الهرمينـوطيقـا الحديثـة وفهـم النـصّ

الدكتور أسعد قطّان*

ما يقال ليس كلّ شيء. وحده ما لا يقال يجعل ما يقال كلمةً قادرةً على الوصول إلينا

(هانس–جيورج غادامر)

المقدّمة

ماذا يعني أن نفهم؟ هل الفهم أمر بدهيّ يتأتّى من تقاطعٍ حتميٍّ بين عالم الفاهم والمادّة المطروحة للفهم؟ أم أنّه مسألة معقّدة ينبغي استجلاؤها وتحليلها وتبيان آلياتها؟ كثيراً ما تؤيّد خبرتنا البشريّة الانطباع الأوّل. فنحن في عددٍ لا يُستهان به من المواقف الإنسانيّة نفهم على نحوٍ تلقائيٍّ ما يطالعنا من ظواهر، سواء كانت محمولةً أو غير محمولةٍ لغويّاً. بيد أنّنا نستدلّ من حالات «سوء الفهم»، وهي في دورها متأصّلة في خبرتنا اليوميّة، على أنّ الفهم ليس بالضرورة مسألةً يسيرة، كما قد نتصوّر للوهلة الأولى. ويتصاعد «التعقيد» في ما نقع عليه من ظواهر حتّى بلوغ أحوالٍ يمسي فيها الفهم عَسِراً أو متعذّراً. فربّ كتابٍ فلسفيٍّ أو عملٍ فنيٍّ «محدث» صار لمتلقّيه مصدر خبرة إحباطٍ تنبجس من الهوّة التي يستشعرها بين عالمه وعالم الكتاب أو العمل. وإذا سلّمنا جدلاً بأنّ عمليّة الفهم مسألة معقّدة تتطلّب العكوف عليها تمحيصاً وتقصّياً فهل لنا، نحن البشر سبيل إلى نتائج أكيدة على هذا المستوى؟ هذا الشكّ ناتج من أنّ هذين التمحيص والتقصّي هما في دورهما

جامعة البلمند ـ لبنان.

«فـهم». ألسنا ندور، تالياً، في حلقةٍ مفرغةٍ لا يسعنا حيالها إلاّ الانصياع لعجزنا عن اختراقها؟

الحقّ أنّنا نقبض هنا على واحدةٍ من أهمّ المقدّمات التي يرتكز عليها كلّ تفكيرٍ محدثٍ في إشكاليّة الفهم؛ أي محدوديّتنا البشريّة التي تجعل «فهم» عمليّة الفهم قضيّة خاضعة لمعطيات الزمان والمكان، وتالياً لنموّ الخبرة الفكريّة الإنسانيّة وتراكمها. هذا يحتّم، كما في العلوم جميعها وفي التفكير الفلسفيّ على وجه العموم، ألاّ نحسب النتائج التي نتوصّل إليها نهائيّة، سارية المفعول في كلّ العصور، منقطعةً عن تغيّر البعدين الثقافيّ والاجتماعيّ، بل أن نضعها باستمرارٍ على مشرحة العقل الناقد. ولكن ربّ قائلٍ إنّ تفحّص عمليّة الفهم ذاتها يُظهر أنّ العقل النقديّ ليس معطىً مطلقاً، كما قد يوحي فكر **رينيه ديكارت** (١٥٩٦-١٦٥٠)، بل هو محكوم بترسّبات ثقافيّة وتراكمات اجتماعيّة وطبقات نفسيّة بعضها واعٍ وبعضها غير واعٍ؛ بحيث يعسر الركون إليه. وقد يصحّ هذا الرأي جزئيّاً، إلاّ أنّ قوّة العقل النقديّ تنبع من قدرته على تقويم ذاته وإعادة النظر على الدوام في مبادئه ومناهجه ومقارباته؛ بحيث إنّ الاستعاضة عنه بالتشكيكيّة أو بالأصوليّة اللتين تعطّلان، في آخر المطاف، كلّ جهدٍ عقليّ، لا تقدّم حلاً ناجعاً. وتالياً، لا بديل عن العقل بوصفه أداةً فضلى للاستكشاف والاستقراء، ولا سيّما أنّ التنقيب الفلسفيّ في نظريّة الفهم لا يشيح بنظره عن محدوديّة العقل، بل يتوسّل كشف النقاب عن العوامل المتحكّمة بها، مساهماً بذلك في فهم العقل ذاتَه.

الهرمينوطيقا في القدامة

يصطلح المشتغلون بالفلسفة اليوم على استخدام كلمة «هرمينوطيقا» للدلالة على ذلك الحيّز من الفلسفة الحديثة الذي يُعنى بنظرية الفهم، سواء أكان المعطى المطلوب فهمه نصّاً شفويّاً أم مكتوباً أم عملاً فنّياً أم ظاهرةً مجتمعيّةً أم تاريخيّة. ويبدو أنّ هذا التعبير، المقتبس حرفيّاً عن اللغات الأجنبيّة (hermeneutics/ Hermeneutik/ herméneutique) التي استمدّته بدورها من اليونانيّة، آخذ في فرض ذاته على الساحة الفكريّة العربيّة[١]، رغم أنّ الحسّ اللغويّ العربيّ قد لا يستسيغه.

لم تبرز الهرمينوطيقا كنظامٍ فلسفيٍّ مستقلّ يتجاوز، في أغراضه ومراميه، نطاق تفسير النصوص الدينيّة الضيّق إلاّ في القرن التاسع عشر. ولقد كانت للمفكّرين الألمان

اليد الطولى في رفع الهرمينوطيقا إلى مرتبة الحيّز الفكريّ القائم بذاته، وفي تطويرها انطلاقاً من التغيّرات العميقة في إشكاليّات الطرح الفلسفيّ التي شهدها القرن العشرين.

