

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه

النص التاريخي و حدود التأويل

(من القراءات الوضعية إلى الفلسفة التأويلية)

المشرف

من إمداد الطالب:

أ.د. الحسين الزاوي

نازي بوعلي

لجنة المناقشة

أ.د. محمد عبد الأوي رئيسا

أ.د. الحسين الزاوي مقروا

أ.د. عبد القادر بوعرفة مناقشا

د. جمال مفرج مناقشا

د. محمد بن جدية مناقشا

د. علي بوقليج مناقشا

السنة الجامعية: 2008-2009

الإهداء

إلى والديّ الأُميين الذين لم يعرفا محتوى هذا الكتاب...
إلى كل من علمني حرفاً لوجه الله...
إلى أسرتي ...

أهدي هذا الكتاب

كلمة شكر

أتقدم بخالص التحية و التقدير، إلى أستاذي الفاضل الدكتور الحسين الزاوي، الذي تفضل بالإشراف على هذه الدراسة. كما أشكر الدكتور عبد القادر بوعرفة على ملاحظاته و اقتراحاته المفيدة، و آرائه النقدية الثمينة. والدكتور جليد قادة الذي تفضل بمراجعة هذه الدراسة ، وأود كذلك أن أعبر عن خالص تشكراتي للفيلسوف العربي حسن حنفي حسنين الذي ساعدني كثيرا في إنجاز هذا العمل .

المقدمة

تمتلك جميع الشعوب والأمم رصيذا تاريخيا يتمثل في تراثها المعرفي والرمزي والديني والثقافي، الذي يضرب بجذوره في أعماق التاريخ. ولا يمكن معرفة ذلك التاريخ في صيرورته وشموليته بصورة حقيقية، إلا من خلال اللغة كوسيط ضروري لتصنيف التجربة الإنسانية، وكشرط لإدراك العالم، وأداة لنقل التراث والمحافظة عليه. وإذا كنا نجد في التوراة العبارة التالية: "في البدء كانت الكلمة". فإن الباحثين المعاصرين يضيفون إلى ذلك، بأن الكلمة كانت، وهي لا تزال موجودة، وستبقى وتستمر مادام الإنسان مستمرا في هذا الوجود. وذلك لسبب بسيط ومعقول، وهو أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش بالوسائط والرموز، ويعالج جميع قضاياها بواسطة اللغة. فاللغة هي مفتاح جميع أقفال العالم، وأسرار الكون. وهي في تصور مارتن هيدجر Martin Heidegger مسكن الإنسان ومستقره النهائي.

بل لقد ذهب البعض إلى حد اعتبار إشكالية وجود الإنسان، بأنها إشكالية لغوية بالدرجة الأولى، من حيث هي ركن الكينونة الركين وحاملة التراث والتاريخ. وحيث يمثل التاريخ المرجعية الأساسية لكيان ووجود الإنسان، تزداد أهمية معرفة هذا الرصيد التاريخي والاجتماعي والثقافي من خلال الأبعاد التالية:

أولا: إن الرصيد التاريخي لأمة من الأمم، يكون قد تداولت وتعاقبت على تشكيله، ونسج خيوطه أجيال من البشر، أفنت وجودها من أجل تخليد نفسها، والبقاء في التاريخ. وإذا كان الإنسان زائل بنفسه، فهو مستمر بنوعه في الزمان، بمعنى إذا كان الإنسان زمانية، فإنه

يستمر بما يخلفه من آثار تظل شاهدة عليه عبر السنين والأجيال، في ما درج الناس على تسميته بالحضارة والتاريخ.

ثانياً: يشكل البعد التاريخي في عمقه وبعده الفلسفي مرجعية الأمة، فهو الذي يؤطر سلوكها، وكيف حظوظها في الحاضر والمستقبل، بما يحمله من قيم، وتراث زاخر بالأمجاد المحدد لواقع الأمة وإمكاناتها المستقبلية. بل إن الأمة لا تعرف بين الأمم، إلا من خلال مركبات تاريخها، ذلك التاريخ الذي يعرضها في المشهد العالمي أمام الأمم الأخرى. والحق ما كان لنا أن نعرف الأمم والشعوب الأخرى . ناهيك عن تاريخنا الخاص . ونطلع على حضاراتهم وثقافتهم المختلفة، لولا تاريخهم الحافل بالانتصارات والانكسارات. وبحكم أن الناس يعيشون في بيئات ومجتمعات مختلفة، فإنهم يختلفون في تكوينهم النفسي والاجتماعي والثقافي، وبالتالي في نظرتهم إلى العالم والوجود والحقيقة.

ثالثاً: إن ما يزيد من أهمية قراءة التاريخ باعتباره نصاً، وتفعيله وتحيينه في حاضر الإنسان، هو ما أصبح يعيشه الإنسان اليوم من أزمات وتصدعات وتمزقات بسبب التطورات السريعة للعلم، وما ترتب عنها من انحرافات خطيرة. مما يستدعي قراءة متجددة تضمن تكيف التراث والتاريخ واستلهاً للحلول لمعضلات الواقع وأمراضه. إن القضايا والإشكاليات الراهنة، وما أفرزته من تداعيات صارت أقل إرضاء لاحتياجات الإنسان وتطلعاته الجديدة، وما يفرضه التطور من صيغ جديدة لنمط الحياة ومستلزماتها، والتي لم يكن للسابقين عهد بها بسبب اختلاف المشكلات من عصر إلى عصر آخر. لقد ظل الاهتمام منصباً على ضرورة وضع

فلسفة علمية للعالم عن طريق إعطاء الأولوية للعلوم الطبيعية، على حساب العلوم الإنسانية،

لأن هذه الأخيرة ليس لها شيئا كثيرا لتقوله في منظور العلم الوضعي التجريبي.

إلا أن التحولات العميقة التي أصابت المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحضارية،

وظهور قضايا وتحديات جديدة فرضتها طبيعة التطور نفسه، على مستوى الطبيعة والإنسان،

العالم والتاريخ، الواقع والفكر، هي ما يجعل الموقف الإشكالي يطرح بصيغ متميزة وأحيانا

متناقضة في التعامل مع الموروث والتاريخ والواقع، وما طبيعة العلاقة الجدلية بينهما، وكيف

يدل أحدهما على الآخر؟. وهل يبقى التراث بمعزل عن الواقع، وفي نفس الوقت يحافظ على

هويته ومناعته، أم على العكس يبقى رسالة مفتوحة، ونسقا قابلا للقراءة والتفكيك والاستثمار،

ومن ثم لإعادة القراءة والتأويل عبر الزمن ومن خلال الأجيال المتلاحقة، رغم الحقول

المتباعدة بين الأجيال، والاهتمامات والانشغالات المتباينة بين البشر؟.

ومن هنا، ومنذ البداية ينبغي التنبيه إلى خطورة هذه الثلاثية المشكلة لموضوع هذه

الدراسة:النص، التاريخ، التأويل، إذ إن كل موضوع منها في حقيقة الأمر يمثل تعقيدا خاصا

بطبيعته، لتزداد الأمور أكثر تعقيدا وخطورة حينما تصبح هذه المفاهيم الثلاثة مجتمعة في

موضوع واحد، وفي مقارنة واحدة.

إن مسألة تحريك التراث التاريخي من أجل فتح فضاءات بين ما كان في الماضي، وما هو

موجود في الحاضر، وبين ما هو قادم في المستقبل، تفرضه طبيعة التحولات الكبرى في

الحياة الإنسانية، على شتى الأصعدة، وما تقتضيه تلك التحولات من ضرورة التكيف

مع المعطيات والرهانات الجديدة والمتجددة على الدوام، من أجل إعادة تنظيم الوجود وإعادة ترتيب الحقيقة، بإعادة إنتاج تجربة الإنسان في العالم، مادام الإنسان قادرا على تحويل العالم والطبيعة من حوله.

ومن هنا تتجدد العلاقة بالنص التاريخي عندما يجدد الإنسان علاقته به، وهو ما يجعل النص مرنا، ومنفتحا يقبل القراءات المختلفة، متى يحضر قارئه، الذي يعمل على استحداث مساءلات داخل النص تثير الشك والقلق ولا تبعث على الطمأنينة. وفي ظل هذا التفاعل المتجدد تنشأ علاقات جديدة لا تنتمي إلى عناصر الماضي، وتتوالد إشكالات من جوف السؤال باستمرار. وهكذا يكون النص التاريخي مسكونا بسؤال. هذا السؤال هو الباعث على تأسيس معرفة جديدة تتجاوز المتناهي والمعروف والمتعين نحو غزو المجهول واللامتناهي والمسكوت عنه، واختراق الحدود المعروفة إلى عوالم مظلمة يلفها الغموض والضباب. وهكذا يظل النص التاريخي مفتوحا على اللامتناهي الذي يخلق في الإنسان بؤر توتر وهواجس تدفعه إلى العمل على تجديد النص لتجديد حياته، والسعي به نحو النضج والاكتمال المفترض، وبتأمل في النص ليقول شيئا جديدا. ولذلك يظل النص مهما كانت طبيعته منجما خصبا لا ينضب لأسئلة متواصلة تثيرها تأويلات الإنسان، والتي لا تجد لها أجوبة جاهزة في كل مرة.

وبالرغم من أن مفهوم التأويل قديم وعرفه الانسان منذ زمن بعيد، إلا أن مفهوم التأويل كمنهج وفن لتفسير النصوص، بدأ مع بداية العقود الأولى من القرن التاسع عشر تتسع

دلالاته، لتعتني تدريجياً، حيث امتدت إلى حقول جديدة خارج إطار النصوص الدينية، ولتتسحب بالتالي على مجالات واهتمامات جديدة كانت إلى ذلك الحين خارج اهتمامات التأويل والمشتغلين بالحقل التأويلي. وبتوسيع دلالة مفهوم التأويل، اكتسب أبعاداً دلالية في خطاب مدارس التأويل الفلسفي المعاصر، وازدادت أهميته الفلسفية تبلوراً في أوساط الباحثين. إن التأويل نظرة يحملها الإنسان ليرى من خلالها العالم. إنه فعل البحث عن الحقيقة، التي صاغها الإنسان في أشكال مختلفة من المعرفة (أسطورية، دينية، علمية، شعرية...) عبر مساره الوجودي والمعرفي والتاريخي. وذلك قصد فهم أبعاده النفسية والاجتماعية والتاريخية من جهة، وفهم العالم الذي يحيط به من جهة ثانية، من خلال ذلك التفاعل الإيجابي للإنسان مع هذا العالم عموماً، ومع التغيرات والتحويلات المتلاحقة في الواقع والظواهر التي تحيط بالإنسان من كل جانب، ومع الذات التي تقرأ النصوص وتعيد إنتاجها. إن تصور التأويل بهذا المعنى، يقوم على اعتبار أن العالم عبارة عن نص مفتوح قابل للتفكيك والتركيب والقراءة وإعادة القراءة باستمرار. بل لا يمكن إلا أن نقرأه ونواظب على قراءته باستمرار. كما لا يمكن أن نبقى بمعزل عن القراءة. فالتأويل عملية استنتاج منهجي للنص، يمثل حركية ترفض التصورات الجاهزة والموثوق فيها، والأفكار الساكنة والمقولات الجامدة المشكلة لأي نص أو خطاب كان. إن التأويل بهذا المعنى يعبر عن مرحلة التجديد النظري والعملية عبر اقتراح حلول جديدة لمسائل تنتظر الحل، أو كانت تتمتع بيقين لا يتطرق إليه الشك، أو تعمل على تحريك نصوص بلغت من الصلابة والوثوق حد التقديس. ومن هنا يمكن القول أن التأويل

يقدم تصورا جديدا، يعكس التحولات والأبعاد المعرفية، الاجتماعية والسياسية، والسلوكية الجديدة، والمتجددة، والصراعات والتفاعلات القائمة داخل الفكر، والطبيعة، والمجتمع، والتاريخ. كما يعكس النشاط الكثيف الذي يتناول بالبحث والتحليل التراث والتاريخ الإنساني بطرق منهجية وعلمية. وتهدف هذه العملية بصورة عامة إلى استكشاف مضامين النصوص المقفلة، وردّها إلى الظروف الخارجية التي ساهمت في إنتاجها، واكتشاف العناصر التي تحاول تجريبها من الواقع.

إن الوقوف على حقيقة التاريخ وعلاقته بأشكال التأويل، تجعلنا نتساءل عن المقترضات التي تتحكم في ذلك، وعن طبيعة تلك العلاقة التي تحكمها. ولعل من المفكرين البارزين الذين أولوا مسألة التأويل أهمية بالغة المفكر والناقد الإيطالي امبرتو ايكو "Embaroto Eco"، الذي تساءل عن قيمة التأويل وأبعاده، وحدد موقفه منه، بحيث رأى أن القول بلا نهائية النص، لا يعني أن كل تأويل هو بالضرورة تأويل جيد.

وينبغي أن نشير إلى هذه الحقيقة، وهي أنه ليست كل النصوص التاريخية مطروحة بنفس الدرجة والحدة في عملية التأويل. فالنصوص الخيالية الأسطورية والأدبية بصفة عامة لا يعد طابعها التاريخي إشكالياً، وباعتنا على التناقض مثل النصوص الدينية. فالنصوص الدينية يعتبر مضمونها جوهريا، والاقتراب منها يعني الاقتراب من دوائر الخطوط الحمراء، ولذلك فهي مسألة حيوية وحساسة جدا. وتزداد أهمية النصوص الشارحة لها عندما تقترب من مضمونها، كما تفقد تلك الأهمية بقدر إنزياحها وبعدها عن ذلك المضمون.

وترتكز إشكالية هذه الدراسة التي نحن بصدد تقديمها، حول النص التاريخي باعتباره يحتل مركزا محوريا في الدراسات الفلسفية المعاصرة اليوم، وضمن انشغالات المؤرخين، بل ضمن الحقول المعرفية الأساسية. والواقع أن العودة المفاجئة للاهتمام بالتاريخ، كما هو الحال بالنسبة للدين في عالمنا اليوم، يعكس اهتماما قويا بتناول هذا الموضوع بمزيد من البحث والنقاش داخل إطار دوائر الاختصاص. فلم يعد النقاش اليوم يرتكز حول ما إن كان التاريخ علما أو ليس بعلم؟ وهل هو أقرب إلى القصة والحكاية منه إلى العلم؟ بل أضحى التاريخ رهانا كبيرا تتوقف عليه مصائر الأمم والشعوب، من حيث كونه عاملا مركزيا من عوامل التقدم والازدهار، أو عاملا من عوامل التخلف والانحطاط. ولما كان التاريخ بهذه الأهمية الحيوية والخطورة ارتأينا أن نساهم بهذا البحث لنتناول جانب علاقة التاريخ بفلسفة التأويل، لأن هذه الأخيرة صارت تحنل حيزا كبيرا من مساحة التفكير الفلسفي القديم والمعاصر، باعتبار أن مسألة التأويل تظل قائمة وربما ستلازم الإنسان في وجوده وستبقى أبدية، وذلك لسبب بسيط ومعقول يتمثل في حركة الإنسان الدائمة، وسعيه المتواصل للاقتراب من المعنى المطلق، والحقيقة الكلية. وعليه يمكن القول أن التأويل هو توجه بحثي يتفحص النصوص والخطابات بآليات جديدة تتجاوز مجرد الوصف البسيط النمطي إلى ما هو أعمق. حيث تتناول الجوانب العميقة للنص لمعرفة أثره في حياة المجتمع والأفراد عبر مختلف الفترات التاريخية.

تنطلق هذه الدراسة، التي نقدمها عن النص التاريخي وعلاقته بفلسفة التأويل، من فرضية أساسية هي، أن فلسفة التأويل بأكملها تمثل محاولة من أجل إعادة قراءة التراث

والنصوص بمختلف أشكالها لتكون عوناً لنا لتجاوز الكثير من مظاهر الأزمات التي نتخبط فيها. ولقد كان لفلسفة التأويل تأثيراً كبيراً على كثير من التيارات الفلسفية الحالية التي يظهر لنا التحليل أنها مشغولة بالوجود والحقيقة والعقل والمعرفة والفن. إن النقد الجذري للنص التاريخي لا يتحقق إلا بمحاولة كشف حقيقته التي تظل عصية وممتعة. فأقد استقطبت فلسفة التأويل الجدل الجاري اليوم بين الفلاسفة المعاصرين حول مسألة تحريك النصوص التاريخية، لاسيما النصوص الدينية. لقد مارست فلسفة التأويل تأثيرها الكبير على كل من تشغل كتاباتهم الصدارة في عالم الفلسفة اليوم لارتباطها باهتمامات وانشغالات الإنسان وما تفرزه حركية الحياة بسبب التحولات العميقة التي تهز أركان الواقع والتاريخ. إن اهتمامنا بهذا الموضوع ليس انسياقاً وراء موضة التأويل الفلسفية كما عبر عنها هانز غادامير، وإنما هو راجع إلى ما تحتله فلسفة التأويل من مكانة مركزية في الفلسفة المعاصرة، وما فتحته من حوارات خصبة على حقول معرفية مختلفة ومتباعدة، وكذلك ما وفرته من آليات تحليلية ومنهجية للفهم المعاصر للنصوص، والتي نحن بحاجة إليها لتساعدنا على قراءة تراثنا واستيعابه ومن ثم تفعيله في واقع يفتقر إلى الكثير من عناصر القوة وآليات التقدم، وكذلك في ضوء التحولات والتحديات الراهنة من حولنا التي تهب بها رياح العولمة الجارفة، بدل تغليف الحاضر بغلاف عناصر الماضي، والتي لم تعد قادرة على مخاطبة هموم العصر وحل أزماته.

ولقد قسمنا بحثنا هذا إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة. حيث تناولنا في الفصل الأول، التأويل من حيث الموضوع والأصول الفلسفية العامة والامتداد في التاريخ القديم والحديث.

وهذا الفصل ينحل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول، ويحمل عنوان: التأويل الكلاسيكي عند شلايرماخر، ويحمل المبحث الثاني عنوان: دلتاي والثائية المنهجية في الفكر الألماني. أما المبحث الثالث فيحمل عنوان: التأويل عند هوسرل وهيدجر.

أما في الفصل الثاني، والذي يحمل عنوان: الزمن والسرد، وينقسم إلى مبحثين. المبحث الأول بعنوان: سؤال الزمن والسرد، والمبحث الثاني يحمل عنوان: بين التأويل الفني والتأويل التاريخي.

أما في الفصل الثالث، فيحمل عنوان: التاريخ والزمن، وينقسم إلى مبحثين هما أولاً: التاريخ بين التصور اللاهوتي والتصور الزمني. أما المبحث الثاني فيحمل عنوان: جدلية القارئ والنص.

وفي الفصل الرابع والذي يحمل عنوان: النص التاريخي والتأويل الموضوعي، ينقسم بدوره إلى المبحث الأول بعنوان: الذاتية والموضوعية في فهم وتأويل الحوادث التاريخية. أما المبحث الثاني فيحمل عنوان: تأويل النص التاريخي وإشكالياته الفلسفية.

أما الفصل الخامس فهو بعنوان: المؤرخ وصراع التأويلات، ينقسم إلى مبحثين هما: المبحث الأول: سجال الفلسفات وصراع التأويلات، والمبحث الثاني: الحقيقة والتاريخ ومعضلات التأويل. وأخيراً الفصل السادس: التاريخ بين العلوم الإنسانية وفلسفة التأويل، ينقسم هو الآخر إلى مبحثين: المبحث الأول: التاريخ واتجاهات مدارس التأويل المعاصرة، والمبحث الثاني:

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. ثم خاتمة هي عبارة عن حوصلة لنتائج البحث، وأتمنى أن نوفق في هذه الدراسة التي حاولت من خلالها مقارنة حقل معرفي يتداخل فيه المعرفي بالإيديولوجي والسياسي، ويتقاطع بالوقائع الإنسانية ويتفاعل معها ويحاورها من أجل محاولة فهم الإنسان من خلال تلك الوقائع والأبعاد والامتدادات، وأعترف مسبقاً بصعوبة المهمة، إلا أن ما بذلته فيها من جهد في هذا البحث ربما قد يشفع لي فيما قد أقع فيه من هفوات، لأن مجال البحث هو مجال الاجتهاد، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ، والله من وراء القصد.

الفصل الأول

تطور مفهوم التأويل تاريخيا

المبحث الأول

التأويل الكلاسيكي عند شلاير ماخر

مولج:

إن الحديث عن مفهوم وماهية التأويل، ومسار تطوره التاريخي، يقتضي منا مساعلة جميع التوظيفات المفهومية والمعرفية والتاريخية له. ذلك أن ضبط هذا المفهوم، وتحديد ماهيته الفلسفية خضع لتصورات عقلية، ومذاهب فلسفية كثيرة، ووجهات

نظر منهجية متباعدة فيما بينها وأحيانا متناقضة.

ولذلك فإن طبيعة هذا المفهوم ودلالاته، تتعدد وتتنوع بتنوع التداول المعرفي، والمنهجي للمفهوم، وكذلك التوظيف النظري والعملي. لذلك والحال هذه، كان من الضروري التوقف عند جميع المحطات التاريخية، لتحديد المنطلقات النظرية لفلسفة التأويل، والوقوف على أبعادها وامتداداتها الفكرية وحدودها، في إطار الممارسة الفعلية في كل فترة تاريخية وثقافية، وضمن دائرة كل اختصاص، لأن كل اختصاص يكون محكوما برهانات وتحديات، وبالتالي ضمن دائرة كل توجه فلسفي في النهاية.

ومادام مفهوم التأويل خضع لتحولات كبيرة من عصر إلى عصر، بسبب الصراعات واختلاف وتنوع المشكلات الفلسفية في حد ذاتها، وكذا تباين مناهج تناولها، والتي وسعت من حقل استعمالاته، أو عملت على تقليص حدوده، وما ترتب عنه من إشكالات تشعبت في الإطار العام لفلسفة التأويل ومدارسها، فإن ذلك كله يفرض علينا أن نبحث في دلالات هذا المفهوم وتحولاته التاريخية.

هناك مسلمة باتت مشهورة لدى جميع الباحثين، وهي أن مفهوم المصطلح لا ينفصل عن تاريخه، وأن للمفاهيم هوية دلالية مفترضة، يجب التعرف عليها وملاحقتها في مكان انبثاقها وإشعاعها أول مرة، و من ثم عبر مسار تطورها، وتحولاتها، وامتدادها اللاحقة. وانطلاقا من هذه المسلمة وتأكيدا لها، تقول منى طلبية: "إن مصطلح الهيرمينوطيقا قد مر في تاريخه بعدة مراحل تتسع بمفهومه حيناً وتختزله حيناً وتزيده تركيباً وتعقيداً أحيانا كثيرة. والهيرمينوطيقا

كلفظ في حركته الأولى من المفهوم عنه إلى المصطلح عليه، ثم في تدقيق العلماء للمراد به من صيغة لأخرى أو في اتساع استخدامه إجرائيا في البحث أو في تداخله بمصطلحات أخرى أو في اقتحامه لأكثر من مجال من مجالات البحث، قد ازداد ثراء، أو تحديدا ليدل في عصرنا الحديث عن منهج بعينه شائع ولكنه غير واضح تماما. وهكذا يبدو أن فهمنا للمصطلح لا ينفصل عن تاريخه". (1)

1. التأويل: الإيتيمولوجيا والتاريخ

تمتد جذور وبدايات المقاربات التأويلية إلى أبعد مدى في التاريخ الفلسفي والديني للبشرية. حيث ظل الإنسان مشغولا بالبحث عن الحقيقة والمعنى لمعرفة نفسه، وما يحيط بها من الظواهر في هذا العالم الفسيح. بل كان همه ألا يقتنع إلا بأسمى شكل من أشكال الحقيقة الكاملة، والكلية الشاملة، الكامنة وراء كل ما هو جزئي، وخاص، وعارض متغير. هذا الواقع فرض على الإنسان المتطلع إلى المعرفة، أن يسلك دروبا شتى ومسالك متعددة، ومناهج متنوعة، بحثا عن الحقيقة المأمولة التي لا تأتي إلا متأخرة بعد جهود مضنية، وفي كثير من الأحيان لا تظهر وتظل متحجبة.

لقد سعى الإنسان خلال جميع الحقب التاريخية، وبكل قواه من أجل تحقيق ذلك المطلب الرامي إلى القبض على الحقيقة، حتى أننا لا نكاد نعثر على حقبة تاريخية في مسار الحضارات، توقف فيها الإنسان عن السعي المحموم عن البحث والاستقصاء وبذل الجهد، مهما كانت درجة التخلف والانحطاط التي طبعت حياته، أو

العصر الذي كان يعيش فيه. وهذا طبعاً من دون الحديث عن تلك اللحظات التاريخية المشرقة للحضارات، التي بلغت فيها البشرية أوج العبقريّة، وذروة التقدم العلمي، والرقي والازدهار الحضاري. حتى ليمنح القول بحق، أن تاريخ الإنسان هو تاريخ البحث عن الحقيقة، متجهاً إلى المستقبل وعينه على الماضي والتاريخ.

ولقد اهتدى الإنسان في مسعاه إلى مناهج متعددة، ومسالك متشعبة. وتعرف على أساليب وطرائق للبحث مختلفة منذ فجر التفكير البشري. ومن جملة تلك المناهج اهتدى إلى فن التأويل بوصفه مبضعاً لتحليل وفهم محتوى مختلف النصوص (بالمعنى الشامل لكلمة نص) القابلة للقراءة. والتي تضمّر أكثر مما تقول، وتساءل أكثر مما تجيب، وتخفي أكثر مما تعلن. وهذا استناداً إلى تصور شائع مؤداه انطواء النصوص على طبقات متعددة من المعاني والدلالات غير المنتهية، والتي تتكشف باستمرار عبر الصيرورة التاريخية للوجود الإنساني، ومن هنا احتل التراث والتاريخ قلب اهتمامات الإنسان، وحيزاً هاماً من انشغالاته الكبرى.

ومع تعقد الحياة وتشابك مشكلاتها، وجد الإنسان أمامه العديد من نقاط الاستفهام التي تتحداه، كما وجد الكثير من المعارف التي كان من الضروري إعادة النظر فيها، وذلك لأسباب كثيرة ومتنوعة نابعة من صيرورة الحياة ذاتها. أو من حيث أن تلك المعارف والنصوص تكون قد فقدت صلابتها وقوة إقناعها مع مرور الزمن، وتسرب إليها الشك، أو أنها أصابها الشيخوخة، ولم تعد تستجيب لمقتضيات التطور، وضرورات العصر،

كما أنها لم تعد تقوى على مخاطبة هموم العصر ومتطلباته، وعجزت عن التكيف مع رهانات وتحديات المستقبل بوصفها لحظات مصيرية في تاريخ الإنسان.

لقد فرضت هذه الوضعيات الجديدة، ضرورة إعادة قراءة الموروث الثقافي والتاريخي للإنسان. والتفكير بعمق وجدية في إيجاد وسائل ومناهج تتناسب مع إفرزات تلك الوضعيات الجديدة، ضمن جدلية التغير المستمر والتصحيح الدائم. وهو ما يمثل الموضوع الأساسي للهيرمينوطيقا، والفكر الفلسفي المعاصر عموماً. يقول نصر حامد أبو زيد: "قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع والراهن وهمومه تمثل إحدى الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر، وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلات تأويل الكتب الدينية المقدسة اليهودية والمسيحية، تحت اسم الهيرمينوطيقا. التأويلية إذن مصطلح قديم كان يشير في بداية استخدامه إلى مجموعة القواعد والمعايير النظرية التي يجب على المفسر أن يتبعها لفهم النص الديني وشرحه وتأويله"(2).

ولهذا لجأ الإنسان إلى التأويل كأداة، ومنهج وفن للاكتشاف، والنقد والتفسير والفهم. من دون أن يحدد الفروق الموجودة بين هذه المفاهيم، بالإستناد إلى معطيات اللغة وأساليبها التركيبية والاستعارية والبلاغية والدلالية والأسلوبية، من أجل بلورة تصورات جديدة، عن الإنسان والعالم، الطبيعة والتاريخ، ضمن الحركة الاجتماعية والتاريخية التي يشكلها الناس، ويعيشون في إطارها. لقد استحوذ البحث المستمر عن الحقيقة الغائبة، في

المجالين الإنساني التاريخي، والكوني الطبيعي، على اهتمام الإنسان منذ القدم، ولا يزال إلى يوم الناس هذا يمثل الشغل الشاغل بالنسبة إليه. غير أننا نلفت الانتباه منذ البداية، إلى أن مطلوبنا حصرا في هذه الدراسة التي نقدمها، سينصب على النص التاريخي تحديدا، وكيفيات تأويله من منظور الدراسات الوضعية من جهة، ومدارس فلسفة التأويل المعاصرة من جهة أخرى. ومن ثم تتحدد الإشكالية على النحو التالي: إذا كان التأويل مرحلة أساسية من مراحل الفهم، فهل يعني ذلك أن التأويل يبقى مفتوحا دون حدود وضوابط عند قراءة النصوص التاريخية؟.

في البداية لا بد من تحديد المفاهيم المحورية الثلاثة التالية: **التأويل، النص، التاريخ**، بما أنها تشكل صلب هذه الدراسة.

1- التأويل: كما قلنا ذلك سابقا، إن المفهوم لا ينفصل عن تاريخه، ونظرا لأهمية التحديد النظري والمنهجي والاصطلاحي للمفاهيم، فإننا سنستعرض أولا مفهوم التأويل، والتحويلات التي طرأت عليه عند أهم المدارس التي وظفته في تحليل وفهم النصوص، إلى جانب الثورة المعرفية والمنهجية التي تمخضت عنه. والتداعيات والنتائج التي ترتبت عليه، وكذا امتداداته النظرية والعملية.

بادئ ذي بدء، نقول إن لفظ التأويل(الهيرمينوطيقا) مأخوذ من اللفظ اليوناني Hermeneus Hermenein والذي يعني التعبير، التفسير، الإعلام، والترجمة. وهكذا نجد الاشتقاق اللغوي للتأويل، مصدره الفعل اليوناني (هرمينويين)، ويدل على

معان ثلاثة هي: فعل التعبير والقول والإبلاغ، وفعل الشرح والتفسير، وفعل الترجمة والنقل، وهذا يعني أن الكلام هو طريقة ينقل بها الشخص أفكاره للآخرين. ومن ثم يكون التأويل علم المبادئ والأسس التي تسمح للمؤول بعملية الشرح والتفسير والفهم، والتي تهدف إلى استخراج المعاني الموثقة في النص وسلخها وإزالة غموضها، حتى تصبح واضحة قابلة للفهم والتبليغ دون سوء فهم. وفي صورة من الشفافية والصفاء. وورد في لسان العرب لابن منظور كلمة أول الكلام وتأوله: دبره وقدره، وأوله وعلم التأويل يتطلب النظر حسب ما يذهب إليه ابن منظور. والتأويل هو أيضا ما يتضمن صيرورة الشيء وتحوله من حال إلى حال. وتشير الدراسات التي تناولت مفهوم التأويل، إلى جذوره الموعلة في القدم، والضاربة في أعماق الحضارات القديمة، فالتأويل كمفهوم معروف عند الشعوب القديمة، وهو ما يجد أصوله ومرتكزاته في الحضارة المصرية واليونانية على سبيل المثال. وقد أشار أمبرتو إيكو في كتابه الموسوم بـ "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، إلى جذور التأويل الممتدة في التاريخ الفلسفي، حيث يرى أن قضايا التأويل المعاصرة ما هي في الحقيقة سوى إعادة صياغات للقضايا القديمة، والتي تدور في مجملها حول موقف الإنسان من الطبيعة والحقيقة والله.

إن المسار التاريخي للهيرمينوطيقا يحيلنا إلى القول بأن هذه الأخيرة ارتبطت بتفسير النصوص الدينية القديمة، بدعوى أن النص يحتوي على طبقات مخفية، لا تزال في حاجة إلى مزيد من البحث المعمق لاستجلاء المعنى " ذلك أن المقاربة الايتيمولوجية

للهيرمينوطيقا بما هي العلم الذي يقوم بتحديد المعاني الأساسية لتأويل النصوص (وبخاصة الدينية منها)، وبما هي أيضا فن الفهم والتأويل وما يتبعه من شرح وتفسير وبحث في أغوار المعاني والدلالات بغرض استكشاف ما هو خفي واستنتاج ما هو صامت" (3). ثم امتد نطاق التأويل وتوسع إلى كل نص قابل للقراءة والتفكيك، بما في ذلك أفعال الإنسان وسلوكاته من حيث هي في الأصل نصوصا تحمل معاني، وتعبّر عن مقاصد، وتكشف عن نوايا لا بد من قراءتها وتأويلها. وعلى اعتبار أن الإنسان كائن مؤول بالفطرة والسليقة حيث "يكفي أن نشير بدءا أنها (الهيرمينوطيقا) بالأصل تأويل وشرح للنصوص المقدسة ثم تحولت بالتدرّج لتطال كل صنوف الكتابات وصولا إلى تطبيق طرائقها على ما ليس نصا باعتباره نصا، فكأن اللغة تزيو تأويليا على الصيغة اللفظية لتشمل الحركات والإيماءات والملاحم والأفعال وبالإجمال، فإن ما يؤول هو كل ما يتطلب قراءة وتفكيكا واستفسارا" (4). 2. حول غريزة التأويل:

الإنسان كائن مؤول بالفطرة، ومن هذه المصادرة أود أن ألع هذا الموضوع المعقد والمتشابك من جميع جهاته. فإذا كان الفلاسفة الأوائل أطلقوا على الإنسان أنه كائن ناطق، أو كائن اتصالي، فإننا نقول من جهتنا: إنه كائن مؤول. إن هذه المصادرة، من الناحية المنهجية تدعونا إلى تبريرها، فكثيرا ما يستبدل الإنسان الأشياء بالكلمات، والكلمات بالكلمات والرموز والصور، بل هناك أشكالا أخرى للتعبير و الاتصال وحفظ المعرفة عبر أجيال يصعب في بعض الحالات تتبّع مسارها التاريخي، ومن ثم

يقتضي تحليل العلامات والرموز الدالة، من أجل تفكيكها ومعرفة حملتها الدلالية وأبعادها المعرفية إلى عملية التأويل والتفسير والفهم، لاستخراج المعنى المقصود، واستجلاء الخفي، وتحديد هوية الحقيقة. سواء تعلق الأمر بالنصوص الدينية أو النصوص التراثية بمفهومها الشامل، أو أي نص آخر قابل للقراءة.

يشير بعض الفلاسفة من أمثال امبرتو إيكو إلى وجود شكلين من التأويل: تأويل مفتوح لا يتوقف عند حد، وتأويل محدود بضوابط وقيود تقيد المؤول، حيث يقول: "قد خلف لنا التاريخ تصورين مختلفين للتأويل. فتأويل نص ما، حسب التصور الأول، يعني الكشف عن الدلالة التي أرادها المؤلف، أو على الأقل الكشف عن طابعها الموضوعي، وهو ما يعني إجماع جوهريها المستقل عن فعل التأويل. أما التصور الثاني فيرى، على العكس من ذلك، أن النصوص تحتل كل تأويل" (5). ففي الفلسفة الهرمسية كما هو الحال في الفلسفة الغنوصية، تتجلى متاهات التأويل التي لا حدود لها. فالنص مسرحاً لتوالد الدلالات التي لا تنتهي عبد أي معنى قار، حيث تتكشف الدلالة تلو الأخرى كلما توجه القارئ نحو النص وبدأ يحركه من جديد. غير أن أمبرتو إيكو يميز شكلين كبيرين من التأويل سواء من حيث الحجم والكثافة، أو من حيث العمق والأصالة والمهنية والأدائية والانتشار والتأثير وهما:

التأويل المحدود:

ويكون هذا التأويل محكوماً بمرجعيات، وقوانين وضوابط محددة. فالتأويل حسب

هذا التصور، يتشكل من سلسلة قد تبدو من خلال المنطق الظاهري للإحالات أنها لا متناهية، وفق مبدأ المتصل الذي يحكم الكون الإنساني. إلا أن ما يحدد اللامتناهي هو في ذات الوقت ما يقف حاجزا أمام التأويل، ويخضعه لضوابط ضمن كون متناهي. وخالصة القول فالتأويل ليس فعلا مطلقا متحررا من أية ضوابط، وإنما يخضع كغيره من الأفعال إلى فرضيات خاصة بفعل القراءة والفهم والتفسير، والتي تحدد مسيرة التأويل ومساره، وتجعل القارئ يرسم لنفسه تلك الحدود والخطوط الحمراء التي يطمئن إليها. والتي لا ينبغي أن يتجاوزها حتى لا يفسد التأويل في ذاته، من حيث هو فعل منظم وضروري لاستجلاء الحقيقة.

التأويل المفتوح:

إلى جانب التأويل المحدود المذكور آنفا، هناك ما يمكن أن نسميه التأويل المفتوح، الذي لا تحكمه أية غاية، فالنص بهذا المفهوم يعد نسيجا من المرجعيات والنصوص المتداخلة فيما بينها دون ضابط ولا رقيب. فهذه المتاهة تدرج التأويل ضمن المسارات الدلالية الممكنة، وضمن كل السياقات التي يتيحها الكون الإنساني باعتباره كلا متصلا لا تحتويه الفواصل والحدود. فالتأويل من هذا المنظور لا يهدف الوصول إلى غاية محددة، فغاياته الوحيدة هي الاستمرار في مغامرة ومتاهات التأويل نفسه. فاللذة - كل اللذة - كما يقول امبرتو ايكو، هي أن لا يتوقف النص عن الإحالات المتجددة

والمتوالدة، وألا ينتهي عند دلالة محددة محصورة تقف في وجه التأويل. فما دام النص توليفا لمعطيات بالغة التنوع والتعدد، فلا وجود لأية حدود قادرة على استيعاب مخلفات سلسلة التأويلات الممكنة والمحتملة.

وما يساعد على تعميق هذا الاعتقاد في التأويل المفتوح، هو قدرة اللغة على انفلاتها في عالم الدلالات غير المنتهية. إن الطبيعة الهلامية للغة تجعل من العسير القبض على معنى نهائي يستقر الجميع عند حدوده ويلتزمون به. لكنّ التأويل المفتوح لا يقيم أي وزن للاعتبارات النظرية والضوابط المنهجية القبلية، فهو لا يلزم نفسه بالتمسك بثوابت منطقية وبمبادئ عقلية تشترك فيها البشرية جمعاء، وتسمح بإنتاج حقيقة علمية، متعالية عن أهواء الأشخاص وأوضاعهم الحياتية وأحوالهم الاجتماعية والثقافية، ونقلها بصورة موضوعية إلى كلّ الأذهان البشرية. ولكن ما يجب أن نوّكد عليه في هذا الإطار هو: إذا كان التأويل مفتاحا يفتح الأبواب المغلقة، فإن المهم هو ما يوجد خلف هذه الأبواب من حقائق كانت مختفية ومحجوبة عن الأنظار.

إن كفاءة القارئ غير محدودة، ولهذا كان اختبار النص من قبل القارئ يعني بالدرجة الأولى تشخيصا للأفكار التي يحملها هذا النص أو ذاك، بهدف استثمارها في عملية التفسير والتأويل والفهم.

فلكل نص بواعثه وأسباب وجوده، وهي التي تلفت انتباه المتلقي أو القارئ وتشد انتباهه، وتوجه فكره وتأويله.

ولذلك يبقى النص دائما قابلا للتأويل، والتأويل المضاعف تبعا لما يمتلكه القارئ من وعي ومن حس نقدي، وقدرة على الفهم والنفوذ إلى الأعماق، لأن عملية التأويل ما هي في النهاية إلا اجتهاد مرهون بدرجة وعي القارئ أو المتلقي، التي تمكنه من اكتشاف المجهول أو المستور، أو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه، أو اللامنطوق في طبقات النص، وهذا من خلال فعل القراءة التي هي استتطاق للنص بعيدا عن القراءة الاستهلاكية والروتينية للنصوص، التي لا تستهدف سوى المتعة من النص. وعلى افتراض أن هناك اعتقادا راسخا لدى الكثير من المفكرين، بأن هناك دائما الأفضل والأجمل والأسمى، الذي يمكن للعقل البشري أن يقدمه في صيرورته التي لا تفتر بحثا عن الحقيقة وتمثلها في إطار الممكن، باعتبار العقل ليس بنية نهائية مغلقة وصلت إلى حد الاكتمال، وأغلقت نوافذ الفهم وأبواب التأويل، وأن هوية وماهية الإنسان قد تحددت بشكل نهائي. إن ما يملكه قارئ النص من حس عميق، يجعله يتجاوز القراءة العابرة الفجة، و يتوغل في صلب النص لاستتطاقه، وإرغامه على الجواب من خلال الكشف عن الممكن اللامتحقق، والغائب والمطموس لاعتبارات إيديولوجية وسياسية ونفسية، وعن المعاني المبتوثة المتوارية تحت طبقات النص.

إن التأويل من حيث هو فن الفهم، يصبح ضروريا ولازما، ومشروعا، لأن تحقق فعل القراءة يرتبط أصلا بالقارئ الذي يشترك مع النص طورا، ويتعامل معه بطريقة ودودة طورا آخر للوقوف على معناه، وفي هذا الصدد يقول تودوروف: "إن النص هو

نزهة يقوم فيها المؤلف بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى" (6).

حينما يتجول القارئ من خلال النزهة التي يقوم بها عبر تضاريس النصوص، كما يرى ذلك تودوروف، فإن القارئ إنما يتجول بفكره في متون النص والكلمات وأبعادها ودلالاتها، في صورتها وفي ظلال تلك الكلمات، ولاسيما تلك النصوص ذات الطبيعة الإيحائية والموغلة في التجريد، فإن القارئ بما يملكه من حس معرفي ومنهجي، يدرك أن حقيقة ما، تكمن وراء الكلمات، التي ليست سوى تعبير عن تجارب إنسانية، ينظمها الإنسان في نصوص تعبر عن تلك التجارب والمعاناة.

ومما لاشك فيه، أن عمق النص كخطاب منتج للحقيقة وللمعنى، وأصالته تسمو بمقدار ما تسمو به التجربة الإنسانية. فإذا كان النص كثيفا إنما يعبر في الواقع عن كثافة وزخم تلك التجربة، وأبعادها وآثارها. وإن كان النص بالمقابل فقيرا ومباشرا، إنما يعبر كذلك عن سطحية تلك التجربة وافتقارها إلى جوانب الغنى والثراء التي من المفروض أن تغتني بها التجربة الإنسانية. ففي كل الحالات يمثل النص بمعناه الواسع مرآة الجماعة ولسان حالها. وكذلك في كل الحالات والأحوال، يظل قارئ النص يكابد معاناة ومشقة كبيرة لعله يقف على مقاصد النص، من خلال البحث عن أساس النص الأول، المؤسس لجانبه المعرفي وحمولته الفكرية، وأبعاده المختلفة، وتوجهاته الإيديولوجية، أو السياسية القابعة خلف الألفاظ. والتي تكون قد ساهمت من دون شك، في تخلق النص وميلاده وتبرر وجوده واستمراره في ذلك الوجود.

ومن فعل القراءة وإعادة القراءة، يخلص القارئ النص تدريجيا من قيود المعنى الحر المباشر، أو المعنى الحرفي، ويجعله ينفتح على تباشير عوالم جديدة ممكنة، وفضاءات غير محدودة، وتجارب جديدة يشرع هو في تشكيلها من دون أن ينسلخ عن طابعه الأصلي. ولكن هذا لا يعني أن كل تأويل سيكون تأويلا جيدا بالضرورة، كما يرى ذلك أمبرتو إيكو.

3 . الأبعاد الجديدة للتأويل في العصور الوسطى:

إذا كان التأويل قد ارتبط في الحضارات القديمة بمحاولة تفسير الكون والطبيعة من خلال الأساطير والوعي الميثولوجي، فإن هذا النشاط قد اتخذ أبعادا جديدة بمرور الزمن. حيث تحول التأويل من مجال تفسير النصوص الأسطورية والملحمية إلى محاولة تفسير النصوص الدينية، وإعادة قراءتها في ضوء التحولات الجديدة للمجتمعات. مادامت هذه الأخيرة تعيش حالات من الحراك الاجتماعي والتغير الدائم والتدافع الخلاق. لأن المجتمعات ليست حالة قارة ثابتة لا تعرف التحول، بل إن صفة التحول هي الصفة الملازمة للمجتمعات البشرية بشهادة التاريخ والحضارات التي تعاقبت على مر العصور. ولعل ما يرافق حركة تحول المجتمعات وتبدلها من حال إلى حال، هو ظهور اهتمامات جديدة، وطرائق للعيش جديدة تستدعي حلولاً واجتهادات تتناسب مع طبيعة المرحلة التي أفرزتها تلك التحولات. فحاجة المجتمعات إلى التكيف مع المستجدات الحاصلة، في أبنيتها السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية والمعرفية

والقيمية وغيرها، حتمية تاريخية تفرضها طبيعة التطور البشري، ويكون لها تداعيات مباشرة على تحول الإنسان نفسه.

وحتى وإن كان التأويل قد اتخذ مظهرا لاهوتيا في العصور الوسطى، لكونه قد ارتبط آنذاك بالنص الديني بغية تفسيره، والبحث عن المعنى الأصلي والأولي الباطني الكامن وراء الحروف والمعاني الظاهرة، وهو هنا يظل بحثا دينيا، دوغمائيا عن حقيقة أصلية واحدة تضمن قداسة النص وتصون صفات العقيدة أيا كانت طبيعتها. إن التأويل اتخذ مظهرا جديدا مع الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (1632-1677) وبدأ يتخلص من الأسوار المغلقة ليتحول إلى ممارسة شكية مفضية إلى زعزعة المكانة المقدسة التي احتكرها النص الديني ردحا من الزمن لتمنح للعقل آليات البحث عن الحقيقة، ولقد تجسد ذلك حتى في سلوك سبينوزا، حيث هجر هذا الأخير حي اليهود الذي كان يسكن به ليلتحق بأحد الأحياء الشعبية، ويضم صوته إلى أصوات المضطهدين. وهكذا لم يعد التأويل محصورا في البحث الديني عن المعنى الأصلي في النص، وإنما أصبح يفيد النقد العقلي، وإعطاء المعنى الذي ينتجه العقل الإنساني وحده ويتلاءم معه، في وقت كان فيه الفلاسفة يبحثون عن دين يطابق العقل والتأسيس للاهوت التحرير.

وهكذا بدأ التأويل يتحسس طرقا جديدة، ويحوز حقولا جديدة لم تكن من قبل ضمن دائرة اختصاصه واهتماماته، وهكذا أيضا تلاحقت الاهتمامات بالنصوص الدينية المقدسة لتفسيرها وكشف المحجوب فيها للوصول إلى المعنى الغائب المستتر القابع خلف

النص، بل قد اتسع نطاق التأويل ليشمل كل النصوص مهما كانت طبيعتها ووظيفتها، سواء كانت نصوصاً أدبية أو قانونية أو تاريخية أو تراثية أو غيرها.

إلا أن الإشكالية التي ظلت تواجه القائمين على ممارسة نشاط وفن التأويل، تمثلت في التساؤل الجوهرى التالي: هل هناك قواعد أو ضوابط مرجعية نستند عليها لمقاربة وتأويل النص؟ وما علاقة المفسر بالنص؟ ومن أين أكتسب المفسر هذه السلطة المركزية للتفسير؟ وما هي المجالات التي ينسحب عليها التأويل؟ إلى ما هنالك من التساؤلات، التي باتت تؤرق المشتغلين بحقل الممارسة التأويلية.

يبدو أن المحاور الأساسية، التي كان يدور حولها تأويل النص في البداية، كانت تتمثل في البحث عن حقيقة النص، وبعده الأخلاقي، ودلالاته الروحية. تقول منى طلبة: "كانت المحاور التي يدور عليها التفسير هي: الالتزام بحقيقة النص، ومغزاه الأخلاقي، ودلالاته الروحية" (7).

2- النص: للنص معان متعددة، منها ما يعنى الظهور والبروز، ويوحى كذلك لفظ "نص" بالعربية كما بالفرنسية على سبيل المثال على المعنى اللغوي للنص، فكلمة "نص" في اللغة تفيد رفع الصوت، نقول "نصتُ القدر غلت"، و"نص ينص على الشيء عينة وحدده"، و"نص الشيء أي رفعه وأظهره"، و"نص الحديث أي رفعه وأسنده إلى المحدث عنه"، كما لا يفيد من الناحية الاصطلاحية إلا معنى واحداً، أو لا يحتمل تأويلاً، ومنها قولهم "لا اجتهاد مع نص" (الكتاب والسنة والأصول الفقهية) ويقال بلغ الشيء نصه

أي منتهاه" (8).

ويقوم التأويل، في جانب منه على دعامة تحليل اللغة، من حيث أن النص في جوهره نتاج لغوي، إذ إن ما يؤسس الخطاب هو اللغة، وما يثبت النص هو اللغة، وهنا يقول ريكور: "لنسم نصا كل خطاب ثبتته الكتابة" (9). و من هنا نفهم أن من غايات النص تثبيت المعلومات، وتدوين الأحداث والحقائق حيث "يفترض في النص أن يحتوي على معنى قار وحققي ونهائي، أي أنه يعبر عن الحقيقة ويحتوي عليها، ومع ذلك، فإن الحقيقة ليست معطاة سلفا، ولكن كثيرا من النصوص تحتاج إلى تأويل لاستنباطها، ولذلك تعددت مدارس التأويل واتجاهاته عبر القرون" (10).

يمكن القول أن النص قد بلغ درجة كبيرة من الوجود والانسجام بفضل النسيج من خلال تحول الاصوات وتثبيتها بالكتابة.

3- التاريخ: ليس من السهل تقديم تعريف واحد محدد لمفهوم التاريخ، فقد تعددت التعريفات بتعدد المؤرخين وفلاسفة التاريخ لتصورهم لدلالات التاريخ وأبعاده، ولكن مع ذلك سأتناول مجموعة من التعاريف تمهد الطريق لهذه الدراسة.

معنى التاريخ في اللغة:

ليس هناك اتفاق على أصل كلمة تاريخ، فهناك من يرى " أن أصل الكلمة فارسي اشتق من (ماه روز) وهو علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله وعن أحوال ما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته" (11). ومن التعاريف اللغوية للتاريخ أيضا يقال:

التاريخ لغة هو الوقت"(12).

