. وما عزز من مكانة هذا النقد هو التعامل مع التاريخ واللغة على نحو مثالي كم لو أنهما كيانات فوقية غامضة تحدد نوعا ما حدود الوجود

الإنساني بأكمله. وعلى هذا الأساس، يمكن الجدل بأن الهرمنيوطيقا قد أضعفت من سطوة بعض مبادئ النزعة الإنسانية التحررية، كالإيمان بالمنهج والتطور العلمي، إلا أنها قد قوَت من نواحي أخرى، كفكرة الحرية الإنسانية ذات الصبغة المثالية، والفردية القائمة على النزعة الإنسانية، والتأييد الانتقائي للتراث. ولذلك، لا يبدو الخطاب الهرمنيوطيقى، بالنسبة إلى البعض، مختلفا جدا في آثاره السياسية عن خطاب النزعة الانسانية التحررية عند **ماثيو أرنولد** فيما بعد، حتى وإن تم التعبير قد عبر عنه على أساس فلسفي أكثر إحكاما. إن معظم أشكال الخطاب النقدي المعاصر قد احتفظت بمسافة حذرة من التقليد الهرمنيوطيقي كمدخل عام للنقد الثقافي.

وعلى الرغم من ذلك، وعلى مستوى محدود أكثر، بينما تعامل الخطاب الهرمنيوطيقي بشكل صريح مع استقبال النصوص والعمليات الثقافية التي يشتمل عليها نقل النصوص والعلاقة بين الفهم النصي والمنهج، اعتمد مساهمون مهمون في الخطاب النقدي المعاصر ممن ينتمون إلى مجالات كالتاريخ الأدبي والتفسير الأدبي بشدة على ما يقدمه الخطاب الهرمنيوطيقي من رؤى عميقة، بينما رفضوا مزاعمه الأوسع. وعلى الرغم من أن الخطاب الهرمنيوطيقي ربما يكون قد فشل في تأسيس اتجاهه النقدي الخاص، فقد استعمل البعض رؤاه العميقة كأساس لتطوير خطاب نقدي في مكان ما. وهذا ما حدث فيما بعد، على سبيل المثال، في أعمال بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت للنظرية النقدية. ومن هنا، ليس من غير المعتاد، في قراءة أعمال النقد الثقافي المعاصر، أن نجد استعمالات لجوانب معينة للخطاب الهرمنيوطيقي، حتى لو أصر المؤلف على الحفاظ على موقف نقدي حاسم حيال الهرمنيوطيقا كوجهة نظر عامة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019