بيد أنّ إطلالة الهرمينوطيقا في العصور الحديثة كفرعٍ فلسفيٍّ مستقلّ لا تستتبع أنّ الحدس الهرمينوطيقيّ غاب في الماضي. فقد فطن الإغريق إلى أنّ الفهم، في كثير من الأحيان، لا ينشأ آليّاً. ولعلّ أبلغ تعبير عن ذلك قول منقول عن الفيلسوف الأفسسيّ **هيراقليط** يصف فيه نبوءات الإله **أبولون** التي كان يتفوّه بها بواسطة عرّافته المقيمة في مدينة دلفي اليونانيّة بقوله: إنّ الإله لا يقول إيجاباً ولا يخفي، بل يرمّز[٢]. ولئن أوحى هذا القول أنّ التمعّن الفلسفيّ في إشكاليّة الفهم يضرب جذوره في الصعوبات التي كانت تنتاب البشر في تفسير النصوص الدينيّة، إلاّ أنّ أفلاطون يُخرج هذه الظاهرة من بوتقتها الدينيّة البحت عبر مقارنته الكلمات المكتوبة عموماً بالرسوم، مركّزاً على صمتها إذا طرح عليها المفسّر سؤالاً ما[٣]. واللافت أنّ **أفلاطون** ينفذ هنا إلى صميم المشكلة الهرمينوطيقيّة، وذلك عبر إدراكه، أوّلاً، أنّ المعنى ليس معطىً موضوعيّاً صرفاً تحدّده الكلمات بانفصالٍ عن واقع المفسّر وعبر تشديده، ثانياً، على الشرخ القائم، في غير حين، بين المفسِّر والمفسَّر. ويظهر أنّ هذا ما يودّ الفيلسوف ترسيخه في ذهن قارئه بقوله: إنّ الكلمات تحاكي الرسوم في صمتها، وإنّها، إذا نطقت، لا تني تقول الشيء ذاته. تتسّم الكلمات المكتوبة، إذاً، بجداريّةٍ ما يصطدم بها المفسّر، لكونها غير قادرةٍ على «التحرّك»، إذا جاز التعبير؛ أي على تسليط الضوء على مضامينها. العامل «المتحرّك» الوحيد في العملية التفسيريّة هو المفسِّر نفسه. أمّا الظواهر المطروحة للتفسير، وبخاصّةٍ النصوص المكتوبة، فهي، في رأي أفلاطون، جامدة، صامتة، وإذا تكلّمت رجّعت صدى ذاتها على الدوام.

علاوةً على ذلك، كانت للعقل اليونانيّ الفذّ مساهمة أخرى في التفكير الفلسفيّ الهرمينوطيقيّ تمثّلت في تمييز الفلاسفة الرواقيّين بين «الكلمة الداخليّة» (logos endiathetos) و«الكلمة الملفوظة» (logos prophorikos)[٤]. أهميّة هذا التمييز تقوم، أوّلاً، في تبيانه أنّ معنى ما ينطق به الإنسان لا يتماهى ضرورةً وما توخّى التعبير عنه. الشرخ الهرمينوطيقيّ لا ينحصر، إذاً، في عدم تلاقٍ ممكنٍ بين عالم المفسِّر وعالم المفسَّر، بل يتعدّاه إلى بونٍ وجوديٍّ بين الفكرة والعبارة. ولعلّ هذا البون يفسّر المخاض العسير الذي يخامر كلّ من زاول الكلام ومارس الكتابة في التعبير عمّا يتشابك في النفس من أحاسيس وينعقد في الخاطر من أفكار واستحالة أن تنقل الكلمات «الملفوظة» الكلمات «الداخليّة» نقلاً تامّاً صافياً. فضلاً عن ذلك، إنّ الشرخ بين الفكرة والعبارة هو في أسّ ما

ندعوه عموماً «سوء الفهم»؛ أي عندما تعوز العبارةَ الشفافيّةُ الضروريّة لتمكين المفسّر من الخلوص عبرها إلى ما رمى إليه صاحبها.

في القرون الأولى للمسيحيّة والعصور الوسطى تمحور التنظير الهرمينوطيقيّ حول فهم النصوص الدينيّة، وبخاصّةٍ عبر تطوير آليات التفسير الاستعاريّ الذي يتلخّص في استخراج معنىً من النصّ المفسَّر لم يقصده كاتبه الأصليّ. ويعود هذا النمط الهرمينوطيقيّ في تأويل النصوص الدينيّة إلى المنحى الرواقيّ في مقاربة الأساطير الإغريقيّة والذي تمثّله **فيلون الإسكندريّ** مستخدماً إيّاه في تفسير نصوص التوراة اليهوديّة. أمّا اللاهوتيّون المسيحيّون الذين أحجموا عن تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً رمزيّاً مؤثرين المنهج الحرفيّ؛ فقد استلهموا الطرائق الأدبيّة المعروفة في زمنهم والمستخرجة خصوصاً من الخطابة اليونانيّة وعلوم اللغة. من جهةٍ أخرى، طوّعت علوم التفسير الإسلاميّة المعارف اللغويّة العربيّة على اختلافها وجعلتها في خدمة استقراء النصّ الدينيّ واستجلاء غوامضه. ولقد ساهم «القرآن العربيّ» على نحوٍ حاسمٍ في تطوير هذه العلوم وإغنائها. ولم يغب النمط الاستعاريّ عن الإرث الإسلاميّ، فلجأ إليه المتصوّفة واستنجد به بعض الفلاسفة في تأويل القرآن الكريم.

فضلاً عن ذلك، شهدت القرون الوسطى مساهماتٍ هرمينوطيقيّة ثمينة خصوصاً في مجال تفسير النصوص القانونيّة، غير أنّها لم تخلّف أثراً كبيراً في البحث الفلسفيّ اللاحق. ولئن بدا شبه اقتصار النظريّة الهرمينوطيقيّة في القرون الوسطى على النصوص الدينيّة في منظورنا اليوم ضرباً من ضروب المحدوديّة، إلا أنّه لا بدّ من استذكار أنّ الشأن الدينيّ كان يتمتّع قبل عصر التنوير بطابع شموليّ وأنّ العلوم الأخرى، ولا سيّما الفلسفة، كانت تُعتبر «خادمة» الدين. ورغم أنّ التنوير لم تنقصه محاولات إخراج التفكير الهرمينوطيقيّ من فلك الدين؛ بحيث يصار إلى ابتكار نظريّة فهمٍ فلسفيّةٍ شموليّة توائم إعادة اكتشاف النصوص اليونانيّة واللاتينيّة القديمة في عصر النهضة، إلاّ أنّ «نهضة» الفكر الهرمينوطيقيّ لم تتحقّق قبل انبلاج فجر التحوّل الجذريّ في طرح القضية المعرفيّة الذي أتت به فلسفة **إيمانويل كانط**(١٧٢٤-١٨٠٤).