أما في اللغة اللاتينية، فيعني لفظ "Histoire البحث عن المعرفة"، وقد ارتبط هذا المفهوم عند العرب بالشهر حين تدوين الوثائق. وكان التاريخ عند العرب يصنف ضمن العلوم الشرعية، وقد أضاف القرآن الكريم طبعا تاريخيا على الثقافة الإسلامية، من خلال ما ورد فيه من قصص الأنبياء وأخبار الأمم السابقة وأساطير الأولين. أما مفهوم التاريخ عند السخاوي الذي يؤكد على الأصل العربي لهذه الكلمة، فهو فن " يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت، بل عما كان في العالم وموضوعه (الإنسان والزمان) ومسائله تفصيل الجزئيات (تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان) وفائدته (معرفة الأمور على وجهها) وهو أحد (الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين المتعذر الجمع بينهما)"(13).

معنى التاريخ اصطلاحا:

في البداية نحاول أن نحدد معاني التاريخ لأنها كثيرة، وتختلف باختلاف المؤرخين الذين تصدوا لبحث موضوع التاريخ. وكذلك الخلفيات الإيديولوجية التي تشربوها، والتي تنعكس من دون شك على تصوراتهم لتعريف التاريخ وموضوعاته ووظيفته في حياة الأمم والشعوب.

يتميز الدارسون لموضوع التاريخ من الناحية المبدئية، والمنهجية مستويين منهجيين في تحديد مصطلح التاريخ. ففي المستوى الأول فالتاريخ" نعني به تسجيل أحداث

الماضي البشري وتدوينها كما وقعت بالفعل وهذا ما يمكن أن نسميه التاريخ كأحداث

(Histoire Evenementielle) وهو من هذه الناحية مرتبط بالإستوغرافيا

Historiographie أي العلم الذي يختص بكتابة التاريخ.

أما في المستوى الثاني فنعني به معرفتنا ووعينا بهذه الأحداث، وهذا ما يمكن أن نطلق

عليه التاريخ كمعرفة (Connaissance)، لذلك فإن مصطلح التاريخ ينحل على

المستوى الابستيمولوجي والمعرفي إلى معنيين متكاملين:

كتابة وتدوين الحوادث البشرية الماضية من جهة، ومعرفة الإنسان ووعيه بهذه الأحداث

من جهة أخرى. ولعل هذا ما كان يعنيه الفيلسوف الفرنسي كلود ليفي

ستروس (Claude Levi Strans)) عندما قسم التاريخ إلى قسمين وهما "التاريخ الذي

يصنعه الناس دون معرفة به وعن تاريخ الناس مثلما يصنعونه عن معرفة به" (14).

شلاير ماخر وانتقال التأويل من المجال الديني إلى المجال الفلسفي:

من هو شلاير ماخر؟

فريدريك شلايرماخر (1767-1834) فيلسوف ولاهوتي ألماني، عمل أستاذا في جامعة برلين التي شارك في تأسيسها إلى جانب همبوليت عام 1797م، اشتهر بتدريسه للفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة والهيرمينوطيقا، حيث يعد الأب الروحي للهيرمينوطيقا العامة. كان شلايرماخر يتصور أن الهيرمينوطيقا كفن للفهم وتفسير النصوص تتوزعها فروع جهوية للهيرمينوطيقا منفصلة عن بعضها البعض، ولذلك حاول تأسيس هيرمينوطيقا عامة تصلح لدراسة جميع النصوص. وهذا بالرغم من أنه كان يدرك وجود تمايز بين النصوص الأدبية والتاريخية والدينية والقانونية والتراثية، ولكن مع ذلك، كان يعتقد أنه توجد وحدة أصيلة تجمع كل هذا الشتات من النصوص، إنها باختصار اللغة كنقطة تقاطع بين جميع النصوص.

لقد أطلق شلايرماخر سراح التأويل من قبضة اللاهوتيين ليلتحق بحقل الفلسفة،

بعد أن بذل في سبيل ذلك جهودا كبيرة ومضنية. ليأتي بعد ذلك ولهالم دلتاي، ليطور ويكمل تلك الجهود التي افتتحها شلايرماخر، جاعلا من الهيرمينوطيقا منهاجا عاما للعلوم الإنسانية، وربطها علم التأويل بالفلسفة وعلم التاريخ، حيث رفض دلتاي إمكانية معرفة قوانين العملية التاريخية بالاستناد إلى مناهج العلوم الوضعية بصفة عامة.

الدائرة الهيرمينوطيقية (الحلقة التأويلية) عند شلايرماخر: إن التأويل كفن للفهم، يقوم على أداة تحليلية تسمى الدائرة الهيرمينوطيقية، وتعني حسب شلايرماخر، اجتماع الأجزاء مع الكل، واجتماع الكل مع الأجزاء في النص. وبيان ذلك، أنه ينبغي لفهم النص أن نفهم كل أجزائه، التي لا يمكن فهمها إلا بالاعتماد على الكل أو المجموع. وهكذا نجد أنفسنا أمام دائرة، ولكنها ليست دائرة مفرغة بل دائرة خلاقة ومبدعة، تسمح للإنسان بالتقدم في عملية الفهم. وعليه " لكي نفهم العناصر الجزئية في النص . لابد أولا . من فهم النص في كليته ذلك . فيما يرى شلايرماخر . أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهيرمينوطيقية. ومعنى ذلك أن عملية تفسير النص . على المستوى اللغوي الموضوعي . بجانبه التاريخي والتنبؤي . تدور في دائرة. ويمكن بنفس الدرجة تطبيق مفهوم الدائرة التأويلية على المستوى الذاتي النفسي بجانبه التاريخي والتنبؤي" (15).

إن عملية الفهم عملية معقدة من حيث أنها تمثل المنحى الذي يغوص إلى أعماق النص، ومحاولة فهم ما كان يجول بذهن مؤلفه، وذلك لا يتم إلا بالنفاذ إلى أعماق

حياته العقلية والنفسية، وتجاوز تلك النظرة الضيقة ذات المسحة الوضعية التي طغت على الأبحاث في علوم الطبيعة، ومحاولة كبح هيمنة هذه الفلسفة الوضعية من أن تسلط يدها على العلوم الإنسانية، وتخضعها لمناهج التحليل الصارم الخاصة بعلوم الطبيعة.

إن هذا التفاعل الجدلي القائم بين الأجزاء والكل، هو الذي يسمح بعملية الفهم، من خلال الارتكاز المتبادل بينهما. فأحدهما يحيل بالضرورة إلى الآخر، والثاني يركز على الأول ضمن إطار الدائرة نفسها، ولذلك سميت بدائرة التأويل.

وعلى سبيل المثال، فنحن نفهم قصيدة شعرية من خلال أبياتها المفردة، والبيت نفهمه من خلال كلماته، والكلمات تشكل في مجموعها وحدة كلية تجعلنا نفهم القصيدة، والقصيدة نفهمها ضمن ديوان الشاعر، كما نفهم هذا الديوان من خلال السياق الأدبي والفني، وكذلك من خلال السياق الاجتماعي والثقافي التي ولدت فيه تلك القصيدة، والآفاق التي انصهرت فيها، والأبعاد القيمية التي جسدها.

وإذا كان التأويل في البداية، قد بدأ بزعة النص الديني في أوروبا . من دون المساس بأساس الوحي . بعد حركة الإصلاح الديني والثورة على الكنيسة، التي استولت على كل شيء، من خلال التحالف المصلحي مع رجال السياسة ضد عموم الشعب. إذ تجسد ذلك التحالف في كل صنوف القهر التي مارستها السلطة السياسية، بمباركة الكنيسة من تكميم للأفواه، وتشريد لرجال الفكر الحر وإحراق كتبهم ومصادرتها، وإتلاف

إبداعاتهم التنويرية، وإسكات كل صوت مخالف، وإعدام كل من يتصدى لتلك السلطة الغاشمة والطاغية، التي يشهد عليها تاريخ أوروبا المظلم. ذلك التاريخ الذي لم ينقش ظلامه إلا مع عصر الأنوار، وتنامي الأصوات المطالبة بالحرية. ذلك العصر الذي بدأت ملامحه تأخذ طريقها إلى التشكل، بعد أن هضم الغرب حضارات الشعوب والأمم الأخرى، وبعد عملية مسح كبيرة لتلك الحضارات، فأثمرت نتائجها وسطعت شمسها على الغرب، وبدأ الغرب بالتحرك نحو تحقيق نهضة شاملة، من خلال تجديد أبنيته المعرفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مستفيدا من الحضارات السابقة ومتجاوزا لها في الوقت نفسه. وهكذا استوعب الغرب التراث الفكري العالمي وفتح آفاقا علمية جديدة، كانت تمثل بواكر العصور الصناعية فيما بعد، هذا الوضع الجديد وصل إليه الغرب بعد أن خاض معارك سياسية ودينية واجتماعية استهلها بمحاربة محاكم التفتيش وصكوك الغفران وحق الملك الإلهي، وحروب الإصلاح الدينية، أبرزها ما قامت به حركة الإصلاح البروتستانتية بقيادة مارتر لوثر سنة 1520، حيث دعت هذه الأخيرة إلى الحرية في التعامل مع النصوص الدينية والتخلص من سيطرة الكنيسة في احتكارها لتفسير الإنجيل المقدس فأضحى العقل والعلم هما السلاح الأقوى في وجه التسلط الفكري وجبروت الكنيسة التي احتكرت لنفسها حق المعرفة من دون وجه حق.

وتشير المصادر التاريخية إلى أن التأويل، سرعان ما امتد نطاقه وتوسع ليشمل الحقل المعرفية المجاورة، بعدما كان فيما مضى مقتصرًا على النص الديني. وهكذا تحرك

فلاسفة التأويل في هذا الإطار، وسعوا إلى التخلص من سيطرة الكنيسة واحتكارها لهذا الحق المقدس المزعوم، حيث نجد شلايرماخر يمثل نقطة تحول كبرى في تاريخ فلسفة التأويل. وكان ذلك أمرا طبيعيا بالنظر لما أصاب تلك الفترة التي كان يحيا فيها، من تحولات كبرى وجوهرية على كافة الأصعدة، لم تكن الكنيسة بعقليتها الهرمة قادرة على مخاطبة هموم العصر ومشكلاته المتلاحقة. هكذا بدأت الكنيسة تفقد سلطتها التي مارستها لقرون من الزمن، وهكذا أيضا انتقل التأويل من محراب الدين ليلتحق بمحراب الفلسفة والعقلانية.

لقد كان المشكل الأساسي الذي واجه شلايرماخر، هو العمل على وضع نظرية عامة للتأويل وفهم النص لحمايته من سوء الفهم، وقد أتى جورج هانز غادمير على مسعى شلايرماخر هذا فيما بعد. ويعود الفضل بلا منازع إلى شلايرماخر في الدفع بالتأويل إلى حدود أوسع من حدود النص الديني، إذ كان ذلك المسعى يرمي في الواقع، إلى جعل التأويل ينسحب على جميع النصوص بصورة عامة، سواء كان نصا تاريخيا، أو نصا أدبيا، أو نصا تشريعيًا، أو أي نص آخر. وهكذا تجاوز شلايرماخر الهيرمينوطيقا باعتبارها مجرد قواعد للتفسير، ليجعل منها علما صالحا لفهم أي نص كان. يقول نصر حامد أبوزيد: "يمثل المفكر الألماني شلايرماخر الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهيرمينوطيقا، ويعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون "علما" أو "فنا" لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد

شلايرماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم وبالتالي عملية التفسير" (16).
كما يمكن القول أن شلايرماخر حاول أن يبتعد عن السجال الذي كان قائما حول النص الديني، هل هو تجل للروح المطلق كما زعم هيجل، أم هو اغتراب كما قال فيورباخ. وبتجاوزه لذلك السجال، وبتحديده لمهمة الهيرومينوطيقا، ينطلق شلايرماخر من فكرة غاية في العمق والأصالة، وهي أن عملية التأويل تبدأ عندما يحدث سوء الفهم للنص، أو أن النص يبدو أنه صار غير مفهوم. لقد ميز شلايرماخر بين صياغة القول في اللغة من قبل المتحدث وبين فهم هذا القول من طرف المتلقي، والتأويل بما هو علاقة حوارية، ينصب على العملية الثانية باعتباره فن الفهم، هذه العلاقة التي تجعل المتلقي يستأنف معاني النص ويعاود معايشة أفكار المتحدث، من خلال النفاذ إلى نفسية المؤلف.

ولكن السؤال المطروح: لماذا يحدث سوء الفهم ؟ وكيف يتم الفهم الصحيح للنص؟ وكيف نحمي النص من سوء الفهم؟.

يتصور شلايرماخر " أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ" (17). ومن هذا المنطلق تركز تأويلية شلايرماخر على جانبين أساسيين متكاملين في النص هما: الجانب اللغوي، والجانب النفسي أو الذاتي للمؤلف، والجانبين غير منفصلين عن بعضهما البعض. يتلقى القارئ أو المفسر النص في إطار حدوده

اللغوية وظروفه الاجتماعية الخاصة، ولكي يفهمه لا بد له من دعامتين أساسيتين هما: المعرفة اللغوية، والقدرة على الوصول إلى نفسية أو ذاتية المؤلف " هناك إذن في كل نص جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة: وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته" (18).

إذن لقد ركز شلايرماخر في تأويلته على قطبين أو لحظتين أساسيين لعملية التأويل هما: التأويل اللغوي (النحوي) والتأويل النفسي (التقني)، وهذا تمييز دائم تميز به عمله.

التأويل اللغوي:

إن اللغة كوسيط للخبرة هي التي تجعل عملية الفهم ممكنة، إنها السند الحقيقي لفهم النص. وهذا يعني أن التأويل اللغوي ينصب على تحديد خصائص لغة الخطاب، الذي يميز ثقافة عصر ما، إن هذا الجانب هو ما يسمى بالحقل اللغوي للتأويل، من حيث أن النص هو نتاج لغوي من أطر لسانية متداولة لدى مجموعة بشرية. إنه الجانب الموضوعي الذي يسعى من خلاله القارئ إلى إعادة إحياء تجربة المؤلف، الذي لا يمكن فهم ما يقوله إلا من خلال اللغة. ويبدو أن شلايرماخر متأثر بثنائية اللغة والفكر، ومن ثم عمد إلى فصل التأويل إلى لحظتين: لحظة تنتمي إلى الجانب اللغوي، ولحظة تنتمي إلى الجانب النفسي للمؤلف. غير أن الجانبين متلازمان متساندان من خلال

التفاعل الجدلي القائم بينهما، والإحالة إلى بعضهما البعض باستمرار.

التأويل النفسي:

ويطلق عليه أيضا التأويل التقني، ويتمثل في إعادة البناء النفسي التاريخي للنص من قبل المفسر. وهذا من حيث كون النص نتاجا نفسيا وتاريخيا. وهو بذلك يسعى إلى النفاذ إلى نفسية المؤلف من أجل فهم النص، بمعنى أن المفسر يتخذ نقطة انطلاقه المؤلف، الذي يمر من خلاله ليصل إلى النص، بدعوى تماثل العوالم الداخلية بين المفسر والمؤلف. وهنا تطرح تساؤلات مثيرة للجدل من مثل: كيف أثرت الكتابة في أفكار المؤلف؟. كيف يحصل الالتحام بذات المؤلف لفهم النص كما فهمه صاحبه، أو ربما أحسن مما فهمه صاحبه؟. هل يمكن القول أن الالتحام بين الذات هو التحام حقيقي وليس التحاما مزيفا؟.

قد يعتقد المؤول أو القارئ في قراءته الودودة مع النص، أنه يكون قد أمسك بحقيقة النص الدلالية والتعبيرية واللغوية التي يرشح بها، لكن هذا الوهم سرعان ما يتبدد عندما يجد نفسه أنه فهم أنه لم يفهم، وأنه كان ضحية لفهم مغلوط. ومن المنظور السيكلوجي، هل يمكن أن يقنعنا أحد حتى ولو كان صاحب النص نفسه بأن للنص معنى محددًا وقصداً وحيداً لا يمكن تأويله. لا يمكن أن ينصب أي كان نفسه وصياً على النص، أو على القراء. فالنص لا يحيا إلا بواسطة القراء.

يقول بول ريكور: "كان البرنامج التأويلي لشليرماخر يحمل في طياته البصمة

المزدوجة، الرومانسية والنقدية: الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع صيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا. ربما كان كل تأويل مطبوعا بهذا لنسب الرومانسي النقدي، النقدي والرومانسي المزدوج، النقدي هو خطة مقاومة سوء الفهم باسم القول المأثور "يوجد التأويل حيثما يوجد سوء الفهم" والرومانسي هو خطة "فهم كاتب ما كما فهم نفسه وربما أحسن" (19). إن ما يمكن استخلاصه مما سبق، هو أن شلايرماخر كان يسعى إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة بدل الهيرمينوطيقات الإقليمية. بالرغم من أنه كان يعلم أن نظرية التأويل لا تزال بعيدة عن أن تكون نظرية جاهزة، أو مكتملة، إلا أنه بأعماله وجهوده المضنية قد مهد الطريق للباحثين في حقل الهيرمينوطيقا الحديثة. فقد كان "ممهدا لمن جاؤوا بعده خاصة دلتاي، وجادامير، إذ بدأ دلتاي مما انتهى إليه شلايرماخر من البحث عن تفسير وفهم "صحيحين" في مجال العلوم الإنسانية، بينما بدأ غادامير من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلايرماخر في تأويليته أن يتجنبها. وبهذا يعد شلايرماخر . بحق . أبا للهيرمينوطيقا، وللمفكرين الذين جاؤوا بعده، سواء بدؤوا في الاتفاق أو الاختلاف معه" (20). ولكن ما يمكن قوله بالنسبة لشلايرماخر هو أن إعادة قراءة النص والتاريخ لا يؤدي بالضرورة إلى سوء فهمه دائما، ولكن على العكس، يشكل التأويل لحظة تاريخية حاسمة ودرجة يمر بها الإنسان من موقع ثقل الوقائع عليه، لإعادة البحث من جديد. إننا بفعل القراءة نفتح نوافذ النص على الممكن، ونضخ فيه دماء جديدة تصير

مصدر قوته ومناعته، وتعيد تأسيسه وتفعله في الواقع، فالنص ميت من دون تنشيط القارئ له، ومن هنا نفهم سر اهتمام البعض بمركزية القارئ أمام النص والتوضيحية بقصدية المؤلف.

المبحث الثاني

دلتي و الثنائية المنهجية في
الفكر الألماني

محاولة دلتي في مد نطاق التأويل:

من هو ولهم دلتي؟

ولهم دلتي (1833- 1911) W.Dilthey مؤرخ وفيلسوف ألماني، ينتمي إلى تيار فلسفة الحياة، ولد في بيبيرج Bebrich بالقرب من مانتر Maniz عام 1833 ومات 1911. درس بجامعة هيدلبرج اللاهوت ثم انتقل إلى جامعة برلين. حصل على الدكتوراه عام 1864. في عام 1867 عين أستاذا في جامعة بازل Basel في سويسرا. وفي عام 1882 خلف لوتز Lotze في كرسي الفلسفة في جامعة برلين حتى وفاته عام 1911.

لقد خلف دلتي إنتاجا فكريا غزيرا نذكر منه "العالم الروحي" و"نظرية رؤية العالم" و "نقد العقل التاريخي" وغيرها من المؤلفات التي جمعت ونشرت كاملة في اثني عشر مجلدا في برلين عام 1913.

كان اهتمامه منصبا على الإشكالية المنهجية للعلوم الروحية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولذلك سنتوقف في هذا المبحث عند محاولات دلتي إرساء قواعد منهج الفهم، وماذا يعني الفهم؟ وما الشروط التي تجعل الفهم ممكنا؟ وما دوره في التاريخ على وجه الخصوص، وفي العلوم الإنسانية عامة؟.

لقد ذكرنا فيما سبق، أن شلايرماخر قد حصر مهمة الهيرمينوطيقا في تحديد الضوابط والقواعد التي تساعد القارئ أو المفسر على تجنب سوء الفهم منذ البداية، ولكنه مع ذلك، كان يدرك أنه بالرغم من أن نظرية التأويل قد أحرزت تقدما معتبرا ومهما، إلا أنها مع ذلك تظل بعيدة عن أن تكون فنا مكتملا، وذلك راجع لصعوبة استيعاب كل حدود النص وأبعاده، ومن هنا كانت عملية الفهم عملية معقدة جدا.

من هنا حاول دلتاي إكمال نظرية سلفه شلايرماخر، وتوظيفها في مجال التأسيس للعلوم الروحية. إن الفارق الأبيستمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مهد الطريق لتحول اهتمام الفلاسفة، إلى محاولة فصل التاريخ منهجيا عن العلوم الطبيعية. وهنا نجد المحاولة الرائدة لدلتاي، في القرن التاسع عشر، الذي وقف من التاريخ موقفا ميتودولوجيا. فالظروف التاريخية والعلمية التي ميزت عصر دلتاي، فرضت عليه الانخراط بقوة لمواجهة الفلسفة الوضعية التي رأت أنه من الواجب على العلوم الإنسانية أن تستفيد من مكتسبات العلوم الطبيعية، وأن تستلهم منها أدواتها المنهجية، وأن تسير في الخط الذي سارت فيه هذه العلوم. إلا أن دلتاي رفض هذا الموقف الطبيعي، الذي لا يقيم أي وزن للفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية. ويتمثل جوهر الإشكالية القائمة في هذا الصراع في اختزال ما هو إنساني إلى ما هو موضوعي مادي، مع تجاهل مطلق لذلك التمايز الجوهرية بين عالم الإنسان وعالم الأشياء، وخصوصية كل منهما، بفعل اجتياح النزعة الوضعية في تفسير جميع الظواهر من منطلق

العقلانية الصارمة والعد والحساب. وهي النزعة التي تثار عليها كل من هوسرل وهيدجر وغادامير فيما بعد.

من هذا الواقع الابيستيمولوجي الجديد للمعرفة العلمية "تركزت محاولة ولهم دلتاي في التفريق بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية وفي الرد على الوضعيين الذين وحدوا بينهما من حيث المنهج مثل أوجست كونت وجون ستيوارت مل" (21).

لقد أخذ دلتاي على عاتقه مهمة تأسيس العلوم الروحية على قاعدة منهجية وعلمية. وبدأ النضال من أجل إرساء منهج للعلوم الإنسانية، يختلف عن المنهج التجريبي الاستقرائي الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية. وفي الوقت نفسه يضمن هذا المنهج قيام العلوم الروحية، ويضمن لها الموضوعية والدقة اللازمة. باعتبار أن الموضوعية خاصة أساسية للروح العلمية، لا سيما وأن المعرفة في حقل العلوم الإنسانية متهمه بالفشل، واللايقين، ومغرقة في الذاتية. ولعل هذا الوضع هو الذي دفع البعض إلى القول بأن العلوم الإنسانية كثيرة المناهج وقليلة النتائج. وبذلك مثلت دراسات دلتاي منعطفًا كبيرًا في الدراسات الهيرمينوطيقية، فيما اتخذته من موقف فلسفي خاص ضد التفسير العقلي الصارم، الذي ميز الفلسفة الوضعية بنزعتها التجريبية الخالصة. وهي نزعة ترفض الأفكار المثالية ذات الميل الميتافيزيقية، ولا تعتمد إلا على المعرفة القائمة على دراسة الوقائع المادية، والاحتكاك بالظواهر، وترفض أي معرفة لا تقبل القياس والملاحظة الخارجية. لقد رافع دلتاي لصالح العلوم الإنسانية ودافع عنها بقوة، مبينا

خصائصها النابعة من طبيعتها. لقد استقرت محاولة دلتاي عند ذلك التمييز الشهير الذي صار الاستشهاد به شائعا منذ ذلك الوقت، والذي أقره بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. إن ذلك التمييز في الموضوع سيترتب عنه بالضرورة اختلافا في المنهج. فالعلوم الطبيعية تتناول الظواهر المحسوسة في الطبيعة الخارجية، وهي موضوعات تقع خارج الزمان والإنسان. بينما العلوم الإنسانية تبحث في الفهم الإنساني للقيم وإبداعاته المختلفة في الفن والدين والفلسفة، والتي تتعدى منها وتغني وجوده بها، ومن ثم فموضوعها يكمن في الإنسان نفسه، وليس خارج الإنسان، أو عبر مناهج العلوم الطبيعية.

الخلفية النظرية للتأويل عند دلتاي:

التاريخية:

يشكل الإنسان موضوع أبحاث مختلفة، وتتوزعه حقول معرفية عديدة، ولعل هذا ما جعل محمد وقيدي يقول: "الإنسان واحد والعلوم الإنسانية متعددة". وفعلا لو انطلقنا من هذه المقولة لتحديد أو تعريف الإنسان فإننا نجد من يقول من وجهة نظر المناطق أن الإنسان حيوان ناطق، وعند السيميائيين أن الإنسان حيوان لابس، وعند الحدسيين أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي، وعند اللغويين أن الإنسان حيوان اتصالي، وما يهمننا أن الإنسان حيوان تاريخي. فكيف نفهم التاريخية عند دلتاي؟

إن التاريخ ليس هو ذلك الماضي الذي مضى وانتهى، كما لا يعني التاريخ عند دلتاي

مفهوم الزمانية، بمعنى إن الإنسان يولد ويعيش ويموت، بل إن التاريخية عند دلتاي"
تعني أمرين اثنين:

1- أن الإنسان يفهم نفسه لا من خلال الاستبطان، بل من خلال موضعة الحياة. من هو الإنسان؟ التاريخ وحده هو الذي يمكن أن ينبئه. لا يخبر الإنسان نفسه ما هو وماذا يريد إلا في تطور طبيعته عبر القرون.

2- طبيعة الإنسان ليست ماهية ثابتة" (22).

من خلال الفكرتين السابقتين عند دلتاي، نفهم أن الإنسان يتحدد بتطوره عبر التاريخ، ولكن ليس بشكل كامل أبدا. فهو ينتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى دون أن يكتمل ذلك التطور، ويتم ذلك من خلال الخبرة المعيشة ومن خلال الفهم القائم على تعبيرات الماضي، ومن هنا يكتسي الفهم طابع التاريخية، ومنه فالإنسان كائن تاريخي.

ثم إن الإنسان ليس حاصلًا على ماهية تامة التكوين وثابتة، بل هو ما ليس هو وليس هو ما هو كما قال سارتر بذلك، فالإنسان دائمًا مفارق لذاته، وهو الحيوان الذي لم يتحدد بعد كما قال نيتشه، وأن مستقبله مرتبط بقراراته التاريخية التي تحدد مصيره وتغير حياته، وبالتالي تغير الحياة في عمومها. ومن هنا لا يمكن النظر إلى التاريخ بمنظار السلبية، ولا يمكن قراءته قراءة سلبية من حيث هو ركام لا تقوى عناصره على مخاطبة هموم العصر ومشكلاته، بل يجب النظر إلى التاريخ نظرة ايجابية من حيث إنه رصيد ومخزون الإنسان الذي يساعده على تطوير واقعه وبناء مستقبله، من

خلال قدرة الإنسان الخلاقة والمبدعة لشتى عناصر الحياة.

لقد كان اهتمام ولهم دلتاي، ينصب حول دراسة النصوص التاريخية، والعلوم الاجتماعية بشكل عام، والبحث عن أساس منهجي للعلوم الروحية تحت تأثير النزعة الرومانسية. إلا أن الحركة التجريبية التي كانت تقودها الفلسفة الوضعية القائمة على مسلمة أن الإنسان لا يستطيع القضاء على فوضى العقل وجميع التناقضات، إلا بواسطة الاحتكاك والتجربة، وما لا يقبل التجريب لا يدخل في عداد العلم الوضعي التجريبي، والانغماس المطلق في التجريب، فأغرى هذا التقدم في حقل العلوم الطبيعية المهتمين بالعلوم الإنسانية لتطبيق نفس المنهج أملا في الحصول على نفس النتائج، التي وصلت إليها العلوم الطبيعية في مجال تخصصاتها. وهو ما جعل دلتاي يرافع عن خصوصية العلوم الاجتماعية، ويتصدى للذين يقللون من أهميتها ويقارنونها بالعلوم الطبيعية، متجاهلين طبيعة الفروق الجوهرية التي تفصل بينهما، ليبين أن الحقلين متمايزين من حيث الموضوع والمنهج والغاية.

فإذا كانت العلوم الطبيعية موضوعها الطبيعة المادية، فإن العلوم الإنسانية موضوعها الإنسان، ولما كانت غاية العلوم الطبيعية من دراسة الطبيعة هي السيطرة عليها وتحقيق المقولة الديكارتية بأن يصبح الإنسان سيذا للطبيعة ومالكا لها، لأن الإنسان يخضع للطبيعة من أجل السيطرة عليها فيما يري ذلك بيكون، بينما دراسة الإنسان غايتها فهم الإنسان لأبعاده ووجوده ومصيره. ومن هنا كان المنهج الهيرمينوطيقي هو الأنسب.

ولذلك كانت محاولة دلتاي في تأسيس منهج للعلوم الاجتماعية محاولة متقدمة، حيث يحتل دلتاي مكانة بارزة ضمن فلسفة التأويل والهيرمينوطيقا، التي كان قد بدأها سلفه شلايرماخر، فأخذت هذه الفلسفة أبعادا جديدة حيث بدأت تحوز موضوعاتها وتحدد مناهجها، لا سيما بعد أن نقل شلايرماخر التأويل من المجال الديني إلى مجال الفلسفة في إطار شمولي ونظرة كلية، تتجاوز ذلك الجدل الكلاسيكي العقيم حول الدين ووظيفته.

لقد كانت محاولة دلتاي تتركز أساسا في البحث في إشكالية المنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية، وبالأخص في جانب الفلسفة النقدية للتاريخ التي تتعلق أصلا بالمنهج ومنطق البحث التاريخي، ونقد العقل، ولكن هذه المرة ليس العقل الخالص، بل العقل التاريخي. و يمكن ربط تصوراتها المنهجية والمعرفية بالسؤال الكانطي: هل المعرفة التاريخية ممكنة؟ وما هي سبلها؟ وما هي حدود معرفتنا بها؟ ويمكن تلخيص مشاكل الفلسفة النقدية للتاريخ في حدود المنهج والموضوعية والحقيقة، وهكذا " واهتداء بكانط انطلق دلتاي من وجود المعرفة الاجتماعية والتاريخية كواقع ولكنه أراد أن يبحث عن أسسها التي ظن أنها ليست طبيعية آلية، و إلا لم يكن هناك فرق يذكر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية" (23).

وهكذا تحددت مهمة دلتاي على وجه الدقة، بالرد على الفلسفة الوضعية والفلسفة المثالية في آن واحد. فأما بخصوص الفلسفة الوضعية التي كانت شائعة في عصره،

حيث ساد الاعتقاد أن كل الظواهر بما في ذلك الظواهر الإنسانية، تخضع للمنهج التجريبي الوضعي، الذي أعطى نتائج باهرة في مجال العلوم الطبيعية، فلقد كان القرن التاسع عشر بحق قرن الانفجار العلمي، وانتصار المنهج العلمي واتساع نطاق المعرفة العلمية ضد حصون الجهل ومعاقل الخرافة، وهكذا حاولت الروح الوضعية بسط سيطرتها على العلوم الإنسانية، بعدما أحكمت هيمنتها على العلوم الطبيعية، مما دفع الباحثين في العلوم الإنسانية إلى محاولة محاكاة هذا المنهج توخيا للدقة العلمية والضبط في النتائج والدقة في القياس. لقد كان ذلك دون إدراك منهم للفرق الموجود بين المجال الطبيعي والمجال الإنساني.

غير أن تفاؤل أنصار النزعة العلمية لم يصمد أمام الصعوبات المنهجية، والعوائق الابدستمولوجية، وحالات الفشل التي اصطدمت بها الأبحاث في ميدان العلوم الإنسانية. وهو ما جعلها تتراجع عن موقفها الصارم الداعي إلى استخدام نفس المنهج العلمي لعلوم الطبيعة. يقول كارل بوبر: " فمثلا كانت المحاولات الهادفة إلى تقليد المناهج التجريبية المتبعة في العلوم الطبيعية، هي التي أدت إلى إصلاح علم النفس في عهد فونت Wundt، وكذلك تكررت المحاولات منذ مل Mill لإصلاح مناهج العلوم الاجتماعية على نحو مماثل نوعا ما. وقد صادفت هذه الإصلاحات في علم النفس شيئا من التوفيق، رغم ما أصابها من الخيبة في كثير من الأحيان. ولكن نتيجة هذه المحاولات في ميدان العلوم الاجتماعية النظرية . عدا الاقتصاد . لا تزيد كثيرا

عن الخيبة، ولما صار هذا الفشل موضوعا للمناقشة، تساءل الناس من فورهم عن إمكان تطبيق المناهج الفيزيقية أصلا على العلوم الاجتماعية، وتساءلوا: ألا يمكن أن يكون الإصرار العنيد على تطبيقها هو السبب فيما ظلت عليه هذه العلوم من حالة تدعو إلى الأسف الشديد؟"(24).

من هنا برزت الدعوة الآخذة بمفهوم الثنائية المنهجية، وهذا ما دفع دلتاي إلى التمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. فإذا كانت علوم الطبيعة تقوم على التفسير السببي والحتمي، فإن علوم الروح تقوم على الفهم، وإذا كانت الأولى تهدف إلى السيطرة على الطبيعة كغاية قصوى، فإن الثانية تهدف إلى فهم الإنسان في أبعاده المختلفة كصيورة وتاريخ ووعي وإرادة واندماج، لأن الفعل الإنساني يبدو بدلالات مختلفة: نفسية، اجتماعية، دينية، حضارية، زمانية، انثروبولوجية... وتناولها بالدراسة يفترض منهجيا إقامة حقول معرفية مختصة تتناول هذه الأبعاد المختلفة للإنسان، وتتناسب مع طبيعة الظاهرة الإنسانية. ولذلك خلص دلتاي إلى أن الحقلين متمايزين مما يستدعي اختلافهما منهجيا.

أما نقد دلتاي لهيجل الذي كان يرى أن التاريخ هو تجلي الروح ضمن دورات حضارية، وهو في النهاية حصيلة هذه الدورات التي تستقر في مكان ما وفي زمان ما وفي شعب ما، فإننا نجد دلتاي يعارض الطرح الهيجلي للتاريخ، حيث يغلب على تصوره ظن آخر، يتمثل في أن كل دورة تاريخية قد اكتملت واستنفذت كل إمكاناتها ووصلت إلى حد

الاكتمال" إذ كان يرى أن لكل دورة تاريخية لها قيمتها وكمالها في ذاتها، وأن كل الدورات التاريخية متساوية وكل مرحلة تاريخية خليقة بتفسيرها كوحدة في ذاتها لا بوصفها كمرحلة ممهدة لمرحلة أرقى متقدمة عليها، أو مرحلة سابقة أدنى منها" (25).

دلتاي: التأويل بوصفه محاولة في الفهم

لقد وقعت العلوم الإنسانية حسب منظور دلتاي في خطأ كبير، عندما حاولت محاكاة العلوم الطبيعية تجريبياً، وذلك عندما استعارت منها المناهج والآليات والتقنيات التي اعتمدت عليها، من أجل الوصول إلى أقصى درجات العلمية. وهذا الخطأ حسب دلتاي يرجع إلى إغفال ذلك الواقع الابستمولوجي، الذي يفضي بدوره إلى إدراك ذلك التمايز الجوهرى بين حقلين من حقول الدراسة العلمية متميزين ومختلفين، من حيث خصوصية الموضوع، إذ موضوع العلوم الطبيعية سهل التداول بما أنه مستقل عن الإنسان، ويمثل ظاهرة قابلة للملاحظة والقياس والتجريب، ويتوفر على كل مواصفات الدراسة العلمية الجديرة بهذا الاسم من المنظور الوضعي. غير أن الظواهر الإنسانية باعتبارها موضوع دراسات العلوم الإنسانية، فهي على قدر كبير من التداخل والتشابك والتعقيد، حيث يفقد الباحث في العلوم الإنسانية ذلك التماسك والمرونة التي تحظى بها العلوم الطبيعية بين الباحث وموضوع البحث. إن الحادثة الطبيعة تبدو لنا لعبة أطفال أمام تعقد وتشابك الوقائع الإنسانية.

فالباحث في العلوم الإنسانية يجد نفسه أمام شبكة معقدة من المعطيات النفسية

والتاريخية والرمزية والاجتماعية، وباختصار يجد نفسه أمام موضوع حيوي مليء بالرموز والدلالات غير المنتهية والمنتجة للدلالة باستمرار، ومن ثم يصعب على الباحث أن يمسك بها بسهولة. وهذا ما جعل دلتاي يميل إلى القول بأن موضوع العلوم الإنسانية، هو موضوع فهم بامتياز، بينما موضوع العلوم الطبيعية هو موضوع تفسير. وفي هذا الصدد يقول دلتاي: "تتميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية في كون موضوعات هذه الأخيرة تظهر للوعي آتية من الخارج بصفاتها ظواهر، بينما موضوعات العلوم الإنسانية، خلافا لذلك تظهر آتية من الداخل بصفاتها واقعا وكلا أصيلا وحييا. ومن هذا يتم إذن تنظيم الطبيعة بالنسبة للعلوم الطبيعية ويتم الحصول عليه باستنتاجات متتالية تعتمد على ربط الفرضيات. أما العلوم الإنسانية فيتم تنظيم موضوعاتها لارتباط الحياة النفسية بصفاتها منطوق (ستكون بذلك) الأساس العام والأصيل. الطبيعة نفسرها، أما حياة النفس فنفهمها" (26).

لقد صار واضحا بعد التمييز الذي أقامه دلتاي بين حقلي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، أن موضوع هذه الأخيرة وهو الإنسان في أبعاده المختلفة التاريخية والاجتماعية والنفسية، يفلت من قبضة المناهج الوضعية، لأن الأمر أكثر تعقيدا وصعوبة، حيث يتمتع التقدير الكمي والقياس والتجريب والتنبؤ في الظواهر الإنسانية، ولذلك رأى دلتاي أنه أصبح من الضروري استبدال التفسير العلمي في حقل العلوم الطبيعية، بمقولة الفهم في العلوم الإنسانية أو علوم الروح. وفي هذا الصدد تقول رفيقة

بن مراد: "على هذا النحو يتعذر التفسير في علوم الإنسان ويستبدل بالفهم، والفهم بمعنى تدبيراً عقلياً لجملة من الدلالات والمعاني للظاهرة الإنسانية في إحداثياتها المتحركة، ومن هذا المنطلق لا يمكن للظاهرة الإنسانية أن تكون شأن تفسير لأنها شأن بنية structure وإنما شأن دلالة ومعنى *symbole et sens*. فالاختلاف بين التفسير والفهم حسب تحليل دلتاي في هذا الموضوع هو اختلاف بين البنية والمعنى" (27) .

مفهوم الدائرة الهيرمينوطيقية عند دلتاي:

يوظف دلتاي الدائرة الهيرمينوطيقية لسلفه شلايرماخر لفهم الحياة كتجربة وكتاريخ، فقد أكد شلايرماخر كما مر بنا سلفاً على المعرفة الجدلية بين الجزء والكل في النص، التي ينبغي على المفسر أن ينتبه إليها. وأن ضرورة الفهم ستعتمد عليهم معا في دوامة لامتناهية، غير أن دلتاي يوسع مفهوم الجزء والكل نتيجة بعد جديد عندما يربطها بتجربة الحياة.

إن الحياة في نظر دلتاي تتميز بالحركة وعدم الثبات والاستقرار، فالثبات من خصائص الظواهر الطبيعية، وليس من سمات الحياة التي تجعل تجربتنا تتغير وتغتنى ضمن سيرورة التحولات المتلاحقة، وتكتسب بالتالي أبعاداً جديدة. يرى دلتاي أن المعنى المكتسب في لحظة تاريخية لا يبقى ثابتاً على حاله مدى الحياة، فهذا المعنى يمكن أن يتغير بفعل التحولات التي تلحق تجربتنا الشخصية التي تؤثر على فهمنا للأحداث السابقة، وتعمل عملها في الأحداث القادمة، في دائرة يؤثر فيها الكل ويتأثر بها الكل"

وهذه الدائرة تنطبق بنفس الدرجة على معنى الماضي. إن المعنى . في الأدب والتاريخ .
ليس شيئاً موضوعياً تماماً ولكنه ليس ذاتياً، إنه في حالة تغير مستمر طالما أن العلاقة
بين المفسر والموضوع علاقة متغيرة في الزمان والمكان" (28).

إن الحياة بما أنها عبارة عن تجارب الإنسان، فإنها تحوز معاني جديدة يرغب الإنسان
في فهمها وتوظيفها بما يخدم أغراضه ومصالحه، وهنا نجد التاريخ كتجربة معاشة
ضمن تجارب أخرى يتطلب تأويلاً من أجل فهمه انطلاقاً من تلك العلاقة القائمة بين
الجزء والكل، وبين الكل والجزء. مما يجعل الفهم يهتز أمام هول الحقائق المنكشفة
للوعي باستمرار" إن تجربة ما جزئية في حياتنا تكتسب معناها من خلال تجربتنا الكلية،
وليست تجربتنا الكلية في حقيقتها إلا حصاد تجارب جزئية متراكمة، ولكن الجزء يؤثر
في المعنى الكلي في فهمنا لتجربة جزئية. وما دام دلتاي قد وحد بين النص وتجربة
الحياة، فمن المنطقي أن يؤمن بتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة
البداية للفهم سواء في الأدب أو في التاريخ" (29).

دور الفهم في المعرفة التاريخية عند دلتاي:

كيف يتم الفهم في نظر دلتاي؟

في نظر دلتاي يتوقف الفهم على مجموعة من الشروط، هي التي تجعل الفهم ممكناً.
ومن هذه الشروط التعبيرات التي تمثل الأساس الأول لفهم ذواتنا وفهم غيرنا. إن
التعبيرات تمثل في جوهرها وسيطاً حقيقياً للفهم، والإنسان هو الكائن والوحيد الذي

يحيا بالوسائط، وينتجها ويستهلكها، ويتناولها، وهي بالتالي حلقة الربط، ونقطة التقاطع للمشاركة الفعلية بين البشر " فأنا أرى إنسانا في موقف حزين، تملأ الدموع وجهه، فهذه تكون تعبيرات عن الحزن و لا أستطيع أن أدركها بصورة عادية بدون أن أشعر بداخلي بانعكاس الحزن الذي تعبر عنه. وعلى الرغم من تعلقه بعقل آخر ليس عقلي، ومكونا لجزء من تاريخ عقلي ليس هو تاريخ عقلي إلا أنه يأتي ليحيا في نفسي" (30).

إن تلك التعبيرات قد تكون على شكل تعبيرات اصطلاحية كالمصطلحات العلمية والرياضية تتميز بهوية محددة مهما تبدلت الظروف والمواقف، كما توجد تعبيرات الأفعال الإنسانية التي تحمل دلالات ومقاصد معينة تحركها نوايا خفية، وتلك التعبيرات حتى ولو كانت عفوية أو لاواعية على حد اعتقاد سيقموند فرويد، فإنها تتطوي على دلالات عجيبة، وهو الأمر الذي جعل فرويد يميل إلى التركيز عليها في أبحاثه العلمية، باعتبارها أفعالا وسلوكات تشكل مركز الثقل في الحياة النفسية بالمقارنة مع الأفعال الواعية الشعورية، إنها باختصار تعبير الروح، وفي هذا الصدد يقول دلتاي: " نحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في النص المكتوب، إننا في كل مكان نفهم قبل أن نفسر" (31). إن هذه التعابير بمعناها الشامل، تعتبر جسرا للتواصل بين الفواصل النفسية للأفراد لتلتحم بعالم الحياة المشتركة، حيث تكتسب قابلية الفهم لأنها من إبداع كائنات عقلانية روحية أهم ما يميزها الوعي الذاتي والتواصل مع الآخرين، وهكذا يشرع الوعي أبوابه ليبتلع تجارب الآخرين ويعيشها، ويحتضنها، ويضمها

إليه.

غير أننا نجد دلتاي يميز بين شكلين من أشكال الفهم: شكل أولي للفهم، وشكل أعلى للفهم.

إن الشكل الأول من شكلي التعبير، يمكن القول عنه أنه مباشر، ويتمثل في فهم تعبير ما عما يعبر عنه من خلال إدراك العلاقة الرابطة بينهما، كتعابير الوجه الدالة على الفرح أو الحزن أو المرض، مثال ذلك ابتسامة على شفاه حزينة، فهي دلالة مباشرة. أما الفهم الأعلى، وهو يزيد عن الشكل الأول للفهم، فإنه يتوجه إلى المعنى المعبر عنه، والبحث عن علاقته بأشكال أخرى لها علاقة به، وبالسياق العام الذي يساعد على إدراك أبعاد المعنى ودلالاته ويتوجه إلى العملية الأساسية في الفهم والمتمثلة في ربط الأجزاء بالكل والكل بالأجزاء في وحدة مركبة.

وبما أن هذا الشكل يتجاوز حدود المباشرة والفهم السطحي للأمور، فإنه ضروري لعملية المعرفة، بحيث ينفذ إلى الأعماق بحثاً عن المتخفي والغائب، لذلك يلح دلتاي على ضرورة الانتقال من الفهم الأول، الذي يمكن أن يكون خادعاً ومزيفاً إلى الشكل الثاني، الذي يأخذنا إلى أبعد الحدود، ومن ثم يكتسب فعاليته وكل مصداقيته.

هكذا رفض دلتاي أحادية التصور المنهجي الذي يأخذ نموذجه من العلوم الطبيعية، والذي تجاوز حدوده ليمتد ويهيمن على مجال العلوم الإنسانية أو الروحية، وهو ما يتنافى وطبيعة هذه العلوم، التي أدركت أن ذلك المنهج سيدخلها في أزمة حقيقية.

إن العلوم الإنسانية في ذلك الوقت، كانت لا تزال في بدايتها تتلمس طريقها نحو منهج خاص يؤكد خصوصيتها، ويضمن لها في الوقت نفسه امتيازات المعرفة العلمية من تنظيم وانسجام ودقة ووضوح. وهكذا واستنادا إلى التصور السابق يمكن القول إن ما يجعل السلوك الإنساني إنسانيا حقا، هو اشتماله على معاني ودلالات تختلف قراءتها من شخص إلى آخر، ومن مجموعة بشرية إلى أخرى، بحسب الزمان والمكان، بحيث لا يمكن أن نتجاهل هذه العناصر من دون أن نتجاهل في الوقت نفسه ما هو إنساني في الإنسان، وهو ما يترتب عنه تغييب جوانب مهمة في الإنسان، و النزول به إلى مستوى الظاهرة أو الشيء .

ولعل هذه هي المساهمة الكبرى، والموقف الثوري الذي كرس له دلتاي جهوده، وفي هذا الصدد يقول هشام شرابي: "إن المساهمة الفكرية التي قدمها دلتاي قد تكون في وضعه أسس جديدة لمقاربتنا لإشكالية فهم التاريخ، أكثر منها في ابتداع منهج منظم جديد لتفسير التاريخ، موقفه الرئيس كان في إنكار إمكان فصل معنى الحقيقة التاريخية عن عمل التجربة الجوانية، وهو موقف أساسي يعتبر في عصر بلغت فيه النزعة العلمية أوجها، موقفا ثوريا" (32).

إن ما يستفاد من التحليل السابق لموقف دلتاي من العلوم الطبيعية، ومقارنتها بالعلوم الإنسانية، هو إدراك الفرق الجوهرية بين الحقلين على أساس أن العلوم الطبيعية تتناول موضوعا محسوسا وقابلا للتكرار يمكن دراسته والتنبؤ به وتعليقه تعليلا عقلانيا،

في حين يصعب ذلك في العلوم الإنسانية بما أن موضوعاتها متغيرة ومتحولة، يصعب ضبطها ضبطاً دقيقاً، بما أنها تشمل حالات الوعي والإرادة والرغبة والقصد وهي عوامل تتضاف إلى الصعوبات الأخرى، التي تشكل عوائق إبستمولوجية حقيقية. ومادامت هذه هي خصوصية العلوم الإنسانية وصعوباتها، كان من اللائق البحث عن منهج بديل لها يناسبها في الدراسة، منهج يقيم الاعتبار للفروق الجوهرية القائمة بين علوم تخصص الإنسان، وعلوم أخرى تتجه نحو الطبيعة.

وهذا المنهج في نظر دلتاي هو منهج التأويل، الذي يركز على الفهم ، مادامت الأسئلة والإشكاليات المطروحة في العلوم الإنسانية مغايرة لما يطرح في العلوم الطبيعية، ولذلك فهي تقتضي فهماً مغايراً وتحليلاً متميزاً ومن ثمة تأويلاً خاصاً.

المبحث الثالث

التأويل عند هوسرل وهيدجر

بؤادر التأويل عند هوسرل

هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl فيلسوف ألماني

ايدمونت

كبير، استطاع أن يؤسس فلسفة جديدة هي الفينومينولوجيا الخالصة، التي أراد من خلالها أن يؤصل فلسفة علمية صارمة، لا تعيد فقط إنتاج محتوى فلسفات الماضي، التي استنفذت طاقتها، بل فلسفة تساير روح العصر الذي أصبح يعج بالأحداث المذهلة في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية. ولعل أكثر تلك الأحداث خطورة وتدميرا على الجنس البشري هي الحرب العالمية الأولى، التي استيقظ على هولها الإنسان الأوربي. فلقد عاش هذا الإنسان على خيرات العالم كلها بما وفرته الحركة الاستعمارية الأوروبية له، وبما كانت تدفعه الدول المستعمرة أو دول الأطراف إلى ما وراء البحر. وظن الإنسان الأوربي أن تلك النعم والحياة الرغيدة لا تزول أبدا، لاسيما وأنه أحكم قبضته الحديدية على الشعوب، التي كان حظها من العلم والتكنولوجيا أيسر. إلا أن خيبة أمله كانت كبيرة في أن ما كان يعتقد أنه كان وهما جميلا، أزاح الستار عن مأساة حقيقية ستدخل أوروبا إلى حلقة صراع دموي خطير، لم تنته فصوله مع الحرب العالمية الأولى، التي مثلت صورة من صور الدمار المادي المائل أمام العين في الأطلال، وفاجعة كبرى في الأرواح البشرية، وشكلت صدمة عنيفة في وعي الإنسان الأوربي الواصل من نفسه، من خلال وثوقه في فكر الحداثة. ومن هنا كان هوسرل سباقا إلى استشعار ضرورة قيام فلسفة جديدة تعيد النظر في الأسس والمرتكزات، وتوجه هدف الفكر توجيهها صحيحا، وليس مجرد فلسفة تعمل على ترميم بقايا فكر الحداثة. وهكذا " لقد عادت الحاجة تلح إلى فلسفة جديدة تماما، فلسفة لا

تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلات الفلسفية بشكل جذري مسلطة الضوء من جديد على معانيها وأفكارها الرئيسية، لكي تنفذ بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تصاغ على أساسها المشكلات إن كان لها أن تعثر على حل علمي أصيل" (33).