الهرمينوطيقا الحديثة

لقد أعاد **كانط** طرح السؤال عن مدى قدرة العقل على الإحاطة بالظواهر، وذلك انطلاقاً من اجتهاده في حلّ مشكلة الميتافيزيقا. وغنيّ عن البيان أنّ رأيه أنّ العقل لا يدرك إلاّ عبر

قنوات تسبق التجربة؛ بحيث إنّ الأشياء «في ذاتها» تبقى خافيةً عليه، زعزع الثقة شبه المطلقة بالعقل التي وطّدها **ديكارت** وعزّزها التنوير. تنعكس «أزمة» العقل هذه بأجلى هيئة في نظريّة فهم النصّ التي انبرى إلى وضع مداميكها اللاهوتيّ والفيلسوف **فريدريش شلايرماخر** (١٨٣٤)، وهو يُعتبر بحقّ مؤسّس الهرمينوطيقا الحديثة. ينظر شلايرماخر إلى اللغة بوصفها كلاً لا متناهياً[٥] ويسبغ على الهرمينوطيقا صفة «فنّ الفهم»[٦]. وهو يرى، تماشياً مع الإرهاصات الهرمينوطيقيّة اليونانيّة، أنّ فهم النصّ يتجاوز رصد العلاقات النحويّة بين أجزائه إلى مركّبةٍ يدعوها «نفسيّة»[٧]. فوظيفة الهرمينوطيقا تكمن، لدى **شلايرماخر**، في إعادة تركيب العمليّة الإبداعيّة التي دارت في خلد واضع النصّ[٨]. ولمّا كان الكثير ممّا هو غير واعٍ لدى المؤلّف يصبح واعياً لدى المفسّر، ينزع الأخير إلى فهم النصّ أفضل من كاتبه[٩]. وتظهر بصمة قول **كانط** بمحدوديّة العقل في فكر **شلايرماخر** عبر تشديد الأخير على أنّ قاعدة التعامل مع النصّ يجب أن تكون سوء الفهم، لا الفهم. فعلى عكس الرأي الذي هيمن إلى زمن **شلايرماخر** أنّ الفهم ينشأ من تلقاء ذاته في غالبيّة الأحيان، وأنّ المفسّر الجيّد هو من تدرّب على معالجة الحالات القليلة نسبيّاً من عدم الفهم والمنبعثة من غموض المعنى أو ازدواجه، فإنّ ما يتولّد عادةً، في اعتقاد **شلايرماخر**، هو سوء الفهم؛ بحيث يمسي هذا، القاعدة لا الاستثناء[١٠]. والجليّ أنّ **شلايرماخر** يصيب هنا مكمناً مهمّاً من مكامن الخبرة البشرية في فهم الظواهر؛ إذ حتّى عندما يزيّن لنا أنّنا فهمنا جيّداً يبقى هناك شيء من عدم الفهم أو سوئه يتحدّى كلّ محاولاتنا تذليله.

يُستشفّ من هذا أنّ الفهم عند **شلايرماخر** عمليّة لا تنتهي. فالمفسّر مدعوّ باستمرار إلى تمحيص فهمه وإعادة النظر فيه، أي إلى «حوارٍ» مستديمٍ مع النصّ، يلقي فيه أسئلته عليه متحريّاً مشروعيّة فهمه في كلّ مرّة على محكّ النصّ غير المتغيّر؛ بحيث يسائل النصُّ، بدوره، المفسّرَ بمعنىً ما. في ما يخصّ طرائق التفسير، يعزف الفيلسوف عن رسم «منهج» لهذه الهرمينوطيقا مقتصراً على ما أيقن به الأقدمون من ضرورة قراءة الجزء في ضوء الكلّ والكلّ في ضوء الجزء. والسياق الأوسع بالنسبة إلى المركّبة النحويّة هو النوع الأدبيّ، وهو حياة صاحب النصّ في ما يختصّ بالمركّبة النفسيّة[١١]. والأرجح أنّ امتناع شلايرماخر عن الإسهاب في مسألة المنهج مردّه إلى اقتناعه بأنّ ثمّة لحظةً هرمينوطيقيّةً في الفهم Divination، هي أشبه بالحدس[١٢] الذي يكشف للمفسّر مرمى واضع النصّ، لا يسوسها أيّ منهجٍ مهما كان رفيعاً.

لقد جدّت فلسفة القرن التاسع عشر، وخصوصاً بفضل **شلايرماخر**، في جعل الهرمينوطيقا فرعاً فلسفيّاً يستجلي كيفيّة فهم النصوص، ولا سيّما المكتوبة. أمّا فلسفة القرن العشرين فأولجت الهرمينوطيقا حيّز التقصّي الفلسفيّ الوجوديّ معتبرةً أنّ الفهم ليس مجرّد بنيةٍ معرفيّة، بل واحدة من بنى الوجود الأساسيّة. هذا التحوّل في مقاربة الهرمينوطيقا ينتسب إلى الفيلسوف **مارتن هايدغر** (١٨٨٩-١٩٧٦)، وبخاصّةٍ إلى الدفع الفلسفيّ المنبثق من كتابه المركزيّ «الكينونة والزمن». والحقّ أنّ الإشكاليّة الهرمينوطيقيّة لا تشغل، من حيث الحجم، مكاناً مرموقاً في هذا الكتاب. غير أنّ الصفحات المكرّسة لها، على قلّتها[١٣]، لم تلبث أن نقلت الهرمينوطيقا من ضيق النطاق المعرفيّ الصرف إلى رحاب التفكّر الوجوديّ.

على عكس المفهوم التقليديّ الذي يحسب أنّ الفهم ينشأ من التفسير، يبيّن **هايدغر** أنّ الفهم منسوغ في تربة الوجود الإنسانيّ قبل أيّ عمليّة تفسيريّة[١٤]. فالأشياء كلّها تتّسم بميسم «المفسَّريّة» Ausgelegtheit؛ أي أنّها لا تتبدّى لنا مجرّدة، عارية، بل مفسّرة، «بوصفها "als" أشياء تقوم بهذه الوظيفة أو تلك[١٥]. نحن ندرك «الجسر»، مثلاً، بوصفه يؤدّي وظيفة الجسر؛ أي الربط بين ضفّةٍ وأخرى. ونفهم «الباب» بكونه يُنجز دور الباب؛ أي وصل مكانٍ بآخر. بالنسبة إلى **هايدغر**، هذا المعنى الوجوديّ المزروع في الأشياء بنية هرمينوطيقيّة تتقدّم كلّ تعبير لغويّ أو تفسيرٍ اجتهاديّ. فحوى القول، إذاً، إنّ الخطوة الهرمينوطيقيّة التي خطاها هايدغر تكمن في استكشافه بنية ما هو قائم «قبل»؛ أي ما هو قابع وراء التعبير اللغويّ في خبرة الفهم الإنسانيّة[١٦].