ثورة هوسرل على النزعة السيكلوجية والعلمية:

كما قلنا سابقا إن هوسرل كان يسعى إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم، لا يقل صرامة منهجية عن أي علم آخر" ولا يمكن للفلسفة أن تكون علما صارما إلا من خلال الفينومينولوجيا الخالصة" (34).

وهكذا حاول هوسرل أن يجعل الفلسفة تبحث عن الحقائق والماهيات، كما هو الحال عند أفلاطون، دون الوقوع في التبسيطية ودون فروض مسبقة، بل تعتمد على الحدس المباشر من أجل بناء معرفة لا تفتقر إلى المعنى، ولا تدخل الإنسان في أزمات وكوارث جديدة.

ومن فكر الأزمة تصدى هوسرل لنقد النزعة السيكلوجية، التي حاولت أن تفسر جميع الظواهر انطلاقا من بعد واحد، هو البعد السيكلوجي، الذي يربط عمليات التفكير ونشاط الذات بمقولات الشعور ويختزلها في حالات ذاتية دون النظر إلى الحالات المطلقة.

كما أن النزعة الطبيعية لا تختلف من جهتها عن النزعة السيكلوجية، بل هي أكثر تطرفا عندما تصر على أن كل الظواهر يمكن تفسيرها وشرحها بطريقة علمية، ولا

شيء يفلت من التفسير العلمي. لقد منحت النزعة العلمية المتطرفة للعلم ثقة لا حدود لها، فالعلم جعل منا آلهة قبل أن نستحق أن نكون آدميين كما وصف أحدهم تلك النزعة المفرطة. ومن هنا رفض هوسرل تعميم النزعة العلمية الطبيعية على جميع أنشطة الفهم، لأن للعلم حدودا. ثم إن التعميم الذي رفعتة النزعة العلمية يتعارض مع الفينومينولوجيا، لأنه يقوم على فروض مسبقة يعتبرها بديهيات لا يرقى إليها الشك، ولا يضعها موضع تساؤل جذري على الرغم من أنها ليست مستمدة من طبيعة الظواهر بل هي مفارقة لها.

لقد فرضت هذه الأوضاع الجديدة إعادة النظر في الكثير من المسلمات الأساسية، التي قامت عليها العقلانية الأوروبية، ولذلك يعتقد بعض الباحثين أن مشروع هوسرل الفلسفي جاء نتيجة أزمة العلوم الأوروبية، وما نتج عن ذلك من حروب في أوروبا، جعلت هوسرل وأمثاله يشككون في العقلانية التي قامت عليها هذه العلوم، ومن ثم الدعوة إلى إعادة النظر فيها، والبحث عن صياغة عقلانية جديدة لفهم العالم وتجاوز أزمات الإنسان الحالية والمحتملة فمع بزوغ نجم الفلسفات العلمية ممثلة أساسا في داروين، سبنسر، وأوجست كونت، صار كل ما هو موجود (بأتم معنى الكلمة) خاضع للقياس، ولعل هذا ما خلق أزمة فعلية للعلوم الأوروبية كما يرى ايدمونت هوسرل، إذ أن العلمية سعت إلى علمنة وعقلنة كل ما هو ذاتي. ولعل هذا البحث المضني للفكر العلمي الغربي، لرفع العلوم الإنسانية إلى مصاف العلوم الامبريقية لهو هاجس

فعلي اكتشف العقل الغربي مذ تداعيات المد الجارف للعقلنة التي جاءت بها الانوارية والذي انتهى بفشل في جميع المجالات ليتبخر حلم السلام الدائم الكانطي وفق منطق لا عقلاني.

ومن هنا كذلك، كانت النزعة العلمية تتطلق من نصف الطريق، وتهمل بدايته، أي أنها لا تعود إلى الأصل الأول للأشياء لتفسيرها تفسيراً عقلانياً. ولهذا وجب أن تكون مهمة الفلسفة في نظر هوسرل الانطلاق من الظواهر كما هي معطاة للوعي، قبل أي تفسير أو فروض مسبقة. وهذا بالاستناد إلى المنهج الفينومينولوجي. وبناء على هذا التصور، فإن الوصول إلى فهم سليم، وبالتالي إلى تأويل صحيح في نظر هوسرل، يفترض وجود إطار سليم ومنهج قويم يضمن العودة إلى الأشياء في ذاتها، في وضوحها وصفائها وأصلها. وهذا الأمر يتطلب عزل وتفكيك كل الشوائب، التي علقت بها عبر صيرورتها وتحولاتها، أو عبر تفسيرها تفسيراً خاطئاً ومحرفاً. ولعل فعل الرد الفينومينولوجي، أو الوضع بين قوسين الذي يسوقه هوسرل، يعزل كل ما هو غريب عن النص، ويمنحه فرصة الظهور على حقيقته كما هو أمام الذات، التي تحدسه حدساً مباشراً وتاماً. وذلك من دون إقحام فروضها وأفكارها، أو إسقاط واقعها الذاتي، الذي يؤدي إلى تشويه الحقيقة، ويلونها بألوان وأصباغ يفقدها بريقها وحقيقتها الأصلية، " فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً يفعله القارئ، بل شيء يحدث له" (35). هكذا كانت محاولة هوسرل تتمثل في نقل الوعي من الموقف الطبيعي، إلى الموقف الظاهري من

أجل إحداث ثورة من داخل الوعي، لتظهره مما أصابه من مادية العلوم الطبيعية الجارفة والمتأزمة.

هيدجر ومسألة الفهم:

مارتن هيدجر (1889-1976) Martin Heidegger فيلسوف ألماني، وهو تلميذ هوسرل النبيه الذكي. لقد كانت مساهمته الفلسفية الكبرى في كتابه العمدة " الوجود والزمان". وقد تحول عن فينومينولوجيا هوسرل إلى الانطولوجيا، ليقطع بذلك شوطا كبيرا في المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا. والفكرة الأساسية عند هيدجر يمكن تلخيصها فيما يلي: إن فهم العالم يتوقف على فهم الإنسان، أو الـ *DASEIN**.

*الـ *DASEIN* تعبير ألماني يعني حرفيا (الوجود هناك) وقد استخدمه هيدجر للتعبير عن الوجود الإنساني المتعين، وهو وجود مندمج في علاقة وجدانية بالأشخاص والأشياء المحيطة، أي بـ (عالم المرء) ومن هنا يطلق عليه هيدجر أيضا " الوجود في العالم" ليؤكد الوحدة التامة بين الإنسان والعالم، واتقاء الفصل الديكارتي بين الذات والموضوع، بين عالم داخلي مكتف بذاته وعالم خارجي منفصل، ذلك الفصل الذي م يورث الميتافيزيقا غير مشاكل كبرى تتعلق بتفسير العلاقة الواضحة بين هذين الكيانين المنفصلين.

يقول بول ريكور: "وللفهم عند هيدجر، دلالة أنطولوجية. إنه جواب كينونة ملقاة في العالم تشق فيه طريقها عن طريق عرض إمكاناتها الأكثر خصوصية. والتأويل، بالمعنى التقني لتأويل النصوص، ما هو إلا توسيع وتفسير لهذا الفهم الانطولوجي

بالموضوع التي ظل هوسرل خاضعا لها، مرتبطة بالإقرار بعلاقة أنطولوجية أكثر بدائية من كل علاقة للمعرفة" (36).

يتحدث هيدجر عن نسيان الوجود، وكيف أن الإنسان من خلال عملية التفكير، يستطيع أن ينتشل ذاته من الوجود لبلوغ الوجود، الذي وقع في النسيان، لأن الميتافيزيقا أهملت التفكير في الفرق الانطولوجي بين الوجود والوجود. وتعتبر اللغة مسألة أساسية عند هيدجر للانفتاح على الوجود، فيها يكتشف الإنسان وجوده ووجود العالم والأشياء، بل إنها مقوم جوهرية من مقومات الوجود. لذلك أفرد لها هيدجر حيزا كبيرا ضمن أبحاثه الفلسفية، وقام بنحت مصطلحاته اللغوية بنفسه، فهو يرى أنه " بدون لغة لن تكون الأشياء، و(اللغة) تعطينا القدرة على استدعائها. وبالتالي فاللغة هي التي تفتح لنا العالم لأنها وحدها التي تعطينا إمكان الإقامة بالقرب من موجود منفتح من قبل، وأن نتوجه بالخطاب إلى الموجود بما هو موجود. وكل ما هو كائن لا يمكن أن يكون إلا في معبد اللغة. وفي هذا المعبد يقيم الإنسان دائما، لأن هذا المعبد هو الذي يجعل من الإنسان موجودا يعبر عن نفسه. إن اللغة هي بيت الوجود الذي يسكنه الإنسان، وفيه يتخذ كل شيء مكانه"(37). فلقد ظل هيدجر يردد قول الشاعر ستيفان جورج " عندما تبطل الكلمة فلا شيء يمكن أن يكون " لأن الكلمة وحدها تمنح للشيء وجودا فعليا، ولذلك فاللغة هي وطن الإنسان.

العلاقة ذات موضوع(الإنسان/الطبيعة)

يبدأ هيدجر بتصفية الحساب مع إشكالية الصراع بين الأذات والموضوع في نظرية المعرفة المنحدرة من التراث الديكارتي وصولا إلى هوسرل، تلك الإشكالية التي اعتبرها

زانفة وأسيئ طرحتها من الأساس، ولذلك عمل علي تقويض أساس ذلك الصراع الوهمي المزعوم بينهما.

إن الذات في نظر هيدجر، موجودة دائما في الخارج وملتحمة بموضوعاته ومنخرطة فيه، من حيث هي وجود في العالم، أو هي الوجود الإنساني في العالم. ولذلك لا يوجد أي مبرر موضوعي يدفعنا إلى فصل الوعي عن الموضوعات التي تلتحم به. بل إن عملية الفهم الحقيقي، لابد أن تنطلق من وجودنا في العالم الذي نحيا فيه. ومن هنا انتقد هيدجر بشدة ذلك الفصل غير المبرر، الذي أقامه ديكارت بين الذات والموضوع، والذي نتجت عنه مشاكل بالنسبة للميتافيزيقا. يقول أحمد إبراهيم: "إن ظاهرة العالم يزيّفها فهم العالم كما لو كان جوهرًا أو كيانًا متموضعا، فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يشوه ويّزيف عندما يفسر بوصفه ذاتا جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الابدستيمولوجية "العارفة" المنعزلة التي تدرك وجودها أولا ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم (كما فعل ديكارت)، بل إن الإنسان يدك العالم إدراكا أوليا بخبراته واهتماماته المباشرة. فالعالم بهذا المعنى مكون لوجود الإنسان، ونتيجة لذلك قضى هيدجر على ثنائية "الذات والموضوع" والتي سادت بتأثير من ديكارت التراث الفلسفي حتى الوقت الحاضر، وحرر كذلك الذات من عزلتها ووحدانيتها في العالم، هذا العقلاني المادي الاستتاري الذي جعل من الإنسان ذاتا عارفة منفصلة عن الواقع، وتحول العالم إلى موضوع يعرف ويحوصل" (38).

غادامير والهيرمينوطيقا الفلسفية

جورج هانز غادامير (1900-2002) George Hans Ghadamer فيلسوف ألماني، وأحد أساطين فلسفة التأويل المعاصرة، وورث التراث الهيرمينوطيقي تقريبا. يعد كتابه العمدة " الحقيقة والمنهج " الذي ظهر إلى الوجود عام 1960 من أعظم ما أنتج في القرن العشرين، بشهادة كبار النقاد والمفكرين والفلاسفة.

لقد شكلت فينومينولوجيا هيدجر نقطة ارتكاز قوية، ومحطة رئيسة وجهت تفكير غادامير الفلسفي. إلا أن غادامير العبقرى سار بالنشاط التأويلي أشواطا كبيرة إلى الأمام، حيث تجاوز أساليب التفكير الميتافيزيقية التقليدية في الغرب، كما تجاوز أيضا الهيرمينوطيقا الكلاسيكية لكل من شلايرماخر ودلتاي.

ففي كتابه الحقيقة والمنهج، لا يربط غادامير . كما يتبادر للذهن أول مرة . بين الحقيقة والمنهج، بل على العكس من ذلك تماما، إنه يرفض مصادرة المنهج التي تدعي الإمساك بالحقيقة بصورة موضوعية ومطلقة، ويرى أن المنهج " ليس هو الوسيلة الوحيدة للاقترب من الحقيقة، كما أن الحقيقة بدورها ليست مطلقة يقينية مكفولة الضمان من خلال أدوات المنهج "(39). ويؤكد غادامير أن انكشاف معني النص في التاريخ يبقى مستمرا، مادام هناك إنسان قادر على التأويل.

هذا النقد في الحقيقة، موجه ضد منهج العلوم الطبيعية، الموروث عن بيكون وديكارت وجون ستيوارت مل، وكل من سار في فلکهم، الذين وضعوا قواعد للسيطرة على

الظواهر وفق مخططات عقلية. إلا أن عملية الفهم في نظر غادامير، لا تقوم على الفصل بين الذات والموضوع، فلا يوجد أي مبرر لفصل الوعي عن وجوده وعن عالمه" وعلى هذا فإن المنهج يخلق حالة انفصال ثنائية بين الذات والموضوع ويجعل الذات مستبعدة من عالمها أو تنظر إليه من الخارج من خلال مجموعة من القواعد والأدوات المنهجية التي تريد أن تفرضها عليه"(40).

من هنا يرفض غادامير أي تفسير يستبعد الذات التاريخية، ويخرجها خارج لعبة الفهم، مهما كانت الدعوة لتأسيس معرفة متقدمة على أساس منهجي. ثم إن العلوم الروحية، والإبداعات الفنية ومخلفات التراث الإنساني تتطلب أن نفهمها من خلال تجربتنا وخبرتنا المعاشة، وليس انطلاقاً من مناهج محددة، بل إن تلك المناهج كانت لها تأثيرات سلبية، لأنها أدت إلى حجب الحقائق، ووضعت الإنسان في اغتراب جديد، وسيجت فكره في طريق واحد للحقيقة، هي الحقيقة العلمية.

ومن الطبيعي والحال هذه، أن تبقى الكثير من ظواهر العالم غريبة عنا وغير مفهومة نتيجة هذا التضييق المنهجي. ولذلك يتصور غادامير " أن المنهج ونظرية المعرفة بوجه عام هو رد فعل عن اغتراب الذات عن العالم ومحاولة لتجاوزه. والهيرمينوطيقا أيضا تنشأ عن هذا الأصل، فكلاهما رد فعل على هذا الاغتراب، ولكن هناك اختلافا جوهريا بينهما في رد الفعل: ففي حين تسعى الهيرمينوطيقا من خلال عملية التفسير والفهم إلى تحقيق ألفة الإنسان بالعالم فإن المنهج يرد على الاغتراب باغتراب مماثل من خلال

ذلك الانفصال أو الانشقاق الذي يحدثه بين الذات والموضوع" (41).

هبرماس والتأويلية النقدية (من نقد المعرفة إلى نقد اللغة)

يعد يورغن هبرماس Jurgen Habermas واحدا من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت، وهو يجمع بين حقلي الفلسفة وعلم الاجتماع. اتخذ هبرماس من النقد اسلوبا ومنهجيا في أبحاثه الفلسفية والاجتماعية، لكون النقد هو الأداة الحقيقية للكشف عن كل ألوان التعمية والتزييف والقمع التي تلف الحقيقة وتمنعها من الظهور.

لقد ظلت الفلسفة التأويلية منذ قيامها تدور حول إشكالية علاقة المفسر أو القارئ بالنص، وما يرتبط بهذه الإشكالية العامة من تساؤلات أخرى : من مثل طبيعة مركزية المفسر بالنسبة للنص. وكيفية حماية النص من سوء الفهم الناتج عن البعد الزمني، والمسافة التاريخية والثقافية التي تفصله عن عصر القارئ. وما إلى ذلك من التساؤلات الفرعية الأخرى، التي تنتمي إلى معضلة الهيرمينوطيقا.

إن المكوث عند إشكالية علاقة المفسر بالنص، والتضحية بطرف من أجل الطرف الآخر ليس حلا لمعضلة الهيرمينوطيقا. كما أن فض الصراع القائم حول المسافة التاريخية التي تفصل النص عن قارئه، والتي تشكل هم الهيرمينوطيقا الأكبر، ستؤدي إلى نهايتها في نظر هبرماس إذ يرى أنه لو " تم حل إشكالية المسافة التاريخية الفاصلة بين المفسر والنص لم يعد هناك أي دواعي لبقاء الهيرمينوطيقا. غير أن هذا التركيز من جانب النظرية قد يحمل جرثومة وهنها وذبولها، إذ يبدو أن الهيرمينوطيقا فور

زوال الفجوة ستفقد مبرر وجودها ولن يعود لها دور" (42).

إذا كان ماركس واحدا من فلاسفة الارتياب، الذين يقومون بتأويل التراث على أساس أنه ينطوي على أشياء خفية، يمكن التعرف إليها عندما نخضعه لمبضع التفكير والهدم، ونعزل عنه أشكال الزيف الذي لحفته طوال مساره التاريخي، بفعل أشكال القمع الإيديولوجي والسياسي التي تسربت إلى جوانب هذا التراث، فإن هبرماس يشاطره الرأي، ويعتقد مثله أن النقد الموضوعي البناء، هو الذي يقهر ويعزل كل الجوانب الدخيلة التي ألصقت بالتراث وعملت على تحريفه" فالتراث في نظر هبرماس هو وعاء يحوي تحريفات إيديولوجية هائلة ويختزن في قلبه الزيف والتعمية والنشء" (43).

ومن هنا نفهم بأن التراث لا ينتقل إلينا في غالب الأحيان عبر أيدي أمينة، بل كثيرا ما يتعرض إلى انقطاعات وتشويهات تعمل على تكييفه وفق منطق مصالح معينة التي تحركها قوى ضاغطة وسلطوية نافذة في المجتمع. وهكذا تنتسرب الأمراض إلى التراث، والتي تتطلب وسائل علاجية ضخمة. ومن هنا نفهم كذلك أن التراث رهان لا يتوقف عند حدود امتلاك أدوات الفهم لفهمه، بل "ثمة مصالح حقيقية في المنهج، وفي العلم بصفة عامة، ينطوي عليها التراث بحيث لا يكفي أن نلم بأسس الفهم ودعائمه، بل يلزمنا خلاص، يلزمنا انعتاق من رقبة التراث وبخاصة إذا كان هذا التراث قمعيا" (44). لكن هل هناك إمكانية للخلاص والتحرر من الهيمنة، ومن هذا الجو القمعي الشمولي الذي يمارس التخفي ولا يكشف عن نفسه، حيث يزج بالناس نحو خنادق الوعي

الزائف دائما؟.

هذه بعض الاضاءات حول مفهوم التأويل، وتطوره تاريخيا إلى أن صار اليوم تتوزعه مدارس فلسفية كبرى تشترك في هم واحد هو البحث عن المعنى في عالم صار يجنح إلى الاغتراب بسبب تعقد مشاكله وتراكمها، وافتقاده للمعنى بسبب تمزقات الوعي في عالم صار غريب الجمال ومأزوم بكل المقاييس. والهيرمينوطيقا المعاصرة تنطلق من وعي الأزمة التي يعيشها الفكر الأوروبي ليتجاوزها، وخاصة من خلال كتابات هوسرل وهيدجر، هذا الأخير الذي مهد لفكر ما بعد الحداثة، الذي هو في الواقع محاولة لترميم فكر الحداثة المأزوم. ويشهد على أهمية فكر هيدجر اعتراف غادامير له، حيث يقول: "ونحن في هذا مدينون بالعرفان والشكر لهيدجر ليس فحسب لأنه شخص اعتقد في شيء ما هام، وكان لديه شيء هام ليقوله لنا، وإنما لأنه في غمار عصر اندفاعا محموما في اتجاه حسابي إحصائي، قد ترك لنا شيئا ما هناك... شيئا ما أرسى نموذجا جديدا للتفكير لأجلنا جميعا"(45).

هوامش الفصل الأول:

1- منى طلبة، الهرميينوطيقا المصطلح والمفهوم، أوراق فلسفية، القاهرة، العدد العاشر،

ص:124.

2 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،

ص173، سنة.2000

3- جان غراندان، المنعرج الهرميينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: د.عمر مهيبيل،

منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، سنة 2007، ص.14

- 4- عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، أوراق فلسفية، العدد 10، سنة 2004، ص: 80.
- 5- امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، ترجمة سعيد بن كراد، ص 117.
- 6- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، مصدر سابق ص
- 7- منى طلبة، الهيرمينوطيقا المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 124.
- 8- قويدر بن أحمد، حوليات التراث، مجلة دورية تصدرها كلية الآداب والفنون - جامعة مستغانم، العدد 01، جوان 2004.
- 9- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان برقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، سنة 2001، ص 105.
- 10- محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة 1999، ص 17.
- 11- وليد نويهض، أسس الوعي التاريخي عند المسلمين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، سنة 1998، ص 7.
- 12- وليد نويهض، المرجع نفسه، ص 7.
- 13- وليد نويهض، المرجع نفسه، ص 8.
- 14- أضولفو باسكيز، البنيوية والتاريخ، ترجمة مصطفى المنادي، دار الحداثة، لبنان، (ب ط) (ب ت) ص 5.

15- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،

بيروت، ص22، ط6، سنة.2001

16- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص.20

17- نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص.20

18- نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص.21

19- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان برقية، عين

للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، ص61، سنة2001.

20- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص.23

21- نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص.24

22- مصطفى عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرومينوطيقا، دار النهضة العربية

بيروت، ط1، ص99، سنة.2003

23- خديجة هني، إشكالية التأسيس المنهجي في العلوم الاجتماعية: طرح دلتاي، أوراق

فلسفية، القاهرة، العدد السابع، ص13.

24- كارل بوبر، ب بؤس الايدولوجيا(نقد مبدأ الأنماط التاريخية)، ترجمة عبد الحميد

صبرة، دار الساقى، بيروت، سنة 1992، ص 11-12.

25- منى طلبة، الهيرومينوطيقا المصطلح والمفهوم، مصدر سابق، ص 135-136.

26- منى طلبة، المصدر نفسه، ص17-18.

27- رفيقة بن مراد، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثاني عشر، سنة 2003،

ص.

28- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص.28

29- نصر حامد أبو زيد، المصدر نفسه، ص.28

30- ولهلم دلتاي، عن د/محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة: دلتاي نموذجاً، الدار المصرية

السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، ص63، سنة.2005

31- ولهلم دلتاي، عن د/محمود سيد أحمد، المرجع نفسه، ص.45

32- هشام شرابي، الفلسفة الوجودية والتاريخ: ولهلم دلتاي، أوراق فلسفية، العدد السابع،

ديسمبر 2002، ص 10 .

33- ايدمونت هوسرل، الفينومينولوجية الخالصة (المحاضرة الافتتاحية في فرايبورج

1917) في عادل مصطفى، مرجع سابق، ص.110

34- عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 110.

35- عادل مصطفى، مرجع سابق، ص147.

36- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان برقية، عين

للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، ص21، سنة 2001.

37- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم،

بيروت، ط1 سنة 2006، ص.87

38- أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص 82.

39- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، لبنان، ط1، سنة 2002، ص. 90.

40 - سعيد توفيق، المرجع نفسه، 91.

41- سعيد توفيق، المرجع نفسه، ص 92-93

42 - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص. 287.

43 - عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص. 298.

44 - عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص. 298.

45 - سعيد توفيق، مرجع سابق، ص 62.

الفصل الثاني

التاريخ والسرد

المبحث الأول

سؤال الزمن والسرد

يحتدم الجدل والصراع الفلسفي حول طبيعة وقدرة السرد التاريخي، كخطاب ذي طبيعة قصصية على استيعاب أحداث الواقع وتمثيله. وإذا كان التاريخ . حسب النزعة العلمية . لا يعرف إلا من خلال النصوص والآثار والوثائق الزاحفة من الماضي، والتي تداولت عليها أيدي كثيرة أثناء مسيرتها وعبورها إلى الحاضر، مما يعني أن تلك النصوص لا تعكس أحداث الماضي بالقدر الكافي من الشفافية والإخلاص الحقيقي للحقيقة. إن هذا التمثيل غير المكتمل لوقائع الماضي، وحصر التاريخ في الأرشيف

والوثيقة قد قلص دور الحدث في التاريخ والكتابة التاريخية، وهو ما جعل من التاريخ يوسع فضاءه النظري ليتقاطع مع الكتابة الأدبية والسرد، بل لقد صار التاريخ لا يكشف عن نفسه إلا من خلال السرد. وكانت النزعة العلمية المتطرفة تنظر بعين الريبة والشك إلى أحداث التاريخ ورواياته، وتصنفها خارج دائرة اهتمامها، وبالتالي فإن أحداث التاريخ تقع خارج دائرة العلم ما دامت عبارة عن بناء نصي للماضي قائمة على السرد والخيال. إن العلوم الطبيعية والمنهجيات الحديثة تبذل كل ما وسعها من أجل تجنب الاهتمام بالقص الروائي والسرد التاريخي مادامت منشغلة بالبحث عن أعلى درجات المعقولة بضبط قوانين الظواهر، وقياسها والتحكم فيها وتعميمها، ومن ثمة إبعاد كل ما يرتبط بالخيال والأمزجة الشخصية، التي تخلط الأسطوري المتخيل بالواقعي، والإيديولوجي بالموضوعي، والرمزي بالمتعين وتفترق إلى أدنى مواصفات المعرفة العلمية، ولذلك فإن غلبة الاهتمام بالقص في داخل أي حقل يتوق لنيل مرتبة العلم، هو برهان الوجه الأول على طبيعته ما قبل العلمية، إن لم نقل طبيعته الأسطورية* أو الإيديولوجية الواضحة. لذلك كان إخراج القصة من التاريخ وفرزها عنه الخطوة الأولى في تحويل الدراسات التاريخية إلى علم⁽¹⁾. غير أن هذا الموقف المتشدد إزاء التاريخ السردية، والمعرفة التاريخية عموماً، لاسيما في منظور مدرسة الحوليات، التي كانت تسعى إلى تحويل الكتابات التاريخية إلى علم صارم على غرار العلوم الطبيعية الأخرى، قد لقي معارضة قوية من قبل المدافعين عن الكتابة التاريخية السردية، وسوغ بالتالي العودة إلى السرد.

فقد كان السرد القصصي موجود في جميع الثقافات والحضارات، وهو يعتني بنقل الأحداث والعمليات والوقائع التاريخية من الزمن الماضي إلى الحاضر بشكل واضح لا يمكن إنكاره، وبعناية فائقة.

* الأسطورة: شكل من الأشكال الشفاهية للفلكلور من أخص خصائص القدماء. والأساطير هي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ، ولم تكن صورها الخيالية (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام الخ) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع. إن الأساطير كلها تتغلب على قوى الطبيعة وتجعلها ثانوية وتكلمها في الخيال وبمساعدة الخيال. ومن ثم فإن الأساطير تختفي مع بزوغ سيادة حقيقة على قوة الطبيعة.

م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، سنة 1985، ص23.

حتى صارت القصة ضرورية لتفسير وتمثيل الأحداث التاريخية، وإعادة إحيائها من جديد. لقد كانت البشرية ترتب تجاربها في شكل قصص، لتضفي على تلك التجارب معنى ودلالة، هذا إن لم نقل أن التاريخ برمته هو قصة البشرية الكبرى من الخلق إلى المعاد.

وفي البحث عن العلاقة بين الزمن والسرد والحياة، ينطلق ريكور من تكذيب المغالطة التي تدعي أن القصص تروى ولا تعاش، وأن الحياة تعاش ولا تروى. وهنا ينطلق ريكور من تساؤل محوري مفاده كيف: يعيدنا السرد إلى الحياة؟. ويجب عنه قائلا: " إن

الزمن يصير زمنا إنسانيا مادام ينتظم وفقا لانتظام السرد، وأن السرد بدوره، يكون ذا معنى مادام يصور ملامح التجربة الزمانية"(2).

التنافذ بين السردية والزمانية:

يرى ريكور أن التراث ينتقل من الآخر إلى الذات، والتراث تتقله التقاليد، والقصص والتواريخ تتجاوز مصير الأفراد وتتعالى عليهم، ويمكن القول أن النظرية السردية عند ريكور تضيف بعدا اجتماعيا للزمانية الإنسانية لهيدجر، فالقصص ليست غير واقعية أو وهمية كما يظن البعض بناء على التصور الكلاسيكي القديم الذي يرى أن التاريخ والقصص معرفتان متميزتان، بل إن السرد هو أحد الوسائط الأساسية التي تساعد الإنسان على اكتشاف ذاته وعلاقته بالوجود وبالموجودات معا. والإمكانات الإنسانية تكون معروضة في القصص والتاريخ، ومن ثم تشمل نظرية ريكور على الانثروبولوجية الفلسفية والتأويلية النصية، ومن خلال قراءة القصص والتواريخ نتعلم ما الممكن، وما هو الممكن الذي ينبغي تحقيقه إنسانيا" أرى في الحكبات التي نبتكرها الوسيلة المميزة التي من خلالها نعيد تصور تجربتنا الزمنية المضطربة وغير المتشكلة التي هي عند حدودها القصوى خرساء. "ما الزمن إذن يسأل أوغسطين " إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسره، لارتبكت"(3).

يحاول ريكور أن يجمع بين مفهوم الزمن عند أوغسطين وبين مفهوم الحكبة* عند

أرسطو، حيث يرى أن أغسطين اهتم بتحليل طبيعة الزمن دون أن يهتم بالبنية السردية، بينما انشغل أرسطو بالحبكة دون الاهتمام بالتزامات الزمانية لتحليله. ولحل إشكال التنافر والتوافق، لابد من الحديث عن التنافر المتوافق أو التوافق المتنافر لتجاوز ذلك الاضطراب الظاهري في رأي ريكور، حيث يقول " يعطي التحليل الأغسطيني تمثيلاً للزمن لن يكف فيه التنافر عن إحباط الرغبة في التوافق الذي يشكل جوهر الكائن الحي. ومن ناحية أخرى يقيم التحليل الأرسطي هيمنة التوافق على التنافر في تصوير الحكمة * "(4).

*الحبكة: تركيب بين عناصر متنافرة. تركيب بين أية عناصر؟ قبل كل شيء تأليف أو تركيب بين الأحداث والعوارض التي هي متعددة، وبين القصة الواحدة المكتملة. ومن وجهة النظر الأولى هذه، تقوم الحكمة بوظيفة إيجاد قصة واحدة من أحداث متعددة، أو إذا شئت، تحول الأحداث العرضية الكثيرة إلى قصة واحدة.

إن الإختلاف بين التاريخ والقصص لا يمنع من وجود مفاصل مشتركة بينهما من حيث الشكل والوظيفة، فكلاهما يقوم على السرد، كما يلتقيان في البعد الزمني الذي ينظم التجربة الإنسانية، حيث يرتبان التجربة الإنسانية المبعثرة في سياق زمني يتضح فيه السابق واللاحق، وتتناسق أحداثه.

مقولات الذاكرة التاريخية عند ريكور:

التراثية:

هي جدل بين الترسب والإبداع، فالإنسان في علاقة مع التاريخ يؤثر فيه ويتأثر به، ويمكن أن نسمي ذلك حسب ريكور بـ "الفعل والعناء"، أي ذلك الجدل القائم على تأثير التاريخ فينا من جهة، ومن جهة أخرى مدى استجابتنا نحن لذلك التاريخ. من دون أن نسقط حمولة أحكامنا الحاضرة عليه من جهة، ودون أن ينقلنا التاريخ إلى الأسر في معاني الماضي من جهة أخرى.

يقول ريكور: "أول طريقة للتفكير حول ماضوية الماضي هو التغافل عن وخز ما يبحث فيه، ألا وهو المسافة الزمنية الفاصلة. هكذا ستظهر العملية التاريخية بوصفها نزعا للتنائي، وتماهيا أو تطابقا مع ما كان موجودا ذات مرة. ولا يخلو هذا التصور من أساس في الممارسة التاريخية. أليس الأثر، بما هو أثر، حاضرا؟ أليس من شأن متابعته جعل الأحداث التي تفضي رجوعا إليه معاصرة لأثارها؟... هل يمكن فهم الماضي بطريقة سوى تشبثه بالحاضر؟" (5).

وتعني التراثية أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلا ميتا، بل تمثل التراثية الشرط المسبق لتحويل إبداعي للمعنى التاريخي، "والنقطة التي يشير إليها ريكور هنا هي أن الفرد باعتناق التراث وتفعيله وإعادة تأويله، يكون قد اتخذ من التراث نفسه غاية له، حيث يفهم التراث ما يستغرق أجيالا، ويمتد إلى ما وراء حياة المشاركين في ذلك التراث وميلادهم وموتهم" (6).

التقاليد:

تشكل التقاليد المحتوى المادي للتراث، ويتجلى مفعول تأثير التقاليد حين يحصل الإلتقاء بيننا وبين النصوص القادمة من الماضي، التي نستجيب لها من خلال عملية القراءة والتأويل داخل أفقنا الثقافي. وهنا يثير ريكور على غرار العديد من الفلاسفة والمؤرخين، إشكالية محورية والتي تتمثل في جدلية العلاقة القائمة بين القارئ والنص، من حيث أن عملية الصياغة لا تكون تامة في النص، وأن النص لا يقرأ نفسه بنفسه، وإنما يكتمل بحضور القارئ، " ولي أن أقول بعبارة أدق، أن معنى السرد أو دلالاته تتبثق من التفاعل بين عالم النص وعالم القارئ" (7).

التراث:

إن تأويل التراث بالإضافة إلى عملية الفهم، ينطوي أيضا على إمكانية النقد، ويحيل إلى إعادة القراءة والنظر، فليس التراث كله ايجابي، بل إننا نجد الفكرة ونقيضها، كما يمكننا أن نجد صفحات قائمة وسوداء داخل أسفار التاريخ. ومن هنا فالتراث ليس كله حقائق مكتملة وصادقة، بل " جدل متواصل من الاستمرار والانقطاع، يتكون من تقاليد متنافسة مختلفة، وأزمات داخلية، وانقطاعات، ومراجعات وانشاقات، وما أن نقر بذلك حتى نكتشف بأن في قلب التراث بعدا جوهريا للمسافة، وهي مسافة تدعو باستمرار للتأويل النقدي" (8).

إننا نسلم بحقائق التراث على أنها كذلك، حتى يتبين لنا العكس بعد أن نخضعها لمبضع النقد، وهكذا نفهم التراث في إطار جدلي حركي بين الماضي والحاضر

وآفاق المستقبل، الأمر الذي يوفر لنا فرصة سانحة لإعادة اكتشاف جوانب هذا التراث، خاصة تلك الجوانب المغيبة والمكبوتة بسبب أشكال الصراع بين مراكز القوة والمجموعات وجماعات الضغط، التي تتناوب على سدة التاريخ وتحاول رسم خطوطه وتوجيه مساره. ومن خلال تلك العملية التفاعلية مع التراث يمكن أن نجعل منه رمادا ميتا وجانبا سلبيا، أو أن نجعل منه لهبا حيا، بفضل القراءة الواعية النشيطة التي تميز بين أشكال التأويل الحقيقية والمزيفة، وتدرك المسافة الفاصلة بينهما.

وإذا كان التراث يجمع بين طياته محتويات الماضي، فإنه يجب علينا أن نشير منذ البداية، إلى ضرورة إدراك ذلك التمايز والاختلاف الموجود بين القمص التاريخية، والقمص الخيالية. فالقصص التاريخية تمثل أحداثا ووقائع حدثت بالفعل في الزمان نفذها فاعلون حقيقيون، ويروونها الناس على أنها حقائق. بينما القمص الخيالية، فهي من نسج المخيلة والذكاء، وهي تشير إلى وقائع متخيلة، باعتبار أن الخيال نشاط مدسوس في الذات البشرية. وسنفصل ذلك في موضوع الايدولوجيا واليوتوبيا في الفصول اللاحقة، لكن القمص التاريخية الحقيقية لم تكن لتختلف عن الوقائع التاريخية من حيث ملامحها الشكلية، لأن التاريخ نفسه كان كتلة من القمص المعيشة التي لا تنتظر سوى المؤرخ الذي يحولها إلى نظائرها النثرية" (9).

إن الإشكالية الأساسية التي تواجهنا في هذا المبحث، هو محاولة تصور وتحليل العلاقة الممكنة الموجودة بين أنواع السرد الأساسية، والمتمثلة في السرد الأسطوري،

والتاريخي، والخيالي وبين العالم الواقعي الذي تعبر عنه، وتعكس تفاعلاته وصراعاته وأحداثه المختلفة. وذلك من أجل إضاءة جوانب الواقع المبهمة والمعتمة، ومحاولة السيطرة على الجانب اللامعقول فيه واحتوائه. وهنا بالذات نجد دراسات بول ريكور قد شكلت انعطافا حاسما في تناول هذه المسائل في كتابه الشهير (الزمان والسرد) "الذي يعد أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية، أنتجت في قرننا هذا" (10).

في هذه الدراسة يعيد ريكور الاعتبار إلى السرد التاريخي، باعتباره نوعا من الأمثلة على الزمانية الحقيقية، وهذا لا يعني استبعاد الأشكال الأخرى للسرد مثل الشعر أو الأسطورة أو الدين، بل إن لكل هذه الجوانب في نظر ريكور دورا فعالا في تصوير التجربة الإنسانية الغنية بالمواقف والأحداث. إن السرد قد يفوق في الأهمية دور التاريخ نفسه، ومن الواضح هنا أن ريكور يعيد الاعتبار للتاريخ التقليدي السابق لمدرسة الحوليات، والذي كان يقوم على سرد الوقائع والأحداث التاريخية، وعلى ترابطها الزمني. هذا التاريخ الذي كان يطلق عليه تاريخ سرد الوقائع *histoire événementielle*، "فليس الخلاف أن يفرض المؤرخون صيغة سردية على مجموعات أو متواليات من الأحداث الواقعية التي يمكن تمثيلها، بما لا يقل شرعية، في خطاب آخر غير سردي، بل إن الأحداث التاريخية تمتلك البنية نفسها التي يمتلكها الخطاب السردي. وطبيعتها السردية هي التي تميز الأحداث التاريخية عن الأحداث الطبيعية (التي تفتقر إلى

تلك البنية). ولأن الأحداث التاريخية تمتلك بنية سردية، فللمؤرخين الحق في اعتبار القصص تمثيلات صادقة على هذه الأحداث، ومعاملة هذه التمثيلات بوصفها تفسيرات لها" (11).

إننا نجد من المفيد أيضا، أن نشير إلى ضرورة التمييز بين القص التاريخي، وبين القصة التي تروي ما حدث في الماضي، على شكل أحداث عرضية مهلهلة، وتقتصر على العرض الزمني المتسلسل للأحداث، كما تروي الصحف والمجلات الأحداث الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الماضية أو الأحداث اليومية. وبالرغم من أن هذه القصص تثير فضولنا ونستمتع بها، وتنقل إلينا أحداثا منظورا إليها من زوايا تفسيرية مختلفة تعبر عن تلك الأحداث وموقف الناس منها، إلا أننا لا ينبغي أن نخلط تلك القصص بالسرد التاريخي الفعلي" لكونها تفتقر افتقارا نموذجيا للمرجعية الثانوية في المرويات التاريخية، أي الإحالة غير المباشرة إلى بنية الزمانية التي تتفح في الأحداث المروية في القصة عبر التاريخية ومن دون هذا المرجع الثانوي، مهما كانت القصة الصحفية ممتعة ومتبصرة وغنية بالمعلومات، بل مهما كانت تحليلية، فإنها تظل حبيسة الحوليات الزمنية" (12).

إن القصص التاريخية الفعلية في نظر ريكور، هي التي تتطوي على الحكات، فالقصة المجردة من الحكمة تبقى في مستوى السرد الزمني للأحداث من دون أن تتطلع أو ترقى إلى تأويل وفهم التجربة الإنسانية. ولا يمكن تحويل القصة من أشلاء متناثرة، وشظايا

مبعثرة إلا بإحداث وساطة وعلائق بين الأحداث وبعض التجارب الإنسانية الكلية في الزمانية. وينطبق ذلك على السرد التاريخي كما ينطبق على القصص الخيالية، حيث يتوقف معناها على قدرة بناء الحكمة فيها، فالتجربة الإنسانية تفقد معناها وتلاشى إذا لم تتم فصل وتموضع وتتوضح بالسرد.

ويمثل الخطاب التاريخي في نظر ريكور، المجال الخصب الذي يمنح للإنسان إمكانية إعطاء معنى لتجربة الزمن، بما أن مرجع هذا الخطاب هو الأحداث الواقعية الفعلية. وهنا نجد المؤرخ على عكس الراوي الذي . يمكنه استنادا إلى خياله أن . يتخيل أحداث قصصه ويؤلفها من عالم الخيال، عالم الحرية المطلقة. بينما يعجز المؤرخ عن فعل ذلك، لأنه لا يستطيع اختراع قصصه التاريخية من خياله، بل يجب عليه أن يبحث عنها فقط، وأن يكتشفها مادامت أنها أحداثا " سبق أن ابتكرت أصلا من لدن فاعلين إنسانيين سابقين أنتجوا بأفعالهم حياة جديدة بأن تكون لها قصص تروى عنها"(13).

وهكذا ندرك أن الكتابة التاريخية تتخذ طابعا سرديا، فالتاريخ حكاية في نهاية المطاف تتشكل من وقائع وأفكار وشخصيات وكل ما من شأنه أن يشكل رواية. ولكن تلك الرواية ليست كاملة أو جاهزة، بل تنتظر تدخل المؤرخ لترتيب الحوادث. إن المؤرخ يقوم بربط الأحداث في تسلسل سببي بين العلة والمعلول، ويمنح البعض الأولوية على البعض الآخر، ويستثنى منها ما لايهمه، وهكذا يعطي للأحداث معنى ودلالة بفضل صياغتها في حبكة، بعدما كانت تلك الأحداث بالتعبير الكانطي أشتات عمياء

لا صورة لها.

ولذلك يرى ريمون آرون، أن التاريخ لا يتمثل في نقل أحداث الماضي ببرودة، بل ينبغي علينا أن نعيد اكتشاف أحداث الماضي من خلال التفاعل بين الماضي والحاضر، ف"لم تعد المعرفة بالتاريخ قائمة في قص ما حدث نقلا عن وثائق مخطوطة حفظت لنا، اتفاقا، ولكنها قائمة في ما نريد أن نكتشفه، مع المظاهر الأساسية لكل مشاركة في حالة تفتيش عن وثائق تفتح أمامنا المدخل إلى الماضي" (14).

وهنا تحتل فلسفة بول ريكور أهمية كبيرة، في مجال التاريخ والسرد، وبإمكانها أن تساعدنا في إلقاء الأضواء على جوانب هامة من هذه الإشكالية. إن طموح الإنسان في تحقيق إمكانياته، هو ما يجعله يختلف عن وجود الأشياء، التي هي وجود في ذاته، لا حركة لها ولا نزوع ولا وعي، وإنما هي وجود لا أكثر ولا أقل. ومن هنا يعتقد ريكور أن هوية الإنسان تتحقق عبر الزمان باستمرار، والهوية السردية لا تتحقق إلا بالسرد" وخلافا لجميع الفلاسفة، يعتقد ريكور بما يسميه بـ (الهوية السردية)، أي صورة الذات المتحركة التي لا تتحقق إلا بالسرد" (15).

يلتقي ريكور مع هيدجر في إطار التحليل الوجودي للزمان، في الاعتقاد بأن الزمان هو أفق فهم الأنية المتجهة نحو المستقبل، لتحقيق إمكاناتها المتاحة، مادام الإنسان ليس حاصلًا على ماهية سابقة وجاهزة، بل إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لم يتحدد بعد كما قال نيتشه. وما إن يحقق الإنسان إمكانية، حتى ينتقل إلى تحقيق إمكانية

أخرى وهكذا دواليك، إلى أن يصل إلى تحقيق إمكانية الموت، الذي هو أكثر تيقنا من تحقيقها. وإن كان ريكور هنا يختلف مع هيدجر في النظرة إلى الإنسان، ففي الوقت الذي يرى فيه هيدجر الإنسان بأنه مشروع للموت، ويجرد الوجود من بعده الاجتماعي، يرى ريكور أن الإنسان مشروع من أجل الحياة مع الآخرين ومن خلالهم وإلى جانبهم في هذا العالم الفسيح "أليست السردية بإفلاتها من هاجس الصراع بوجه الموت، تفتح تأملاً ما بالزمن على أفق آخر غير الموت، على مشكلة الاتصال ليس فقط بالموجودات الحية بل بين المعاصرين والسابقين واللاحقين؟" (16).

وهكذا نقول أن ريكور قد تمكن من استيعاب مشاريع الفلاسفة السابقين، أمثال كانط وهيدجر وتأثر بهما، ولكنه في الوقت نفسه تجاوزهما، "فإن كان كانط يمثل مرحلة التفكير بالوجود في الفلسفة الغربية، وهيدجر يمثل مرحلة التفكير بالوجود والزمان معا، فإن ريكور يمثل مرحلة التفكير بثالوث الوجود والزمان والسرد" (17).

لكن التساؤل الذي يعاود الظهور هو: هل تعتبر الكتابة التاريخية مجرد استمرار للأنطولوجيا التي تقوم عليها الكتابة السردية عموماً، وهل توجد بينهما فروقا جوهرية؟. الواقع أنه لا يوجد فرق جوهري بين القصص التي يرويها كتاب الخيال، وبين قصص مؤرخي السرد، بل يوجد بينهما تشابه كبير "فالقصص التاريخية والقصص الخيالية متشابهة، ومهما كانت الفروق بين مضامينهما المباشرة) وهما الأحداث الواقعية والأحداث المتخيلة) يظل مضمونهما الأخير واحد: ألا وهو بنية الزمن الإنساني.

فصيغتهما المشتركة، أي السرد، هو وظيفة هذا المضمون" (18).

ومهما كانت طبيعة العلاقة بينهما ومرجعية ووظيفة كل منهما، فإنهما يشتركان في غاية واحدة هي محاولة حل لغز الزمانية، من أجل إعطاء معنى للحياة، "إن معنى الحياة الإنسانية الواقعية، سواء أكانت للإفراد أم الجماعات، هو معنى الحكات، أو أشباه الحكات، أو ما وراء الحكات أو الحكات الفاشلة التي تمنح بها الأحداث التي يشتمل عليها تلك الحيوانات مظهر قصص تمتلك بداية قابلة للتمييز ووسطا ونهاية. إن الحياة ذات المعنى هي الحياة التي تتوق إلى تماسك قصة ذات حكمة، ويتصور الفاعلون التاريخيون حياتهم، وهم يتطلعون إلى الأمام، على أنها قصص ذات حبات" (19).

إن البحث عن الحقيقة هو ما يميّز عمل الباحث المؤرخ، غير أن التاريخ عبارة عن أحداث متعددة معقدة تعرفها المجموعات البشرية وتؤثر في حياتها. ونحن نعرف أن المدرسة التاريخية الفرنسية الجديدة، مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للحدث وغيبته من اعتبارها" بالنسبة إلى كتابة التاريخ الفرنسية، ينبثق أقول السرد في الأساس من استبدال موضوع التاريخ، الذي لم يعد الفرد الفاعل، بل الواقعة أو الحادثة الاجتماعية الكلية" (20).

وعلى عكس مدرسة الحوليات، يعود ريكور إلى الحدث التاريخي، ويربط بينه وبين الحكمة القصصية. وهنا يصر ريكور على أن السرد ليس عائقا أو حاجزا يقف أمام

الكتابة العلمية للتاريخ، ومن ثم وجب على المؤرخين الاعتماد على السرد بالدرجة الأولى، لأن الكتابة التاريخية في نظر ريكور تقع على الحدود بين ما هو سردي وما هو علمي، والعودة إلى السرد تمثل علامة حقيقة على اخفاق المشروع المنهجي العلمي للتاريخ الذي بذلت من أجله النزعة العلمية جهوداً مضنية، "إن ليس فقط للمؤرخين الحق في رواية القصص عن الماضي، بل إنهم لا يستطيعون فعل غير ذلك ويظلون منصفين لكامل مضمون الماضي التاريخي" (21).

وإذا كان الخيال الأدبي يختلف عن الكتابة التاريخية من حيث المرجعية، إذ نجد مرجعية الخيال الأدبي الأحداث الخيالية، بينما تمثل الأحداث الواقعية مصدر ومرجعية الكتابة التاريخية، فإن ريكور بعقريته المعروفة يعمل على التقريب بين المجالات المتناقضة، أو التي تبدو متناقضة يصعب التوحيد بينها، فإن ريكور دائماً ينجح في تقليص المسافة بينهما. وبهذا الإجراء يخفف من حدة التقابل المفترض بين الخطاب التاريخي الفعلي والخطاب الخيالي من دون إلغاء الفرق بينهما، ويرى أنه بفضل الطبيعة السردية للخطاب التاريخي، يشترك التاريخ مع أجناس أدبية مثل الملاحم والروايات والقصص. وعليه فإن ريكور " لا يمحو التمييز بين الخيال الأدبي والكتابة التاريخية، بل يمحو الخط الفاصل بينهما بالإلحاح على أن كليهما ينتمي إلى مقولة الخطابات الرمزية، ويشتركان معا بمرجع أخير واحد. وفي حين يسلم، بحرية، بأن التاريخ والأدب يختلفان عن بعضهما باختلاف مراجعتهما المباشرة، وهما

الأحداث الواقعية والخيالية، فإنه يؤكد بأنهما ما داما ينتجان قصصا ذات حبكة، فإن

مرجعهما الأخير هو التجربة الإنسانية في الزمن، أو بنى الزمانية"(22).

إن التاريخ يتأسس على عمل شاق شامل ومتكامل، ويمرّ بالمراحل الثلاث التي تقوم

عليها علاقة السرد بالزمان: الزمن المعاش مباشرة بالممارسة، وزمن الحبكة والعقدة

والتصوير الإبداعي، وزمن تلقّي العمل الإبداعي وعيشه من قبل القارئ.

إن الأهم في كل هذا هو الطابع الدينامي لعملية الصياغة التي يقوم بها المؤرخ، وهي

اللحظة النقدية في عمله، وهذا التماثل بين أحداث العمل الأدبي والأحداث التاريخية

تبقى التاريخ ضمن دائرة السرد، فتحافظ بالتالي على البعد التاريخي نفسه" والقول بأن

للمخطط السردى نفسه تاريخه الخاص، ولهذا التاريخ خصائص التراث كلها، لا يعني

البتة، الدفاع عن التراث باعتباره نقلا جامدا لركام لا حياة فيه، بل يعني، على العكس،

وصف التراث بكونه نقلا حيا لإبداع يمكن تنشيطه دائما بالعودة إلى أكثر اللحظات

ابتكارا في التأليف الشعري"(23).

إن التاريخ مرهون بإرادة المؤرخ، ويكتسب أهميته ومصداقيته من المؤرخ، بل يمكن

القول إن التاريخ يكتسب قوة تأثيره من قوة المؤرخ ونجاحه في بناء قصة التاريخ، ولا

قيمة للأحداث التاريخية ما لم تتشكل في حبكة سردية. ولا شك أن التاريخ قد يتلون

باللون الذي يريده له المؤرخ، فقد يكون تاريخا مأساويا كما قد يكون تاريخا بطوليا أو

غير ذلك، ولكن ليس بطريقة عبثية، فتاريخ الثورة الجزائرية مثلا هو تاريخ استرجاع

الشعب الجزائري لحرية، وتحرير الشعوب المضطهدة واندحار الاستعمار من منظور المؤرخين الجزائريين، بينما هذا التاريخ نفسه في السردية الفرنسية هو خسارة كبرى وانهزام لفكر وفلسفة المركزية الأوروبية "وهذا هو السبب في أن بناء المؤرخ الحكمة التراجعية للأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون نتاج حرية الخيال التي يتمتع بها كاتب القصص الخيالية. فبناء الحكمة في الكتابة التاريخية هو نشاط شعري كما يرى ريكور، لكنه ينتمي إلى الخيال الإبداعي عند كانط أكثر من انتمائه إلى الخيال الاتباعي أو مجرد الاقتراضي عند كاتب القصص الخيالية، لأن الخيال الإبداعي يعمل على تشكيل الأحداث التاريخية المتميزة بما لا يقل عن صياغة الحكمة التراجعية أو إعادة تصوير الأحداث، وهذا هو الواجب الذي يقوم به المؤرخ" (24).

وفي نفس السياق يمكن القول، أن أحداث التاريخ لا تتحرك من تلقاء ذاتها، ولا تقدم نفسها جاهزة وتامة، ولا تمثل الماضي بصورة شفافة، كما لا تأتي منتظمة ومتناسقة، ولا تعبر بشكل واضح عن محتوياتها، وهذا ما يفرض على المؤرخ القيام بتحريك التاريخ في قصص لتنتج المعنى للتجربة الانسانية القائمة بالزمن وفي الزمن "إن مفهوم ريكور عن الطبيعة الرمزية للخطابات جميعا التي تبرز الزمانية بوصفها مبدأ منظما، يسمح له بالقيام بتقدم دال على كثير من المناقشات المعاصرة للعلاقة بين التاريخ والتواريخ الزمنية. وعنده أن التواريخ الزمنية التي يستخرج منها المؤرخ قصته ليست تمثيلا بريئا لوقائع خام معطاة في تسجيل وثائقي، وتقدم نفسها تلقائيا، أمام عين المؤرخ الذي

يفسر الأحداث حينئذ أو يحدد هوية القصة المتضمنة في الرواية الزمانية المتناثرة. يشير ريكور إلى أن التواريخ الزمنية هي في الأساس تمثيل مصور للأحداث، أي ترميز من الدرجة الأولى، له شأنه شأن التاريخ الذي استمد منه، مرجع مزدوج، هو الأحداث من ناحية، وبنية الزمانية من ناحية ثانية" (25).

إن الأحداث التي يمر بها البشر في حياتهم كثيرة جدا، يصعب إحصاؤها كما أن الأفعال التي يقومون بها لا تحصى ولا تعد غالبا ما تحدث تواردا وصدفا، ولذلك لا تتقل كما هي في الحكاية مثل ما هو الأمر بالنسبة للمصور في حالة التصوير، فإنه لا يعرض من الصور إلا تلك التي تم تنسيقها ومعالجتها مخبريا. كذلك الأمر بالنسبة للأحداث والأفعال البشرية لا تكسب معناها الفعلي إلا عندما تندمج في شكل سردي هو الحكاية. وهذا الاندماج هو ما يجعلها مكتملة لها بداية ووسط ونهاية، وهنا بالذات " يكون الاختلاف الحاسم بين تجربة الزمن بوصفه مجرد تسلسل، وتجربة الزمانية التي تكتسي فيها الأحداث مظهر عناصر القصة المعيشة ذات البداية المتميزة والوسط والنهاية. في التاريخية لا تبدو الأحداث مجرد تتابع يتوالى فيه الحدث تلو الحدث في نظام السلسلة الاعتيادي، بل تعمل كدشينات وتحولات وإنهاءات لعمليات ذات معنى لأنها تكشف عن بني الحكايات. يشهد المؤرخون على واقع هذا المستوى من التنظيم الزمني بسبك رواياتهم بصيغة مرويات أو سرود، لأن أسلوب هذا الخطاب وحده ملائم لتمثيل تجربة التاريخية بطريقة حرفية فيما تؤكد عن الأحداث النوعية، ومجازية

أيضاً فيما توحى به عن معنى هذه التجربة. ما يؤكد السرد التاريخي حرفياً عن الأحداث النوعية أنها حدثت فعلاً، وما يوحي به مجازياً أن لكامل متواليات الأحداث التي حدثت فعلاً رتبة القصص المحكمة ودلالاتها" (26).

غير أن ما يمكن الإشارة إليه، هو أن ريكور عندما يؤكد على دقة إتقان القصة، أي تلك القصة المحبوكة في السرد التاريخي، فإنه لا يجعل الكتابة التاريخية مسألة أسلوب تبحث عن التماسك الداخلي وتهمل الأحداث التي تمثلها بصدق. ومن ثم فالخطاب السردى يكون في الوقت نفسه رمزياً وواقعياً من دون تناقض. إن الخطاب السردى لا يروي الأحداث كما هي معطاة وجاهزة من دون أن يدخل عليها تعديلات أو تحويرات، فهو ليس مجرد استعادة للأحداث بصورة سلبية، بل يدفع الخطاب السردى إلى إنتاج الأفعال التاريخية وتحريك المبادرة، وهذا ما يحدث ذلك التطابق بين التمثيلات الرمزية والأحداث الواقعية. ويمكن تمييز الأحداث التاريخية عن الأحداث الطبيعية، بكونها نتاج أفعال الفاعلين الإنسانيين الذين يريدون، بوعي قليل أو كثير، أن يحيطوا العالم الذي يعيشون فيه بالمعنى الرمزي" (27).

وما يمكن ملاحظته هو أن الأحداث التاريخية ليست كلها على درجة واحدة من الأهمية، فالحدث التاريخي في نظر ريكور هو الحدث القوي، الذي يكون له تأثير واضح على مسرح التاريخ، حيث يسهم في دفع عجلة التاريخ إلى الأمام من خلال توالي الحكاية وتقديمها.

كما يرى ريكور أن العودة إلى الماضي واسترداده " يعني استرداد أكثر إمكانياتنا أساسية كما هي مورثة من ماضيها" (28).

وهذا الأمر بالغ الأهمية والخطورة، لأنه يتصل بالهوية، فكل جماعة تعرض نفسها على الجماعات الأخرى من خلال تاريخها الثقافي، الذي يمثل مرتكز الهوية، تلك الهوية التي تتأسس على ماضي الأمة، وتقديس أسلافها وتمجيد تاريخها الذي تبلورت ضمنه والذي يضمن لها وجودها واستمرارها" إن فعل التكرار الجماعي هذا، الذي هو في الوقت نفسه فعل تأسيس جديد، وبدء جديد، لما كان قد دشن من قبل، هو الذي يصنع التاريخ، وبالتالي يجعل من كتابة التاريخ أمراً ممكناً" (29).

وكما يكون السرد التاريخ، فإنه يكون الهوية كنوانة تدور حولها عناصر متفرقة في وحدة وانسجام، تجتمع حولها الأمة حيث تتسج بالإستناد إليها قصتها وتاريخها.

إن الخلاصة الأساسية التي نقف عندها في آخر تحليل ريكور للخطاب التاريخي، هو رفضه للتأويل التاريخي المزيف والمشوش الذي تفرضه سلطة ما بغرض التضليل والتخدير، أو النظر إلى التاريخ وكأنه بنية خارج الزمن مفرغة من أي محتوى أو مضمون. إن تكرار وإحياء أحداث الماضي تنطوي على قيمة كبرى بالنسبة للجماعة، التي تعمل باستمرار على تحريك ثقافتها إلى درجة توحيد الأمة بالتاريخ، لكون الأمة تشترك في تجارب تاريخية مشتركة كوحدة الألام والآمال، أي قد مر على أفرادها تاريخ واحد من حيث أنهم فاعلون ومنفعلون بذلك التاريخ، فالأمة التي فقدت تاريخها تدخل

في عداد الأموات، ولا يمكنها أن تسترجع الحياة وتدخل نادي الأمم العظيمة إلا بالرجوع إلى تاريخها الخاص، أما إذا تغافلت عنه فإنها تعيش لحظات طيش الشباب والمراهقة، تلك اللحظات التي قد تطول ولا تسمح لها بأن تصل إلى مرحلة النضج والإكتمال. والأمة التي ليس لها تاريخ تختلق لنفسها تاريخا، والتي لها تاريخ أسود تقوم بتبييضه أمام الأمم الأخرى في سوق الزمن كما يتم تبيض الأموال المحصلة من الأفيون والمخدرات. ولذلك فإن السرد يعيد البعد الأخلاقي للوعي التاريخي، وينقذه من مخالب العلمنة المتطرفة بمفهوم سرير بروكست. فلا يمكن اختزال التاريخ إلى علم بالمفهوم المنهجي الكلاسيكي الضيق لمفهوم العلم، بما أنه يقوم على السرد فلا يمكن التعامل معه إلا بطرق غير مباشرة. ومن هذا التصور فإن عمل المؤرخ لا يختلف كثيرا عن عمل الروائي، فالأحداث لا تنتظم من تلقاء ذاتها قبل أن يأتي من يحمل على عاتقه مهمة بنائها، ولقد عبر عن هذا الوضع كلود برنار ولكن في مجال بناء الفروض العلمية، عندما أعلن أن العلم يبني بالوقائع كما يبني البيت بالحجارة. وبالفعل فإن كومة من الحجارة لا تشكل بيتا قبل أن يأتي البناء. فالروائي هو الذي يمنح أحداث قصته طابعا دراميا مأساويا أو طابعا بطوليا أو رومانسيا أو غير ذلك. كذلك الأمر بالنسبة للمؤرخ، فهو الذي يمنح الأحداث غير المنتظمة ترابطا وانسجاما ضمن مسار سردي تتضح فيه قيمة وعظمة الأحداث، أو العكس يبين المؤرخ زيفها وكذبها وينقص من قيمتها. وعلى سبيل المثال فقد يبالغ مؤرخ في وصف ثورة ما بأنها وسيلة للتغيير

والتحرر من الظلم والظلمة، وقد يصفها آخر بأنها انقلاب خطير على الشرعية وخروج

عن القانون، وتدمير لطاقت الأمة وتخريب مؤسساتها.

المبحث الثاني

من التأويل الفني إلى تأويل الحادثة
التاريخية

سنتناول في هذا المبحث إشكالية التأويل الفني في مقابل التأويل التاريخي، حتى نقف على نقاط الاختلاف والقواسم المشتركة بينهما، ونتعرف على وظيفة الإبداع في المجتمع، ورسالة الفن في حياة الإنسان. لقد أولى العلماء والفلاسفة أهمية كبيرة للفن كمظهر من مظاهر الثقافة والحضارة، حيث أودعت فيه الإنسانية أهم ما توصلت إليه كما يرى ذلك فريدريك هيغل (1770-1831) Hegel Friedrich.

فالفن يساعدنا على فهم الحياة من حيث هو وظيفة اجتماعية، ومحورا أساسيا للنشاط الإنساني. لقد بدأ الإنسان يتحرر بالفن من الطبيعة الخرساء الصماء، إذ " بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصارا كليا بالعلم" (30).

ويتناول الفن كموضوع له جميع مظاهر الحياة المتعددة، التي يعرضها الفنان في صور فنية مختلفة كثيفة ورمزية، تتطلب بذل الجهد لفهمها وتأويلها. ولقد عرف

الانسان الفن منذ القديم حيث كان يتأمل الواقع من حوله تأملاً فنياً. واتخذ من الفن أداة لاشباع حاجاته من خلال إبداع الأشياء التي تجلب له المتعة، والإحساس بالسعادة، وتنمي لديه الذوق الفني والإحساس بالجمال. وهكذا يعرفنا الفنان بقيمة الأشياء الجميلة في الحياة، وكم هي الأشياء الجميلة في الحياة، التي لم تقدر حق قدرها لسوء الفهم وسوء التأويل.

ويمكن القول أن الفن هو نظام بنائي، يجمع بين الإدراك العقلي الواعي وبين الوجدان، إنه تعبير عن الذات والمشاعر والعواطف والأحاسيس، وهو رسالة تحمل معنى ومضمونا لها مقومات فنية تستند على التراث والثقافة من أجل تحقيق هدف، ومن هنا نفهم أن النظرة الفنية تختلف عن النظرة التاريخية. فالفن يرتبط بالحياة مباشرة حيث يصور الأفراد في علاقاتهم ببعضهم البعض، بينما التاريخ يبحث في الحوادث البشرية الماضية. ونجد في الموسوعة الفلسفية التعريف التالي للفن " الفن شكل من أشكال الوعي الاجتماعي والنشاط الإنساني، يعكس الواقع في صور فنية، وهو واحد من أهم وسائل الاستيعاب والتصوير الجمالي للعالم(31).

إن الفلاسفة من أمثال دلتاي وهيدجر، قد أعطوا أهمية كبيرة للشعر أكثر من الفنون الأخرى، لأنه بكل بساطة يعبر بعمق عن الوجود الإنساني، ويتميز بالقدرة الفائقة على تصوير ذلك الوجود، حتى أننا نجد أرسطو(384 - 322 ق م) Aristotele قديماً قد وضع الشعر في منزلة أسمى من التاريخ. ومن جهة أخرى تنقل لنا أخبار التاريخ أنه قد

كان لكل قبيلة عربية في الجاهلية شاعرها الناطق بلسانها، والمصور لأحوالها ومفاخرها وأمجادها وحروبها. إننا نجد الفنان يتمتع بقدر كبير من الحرية التي يفتقر إليها المؤرخ الذي يزج بنفسه في متاهات المناهج بحثا عن الحقيقة في ركام الوثائق والأرشيف، بينما الشاعر يقدم تعابير عن معنى الحياة وأبعادها من حيث أنه يصور بأسلوب متميز قيمة الأشياء والوقائع وبنبه الناس إليها. بل إننا نجد ذلك ضمن كل الأشكال الأساسية للفن ابتداء من الأدب والرسم مرورا بالنحت والموسيقى وصولا إلى المسرح والسينما. لا شك أن المقاومة بالكلمة قد تتجاوز المقاومة بالبندقية وتسبقها، ونجد مثلا شعراء الثورة الجزائرية كانوا يبهوننا من خلال الشعر، إلى وجود إنساني أسمى وأفضل من دون الاستعمار، هو وجود الحرية، وضرورة احتقار وطرد المحتل الأجنبي الغاشم. لقد كان الشعر دائما يلعب دورا جوهريا في شحذ الهمم، وهنا نشير إلى دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم للشاعر حسان ابن ثابت عندما قال له: "أهجوهم وروح القدس معك، إن هذا لأشد عليهم من وقع النبل".

وهكذا يستمد الشاعر مادة شعره من تجربة الحياة وصراعها، ليضفي عليها بعدا جماليا وصدقا فنيا، بعد أن يعيها ويفهمها. وصور التعبير عن الحياة كثيرة جدا، ولا يوجد نمط واحد فقط صالح على الدوام للتعبير عنها" إن الشاعر هو الإنسان الحقيقي الذي تؤثر فيه جوانب الحياة المتعددة تأثيرا قويا، ويكون شعوره بظلالها عميقا، حتى أن نمطا واحدا محددًا من الرؤى لا يكفي باستمرار للتعبير عما يخبره"(32).

ويلعب الفن عموماً والشعر على وجه الخصوص دوراً كبيراً في تقدم الوعي بالحياة وفهمها، فلم تعد الحياة تفهم انطلاقاً من الدين أو التاريخ أو الفلسفة فقط، كما لم تعد أفعال الناس تحددها قوى مفارقة وإنما تحددها الرغبات والأفكار والعواطف وهي الأساس الذي يقوم عليه الفن، وتشكل مرتكزه النهائي. ومن هنا أدركت الأمم وظيفة الفن المعرفية والتربوية والايديولوجية في الحياة، وهذا ما يعكسه التطور الموضوعي لتاريخ الفن، حيث نجد أشكاله قد ارتبطت عضوياً والتحمت بالتغيرات والهزات التي أصابت المجتمعات، وكانت تعبيراً عنها. فالفن البرجوزي مثلاً تعبير صادق عن البرجوازية وفلسفتها والفن الاسلامي تعبير عن حضارة المسلمين وهكذا.

وهنا كذلك لا بد من الإشارة إلى ملاحظة أساسية عن القرابة الموجودة بين الجانب العلمي والجانب الجمالي. وهل مفهوم الحقيقة واحد بينهما، أو بمعنى آخر، هل معنى الحقيقة يختلف من المجال الفني إلى المجال العلمي؟ وهل يختلف بين المجال الفلسفي والمجال الفني؟.

إذا كان تاريخ الفلسفة، هو تاريخ الذين يمتنون مهنة البحث عن الحقيقة لفهم الوجود، بواسطة ممارسة التفكير الفلسفي الأصيل والنقد الصارم. إلا أنه حدث في تاريخ الفلسفة نوع من الانحراف أدى إلى " تصور الفلسفة باعتبارها نسفاً معرفياً يسعى إلى اكتساب ومعرفة العالم والطبيعة في ضوء المنهج. ومع العصر الحديث أصبحت العلوم هي النموذج الذي تحتذي به الفلسفة، وهي المعيار الذي وفقاً له يمكن الحكم على

قيمة الجهد الفلسفي، وتراجع دور الفن والأدب وخاصة الشعر، باعتبارها مجالات عارية من المعرفة" (33).

ومن هذا الوضع السابق الذي قلص دور الفن بصفة عامة في حياة الإنسان، انطلقت فلسفات تحاول إعادة الاعتبار للإنسانيات بوجه عام. ومن أهم المحاولات الأصيلة في هذا المجال نجد محاولات ريكور الذي جمع ميراث الانطولوجيا والتأويلية القائمة على التحليل اللغوي، كون اللغة أداة للتعبير عن الأفكار من جهة، ومن جهة ثانية فإن اللغة هي أفعال تجري في الزمان، وتفصل صراع التأويلات، وتتحول من النص إلى الفعل. لم يتوقف ريكور عند خوض صراعات متتالية مع نصوص هيرمينوطيقا الشك، فلقد ميز التحليل النفسي بثلاث خصائص هي: أولاً كون اللاوعي يتكلم، ثانياً الغريزة موجهة، بمعنى توجد فيها خاصية التوجه، أي لها علاقة مع الآخر، وثالثاً المكون الحكائي لتجربة التحليل النفسي، حيث يأتي المريض بشذرات حكاية، حكاية مفتتة لا يفهم ولا يطبق مساراتها المتعرجة، والتي يعمل النفساني على تقويمها وتصييرها مفهومة ومعقولة.

ومن هنا نطرح التساؤل التالي: كيف يتحول النص إلى حضور فعلي ينطوي على معنى؟ ما الذي يجعل نصوصاً تتحاور وتستقبل قراء مجهولين؟ وما الذي يجعل الحضور الزمني للمعنى في نص ما ينقل للقارئ تجربة تاريخية؟ ما الذي يجعل أفكاراً مهمة تبقى دائماً خلف الباب، تريد أن تحضر إلا أنها مع ذلك تظل ممتعة عن

الحضور؟ ولماذا يظل الأفضل دائما ممتعا، على افتراض أن اللحظات الأفضل هي دائما أمام الإنسان أي في المستقبل، وليست أبدا في الماضي؟.

وللإجابة عن بعض هذه التساؤلات، وهذا التلاقي بين عالم النص التاريخي وفضاء الفن هو ما سنحاول التفصيل فيه فيما يأتي.

إن ما يهم في العمل الفني ليس تحقيقه للشكل الفني الذي ينتمي إليه، وإنما يكمن فيما يريد أن يقوله لنا من حقائق. إن الاهتمام بالشكل يهمل الحقيقة التي يقولها العمل الفني. إن الوعي الجمالي الحديث صار لا ينظر إلى الحقيقة التي يقولها العمل الفني، واستغرق في النظر إلى الشكل، ومن ثم وضع قطيعة بيننا وبين الفن. فالفن هو أسلوب في الحياة، بينما الوعي الجمالي الحديث يجعل الفن في حالة من الغربة، التي تمنعنا من الدخول معه في حوار حقيقي، ومن ثم شل وظيفته في حياة الإنسان.

إن تجريد العمل الفني من تاريخه، يؤدي إلى اختزاله في زاوية ضيقة في نهاية المطاف، لأن الفن له طبيعة زمانية. ثم إن تفسير العمل الفني يجب أن يتجاوز ثنائية الذات والموضوع في إطار تفسير حواري يؤدي إلى إنتاج وفتح آفاق الفهم، من دون أن يبسط المفسر سلطته على النص الأصلي. إن التفسير هو تعامل ودود مع النص في إطار من التواضع بين المفسر والنص، أي في علاقة تبادلية بين طرفين وليس في اتجاه واحد" فنحن نعرف الذات على أفضل وجه من خلال السمات الإنسانية التي

طالما تجلت في الأعمال الثقافية" (34).

لكن الفن التجريدي لا يصور الأشياء كما هي، بل يقفز على الواقع وأحداثه، ويجنح إلى التعبير عن وقائع روحية وصوفية بدل تناول صور الواقع المباشر، والتعبير عن معنى الحياة في التناول الفني وأعمال الفنانين. كما نجد البعض ينظر إلى الفن بوصفه لا يهدف إلا إلى المتعة الجمالية الخالصة، وهذا التيار المثالي يعرف بأنصار الفن للفن و" ترجع مصادره النظرية إلى قول كانط بأن الحكم الجمالي ليس ذا نفع عملي. وقد انتشر هذا المبدأ في القرنين التاسع عشر والعشرين"(35).

دائماً تتكرر الأسئلة في حياة الإنسان بحجم التحديات، والرهانات والإشكالات والأزمات، ولكن لا تتكرر لها نفس الإجابات، ولا نفس الحلول. إن الإشكالية الواحدة المعروضة للتشريح، كما هو معروف، يختلف حلها من زمن لآخر، ومن مجتمع لآخر، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى. لأن تلك الإجابات مرهونة بسياقات تاريخية، وشروط وضوابط الفهم والاجتهاد، وعناصر الثقافة التي تتحكم في مجتمع ما وتؤطر أفراده وتوجه سلوكهم. فتأويل العمل الفني من وجهة نظر معينة ليس مرحلة نهائية في مستويات الاقتراب من الحقيقة، بل إن الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل العمل الفني لا سيما النصوص ذات الطبيعة الإيحائية، لأنها تتحول إلى رموز معروضة للتفكيك وإعادة القراءة، وفي فضاء الإبداع الفني تعبر عن معانيها اللامتناهية واللامنتهية.

ومن هنا يفهم التأويل كإجراء منهجي ومعرفي، على أنه تلك العلاقة داخل الفكر، الذي يحركه هاجس البحث عن المعنى والاقتراب منه. غير أن الإنسان يعيد في نشاط

التأويل بناء الحقيقة في ثوب جديد. وربما هناك تصدق مقولة فريدريك نيتشه(1844- Friedrich Nietzsche(1900 لا توجد حقائق بل توجد تأويلات فقط. فالمؤول الذي ينكب على دراسة مسألة ما، فإنه بعمله إنما يفتح أفقا جديدا ممكنا من خلال القراءات الجديدة، التي تسهم في فهم الوجود، وكذلك تصور الحلول المتوقعة ضمن فضاء الإمكانيات، والشروط المتاحة. وهذا يعني تضمين الإبداع الفني بمعاني جديدة لتفعيله أو توجيهه وجهة معينة، حسب قناعات المؤول أو الظروف التي تلف محيطه. كما يمكن للمؤول أن يضمن تفسيراً أو دلالات جديدة لم تكن موجودة، أو كانت منسية أو مغيبة لاعتبارات إيديولوجية، أدت إلى طمس تلك الإبداعات الفنية. ومن هذه الزاوية يمثل التأويل لحظة بداية وعي جديد بموضوع كان مستورا في التاريخ، إلا أن لحظة التأمل العميق فيه أدت إلى الانتباه إليه وانتشاله من خزانة النسيان، أو بتعبير آخر، لقد حانت لحظة عودته إلى الوجود لاستئناف دوره، عندما شارفت لحظات أخرى على الموت، والتي كانت في الواقع تعمل على حجبها عن الظهور بفعل عقلية الإقصاء والإلغاء.

عملية تأويل الإبداع الفني تقتضي بالضرورة إعادة تحريكه، وبت فيه معاني جديدة يوحى بها إلينا، لأن الفن موجود هنا من أجل أن يقول لنا شيئا ما، إلا أنه" لا يصل أبدا إلى نهايته ولا يقدم لك أبدا محصلة أو(صفوة القول) ويجعل كل إمكانية للإشباع مؤجلة إلى حين، وتلك هي خاصية الفكر عموما فهو لا يستطيع أن يقدم (أوراق

اعتماده) ويمضي، لأن الأفكار وعبر سيرورة انبثاقها من خلال أشكال التعبير تتخذ مسارات متعددة متأرجحة بيت الاستمرارية والانقطاع، بين التصريح والتضمين وبين الإقدام والتراجع" (36).

وهو الأمر الذي يعني تخليصه من القيود الثقيلة التي تقيدته. إن هذه العملية تجعلنا نقف في مفترق طريقين هما: الإثراء والإرباك للنص. وهنا يكون الاختيار بين الانحياز للحقيقة، مطلق الحقيقة، وبين الانحياز لاعتبارات أخرى خارج نطاق التوظيف العلمي للحقيقة. ويعكس الفن واقع هذا الصراع من حيث أنه يرتبط ارتباطا قويا بتطور المجتمع وبالتحولات المرافقة له، فعلى سبيل المثال نجد الفن في المجتمع الرأسمالي يحمل خطابا معاديا للقيم الإنسانية حسب ماركس، ويعبر عن أطماع الطبقة الرأسمالية في المزيد من الاستحواذ على خيرات المجتمع ومقدراته، وإبعاد الطبقات الأخرى وعزلها. في حين نجد الفن في الفلسفة الاشتراكية، يعبر عن تعطش الطبقات المحرومة إلى الحرية والتقدم والعدالة الاجتماعية، والنضال من أجل تحويل العالم تحويلا ثوريا، والقضاء على الرأسماليين وعلى طبقتهم، بدلا من الإكتفاء بتأمل العالم. ومن ثم كان تاريخ الإنسانية هو تاريخ صراع طبقي. لكن الجهل بهذه الحقيقة تاريخيا هي التي خلقت العبد والسيد، والغني والفقير، والعامل الأجير وصاحب العمل، ومن دون الوعي الحقيقي بمصادر هذا الجهل والوعي الزائف، لن يتحرر الإنسان من الأغلال المسلطة عليه والتي تكبله في كل مكان.

إن عملية الإبداع الفني ترتبط بشروط ذاتية وأخرى موضوعية، فلن يحصل إبداع إلا إذا كانت حالة العلم والثقافة لمجتمع ما تسمح بذلك، ولكن هذا لا يعني أن الإبداع يتم بصورة جبرية كلما سمحت الظروف بذلك، لأن الإبداع يتطلب عقلا متوقدا قادرا على تدشين الجديد. فليس كل إنسان قادر على الدخول إلى نادي المبدعين، لأن ذلك يتطلب حسا فنيا رفيعا وقادرا على تحسس الإشكاليات المطروحة والتعبير عنها بعمق وأصالة، ويتجاوز إكراهات الواقع وضغوطه وحواجزه.

إن التأويل يقودنا إلى القبض على المعاني العائمة والهيولية، التي كانت في السابق ممتعة ومستعصية عن القبض ضمن السياج السابق للنصوص، وهذه العملية تساعدنا بكل تأكيد، على إيقاظ المعاني النائمة في متون الرمز والنصوص القديمة، الموغلة في القدم، من أجل إحياء التراث للاستفادة منه في الحاضر، الذي لا يزال يدين إلي الماضي بكل ثقله ورواسبه.

عندما يتوغل الإنسان في الماضي السحيق سيفتح عيناه بكل تأكيد على حقائق مذهلة حيث يجد أمامه مزيج من الحقائق لا حصر لها، ولما كان التاريخ يتأثر بالضرورات السياسية والإيديولوجية والاقتصادية والثقافية ويؤثر عليها بالمقابل، فإن عملية التأويل تخضع لنفس الاعتبارات، مما يجعل التأويل جهدا متوصلا.

إن ما أود الحديث عنه هاهنا فيما يخص النص، هو محاولة معرفة الطرائق التي ينتج بها وعبرها النص دلالاته المتنوعة اللانهائية، وليس المقصود تتبع المعاني

والدلالات المباشرة التي تفصح عن نفسها دون ما عناء وهي بطبيعتها تؤول إلى المباشرة ذات البعد والمعنى الواحد والدلالة المباشرة، لكن الاهتمام بالنص سرعان ما يتحول عبر فعل التأويل والفهم إلى تتبع حقول أخرى بعيدة وشاسعة ينصب فيها الاهتمام على الاستعمالات غير الواضحة، ويتحول إلى الأفكار والمعاني غير المرئية. وباختصار، إن للنص بنية ومنطق يستعصى على القبض، ومحتوى زئبقي يفر من القارئ باستمرار نحو آفاق دلالية تمنح النص سر الخلود والبقاء. وهكذا يكون النص ضمن هذا التصور ما هو إلا شبكة معقدة تصل خيوطها بين عدد غير منتهي من المعاني والدلالات التي تمنح النص القدرة على التفاعل والتوالد والتجدد باستمرار، كما تتظافر في النص معطيات تكون قادرة على إحداث ذلك الأثر من خلال عملية خلخلة وتوسيع آفاق النص النائمة واختراق حدوده.

ومن هنا نجد على سبيل المثال أن "الآثار الأدبية الفذة في طور مفتوح من القراءة. يصنع النص لنفسه آفاقا متعددة من التوقعات...دون أن ينتهي إلى معنى بعينه، إنه لا يلغي القارئ. وبالمثل فإنه يظل مفتوحا يحقق وجوده ومشروعيته على مستويات متعددة من التلقي. ويبقى متحفزا لقراءات مستمرة. لأنه باختصار معقد ومتشابك لا يمنح معناه بسهولة ولا يهب نفسه في يسر، بل لا تستنفذ معانيه تفسير عدة. وهو متمثل في كل تفسير. كل قراءة تشكل جزءا من المعنى اللانهائي، وتعكس قدرة القارئ على النفاذ إلى

لقد بينت الدراسات اللغوية والنقدية الحديثة أن "النص مستودع معاني، ولأنه كذلك فإنه فسيفسائي في سيميائيته وفي أدواته التعبيرية الموظفة بتقنية بالغة الحكمة، شديدة التجانس، إلى جانب ذلك فالنص زئبقي في أدائه الدلالية. وهو كل متكامل... بنية شمولية، استثمرت فيها كل الوظائف لتكون وحدة حيوية مركبة وجامعة إلى الإبلاغ غير المحدود، يتفاعل معه نمط من القراء، قد يتسع هذا النمط من القراء وقد يضيق بحسب إمكانيات النص إعلاميا وبحسب ما يملكه النص من قوة إبداعية في التأثير" (38). والتي تعمل على توسيع هيمنته، وتعزيز وجوده، وتزيح واحدته وتفتح مداخله المتشعبة.

إنّ فاعلية القراءة التأويلية، للظاهرة الفنية داخل إطار ثقافي محدد هو محاولة أصيلة تجعل المؤول يبحث عن فهم الظاهرة من خلال ذلك الاتصال بين المؤول والمنتج الفني. وهنا نجد بأن الوضع لا يختلف بين المؤرخ والفنان فكلاهما يياشر عملية التأويل من أنساق معرفية وسياقات ثقافية قبلية، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بترسبات الخبرة وتدخل المعادلة الشخصية التي تحمل أفكارها وايدولوجيتها وكل ترسبات الماضي، التي تسهم بقدر كبير في تفعيل عملية التأويل والفهم من خلال التحوار بين المؤول من جهة والحدث الفني أوالتاريخي من جهة أخرى. كما لا يغيب عن البال أن الحدث الفني أو التاريخي هو الآخر يكون قد تشكل في سياقات معرفية وايدولوجية تكون قد ساهمت إلى حد بعيد في ميلاده. وهكذا نجد الجانبين متداخلين ومتقاطعين

في تأويل أحداث التاريخ والأحداث الفنية، جانب المؤول وجانب المنتج التاريخي أوالفني، ومن ثم لا يمكن وضع حدود ثقافية فاصلة بين ذلك التفاعل الحاصل بينها، في عملية التأويل بوصفها حدثا إبداعيا يعيد اكتشاف المنتج التاريخي أوالفني. إن الانعطاف الحاسم بدأ بالفعل عندما تم التخلي عن مركزية النص، وقتل المؤلف، والتوجه نحو مركزية المؤول، حيث أصبح يتمتع بوظيفة مركزية تتمثل في إكمال النص التاريخي، وتفسير العمل الفني، ويكون بالتالي لكل مؤول قصدية في قراءة، وفهم، وتأويل الحدث من منظور جديد بناء على هامش الحرية التي يتمتع بها. والواقع أن أي تأويل أو تجديد للفن لا يمكنه إلا أن يأخذ بعين الاعتبار قيم العصر، وإلا سيضع نفسه خارج إطار التاريخ، فالفن كغيره من النشاطات الإنسانية الأخرى " هو شيء قد يكون ممكن التحديد وقد يكون فقط انفتاحا من بين الانفتاحات المطردة للمعرفة على مجاهيلها اللامتناهية" (39)

التعدد السياقي وشروط الفهم:

إن فهم العمل الفني يكون محكوما بالواقع في نسبيته وتغيراته وتناقضاته، ومسألة انفتاح العمل الفني واحتمال تغايره تجعل الوقوف على قصديته تتباين بين الفنان والمؤول، لأنه " توجد أشياء كثيرة مشتركة بين الفن . كشكل من أشكال انعكاس الوجود الاجتماعي . وبين المظاهر الأخرى لحياة المجتمع الروحية" (40). فالعمل الفني هو الآخر يتأثر بمستوى التطور العلمي والتكنولوجي، كما يتأثر بالسياسة والايديولوجيا، بالرغم من

أنه يتميز عن باقي أشكال الوعي الاجتماعي الأخرى.

"العلم لا يفكر بحسب ويعد فقط"، هذه الفكرة الشهيرة عند هيدجر شكلت منعطفا حاسما في التحول الهيرمينوطيقي الذي كان يسعى إلى البحث عن منهج للعلوم الإنسانية، وتحول إلى البحث في حقيقة الفهم في حد ذاته. ولقد قاد هذه المحاولة هيدجر الذي استلهم حدوسه من سلفه الفيلسوف والمؤرخ الألماني دلتاي، ومن أستاذه هوسرل، ليأتي بعد ذلك ريكور ويطور أفكار هيدجر الجينية عن الزمانية من حيث أنه أضفى بعدا اجتماعيا عليها.

إن ترجمة العمل الفني لا تعني أن المترجم يرغب بالضرورة في إثبات صحة أفكار المؤلف ومواقفه الذي يترجم إنتاجه إلى لغة أخرى مغايرة، ولا يتحمل مسؤولية الدفاع عنها، لأن هذا الأمر نعتقد أنه يتجاوز مهمته العلمية. إن الغاية الجوهرية من فعل الترجمة للعمل الفني بالأساس هو الإطلاع على إبداعات الآخرين الذي لا يعيشون معنا ضمن فضاء حضاري مشترك في أوسع معانيه، قصد الاستفادة منها أو تحليلها ودراستها وردها إلى حدودها الطبيعية، وبيان محدوديتها وعدم مناسبتها لنا. وكل ذلك يتوقف على الكيفية التي نستقبل بها أعمال الآخرين، و"هكذا يحل الكاتب ضيفا على الثقافات والهويات عبر الوسيط اللغوي"(41). لكن يبقى السؤال الإشكالي قائما وهو: هل حضور الترجمة يعني بالضرورة حضور سلطة الآخر؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل ليست بالأمر الهين. ولكننا نعتقد أن استقبال الانتاج

الفني يتم من خلال التثاقف. في إطار الأفق الثقافي للحاضر، واستجابة لاستراتيجيات فكرية واجتماعية. فالنص التاريخي والأعمال الفنية لا تبقى ثابتة مع مرور الزمن، ونستقبلها كما هي، بل تفقد الكثير من خصائصها ومن درجات الإهتمام بها، لأن الأحوال تتبدل في الوقت الذي تتغير فيه التأويلات، كما أن النصوص نفسها تتغير استنادا إلى الآفاق التاريخية التي تستقبل ضمنها كما نتوقف على كفاءات التفاعل معها" إننا اليوم نتداول مقولات وأفكارا ومناهج وصلت إلينا عبر الترجمة مثل الحفريات والتفكيك والتأويل وغيرها من المقولات والتحمت بأنسجتنا المفهومية وشبكاتنا الفكرية ووقائنا المجتمعية والسياسية، وإنه لتعسف فاضح أن نتهم هذه المقولات بأنها لا تعبر عن خصوصيتنا أو ليست وليدة واقعنا ولم تنصهر في أتون تجربتنا بينما هي تغمر خطاباتنا وتكتسح مفرداتنا ونصوصنا"(42).

وأخيرا يمكن القول أن الوظيفة الأساسية للفن، هي إثراء المعرفة الإنسانية الجمالية وتعميقها ونشرها على أوسع نطاق، من أجل التحرر من قيود الزمان والمكان، وتحويل ما هو غريب الجمال وقبيح وبشع في هذا العالم إلى ما هو جميل وحسن، وتجديد الذوق والسلوك والفكر، حتى يحقق العمل الفني فنيته من جهة، ويتورط الفنان العبقرى الملتزم في تحمل مسؤوليته، نحو مجتمعه وأمتة من جهة أخرى.

هوامش الفصل الثاني:

1- هيدن وايت، ميتافيزيقا السردية (الزمان والرمز في فلسفة التاريخ عند ريكور)، في الوجود والزمن والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ب ط، ب ت ص.185

2- بول ريكور الزمن والسرد، ج1، ص20.

3- بول ريكور، المرجع السابق، ج1، ص16.

4- بول ريكور، المرجع السابق، ج1، ص21.

5- بول ريكور، المرجع السابق، ج3، ص214.

6- ج.م. بيرنشتاين، المرويات الكبرى، في الوجود والزمن والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ب ط، ب ت، ص153.

7- بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، في الوجود والزمن والسرد، مرجع سابق، ص 44 - 45.

8- ريتشارد كيرني، بين التراث واليتوبيا: مشكلة التأويل النقدي للأسطورة، في

الزمن والسرد، مرجع سابق ص.97

9- سعيد الغانمي، (فلسفة بول ريكور)، الوجود والزمان والسرد، مرجع سابق، ص.186

10- هيدن وايت، مرجع سابق ، ص.187

11- سعيد الغانمي،(فلسفة بول ريكور)،الوجود والزمان والسرد، مرجع سابق، ص189-
188.

12- سعيد الغانمي، المرجع نفسه، ص.190

13- هيدن وات، مرجع سابق ص.192

14- ريمون آرون، مقتطف من جوزيف هورس قيمة التاريخ ص.91

15- سعيد الغانمي، الفلسفة التأويلية عند بول ريكور، في الوجود والزمان والسرد،
مرجع سابق، ص.28

16- سعيد الغانمي، المرجع السابق، ص.30.

17- سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، مرجع سابق، ص.12.

18- هيدن وايت، مرجع سابق، ص.203

19- هيدن وايت، المرجع نفسه، ص. 193.

20- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، ص154.

21- هيدن وايت، مرجع سابق، ص.195

-
- 22- هيدن وايت، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 23- بول ريكور، الحياة بحثاً عن السرد، في الوجود والزمن والسرد، ص ص 44-45.
- 24- هيدن وايت، مرجع سابق، ص 193.
- 25- هيدن وايت، المرجع نفسه، ص ص 196-197.
- 26- هيدن وايت، المرجع نفسه، ص 199.
- 27- هيدن وايت، المرجع نفسه، ص 201.
- 28- ج.م.بيرنشتاين، المرويات الكبرى، في الوجود والزمن والسرد، مرجع سابق، ص 151.
- 29- بول ريكور، الزمان السردى، في الوجود والزمن والسرد، مرجع سابق ص 153.
- 30- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم،بيروت - لبنان، ب ط، ب س، ص 273.
- 31- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 354.
- 32- محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة، دلتاي نموذجاً، ص 107.
- 33- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 162.
- 34- سعيد توفيق، المرجع نفسه، ص 164.
- 35- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 355.

36- الحسين الزاوي، الفلسفة الواصفة، إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، القاهرة، ط1،

2002، ص.17

37- علي ملاحي، مفاتيح تلقي النص من الوجهة الأسلوبية، مجلة اللغة والأدب،

الجزائر، العدد14، ديسمبر 1999، ص.:8

38- علي ملاحي، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

39- الحسين الزاوي، المرجع نفسه، ص.65

40- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص.354

41- محمد شوقي الزين، سياسات العقل، دار الغرب للنشر والتوزيع، ب ط، سنة،

2005 ، ص.117

42- محمد شوقي الزين، المرجع نفسه، ص.118.

الفصل الثالث

التاريخ والزمن

المبحث الأول

التاريخ بين التصور اللاهوتي
والتصور الزماني

إن المتأمل في العلاقة المعقدة بين الزمن والتاريخ والحقيقة، يجعلنا نتوقف عند التاريخ الذي ينقل لنا تراثا من الزمن الماضي القريب أو البعيد، حيث تتصهرفي قلب هذه العلاقة آفاق الماضي مع الحاضر والمستقبل. بل يكون الحاضر استمرارا للماضي وامتدادا له وتوقعا للمستقبل. إذ لا يمكن أن نعتقد أن الحاضر يكون عندما يختفي الماضي ليحل محله، وبعد ذلك يترك مكانه للمستقبل الذي هو الحاضر الذي لم يصل بعد. وهكذا تبدو لنا هذه العلاقة متداخلة بين أنات الزمن الماضي والحاضر والمستقبل. تلك العلاقة الجدلية المتفاعلة المكونة لامتدادات الزمن المتلاحقة والملتحمة" لأن سؤال الحاضر وكذلك أسئلة المستقبل تعيد صياغة أسئلة الماضي، فلا شيء مكتمل، لأنه لا شيء مغلق"(1).

إن التاريخ باعتباره حلقات ماضية تمارس تأثيرها في الزمن على الدوام، فإن الحاضر ما هو إلا تراكم وتعميم وتطوير المكتسبات التي آلت إلينا من الحضارات السابقة. ومادام النص في حالة اشتغال متواصلة، فإن التأويل يجعله في حالة انفتاح طبيعي ودائم على الممكن، أي على المساحة اللامرئية من النص، وهو ما يجعل النص يستقبل قراء جددا من كل جنس، وفي كل زمان ومكان.

وفي هذا الفصل، سأعالج إشكالية علاقة التاريخ بالزمن، من خلال أشهر النظريات التي حاولت تفسير التاريخ بالإستناد إلى المعيار الزمني. إن المعيار

الزمني يتخذ أشكالاً مختلفة تبعا لوجهات نظر الفلاسفة، ومن أهم تلك النظريات التي تناولت تفسير التاريخ، نجد نظرية الزمن الدائري، ونظرية الزمن الخطي المتناهي، ونظرية الزمن الخطي اللامتناهي، ونظرية التعاقب الدوري، وأخيرا نظرية التقدم.

1 التاريخ والنظرية الدائرية:

لقد سيطر على الفكر الإنساني القديم الطابع الخرافي والأسطوري. ولم يكن في مقدور الإنسان البدائي في ذلك الزمان، تقديم تفسيرات واعية ومعقولة بحركة الظواهر التي تحيط به، ومن ثم تفسيراً مقنعاً لحركة التاريخ. وذلك لقلّة عتاده وعدته المعرفية والعلمية وإمكانياته المحدودة. فكان يعتقد أن العالم وظواهره تخضع لدورات دائرية مستمرة، وحتى التاريخ يخضع بدوره لنفس الحركة. وتفيد الحركة الدائرية أن كل الأحداث تمر بنفس المراحل ابتداءً ونهايةً، حيث تختلط فيها نقطة البداية مع نقطة النهاية. وهي تشبه محيط الدائرة في الرياضيات تلتقي فيها نقطة الانطلاق بنقطة النهاية. وتسمى كذلك هذه النظرية بالعود الأبدي، أو السنة الكبرى. ووفق هذا التصور فإننا نجد أن "معظم المدنيات الأولى كان لها ضرب من المفهوم الحدسي عن الزمان الدوري حيث يقدم تاريخ الكون في سلاسل متكررة من الدورات"(2).

وقد ساد هذا التفكير عند الشعوب القديمة مثل البابليين والهنود واليونان، وهو التفكير الذي يرى أن العالم يتحول عبر سلسلة من المراحل المتشابهة والدورات المتتالية، وأن الأزمنة التي تكون هذه الدورات ليست إلا زمناً واحداً مهما بدت مظاهره مختلفة.

وقد اختلف أنصار هذا التفسير في النظر إلى القوى المحركة التي تدفع بالتاريخ، ولكن مع ذلك، ظلت تلك القوى في نظرهم جميعا قوى غيبية إلهية أسطورية، هي التي تتحكم في التاريخ وتقود أحداثه نحو نهاياتها، وأن كل الأمور قد تحددت فيه مرة واحدة وإلى الأبد.

وما يمكن ملاحظته هنا، هو أن هذه النظرية لم تستطع أن تستوعب حركة الزمان على أنه حركة متغيرة لها اتجاه، أو تسير في اتجاه معين، وإنما اعتقدت أن العالم كامل لا يتحول، وإنما يتكرر فقط كما هو، فلا جديد تحت الشمس.

كما أن الاعتراف بوجود قوى خارجية ومستقلة عن إرادة الإنسان تتحكم في التاريخ ومصير الإنسان، يجعل هذا الأخير بعيدا عن أن يتحكم في تاريخه ومصيره، لأنه يعيش داخل حتمية قاهرة، لا يمكنه الفكاك منها، لأنه يكرر دورة واحدة باستمرار.

2 التاريخ والنظرية الخطية:

على عكس النظرية الدائرية السالفة الذكر، التي ترى أن التاريخ يمر في زمن غير متناه في شكل دائري، فإن النظرية الخطية تعتقد أن التاريخ يتخذ في تطوره مسارا خطيا لا دائريا ولا تراجعيا ولا منكسرا، له نقطة بداية وانطلاقة، ثم له نقطة نهاية يصل إليها. أما القوى المحركة والدافعة للتاريخ في هذه النظرية فهي الله سبحانه وتعالى، وهذه النظرية مرتبطة بالتفسير الديني للخلق والمعاد، تربط بين الماضي والمستقبل، بين بداية الخلق ونهاية العالم، لتدخل إلى زمن الخلود، أو الزمن

الديني الذي يختلف عن الزمن الميكانيكي، فيوم واحد عند الله بألف سنة مما تعدون. إن التاريخ محدد زمانيا بداية ونهاية، وحتى التواريخ الجزئية، التي يقوم عليها التاريخ الكلي تخضع لنفس الاعتبار، فنجد على سبيل المثال أن التاريخ المسيحي يبدأ من تاريخ ميلاد المسيح عليه السلام، والتاريخ الإسلامي يبدأ من هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وباختصار إن للزمان بداية ونهاية.

ونجد في هذا الاتجاه القديس أوغسطين يعتقد أن التاريخ تتحكم فيه الإرادة الإلهية، وكلما تقدم الإنسان في الزمن فإنه يبتعد عن زمن الله ويقترب من زمن الشيطان. وخلاصة فكرة أوغسطين عن الزمان، هي أن الزمان لا يسير على خط دائري. ومن جهة أخرى فالديانات السماوية نظرت إلى الزمان نظرة أفقية، فكل مراحلها معدة ومنظمة سلفا من قبل الله، بمعنى أن الله هو الذي يقود التاريخ نحو غاية لا يعلمها إلا هو. وهذه النظرة تغفل دور الإنسان كطرف محوري في عملية التقدم وجدل الصراع في الواقع والتاريخ، وبالتالي فإن "تصور العلاقة بين طرفين في محور رأسي وليس في محور أفقي بين الأعلى والأدنى وليس بين الأمام والخلف يجعل الحركة رأسية نازلة وصاعدة بين الذهاب والإياب... العالم يفيض عن الله والنفس تصعد إلى السماء والوحي ينزل من العقل الفعال والعقل المنفعل يستفيد منه ويصعد إليه متحدا به فالفرع يعود إلى الأصل، لا يوجد زمان ولا مكان ولا بشر ولا دول ولا صراع ولا إرادات جماعية أو فردية حتى ينشأ التاريخ"(3).

ولا شك أن النظرة التي تغيب تدخل الإرادة البشرية في التأثير على أحداث التاريخ ومساره، وتحجم دوره في التاريخ قد لقيت معارضة شديدة، حيث تم تجاوز الرأي الذي ينظر إلى أحداث التاريخ كحقائق مطلقة ثابتة، بل هناك من أنكر هذا الثبات بحجة وجود هزات وقطائع وتصدعات في الحياة الاجتماعية والسياسية المستقرة. ولعل أهم ما تقدمه النظرية الخطية في تصورهما للزمن والتاريخ، هو أنها خلصت التاريخ من الدائرة المغلقة التي وضعها ضمنه اليونان الذين توقفوا عند التصور الدائري لأحداث التاريخ.