من البيّن أنّ مثل هذه المقاربة الفلسفيّة تزخر بالجديد، إذا ما قورنت بنظريّة الفهم التقليديّة. فتفسير النصّ لا يمكن أن يستقيم بعد الآن ما لم يتبيّن المفسّر موقعه الهرمينوطيقيّ؛ أي الفهم الوجوديّ المسبق الذي يقود عمليّة التفسير ويؤطّرها. ولقد أحسن اللاهوتيّ **رودولف بولتمان** (١٨٨٤-١٩٧٦) استخلاص العبر من الدرس الهايدغريّ في مقالةٍ له عنوانها «مشكلة الهرمينوطيقا» كتبها العام ١٩٥٠. هنا يذكّر **بولتمان** بما استجلاه **شلايرماخر**؛ أي أنّ تحليل النصّ نحويّاً لا يحلّ مشكلة الفهم. غير أنّه لا يسلّم بأنّ التفسير النفسيّ؛ أي إعادة تركيب اللحظة الإبداعيّة، هو ما يجدر اعتماده في استقراء النصوص الرياضيّة والطبيّة، فكم بالحريّ بالنسبة إلى الأدب البابليّ والمصريّ القديم الذي غالباً ما يتوارى منتجوه. فالفهم ينشأ، في رأي **بولتمان**، من سؤالٍ مطروحٍ

على النصّ يضرب جذوره في اهتمامٍ متأصّل في حياة المفسّر وخبرته؛ بحيث إنّ كلّ فهمٍ يستند إلى فهمٍ مسبق لما يمكن النصّ أن يقوله؛ أي إلى علاقةٍ حياتيّةٍ بين المفسّر والمسألة التي يتطرّق النصّ إليها. وعند بولتمان أنّ آليّة الفهم هذه يمكن أكثر ما يمكن رصدها في خبرة الترجمة. فاللغة الأصليّة كثيراً ما تستخدم مفرداتٍ لا تتقاطع تماماً والعالم اللغويّ للمترجم، ما يقتضي شرحها أو استنباط كلماتٍ جديدة بغية أداء معناها. ولا ينكر **بولتمان** أنّ الفهم المسبق قد يكون ساذجاً؛ بحيث تفضي القراءة المعمّقة إلى تصحيحه وتعديله وإثرائه. غير أنّه يبقى، على سذاجته المحتملة، شرطاً ضرورياً لكلّ فهم.

ويلتقي **بولتمان** مع المقاربة الهايدغريّة في نفيه القدرة على إلغاء الفهم المسبق أو اجتنابه، مؤكّداً ضرورة قذفه إلى بؤرة الوعي واستيضاحه بمجهر التنقيب والنقد، بحيث يسمح المفسّر للنصّ بمساءلته عن مدى صحّة الأفكار المسبقة التي يأتيه بها. وهو لا يؤيّد القول بلا نهائيّة معاني النصّ الواحد، لكنّه يثمّن انفتاحه على رهطٍ كبيرٍ من الأسئلة المسبقة التي قد لا تتقاطع ضرورةً ومقصد كاتبه الأصليّ. ويخلص **بولتمان** إلى أنّ دعوة المفسّر إلى لجم ذاتيّته غير ذات معنى إلاّ إذا عنت حضّه على عدم إسقاط رغباته على النصّ وحثّه على مراجعة مفاهيمه.

آخر محطّات هذه الجولة السريعة على الهرمينوطيقا المعاصرة هي الألمانيّ **هانس-جيورج غادامر** (١٩٠٠-٢٠٠١)، وقد عكف على التنقيب الهرمينوطيقيّ طوال حياةٍ امتدّت أكثر من قرن صاباً أهمّ أفكاره في عمله العملاق «الحقيقة والمنهج» الصادر في طبعته الأولى العام ١٩٦٠.

يستهلّ **غادامر** كتابه بتفكيك الرأي الذي سيطر لدى تاريخويّي القرن التاسع عشر أنّه يتعيّن على الإنسانيّات، حتّى ترتقي إلى مصاف العلوم، تعمير مناهج خاصّة بها، معتبراً أنّ سمة علوم الإنسان ليست المنهج، بل شيء يتجاوزه هو ضرب من الحدس[١٧]. ويمكن، في رأي **غادامر**، الإحاطة بمساهمة العلوم الإنسانيّة على نحوٍ أفضل إذا أعرضنا عن قراءتها من منظور العلم في مفهومه الحديث، مستعيضين عنه بمفهوم «الثقافة/التربية» Bildung في معناها الشامل[١٨]. طبعاً، يحيلنا **غادامر** هنا إلى النموذج الإنسانيّ في أوروبا ذي الأصول اليونانيّة واللاتينيّة مبرزاً قوّة حضوره قبل أن يتهاوى تحت ضربات ثورة العلوم وحقبة ما بعد كانط. ويستنتج أنّ علوم الإنسان، بإزاء تحدّي العلوم التجريبيّة، ما طفقت تدافع عن ذاتها لا عبر استلهام انغراسها في تربة الثقافة الإنسانيّة،

بل بواسطة تحديد ذاتها كعلوم تستقي تسويغها من المناهج التي توسّلت تشييدها.