3 التاريخ ونظرية التعاقب الحضاري:

هناك الكثير من الفلاسفة القائلين بهذه النظرية، "حيث رأى كل من ابن خلدون (1332-1406) وجون باتيستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744) أن مسار التاريخ كعجلة دائرة تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقبا دوريا بين نشأة وازدهار وانحطاط"⁽⁴⁾. كما أننا نجد فلاسفة آخرين تنتمون إلى نفس النظرية منهم على التوالي: أروالد اشبنجلر Oswald Spengler (1880-1936)، وأرنولد توينبي Toynbee Arnold (1889-1975).

. ابن خلدون والإحالة على الزمانية والتاريخ:

لا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن التاريخ وفلسفة التاريخ دون ذكر العلامة العربي ابن خلدون، الذي خص التاريخ بدراسة مستفيضة. ونحن هنا لا نكرر ما

قاله ابن خلدون عن التاريخ، وإنما نريد أن نشير إلى فكرة الزمانية التي تتجاوز التصور اللاهوتي للتاريخ، والتي استقطبت اهتمام فلاسفة الغرب فيما بعد أمثال هيدجر وريكور، حيث يقول ابن خلدون "ومن الغلط الخفي في التاريخ الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده" (5).

وفي هذا الصدد يؤكد هذه الفكرة بن مزيان بن شرقي، حيث يرى أن ابن خلدون "قد شعر بضرورة دفع الجانب الواقعي للوقائع التاريخية حيث كانت هذه الأخيرة بحاجة لتصوير جديد عن مفهوم الزمن باعتباره الفضاء الذي تدور فيه الأحداث فبعدما حدد ابن خلدون الفضاء المكاني هاهو الآن يبني فضاء زمانيا للأحداث التاريخية وبالتالي لم يبقى الديني مسيطرا على حركية الوقائع التاريخية بقدر ما أصبحت خاضعة لزمانية جديدة هي زمنية الإنسان من خلال مفهومه المحوري عن تبدل أحوال الأمم والدول" (6).

بالإضافة إلى هذا التفسير الجديد والأصيل لحركة التاريخ في الزمن، يقدم ابن خلدون تصورا للحضارات يقوم على تعاقب الأطوار، فكل حضارة تمر بثلاثة مراحل متعاقبة هي:

- مرحلة البداوة ومن أهم خصائص هذه المرحلة العصبية، التي تحتل حيزا

كبيراً في تفسير التاريخ عند ابن خلدون.

- مرحلة الحضارة، وفيها يتم الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة التحضر وفيها تكتمل العلوم والصنائع ويسود الاستقرار والدعة والرفاهية.
 - مرحلة التدهور، وفيها تتلاشى العصبية المقوم الأساسي لقيام الدولة والملك، ويكثر فيها الترف والفساد، فتضعف الدولة ومن ثم تمر إلى مرحلة السقوط والانحيار الحتمي.
- وهذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى، يعني في جوهره انتقال مراكز القوة من جهة إلى أخرى. إلا أننا نلاحظ أن نفس الأسباب التي تؤدي إلى قيام الدولة، هي نفسها التي تؤدي إلى أفولها. فالعصبية كعنصر قوة في حالة توحيدها وتكثفها تؤدي إلى قيام الدولة، ولكن العصبية في حالة تفككها تصبح عنصر هدم. أما الدين فهو نواة بناء الحضارة وعنصر هام للوحدة والتوحيد، ولكنه إذا تحول إلى صراعات مذهبية واختلافات طائفية تحول إلى لعنة على الشعوب وأدى إلى فناء الدولة. وما يصدق على العصبية والدين يصدق على الترف، فمن جهة يدل الترف كمؤشر على قوة الدولة وعلامة على تحضرها، ولكن عند المبالغة فيه يؤدي إلى إفقار الدولة وتبديد ثرواتها فيما لا ينفع الناس.

. جان باتيسا فيكو:

لقد سار فيكو في تصوره لمسار الحضارة على نفس النهج الذي سار عليه ابن خلدون من قبل، فقد حدد فيكو بدوره ثلاث مراحل أو أزمنة تمر بها الحضارة الإنسانية وهي:

- المرحلة الإلهية: في هذه المرحلة كل شيء يكون بيد الآلهة، التي تساعد الإنسان العاجز وتأخذ بيده.

- المرحلة البطولية: في هذه المرحلة تظهر الدولة وتسود فيها الطبقة الأرستقراطية.

- المرحلة الإنسانية: يتجه الإنسان فيها نحو تحقيق الديمقراطية الضامن الحقيقي لحقوق الإنسان من عدالة وحرية وتضامن اجتماعي.

لتصل الحضارة في النهاية إلى حالة التراجع والتدهور الحتمي " إن الإنسانية تدور دائما في نفس الحلقة، فترة بربرية تتلوها فترة حضارة، ثم تهدم هذه الحضارة وتتهار وتزول، ثم تتلوها بربرية جديدة وعنها تنبثق حضارة جديدة وهكذا دواليك حتى فناء الأرض"(7).
. أزوالد اشبنجلر:

إن زمن الحضارة في نظر اشبنجلر يشبه إلى حد كبير حياة الإنسان. وهكذا يقدم اشبنجلر تصورا بيولوجيا للحضارة، حيث تمر بمرحلة الطفولة وما يلتو ذلك من مراحل تطويرية بطريقة متسلسلة ومنتظمة، حتى تصل وتنتهي إلى الشيخوخة والهرم، " إن الحضارة ككل كائن لها طفولتها وشبابها ونضوجها وشيخوختها وأنها تموت عندما تحقق ذاتها جميع إمكاناتها الباطنية متجسدة في شكل شعوب ولغات ومذاهب وفنون وعلوم ودول. وعندما تحقق الحضارة هذه الأشكال والمظاهر وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الانجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية وأخيرا تتجاوز المدنية إلى الانحلال والفناء كما نشاهد في الحضارات الصينية والهندية والحقبة الإسلامية"(8).

لكن الانهيار هنا في نظر اشبنجلر لا يعني النهاية المطلقة للحضارة، وإنما ستتبعث حضارة فنية جديدة من أرحام وأنقاض الحضارة السابقة، التي وصلت إلى سن الشيخوخة. وما يمكن التأكيد عليه في نظر اشبنجلر، هو أن الحضارة الجديدة تتجاوز الحضارة القديمة، وتعيد ترتيبها وتكيف عناصرها ولكن من غير تكرارها، لأن التعاقب يتناقض مع التكرار. وعليه فالحركة التاريخية هنا تتسم بالتعاقب وليست حركة دائرية، التي تعتقد أن الوقائع التاريخية تعيد إنتاج نفسها من دون جديد أو إبداع يذكر.

ويؤكد اشبنجلر على دور العظماء والقادة العسكريين والسياسيين في التاريخ، وفي توجيه مساره وانعطافاته الحاسمة. كما يعطي أهمية بالغة للحروب في بناء الدول وقيام الحضارات. لقد بين كيف يمكن للقادة أن ينجزوا في ظرف زمني قصير ما عجزت عن انجازه أمم بكاملها خلال أزمنة طويلة وفي فترات السلم. فالأبطال والعظماء ضروريين في العملية التاريخية لأداء رسالتهم الحضارية. وبإمكانياتهم يستطيعون أن ينجزوا مهام عظيمة وفي فترات زمنية محدودة، ومن أمثال هؤلاء الرجال العظماء الذين تحتاجهم البشرية، وظلت ولا تزال تنتطلع إليهم الأنبياء مثل محمد صلى الله عليه وسلم، والقادة العسكريين أمثال الاسكندر المقدوني ونابليون، والمصلحون أمثال مارتن لوثر وغيرهم.

. أرنولد توينبي:

يتقف توينبي مع الفلاسفة السابقين في القول بأن للحضارة الإنسانية مراحل زمنية تمر بها. فمن مرحلة التكوين والتشكل إلى لحظة الانهيار. فالحضارة في اعتقاده تسير في

دورات كبرى من التقدم والتراجع، والهبوط والصعود. وتقوم نظريته الفلسفية على فكرة التحدي والاستجابة. إن الحضارة تنمو بصورة طبيعية عندما يحدث تحديا ويلقى استجابة ناجحة أو تصدي مناسب، وهي تنمو كذلك إلى أن تصادف تحديا جديدا تقابله استجابة مناسبة وناجحة أيضا، حتى تصل إلى تحدي لا تقوى الحضارة على مواجهته أو تواجهه بطريقة فاشلة، وهذا الفشل هو الذي يؤدي إلى تراجعها وإلى تدميرها وانهارها المحتوم، نتيجة لردود الأفعال السلبية والاستجابات الفاشلة وغير المناسبة.

ويؤكد توينبي بدوره على دور الأبطال والعظماء في توجيه مسار التاريخ إذ يقول: "أن الأقلية المبدعة قد ظلت ملح الأرض (أو عصب العالم) في جميع عصور التاريخ" (9).

ومن هنا نخلص إلى أن الفكرة الأساسية في نظرية التعاقب، هي وصول الحضارة إلى الانهيار الحتمي، عندما تصل إلى نهايتها البيولوجية بعد أن تستهلك جميع قدراتها وإمكاناتها المتاحة. لكن ذلك لا يعني زوالها وفناءها تماما وإنما "يعني حدوث تبدل في الأمكنة والأزمنة. إذ تتطفي حضارة هنا لتولد من جديد وعلى أنقاضها حضارة جديدة هناك وهكذا إلى ما لا نهاية ... فالمسار هنا يتخذ شكلا مثاليا، متعاقبا للأحداث والحضارات، يوحي بوجود لحظات، واللحظات تعد أهم نقاط التحول والتقدم في تاريخ الفرد والمجتمع" (10).

كما نستخلص أيضا واستنادا إلى نظرية التعاقب الحضاري مجموعة من النتائج المهمة منها أن الحضارة الآفلة ليست الأسوأ من الحضارة الجديدة، كما أن القول بالتعاقب

الحضاري يؤكد التنوع الحضاري والحوار الحضاري والتأثير المتبادل فيما بينها، إلا أن البعض يعتقد أن كل حضارة تموت مع أصحابها ولا تنتقل إلى شعب آخر.

4 التاريخ والنظرية الخطية اللامتناهية:

إن إشكالية التأويل قد وجدت لدى الشعوب جميعا كهم إنساني أملا في تجاوز الأوضاع القائمة نحو مراحل أفضل، ومن هنا نجد التفسير التاريخي يعكس مراحل تطور العقل البشري في فهم ظواهر الوجود والكون والإنسان. فقد تم النظر إلى الزمان التاريخي من زوايا مختلفة، إما كحركة يتكرر فيها كل شيء دون إبداع. وإما كتطور يلحقه تدهور حتمي وفناء للحضارة، وإما كحركة مختلطة فيها التقدم والتراجع، الصعود والانحطاط. وهنا نجد النظرية الخطية اللامتناهية أو نظرية التقدم تحاول أن تقدم لنا تفسيراً للتاريخ يختلف عن التفسير السابقة، من حيث أنه يركز بالأساس على قدرة العقل البشري في مواجهة جميع المشاكل والصعوبات والتحديات على المستوى الاجتماعي والطبيعي والإنساني، متأثرة بفلسفة عصر الأنوار وتقدم المنظومة العلمية، وازدهار الاكتشافات، والتحولت العميقة على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، التي كانت تعكس انذاك بالفعل ملامح عصر جديد في أوروبا. حيث أعطت هذه النظرية الأولوية لتدخل الذات الإنسانية في توجيه مسار التاريخ على المسرح الواقعي، وليس تفسير التاريخ استنادا إلى البعد الميتافيزيقي اللاهوتي، إذ "الميزة الأساسية لنظرية التقدم لا تبحث عن قوى ميتافيزيقية أو غيبية أو أسطورية لتفسير حركة التاريخ وتقدم الجنس البشري، وإنما

تبحث عن القوى الفاعلة في إطار الفعل الإنساني نفسه. إذ إن الإنسان هو صانع التاريخ وخالقه" (11).

وتعكس نظرية التقدم في التاريخ تطلع تيارات سياسية واجتماعية تسعى إلى تحقيق المزيد من التقدم باستمرار في جميع المجالات بشكل مترابط ومنتظم، كنتيجة حتمية وطبيعية يتولد فيها الجديد من أطلال القديم، بعيدا عن أي اعتقاد في وجود قوى خارجية غيبية هي التي كانت وراء تخلف الإنسان وتعطيل مسيرته في الرقي والتقدم، وقلصت دوره في التاريخ وحجمت إرادته. فالتحليل التاريخي الموضوعي ضمن هذا الإطار يرفض كل تصور أو فكر يلغي إرادة الإنسان في التقدم. فلا يمكن أن ينتظر الإنسان الحلول تأتيه من جهات خارجة عن إرادته وواقعه، فلقد حان الوقت لتأخذ الإنسانية التاريخ بيدها بكل ثقة وأمان، ولا تستسلم للأقدار الوهمية والخرافات التي نسجت خيوطها حول العقل لتكبله وتدمره.

إن التاريخ يسير دائما نحو الأفضل، وأن الزمان التاريخي يتخذ اتجاهها صاعدا نحو المستقبل، أي اتجاه خطي لامتناه غير قابل للتراجع إلى الوراء نحو الماضي، وأن اللحظات المشرقة ما تزال أمام الإنسان في المستقبل لتحقيق الاكتمال اللامتناهي. لأن ما يهم يوجد دائما في المستقبل، وليس أبدا في الماضي الذي مضى وانتهى، أو في الحاضر الذي تتداخل عناصره، ويفقد قيمته بصورة متواصلة أمام الإنسان. هكذا يؤكد أنصار نظرية التقدم أن " العصر الذهبي لم يتحقق في الأيام الخالية، بل هو في

انتظار الإنسان في المستقبل" (12). وسأتحدث عن نموذجين لهذه النظرية هما كوندورسيه (1743-1794) Jean Antoine Condorcet وأوجست كونت (1797-1857). Auguste Comte (1857).

. جان انطوان كوندورسيه:

يمثل كوندورسيه نظرية التقدم خير تمثيل، وخالصة فكره يتصور أن التاريخ هو نتاج العقل الإنساني، وقد عاصر كوندورسيه الثورة الفرنسية وما جاءت به من أفكار ثورية في مجال حقوق الإنسان. لقد انطلق على عكس الفلاسفة الذين حاولوا قبله تقديم تفسير تاريخي للحضارة يسير بطريقة خطية من الأفضل إلى الأسوأ، من عصر ذهبي إلى عصر حديدي، أو أن الإنسان طرد من الجنة والنعيم نتيجة خطيئة، وهي في نظره تعد تحريفا وتشويها للتفسير الصحيح لحركة التاريخ.

" إن كوندورسيه يعتقد أن التاريخ يكشف شيئاً آخر. فهو يظهر لنا إنسانية لم تكف عن التقدم منذ بدايتها، ويوحى بأن تقدم الإنسانية لم ينته، وسيستمر إلى ما لا نهاية" (13).
لقد ألف كوندورسيه كتابه " لوحة تاريخية لتقدم الفكر الإنساني " الذي صدر سنة 1793 ونشر بعد وفاته سنة 1795. حيث قدم في هذا الكتاب مخططاً لتقدم العقل البشري

على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي، ويعكس فيه جهود وقدرات الجنس البشري على تحقيق المزيد من عناصر التقدم والارتقاء، لإشباع حاجاته المتزايدة والمتجددة. وإن ما يضمن سير التاريخ بهذه الطريقة الايجابية، هو كون العوائق التي منعت الإنسان في الماضي من تحقيق ذاته، هي في طريقها إلى الزوال. فالاستبداد، وتوسيع الظلم السياسي، ومظاهر الاستعباد، وأشكال الطغيان التي ميزت العصور البائدة تتداعى أمام الثورات السياسية والاجتماعية والعلمية. لقد ودع الإنسان عصور الظلام، وأغلال العبودية، ومعازل وحصون الجهل والتخلف مرة واحدة وإلى الأبد، "إن الجنس البشري لن يرى مجددا تناوب (الظلام والنور) التي كان يعتقد بها منذ أمد طويل، بأن الطبيعة حكمت عليه بها بشكل أبدي"(14).

إن ما عزز هذا التصور لدى كوندورسيه، هو التقدم العلمي بفضل استخدام المناهج العلمية، التي منحت العقل ثقة غير محدودة على إعادة تصحيح أخطاء العلم، وإعادة صياغة قوانين الطبيعة من أجل السيطرة عليها تحقيقا لرغبة روني ديكارت(1596-1650) René Descartes، وفرانسيس بيكون(1561-1626) Francis Bacon وغيرهما من أن الإنسان سيصبح سيدا للطبيعة ومالكا لها، ومن ثم تتوسع دوائر حريته، ويعم الرقي ويشمل جميع مناحي الحياة التي تنمو بصورة منتظمة ومتكاملة بفضل ما يحققه الإنسان من تقدم ومن خبرة ومعرفة.

رسم كوندورسيه في اللوحة التاريخية التي قدمها عن تطور العقل البشري، المراحل

التي قطعتها الحضارة الإنسانية، حيث يميز هذا الأخير عشر مراحل، تقع المرحلة العاشرة من هذه المراحل في المستقبل، وهي مرتبة حسب التسلسل التالي:

1- في المرحلة الأولى، أو العصر الأول "اجتمع الأفراد على نطاق العشيرة" وهي المرحلة البدائية الأولى التي عرفتها البشرية. إذ يستحيل وجود بشر منفردين، لأن ذلك سيؤدي إلى انقراضهم حتما. وقد ميزت هذه المرحلة نشاطات محدودة جدا، وكان يغلب عليها نشاط القطف والصيد.

2- المرحلة الثانية هي مرحلة الرعي، وفيها بدأ الإنسان بترويض الحيوانات التي كان يصطادها، وظهرت بعض الحرف البدائية نتيجة الاستقرار بدل حياة الترحال.

3- مرحلة الزراعة، فقد رافق حالة الاستقرار على الأرض تبلور فكرة الزراعة في الأراضي الخصبة لتوفير الغذاء، ولقد استقطب هذا النشاط اهتمام الناس نظرا لحيويته.

4- مرحلة الكتابة، وهنا حدثت قفزة نوعية في تقدم الفكر البشري، إنها مرحلة الدخول في التاريخ.

5- مرحلة تقسيم العلوم حتى انحطاطها، حيث بدأت العلوم بالانفصال عن الفلسفة، وتوزيع حقول النشاط العلمي في تخصصات كالفلك والرياضيات وغير ذلك.

6- مرحلة انحطاط العلوم، تدل على تراجع وانحدار للفكر، فقد تم تدمير الحضارة الرومانية، وحلت الخرافات محل العلم.

7- مرحلة اختراع الطباعة، هذه المرحلة تميزت بالاختراعات في الفنون الآلية،

وظهرت معامل الورق وغيرها.

8- مرحلة التحرر من السلطات التقليدية، لقد عملت الفلسفة والعلم على رفض السلطات التقليدية المتحجرة، وتوجهت نحو البحث الفكري الحر الذي يضاها في أهميته اكتشاف المطبعة والعالم الجديد.

9- مرحلة ظهور بيكون وديكارت وغاليلي، في هذه المرحلة اكتسبت العلوم مكانة خاصة بما حققته من تقدم، وما طرأ على المناهج وطرائق البحث والاكتشاف من تحسن ضاعف من رصيد المعرفة العلمية في كل التخصصات. وقد رافق ذلك تقدم في الوعي بالحقوق الطبيعية للإنسان، وبضرورة المحافظة عليها كغاية من وجود المؤسسات الاجتماعية والسياسية، ومن وجود الدولة كنظام يسهر على تنظيم شؤون الجماعة، وتقلصت صلاحيات الحكام المطلقة. وازدهرت الفنون وتوسعت أشكالها توسعا مذهلا، وازدادت رفاهية الإنسان. وقد تزامن كل ذلك مع الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية " إن عبقرية ديكارت هي التي مهدت الأذهان بهذه الدفعة الجديدة والتي أدت إلى الثورة. وقد ساعدت غباوة الحكام على الإسراع في سير الأحداث. وتكفلت القوى الشعبية بـ" تحطيم العوائق"، ولكن الفلسفة هي التي وجهت المبادئ" (15).

10- في هذه المرحلة التي يتكهن بها كوندورسيه، وهي مرحلة طبيعية تنتظم داخل المنطق التي يوظفه في تحليل تقدم العقل البشري، الذي لن يتوقف أبدا عن التقدم. في هذه المرحلة تتحقق سعادة الإنسان على الأرض، التي تطوي نهائيا

لحظات التاريخ البربرية والهمجية.

ويحصر كوندورسيه أهداف التقدم في مجموعة عناصر محددة هي " مساواة الأمم والعروق البشرية...ومساواة الأفراد في كل مجتمع...وسيتحسن التعليم وستنتشر العلوم في كل مكان محققة توحيد الأذهان... وستمتد حياة الإنسان بفضل تقدم العناية الصحية والطب. بل يمكننا الأمل بزيادة نمو الملكات العقلية والأخلاقية عند الإنسان"(16).

ما يمكن ملاحظته هنا، هو أن التقدم المادي على وجه الخصوص لم يجلب معه فقط الراحة للإنسان، بل كثيرا ما تسبب في شقائه وبؤسه، فالتقدم لم يحقق كما لا أخلاقيا ولم يقضي على مظاهر الفساد الاجتماعي والأخلاقي، بل قد رافقت التقدم أمراض جديدة لم يكن للإنسان عهد بها. يعتقد كوندورسيه أن الأزمات ضرورية لعملية التحولات الكبرى في تاريخ البشرية، فالانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أعلى منها، ومن طور حضاري إلى طور جديد يمر بمخاض عسير وشاق ومضطرب، بين القوى الرجعية المحافظة والقوى التقدمية الطامحة إلى التغيير والتقدم. ومن الطبيعي أن يخلف هذا الصراع ضحايا وراءه. ومع ذلك لا بديل عن التقدم بوصفه الوسيلة الوحيدة لبناء مستقبل أفضل، من أجل القضاء على مظاهر النقص التي تشوه الوجود الإنساني الذي يسمو بطبيعته نحو الكمال.

. أوجست كونت(1789-1857) Auguste Comte

إن تقسيم التاريخ إلى أزمنة لتطور العقل البشري، نجدها في فلسفة أوجست كونت

الوضعية، فقد رأى هذا الأخير أن العقل البشري في سعيه لفهم الطبيعة والإنسان قد مر بثلاث مراحل هي:

المرحلة اللاهوتية:

كان الإنسان في هذه المرحلة بسيطاً في تفكيره، يفسر الظواهر الطبيعية بقوى غيبية مفارقة للطبيعة ويرجعها إلى الآلهة التي كانت متعددة" ثم ذابت في إله واحد وهذا هو الشكل الأعلى والأكمل للتفسير اللاهوتي" (17).

المرحلة الميتافيزيقية:

هذه المرحلة قدر لها أن تكون بين المرحلة اللاهوتية والمرحلة الوضعية، وفيها انتقل التفسير من رد أسباب الظواهر الطبيعية إلى قوى غيبية مفارقة لعالم الطبيعة والبشر إلى تفسير يربط الظواهر بأسباب محايدة لها، فالسهم يقتل بقوة المانا، والنار تحترق بقوة الاحتراق، والنبات ينمو بقوة النماء، وهكذا دواليك.

المرحلة الوضعية:

وهي المرحلة الأخيرة التي وصل إليها التفكير البشري عبر مساره الزمني، وانتقاله من حالة إلى حالة أرقى من سابقتها. ولا يمكن للفكر أن يتخلص من الكلام الأجوف إلا بواسطة الاحتكاك والتجربة. إن معرفة الوقائع هي المجدية، أما الميتافيزيقا فقد عرقلت مسيرة تطور العلم، وأن التجريب والقياس والتقدير الكمي هي معيار الحقيقة. وهكذا

بعد أن أنهت البشرية مرحلة الطفولة والمراقبة فإنها تصل إلى سن النضج والرشد، ومرحلة النضج تقتضي التخلي عن الأسئلة الصبيانية (الميتافيزيقية واللاهوتية)، لأن معرفة الأشياء في ذاتها مطلب بعيد المنال، ولا يدخل ضمن إطار إمكانيات الإنسان وقدراته العقلية. ولذلك يجب عليه أن يكف عن طلب الأشياء في ذاتها، ويتوجه إلى البحث عن القوانين لسهولتها وفعاليتها، وبذلك لا نضيع الجهود، بل نحصر اهتمامنا فيما هو ممكن وقابل للتحقيق.

ومن الطبيعي أن تحدث لحظات تعثر وتذبذب أثناء عملية التطور، ولكن يمكن توجيه مسار هذا التطور من قبل الإنسان. فقد قرر أوجست كونت " أن التاريخ لا يعدو كونه تاريخ العقل في تقدمه وانجازاته، ذلك أن العامل العقلي أهم جميع العوامل التي يؤدي تطورها وتضامنها إلى تقدم الإنسانية" (18).

وخلاصة القول أن نظرية التقدم تتدرج ضمن المشروع الكبير لفتوحات فكر الحداثة، حيث آمن رواد الحداثة إيمانا قويا بقدرة العقل على التقدم وتحقيق التاريخ الحقيقي للإنسان على الأرض. كما نقل عن بيكون قوله إن كانت هناك جنة فيجب خلقها على الأرض.

لا يمكن أن أنهي هذا المبحث دون أن أتحدث بعض الشيء عن فكرة التاريخ عند هيغل وهو الفيلسوف الطاغية الذي فتح قارة التاريخ، وكانت له تأثيرات قوية على الفلاسفة من بعده الذين حاولوا تفسير التاريخ وتعليقه. لقد اعتمد هيغل على العقل في

تفسير التاريخ حيث يقول: "إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً" (19).

ففي نظره لا يوجد شيء لا يقبل التفسير بالعقل، كما لا يوجد نشاط بشري يخلو من الفكر، وذلك انطلاقاً من فكرته الأساسية وهي: كل ما عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي. لقد كشف هيجل عن توجهه في بحث فلسفة التاريخ من خلال كتابه العقل في التاريخ، عندما بين أن هدفه هو كتابة تاريخ العالم، وليس فقط المكوث عند التأمّلات التاريخية حيث قال: "موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للعالم وليس المقصود من ذلك مجموعة من التأمّلات العامة حول التاريخ أمّلتها دراسة وثائقه، ويفترض أن وثائقه تقدم أمثلة لها، بل المقصود تاريخ العالم نفسه" (20).

ويرى هيجل أن التاريخ ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

التاريخ الأصلي: يعني هذا التاريخ بصفة عامة، التاريخ الذي يدونه المؤرخ الذي يعاصر الأحداث، ومن المؤرخين الذين برعوا في هذا اللون من التاريخ نجد المؤرخ اليوناني هيرودوت (484-424 ق م) وهو أول المؤرخين ويلقب بأبي التاريخ، وثوكيديدز (465-400 ق م) يقول هيجل: "أما عن النوع الأول فيكفي . لكي يكون أمامنا نمط محدد . أن نذكر اسماً أو اسمين من الأسماء المرموقة وينتمي هيرودوت وثوكيديدز إلى هذه الفئة وهناك غيرهم من ذلك اللون من المؤرخين الذين اهتموا

بصفة خاصة بوصف الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع التي وجدوها ماثلة أمام أعينهم والذين شاركوا في روحها، فهم ببساطة قد نقلوا ما حدث في العالم من حولهم إلى عالم التمثل العقلي" (21).

ومن الملفت للانتباه في هذا اللون من التاريخ، يستبعد هيجل الأساطير والقصص الشعرية والتراث الشعبي بوصفها أحداثا وصورا غامضة من التاريخ لم تتبلور بعد في وعي الأمة، بل إنها تكشف عن أمم لا تزال في مرحلة الصبا والمراهقة ولم يستيقظ وعيها التاريخي، إلا أن تلك الصور المعتمدة التي لم تكتمل سنتلاشى بمجرد بلوغ هذه الأمم مرحلة الرشد، وعندما تستيقظ من سباتها وتدخل باب التاريخ، وذلك عندما تعي ذاتها ووجودها وحضورها في العالم" فالتاريخ الأصلي إذن تاريخ حي ومباشر، يصف فيه المؤرخ الواقع الذي عاشه وساهم فيه، ولذا فهو مقيد بإطار الحدث لا يتجاوزه. ومثال هذا الصنف من التاريخ شهادات أبطال المعارك والقادة الذين يرسمون غاياتهم وكأنها غايات التاريخ، ومن هنا كان التناقض ظاهرا في أحاديثهم وشهاداتهم" (22).

التاريخ النظري: وفيه يتجاوز المؤرخ حدود العصر الحاضر الذي يعيش فيه، ويحاول في هذا اللون من التاريخ التوصل إلى رؤية لكل التاريخ بشعب ما أو بلد ما" يمكن أن نسمي النوع الثاني من التاريخ باسم التاريخ النظري، والمقصود به التاريخ الذي يعرض بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي تروييه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، ويمكن أن نميز في هذا الطراز الثاني من التاريخ تعددا في الأنواع قويا

وملحوظاً" (23). ومن جملة الأنواع التي يذكرها هيجل، نجد التاريخ الكلي والتاريخ

العملي والتاريخ النقدي والتاريخ الجزئي.

التاريخ الفلسفي: وهذا الشكل الأخير هو الأهم والأساسي في نظر هيجل، لأنه يمثل

فلسفة التاريخ التي " لا تعني شيئاً سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر، والواقع أن الفكر

جوهرى للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان، فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس

والمعرفة والتعقل وإرادتنا وغرائزنا بقدر ما نكون بشراً على الحقيقة" (24).

وخلاصة القول أن هيجل يقدم لنا تصورين أساسيين للتاريخ، ويتعلق التصور الأول

بالتاريخ من حيث كونه علم يبحث تحري الصدق في الأحداث التاريخية، وكل ما يتعلق

بمهمة المؤرخ من منهجية بحث وموضوعية ونقد. أما التصور الثاني فهو البحث في

مسار التاريخ الإنساني بشكل عام والقوى المحركة والدافعة للتقدم، وفي الحقيقة فإن

التصورين غير منفصلين عن بعضهما البعض.

المبحث الثاني

جدلية القارئ والنص

رأينا في المبحث السابق، بعض النظريات التي حاولت تفسير التاريخ وعلاقته بالزمن وذلك بالاستناد إلى رؤى مختلفة ومتناقضة أحيانا. أما في المبحث الثاني من هذا الفصل، فسأتناول فيه إشكالية علاقة النص بالقارئ وبالمؤول، أو ما يعرف بجدلوية القارئ والنص.

إن اكتشاف آليات جديدة للقراءة بفضل تقدم الأبحاث والمناهج في علوم اللغة، وفلسفة اللغة واللسانيات والسميائيات، سمحت بمقاربة النصوص كمنظومة علامات يمكن النظر إليها من زوايا مختلفة. والنص التاريخي بما هو وعاء لأحداث تتحدر من الماضي، يتطلب دراسة معمقة للوقوف على حقيقة تلك الأحداث ومعرفة خلفياتها واستخراج ما تحويه من أسرار ومعاني. وذلك من باب أن الأحداث التاريخية تكون عرضة للتشويه بسبب ما يلحقها من تحوير أو تغييب أو حتى طمس متعمد، وذلك نتيجة أسباب ودوافع تختلف باختلاف النظرة والمصالح، تضع بعض الحقائق في خانة التهميش والمهمش. وفي هذا الوضع المعقد قد تمرر مضامين ذات أغراض خارجة عن إطار ما هو علمي في أغلفة متخفية عبر طريق الظل، وتتموقع ضمن وقائع التاريخ. إننا عندما نعود إلى الماضي للبحث في التاريخ، فإننا لاشك نصل إلى أشياء مدفونة. إن دفن الحقائق التاريخية هي سمة من سمات كل عصر، والتزييف والتزوير

قد رافق أعمال المدونين والمؤرخين، فهي نفسية الإنسان التي جبل عليها، حتى قيل أنه يوجد إلى جانب كل تاريخ مكتوب تاريخ آخر غير مكتوب.

إن تعميق النظر في النص يؤدي إلى زعزعة الاستقرار والثقة التي ثبتها هذا النص، من خلال الممارسة المنحرفة التي تضيء طابع الشرعية والمعقولة على النص، وتعمل على رفعه إلى درجة أسمى وبشكل تصاعدي، وهي بعملها هذا تحيط النص بدوائر يصعب اختراقها أو حتى الاقتراب منها، وتمنحه مناعة خاصة. وإذا كان التأويل كممارسة من أجل الفهم، فإنه يتجدد في كل مرة ليجدد المحتوى الخاص للنصوص ضمن حركة التاريخ الشاملة. وهنا نطرح التساؤل التالي: كيف يمكن للمعنى أن يتخفى ويمارس حالة التهرب مدة من الوقت داخل النص؟، ثم كيف يمكن تعريفه من كل الألقعة والتلاوين التي كان يتلون بها؟ وأخيرا كيف ندفع النص إلى القول ما لم يقله من قبل على افتراض أن النص لا يتوقف عن العطاء السخي؟.

وهل يفتقر النص إلى الاكتمال الذاتي، طالما أنه يظل خاضعا لمراجعة القراء باستمرار، وقابلا لتوسيع فضائه، ومنفتحا على أبواب التأويل؟.

القارئ في مواجهة النص:

كما هو معروف، يعد النص نقطة الإتصال والالتقاء بين القارئ المتلقي والمؤلف. ومن هنا نعتبر النص وجودا متعلق بوجود آخر هو حضور القارئ ليشكلا ثنائية متكاملة. ولكن قد ينشأ عن هذا التلاقي بين القارئ والنص صراعا من أجل اكتشاف

المعنى الذي يشكل الأرض المشتركة التي تضمهما وتحتضنهما معا.

وإذا كان المؤلف هو المنتج للنص، فإنه ينتج المعنى بالرمز وبالرجوع إلى نظام نظري مرجعي نسقي. وبالتالي فإن تحليل ذلك الفكر يتطلب من القارئ كفاءات فكرية عالية، ومنطقاً ونظاماً صارمين وقادرين على تتبع الفكر في التواءاته وانسياباته ومساراته المختلفة. إن اقتراب القارئ من النص ضمن فضاء واحد يحتويهما، سيمنحه فرصة الاقتراب من مستويات الحقيقة التي يتضمنها هذا النص. وبما أن النص في جوهره يمثل شبكة علاقات مبنية تستند إلى اللغة، واللغة من حيث هي نظام معقد من العلامات لنظام من الأفكار داخل نسيج الحياة، فإنها تشتغل في رحم الحياة الاجتماعية، وتعبّر عنها انطلاقاً من مستويات متعددة ومتشعبة. ولذلك تبدأ اللغة تترمز ولا تقف عند المستوى الأول المباشر، ومن هنا تبدأ تتشكل البنية الغائبة للمعنى.

النص وإشكالية البنية والقراءة:

بالرغم من تنوع النصوص سواء أكانت تاريخية، أو أدبية، أو دينية، تنتظم جميعها في وحدة اللغة ولحمتها. ولذلك ركزت المدرسة البنيوية على البنية العامة للنص التي تشكل معناه. فلا يمكن تشكيل المعنى إلا في إطار تحدده اللغة وقواعدها بشكل قبلي. فالمتكلم لا يتكلم خارج أسوار اللغة. ومن هنا ربما يصدق قول إدوارد سابير (1884- Edward Sapir (1939 أننا نعيش داخل قفص لغوي، ذلك القفص ذي بنيات محددة قد تكون مجهولة الهوية، انحدرت إلينا من التاريخ القديم، تجعل المعاني لها دلالات

مستقرة في الحياة العامة بين الناس، حيث يساهم الوعي المشترك للفهم بتداولها وترويجها، يقول سابير " إن اللغة بيئة ينتمي مستعملوها إلى جنس ما أو عدد من الأجناس، أو إلى مجموعة متميزة عن غيرها من المجموعات بعدد من الخصائص الفيزيائية. ثم إنه لا وجود للغة خارج الثقافة أي خارج أنظمة الممارسات والمعتقدات الاجتماعية الموروثة التي تحدد نسيج حياتنا" (25) .

لكن هذا التصور السلبي للغة في المنظور البنيوي يحد من دور المتكلم، ويجعله تابعا للغة، ومن ثم لا يولي أهمية لدور الذات، في الإبداع وأحيانا التمرد على قواعد اللغة والخروج عن سلطانها بإبداعات جديدة، وتأويل النصوص لدفعها لتقول أكثر من المعنى الظاهري. فلو توقف القارئ عند المعنى المباشر لما كان هناك أي تقدم نحو أعماق النصوص لاكتشاف محتوياتها المطمورة داخل الألفاظ والحدود اللغوية. فالعلاقة الجدلية بين بنية النص اللغوية وبنية القراءة هما لحظتين أساسيتين في التعبير عن مسالك النص نحو الوجود، فالبنية اللغوية هي مسلكه نحو التخلق والوجود، بينما بنية القراءة هي طريقه نحو الفهم والتأويل، ومنزعه نحو التحيين والاكتمال والتداول.

النص بين دلالة القصد وصيرورة المعنى

إن الإنسان هو نتاج لتطور الجنس البشري كله، مادام يستفيد من خبرات الجنس البشري طوال تاريخه، فبمعرفة تاريخهم وماضيهم فإن الإنسان يضيف أعمارا إلى عمره ويثري تاريخه وبضاعفه. ولكن عملية استدعاء الماضي من خلال آثاره

ونصوصه عملية معقدة جدا، بسبب تقاطع جوانب مختلفة تعطل أحيانا فهم تلك الآثار الماضية، وتقف كابحا أمام فتح خبايا الماضي، ومن هنا تتباعد المسافات، وتتباين الرؤى في قراءة النص، للبحث عن الأسرار المطوية ومطاردة المعنى الهارب الذي يتمظهر في أشكال وسياقات يصعب حصرها. لأن المعنى لا يمكن القبض عليه جاهزا داخل قفص لغوي ميت، بل إن حضور القارئ هو الذي يبيث الروح بضخ الدماء في جسد النص لإعادته إلى الحياة من جديد. إن تلك المهمة تقتضي القضاء على غربة النص بإزاحة الظلال عن أبعاد الكلمات والتراكيب، وإزاحة الغشاء الرخو الذي يصيبها بفعل عامل الزمن، وتبدل الحال والأحوال.

وهكذا نرى القارئ يسابق النص، في صراع محموم معه بحثا عن المعنى الذي انسب داخل الكلمات، وما يكتنف النص من ضبابية تتطلب الانقشاع، بفعل القراءة وإعادة القراءة، والتفكيك والتأويل للاقتراب من الحقيقة التي يتضمنها النص.

فالنص ضمن هذا المنظور يظل ممتعا داخل دائرة الفهم الأول، ولا يتم التعرف عن معناه بالسهولة والوضوح دائما، لأنه لا يتحرك في محيط شفاف وواضح يجعل القارئ يطمئن إليه ويستريح، بل بالعكس، إننا نجد كل فهم مبدئي يدفع القارئ إلى التساؤل من جديد حول طبيعة الفهم الذي توصل إليه، ليفهم أنه لم يفهم بعد بتعبير غاستون باشلار (1884-1941) Gaston bachelard.

وعلى كل حال، فإن المعنى الفوري للنص، الذي يتبادر إلى الذهن ليس هو المقصود

في ذاته، بل هو مجرد إحالة على معنى آخر، يحيل بدوره إلى معنى، وهكذا تستمر المغامرة في البحث عن المعنى المسافر. وهذا من دون السقوط فيما يسميه أمبرتو إيكو، بالتأويل المفرط، الذي يخرج عن حدود وضوابط التأويل إلى ما نهاية له.

إن قراءة النص والإطلاع على أفكار الآخرين، هي التي تفتح أمامنا أبواباً جديدة تجعلنا نعيد النظر في معارفنا وفي تجربتنا في هذا الوجود، كما يساعدنا على إلقاء نظرة فاحصة وعميقة في أفكار الآخرين، فخلف الحقائق المعروفة توجد دائماً حقائق مخبأة لاتزال مجهولة في حالة إنتظار. وهنا بالضبط ينشأ التوتر لدى القارئ للبحث عن الحقيقة في أصفى صورها وأكملها، وبالمقابل فإن النص نفسه ستتسع مدلولاته بتعدد القراءات التي توظفه بخلفيات إبستمولوجية وفلسفية مختلفة، مما يجعل المعاني مفتوحة لتحوز حقولاً جديدة. والنص من حيث هو خطاب موجه إلى المتلقي أو القارئ، فإنه يحتاج دائماً إلى تفهم من خلال المصاحبة اللغوية لكي ينفذ إلى الإدراك، فهو في حد ذاته ليس خطاباً مكتملاً يملك سائر المقومات التي تؤثر في المتلقي. إن القارئ يحطم الحاجز اللغوي ليصل إلى المستتر. فهو بذلك يسعى من خلال التأويل إلى إكمال النص، ويوضح ما كان متروكاً بلا توضيح داخل النص أيضاً. ومن هنا يرى رولان بارت (1915-1985) Roland Barthes أن القارئ يتحول إلى منتج للنص، وعنصر فعال يشارك في عملية صياغة النص، ولو بطريقة ثانوية غير مباشرة. وبهذا ينفي رولان بارت السلبية عن القارئ ولا يعتبره مجرد مستقبل ومستهلك لغوي للنص.

وهكذا تظهر مركزية القارئ باعتباره الغاية المقصودة من وراء إنتاج كل نص مكتوب. فهو غاية الكتابة وبغيره يصبح النص محذوفا ومجهولا، ولا فائدة من كتابته بالمرّة، ف" القراءة تجعل المكتوب بدايات لا تنتهي: إنها تكور المكتوب على نفسه، فهو لا يزال بها يدور، حتى لكأن كل بداية فيه تظل بداية. ولذا كانت نصوص القراءة هي نصوص البدايات المفتوحة. إنها تكتب، وتقرأ. ولكنها لن تبلغ كمالها كتابة، ولا تمامها قراءة. ولعل هذا هو السر في أنها كانت نصوص لذة"(26).

ومن ناحية أخرى فإن انفتاح النص على القراءة والتأويل في ثقافات مختلفة، يحلينا إلى تلك العلاقة المعقدة بين المؤلف والنص. ويقصد بالعلاقة: مؤلف . قارئ، الأسبقية المعطاة إما للمؤلف أو القارئ فيما يخص تحديد أبعاد النص ومضامينه. فالتفصل بين القطبين الإثنيين يتغير وفق كل مرحلة اجتماعية تاريخية، وضمن كل سياق ثقافي معين، بحيث ظلت هذه الأسبقية يتداول عليها كل من المؤلف والقارئ، حتى ولو أننا نجد أن نظريات القراءة تجعل المتلقي هو المركز في تحديد معنى النص.

ولعل حركة الترجمة التي عرفها الإنسان، والتي وظفها لنقل الخبرة والمعرفة وأنماط السلوك بين الأمم والشعوب والحضارات، منحتة قدرة كبيرة ومرونة واسعة للتحرك في دوائر أوسع، لفهم إنتاج ونصوص الآخرين من الشعوب القديمة أو المعاصرة، لأن النص ليس له وطن محدود ولا أمة خاصة، بل هو ملك مشاع للإنسانية قاطبة. ولاشك أن هذا التواصل والتعارف بين الشعوب سيغني التجربة الإنسانية في أبعادها

المختلفة، ويعكس الرغبة الحقيقية عند الإنسان في محاولة المعرفة والاستقصاء ورد الغموض إلى الوضوح، والغربة إلى الألفة داخل الوعي من أجل السيطرة والتحكم من خلال الفهم النسبي للنص ولعوامل إنتاجه وأسباب قوته ومناعته، لأن كل نص يتعلق بواقعة وبسؤال نشأ من الواقع وتولد من رحم التاريخ.

إن النص لا يكون نصاً إلا من خلال الحضور في التاريخ، وفي المجتمع، كما تتوقف وتتحقق فعاليته على الممارسة، والتداول. وبالرغم من أن القارئ يمكن أن يشكل القوة الايجابية في التعامل مع النص، من خلال السلطة التي يمارسها عليه، فإن نشاطه بالتالي يكون محكوماً بالنص ذاته الذي يقيد به بقيوده ويحدده بحدوده.

إن النص التاريخي يحمل في ذاته مقولة الإمكان أمام ظاهرة التأويل. وفحوى مقولة الإمكان تكشف عن معاني في النص ليست متحققة، بمعنى أن النص التاريخي يتضمن بالإضافة إلى أبعاده ومعانيه الواضحة أبعاداً ومعاني أخرى متخفية لم تتكشف بعد، وهي في حالة انتظار القارئ الذي يكشف عنها الغطاء. ولا يتم ذلك بطبيعة الحال إلا إذا توفرت الظروف المناسبة لتحقيق فعل القراءة بطريقة جيدة، تسمح بدورها بتأويل جيد يكشف إمكانات النص اللامتناهية واللامحدودة، التي كانت مستترة ومحجوبة عن الناس، وعن العالم حتى تصبح في متناولهم.

والنص التاريخي لا يمكن فهمه وتأويله بشكل سليم وبعيد عن الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي كتب فيها وعن خطاب السلطة كذلك. وبالرغم من أن

هذه المسألة تعتبر بديهية في نظر الكثيرين، إلا أن هناك محاولات لعزل النص التاريخي عن الظروف التي ولد وتخلق فيها. وما أخرجنا إلى استخدام منهج علمي يميظ اللثام عن ذلك التراث الضخم الذي تم تجميده خلال القرون الماضية حيث لا نستفيد من خبرة وجهود أجيال سخرت حياتها من أجل ذلك التراث، بالإضافة إلى انجازاتها الحضارية الضخمة، فلقد خلفت الأجيال السابقة تراثاً حضارياً لا تزال تستفيد منه الإنسانية إلى يومنا هذا.

والتأويل يكون مشروطاً برؤية فكرية للعالم والأشياء تسبق عملية التأويل في ذاتها وتؤطرها. هذه التجربة الجدلية بين القارئ والنص تجعل كلاهما يتعلق بالآخر، فالقارئ كذات فاعلة مؤثرة في النص لاحتواء مقاصده ودلالاته للاستفادة منها من جهة، والنص بمحتوياته اللانهائية هي التي تدفع القارئ إلى استجلائها وبعثها من جهة ثانية. فهذه العلاقة بالذات هي التي تشكل الخيط الرابط بين القارئ والنص. ثم إن إعادة قراءة النص والتاريخ لا يؤدي إلى سوء فهمه بقدر ما يمنحه قوة وبعيد تأسيسه وتفعيله على أسس علمية صحيحة يكتسب النص من خلالها قوة جديدة وفضاء ممكناً، وبالتالي يدخل النص ضمن شعرية الممكن.

إن البحث عن الحقيقة يتخذ عدة أبعاد، وعدة معاني والاختلاف وارد، لكن الخطأ هو عندما يعتقد الإنسان أنه على حق، ويجعل غيره على باطل في أسوأ أشكال الدوغمائية والتعصب، مع أن الغير هو أيضاً يبحث عن الحقيقة، ولكن بمنظار آخر

ويحاول أن يمسك بتلابيب الحقيقة ولكن من إحدى جوانبها الكثيرة، فلا توجد الحقيقة بل توجد الحقيقة التي تختلف باختلاف الظروف والأزمنة والأجيال. ولعل هيجل قد أخذ هذا المفهوم من سورين كيركيارد (1813-1855) بأن الحقيقة مفهوم متطور.

جاءت الفلسفة الوضعية لتؤسس مناهج علوم الطبيعة، والتي حققت نتائج باهرة في حقل اختصاصاتها، مما دفع المشتغلين في حقل العلوم الإنسانية إلى تبني نفس المناهج. وما يهمننا هنا من العلوم الإنسانية هو التاريخ، غير أن التاريخ ليس مجرد سرد حوادث وتثبيت حقائق تخضع للموضوعية، ويمكن التأكد من صدقها على غرار علوم الطبيعة، فهذا موقف قاصر وقليل الأهمية والفائدة. ومن هنا تحول هم الفلاسفة إلى محاولة معرفة معنى التاريخ وتعليل أحداثه وربط الأسباب بالمسببات، وعلاقته بالحياة وبالوجود.

ومسألة تأويل النص التاريخي ومعضلة تفسيره، تكتسي أهمية كبيرة في فلسفة التأويل عموماً والهيرمينوطيقا تحديداً. والتساؤل المحوري هو هل يحتل التأويل مكانة وسطى بين الفهم الكامل للنص وعدم فهمه أصلاً؟. بمعنى آخر لو كان الفهم كاملاً لما احتاج الإنسان إلى التأويل، ومادامت عملية التأويل ممكنة ومستمرة فإن ذلك يعني أن النص لم يفهم بكامله بعد، وهو بذلك يحتاج إلى فهم جديد، ولا يتم ذلك إلا من خلال القارئ. ومن هنا يحتل التأويل مكاناً وسطاً بين الفهم الكامل وعدم الفهم، وهذا الفرق الموجود بين الفهم واللافهم هو الذي يشد القارئ إلى النص ويدفعه إلى تأويله،

ومن ثم يبقى البحث عن الحقيقة عملاً تقريبياً لا ينتهي، والتجربة المعاشة هي أساس فهم التاريخ.

إن كفاءة القارئ غير محدودة، ولهذا كان اختبار النص من قبل القارئ يعني بالدرجة الأولى محاولة تشخيص للأفكار التي يحملها النص بهدف استثمارها والاستفادة منها، فلكل نص بواعثه التي تلفت انتباه القارئ، ولذلك يكون النص فضاء كبيراً يجب فك رموزه. ومن هنا يبقى النص دائماً قابلاً للتأويل، والتأويل المضاعف تبعاً لما يمتلكه القارئ من وعي وقدرة على الفهم والنفوذ إلى الأعماق، لأن عملية التأويل ما هي في النهاية إلا إجراء فني يضيئ جوانب النص المعتمة ويتوقف على اجتهاد القارئ ودرجة وعيه بالموضوع، والتي تمكنه من اكتشاف المجهول أو المسكوت عنه أو اللامنطوق في النص، من خلال فعل القراءة التي هي استنطاق للنص بعيداً عن القراءة الاستهلاكية العقيمة.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن التراث ينبغي أن يلقي الرعاية التامة والتدخل من أجل حمايته، وإلا ظل عرضة لأشكال التشويه والتحريف. ومن مقتضيات الحراسة الأمينة على التراث ألا يكتفي الحارس بتأييد ما خلده التاريخ من حق وخير، بل عليه أن يحميها من الدخيل والغريب الذي يضاف إليها عن قصد وعن غير قصد. وأن يشير إلى الحقائق التي أخفيت وإلى البدع الغريبة التي تلحق تلك النصوص. فكل النصوص معرضة للتشويه بطبيعتها ما عدا التي حفظها الله تعالى من ذلك. ومن ثم فإن إعادة

القراءة تزيل عنها ما لحقها من تزوير وبهتان. وهنا نطرح التساؤل التالي: هل يحكي التاريخ دائما حقيقة الأحداث كما وقعت؟. إن الشك لا يساورنا لحظة في أن التاريخ يحجب حقائق بسبب القمع الفكري أو الاضطهاد السياسي وتوسيع دوائر الظلم النازل على الناس، ويتضح ذلك في محاولات تحريف الديانات السماوية" وليست المسيحية التي أنزلها الله على نبيه عيسى عليه الصلاة والسلام هي التي شرعت للنصارى في العصور الأولى أو الوسطى هذه التعاليم الهمجية المتعطشة إلى السفك والهلاك، فالمسيحية الحقبة قد تبخرت بعد وفاة عيسى بأمد قليل. وقد حاول بعض الأتقياء والمنصفين أن يعيدوها إلى أوضاعها الصحيحة(كأريوس) وأتباعه فشلوا وأبيدو... وتولى زمام الديانة المشوهة أقوام انقسموا على أنفسهم في فهم عقيدة التثليث، ولعن بعضهم بعضا، ونصبوا لأنفسهم المشانق والمحارق، وعانى العالم من تعصبهم وتشفيهم من خصومهم الويل الكبير"(27).