إثر ذلك، يحاول **غادامر** شيئاً من «هرمينوطيقا مختصّة بعلوم الإنسان»[١٩] رافعاً تاريخيّة الفهم البشريّ إلى مكانة المبدأ الهرمينوطيقيّ الأساس[٢٠]. فالأفكار/الأحكام المسبقة Vorurteil التي يستلّها المفسّر من انتمائه إلى تاريخٍ وثقافةٍ وتراثٍ تشكّل مداميك الفهم ومرتكزاته، وذلك على نقيض زعم التنوير والمذهب التاريخويّ أنّ شرط الموضوعيّة الانعتاق من كلّ فكرٍ مسبق[٢١]. طبعاً، **غادامر** ليس من السذاجة حتّى لا يقف على وجود أحكامٍ مسبقةٍ خاطئةٍ تشلّ الفهم وتعطّله[٢٢]؛ لذا، هو يستدرك محرّضاً على التبصّر النقديّ في الأفكار/الأحكام المسبقة فينقشع خاطئها ويتكشّف صحيحها وخصبها. والحقّ أنّ مبتغى **غادامر** التشديد على أنّ التنوير ألصق بالحكم المسبق لوناً سلبيّاً لم يحمله الأخير في تضاعيفه بالضرورة قبل ثورة العلوم، وأنّ بنية الحكم المسبق هي في صلب عمليّة الفهم بسبب من تاريخيّة البشر ومحدوديّتهم[٢٣]. ينبغي للمفسّر، إذاً، أن يعترف بغيريّة النصّ ويتنبّه إلى أنّه نفسه غير محايد حياله. والأكيد أنّ **غادامر** يعدّ أنّ محاولة جعل النصّ يتكلّم من ذاته إنّما هي أضغاث أحلام. فالنصّ، إن «قال» شيئاً، فذلك لا يتسنّى له إلاّ بفضل لغة المفسّر ومشاريع الفهم العقليّة لديه.

هذا التحليل الغادامريّ يحيل إلى السؤال عن كيفيّة التمييز بين الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة. ويصيب **غروندين** Grondin في ملاحظته أنّ الإتيان بجوابٍ حاسمٍ عن هذا السؤال إنّما يتعارض مع مقاربة **غادامر** الرافضة منطق عصر التنوير في التعامل مع الإنسانيّات. فوصفة التمييز الأكيدة، إذا وجدت، ستسفر عن حلّ المشاكل الهرمينوطيقيّة جميعها وتالياً عن إبطال الهرمينوطيقا كمسعىً فلسفيّ[٢٤]. رغم ذلك، يبدو أنّ **غادامر** يؤمن بفعل المسافة الزمنيّة التي تتيح تلمّس مدارج فهمٍ تفرض ذاتها مع الوقت معتبراً، بذا، أنّ البعد الزمنيّ غالباً ما يضمّ في مطاويه بذار التمييز بين غثّ الأحكام المسبقة وثمينها[٢٥]. وما لا يغشاه ريب أنّ الفنّ يشكّل، في هذا الصدد، أحد أبلغ الأمثلة. ففي غالبيّة الأحيان، البشر عاجزون عن تحديد اللمحات الفنيّة في عصرهم التي ستستوقف الأجيال المقبلة وتحظى بإعجابها. ولكن، لا غرو ألاّ يتوانى **غروندين** عن توجيه النقد إلى **غادامر** هنا. فمرور الزمن وتراكم التقليد قد يحجبان الحقيقة. وليس من المسموح بمكان، في رأيه، الاستعاضة عن التفكير النقديّ بمعيار المسافة الزمنيّة التي قد تَفْرِقُ بين مصيب الأحكام المسبقة وخاطئها وقد لا تفعل[٢٦].

أخيراً، إنّ واحدةً من مساهمات **غادامر** المحوريّة في الهرمينوطيقا هي نظرته إلى عمل التاريخ. ففي حسبانه أنّ على المفسّر أن يقرّ بتاريخيّته وبأثر الموقع التاريخيّ الذي ينتمي إليه في إملاء الأسئلة التي يوجّهها إلى النصّ وتشكيل توقّعات الفهم لديه وقنواته. كما عليه أن يلقي البال إلى أنّ هذا «الأفق» التاريخيّ، حيث هو قابع لا محالة، يحجب عنه إدراك هذه الأسئلة والتوقّعات والقنوات إدراكاً كلّياً[٢٧]. إثر تقصّيه هذه التاريخيّة، يطلق **غادامر** الملاحظة الثاقبة، والتي قد تبدو غامضةً للوهلة الأولى، أنّ فهم النصّ هو أيضاً «تطبيقه» anwendung/application بمعنىً ما. وهو يصبو هنا إلى التصدّي للوهم «الموضوعيّ» القائل بالفرق المنطقيّ بين تفسير النصّ في ذاته ثمّ تطبيقه؛ أي إبراز أهمّيته وحاليّته بالنسبة إلى المتلقّي. إنّ أيّ عمليّة تفسير، بالنسبة إلى غادامر، هي أيضاً تطبيق، لكونها تشتمل على «ترجمة» النصّ إلى مفاهيم المفسّر وأفقه وعالمه الثقافيّ[٢٨]. فالفهم، في نهاية المطاف، إدراكٌ ما لإمكانات المعرفة لدى المفسّر وتالياً فهم للذات وجواب عن أسئلة تطرحها[٢٩]. إذاً، بخلاف ما اعتبره **شلايرماخر** نواة التفسير؛ أي إعادة تركيب اللحظة الإبداعيّة التي خالجت نفس كاتب النصّ، تطرح هرمينوطيقا غادامر بقوّة «تورّط» المفسّر، إذا جاز التعبير، عبر أفقه التاريخيّ– الثقافيّ في الفهم. بذا، لا يعود التفسير إعادة تركيبٍ للمعنى، بل إنتاجاً له[٣٠].

تداعيات الهرمينوطيقا على فهم النصّ

بعد استعراض أهمّ مراحل الهرمينوطيقا استعراضاً سريعاً، يبدو من النافل القول: إنّها أبعد ما تكون عن منهجٍ وظيفتُه تزويد دارسي النصوص، دينيّةً كانت أم زمنيّة، بطرائق منهجيّة تسعفهم على تفسيرها. والحقّ أنّ العلوم الأدبيّة واللغويّة والاجتماعيّة والنفسيّة الحديثة ابتكرت عدداً من مناهج تحليل النصوص يجدر عدم خلطها بالهرمينوطيقا التي هي، في الدرجة الأولى، مسعىً إلى استجلاء أطر الفهم الإنسانيّ وشروطه وظروفه وحدوده، وذلك بقطع النظر عن المنهج المستخدم تجريبيّاً في عمليّة التأويل. طبعاً، يضيق الكلام هنا بالتعريج على هذه المناهج، حتّى لو آثرنا الانتقاء والانحصار في أهمّها. في المقابل، من الضروريّ بمكان التوقّف عند أبرز النتائج التي يمكن استخراجها من التحليل الفلسفيّ الهرمينوطيقيّ بالنسبة إلى عمليّة الفهم.