إن تأثير الظروف والملابسات لا يمكن إنكارها في ولادة النص، إذ لا يعقل أن يولد النص مفصولا عن الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تشكل بالفعل التربة التي ينبثق منها ويؤثر عليها بالمقابل. وقراءة النص وتفكيكه تسمح للقارئ باكتشاف معاني هائلة لم تكن لتكشف عن نفسها تلقائيا" إن القراءة هي التي تمنح الوجود الحقيقي للكتابة التي تظل قابعة بين الأوراق، مستقرة في زوايا الظلام الذي يشبه العدم، إلى أن يجيء القارئ . وبأي مفهوم . فيزيح عنها الظلام، وينفض عنها ما كان

علق بها من غبار: فتشرق وتنمو وتزهو" (28).

إذن فحقائق التاريخ تتأكد من خلال القراءة، ولولا هذا التفكيك والحفر في النصوص، فإن النص لا يهتز ولا يتحرك تلقائياً، ولكنه يتفاعل دائماً مع فعل القراءة ويكشف عن المعاني التي كانت ربما غائبة حتى عن كاتبه. حتى ذهب البعض إلى القول أنه يمكننا أن نضمن للنص معان جديدة لم تكن لتخطر على بال صاحبه، تلك الحقائق التي تهزه وتجعله يتحرك في قبره. وهكذا يكون النص متفاعلاً حياً مستمراً في إعطاء معاني جديدة مع مرور الوقت رغم تقادمه التاريخي، وحالة الشيخوخة التي تصيبه.

وهكذا وبفضل التأويل يتم استخراج المعنى المحتمل لنص غامض أو معتم، وتصور معاني جديدة قد لا يكون المؤلف قد فكر فيها أصلاً، وهو ما يمنح النص عمراً جديداً أو حياة جديدة. وهذه المعاني تتوالد في ذهن القارئ نتيجة التقاطع بين النص من جهة، وتجارب القارئ وتراثه الشخصي وواقعه الاجتماعي من جهة ثانية.

وبالرغم من أن النص يتأطر في سياق لغوي رمزي، وفي واقع اجتماعي ثقافي، إلا أنه غير قار في الإطارات الثابتة التي تمنحه اللغة إياها، بمعنى أنه غير جاهز للفهم المباشر، فكلما كان النص قادراً على التعبير عن مشكلة وجودية تخص الإنسان كلما امتلك روحاً جديداً، تمكنه من الاستمرار في الحياة، بينما النصوص التي استنفدت هذه الخاصية هي نصوص تستمر في الوجود دون أن يستدعيها الموقف الراهن. ويمكن القول أن عملية القراءة هي مراحل يمر بها النص ليصل إلى مرحلة النضج الذي

ليس نضجا نهائيا بمعنى الاكتمال، وإنما يعني نضجا في سياق ما، له حدوده المعرفية وأطره النظرية والابستمولوجية. يترتب عن هذه الفكرة أن النص يتخلق باستمرار، حيث يدفع به الإنسان إلى الحركة، وحيث يوجد تأويل توجد حقيقة مؤقتة آيلة إلى التغيير حتما، وهكذا تتفتح صورة الحقيقة الغائبة تدريجيا ونسبيا أمام الإنسان. فالقراءة لا تخرق النص دفعة واحدة وإلى الأبد، بل إنها تساهم فقط في توليد معنى جديدا لن يكون الأول ولا الأخير.

إن قراءة النص بما أنها فعل فهم وتفهم جديد لأركان النص وتفاعل القارئ مع محتويات النص المحمل بها عموما، ومع متغيرات الواقع وصيرورة الحياة التي لا تتوقف، وكذلك مع الذات التي تقرأ النصوص المختلفة، وتعيد إنتاجها. فإن التأويل بهذا المعنى، هو عملية استنتاج منهجي ومعرفي وإجرائي لطبقات النص بحثا عن الحقيقة المغلفة المفترضة، ولكن هذا لا يعني أن القارئ يتوجه بمعوله لينهال على النص، بل يعني قراءة ودودة لمحتويات النص، إنه حوار مع النص، ذلك النص الذي يحيا عدة مرات بفضل القراءة والتأويل. لأن النص يولد في التاريخ، ولكنه يتحول عبر الزمن ويعمر طويلا بفضل القراءة، وإعادة القراءة التي تتعشه باستمرار إلى ما لا نهاية، فالإنسان ليس سجين النص بل يتحاور معه باعتبار النص أفق لغوي يمتد إلى أفق القارئ، وبهذا فإن حوارا على مستوى القراءة - الكتابة ينشأ بين النص والقارئ على اعتبار أن كلاهما يمتلك شروط الحياة والكينونة.

إن النص بمعناه الواسع منذ تخلقه، لا يجد لحظة اكتماله إلا في الصيرورة التي تربط بينه وبين القارئ في أي زمان وفي أي مكان. لأن النص مهاجر يكسر الحدود الجغرافية، ويعبر الهويات الثقافية، ولا يستقر إلا عند قارئ. حتى ليتمكن القول أن النص يحمل بطبيعته خاصية قابلية انتقاله أو هجرته عبر الثقافات، من خلال أعمال الترجمة من لغة إلى لغة أخرى، وهو ما يزيد في ثراء النص، ويمنحه العيش في بيئات مختلفة، والتواصل مع حضارات وأقوام بعيدة ومختلفة.

يتغذى القارئ من النص ويغذيه بالمقابل، يبيت فيه المعنى والروح، من خلال التفاعل والتحاور معه، فلقد كانت الدراسات النقدية السابقة، وإلى زمن قريب، تعطي الأولوية للمؤلف مضحية بالقارئ، على اعتبار أن المؤلف يشكل العمود الفقري والركيزة الأساسية في العملية الإبداعية والنقدية. إلا أنه مع تطور الدراسات في القرن العشرين إتضح أن ذلك الموقف كان مجانباً للحقيقة، ومن ثم تحول مركز الاهتمام إلى القارئ بدل المؤلف، ومنحت له الحرية التامة في تفسير النص، ولكن ليس بدافع اشباع ذاتيته الخاصة، وإنما ليكشف الغطاء عن معاني النص المحتملة. إلا أن هذا الموقف الأخير الذي ضحى بالمؤلف، كان هو الآخر يقوم على خلفية ايديولوجية، إذ "إن فكرة رفض المؤلف جاءت نتيجة حتمية لرفض التاريخية *Historicité* التي سادت طويلاً. والتي ترتبط بالقيم الحضارية والروحية، فكان رفض التاريخ رفض للقيم وللإنسان. ولذلك يعد تطبيق التاريخ أحد الأسس الكبرى في تعاليم البنيوية الفرنسية" (29).

إن المعانقة والسيرورة الدائمة بين النص والقارئ، تمثل حركية وعي ترفض الفهم النهائي المكتمل للنص، كما ترفض المعطيات المباشرة والأفكار الجاهزة المشكلة لعناصر أي خطاب كان، كما تتكرر بشدة فكرة موت المؤلف، أو تهميش القارئ، أو إلغاء قصدية النص، وما يترتب عن ذلك من إنكار لمظاهر التفاعل بين هذه الأطراف المشكلة للعملية الإبداعية، ولذلك " فإننا حين نقرأ نصاً من النصوص الأدبية لا نستطيع أن نفصله عن المؤلف الذي ألفه. النص هو الناص حالاً فيه، جاثماً عليه. والكتابة هي الكاتب قابعا بين كلماتها حين تضحكك وحين تبكيك، وحين تمتعك أو حين تؤذيك. فموت المؤلف لا يعني إلا نهاية الإبداع، أي موت الإنسان نفسه" (30).

ومن هنا يمكن القول، بأن التأويل كإجراء منهجي، وممارسة لعملية الفهم، يستطيع أن يقدم لنا تصورات جديدة، تعكس التحولات والأبعاد المعرفية، والاجتماعية، والسياسية، الجديدة، والمتجددة، والصراعات والتفاعلات القائمة داخل الفكر والمجتمع، والطبيعة والتاريخ.

إن القارئ بإمكانياته اللامحدودة، يتمكن من تشكيل أبنية ذهنية جديدة استناداً إلى تأويل النص وتفعيله، حسب متطلبات الحال والحاجة. إذ لا يمكن أن يظل الإنسان أسير انطباعات رجال الماضي، وأفكارهم واجتهاداتهم التي كانت نافعة لعصورهم وزمانهم، وليس بالضرورة أن تكون لديها القدرة لتتماشى مع الظروف الجديدة لسبب بسيط ومعقول، وهو أن هؤلاء الناس لا يمكن أن يفكروا في مكان غيرهم، وللأجيال

اللاحقة وبنفس الأدوات والمناهج، لأنهم لا يملكون المعطيات الضرورية لذلك، فلقد قال هيدجر في وصف ساخر لهذا الموقف: لا أحد يفكر لي لأنه لا أحد يموت لي. وكلما زاد التأويل الايجابي البناء، انفتحت آفاق جديدة للحقيقة، يساهم الإنسان في بنائها. إن التأويل هو إعطاء معنى لنص نتيجة تجربة القراءة من قبل المؤول، وهي بالتالي تشكل تجربة فردية فريدة. إننا قد نلتقي وقد نختلف مع تجارب الآخرين في نظرتهم إلى النص وتخومه، وذلك له مبرراته مادامت التجربة فردية، فإنه يصعب تعميمها بإطلاق، فالنص يفتح على دروب وآفاق الإمكان في كل لحظة يتم الاقتراب منه.

هكذا نكتشف المضمون الحقيقي للقراءة وفعاليتها في تحريك النص، من حيث هي إبداع لمعاني غير منتهية وتحفيزها على الظهور، من خلال الحوار مع النص بفعل الأسئلة المحرجة، لأن كل قارئ يحيل النص إلى مرجعيته ورؤيته المعرفية الخاصة. لكن ذلك لا يحول دون منح النص فرصة ليقول المزيد ويكشف عن الخفي دون وصاية. ومن الخطأ والسذاجة أن نثبت معنى وحيدا لنص ما باعتباره فهما نهائيا، ونختم على روح النص ونقتله في معنى يتيم، وهذا يتعارض مع كون النص انفتاحا على المتعدد الذي لا يكتمل.

هوامش الفصل الثالث

- 1- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص186.
- 2- ابيّن نيكلسون، التاريخ المتحول، في حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم (دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، سنة 2003، ص41.
- 3- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ج3، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، سنة 2002، ص367.

-
- 4- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ب ط سنة 1994، ص131.
- 5- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، منشورات دار مكتبة الهلال، لبنان، سنة 1996، ص 28.
- 6- بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، سنة 2003، ص 59.
- 7- أندري كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1982. ص260
- 8- أزوالد اشبنجلر، فلسفة عصر النهضة، في حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص61.
- 9- توينبي، مختصر التاريخ، في حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص68.
- 10- حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مرجع سابق، ص71.
- 11- حسن محمد الكحلاني، المرجع نفسه، ص17.
- 12- أندري كريسون، مرجع سابق، ص273.
- 13- المرجع نفسه، ص260.
- 14- حسن حسن محمد الكحلاني، مرجع سابق، ص76.

-
- 15- أندري كريسون، مرجع سابق، ص 272.
- 16- المرجع نفسه، ص 273.
- 17- المرجع نفسه، ص 230.
- 18- حسن محمد الكحلاني، مرجع سابق، ص 81.
- 19- هيجل العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر 1986، ص 78.
- 20- هيجل، العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 67.
- 21- هيجل العقل في التاريخ، ص 68-69.
- 22- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1 سنة 1994، ص 23.
- 23- هيجل العقل في التاريخ، ص 72.
- 24- هيجل، المرجع نفسه، ص 77.
- 25- ادوارد سابير، اللغة ج 2، ترجمة المنصف عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس، سنة 1997، ص 125.
- 26- رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، مكتبة الاسكندرية، سنة 1992، ص 11.
- 27- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار القلم، دمشق،

سنة 2005، ص 91.

28- عبد المالك مرتاض، نظرية القراءة، دار الغرب للنشر والتوزيع، ب ت، ب ط،

ص 175-176

29- عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه. 106.

30- عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه، ص 109.

الفصل الرابع

النص التاريخي والتأويل الموضوعي

المبحث الأول

الذاتية والموضوعية في فهم وتأويل الحوادث التاريخية

تحتل قضية الذاتية والموضوعية في فهم وتأويل الحوادث التاريخية مساحة كبيرة في فضاء العلوم الإنسانية لدى الباحثين والمتخصصين والمؤرخين. ولما كانت جدلية العلاقة بين الذاتية والموضوعية مسألة شائكة في مجال التاريخ، أود أن استعرض بعض وجهات النظر بخصوص هذا الموضوع، لأعطي رأبي في المسألة بعد ذلك.

سوف أتحدث في هذا المبحث عن إشكالية أساسية، تتمثل في فرضية

موضوعية التراث القادم إلينا من الماضي السحيق، وبين الذاتية التي تتلقي هذا التراث، وكيفية التعامل معه بصفة مباشرة، أو بصفة غير مباشرة للاستفادة منه، وتفعيله ليكون عوناً للإنسان في حياته، بدل النظر إليه نظرة سلبية، تلغي كل ما في التراث من عناصر حية، يمكن استثمارها للقضاء على بعض المشاكل ومظاهر الاغتراب والمعاناة في حاضر الإنسان المعاصر.

الذاتية والموضوعية، مفهومان يتوتران بكثرة في حقل الأبحاث العلمية. ويزداد الجدل حولهما خاصة في حقل العلوم الإنسانية، التي تريد أن تستفيد من انجازات الأبحاث العلمية الدقيقة وتحذو حذوها، وفي الوقت نفسه تحافظ على مميزاتها الخاصة، بما أنها تباشر عملها على الإنسان في أبعاده المختلفة، وما يتميز به من خصوصيات وتعقيدات.

يرى بعض المفكرين أن النظرة الخالية من الدور الإيديولوجي في الكتابة التاريخية، ووهم الحياد المطلق، وأسطورة الشفافية، التي يفترض أن تحكم الكتابة التاريخية، ويلتزم بها المؤرخ، تضع المؤرخين أمام مساعلة كبرى وتحدي خطير، يضاعف من ثقل المهمة، وخطورة المسؤولية لكتابة التاريخ. ولذلك نجد أحداث ووقائع التاريخ تكون دائماً عرضة للمراجعة، وتخضع لإعادة الكتابة والتصحيح. مما يجعل التاريخ والكتابة التاريخية جهداً علمياً مستمراً، ونشاطاً متواصلاً لا تفتر بحثاً عن الاكتمال.

إن هذا الوضع جعل البعض يشكك في خاصية الموضوعية في الكتابة

التاريخية، ويعترف بجسامة التحدي أمام المؤرخ، باعتبار أن مهمته عسيرة وشاقة، من حيث هي استحضار للذاكرة والماضي ومعايشته من جديد، ضمن مركب تفاعلي في فضاء مختلف يشمل الماضي والحاضر والمستقبل. كما ينظر البعض الآخر إلى هذه المسألة نظرة سلبية مقارنة بما تحقق على صعيد العلوم الطبيعية من نتائج باهرة ترجمت على أرض الواقع، في صيغ تكنولوجية ساهمت في تحرير الإنسان من عبودية الطبيعة.

ويقر هذا الفريق أن الموضوعية مهمة عسيرة التحقق في حقل التاريخ، لأنها ترتبط بالمجال الإنساني الغامض والمعقد، ذلك المجال الذي يتقاطع فيه المعرفي بالإيديولوجي، والثقافي بالسلطوي. والحال هذه يكون المؤرخ يهدف إلى تحقيق غاية غريبة كل الغريبة، وهي جعل الكتابة التاريخية ومعالجتها مسألة تخضع للموضوعية المطلقة، في حين أن هذا المجال، أي المجال الإنساني عموماً والتاريخي خصوصاً يمثل قمة الذاتية. إن المؤرخ وهو يباشر عمله، وتحقيقاته العلمية، واستقصاءاته التاريخية، يصعب عليه تحقيق الحياد المطلق، والتخلص التام من الاعتبارات الذاتية، فذلك أمر صعب التحقيق، مهما كانت درجات الالتزام الذاتي بالموضوعية المزعومة.

لقد استقر في أذهان العلماء، الذين اعتمدوا المنهج التجريبي الاستقرائي في تناول الظواهر الطبيعية، على أن الموضوعية هي إحدى خصائص وصفات الروح العلمية، وهي "مبدأ محدد في تناول ظواهر الواقع يدعو إلى الامتناع عن أي تقييم نقدي أو

استنتاجات متحيزة" (1).

ومن هنا فالموضوعية في أبسط صورها، ومعانيها، هي أن يتجرد العالم من أفكاره المسبقة، وأحكامه المبيتة، وأن يلتزم الحياد المطلق إزاء الظواهر التي يدرسها. لأن مطمح الدراسة العلمية الأساسي هو تحقيق الحياد الموضوعي والاقتراب جهد المستطاع من معيارية العمل العلمي، والالتزام بصرامته المنهجية التي تتسم بها كل مجالات الاستقصاء البحثية الأكاديمية. ولقد عبر كلود برنار (1876-1953) Claude Bernard عن هذا التوجه الذي سارت فيه العلوم الطبيعية، متأثرة بالنزعة الوضعية عندما رأى أنه يتوجب على العالم أن يكون كآلة تصوير يلتقط الحوادث كما هي، دون فكرة مسبقة أو حكم مبيت. وعليه أن يضع أفكاره المسبقة عند باب المخبر كما يخلع معطفه.

غير أن تحقيق الموضوعية كهم منهجي في خطاب العلوم الإنسانية، اصطدم بصعوبات حقيقية، مما جعل دلتاي ينتقد الروح العلمية الجافة، التي تتجاهل الخبرة المعاشة كإطار مرجعي ضروري للفهم، وتعول كثيرا على الموضوعية. إن إغفال الأحكام المسبقة يعد في جوهره انحرافا عن المعنى" وأنه لما يبعث على السخرية أن يدعي (الموضوعية) أي تأويل يغفل تاريخية الخبرة المعاشة ويطبق مقولات لازمانية على موضوعات تاريخية، ذلك أن مثل هذا التأويل قد قام بتحريف الظاهرة منذ البداية" (2).

وفي نفس التوجه يقر فريق آخر بصعوبة تحقيق الموضوعية، ولكنه

يفترض أن الذاتية والأحكام المسبقة ضرورية للفهم، ولمنع النص من سوء الفهم، ومن ثم ينبغي أن نفتح على النص من دون أن نقحم بطريقة تعسفية معتقداتنا وأحكامنا القبلية، ونقولب النص في إطارها، ومن ممثلي هذا التوجه الفيلسوف الألماني جورج هانز غادامير.

ولكن إذا كانت الموضوعية مطلبا وقاعدة أساسية في العلوم الطبيعية، فهل يمكن تحقيقها في العلوم الإنسانية وبنفس الدرجة؟، وإذا تعذر الأمر فما أسباب ذلك؟. إن محاولة الإجابة عن التساؤل السابق، يضعنا وجها لوجه أمام تيارين متناقضين، حيث يرى أنصار التيار الأول، أن العلوم الإنسانية إذا كانت ترغب فعلا في الوصول إلى نتائج تضاهي نتائج العلوم الطبيعية في الدقة والصرامة والتعليل، فلا مناص لها من السير في نفس الطريق التي سارت فيه العلوم الطبيعية. ومن هذا المنطلق زعموا أن الظواهر الإنسانية تتوفر على نفس المعطيات، التي تسمح بدراستها دراسة علمية، فهي ظواهر تقع في الواقع الخارجي الموضوعي، وتخضع للملاحظة والتجريب والقياس والضبط، وبالتالي فإن العلوم الإنسانية قادرة على استيعاب أحداثها بدرجة لا تقل عن العلوم الطبيعية، التي تتناول الظواهر الطبيعية المحسوسة.

لقد تصدى أنصار التيار الثاني بالنقد العنيف لمزاعم التيار الأول، لما يحمله موقفهم من مبالغة كبيرة وصلت إلى درجة التوحيد بين مجال العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، متجاهلين كل الفوارق الموجودة بينها.

فالعلوم الإنسانية عامة، والتاريخ على وجه الخصوص، لا ينسجم مع مطلب الموضوعية، إذا نظرنا إليه من نفس الزاوية التي ينظر منها للعلوم الطبيعية. وذلك لعدة أسباب اعتبارية ذاتية، وأخرى موضوعية.

ولعل من أهم الأسباب الذاتية، نجد أن الأحداث التاريخية ترتبط وتتناسق بفضل جهود واجتهادات المؤرخ، وهذا يقتضي القول بأن عمل المؤرخ ليس بريئا من تدخل وحضور مؤثرات مختلفة ذات مرجعيات متباينة في قوة وسعة التأثير. ولذلك فالتاريخ يكتب ضمن شروط معطاة، وسابقة أحيانا، وهي الشروط التي تتحدى المؤرخ نفسه، وتشكل رهانا حقيقيا، واختبارا لقدراته وعبقريته في معالجة الأحداث التاريخية.

إن المعادلة الشخصية للمؤرخ، وثقافته الخاصة، والطبقة التي ينتمي إليها، وروح العصر الذي يعيش فيه، كثيرا ما تتدخل لتحجب الحقيقة عن الأنظار، أو لتوجهها نحو وجهة معينة. وكم هي الحقائق التي انزوت في التاريخ نتيجة رشوة إيديولوجية، وأهداف خارجة عن نطاق العلم والموضوعية. لا شك أن الأهداف المسبقة تكيف بشكل كبير عملية كتابة التاريخ، ومساره مع مصالح اجتماعية وثقافية ذات أهداف محددة. ولعل هذا ما جعل بول فاليري يقول في كتابه "كيف نكتب التاريخ؟" "إن التاريخ لن يكون أبدا تاريخا علميا"(3).

وهكذا نجد أن كل تدوين للتاريخ وكل تفسير له، أو لأية وثيقة تاريخية، يكون محكوما باهتمام المؤرخ وقناعاته، لأنه يتحرك في فضاء معين يملي عليه أسئلة الفهم

ويوجهها ويؤطرها في نفس النسق والاتجاه" ومن ثم فما من تأويل إلا وهو مسترشد بـ "الفهم المسبق" مما يذكر مرة أخرى بتحديدات هيدجر عن البنى المسبقة للفهم بوصفها الشروط المسبقة للتأويل" (4).

إن حقيقة ومعنى الظاهرة في نظر هيدجر ليست معطاة، كما أنها لا تقدم إلينا بشكل جاهز، ولكنها تحتاج إلى تأويل ليظهرها، ويجعلها تتكشف على حقيقتها بإسقاط الأفتعة والحجب عنها. ولذلك كانت الحقيقة تسمى أليثيا Alethia والتي تعني . كشف الحجاب عن . فالظاهرة لا تكشف عن نفسها إلا من خلال تدخلنا وممارستنا لعملية التأويل والفهم داخل سياقنا التاريخي، واحترام اهتماماتنا الثقافية الراهنة.

ومن هنا، نجد التاريخ بتعقيداته الكثيرة تتسرب الذاتية إلى محرابه. فمهما كان المؤرخ موضوعيا، فإنه لا يتخلى عن آرائه الشخصية، لأن المؤرخ لا يعيش خارج الزمان، أو على هامش التاريخ، بل يعيش داخل الزمان وفي صلب التاريخ. وفي هذا الإطار يصف بولتمان . وهو أحد أقطاب فلسفة التأويل . عمل المؤرخ بقوله: "بمجرد اختيار زاوية معينة للرؤية يكون قد بدأ عمله، ما يمكن أن أسميه التلاقي الوجودي مع التاريخ. فالتاريخ لا يتحلى بالمعنى إلا عندما يقف المؤرخ نفسه داخل التاريخ، ويشارك في التاريخ" (5).

ومن خلال التحليل السابق، فإننا نصل إلى كشف النقاب عن وهم وأغلوطة الموضوعية والشفافية في النص التاريخي، والتي شكلت هاجسا قويا لدى مؤرخي

المدرسة النقدية، وكل المتطلعين إلى محاكاة نماذج الفلسفة الوضعية.

وهكذا فشل الوضعيون في إدماج التاريخ ضمن دائرة العلوم الطبيعية، وعجزوا عن تطويعه داخل المنهج التجريبي الاستقرائي، ليعود التاريخ إلى وضعه الطبيعي من حيث هو "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشا عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال" (6).

إذ بهذا التحديد الخلدوني يعود التاريخ إلى المجتمع، الذي يحتضنه ويتحقق فيه، وبه، ومنه ويعبر عنه، يعود إلى عالم الإنسان والتاريخية، حيث تعكس هذه العودة الفارق الابيستيمولوجي والمفهومي بين علم التاريخ وعلوم الطبيعة، بين عالم الحرية المجسدة في أفعال البشر الحرة المتغيرة، وعالم الحتمية الذي يسود الظواهر الطبيعية الصماء. وهكذا وتبعا لوجهة النظر السالفة الذكر، فإن المؤرخين الذين يزعمون تحقيق الموضوعية في التاريخ، إنما يهدفون إلى غاية غريبة، بل ومستحيلة على أنفسهم في مجال تشكل الذاتية أبرز وأهم معالمه.

فالمؤرخ لا يكتب التاريخ من دون أن يقم وجهة نظره، لأن الكتابة التاريخية هي جزء من أحداث التاريخ، ولا تصبح هذه الأحداث مفهومة إلا من خلال تأويل

خاص بالمؤرخ، مما يؤكد مرة أخرى أن الذات والموضوع في التاريخ لا ينفصلان عن بعضهما البعض، وهكذا " لا يمكن أن نتحدث عن معنى موضوعي في التاريخ، وذلك لأن التاريخ لا يمكن أن يعرف إلا من خلال ذاتية المؤرخ نفسه"(7).

إنني تناولت حتى الآن الجانب الذي يمس المؤرخ، والذي يرتبط بالأسباب الذاتية التي تؤدي إلى غياب الموضوعية، أو تعذرها أحيانا. لأن المؤرخ كما قلت سابقا، مهما تظاهر بالموضوعية، إلا أنه لا يستطيع أن يهرب من فهمه الخاص لموضوعه، وأن يقمع ذاتيته. ولكن لنساءل الآن: ماذا عن الجانب الذي يمس الموضوع ذاته؟ أي التاريخ؟.

إن إشكالية الموضوعية هنا، تتسع دائرتها وتتعاظم، حينما ننتج في عملية التحليل، ونتجه صوب الموضوع، أي صوب الحادثة التاريخية التي يعزلها المؤرخ زمانا ومكانا لدرسها. فإننا نفتتح بأن إشكالية الموضوعية لا تقف عند حدود المؤرخ، الذي يتصدى لتدوين أحداث التاريخ، ويفسرها ويركبها ويربط الأسباب بالمسببات من أجل تحليل الأحداث التاريخية، بل تتجاوزها. فالمؤرخ وهو يعيش في الحاضر، ويريد أن يرحل بذهنه إلى الماضي، ليبعث ما فات ويحيي ما مات من آثار الماضي ومخلفاته، فإنه يصطدم بعوائق ابيستيمولوجية ومعرفية، تضاعف من متاعبه.

لقد أدرك العلماء ذلك الفرق المحسوس بين الظواهر الطبيعية والظواهر التاريخية حيث يقول حسن ملحم: " تختلف الظواهر التاريخية عن الظواهر الطبيعية في أن

هذه الأخيرة ظواهر قائمة عموماً ويدرسها العالم الطبيعي مباشرة كما أنه يستطيع أن يجري عليها التجارب من أجل التوصل إلى وضع قوانين عامة. فهي تعتمد إذن على الملاحظة والتجربة. كما تقوم على التعميم. بينما لا يمكن للظواهر التاريخية أن تقع مباشرة أمام المؤرخ أو الباحث ولذا فإنه لا يستطيع دراستها إلا بعد وقوعها أو انتهائها، إضافة إلى أنها لا تتكرر أبداً... وحتى لو تكررت فلا بد من أن تختلف في النمط والإطار" (8). فالحادثة التاريخية إذن حادثة معقدة، ورمزية ومتشابكة جداً، حيث تتدخل عوامل متشعبة في صياغتها مما يجعل خيوطها متداخلة.

فالحادثة التاريخية حادثة وقعت في الماضي، وانقضى زمانها ولا سبيل إلى إعادتها، وهي غير قابلة للتكرار، إذ من أخطر الأوهام الاعتقاد أن التاريخ يعيد نفسه، ومن يعتقد أن التاريخ يعيد نفسه فهو يحصر نفسه في زاوية هندسية على مقاس واحد، وهذه نظرة ضيقة للتاريخ تجعله يدور في حلقة واحدة لا تتغير، وحتى لو كنا نوافق مثلاً على أن الحروب والأزمات تتكرر في حياة الشعوب، إلا أنها تختلف في أسبابها ونتائجها التي لن تكون واحدة بكل تأكيد. كما أن الحادثة التاريخية تعرف بطريقة غير مباشرة عن طريق الوثائق والآثار، بالإضافة إلى أنها تتضمن معنى وقصد، وتؤثر في مجرى حياة البشر.

كل هذه الخصائص التي تنفرد بها الحادثة التاريخية تصعب من مهمة المؤرخ، وتجعل الكتابة التاريخية لا تتوقف عند حدود المؤرخ، ولا تتوقف على إرادته ورغبته،

بل إن الأحداث التاريخية عبارة عن رموز وآثار ونصوص، ومن ثم على المؤرخ أن يقرأ تلك الرموز والآثار. وهنا تطرح مسألة الذاتية التي تتعامل بمعايير متميزة، حيث تقبل ما يتفق مع أهداف الكتابة المؤسسة لحقبة تاريخية، وترفض كل ما يخالفها في الواجهة والمبدأ، في الطرح والغاية. حيث يصبح منطق التعامل مع الوثائق والنصوص التاريخية، مبني على اعتبارات إيديولوجية، وحسابات خارج إطار الحقيقة. وهو ما يجعل النص ينتمي إلى هيمنة السلطة، ويستجيب لندائها، مضحياً بمصلحة البحث العلمي. وهكذا ندخل عتبة تزوير الحقيقة وتزييف التاريخ وحقائقه. مما يجعل التاريخ علماً مختلاً من منظور الطرح الوضعي، لأنه لا يستجيب لروح المنهج العلمي، ولكونه مبني على مصالح محدودة في الزمان والمكان، تعمل على الإخلال بمصالح الحقيقة العلمية.

هذا التصور يجعلنا نعتقد، أن الكتابة التاريخية رهان كبقية الرهانات الأخرى" فالمشكلة لا تبدأ عنده (أي المؤرخ) وإنما تبدأ على الطرف الآخر من المعرفة (طرف الموضوع) الذي لا يسهل على كل فكر لاتصاله بالطبيعة الإنسانية والحياة. فإنه أعقد بكثير وفي كل الاتجاهات من أن... تحيط به الوسائل العادية المتداولة حتى اليوم للمعرفة العلمية" (9).

لقد ظل الهاجس المنهجي لكتابة الأحداث التاريخية، يشكل بؤرة الاهتمام لفلسفة التاريخ النقدية. وهو الانشغال الذي أفردت له مدارس تاريخية حيزاً مهماً، ومن ثم

اقتُرحت خطوات منهجية علمية لمعالجة الوثيقة التاريخية، وهي منهجية خاصة بالعمل

التاريخي. وهو ما سأعرض له بالتفصيل في المبحث الثاني من هذا الفصل.

غير ما يمكن التأكيد عليه، هو أن إثارة إشكالية الموضوعية في التاريخ، لها أهمية

ابيستيمولوجية كبيرة من حيث أنها تدفع بالتاريخ نحو العلمنة ضمن الخارطة العامة

للعلوم.

لقد تحولت النظرة النقدية للمدرسة التاريخية في ألمانيا بزعامة درويسن وفون رانكه،

والتي كانت تدعي محاولة الوصول بالتاريخ إلى الموضوعية التي تلغي مشاعر المؤرخ،

تلك المشاعر التي تتسرب إلى التاريخ، وذلك بإعادة الاعتبار إلى الأفكار المسبقة في

فهم النصوص، بل إننا حين نتوجه نحو النص، فإننا لا نفهمه بعقل فارغ تماما، بل

نفهمه انطلاقا من محددات سابقة عن هذا الموضوع تملأ علينا لحظة الوجود الحاضرة

ومشروع المستقبل المأمول، لأن هذه الآفاق تدعو بعضها بعضا.

لقد أثار جل فلاسفة التأويل شكوكا حول مسألة إبعاد الأفكار المسبقة، والتحيزات

الذاتية للفهم، حيث نجد مارتن هيدجر يستبعد إمكانية التأويل الموضوعي البريء من

الفروض المسبقة والخالية من أي تحيز ذاتي، وإذا كانت شك هيدجر تتسحب على

تأويل النصوص بصورة عامة، فإنها تتسحب بشكل أكثر جذرية على التراث والتاريخ

بوجه خاص. ففي مجال التاريخ يختلط المعرفي بالإيديولوجي والذاتي بالموضوعي،

ذلك "أن ما يظهر من الشيء أو الموضوع هو ما يسمح له المرء من أن يظهر،

وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية" (10).

وعليه ففي نظر هيدجر، لا يوجد فهم أو تأويل دون حشد من الفروض والأفكار المسبقة، التي تؤثر على المؤول أو المفسر، والتي تشكل أساسا ومنطلقا لكل تأويل ممكن. فمسألة التأويل البريء للنص وبعده عن أي تحيز، والاعتقاد بوجود قراءة تدعي الحياد والإبتعاد عن المؤثرات الخاصة هي مجرد ضرب من الفشل المسبق. فالنص من حيث هو رمز يحمل تشعبات الوجود الإنساني وامتداداته، لا يمكن قراءته في أفق خال من خبرات القارئ أو المؤول وتجاربه الخاصة، ولذلك لا بد من الحديث عن إلتحام الآفاق أو الذوات.

إن مجرد الحديث، أو التفكير في عملية النقد التاريخي للوثائق والمصادر التاريخية، تدل بما فيه الكفاية عن تسرب المشاعر الذاتية وامتزاجها بأحداث التاريخ. ومن ينكر هذا الأمر، فإنه لا يستطيع أن يبين لنا العكس. فالأفكار المسبقة والمشاعر الشخصية، هي التي تهيي عملية الفهم، وهي التي تهيي الظروف لهذا اللقاء بين النص والمؤول أو المفسر.

وهكذا فإننا في النهاية، نعتزف بكل تواضع بتأثير الماضي وحضوره، الذي يزن بثقله علينا، لا نتكلم إلا من خلاله، وبالتالي من خلال خبراتنا واهتماماتنا الشخصية. ومهما يكن، فإن لقاء المؤول أو المفسر بالنص، لا بد أن تكون له دوافع تعمل عملها في النفوس بطريقة واعية أو بطريقة لا واعية، مما يؤكد مرة أخرى، أن لحظات

اللقاء أو الانفتاح على النص، لا تحدث بمحض المصادفة، وفي فراغ من دون مقدمات سابقة على هذا اللقاء الذي تمهد له.

كما عبر من جهته جورج هانس غادمير عن حقيقة إلتحام النص بمفسره أحس تعبير، عندما أعلن بصورة قطعية أنه يستحيل الفهم دون إقحام الأحكام المسبقة للمؤول كشرط أساسي وضروري لعملية الفهم، وإدراك المعنى " لأن أفق المعنى الذي يقف داخله النص، أو العقل التاريخي تتم مقارنته من داخل الأفق الشخصي للمرء، فالمرء عندما يقوم بالتفسير لا يترك أفقه الخاص وراءه، بل يوسعه بحيث يدمجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل" (11).

إن الأحكام المسبقة لا يمكن النظر إليها إلا كعوائق للفهم في رحاب التصور الكلاسيكي للموضوعية، ولقد ثار على هذا التصور غادامير الذي رأى أن الأحكام المسبقة تشكل شروطا للفهم في العلوم الإنسانية. وبهذا التصور يعيد غادامير الاعتبار للأحكام المسبقة. بعدما كان ينظر إليها في فلسفة التاريخ النقدية كعائق اببيستيمولوجي خطير يقف أمام تطور المعرفة التاريخية السائرة نحو العلمنة.

وخلاصة القول، إن مفهوم الموضوعية عند غادامير، يختلف عما نعنيه عندما نكون بصدد التأويل. فالموضوعية مختلفة بين الحقلين تماما. وحتى تحقيق الموضوعية بالفهم الكلاسيكي ضمن منظور العلوم صار غير ممكن لارتباط الذات بالموضوع. وهذا ما يفسح المجال أمام تسرب الأحكام المسبقة إلى الفهم، الذي لا يقوم بدونها. ومن هذا

المنظور يحتل المؤول أو المفسر دورا مركزيا في عملية التأويل. مما يضيف انطبعا على أن المعرفة المستخلصة في النهاية، ستكون انعكاسا واضحا لذاتية المؤول. ومن ثم تكرر شكوكا كبيرة تطعن في صدق وصحة تلك المعرفة.

وإذا كان المؤول محكوما بالشرط الانطولوجي لوجوده، فإن " مهمة الهيرمينوطيقا عند غادامير هي التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة، لأن الأحكام المسبقة المشروعة (النابعة من داخل الوضع التاريخي للمفسر) تمهد الطريق للنشاط الهيرمينوطيقي ، ولا تحطم الموضوعية، وإنما تجعلها ممكنة"(12).

ومن هنا نجد غادامير يعتقد أن " صعوبة استحضار الموضوع بما هو موضوع لا تعني نقصا في المعرفة التي يطلبها التأويل، بل على العكس فإن هذه (الصعوبة) تحول المعرفة إلى تأويل، أي إلى فعالية ذاتية تدخل فيها محصلة الشخصية الإنسانية التي تمارس فعل التأويل بكليتها، وتؤسس لها ايجابيتها. فالموضوعية العلمية ادعاء لا طائل تحته بالنسبة لعمل الفهم في مجال العلوم الإنسانية"(13). وهذه المحصلة الشخصية التي صقلها التاريخ، لا يمكنها أن تتسلخ عنه بحكم انتمائها الصميمي له، وهذا ما يمنعنا من إبعاد أنفسنا عنه لكوننا جزءا منه.

لقد تناول بول ريكور من جهته إشكالية الذاتية والموضوعية، في كتابه الزمن والسرد، وبالضبط في الجزء الأول، وفي القسم الثاني "أقول السرد" أثناء حديثه عن كتاب مارو الذي يحمل عنوان "معنى التاريخ" المطبوع لأول مرة في العام 1954. يرى

ريكور أن الصراع بين الذاتية والموضوعية، في تدوين الأحداث التاريخية قد أصبح مسألة تقليدية في الطرح ينبغي تجاوزها. لأن الفهم لا يكتمل إلا عندما تمنح للمؤرخ حرية التصرف، ومن هنا يكتسب التاريخ قيمة وجودية، ويكتسب من هذه القيمة الوجودية معناه وأهميته. ومن خلال هذا التزاوج بين الذاتية والموضوعية، تبرز حقائق التاريخ وتتضح. واستنادا إلى هذا التحليل، نصل إلى أنه "ليست الذاتية سجنا، والموضوعية تحررا من هذا السجن. بل تعزز الذاتية والموضوعية إحداهما الأخرى بدلا من الصراع"(14).

بهذا المعنى يكون التاريخ هو مجموع الأحداث المنحدرة إلينا من الماضي، مضافا إليها شهادة المؤرخ الذي يعيش في الحاضر. وبالتالي يبدو لنا أن أحداث الماضي لا تكتسب شرعيتها ومشروعيتها وقيمتها الفعلية، إلا من خلال تلك الشهادة التي يمنحها لها المؤرخ. وبعبارة وجيزة يقف التاريخ بالضرورة داخل أفق تصور المؤرخ. ولا تمر موضوعية الأحداث التاريخية إلا عبر/أو من خلال ذاتية المؤرخ، ومن ثم لا يمكن فهم الأحداث التاريخية في حدود ذاتها فحسب ومن دون تدخل المؤرخ.

وكذلك ما تفرضه السلطة مهما كانت طبيعتها، لأن السلطة في جوهرها ومنطقها واحدة، حتى ولو تعددت أشكالها ومظاهرها. فالتاريخ كغيره من أنواع الخطابات الأخرى مراقب ومسيج، بل هو أكثر أنواع الخطابات مراقبة، وليس حرا كما يتصور البعض، ومن هنا فالتاريخ لا ينطق ولا يتحرك قبل أن يأتي المؤرخ، لأنه يتوقف على إرادته

بشكل كبير.

إن التاريخ بهذا الاعتبار، يتوقف إلى حد بعيد على إرادة المؤرخ في فهم وتأويل الحوادث التاريخية منهجيا ومعرفيا. فالمؤرخ ليس مجرد متطفل على الوقائع التاريخية، بل يسهم في بلورتها وصياغة أبعادها، ويمنحها وجودها الفعلي في إطار الآفاق التي يتحرك فيها، والأهداف التي يرمي إلى تحقيقها.

ومن الوهم الكبير الاعتقاد بأن الحوادث التاريخية مرسومة، ومشكلة بشكل واضح أمام أعين المؤرخ في الوثيقة التاريخية والأرشيف، أو في الشهادة الشفوية مثلا، وما عليه إلا أن ينقل تلك المعلومات بصدق وأمانة إلى الحاضر، ونستبعد دوره المرتبط بالتحديات السابقة الذكر، ليقنصر نشاط المؤرخ على عملية النقل السلبي لأحداث الماضي.

إن النظرة المعمقة لهذه المسألة تبين لنا أن العكس هو الصحيح، و" أن المبادرة في التاريخ لا تنتمي إلى الوثيقة، بل إلى السؤال الذي يطرحه المؤرخ. ويتخذ هذا السؤال أسبقية منطقية في البحث التاريخي" (15).

لقد انتقد يورغن هبرماس كثيرا آراء غادمير في مسألة الأحكام المسبقة، ودورها في عملية الفهم. ويرى هبرماس إمكانية التخلص من الأحكام المسبقة وذلك باستبعاد كل الأمور المفسدة لصفاء الرؤية، وكل ما من شأنه أن يعكر ويفسد ذلك التأمل النزيه. وذلك بفعل ممارسة النقد الحقيقي وقهر تلك الأفكار الفوقانية والعادات العلمية

والعملية السيئة والوعي المزيف.

وإنني أعتقد أن الفلسفات التأويلية لا ترفض الموضوعية، بل على العكس تجعلها ممكنة. إنما ترفض الموضوعية بالمفهوم الكلاسيكي، الذي يجعلها متعذرة في مجال العلوم الإنسانية. وقد نشأ هذا الوهم من الاعتقاد بإمكانية مسايرة العلوم الإنسانية لعلوم الطبيعة.

في الوقت الحالي نجد حتى النزعة العلمية المتطرفة بدأت تتخلى عن أرثوذكسياتها وتمسكها بالموضوعية المطلقة والحتمية الطاغية حتى داخل المنظومة العلمية نفسها، وبدأت بالفعل بالتخلي عن أوهامها" ووهم الموضوعية من أوهام النزعة العلمية . أو على الأدق: النزعة التعاليمية . في العلوم الإنسانية التي تريد أن تحتذي نموذج العلم الطبيعي، في حين أن العلم الطبيعي نفسه قد تخلى عن نمودجه التقليدي الذي يتوخى الموضوعية المطلقة واليقين. حتى أن فلاسفة العلم المعاصرين، من أمثال فيرابند P.Feyerabend راحوا ينظرون إلى المعرفة العلمية باعتبارها معرفة لها نموذج واحد يقاس عليه، وإلى فكرة المنهج الذي ينطوي على مبادئ ثابتة و يقينية مطلقة باعتبارها فكرة لا وجود لها"(16).

وحول مسألة الذاتية والموضوعية في فهم وتأويل الحوادث التاريخية، يضيف عبد القادر بوعرفة قائلاً: "التعامل مع التاريخ ليس بالأمر السهل ولا الهين، فالتاريخ ليس

تدوينا للوقائع والأحداث وفق تحقيب كرنولوجي فحسب بل هو أكثر من ذلك بكثير، فلكل واقعة أسبابها ودوافعها المباشرة وغير المباشرة، ولكل نص تاريخي ظاهره وباطنه، منطوقه واللامنطوقه، وبالتالي يصبح التاريخ مرتبطا بالحقول التي تنتج في الزمان والمكان. ومن ذلك أن التاريخ لا يمكن أن نفهمه بمعزل عن المفاهيم والمصطلحات المرتبطة بالظاهرة والواقعة أصلا، ومن اللاموضوعية تحميل الحادثة التاريخية مفاهيم خارج البلازما الثقافي والاجتماعي المُشكل لها(17).

إن عملية تأويل النص التاريخي وما يرتبط بها من إشكالات فلسفية، لا تتم بمعزل عن التراكم المعرفي للقارئ ومعادلته الشخصية، التي تحمل من ضمن ما تحمل تصورات ومعتقدات وايديولوجته وغيرها من الصور الأخرى التي تتسرب إلى النص وتضفي عليه دلالات معينة بالمقابل. ولذلك يبقى السؤال مطروحا عن الدوافع الحقيقية التي تجعل من كتابة التاريخ تتسرب دائما إليها المعادلة الشخصية للمؤرخ وقناعاته الخاصة لتتصهر في النهاية مع الحقائق التاريخية وتمتدح بها؟.

كما أن "مؤرخ الماضي لا يقترب من الموضوعية سوى بمقدار ما يقترب من فهم المستقبل. والتاريخ لا يكتسب الموضوعية إلا حينما يؤسس علاقة منسجمة ما بين الماضي والمستقبل"(18).

وما يمكن أن نخلص إليه في هذا المبحث، هو أن التاريخ حتى وإن كان يعتمد في دراسته على أحداث وقعت في الماضي بالفعل، حيث تختلط فيها الأسباب

والمصادفات والغايات، إلا أن تلك الدراسة تمر من خلال ذاتية المؤرخ، الذي يتصور تلك الأحداث من خلال إعادة فهمه لها وتأويلها انطلاقاً من حاضره وميوله وموقفه من تلك الأحداث بالذات، فالمؤرخ يتمثل الماضي ذهنياً ويعيد التفكير فيه على الشكل الذي وقع ولكن لا يكون شفافاً دائماً في تفسير ما وقع. ولذلك يبقى التاريخ علم على منواله.

كما تظل مقولة الذاتية والموضوعية تختلف بحسب إنتمائها إلى أحد حقلي التناول العلمي للظواهر، فإذا تعلق الأمر بالعلوم الطبيعية فهناك مقولتان مختلفتان هما المادة والإنسان حيث تتسع مساحة الموضوعية، أما إذا تعلق الأمر بالتاريخ فهناك مقولة واحدة هي الإنسان، فالذات والموضوع شيء واحد ولذلك تنقلص مساحة الموضوعية إلى حدود ضيقة، وعلى المؤرخ أن يدرك هذا التمايز تبعاً لخصائص الزمن التاريخي، إذ إن "المقولات الأساسية التي تميز الزمان التاريخي هي التنوع والتغير والديمومة ولا بد أن تكون للمؤرخ حاسة تاريخية كي يدرك ذلك ومن ثم يتجنب النظر إلى الماضي باعتباره صورة مكررة أو مماثلة للحاضر" (19).

إن التاريخ هو علاقة بين حدين: المؤرخ والحوادث التاريخية، فلا قيمة لأحداث الماضي قبل أن يحضر المؤرخ، ولا يمكن للمؤرخ أن يوجد من دون أحداث الماضي، التي يوظفها لخدمة الحاضر فالميت ممسك بالحي كما قال ماركس، حيث تفقد تلك الأحداث قيمتها إذا ظلت تنتمي إلى عالم الماضي فقط، كما تفقد تواصلها وتفاعلها مع الحاضر.

لقد رأينا في المبحث السابق، إشكالية الذاتية والموضوعية في الكتابة التاريخية، وتطرقنا إلي الجانبين المؤسسين لجدلية هذه العلاقة، أي إلى المؤرخ ومدى تدخل ذاتيته وتحيزه في البحث، أو مدى التزامه بالموضوعية والحياد من جهة، والموضوع المدروس وطبيعته المعقدة، التي ترتبط بأعمق العلاقات البشرية، الفردية والجماعية، وتؤسس لذلك التفاعل القائم بين الباحث وموضوع بحثه من جهة ثانية.

وإذا كانت الذاتية والموضوعية هي قضية منهجية وابستمولوجية بالأساس، فإن هناك إشكاليات أخرى ترتبط بموضوع التاريخ، قد تعبت بحقائقه وتغييبها. ولذلك سأتناول في المبحث الثاني من هذا الفصل، النص التاريخي وإشكالية تأويله، وذلك للوقوف على الإشكاليات الكبرى التي ترتبط بالحقيقة التاريخية والممارسة التأويلية للإنسان، من حيث هو كائن تاريخي يرغب على الدوام في إعادة تشكيل وبناء معطيات العالم من حوله، ليمنح لنفسه هامشا من الحرية ضد الأنساق الدوغمائية التي تسيج العقل وتعتقله داخل خطابات غالبا ما تكسوها مسحة إيديولوجية بعيدة كل البعد عن الحقيقة.

إن محاولة فهم وتأويل أحداث التاريخ، يعني ارتباط الحاضر بالماضي ارتباطا عضويا، لاستشراف المستقبل. لأن وصف وتشخيص الماضي يساعدنا على تفسير المستقبل، ولكن هذا لا يعني تداخل الأزمنة التاريخية والثقافية، أو رد عقارب الساعة إلى الماضي، أو ثبات الزمان في لحظة تاريخية معينة، يتوقف عندها التطور

البشري والحضاري، ومن ثم تزول حدود الزمان. فلا يمكن على سبيل المثال، أن يعيش الإنسان في القرن الواحد والعشرين بعقلية وأفكار القرن الثالث الهجري، مما يعني استلابا تاريخيا خطيرا، وغيابا كاملا بوعي حركة التاريخ، وتوجهاته في الحاضر والمستقبل.