ولكن، قبل التطرّق إلى هذه النتائج، لا مناص من ملاحظةٍ قوامها أنّ الهرمينوطيقا، ككلّ مسعىً فلسفيّ، مستندها العقل، ما يستتبع أنّها لا تعترف، مسبقاً، بوجود فرقٍ بين فهم

النصـوص الدينيّـة وفـهم النصـوص الزمنيّـة. بكلمـات أخـرى، لا تقيـم الهرمـينوطيقـا في عمارتها وزناً للأنوار الإلهيّة التي تُجمع الأديان على أنّها قد تتنزّل على المفسّر فتكشف له أبعاداً معنويّةً في النصّ خافيةً على العوام. من البديهيّ، في المقابل، أنّ المحتكم إلى العقل لا يسـعه إنكار إمكان هذا التنزّل مسبقاً. غير أنّ الهرمينوطيقا الفلسـفيّة تتوقّع من كلّ من يحـسب أنّ النصـوص الدينيّـة، لكونهـا منـزلةً أو ملهـمـةً أو مـوحىً بهـا، يجب أن تحظى بمقاربة هرمينوطيقيّة خاصّة بها، وذلك بسبب اختلافها تحديداً عن النصوص المدعوة زمنيّة، تتوقّع أن يدخل في حوارٍ عقليٍّ نقديٍّ مع المسعى الهرمينوطيقيّ، ما يستلزم أن يكون المرء مستعدّاً لإعادة النظر في مقدّماته وحججه واستنتاجاته.

الهرمينوطيقا ومناهج تفسير النصوص

لم تفرض الهرمينوطيقا الحديثة تعدّد المناهج التفسيريّة ولا هي توسّلت، بطبيعة الحال، منعها من النشوء أو الحدّ من تشعّبها. فمعظم هذه المناهج أبصر النور في إطار العلوم الإنسانيّة باستقلالٍ عن التفكير الفلسفيّ في الفهم. والجدير بالذكر أنّ بعض هذه المناهج يميل إلى إقصاء بعضها الآخر وعدم الاعتراف بشرعيّته حتّى الغلوّ أحياناً. بإزاء تكاثر هذه المناهج في السنين الخمسين الأخيرة وتنافسها، تبدو الهرمينوطيقا غير قادرة على وضع نظريّةٍ توليفيّةٍ شاملةٍ تبرّر مشروعيّة كلّ من المناهج المستخدمة من المنظور العلميّ. ولكن بإزاء العجز عن الإتيان بنظريّةٍ كهذه، تكمن أهميّة الهرمينوطيقا في أنّها مؤهّلة لتذكير أصحاب المناهج وممارسيها بضرورة التمعّن ملياً في الأطر المعرفيّة النظريّة التي من ضمنها فقط يصبح كلّ من هذه المناهج قابلاً للتطبيق وذا صدقيّة علميّة. علاوةً على ذلك، تؤول إلى الهرمينوطيقا مهمّة تذكير المناهج بأنّ أيّاً منها ليس معتقاً من المقدّمات الإبستيمولوجيّة، سواء كانت معلنةً أو مضمرة، وأنّ هذه المقدّمات تتحكّم ضرورةً بنوعيّة النتائج التي يستخرجها الباحث بعد انصرافه إلى تطبيق المنهج على المادّة التي يتعاطاها.

بهذا المعنى، حطّمت الهرمينوطيقا الحديثة الميثة الوضعيّة التي ازدهرت في القرن التاسع عشر زاعمةً وجود موضوعيّةٍ علميّةٍ كاملةٍ أو شبه كاملة. إنّ الهرمينوطيقا تثبت بما لا يخالطه جدل أنّ العالِم ينطلق دوماً من وجهة نظر بالمفهوم الواسع، لا بمعنى أنّه ابن ثقافته ونظرته إلى الوجود واقتناعاته الفلسفيّة المعلنة أو المضمرة فحسب، بل كذلك بمعنى أنّه في بحثه لا يستطيع الخروج عن المقدّمات الإبستيمولوجيّة التي يمليها عليه المنهج العلميّ الذي قرّر اتّباعه. لا جرَمَ أنّ هذا لا يستتلي الاستغراق في التشكيكيّة ورفض كلّ

موضوعيّةٍ علميّة، لكنّه يدفعنا إلى إعادة تحديد الموضوعيّة فلا تُقارب بوصفها تنزّهاً عن كلّ فكرٍ مسبق، فهذا مستحيل وجودياً وعلميّاً، بل بكونها تتشكّل بإخلاص الفكر وشفافيّته وصرامة العلم ودقّته من ضمن الأطر والمقدّمات المختصّة بكلّ منهج تفسيريّ.

من جهةٍ أخرى، تدعو الهرمينوطيقا الباحثين إلى التفكير المتواصل في مدى أهليّة بعض المناهج لاستقراء بعض النصوص. هذا الهمّ يمكن ترجمته بعددٍ من الأسئلة البديهيّة والمحرجة في آن: هل يمكن تطبيق أيٍّ من المناهج على أيٍّ من النصوص؟ هل ثمّة مناهج تتآلف ونوعٍ من النصوص أكثر من مواءمتها سواه؟ إلى أي مدى يجوز، مثلاً، الاستعانة بالمناهج المستمدّة من علم النفس التحليليّ في تأويل النصوص الدينيّة المعياريّة؟ طبعاً، الهرمينوطيقا ليست في موقعٍ يخوّلها الإجابة عن هذه الأسئلة وسواها. فاستنباط الأجوبة المناسبة منوط بأهل الاختصاص الذين تضلّعوا في القواعد النظريّة التي يستند إليها كلّ من المناهج وطرائقه ومسالكه ومعارجه. بيد أنّ واحدةً من وظائف الهرمينوطيقا نُسغها لفت أصحاب الاختصاص إلى هذه الأسئلة، إذا هم نسوها أو تناسوها أو أغفلوها، وهذا ليس بنادر. فالملاحظ، مثلاً، في كثير من الأوساط العلميّة الأنغلو–سكسونيّة، وهي على وجه العموم متأثّرة بالمذهب التجريبيّ في الفلسفة، عناية متنامية بالألسنيّات وآليات التعبير النصّي، يقابلها، ويا للأسف، انصراف عن التفكّر الهرمينوطيقيّ المعمّق في حدّ المناهج وعلاقتها بعضها ببعض.

مقصد الكاتب ومعنى النصّ

قد يستهجن كثرٌ التمييزَ الذي يؤمن به عدد من منظّري الهرمينوطيقا الحديثة بين المعنى الذي يرمي إليه مؤلّف نصٍّ ما والمعنى الفعليّ الذي يؤدّيه هذا النصّ في السياقات الثقافيّة والمجتمعيّة المختلفة. فهل ثمّة معيار لاستيضاح مدلول النصّ إلاّ ما قصد إليه مرسله؟ الواقع أنّ الهرمينوطيقا الحديثة حفرت عميقاً بئر الطاقات الكامنة في التمييز الرواقيّ بين الكلمة «الداخليّ» والكلمة «الملفوظ». ما ينطوي عليه هذا التمييز، في التحليل الأخير، هو أنّ المعنى الذي ينتجه النصّ لا يتماهى قسراً والفكرة التي نوى مؤلّفه الإفصاح عنها. هذا الفرق لا تستنفده طبعاً خبرة سوء الفهم التي يُستدلّ منها على نحوٍ بيّنٍ أنّ المعادلة الدلاليّة في النصّ بما يحيط بها من معطىً ثقافيّ واجتماعيّ قد تُنشئ معنىً مختلفاً عمّا رمى إليه واضعه [٣١]. فالنصّ، بصرف النظر عمّا قد يحيق به من إمكان تأجيج سوء الفهم لدى متلقّيه، يحمل، في أيّ حال، طاقةً إضافيّةً لتوليد المعاني يستحيل أن تتطابق مع

ما أراده مرسله أصلاً. إنّ خروج النصّ من بين يدي مؤلّفه يدخله مساراً ديناميّاً لإنتاج المعنى لا يسوغ اختزاله بالمعنى «الأصليّ» الذي رأى إليه هذا المؤلّف. إنّ كلّ نصّ يغدو، لدى قراءته، كياناً مستقلاً مفتوحاً على عمليّة تفاعليّة مع المتلقين الذين يختلفون ثقافةً ومكاناً وبعداً زمنيّاً عن التشكيلات المعنويّة التي يتألّف منها. ولقد تنبّه متعاطو الهرمينوطيقا منذ القدم إلى الصعوبة الناجمة عن الشرخ الزمنيّ بين عالم مرسل النصّ ومتلقّيه. فالمتلقّي يفتقد التماس المباشر مع المعادلات الثقافيّة والمجتمعيّة التي أسهمت في إنشاء النصّ وكثيراً ما ينوء تحت ثقل نأيه عن المعاني التي يلصقها زمن النصّ وواضعه ببعض الكلمات. وإذا رنا المفسّر إلى إعادة تركيب البنى النفسيّة التي أنتجت النصّ في ذات مُنتجه، وذلك بقطع النظر عن إمكان تحقيق هذا المطلب، فإنّ الهوّة الزمنيّة تظهر بوصفها العقبة الكأداء في وجه مسعىً كهذا. غير أنّ بعض دارسي الهرمينوطيقا الحديثة أدركوا بحسٍّ ثاقب أنّ ما يستتر وراء البون الزمنيّ ليس مجرّد كتلةٍ من السلبيّات. فوحده البعد الزمنيّ يتيح مقاربة النصّ من زوايا مختلفة بحيث تتبدّى أبعاد معنويّة له ما كانت في الحسبان. والملاحظ أنّ البعد الزمنيّ يُدخل النصّ مسيرة كشفه طاقاته المعنويّة وقيامه بوظائف متعدّدة، وذلك تبعاً للظروف المجتمعيّة والثقافيّة التي يُتلقّى فيها ويُقرأ ضمنها ويُفسّر في إطارها[٣٢]. ولعلّ أحد أبرز الأمثلة على عمل الزمن في تلقّي النصوص هو انفراز بعضها ليصبح «كلاسيكيّاً»؛ أي حيازته قيمةً شبه معياريّة مع تقادم الزمان ومرور العصور. ولا تخفينّ علينا المفارقة الكامنة في هذه العمليّة. فمرور الزمن وحده كفيل بأن يستعلن فيه صمود النصّ في وجه الزمن، إذا جاز التعبير، واكتسابه قيمةً من جيل إلى جيل. بيد أنّ غادامر ينبّهنا إلى ضرورة عدم الوقوع في المفاضلة بين المعاني التي يؤهّلنا توسّع البعد الزمنيّ لاستجلائها. فانسكاب أنوار جديدة على النصّ بفضل مسيرة الزمن لا تستتبع بالضرورة أنّنا نفهمه اليوم «أفضل» ممّن سبقنا. وحسبنا القول إنّنا نفهمه بطريقةٍ أخرى[٣٣].

دور المفسّر في تشكيل المعنى

إنّ ما قيل آنفاً عن تحكّم «وجهة نظر» المفسّر في عمليّة الفهم يحيلنا إلى تقصّي دوره على نحوٍ أعمق في العمليّة هذه. والحقّ أنّ الهرمينوطيقا الحديثة برهنت أنّ المفسّر منخرط انخراطاً فاعلاً في عمليّة إنتاج المعنى. بعباراتٍ أخرى، التفسير ليس سلّ معنىً قائمٍ في شكل وضعيّ في النصّ، ولا هو بطبيعة الحال إعادة تركيب الحالات النفسيّة التي اعتمرت