إن المقصود بالماضي هنا، هو تلك الأشياء والآثار والمصادر والنصوص التي بقيت من الماضي في الحاضر، والتي لا تزال تواصل زحفها إلى اليوم، وبالتالي تظل تمارس تأثيراتها المتراكمة عبر السنين، والتي لا تزال تحتفظ بمكتسباتها التي تستأنفها من أجل تثبيت وجودها واستمرارها في الحاضر. إنها دائما في حاجة إلى الاندماج في الحاضر. وهو الأمر الذي يمنحها شرعية وسلطة، وتظل مؤثرة ومقبولة لدى المجموعة البشرية التي تتلقاها، وتتفاعل معها وتقبلها، كما تعمل الجماعة بدورها على حفظها ونقلها إلى الأجيال القادمة، من باب المسؤولية التاريخية والأخلاقية التي يفرضها عليها الواجب.

إلا أنه لا يمكن أن تكون النظرة إلى الماضي من أجل التغني به، ومن أجل تمجيده فقط، وإنما يكون الغرض الحقيقي هو النقد والاعتبار وتوظيف الماضي لحل إشكالات الحاضر المستغلقة. وكلما كانت النظرة إلى الماضي أكثر شمولاً كان فهم الماضي أشد عمقا. فالإنسان في أشد الحاجة لكي ينظر إلى نفسه من خلال مرآة الزمان. فلغز الحاضر ومشاكله المعقدة لا تحل إلا بوعي تاريخي للماضي، لأن تلك المشاكل هي وليدة أصول وترسبات تضرب جذورها في الماضي السحيق. والأمر سيان سواء

تعلق بنهضة حقيقية شاملة فتلك تستدعي استنهاض الماضي، أو تعلق الأمر بمحاولة حل مشاكل الحاضر، فإنها كذلك لا تحل إلا على ضوء مشاكل الماضي التي ساهمت إلى حد بعيد في خلقها وتعقيدها وترحيلها إلى الحاضر الممتلئ، الذي صار يضيق بمشاكله، التي لم يجد لها بعد الحلول المناسبة ، وإنما يتمنى أن يجد لها الحلول في المستقبل الذي يتسع لها ويستوعبها. وهنا تلعب اليوتوبيا دورا فاعلا وقويا في رسم معالم مجتمع لم يوجد بعد، ولكن يمكن تحقيقه، وهو ما سأناقشه في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

يعد النص التاريخي بحكم طبيعته الشمولية، لأحداث الماضي الإنساني مادة خصبة وملهمة للتأويل، فهو منطلق التفكير والتأمل، ودافع الاجتهاد المتواصل لاستخلاص الحلول واشتراح آفاق المستقبل. إن الإنسان يمتلك المهارات والقدرات الذاتية من ذكاء وتخيل وذاكرة، وهي التي تمكنه من تأويل الظواهر والأحداث لفك الألغاز بوعي لفتح أكوان جديدة على الممكن. لقد ارتبط التاريخ بالدين والسياسة والمنطق والعلوم وغيرها من النشاطات التي ترتبط بالإنسان، وبالتالي نتساءل عن طبيعة التأثير المتبادل فيما بينها، وكيف كان التاريخ الأرض الخصبة التي انبثق منها التأويل؟.

لقد نزعت العلوم الاجتماعية في بداية ظهورها نزعة علمية، متأثرة بالروح العلمية التي أشاعتها الفلسفة الوضعية، وبنجاح المنهج التجريبي الاستقرائي في علوم

المادة. غير أن الصعوبات التي اصطدمت بها هذه العلوم في مجال تخصصاتها، جعلتها تعيد حساباتها وتراجع تصوراتها حول صلاحية المنهج التجريبي، الذي طبق بنجاح في مجال الفيزياء الموروثة عن غاليلي ونيوتن، لتقر في النهاية بصعوبة تطبيقه في مجال الدراسات الخاصة بالإنسان، حتى أصبحت هذه العلوم في الفلسفة الألمانية، يطلق عليها علوم الروح *les sciences de l'esprit* تمييزا لها عن علوم المادة. وهكذا

وبسبب هذا الانقسام، نجد أنفسنا أمام اتجاهين كبيرين في تناول الظواهر الإنسانية:

. اتجاه طبيعي لا يرى أي فرق بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية، إلا في درجة التعقيد والصعوبة. وهو اتجاه تغلب عليه النزعة الوضعية التي ترى أن الفكر البشري لا يستطيع أن يصل إلى طبائع الأشياء وأسبابها البعيدة وغاياتها النهائية، وإنما يستطيع فقط أن يدرك ظواهرها الخارجية ويكشف عن علاقاتها الثابتة المتحكمة فيها، أي يقف عند البحث عن القوانين، ولا يبحث عن العلل والماهيات البعيدة.

. اتجاه ذو نزعة تأويلية *herméneutique* يعود إلى دلتاي *Dilthey* ويعتبر أن كل ما يتعلق بإبداعات الفكر البشري فهو تاريخي ومتغير، وهو لذلك يؤول ويفهم ولا يمكن تفسيره كما تفسر الظواهر الطبيعية، التي تتكرر وليس فيها إبداع لأنها تخضع للحتمية المطلقة. ومفهوم التفسير يعني ردّ الظواهر الجزئية إلى المبادئ العامة التي تتحكم فيها بعملية ميكانيكية. غير أن دلتاي يرى أن سلوكات الإنسان لا تفسر، ولا يمكن ردها إلى مجرد مبادئ عامة وقوانين، لأنها ليست مجرد ظواهر يكفي أن ندرسها بواسطة

الملاحظة الخارجية، وإنما هي سلوكيات تتضمن مقاصد ودلالات في حاجة إلى أن تفهم.

إننا لا نستطيع أن نفهم إلا بواسطة التأويل، الذي هو البحث عن المعنى ومحاولة التوصل إلى المقاصد والدلالات الضمنية من خلال العلامات والرموز الدالة عليها، سواء أكانت سلوكيات أو منتجات ثقافية، مع الحرص الكلي على عدم إهمال الطابع الخاص والمميز لهذه السلوكيات والمنتجات.

إن ما يجعل السلوك الإنساني إنسانياً حقاً، هو اشتماله على معاني ودلالات، تختلف من شخص إلى شخص آخر، ومن مجموعة بشرية إلى مجموعة بشرية أخرى، بحسب الزمان والمكان، بحيث لا يمكن أن نتجاهل هذه العناصر من دون أن نتجاهل في الوقت نفسه ما هو إنساني في الإنسان، وهو ما يترتب عنه تغييب جوانب مهمة في الإنسان، والنزول به إلى مستوى الظاهرة أو الشيء. ولذلك فإن الكتابة التاريخية تتطلب تناولاً خاصاً، ومعالجة متميزة، لأنها ليست تسجيلاً سلبياً للظواهر والأحداث. وهنا نتساءل كيف يتعامل المؤرخ مع موضوعاته تدويناً وفهماً وتأويلاً؟.

المعالجة العلمية للوثيقة التاريخية:

لقد صار من الشائع القول أنه لا يوجد تاريخ من دون وثائق، فهي المادة الأساسية والواقعة الخام التي يركز عليها المؤرخ في تدوين أحداث التاريخ، والبحث عن حقائق تخص عصراً ما، أو فترة تاريخية ما. والوثيقة التاريخية تقابل الظاهرة الطبيعية في

العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي الاستقرائي.

غير أننا في مجال العلوم الإنسانية عامة، وفي التاريخ على وجه الخصوص، لا ننكر ذلك التفاعل الواعي أو غير الواعي بين المؤرخ والوثيقة التاريخية، وهو ما يطرح إشكالية التعامل مع الوثيقة التاريخية، من حيث طبيعتها، ومن حيث نوعيتها، ومن حيث محتواها، ومن حيث قيمتها التاريخية، وأخيراً من حيث تفسيرها وتأويلها، ومن ثم يمكن القول أن وجود التاريخ مرهون بإرادة المؤرخ. إن الوثيقة التاريخية لا يمكن أن تكون بذاتها هي الحدث، كما لا يمكن أن تكون تسجيلاً أميناً لوقائع الماضي، ومن ثم فإن التاريخ يصنع بيد المؤرخ ويروى على لسانه.

إن التعامل مع الوثيقة التاريخية، باعتبارها مصدراً لتدوين التاريخ وشرطاً ضرورياً في إعادة بناء وقائعه، يتطلب من المؤرخ الالتزام بقواعد مضبوطة ومحددة لاستثمار المادة التاريخية الموجودة فيها، من خلال عرضها على منطوق التحليل المنهجي، والتعليل العلمي، والنقد الصارم. فلقد هبت رياح النقد في القرن السابع عشر وشملت جميع مناحي الحياة، إذ بفضل " الروح النقدية التي سرت إلى الوثائق والمستندات... أعاد هذا العصر الثقة إلى المعرفة التاريخية بعد أن بلغ الأمر بالتاريخ أن فيلسوفاً كديكارت قد حكم عليه بأنه قصص غير موثوق فيها ولا يمكن أن يفيدنا وأن المؤرخين قد اعتادوا تشويه الماضي إذ يصفون عليه مجداً مبالغاً فيه" (20).

ولذلك حاول المؤرخون وفلاسفة التاريخ تحت تأثير النزعة العلمية رسم

منهج علمي بخطوات محددة، يعتمد عليه المؤرخ في دراسة وتدوين وتأويل أحداث التاريخ، تحقيقا للمعرفة العلمية من جهة، والزاما للمؤرخ من جهة ثانية، حتى لا يزور التاريخ ويخفي حقائقه تحت أي مسوغ كان. كما لم يعد الاهتمام بالتاريخ ينصب على رواية أعمال الشخصيات، وقص الحروب والملاحم والأزمات وغيرها من الأحداث المثيرة لتسلية القارئ وجلب المتعة، بل أصبح التاريخ أكثر من مجرد قصص، لأنه يعبر عن الجانب الحضاري لأمة من الأمم ويعكس شخصيتها.

وتتعلق تلك الخطوات التي حددها العلماء لكتابة التاريخ بـ:

. جمع المصادر والوثائق: يستهل المؤرخ عمله بالبحث عن الوثائق والآثار، أي بجمع المادة العلمية التي تنتمي إلى الحقبة الزمنية أو العصر الذي يريد دراسته، باعتبارها سجلا شاملا للأحداث، فهي التي توفر قاعدة وافية من البيانات والمعلومات الضرورية التي يحتاجها المؤرخ. وهنا يمكن التمييز بين نوعين من المصادر والوثائق التاريخية. فهناك مصادر أو وثائق مباشرة، وهي التي تعبر بكل صدق عن روح العصر، لأنها عفوية وتأتي بشكل غير إرادي، مما يبعد عنها أسباب وأشكال التزييف والتشويه، ويكون المؤرخ أكثر اطمئنانا إليها.

وإلى جانب المصادر المباشرة، توجد مصادر غير مباشرة. وهي التي قصد الإنسان إلى تخليدها لتكون شاهدة عليه: مثل مذكرات بعض القادة السياسيين والعسكريين، وأشكال العملة، والأسلحة والأدوات والنصب التذكارية، والمعابد والمقابر وغيرها من

الآثار الأخرى، التي تحمل أبعاد التاريخ لشعب من الشعوب، أو أمة من الأمم.
يقول جوزيف هورس: "يصنع التاريخ من وثائق مخطوطة، دون شك، عندما توجد.
ولكنه يصنع (ويجب أن نحاول صنعه، بكل ثمن، دون وثائق مخطوطة، إن لم يوجد
منها قطعا... فكل ما يكون من الإنسان يتأثر بالإنسان، ويستخدم في سبيل الإنسان،
ويعني الحضور والحيوية، والذوق، والصور الكائنة عن الإنسان"(21).
ويمكن للمؤرخ أن يستعين بالروايات الشفوية، والشهادات المنقولة عن الذين عايشوا
الأحداث مباشرة، ولكن الرواية تعتمد على الذاكرة الفردية، بينما التاريخ هو الذاكرة
الجماعية، ثم إنه من المعروف أن الذاكرة الفردية لا تحتفظ بجميع التفاصيل بسبب
النسيان، خاصة إذا إتسع الفارق الزمني" وهذا ما جعل بعض المؤرخين يرون في
الاعتماد على ذكريات الشعوب والرجوع إلى الأدب الشعبي خطرا على صحة
التاريخ(22).

ولا يكتفي المؤرخ بجمع الوثائق وتكديسها، وإنما يريد تقديم عمل علمي وصحيح،
يستعيد أشتات الماضي البالية ليعرضها في صورة أقرب إلى الحقيقة، ولذلك ينبغي عليه
أن يتأكد من أصالة الوثيقة التاريخية، ومن مصدرها ومن صاحبها ومدى قربه من
الرواية التاريخية. وبعد إتمام الخطوة الأولى يأتي دور الخطوة الثانية، والتي تتمثل في:

نقد الوثيقة التاريخية:

بعد أن يجمع المؤرخ الوثائق التاريخية، يقوم بتحليلها وترتيبها وتصنيفها حسب

الاختصاص والأهمية، من أجل إعدادها لعملية الفحص والنقد، للتأكد من صحتها وصلاحياتها على جميع المستويات. وهذا قبل إعادة بناء الحادثة التاريخية، لأن "الأخطاء في الوثائق كثيرة فقد يعجز الناسخ عن فهم بعض كلماتها وقد يفهمها فهما خاطئا، وتزيد الأخطاء والهفوات كلما كثر عدد الأيدي التي تتداول الوثائق لوجود تحريف مقصود، فربما يدس الناسخ على صاحب الوثيقة ويكتب أشياء ينسبها إليه لتحقيق غرض أو منفعة شخصية"(23).

وهكذا يتمكن المؤرخ من عزل موضوعه زمانا ومكانا وحصره بعيدا عن الموضوعات الأخرى، التي قد تتقاطع معه. وتتخذ عملية النقد والفحص هذه مظهرين: نقد خارجي، ونقد باطني.

. **النقد الخارجي:** إن التاريخ معرض للكذب بالجواهر والماهية، كما يرى ذلك ابن خلدون عندما قال: " ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للأراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه... فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض وكثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها"(24).

لذلك وتفاديا للوقوع في منزلقات الكذب والتزوير، ونقل الاخبار المستحيلة، وجب

على المؤرخ أخذ كل دروب الحيطة والحذر في التعامل مع الوثيقة التاريخية وأخبار

التاريخ، والعناية الفائقة في تمييز الأخبار وتمحيصها من جميع وجوها.

وينصب النقد الخارجي للوثيقة التاريخية أساسا، على جانب التأكد من أنها ليست

وثيقة مزورة أو كاذبة أو منحولة، وذلك من خلال فحص دقيق يقوم به المؤرخ لنوعية

الورق وشكل الكتابة ولون الحبر وشكل التوقيع والخط والتاريخ الذي دونت فيه، وغير

ذلك من المقتضيات التي تسترعي الاهتمام.

كما يمكنه في هذه الحالة إذا تعذر عليه تحديد طبيعة الوثيقة أن يستعين بالعلوم

الموصلة، وهي العلوم التي تكشف مثلا عن الحقبة التاريخية للوثيقة، والعصر الذي

تنتمي إليه بتحديد عمر الوثيقة وزمن تدوينها. ومن هذه العلوم نذكر على سبيل المثال

لا الحصر:

. علم الآثار: لما كان المؤرخ يسير بطريقة عكسية مع الزمن، وذلك بتحوله إلى

الماضي للبحث عن ما بقي من آثاره المنتهية، للوقوف على مخلفات الحضارة والثقافة

الإنسانية، فإنه يستعين بعلم الآثار في استخراج الأدلة التاريخية للمعطيات التي يعالجها

" وبذلك يقدم علم الآثار للمؤرخ مصدرا أساسيا لاكتشاف طبيعة الثقافة الإنسانية من

خلال آثارها الماثلة للعيان من عمارة وزخارف وأدوات وآلات والتي تشكل الشاهد المادي

على الماضي" (25).

علم الكتابة القديمة: أو ما يسمى بالبايوجرافيا، وتساعد المؤرخ في معرفة

الخطوط وطريقة الكتابة، وتكشف عن المواد المستعملة في الكتابة كنوع الورق مثلاً. والجدير بالذكر هنا أن اعتماد المؤرخين على بعض الخطوط وتفضيلها عن بعضها الآخر، قد يكون لأسباب سياسية تملئها خلفيات ايديولوجية أو إثنية وعرقية. فعلى سبيل المثال قد شاع خط القيرمة" لدى كتاب الدولة العثمانية بقصد كتمان أسرار الأمور المالية والإدارية، وقد اشتق اسمه من كلمة قيرمق التركية التي تعني الثني والتكبير دلالة على غموضه. وهذا ما يتطلب من المهتم به دراسة فنياته التي هي أقرب ما تكون إلى علم الشفرة لفك رمز هذا الخط وتحديد أرقامه واستخلاص المعلومات المسجلة به"(26).

. **النقد الباطني:** في هذه العملية النقدية يتأكد المؤرخ من صاحب الوثيقة(من كتب الوثيقة، ولماذا كتبت؟) أي من شخصيته ومن مذهبه ومن سلامته الجسدية والعقلية. كما يشمل النقد الباطني مضمون الوثيقة التاريخية ومحتواها، حيث يقرأ المؤرخ ما بين السطور من خلال إجراء المقارنات بين الوثائق المتوفرة لديه.

كما يتناول المؤرخ بالدراسة والتحليل الظروف التي دونت فيها الوثيقة، لاستبعاد الأخبار الكاذبة والمشكوك فيها، لاسيما إذا كانت الوثيقة مشفرة وملغزة ورمزية كنصوص المتصوفة والشعراء، حيث نجد في النصوص الباطنية أن الحقائق لا تطفو على السطح، بل تأخذ لها بعداً خفياً ورمزياً، ويمكن أن تتقلب تلك النصوص إلى عكس ما كانت تدلّ عليه في الظاهر.

وهكذا تشرع النصوص في التلبد والتعنم لتشير إلى جهات أخرى غير جهتها التي كانت من المفروض أن تشير إليها. وهكذا وبفعل النقد والفحص والتأويل الدقيق، يستطيع المؤرخ أن يصل إلى مستويات مدهشة من الرؤى، وإلى صور في عوالم بعيدة وعميقة لا يصادفها عندما يمكث عند حدود الإتصال الأولي، أي عند حدود السطح والظاهر.

ثم إن الكثير من الكتاب والمؤرخين كانوا يلجأون إلى اللغة الرمزية، تفادياً للاستخدام بالسلطة السياسية، خاصة في العصور التي ساد فيها الاستبداد السياسي، والقمع الفكري والاضطهاد وتكميم الأفواه، ولذلك فمن المؤكد أن يطرح المؤرخ تساؤلات هامة تعجز المبررات الظاهرية التي تقدمها تلك الوثائق والنصوص عن أن تقدم إجابة مقنعة لها، مما يدفع المؤرخ إلى أن يدع الظاهر من القول وراءه، وأن يبحر في الأعماق النفسية والأبعاد التاريخية والثقافية في محاولة لفهم المقاصد والأسباب الفعلية الكامنة خلف الأحداث التاريخية، وهنا "تؤدي عملية التحليل الداخلي الإيجابي إلى التفرقة بين جميع العناصر الأولية التي تحتوي عليها الوثيقة والتي تتصل بظواهر شتى تدرسها فروع مختلفة كتاريخ الفنون والآداب أو العلوم أو الحوادث السياسية والحربية والعقائد والنظم الاجتماعية أو الأساطير والأمثال والحكم الشعبية" (27).

وأثناء عملية النقد ينبغي على المؤرخ أن يلتزم أقصى درجات الموضوعية والحياد، حتى لا يقحم أفكاره المسبقة وأحكامه الجاهزة ليصبها على موضوعات الماضي،

ويدخل في عملية إسقاط تفسيرات الراهن على وثائق وأحداث الماضي، وهذا سلوك قد يضر بالحقيقة العلمية، وبناتجها المترتبة عنها.

وحتى يتأكد المؤرخ من جميع تفاصيل الوثيقة التاريخية، التي تشكل موضوع بحثه، عمد بعض العلماء إلى وضع مجموعة من القواعد على شكل أسئلة يستند إليها المؤرخ في عمله، وهي أسئلة أوردتها ناهد عرفة في كتابها (مناهج البحث العلمي)، وهي على النحو التالي:

- 1- هل أراد صاحب الوثيقة تحقيق مصلحة خاصة؟ وهل أراد أن يخدع القارئ وأن يحمله على القيام بفعل أو صرفه عنه؟ وهل أورد أخبارا كاذبة لتحقيق هذا الغرض؟.
- 2- هل كان الراوي ينتمي إلى جماعة خاصة يهدف إلى نصرتها ويضطر إلى تشويه الأخبار قصدا أو عفوا لكي يحقق إحدى مصالح الجماعة أو يبرر سلوكها؟.
- 3- هل وجد الراوي في مركز أو ظروف أكرهته على الكذب؟.
- 4- هل أراد الراوي التقرب إلى الجمهور وتملقه وإثارة عواطفه؟.
- 5- هل حاول صاحب الوثيقة التأثير في الجمهور بأسلوبه الأدبي؟ وهل شوه الحقائق عندما ألبسها ثوبا أدبيا؟ وهنا يجب تطبيق القاعدة التي نقول بوجود الشك في صدق الوثيقة كلما غلب عليها الطابع الأدبي.
- 6- هل كان الكاتب في حالة عقلية تسمح له بملاحظة الحادثة؟ وهل سلم من تأثير بعض العوامل الداخلية اللاشعورية التي تدعو إلى الخطأ (كالوهم والهذيان)؟.

7- هل تحققت الشروط العلمية في ملاحظته؟ وهل كان في مكان يستطيع أن يرى منه الحوادث؟ وهل كان خلوا من الهوى؟ وهل رأى جميع التفاصيل؟ وهل فهم أو سمع أو رأى؟ وهل خلط بين حوادث مختلفة. وهل سجل ملاحظاته مباشرة أم بعد مضي فترة من الزمن؟.

8- هل أصدر حكما على حوادث صرفه الكسل أو الإهمال عن ملاحظتها؟ وهل ذكر أمورا لم يرها، ولم يسمع عنها شيئا، بل استنبطها بخياله؟.

9- هل كانت طبيعة الحادثة تسمح له بملاحظتها؟ ذلك لأن بعض الحوادث يحاط بالكتمان. كما أن بعضها الآخر لا يستطيع فرد واحد الاستقلال برؤيته كأحدى المواقع، أو كتطور عادة اجتماعية. وفي هذه الحالة لا يذكر الراوي ما يرى، بل يستنبط" (28).

وهنا لا بد من وقفة عند ابن خلدون، شيخ المؤرخين، وواضع أسس النقد التاريخي. حيث كانت دراسته للتاريخ قد شكلت قطيعة إبستمولوجية مع منهج الرواية الذي كان سائدا قبله عند الطبري والمسعودي وغيرهما، فلقد وجد أن الأخبار التاريخية والكتب التي وصلت إليه تحفل بالكذب والتزوير وتنقل أخبارا لا أساس لها من الصحة، وتروي أحداثا مناقضة للعقل والمنطق، ومن ثم حاول بن خلدون أن يقف على أسباب تسرب الكذب إلى التاريخ، ليضع منهجا برهانيا علميا يسير على هديه المؤرخون.

إن المغالط التي وقع فيها المؤرخون عبر التاريخ، هي التي أوحى لابن خلدون بضرورة توجيه كتابة التاريخ توجيهها علميا جديدا، وشكلت منعطفًا حاسمًا لذلك

الانقلاب الاستيمولوجي الجديد الذي تبناه ابن خلدون " لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسية وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس منها الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها ولا سبروها بمعيار الحكمة" (29).

فالتاريخ عند بن خلدون يجب أن لا يقتصر على جمع ركام من الوقائع والأحداث، دون تحليلها تعليلا سببيا علميا، عماده الاستقصاء والفحص والمقارنة والنقد. ولما كان التاريخ يختلف في مضمونه عن العلوم النقلية، فإن هذا الاختلاف يتطلب اختلافا في المنهج أيضا، فالتاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني وما يعرض لذلك الاجتماع من أحوال مختلفة، فهو يشمل الحوادث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية، وهو معرض بطبيعته للكذب (أي التاريخ) فلا يكفي فيه توثيق الرواة.

وهذا من المبررات الرئيسية التي دفعت بن خلدون إلى إعادة النظر في منهج الرواية، وتأسيس منهج جديد يقود المؤرخين إلى نتائج علمية يعتد بها، بدلا من الاكتفاء برواية الأخبار التي لا تتوفر فيها مقاييس المطابقة والإمكان والعلم بأحوال العمران، وهو أهم مقياس لصحة الأخبار في نظر بن خلدون.

فمنهج الرواية في نظر بن خلدون يؤدي بالمؤرخ إلى الانزلاق في سرد

أخبار وحكايات وروايات وهمية، مما يجعل الإنسان يطعن في سلامتها وقيمتها العلمية. وبذلك رسم ابن خلدون الإطار المرجعي الذي ينبغي أن يتحرك فيه المؤرخون، فهو يقول: "وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق" (30).

كما انتقد ابن خلدون المؤرخين السابقين، لغفلتهم عن ذكر أسباب الأحداث والوقائع، فقد اقتصرُوا على رواية الأحداث وحافظوا "على نقلها وهما أو صدقا لا يتعرضون لبدائيتها ولا ينظرون إلى السبب الذي رفع من رايتهما وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها" (31).

. تفسير التاريخ:

إن تفسير التاريخ يتعلق بتحليل العلاقة الموجودة بين حركة المجتمع وحركة التاريخ، ومن ثم فإن تعليل التاريخ خطوة جوهرية وحاسمة في كتابة التاريخ وتأويله، "فالتاريخ بلا تعليل مجرد تقويم، فدراسة التاريخ، هي دراسة أسباب، وإذا كان جمع المادة التاريخية يشكل الخطوة الأولى فإن التعليل يشكل الخطوة الأخيرة الحاسمة في كتابة التاريخ" (32).

والجدير بالذكر هاهنا أن التعليل التاريخي لا يجب أن يعزى إلى عامل واحد،

وبغض الطرف عن العوامل الأخرى، فالقوى الدافعة والمؤثرة في التاريخ متعددة. لأن تاريخ أمة هو حصيلة جهود أفرادها وتجاربهم عبر الزمن، متجسدة في مؤسساتها ونظمها وثقافتها. ويشترط في تحليل التاريخ أن يكون أصيلا ومقنعا، لأن أحداث التاريخ لا تخضع للمصادفة العمياء والعشوائية، بحيث يكون أي شيء قادرا على إحداث أي شيء، دون قوانين ومبادئ ضابطة لحركة التاريخ.

. التركيب التاريخي:

لا شك أن الوثائق التاريخية تحتوي على أشتات من المعلومات الجزئية المتفرقة، التي تحتاج الى تنظيم وتفسير. فالوثائق التاريخية تشمل جميع الأحداث السياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية والثقافية، وتتصل بحقب تاريخية متباعدة في الزمان والمكان، فيأتي المؤرخ ليجمع بين هذه العناصر الأولية ويؤلف بينها، ويكون منها صورة واضحة المعالم عن الماضي وكأنه هو، وكأن المؤرخ قد عايش تلك الأحداث بالفعل. وهو بهذه الطريقة يقوم بعملية تركيبية لصياغة التاريخ صياغة علمية تتجاوز حدود قص وسرد الأخبار الماضية إلى التعليل السببي، لأنه من غير المعقول أن تعزى أحداث التاريخ إلى مجرد المصادفة والعشوائية.

كما يحاول المؤرخ الوصول إلى أحكام عامة تبرر عملية التنبؤ بالمستقبل. وهكذا يشكل المؤرخ من تلك الأحداث والحقائق الجزئية صورة متجانسة ومتكاملة. وهنا

يلعب المؤرخ دور الفنان والعالم والفيلسوف، فهو فنان في البحث عن الوثائق وترتيبها وتصنيفها، وعالم في تحري الصدق والأمانة العلمية واعتماد الفروض والتحقق منها، وفيلسوف في ملء الفجوات والثغرات وسد النقص الناتج عند فقدان المصادر والوثائق التاريخية، والوصول إلى معاني محتويات تلك الوثائق، من خلال الربط بين الأحداث المعاصرة وبين تلك التي كانت سائدة في الماضي " إنه لا بد من إعادة تركيب الماضي في ذهن المؤرخ وذلك بالمعايشة مع الشخصية المدروسة والنفوذ إلى أعماقها والتعاطف مع العصر الذي يدرسه كي يفهمه وبذلك تصبح الأحداث التاريخية حاضرة وتستحيل الوقائع الميتة إلى نبضات حية" (33).

ولكن ما ينبغي التنبيه إليه، هو أن هذا التمثل للماضي الذي يقوم به المؤرخ لا يصل إلى درجة التطابق، لأن حوادث التاريخ فردية وشخصية، كما أن المؤرخ يكون في وضعية يحاول فيها التوفيق بين أحداث الأمس الغائبة وأحداث اليوم.

العقبات التي تقف في وجه المؤرخ:

لعل أحسن من صاغ أسس النقد التاريخي، هو العلامة ابن خلدون، من خلال كتابه المقدمة كما ذكرنا ذلك سابقا، حيث بين لنا أنه لا يمكن أن يتم فهم الأحداث التاريخية، وتعليلها تعليلا سببيا علميا مع تحديد أثر العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية والحضارية، وهو ما أحدث ثورة منهجية وتحولا معرفيا كبيرا تجسد في الكتابة التاريخية. كما يرتبط الفهم برسالة النص، حيث لا يمكن بأي حال من الأحوال

النظر إلى النص في مستوى الكتابة الظاهرة، وفي الدرجة الصفر، لأن ذلك يؤدي إلى إفراغه من بعده الثقافي، ورسالته الحضارية، وأبعاده القيمة المختلفة المتضمنة فيه، ولذلك يبقى لكل نص أفقه التاريخي وخلفيته الحضارية، التي لا يجوز إغفالها أثناء التعامل مع النص. كما بين لنا بن خلدون العقبات الكؤود التي تقف في وجه المؤرخ، وبالتالي تفق في طريق إنتاج النص التاريخي العلمي. ولذلك أحاول أن أفصل التحليل في البعض منها، وأتوقف عند:

النص التاريخي بين حرية المؤرخ وخطاب السلطة:

إن الحديث عن حرية المؤرخ في الكتابة التاريخية، يجرنا إلى الحديث عن حضور خطاب السلطة في توجيه الكتابة التاريخية. وكما هو معروف فإن السلطة موجودة في كل مكان، وأن النص التاريخي لا يسلم من التأثير السياسي. قراءة أو تدوينا. الذي يرغم المؤرخ على إهمال البعض من الأحداث، وتحوير بعضها الآخر، واستثناء الأحداث التاريخية التي لا يستدعيها الموقف الراهن.

وهنا تخرج الكتابة التاريخية عن حدود الموضوعية، وتتجه نحو التحيز المخل بالحقيقة التاريخية، ومن ثم إلى تزييف التاريخ. إن مثل هذه الوضعية تفترض إعادة قراءة جديدة للتاريخ من منظور جديد للبحث عن المهمل والمسكوت عنه بسبب الضغوط السياسية التي غيبت أحداثا من التاريخ. إن إعادة كتابة التاريخ التي نسمع بها من الحين والآخر، هي في الواقع إعادة قراءة وتأويل للأحداث التاريخية، التي يعتقد

أنها غيبت أو عزلت باعتبارها حقائق مهمة في التاريخ لا بد من رد الاعتبار إليها من جديد.

وما يمكن ملاحظته في مجتمعاتنا العربية هو طغيان ما يسمى بالتاريخ السياسي، وإهمال التواريخ الأخرى. وغالبا ما توكل مهمة كتابة التاريخ إلى مؤرخين معروفين بولائهم للنظام الرسمي، ومن ثم يتم توجيه كتابة التاريخ حسب متطلبات السلطة في غالب الأحيان، وهذا شيء معروف فكل دولة تسعى إلى تبيض تاريخها أمام الدول الأخرى. أما بقية أحداث المجتمع وحركته وصيرورته فقلما تجد من يهتم بها أو يلتفت لها. وهنا مكن الخطر عندما نحصر ونخلط التاريخي بالسياسي في ثقافتنا العربية، حيث ينتج عنه رؤية ضيقة جدا لتصور منهج الكتابة التاريخية، ويستبعد بقية مكونات المجتمع وعناصر المشهد الثقافي برمته، وقد أشار المفكر المصري حسن حنفي إلى تغييب مبحث فلسفة التاريخ من الفلسفة العربية، حيث ظل هذا المبحث حكرا على الفكر الغربي، وهو ما سنتعرض له بالتفصيل في المبحث الثاني من الفصل السادس.

التاريخ وأثر الحاضر في بناء الماضي:

الإنسان كائن تاريخي يمتد في الماضي والمستقبل، ولذلك نجد تداخلا وتفاعلا كبيرين بين لحظات الحاضر والماضي والمستقبل. إن الكتابة التاريخية تتأثر بالعوامل التي توجه المؤرخ وتؤثر على حكمه، فخطر الايدولوجيا ومعتقدات المذهب والانتماء إلى الطبقة الاجتماعية أو الحزب، وخبرات الحاضر، كلها تتسرب بطريقة واعية أو

لا واعية، لتتصهر في النهاية مع الحقائق التاريخية وتمتدح بها إلى حد كبير" فإذا كان مؤرخ الحاضر ينفخ في الماضي الميت من روحه كان كل التاريخ تاريخا معاصرا على حد تعبير كروتشه" (34).

إنني أؤكد أن النص التاريخي، لا يمكن فهمه وسبر أغواره وتأويله بشكل صحيح ومفيد مقطوعا عن سياقاته، وبمعزل عن فضاء الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي كتب فيها. فلا نستطيع أن نفهم أو نفسر الأحداث إلا بردها إلى الوسط التاريخي الذي انبثقت فيه. فالمؤرخ يتأثر بمؤثرات كثيرة، منها" التشيعات للأراء والمذاهب فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله" (35).

وعليه نقول إن الأحداث التاريخية محكومة بشروط إنسانية لا يمكن تجاهلها، ومن ثم فإن الحقيقة في التاريخ تبقى نسبية، فلا يمكن تحقيق إجماع حول أحداث التاريخ لإختلاف المؤرخين في النظر لأحداث التاريخ من زوايا مختلفة، ولذلك أعتقد أن الإنسان سيبقى متجاوزا من قبل التاريخ.

. الغموض والتلبيس في الكتابة التاريخية

إن ظاهرة تزيف الحقائق التاريخية لخدمة أغراض مصلحة، وتشويه أحداث

التاريخ مسألة معروفة ومتواترة لدى المؤرخين، وتمثل إحدى العقبات والعوائق التي تقف في وجه كتابة نزيهة وتدوين حقيقي وغير مغشوش للتاريخ. غير أن بعض النفوس المريضة تسعى إلى تشويه أحداث التاريخ والتكتم عنها لأسباب مختلفة قصد إرباك وتشويش حركة التاريخ، فالمؤرخ لا ينتج الحقيقة فقط وإنما ينتج المغاطات، وهو ما يزيد في تعقيد الدراسة التاريخية ويصعب الطريق أمام كل من يتوق الوصول إلى الحقيقة. هذا بالإضافة إلى تعقد الظاهرة التاريخية في حد ذاتها، وتداخل عوامل حدوثها وصعوبة عزلها عن بعضها البعض، بحكم أن الظواهر التاريخية ليست منعزلة عن بعضها البعض، حيث يختلط الاجتماعي بالسياسي والثقافي، مما يجعل المنكب على دراسة أحداث التاريخ أمام مسؤولية تاريخية طاحنة.

وكثيرا ما ينقل المؤرخ أحداثا متوهما أنها صادقة لتصديقه الرواة، أو كما كانوا يسمونهم نقال الأخبار وحمال الآثار، كما قد ينقل أحداثا على غير حقيقتها بسبب التلبيس وهي مزورة وكاذبة" ومنه توهم الصدق وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه"(36).

إن مشكلة كتابة التاريخ لا تقف عند حدود المؤرخ فقط، بل تخرج عن سيطرته، لأنها تقف أيضا على جانب الموضوع. وبكلمات أخرى، موضوع التاريخ الذي

انقضت أحداثه، والتي يحاول المؤرخ بعثها من جديد لإعادة تنظيم تجربته الإنسانية في إطار منظومة دلالية وثقافية جديدة فرضتها متغيرات الحاضر، وذلك من خلال استخلاص معاني رمزية كانت كامنة في النصوص تعود إلى الماضي، ذلك الماضي الحي الذي لا يزال متغلغلا في أبنية الأفراد في الحاضر بحكم أن الإنسان كائن تاريخي ومعاصر في ذات الوقت.

إن الإنسان يبحث دائما عن تفسير ماضيه بما هو لصيق به، من خلال تتبع ذلك الماضي في الحاضر، لفهم الحاضر واستشراف المستقبل، لأنّ همّه هو البحث في الحاضر، ولا يمر الحاضر إلا على جسر الماضي، لكنّ ما يمثل إشكالا بالنسبة إلى الحاضر هو أنّ الماضي موجود في الحاضر.

إن النص يقيم حوارا لا ينقطع بين الماضي والحاضر حيث يتم فهم الماضي واستقباله من خلال الأفق الثقافي للحاضر، كما لا يمكن قراءة الحاضر إلا في ضوء معطيات الماضي في معظم الأحيان، " التاريخ من صنع الحضارات بل التاريخ هو الصورة الفكرية للحضارة ينشرها للناس مقدما لهم الحساب عن نشاط الفكر الإنساني في ماضيه عن تراث الآباء والأجداد معبرا عنهم بالقول (هاكم إقرأوا كتابيه)"(37)..

وخلاصة القول، أن التزام المؤرخين بالمنهجية العلمية، وحرصهم الشديد على الموضوعية وتحري الدقة والصدق، والصرامة في تناول قضايا التاريخ وإشكالاته، قد لعب دورا مهما في تقدم الدراسات التاريخية، وتجديد الاستوغرافيا التقليدية. والواقع أن

كل هذه الاحتياطات والتدابير مفيدة جدا، من حيث أنها تزيد من حدة العمل النقدي وتعزز موضوعية الكتابة التاريخية، حيث أصبح التاريخ علما مستقلا بموضوعه ومنهجه، أي اتخذ وضعاً علمياً بعدما "عانى من كونه جزءاً من الأدب بينما التاريخ علم لا أكثر ولا أقل، وأن وقائعه يمكن أن تدرس موضوعياً كوقائع الجيولوجيا والفلك، أي أن تدرس على أنها أشياء خارج الذات، إذ لا يتسنى قيام علم على أساس ذاتي، وأن الوقائع التاريخية يمكن أن تجمع وتصنف وتفسر كما هو الحال في أي علم" (38).

هوامش الفصل الرابع

1 . م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط5، سنة 1985، ص.511

2 . عادل مصطفى، فهم الفهم (مدخل إلى الهيرومينوطيقا)، مرجع سابق، ص.:105

3 . محمد الطالب، التاريخ ومشاكل اليوم والغد، مجلة عالم الفكر، المجلد5، العدد1، عام 1974، ص.44

4 . عادل مصطفى، مرجع سابق، ص،270-271

5 . عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص.271

6 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص.33

7 . عادل مصطفى، مرجع سابق، ص.272

8 . حسن ملحم، التفكير العلمي والمنهجية، مطبعة دحلب، الجزائر، ب ط، ب ت،

9 . مصطفى شاكر، التاريخ هل هو علم؟، مجلة عالم الفكر، المجلد5، العدد1،

1974، ص:91-92.

10 . عادل مصطفى، مرجع سابق، ص.163

11. عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص.239

12 . سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص. 99.

13 . مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء،

بيروت، القومي، ط1، سنة 1986، ص:227-228.

14 . بول ريكور، الزمن والسرد، الجزء الأول، مصدر سابق، ص: 158.

15 . بول ريكور، المرجع نفسه، ص.159

16 . سعيد توفيق، مرجع سابق، ص120-121.

17 . عبد القادر بوعرفة،

18 . وليد نويهض، أسس الوعي التاريخي عند المسلمين، مرجع سابق، ص15.

19 . أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص.32

20 . أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص. 19.

21 . جوزيف هورس، قيمة التاريخ، مرجع سابق، ص91.

22 . ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، دار القصة للنشر، الجزائر، ب

ط، سنة 2000، ص.14

23- ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مركز الكتاب للنشر، ط1، سنة2006،

ص168 .

24 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص.33

25 . ناصر الدين سعيدوني، مرجع سابق، ص.39

26 . ناصر الدين سعيدوني، المرجع نفسه، ص.15

27 . ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مرجع سابق، ص.169

28 . ناهد عرفة، المرجع نفسه، ص ص 169-170.

29 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص.17

30 . عبد الرحمن بن خلدون، المرجع نفسه، ص .25

31 . عبد الرحمن بن خلدون، المرجع نفسه، ص .30

32 . أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص .23

33 . أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص.49

34 . أحمد محمود، المرجع نفسه، ص.44

35 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص .30

36 . عبد الرحمن بن خلدون، المرجع نفسه، ص.33

37 . أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص.89

38 . أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص.26.

الفصل الخامس

المؤرخ وصراع التأويلات

المبحث الأول

سجال الفلسفات وصراع التأويلات

مما لا شك فيه أن النشاط المعرفي الإنساني بكل أبعاده يتوجه للبحث عن الحقيقة، فالنشاط العلمي والفلسفي والديني والفني يهدف للبحث عن الحقيقة. غير أن مفهوم الحقيقة ليس واحداً عند الفلاسفة والمفكرين، بل إن الحقيقة تختلف باختلاف العصور والمذاهب الفلسفية، وباختلاف الظروف وسياقات الواقع" فالحقيقة ليست مطلقة وأبدية ولكنها في سيرورة تابعة لسيرورات جماعات البحث العلمي والمجموعة الاجتماعية، وأما ما قد يظهر من حقيقة نهائية فليس إلا مؤقتاً" (1). ولذلك لا توجد حقيقة واحدة، بل تتعدد دوائر الحقيقة بتعدد النشاط الإنساني الذي أشرنا إليه سابقاً، ولذلك نشير إلى بعض أشكال الحقيقة التي كانت محل صراع عنيف بين تأويلات الفلاسفة والمفكرين عبر العصور.

أ. الحقيقة الأبدية المطلقة:

إن الحقيقة الأبدية المطلقة لا تكثرث بالحقائق النسبية، بل ترى أن الحقيقة واحدة أزلية أبدية مطلقة لا يتسرب إليها الشك. ونجد في الموسوعة الفلسفية التعريف الآتي للحقيقة

المطلقة بوصفها: " اصطلاح يشير إلى عدم إمكان دحض حقائق معينة خلال تطور المعرفة كله. ويمكن اعتبارها مرادفة للحقيقة المطلقة" (2).

ب . الحقيقة المزوجة:

يفضل بعض الفلاسفة الفصل بين الحقائق الفلسفية والحقائق الدينية، على اعتبار أن لكل مجاله الخاص، فهناك حقائق فلسفية لا يقبلها الدين، وهناك حقائق دينية لا تقبلها الفلسفة، حيث "يشير هذا المصطلح إلى الاستقلال المتبادل لحقائق الفلسفة واللاهوت وقد ظهرت هذه النظرية في العصور الوسطى عندما سعى العلم إلى الاستقلال عن الدين وقد قامت فكرة الحقيقة المزوجة بأقصى وضوح في فلسفة ابن رشد" (3).

ج . الحقيقة المطلقة والنسبية:

إن التاريخ وخصوصاً تاريخ العلوم يبين لنا أن الحقيقة تتغير على الدوام، إذ هناك جدلية بين الحقيقة والخطأ. حيث نجد العلم يدور دائماً في فلك أخطائه ويعمل على تصحيحها، فلا توجد حقيقة دون وجود خطأ يتم تصحيحه. كما ترتبط الحقيقة من جهة ثانية بوسائل ومناهج البحث العلمي ومقولاته ومفاهيمه التي تشكل إطار البحث وهيكله وتوجه مساره ومسيرته.

كما لا ينبغي فصل البحث العلمي عن الإشكاليات والتحديات التي يطرحها المجتمع، وبالتالي لا يكون الباحث أو العالم سوى ذلك الشخص الذي يستطيع أن يطرح الإشكاليات بصورة جيدة. لأن طرح الإشكال بصورة جيدة يمنحه فرصة القابلية للحل،

ومن ثم تكون الإشكاليات المستعصية عن الحل ما هي في الواقع إلا إشكاليات مطروحة بشكل سيء. ثم إن نسبية الحقيقة تدل على نسبية العقل وعدم قدرته على اكتشاف الحقيقة مرة واحدة، فالكشف عن الحقيقة كلها يعني النهاية، والنهاية تعني الموت، ولذلك فالإنسان يتسلق في سلم المعرفة تدريجيا من واقع جدلية النفي والإثبات والتصحيح والثورات والتصدعات التي تهز بين الحين والآخر كيان المعرفة العلمية. فإذا كان هناك توقف للمعرفة العلمية، فلا يعدو أن يكون مجرد جملة اعتراضية داخل نسيج المعرفة العلمية، وبالتالي يكون مثل هذا التوقف لحظي كما يرى ذلك غاستون باشلار. و"تقوم نظرية الحقيقة المطلقة والنسبية بالإجابة على السؤال" هل يمكن للأفكار الإنسانية التي تعكس الحقيقة الموضوعية أن تعبر عنها كلها دفعة واحدة وككل بدون شروط، وبصورة مطلقة، أم أنها لا يمكن أن تعبر عنها كلها إلا على نحو تقريبي ونسبي" (4).

د . الحقيقة الموضوعية:

إذا كان هدف العلم هو البحث عن الحقيقة، التي يجب أن تكون موضوعية، إذ لا تكون حقيقة إلا إذا كانت موضوعية. فالموضوعية تشكل صميم الروح العلمية بالمفهوم الكلاسيكي، والتي تعني فيما تعنيه التزام الباحث الحياد المطلق إزاء موضوع البحث، ولا مجال لإقحام الأحكام والأفكار المسبقة في إطار البحث العلمي.

وهذا ما تشير إليه بالضبط الحقيقة الموضوعية، التي تفيد أن المعرفة لا

تتوقف على قناعات الباحث بقدر ما تتوقف على الموضوع المبحوث، ومنه تكتسب شرعيتها وموضوعيتها. وهكذا نجد في الموسوعة الفلسفية أن "محتوى المعرفة الإنسانية لا يتوقف على إرادة الذات ورغبتها. والحقيقة لا تقوم بإرادة الناس ورغبتهم، بل تتحدد بمحتوى الشيء المنعكس وهذا ما يحدد موضوعيتها.

ومبدأ الحقيقة الموضوعية موجه ضد جميع التصورات المثالية الذاتية الممكنة عن الحقيقة التي تقوم الحقيقة عندها على يد الإنسان وتكون نتيجة الاقتناعات بين الناس" (5).

و . الحقيقة الواقعية:

ونقصد بها الحقيقة المتعينة لأي شيء موجود في الواقع "أي شيء يوجد ويتطور ويتضمن جوهره الخاص وقوانينه الخاصة وينشأ عن فعله الخاص وتطوره الخاص وهذه الحقيقة الواقعية هي الواقع الموضوعي بكل تعينه. وبهذا المعنى لا تختلف الحقيقة عن كل ما هو ظاهري ومتخيل ومتوهم فحسب وإنما تختلف أيضا عن كل ما هو منطقي (أو معقول) بحث وإن كان صحيحا كلية وتختلف أيضا عما هو ممكن أو محتمل فحسب، والذي ليس موجودا رغم هذا" (6).

في أسباب صراع التأويلات:

بعد أن قدمت تعريفات مختلفة لمفهوم الحقيقة، وأكدت على أن الحقيقة مفهوم متطور، أحاول الآن أن أبحث في أسباب اختلاف التأويلات، من خلال عرض

بعض أسباب صراع التأويلات في تمثل الحقيقة والتعبير عنها، ومسالك وطرائق البحث عنها. وهنا أشير إلى موضوع أساسية وهي أنه " مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد، فإن أصل نشأته (التأويل) وصيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيتها بث قيم جديدة، بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة" (7).

لقد تطورت العلوم وظهرت تخصصات جديدة فرضت تحولات هامة على مسار المعرفة الإنسانية. ومن أهم الحقول المعرفية التي اتسع مداها نجد الهيرمينوطيقا في الأزمنة الحديثة توسعت مجالاتها، وتوعدت حقولها. فلقد انتقلت الهيرمينوطيقا من حدود مبادئ تفسير النصوص الدينية، وانفتحت على مجالات كانت خارج إطار دائرة التأويل. وشكل هذا التحول أو التطور لمفهوم الهيرمينوطيقا ودوائر اختصاصها لحظات مفصل تاريخية ارتبطت بطبيعة المشكلات المطروحة وبطرائق بحثها، وبتعدد مستويات الحقيقة كما ذكرنا ذلك سابقا. فالنشاط الهيرمينوطيقي الذي انفصل عن مصادره الدينية تحت تأثير العقلانية الفلسفية ليعمق مفاعيله في الواقع، أدى إلى تزايد الحاجة إلى كشف الصراع الاجتماعي حول السلطة والمعرفة ومواقع القوة في المجتمع، عبر النصوص المؤولة التي تعبر بكل تأكيد عن صراع عميق يكون قائما على خلفية صراع اجتماعي سياسي وفكري. فالصراع كما قال ماركس، يكون دائما بين من يملك وبين من لا

يملك، مهما كانت تمظهرات هذا الصراع، فمن يملك السلطة يستطيع أن يملك كل ما عداها. لقد تراكمت جهود الباحثين في مجال الهيرمينوطيقا، بإرادة قوية لقراءة النصوص من جديد، وإعادة قراءتها، مما هيا أرضية خصبة لميلاد أفكار جديدة عن التأويل، سيكون لها مفعول خطير في تغيير التصورات والمفاهيم، وقلب النظم الاجتماعية والفكرية، وفتح المجال أمام المواقف الاجتماعية، والحركات المذهبية والدينية المتعارضة بل والمتناقضة.

هكذا امتد التأويل إلى محراب الدين، بعد أن ظل زمنا طويلا يدور في فلك النصوص التراثية فقط، حيث انتقل التأويل من العقلانية الموضوعية ليدخل إلى مجال الصوفية، ومن المتحقق العيني إلى المخفي المتخيل.