نفس المرسل لدى إنشائه النصّ، وذلك باستقلال عن المتلقّي، كما ذهب إليه **شلايرماخر**. فالمفسّر جزء لا ينفصم من عمليّة نشوء المعنى، حتّى أضحى بعضهم يعتبر أنّ كلّ قراءة نصٍّ إنّما هي، بمعنىً ما، إعادة كتابته من جديد. تقوم مشاركة المتلقّي في إنتاج المعنى، أوّلاً، في أنّ الأخير متعذّر تولّده ما لم يتوافر للمتلقّي «فهم مسبق» ما للمسألة التي يبتغي النصّ نقلها. وتتّضح ضرورة وجود هذا «الفهم المسبق»، مثلاً، في وقوف بعضنا حيارى أمام نصٍّ طبّي أو فيزيائيّ أو فلسفيّ يستخدم مصطلحات غامضة المدلول. كذلك فإنّ المتلقّي منخرط فعليّاً في إنتاج المعنى من حيث أنّ اهتماماته وأسئلته «المسبقة» المطروحة على النصّ تقود عمليّة الفهم وتوجّهها. وغني عن القول، إنّ اهتمامات المتلقّي متبدّلة بتبدّل الأحوال الثقافيّة والاجتماعيّة التي تتمخّض عن أسئلة جديدة تُطرح على النصوص التقليديّة. فربّ نصٍّ هامشيٍّ أضحى بتغيّر السياق الثقافيّ–الاجتماعيّ ذا آنيّةٍ حادّة. إلاّ أنّ انسلاك المتلقّي في إنتاج المعنى لا يقتصر على الفهم المسبق لما يتكلّم عليه النصّ، بل يتعدّاه إلى فهم العالم ككلّ. فاهتمامات المفسّر والأسئلة التي يلقيها على النصّ إن هي إلاّ انعكاس فهمه للعالم بوصفه كلاً مفسّراً. هكذا نجد، على سبيل المثال، أنّ الأسئلة التي يأتي المؤرّخ بها المادّة التاريخيّة محكومة بقراءته العالم واقتناعاته الفلسفيّة وخياراته الفكريّة واهتماماته المستقاة من خبرته الحاضرة. ويلخّص **غادامر** «تورّط» المتلقّي في نشوء المعنى بقوله: إنّ عمليّة التفسير هي أشبه بالتلاقي أو الذوبان بين أفق المفسّر وأفق النصّ[٣٤].

تاريخيّة الفهم وتعدّد القراءات

يفضي كلّ ما سبق ذكره إلى أنّ الهرمينوطيقا الحديثة أرست نسبيّة المناهج التفسيريّة بخاصّة وتاريخيّة المقاربة التفسيريّة بعامّة. فبعد يوتوبيا الموضوعيّة التامّة التي غذّاها انفلاش الوعي التاريخيّ في القرن التاسع عشر، فنّدت الهرمينوطيقا الحديثة، بناءً على حدس **هايدغر** في كتابه النفيس «الوجود والزمن»، وهم الموضوعيّة المطلقة برصدها مقوّمات التاريخيّة والمحدوديّة في كلّ فهمٍ إنسانيّ، وذلك من دون تنكّرها للتراكم التأويليّ الذي ينزل بعض التفسير منزلة المقياس والمعيار. ولا غرابة أن يُعدّ حكم التراكم التأويليّ اللصيق ببعض الأعمال المحسوبة كلاسيكيّة ضرباً من الموضوعيّة المختبرة في الزمن. فثمّة اجتهادات تفسيريّة على النصوص الدينيّة والفلسفيّة والأدبيّة فرضت ذاتها وأضحت مقبولةً وشبه معياريّة حتّى في أوساط المفسّرين المحدثين. بيد أنّ هذا الثبات التأويليّ، من وجهة نظر هرمينوطيقيّة، ليس مطلقاً في أيّ حالٍ من الأحوال. فأيّ تفسير، مهما سما

قدره، موسوم بمحدوديّة الإنسان، أي بصفته كائناً يصنعه التاريخ ويطبعه الزمن وتمهره الثقافة في مفهومها العامّ بختمها. لكنّ الهرمينوطيقا المعاصرة لا تعاين في هذه التاريخيّة مأزقاً أو طريقاً مسدوداً أو حلقةً مفرغة. فالعلوم الإنسانيّة حرّة من أغلال الموضوعيّة المطلقة التي نغّصت طويلاً على العلوم الوضعيّة وأربكتها. وانغلال الإنسان في التاريخ هو ما يتيح تعدّد القراءات وتنوّعها، لا من باب ظهور جديد المناهج فحسب، بل من حيث الانزياح الثقافيّ الذي ينشئه تواتر العصور. هكذا يغتني كلّ جيلٍ بخبرة من سبقه وتنكشف معاني الوجود شيئاً فشيئاً على مسرح الإنسانيّة في خضمّ تأويلها نصوصها المكتوبة، مهما كان مصدرها، وتفسيرها ذاتَها.

الهوامش

(١)أبو زيد، نصر حامد؛ الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصوص: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٩، ص١٣-١٤. وقارة، نبيهة؛ الفلسفة والتأويل، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٨، ص٥. و توفيق، سعيد؛ في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، بيروت ٢٠٠٢، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ص٨.

(2) Kranz, W. & Diels, H.; Heraklit. Fragmente: Die Fragmente der Vorsokratiker 1 Bonn 1903, 1951, 1974, الشذرة ٣٩

(3) Plato; Phaedrus: Platonis Opera II, ed. J. Burnet, New York 1995 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) 275d.

(4) Arnim, Ioannes ab; Stoicorum veterum Fragmenta 2 stuttgart 1905; 1964, الشذرة ١٣٥

(5) Schleiermacher, Friedrich D. E.; Hermeneutik und Kritik, Frankfurt am Main 1977, p80.

(6) ibid, p 75.

(7) ibid, p77.

(8) ibid, p321.

(9) ibid, p104.

(10) ibid, pp82 - 93.

(11) ibid, pp.185-186.

(12) ibid, pp169-170.

(13) Heidegger, Martin; Sein und Zeit, Tübingen 1993, pp.142-153

(14) ibid, p.148.

(15) ibid, p.149.

(16) Grondin, Jean; L'universalité de l'herméneutique, Paris 1993 (Epiméthée. Essais philosophiques), p.135.

(17) Gadamer, Hans-Georg; Wahrheit und Methode I, Tübingen 1990, pp.13 - 14.

(18) ibid., pp.15-50.

(19) ibid., p.284.

(20) ibid., p. 270.

(21) ibid., pp. 276 - 290.

(22) ibid., pp.281-282.

(23) ibid., pp.274 - 275.

(24) Grondin, pp.169-170.

(25) Gadamer, p. 304.

(26) Grondin, pp. 170 - 171.

(27) Gadamer, pp. 305 - 312.

(28) ibid., pp. 312 - 316.

(29) Grondin, p. 176.

(30) ibid. 176 - 177.

(31) Eco, Umberto; Nachschrift zum Namen der Rose, 1986; 1987 München, pp. 9 - 14.

(32) Gadamer, pp.296-305.

(33) ibid., p.302.

(34) ibid., p.311.