هذا ما يفسر الصراع الدائر بين المؤرخين والمؤولين للنصوص، الذي يخفي بدوره صراعا أعمق يكون بكل تأكيد قائما على خلفية صراع اجتماعي سياسي وفكري. لذلك فإن التأويل تميز بالصراع الحاد بين مختلف المدارس التي تشربت النص الديني بسبب الاختلافات السياسية التي بدأت تطفو إلى السطح ومعها بدأت مسألة الانحراف في فهم و تأويل النص الديني بما يتماشى والمصلحة السياسية، مما ترتب عنه انقلاب جذري في المفاهيم وتغيرها، لأن التأويل ليس فعلا معزولا عن الأحداث، والتطورات التي تمثل المشهد الكلي للمجتمع في حركيته وحراكه المتواصل. وهذه التطورات هي التي تعتبر المفجر الأساسي لعملية التأويل، من أجل الوصول إلى الطبقات العميقة

التي تخفي الفكرة الثابتة القارة، وذلك من خلال توسيع مجالي الوعي والتأويل إليها. إن الهيرمينوطيقا طريقة أو منهج للفهم والتفسير، وليست نظرية نقدية مرتبطة بنظرية فلسفية أو إيديولوجية، أو موقف فكري فلسفي متكامل عن العالم. إن البحث في إشكالية صراع التأويلات، تحيلنا إلى قراءة إشكالية النصوص وفهمها، لا باعتبارها مجرد أبنية أو أنساق من العلامات المغلقة، التي لا تحيلنا إلا على سياقها النصي، بل من حيث هي بحث عن علاقة هذه النصوص بالوجود وبغيرها من النصوص الأخرى في إطار الثقافة الواحدة، أو النصوص الوافدة والدخيلة المضادة لحضارة النص الأصل، والتي تتسرب وتتفاعل عن طريق حركة الترجمة والنقل، حيث تأخذ في الانتشار خارج إطارها الجغرافي، وحيزها اللساني والثقافي. ومن هنا يمكن الحديث عن أشكال متعددة لصراع النصوص منها:

1 ثنائية الصراع بين النص القديم والجديد.

2 صراع النص مع نصوص أخرى تنتمي إلى نفس الإطار الثقافي.

3 صراع النص مع النصوص المضادة والدخيلة والمترجمة.

وسأخذ نموذجا لذلك الصراع في الثقافة العربية الاسلامية من خلال ابن رشد، حيث اهتم المسلمون بمسألة التأويل كغيرهم من الأمم الأخرى. كما أستعرض نماذج أخرى في الفلسفة الغربية بين ريكور والبنويين، وبين غادامير وهيرماس.

لقد خاض الفيلسوف ابن رشد صراعا قويا ضد الفقهاء من خلال كتاباته الفلسفية

التي تمحورت أساسا حول الإجابة عن التساؤل التالي: إذا كان الفقهاء يستعملون العقل في استنباط الأحكام الشرعية، فلماذا يحرم الفلاسفة من استعماله؟.

ولذلك رأى ابن رشد بعد تحليل عميق لطبيعة العلاقة بين الحكمة والشريعة، أنه لا يوجد أي تناقض بينهما، فكلاهما حق، والحق لا يصاد الحق بل يشهد له. ومن ثم كان استعمال العقل في فهم النصوص الدينية ضروريا، وتستوجبه الشريعة، لأنه لو كانت النصوص كلها واضحة لما كان هناك خلافا حولها، ولما احتاج الإنسان إلى تأويلها

" ذلك مهما كانت أجناس النصوص وأنواعها وأصنافها فقد ترجع إلى القسمة الثنائية المعروفة من كون الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز، فإذا كان الكلام حقيقة صرفا خالصة فإنه لا يجوز تأويله، وأما إذا كان الكلام مجازا فإنه يجب تأويله حتى تتلاءم دلالة تعابيره مع المعقولية، ولكن للتأويل مستويات، فهناك مستوى لا يقوم به إلا الراسخون في العلم، وهناك مستوى لا ينجزه إلا خواص العلماء. وأما من ليس من هؤلاء فلا يسوغ له أن يؤول، وهناك مستويات الموجه إليهم التأويل، فالتأويل البرهاني لا يطلع عليه إلا الراسخون في العلم وخواص العلماء، والتأويل الجدلي لأصحاب الجدل، والخطابي موجه إلى الجمهور، وفي هذه الخطة التعليمية التربوية حكمة مستخلصة من القول النأثور: "خاطبوا الناس على قدر عقولهم"، وهذه الخطة هي التي تحد من الفوضى والشغب والفرقة بين الناس" (8).

إن الاعتراف بتعدد المسالك والطرق المؤدية إلى الحقيقة، وعدم فتح الباب أمام

الصراع بين المذاهب والاتجاهات الدينية يؤدي إلى لم شمل الأمة، والتوفيق بين

جميع أطرافها وطبقاتها وطوائفها دون تهميش لأية فئة. وهكذا يعتبر ابن رشد الفرصة التي ضيعها العرب واستفاد منها الغرب اللاتيني. أما صراع التأويلات منظورا إليها في شكلها السلبي، فإنه يؤدي إلى تفريق صفوف الأمة، وتشتيت أفراد الجماعة، وتعمل على تصعيد دورة العنف فيما بين الناس. إن التيار التأويلي الذي يمثله ابن رشد، كان يجمع بين معقولية الثقافة اليونانية الوافدة، وبين معقولية الثقافة الإسلامية المحلية.

وبعد أن تحدثت عن ابن رشد، في الثقافة الإسلامية، أود أن أشير إلى ذلك الصراع الذي بدأ بين ريكور والبنويين. لقد حاول ريكور الإجابة عن التساؤل المحوري التالي: لماذا يكتسب الفكر تأويلا؟ ولماذا يكتسب هذه التأويلات المتعارضة؟. في البداية استلهم ريكور فلسفته الأولى من هوسرل، ولكن طغيان الفلسفة البنيوية على المشهد الثقافي الفرنسي، وتراجع الفلسفة الوجودية أمام المد البنيوي، كل ذلك جعل ريكور يدرك أن ظاهرة هوسرل تحتاج إلى تطعيم بالفلسفة التأويلية، التي تقترض عموما في كل رمز ثقافي أو نص وجود معنيين مختلفين: معنى ظاهر، ومعنى خفي. وهكذا نجد أن كل رمز ثقافي أو نص يكون معروضا للتفكيك وإعادة القراءة، لأنه ليس واضحا بذاته. ومن ثم فإن ممارسة عملية التأويل، تجعلنا نقف على القوى الحقيقية التي تختفي وراء الرمز، وبالتالي ننزع عنها طابعها الأسطوري ونميط عنها اللثام والأقنعة. ويتم هذا التفكيك والتأويل عبر جسر اللغة والسيميوغيا والتحليل النفسي. وهنا سأركز على صراع التأويلات بين ظاهراتية الدين وتأويل التحليل النفسي للدين، فالرموز غير شفافة، وهي

تختلف باختلاف الثقافات واللغات، ثم إن الرموز لا تنفتح على التفكير إلا من خلال تأويل إشكالي" فالكتامة والاحتمال الثقافي للحدوث والتبعية إزاء فك إشكالي للرمز: هذه هي نواقص الرمز الثلاثة، في مواجهة مثالية الوضوح، والضرورة، وعلموية الفكر" (9). ومن الأسباب المقتضية لصراع التأويلات في نظر ريكور هو أنه" لا توجد هيرمينوطيقا عامة، أي نظرية عامة للتأويل ولا قانون عام للتفسير، توجد فقط نظريات هيرمينوطيقية منفصلة ومتعارضة" (10). فكل هيرمينوطيقا تدعي لنفسها تأويل كل ما يتعلق بالإنسان وفهمه.

يبدو التعارض بين ظاهراتية الدين والتحليل النفسي واضحا، فظاهرية الدين توصف ولا تفسر، حيث تنصب على موضوعها كما هو معطى في العبادة، وهذا ما يمثل المقدس. وللرموز حقيقة حسب ظاهراتية الدين، إذ الرموز مبررة وتمثل دلالات وليست فارغة، ثم إن اللغة تلعب دورا أساسيا في التأويل باعتبارها تعيد تأسيس التجربة الإنسانية. فاللغة في نظر ريكور ليست أداة للوصف ولكنها" كائنا خلافا يفسح المجال لتأويل الواقع والممكن في آن معا" (11).

ويستشهد ريكور بفلاسفة الارتياب الكبار (نيتشه وماركس وفرويد) الذين سأحدث عنهم بشيء من التفصيل في الفصل السادس. لقد كان لهؤلاء الفلاسفة دورا كبيرا في دفعهم بالتأويل إلى أقصى مدى ممكن لتوسيع مجال الحقيقة" والحال فإن الثلاثة كلهم يفتحون الأفق بالنسبة إلى كلام أكثر أصالة، وبالنسبة إلى هيمنة جديدة للحقيقة، ليس

فقط عن طريق نقد "مهدم" ولكن عن طريق اختراع فن للتأويل" (12).

وهنا أشير إلى بعض الأفكار القوية، والمعبرة عن الصراع الذي استمر عقوداً من الزمن بين تأويلية غادامير الفلسفية، مقابل تأويلية هيرماس النقدية، حيث ينتقد هيرماس بشدة غادامير، عندما أعاد هذا الأخير الاعتبار لمفهوم الحكم المسبق والسلطة والتقليد، كعناصر أساسية للوعي التاريخي. ويمكن القول أن التأويل ليس مجرد جسر لترحيل أفكار النصوص من أزمنة متباعدة في الماضي إلى الحاضر، ونقلها بأمانة، بقدر ما هو فضاء يشارك فيه القارئ في التعرف بنفسه على الأبعاد المختلفة للنص. وذلك من خلال الاشتباك والحضور الواعي مباشرة مع النصوص، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد تأويل يصلح لكل زمان ومكان.

وإذا كانت القراءة هي انكشاف النص، إلا أن ذلك الانكشاف الذي يحكم النص يمثل طاقة تحريض تجعل النص على استعداد لأن يقول أكثر مما يظهر. وهذا ما يسمح للقراء على الدوام من أن يتفاعلوا معه، ويستنبطوا منه دلالات تظل تتراكم عبر التاريخ. وهي المعارف التي تساعد الإنسان على أن يتكيف مع الوجود ومع نفسه. إن القارئ وهو يطارد النص فإنه يمتلك إحساساً بأن النص مركب من طبقات ومعاني تظل قابلة للتفكيك إذا ما وجدنا المنهج المناسب لذلك. إن النص يزخر دائماً بطاقة دلالية غير منتهية وكل فهم للنص ما هو إلا فهم من ضمن تأويلات مفتوحة لا تنتهي. والقارئ هو الوحيد الذي يجبر النص على قول المزيد من الحقائق.

والمعاني الجديدة لا تتولد من النص، إلا عبر هذا الصراع ومن خلال الارتباط معه. فالقارئ يستجيب لنداء الحقيقة الموجودة في النص حتى ولو تناقض معها، بمعنى يؤولها تأويلاً غير جيد، وهنا سر صراع التأويلات، إذ النص يفقد وجوده بفقدان حضوره. إن كل تأويل يرتبط بعصر، وحضارة وواقع يعبر عنه، ويعكس انشغالاته واهتماماته.

إن مسألة الصراع في تأويل النصوص التاريخية والتراثية بصفة عامة لها أسباب تقتضيها، فمهما حاولنا أن نستقر على تأويل دقيق ومحدد، فإننا سنرتكب حماقة، لأن أية محاولة للتأويل النهائي معناه أن نختم على النص ضمن فهم محدد وفضاء وحيد، مما يؤدي إلى إغلاق النص. وهذا موقف إبستيمولوجي لا بد له أن يصطدم بتعدد وجهات النظر في تحديد هوية النص تحديداً نهائياً. وهو ما يتعارض مع الحيز الزمني للفهم الذي يستغرقه النص، وهو حيز قصير، إذ إن تأويل كل نص إلا ويترك وراءه مساحة خالية تحتاج إلى استكمال وإنضاج، وكل نهاية قول فيه تعتبر فاتحة لقول جديد، بحكم التغير الزمني نفسه.

إن ما يمكن ملاحظته حول صراع التأويلات يقودنا إلى الحديث عن الاختلاف الموجود بين طرفين متطرفين يوجد بينهما تيارات بدرجات مختلفة تبعا لدرجات الانتماء والوعي تبحث كلها عن البديل الحضاري، ولكن مهما اختلفت التأويلات، فإننا نجد بينها قواسم مشتركة هي البحث عن الحقيقة مهما كانت طريقة تحصيلها. ولعل الفكرة

الأساسية المحفزة للصراع هي: كيف ينبغي لنا أن نفهم؟. فلم يعد يهم ماذا نأخذ من التراث؟ وماذا نترك؟ بل صار المشكل الأساسي الذي يواجهنا هو: كيف يكون الفهم ممكناً؟.

يقول طه عبد الرحمن، مبينا حالة الانقسام التي أصبحت عليها فلسفة التأويل بسبب الصراع: "أن التأويليات ما لبثت أن تعددت اتجاهاتها وتضاربت فيما بينها، فمنها الاتجاه المعرفي والاتجاه الوجودي، ومنها الاتجاه التأملي اللغوي والاتجاه اللغوي غير التأملي، ومنها كذلك الاتجاه المتمسك بمبدأ المعنى في ذاته والاتجاه الذي يجعل المعنى تبعا لسياق الفهم وأسلوب الحياة" (13).

إن التأويل بوصفه هادما للتثائبات الضدية، صار أفقا مغايرا للتصور التقليدي لعملية الفهم. وتبعا لمقتضيات منهجية وما ترتب عنها من تحولات معرفية كتمفصلات تاريخية، أدت إلى التخلي أو التراجع عن ذلك الفهم السابق، القائم على مقولات ومفاهيم التعارض والتناقض والضدية، لتتحول تلك المقولات والمفاهيم في سياق جديد يؤسس لمقولات الاختلاف والتغاير والتمايز. فالحقيقة ليست حكرا على أحد يلغي كل رأي مخالف أو معارض. وهكذا فقد تضافرت عوامل كثيرة، أدت إلى بعث وعودة البحث الهيرمينوطيقي إلى سياق الدراسات الفلسفية والتاريخية، مما أغنى الساحة الفكرية بإنتاج غزير ساهم في تنشيط الحركة الفلسفية، و" بإيجاز شديد يمكن القول مع ريكور أن تراكم العوامل الثلاثة التالية هو الذي كان في أصل عودة الحياة إلى المسألة الهيرمينوطيقية:

الترباط بين تفسير النصوص الدينية وفقه لغة النصوص الكلاسيكية، تطور العلوم التاريخية، الحوار الذي نشأ في القرن التاسع عشر حول العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة وبين التفسير والفهم" (14).

جدل الصراع بين التفسير والفهم :

في كتابه نظرية التأويل وفائض المعنى، يعتقد ريكور أنه توجد إمكانية لحل الصراع التقليدي بين التفسير والفهم، وقد أفرد في هذا الكتاب المكون من أربع مقالات التي ألقاها بجامعة تكساس سنة 1973 حيزا كبيرا لمناقشة هذه الاشكالية الحساسة. فما هي المساهمة الفكرية التي قدمها ريكور؟.

في البداية أود أن أشير إلى مجموعة من المفاهيم التي تداخلت فيما بينها على خلفية التطور العلمي (مثل التفسير/الشرح، الفهم، التأويل،...) الذي أصاب حقول المعرفة في المجال الطبيعي والاجتماعي. وهذه المفاهيم وإن كانت متباعدة بحكم تمايز التخصصات، فإنها تهدف إلى غاية واحدة، هي الوصول إلى الحقيقة.

ولذلك فإن الفصل الصارم بين هذه المفاهيم يضر بالمعرفة العلمية في حد ذاتها، ولذلك فمن باب التذكير فإن الفصل بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية لا يعني أن هذه الأخيرة ليست علوما تهتم الإنسان. وهذا ما حدث بالضبط في تقسيم العلوم عند المسلمين الأوائل حينما صنفوا البعض إلى علوم شرعية، والبعض الآخر إلى علوم مدنية " و ترتب على هذا الوصف (شرعية) فهم خاطئ في أذهان المسلمين أن ما

عدا هذه العلوم لا يوصف بأنه شرعي، و لا يستحق هذا النسب الشريف... وترتب على ذلك أن نشأ نوع من الزهد والعزوف عن الاشتغال بهذه العلوم حتى إن أبا حامد الغزالي يقول: كنت أدخل القرية فأجد فيها أربعين فقيها ولا أجد بها إلا طبيبا واحدا من أهل الذمة"(15).

وفي الحقيقة يعود هذا الصراع القائم بين الفهم والتفسير، والفهم والتأويل إلى ذلك التمايز الابستمولوجي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وهو التمايز الذي فرضته طبيعة الموضوع المدروس. لقد أدى استقلال العلوم عن المنظومة الفلسفية التأملية حينما شقت طريقها، وتميزت بموضوعها ومنهجها، إلى تصدع أصاب الفلسفة وصارت تعيش تحت تهديد العلم. إن هذه الوضعية أتاحت فرصة كبيرة للعلوم الطبيعية التي استفادت من لغة الرياضيات لصياغة نتائجها في معادلات رياضية، فأصبحت نموذج الوضوح والصرامة. هذا الواقع الجديد فرض على العلوم الإنسانية بتخصصاتها المختلفة، الاجتهاد من أجل تأسيس مناهج خاصة بها. وكانت النتيجة تقاسم المفاهيم بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. فكان التفسير من نصيب العلوم الطبيعية، والفهم من نصيب العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وهكذا يرى ريكور أنه ينبغي على التأويلية أن تتجاوز الثنائية المدمرة الموروثة عن دلتاي بين الفهم والتفسير، وهي الثنائية القائمة على الاعتقاد في الارتباط التبعي بين أي عمل ذي طابع تفسيري وبين ميتودولوجيا علوم الطبيعة. إن دلتاي هو الذي أوهمنا

بوجود معرفتين متميزتين. إلا أن هذا التقسيم لا يعني الفصل الحاد بينهما، فالفهم يتضمن التفسير، والتفسير يتضمن الفهم في علاقة متكاملة. والتفسير لا يجب استبعاده من التأويل، لأنه يزيد في الفهم، والفهم يوسع مجال التفسير من حيث هو أصلاً نظرية للتفسير. فإذا كانت غاية التفسير عقانة الطبيعة والواقع، فإنه بالتالي يوسع دائرة الفهم ويجعله ممكناً ومتاحاً.

وهكذا يعقد ريكور " تكاملاً بين مفهومي التفسير/الشرح والفهم، تلك الثنائية التي هيمنت على الفكر التأويلي في نسخته الرومانسية، حيث كان ينظر إلى الآثار الأدبية بعين العلوم الصحيحة (نموذج إبستمولوجيا علوم الفكر عند دلطاي). وقد أقر غادامير بأن العلاقة بين الحقيقة والمنهج لا يمكن أن تتم بهيمنة أحدهما على الآخر، وإنما بتفاعلهما جدلياً" (16)

لقد جمع ريكور ضمن التجربة الهيرمينوطيقية بين تراث البنيوية ودفن بها إلى أقصى حدودها لتعميق البحث، وفي الوقت نفسه قام بعملية تقريب بينها وبين الممارسة التأويلية، إذ لا يمكن فهم النص في إطار النسق وحده، بل لا بد من تطعيمه بآليات التأويل " فالتحليل البنيوي بما هو إجراء تفسيري، مثلاً، لا ينبغي استبعاده في الممارسة التأويلية، بل اعتباره مرحلة ضرورية تسبق الفهم والتأويل، إذ لا يمكننا تصور قراءة تأويلية خارج دائرة نظام النص وأنماطه الدلالية، ليأتي دور الممارسة التأويلية بعد ذلك عبر جملة من أدواتها، مثل الأحكام المسبقة، المسافة الزمنية، منطق السؤال والجواب،

المقام، انصهار الآفاق، لتفتح جدلها/حوارها مع هذه الأبنية، إلغاء وتعديلا وإضافة، فيخرج إلى الوجود فهم/تأويل مخصوص هو ثمرة هذا التفاعل/التكامل بين الموضوعي والذاتي" (17).

ولذلك كان الفهم هو هدف كل من التفسير والتأويل، والفرق بينهما لا يعدو أن يكون فرقا في المسلك والطريق، الذي نصل به إلى درجة الفهم والوضوح، في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية على حد سواء، ضمن المشروع الكبير المتكامل للعلوم بمفهومها الشامل، وبهذه الطريقة يمكن أن ندفع بالتأويلية إلى المزيد من النضج. وهي بلا شك تؤثر في النهاية على معرفة الإنسان في أكمل صور المعرفة وأوضحها" كما ينسحب منطق التكامل على ما يسميه ريكور بـ(إطيقا السعادة) التي يتوقف تحققها على مدى استعداد الإنسان لممارسة الحوار، والعيش مع الآخرين ولأجلهم طلبا للسعادة الإنسانية كغاية كونية يتطلبها وجود الإنسان في العالم" (18).

لقد أرجع ريكور للتاريخ جانبه الوقائعي، وذلك بتحويل التاريخ من التجريد إلى إشكالية وجودية. لأن التاريخ لابد أن يظهر على شكل وقائع ملموسة ومحسوسة. فالحقيقة التاريخية لا معنى لها إذا انفصلت عن الكائن البشري، فلا مجال للحديث عن حقيقة مجردة تجريدا مطلقا. الحقيقة ليست مجرد معرفة عقلانية فقط، بل الحقيقة هي التي تسهم بشكل أو بآخر من وجهة نظر انطولوجية في تغيير واقع الإنسان المتعين إلى ما هو ممكن وأفضل.

وضمن نفس الإطار، يرى ماركس بأن ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم المادي، بل على العكس، فإن وجودهم المادي هو الذي يحدد وعيهم. ومن هذا المنطلق نفسه يدعو نصر أبو زيد إلى تثوير الفكر، والسعي إلى تحريك العقول، والقضاء على حالة الفوضى والتشويش التي يعيشها العرب والمسلمين. وما تجدر الإشارة إليه هو أنه "مهما اختلفت التيارات التأويلية القديمة والحديثة، فإنه ينبغي أن لا يغيب عن بال القارئ العربي والإسلامي المعاصر أن لكل تيار تأويلي مشروعته الفكري والسياسي الخاص به، فإذا ما انحاز إلى تيار معين، فإنه انحاز إلى مشروعته، ولذلك فإن على ذلك القارئ أن يحلل الأسس الإبستمولوجية والتاريخية الخاصة بكل تيار، حتى إذا انحاز ينحاز عن بيئة وإذا رفض يرفض عن بيئة. والمهم أن يعي أن التأويل إذا لم يكن مستندا إلى مشروع فكري وسياسي فإنه يكون مجرد مادة استهلاكية أو لهوا ولعبا يشغل عن الحياة الدنيا وعن الآخرة. فلنضع مشروعنا الفكري والسياسي حتى يكون تأويلنا مشروعاً منزلها عن العبث" (19).

وفي الأخير، يمكن القول أن وجود صراع التأويلات يدل على أنه لا شيء قد تم حسمه، فكل شيء يبقى مفتوحاً على التأويل. ولذلك تبقى النصوص أبعد من أن تختزل في تأويل محدد، ولكن الأهم أن تكون لهذه الصراعات حلولاً مفيدة، وألا تبقى مجرد صراعات بلا حلول، وتأويلات تعالج المسائل المطروحة بشكل سيء، كما حدث ذلك في أوروبا حيث ترك التأويل بصمته الأكثر رعباً في التاريخ البشري، والذي لا تزال

فلسفته مستمرة إذ يترجم ذلك الصراع الذي تحركه مصادر القوة والنفوذ إلى محاولة اختزال العالم إلى نموذج غربي متجاهلا الشعوب الأخرى والحضارات المجاورة، بل إنه يسعى بكل قوة إلى تذويب الحضارات في حضارة واحدة، وتفكيك البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الأخرى.

وتجلى هذا الشكل في المركزية الأوروبية والمركزية الأمريكية، وهذا ما يجعلنا على وعي عميق بتداعيات ومخاطر هذا التأويل، الذي يسعى إلى إشاعة قيم الحوار والتسامح بين المجتمعات البشرية لتحقيق أغراض غير إنسانية" فقد كان هذا بمثابة إقرار لمبادئ العالمية/الحوار/ التسامح التي تهدف العقيدة المسيحية/ اليهودية إلى إشاعتها تحقيقا لغاياتها المتمثلة في إقصاء وإلغاء الوجود الديني العقدي لباقي المجتمعات البشرية، فلا وجود لعقيدة صحيحة إلا العقيدة المسيحية، ولا أصل للديانات إلا الدين المسيحي، ولا رسالة إلا رسالة الرجل الأبيض الذي يغزو كل بلاد لتطهيرها، بتقتيل أهلها وسفك دمائهم، من دنس الخطيئة، وتتصيب نفسه، مبشرا/منقذا/مطهرا، ومن ثم عقيدة المسيحي/ اليهودي بديلا، باعتبارها الأصل الأول الذي انطلقت منه شرارة الخلق والوجود معا"(20). إن الحقيقة النسبية لا تظهر إلا من خلال تسلسل التأويلات، عبر فعل المساءلة الذي يمثل حصيلة اجتهادات البشر من تمثل الحقيقة، وذلك بحكم أن الوعي بالنصوص يتشكل تدريجيا، مما يمنح الموئل قدرة على تمييز النصوص المزيفة من أجل تعديلها وإعادة بنائها، أو إلغائها نهائيا.

المبحث الثاني

الحقيقة والتاريخ ومعضلات التأويل

يحتل التاريخ مركزا محوريا في الدراسات المعاصرة، ضمن انشغالات المؤرخين، بل ضمن الحقول المعرفية الأساسية. فالعودة المفاجئة للاهتمام بالتاريخ بسبب وضعه الإشكالي، كما هو الحال بالنسبة للدين في عالمنا اليوم، يعكس اهتماما قويا بتناول هذا الموضوع بمزيد من البحث والنقاش توسيعا لأسئلته وإشكالاته. فلم يعد النقاش ينصب حول ما إن كان التاريخ علما أو ليس بعلم؟ وهل هو أقرب إلى القصة والحكاية منه إلى العلم؟، بل أضحى التاريخ رهانا كبيرا تتوقف عليه مصائر الأمم والشعوب. ولما كان التاريخ بهذه الأهمية الحيوية والخطورة ارتأيت أن أتعرض من خلال هذا المبحث، لأتناول بالتحليل والنقد هذا الجانب الحساس.

ليس من السهل إذن تحديد مكانة التاريخ أو تصنيفه ضمن الخارطة العامة للعلوم، والمعرفة الإنسانية بصورة عامة. فلقد ظل التاريخ مدار تساؤلات فكرية وفلسفية منذ القديم، فهل هو علم أم فن؟ وهل إلحاقه بالأدب أمر ممكن؟ وهل هناك مناهج علمية خاصة بالتاريخ على غرار العلوم الأخرى؟ ما طبيعة الحقيقة التاريخية وعلاقتها بالسرد؟ وغيرها من التساؤلات الجوهرية الأخرى التي لا تنهي عند حد أو تتوقف عند إجابة.

ومن الطبيعي والحال هذه، أن تتعدد الإجابات حول هذه التساؤلات بين حشود الفلاسفة والمؤرخين، ومن الطبيعي كذلك أن يدافع كل طرف في المعادلة عن موقفه، وقناعاته بخصوص تصويره لموضوع التاريخ، وطرائق بحثه ووظيفته وآفاقه.

وهكذا نجد فريقا من الباحثين لا يصنف التاريخ ضمن العلوم، لافتقاره إلى المنهج العلمي كما عهدناه في العلوم الطبيعية، وعدم توفره على مواصفات الدراسة العلمية بالمعنى الوضعي. في حين يجعل منه البعض الآخر فرعاً هاماً من المعرفة الإنسانية له موضوعه ومناهجه، التي تعمل على تفسير أحداث وقعت بالفعل في الماضي، وهي محددة زماناً ومكاناً، ولها تداعياتها على الإنساني في الحاضر والمستقبل.

وبما أن التاريخ هو سجل الإنسانية وذاكرة الأمم، يسجل جميع قصصها وملاحمها وأحداثها وتطوراتها وانكساراتها، فإن فهم تلك الأحداث التاريخية في الحاضر قد خضع لتأويلات مختلفة، ووجهات نظر متعارضة ومتناقضة أحياناً، خاصة بعد اتساع الأبحاث الأنثروبولوجية " علماً أن هذا لا يمنع القول بأن الفكر المعاصر ومن خلال حقل الأنثروبولوجيا خاصة مع ليفي شتراوس حاول العودة للفكر الأسطوري الذي وجد فيه صورة واضحة عن تحليل واقع بعض الشعوب وهنا كذلك ستجد فلسفة التاريخ نفسها بعد تنامي مثل هذه الأبحاث أمام نقاش واسع مع ما أصبح يعرف بالبنوية التي لا ترى في الوحدة التاريخية ونقص الحدث التاريخي معياراً لدراسة تاريخ الحضارات والشعوب بقدر ما أصبحت البنية أساساً لتلك الدراسة" (21). إن الاهتمام بأحداث الماضي، سيساعدنا على فهم الحاضر، واستشراف آفاق المستقبل، من خلال ربط الحاضر بخيوط الماضي وحل التضاد الموجود بينهما، فالشعوب لا تستيقظ إلا من خلال الرجوع إلى ماضيها وإرثها التاريخي، والتعرف عليه وتوظيفه بشكل إيجابي. وإن هذا الأمر يشهد عليه

التاريخ نفسه، ف" عندما عاود البشر في نهاية القرون الوسطى وفي عصر النهضة اكتشاف العصور اليونانية . الرومانية القديمة، وعندما جعل اليسوعيون من اللاتينية أساس الإعداد الذهني والفكري... لقد ساد الاعتراف وقتها بأن ما من حضارة تستطيع أن تفكر ذاتها بذاتها ما لم تتوافر على حضارات أخرى تقوم لديها مقام المقارنة. فقد عثرت النهضة مجددا على مقولات ومناهج في الأدب القديم كان قد طواها النسيان"(22).

وهنا أشير إلى مسألة أساسية أثارها وانتقدها ليفي شتراوس، حول قضية العرق والتاريخ والحضارة، فقد فسرت بعض النظريات العنصرية التقدم الحضاري على أساس عرقي. فالحضارة تبنيتها أعراق متفوقة عن غيرها، تمتلك خصائص بيولوجية ونفسية معينة تؤهلها للتفوق الدائم. ولا بد للشعوب الأخرى الأقل تحضرا أن تركع لها. وهو تأويل يكذبه التاريخ، والعلم في آن واحد. إن الحقيقة في نظر ليفي شتراوس لا تقرر بوجود هذا التمييز، ف" عندما يسعى المرء إلى وسم الأعراق الحيوانية بخصائص نفسانية معينة، فإنه يبتعد بذلك عن الحقيقة العلمية"(23).

وهذه الفكرة العنصرية قد ارتبطت بالمد الاستعماري، ورافقت فلسفة المركزية الأوروبية، التي كانت تضع سلما تراتبيا للأعراق البشرية، تجعل بموجبه الشعوب الأوروبية هي صانعة الحضارة والتقدم العالمي، ومن ثم استثارت عرق واحد بالحضارة، وتلغي المساهمات العظيمة والأصيلة، التي قدمتها الأعراق البشرية الأخرى في آسيا

وأفريقيا وأمريكا للحضارة الانسانية العالمية. ولقد تم ذلك في تجاهل مطلق وإلغاء تام، ومن دون احترام لتنوع الثقافات البشرية وتكاملها في آن واحد.

ففي الواقع، لقد عرفت كل الشعوب تاريخا وحضارة، مهما كانت درجة تقدمها أو تخلفها. فالذي ينفي صفة التاريخية عن المجتمعات، يسقط في النظرة التبسيطية للأمور التي تجانب الحقيقة" والحال أن البعض يتكلمون ببسر عن شعوب لا تاريخ لها... إن هذه الصيغة المختصرة تعني فقط أن تاريخها كان مجهولا وسيظل كذلك، لا أنه لم يكن موجودا. فخلال عشرات الألوف من السنين، بل خلال مئاتها، كان هناك بشر أحبوا وكرهوا وعانوا واكتشفوا وقاتلوا. والحق أنه ليست هناك شعوب طفلة. كلها بالغة، بما فيها تلك التي لم تقرأ يوميات طفولتها ومراهقتها"(24).

إلا أن هناك اختلافا في درجة وعي الشعوب بتاريخها، فهناك شعوبا عملت على الاستفادة من تاريخها ولم تتعاس، ووظيفته في الاتجاه الصحيح أثناء يقظتها، لتجاوز آلامها وتحقيق آمالها وأحلامها، وهناك شعوب أخرى ولت ظهرها لتاريخها، وتكررت له، فتكر لها بالمقابل، وأضحت تعيش على هامش الزمانية. حتى ليكن تقسيم الشعوب من هذا المنظور إلى شعوب حارة وباردة" إن المجتمعات البشرية قد استعملت بأشكال متفاوتة زمانا ماضيا ربما كان بالنسبة لبعضها كناية عن وقت مهدور. وإن بعض المجتمعات كان يلتقم اللقمة مزدوجة ويقطع الأشواط أوزاجا بينما كان غيرها يعبث ويتسكع، هكذا... التمييز بين صنفين من التاريخ: تاريخ تقدمي، اكتسابي، يراكم

اللغة تلو اللغة والاكتشاف تلو الاكتشاف لكي يبني حضارة عظيمة، وتاريخ آخر لا يقل استخداما للمواهب، لكنه يفتقد للهبة التأليفية التي يمتاز بها الأول" (25).

وفي هذه الأجواء المربكة لتأويل التاريخ، تبقى قضية أساسية تتداولها الأقلام بشكل متواتر اليوم، وهي مسألة تعريب العالم من خلال توجه الحضارة الغربية بإنتاجها المادي والتقني إلى الانتشار في العالم بوتيرة متسارعة، وفرض نموذج واحد هو النموذج الغربي، وما يرافقه من تصعيد لدروة العنف، حيث "لم تتوقف التدميرات التي لا معنى لها والناجمة عن الحروب الرهيبة عن إطلاق العنان للثورة التقنية (26). ومن هنا يبقى التساؤل مطروحا حول مستقبل شعوب العالم ومصيرها، وهل سينتهي الأمر إلى تعريب الكرة الأرضية، وإلى ابتلاع باقي الثقافات الأخرى في جوف ثقافة واحدة، تلتهم في طريقها كل ما تجده مختلفا عنها ومخالفا لها؟.

في تقديري أن وجود نموذج حضاري واحد، وامتداد سيطرته يعبر عن اختلال التوازن العالمي، وعن تزايد مظاهر الظلم، والاقصاء التاريخي للشعوب والأمم، وإغراقها أكثر فأكثر في مستنقع البؤس، لتتسع الهوة الفاصلة بين البلدان الغنية والبلدان الفقيرة. إن الحضارة العالمية قد ساهمت في وجودها التراكمات التي خلفتها المجموعات البشرية كلها عبر مسارها التاريخي الشامل، حيث تفاعلت مع بعضها البعض وحصل الأخذ والعطاء منذ القدم، وإن كانت الملاحظة تبين لنا أن وتيرة هذا التفاعل قد توسع نطاقه في الوقت الراهن، بفضل التقدم الطاعي للعلم والتكنولوجيا، والثورة المعلوماتية. ولكن لا

يمكن للحضارة العالمية أن تتعم بالاستقرار والدفئ والنمو، ما لم تعترف بخصوصيات وتتنوع الثقافات الأخرى، التي تحاول هي الأخرى، أن تبني حضارتها انطلاقاً من تشييد ذاتي، واستقلال هوياتي، يضمن لها الخصوصية في إطار الكلية والشمولية.

وبعد حديثي عن بعض الرؤى والتصورات لتأويل التاريخ، أنقل الآن للحديث عن تأويل الرموز، حيث اختلفت الطرائق والرؤى حول تأويل الرموز باختلاف مدارس التأويل نفسها. وهو ما يقف ضد المسعى الفلسفي الذي كان يشغل بال الفيلسوف واللاهوتي شلايرماخر، ممثل التأويل الكلاسيكي كما رأينا ذلك من قبل في الفصل الأول، في سعيه المضني إلى إقامة هيرمينوطيقا عامة تعوض الهيرمينوطقات الجزئية والجهوية.

فلقد أفرز واقع تأويل النصوص اليوم، نظريات وتيارات فلسفية متعارضة، حيث يعزي ريكور صراع التأويلات" إلى أن النص لا يتكلم إلا من خلال صراع تأويلاته وتتافر دلالاته، بل إن صراع التأويلات، بما هو مفهوم وجودي يعم كل شيء، يتجاوز النصوص المكتوبة إلى ما يقف وراءها من مؤسسات تأويلية توجه التأويل" (27).

ومن ثم لا سبيل إلى الحديث عن ضوابط قارة، أو قواعد عامة للتأويل. فعلى سبيل المثال، هناك من ينظر إلى الرمز باعتباره جسراً نعبر من خلاله إلى المعنى، في حين يعتقد آخرون أن المنظومة الترميزية هي تعبير عن واقع كاذب ومزيف لا بد من تجاوزه وكشف خباياه من أجل تبديد أوهامنا، حيث كانت الرموز مصدراً إرادياً مقصوداً لكل

محاولات التشويه والاضطهاد التي حصلت تاريخياً.

إلا أن ريكور، وهو الفيلسوف المعروف بقدرته الهائلة على الجمع بين الحقل المتناقضة، استطاع أن يجمع بين التصورين السابقين. فقد جمع بين التأويل باعتباره نزاعاً للأسطورة* وصولاً إلى المعنى، وبين التأويل باعتباره شكاً يفضي إلى الحقيقة. وذلك في فلسفة تأملية هدفها التعرية والكشف من جهة، وإعادة المعاني الغائبة والمغيبية، والانفتاح على المعاني الممكنة من جهة ثانية. إنها فلسفة "تقبل التحدي الهيرمينوطيقي في الأساطير والرموز، تجسد من خلال التأمل، ذلك الواقع الكامن وراء اللغة والرموز والأسطورة"(28).

* الأسطورة: يؤكد فراس السواح أنه لا يعرف للأسطورة مؤلف معين. وهي ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعيّة يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها. ولكن لا تمنع هذه الخصيصة الجمعيّة للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوّقة طبعت أساطير الجماعة بطابعها، فأحدثت انعطافاً دينياً جذرياً في بعض الأحيان. للمزيد انظر مقدمة كتابه "الأسطورة والمعنى" منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1997.

ولما كان ريكور يسعى إلى إقامة نظرية موضوعية في التفسير، بدأ هجومه على المدرسة البنيوية التي استفاد من نقاط قوتها، لكنه أعاد النظر في التقاليد التي أرساها دوسوسير ضمن المنهج البنيوي، وانتقد مسلماته التي أبعدت الكلام والمتكلم عن حقل الدراسة اللغوية. ولما كان التأويل ينصب على النصوص اللغوية بالدرجة الأولى،

فإنه يستهدف المعنى، ولا يقف عند حدود الأشكال الخارجية للغة.

لذلك تصدى ريكور لنقد التصور البنيوي للغة من خلال نقد مسلماتها. إن تصريح دوسوسير بأن اللغة "كل بذاته ومبدأ من مبادئ التبويب" (29) قد سد الباب أمام الباحثين في اللغة من حيث هي وسيط للتجربة والخبرة الإنسانية، تعكس العلاقة بين الذات والذات، وبين الذات والآخر، وبين الذات والعالم الخارجي. كما تشكل اللغة أداة، والكلمات أدوات لاكتشاف الواقع ولبنائه وللمشاركة فيه. هكذا جمدت البنيوية في نظر ريكور، ذلك التفاعل الجدلي بين الإنسان والواقع عبر اللغة، وصارت مجرد أداة سلبية كما صورها دوسوسير قائلاً "إنه كنز مودع عن طريق ممارسة اللفظ لدى جماعة من الأشخاص المنتمين إلى مجموعة واحدة وهو نظام نحوي يوجد بالقوة في كل دماغ أو على نحو أدق في أدمغة مجموعة من الأفراد" (30).

لقد نبه ريكور إلى ذلك الإهمال، الذي أصاب اللغة في جانبها الأدائي، من قبل المدرسة البنيوية، وذلك في كتابه التأويل وفائض المعنى، حيث قال: "فإذا بقي الخطاب إشكالية عندنا اليوم، فذلك لأن إنجازات علم اللغة الأساسية تهتم باللغة من حيث هي بنية ونسق، لا من حيث هي مستعملة. لذلك فإن مهمتنا ستكون إنقاذ الخطاب من منفاه الهامشي والمتقلقل" (31).

هكذا حاول ريكور البحث في الجانب الحي من اللغة، بالاستعانة بمبادئ نظرية تحليل الخطاب ونظرية أفعال الكلام، عوض المكوث عند جوانب اللغة الميتة، التي لا

تتجاوز حدود الصوت والكلمة والتراكيب، وهي الجوانب التي لا تدخل الخطاب والتأويل والبحث عن المعنى في حساباتها.

غادامير وتاريخية الفهم الإنساني:

من المؤكد أنه توجد علاقة جوهرية بين الفهم والتفسير، ففهم الظاهرة يساعد على تفسيرها، والتفسير يوسع بدوره مجال الفهم. غير أنه مهما اتسع نطاق الفهم الإنساني وتزايد وعيه بالحقائق في هذا الوجود، وتضاعفت خبرته بصفة عامة، فإنه تبقى مع ذلك جوانب غير مفهومة من هذا الوجود، وظواهر خارج التعقل والفهم، مما يوحي بحدود وتناهي الفهم الإنساني.

هذا الاعتقاد يجعل كل فهم يبقى فهما مفتوحا وغير مكتمل يعمل دائما على تجديد مقولاته. وبالتالي يجعل من كل تأويل تأويلا مرحليا يستقطب مؤولين جدد، من أجل تحسينه وإنضاجه قصد معرفة الإنسان بنفسه وبالعالم. وهنا نؤكد مع غادامير بأن كل فهم هو فهم تاريخي محكوم بشروط عصره وسياقه الثقافي والعلمي، ووضعية المفسر أو المؤول داخل ذلك السياق، وكذلك كل الأمور الأخرى التي لا يمكن أن نضحى بها إذا أردنا فعلا الإقتراب من مستويات الحقيقة.

ومن الدلائل الكبرى على تاريخية الفهم، هو تعدد التفسيرات واختلافها من عصر إلى عصر، بل في العصر الواحد، وللنص الواحد، وللظاهرة الواحدة. لقد أشار غاستون باشلار في مجال الاستيمولوجيا إلى أنه لا توجد حقائق أولى، بل توجد أخطاء

أولى، أسوة بنتشة الذي قال لا توجد حقائق بل توجد تأويلات فقط. إن الدرس الذي نستخلصه من هيرمينوطيقا غادامير، هو أنها تقف ضد أي نزعة علمية تدعي اليقين المطلق والتفسير النهائي، وكأنها هي وحدها التي تستحوذ على الحقيقة، بينما هي في واقع الأمر تتركس المزيد من الأوهام والضلال، فالتاريخ يبين أن الحقيقة حصص موزعة.

غادامير وفن الحوار:

يشمل التأويل كنظرية في الفهم حسب تصور غادامير، جميع إبداعات الإنسان في الفن واللغة والتاريخ، وبهذا ينسحب على مساحات واسعة من إنتاجات الإنسان عبر تاريخه. وهذه الإبداعات لا توجد لذاتها، بل توجد من أجل قراءتها وفهم ما تريد أن تقوله لنا، إنها موجودة من أجل أن نتقل لنا شيئاً ما. إنها موجودة كذلك من أجل مساعدتنا على فهم العالم الذي نعيش فيه. ولذلك لا ينبغي أن نبسط سيطرتنا وقوتنا عليها، ومن ثم نقمعها ونمنعها من أن تكشف لنا عن نفسها، عبر صيرورتها التاريخية وتحولاتها في الواقع، فالواقع ليس مجرد قوى تفرض نفسها، وإنما هو اتحاد القوة والمعنى معاً، وما لم يكتشف الوعي ذلك المعنى، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، فتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم" (32).

من هنا لا بد أن ندخل في حوار جاد مع النصوص من أجل الفهم السليم، باعتبار الحوار فعالية خلاقة ونشيطة ومستمرة بين أطراف الحوار والمشاركين فيه. ولكن من

أين تأتي أهمية الحوار في نظر غادامير؟.

لا شك أن تناهي الفهم الإنساني، يجبرنا على التخلي عن ذلك الطموح في بلوغ المعرفة المطلقة والكلية للظواهر. ومن هنا أيضا يدرك الإنسان أن المعرفة متشظية، ولكن من دون التورط في معرفة سطحية نسبية بالمعنى السفسطائي المخل بالمعرفة. هكذا نكتشف أهمية الحوار الذي يمثل بعدا أساسيا في فاعلية الفهم، فالحوار الذي يثيره ويثريه المشاركون المتحاورون والمناقشون لمعالجة موضوع حديثهم يفترض نسبية الآراء والافتراضات، التي تطرح بشأنه حيث أن المعرفة حصص موزعة تنفي كل مطلقة واحتكار للحقيقة التي تتطوي على عقلية الإلغاء والإقصاء.

ومن خصائص الحوار حسب غادامير، أن يكون جادا وصارما ومفتوحا، أي ما يبقى متوصلا وبلا نهاية. وقد استلهم غادامير فن الحوار من الطريقة السقراطية، التي تقوم على الإصغاء لجميع الآراء دون إقصاء، لتنتهي في النهاية إلى صوت الحكمة الراجح، من حيث أن مهمة الحوار في الأساس هي مهمة فلسفية عميقة وأصيلة. إن السؤال هو الذي يحي الكينونة وهو ما سلكه سقراط عن طريق الحوار الذي يتجه دائما إلى ما وراء الظاهر، من أجل فهم معانيه المتخفية الباطنية والتي تطفو إلى السطح بفعل فعالية السؤال، الذي يقلق كل رغبة في الصمت وكل أشكال الخداع والتزييف، ويحطم حصون ومعاقل التخفي، ويزعزع كل نزعة وثوقوية ويقين مطلق. لأن الذات الإنسانية تكون أكثر تعاسة بقدر ما تبتعد عن الحقيقة. والسؤال الفلسفي هو الذي

يقضي على ذلك الإغتراب الذي تعيشه الذات، من حيث كون الاشتغال الفلسفي في نظر سقراط هو اشتغال بالدرجة الأولى على الإنسان وما يهمه.

وقد تجسد ذلك الاهتمام بالإنسان في العبارة التي قرأها سقراط في معبد دلفي "أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك". والتي تدعو الإنسان إلى العيش في قلب الحكمة. ولا يتم ذلك إلا من خلال تفعيل وتنشيط السؤال الفلسفي، لحل التوترات الجديدة، بما أن الفلسفة صديقة الإنسان ولصيقة بهوميه. ومن هنا، فإن الحوار يعطي لأفكارنا وأحكامنا مشروعية من خلال عرضها على الآخرين. فأفكارنا لا تكتسب صحتها ومعقوليتها وصلاحياتها، إلا من خلال وضعها موضع اختبار حقيقي على المحك أمام الآخرين من أجل تصويبها، إن كانت تحمل أخطاء، أو إعادة ترتيبها إذا مبعثرة وتفتقر إلى المنهج والبرهان. وهذا الوضع الحوارية هو الذي يتيح لنا فهما أفضل لوجودنا ولأنفسنا ولتاريخنا. ومادام الحوار على هذه الدرجة الكبيرة من الأهمية، فإنه يستلزم أن نصغي إلى الآخرين، وأن نأخذ آراءهم بجدية. وهذا هو السبيل الأفضل لمعرفة الآخر واكتشافه، بدل إقصائه وإبعاده. لأن الخطأ الجسيم هو عندما يدير البشر ظهورهم لبعضهم البعض، ويتجاهلون روح الحوار ولا يعملون على ترقيته. إن فن الحوار، يعلمنا أن لا أحد يمتلك الحقيقة وحده، مهما كان ذكاؤه. وبالحوار فقط نستطيع أن نبلغ درجة من الإتفاق بين المتحاورين.

لكن هذا الحوار يتطلب أخلاقيات تصاعديّة عالية، لأنه ليس كل حديث أو

كلام هو حوار. فالبنية التركيبية للحوار تقوم على طرح السؤال وانتظار الجواب في عملية تبادلية دون تعصب لفرض أفكار مسبقة، أو نزعة تسلطية مغرضة، قائمة على خفيات مذهبية متعصبة، أو روااسب إيديولوجية مريضة.

إن الهدف من الحوار يظل دائما متمركزا حول إعادة تقييم الأفكار والمعارف وتصحيحها، من خلال انصهار الآراء حول موضوع ما، يكون مشتركا بين المتحاورين. ومن ثم إمكانية الوصول إلى فهم مشترك حوله. والحوار كذلك في نظر غادامير، يقتضي استبعاد التفكير الاستراتيجي المنفعي المضلل، الذي يسعى إلى تحقيق أهداف خاصة وضيقة، وهو ما يؤدي إلى هدم عنصر الثقة المفترضة بين المتحاورين، والمؤسسة لجوانب الحوار ونجاحه. إن التفكير الاستراتيجي الأدواتي يحجب الدوافع الحقيقية للحوار، ويقضي على فرص نجاحه ويجعله ينحرف عن مساره الطبيعي، من خلال إخفاء النوايا بين المتحاورين.

ومن هنا يرى غادامير أن فن الحوار يكاد يختفي من عالمنا اليوم، الذي سيطرت عليه التكنولوجيا والمدنية والمنفعة والأداتية والمهنية. فلقد أغفلت حضارة التصنيع تقاليد الحوار، وغيبت روح التسامح، ولم يحدث أي تطور في هذا المجال " إن قوة التدمير التي تضعها التقنية بين أيدي البشر . تقنية التسلح بصفة عامة وتقنية الذرة بصفة خاصة . جعلت، لأول مرة، من مسألة الإنسانية، تلك المسألة التي تطرح بقاء الإنسانية فوق هذا الكوكب، جعلت منها مسألة راهنة. إلى أي إجراء تصحيحي، وإلى أي نوع من

التربية الإجتماعية والسياسية يجب اللجوء لنجاح في خلق توازن جديد بين الطبيعة والثقافة" (33).

في ظل هذا الوضع المفتقد للمعنى، صار الإنسان يميل إلى العزلة والفردانية والتمركز حول الذات، بسبب النمذجة لسلوكه وأفكاره. حيث تحول بسبب السيطرة المذهلة للإعلام إلى مجرد أداة استهلاكية، يجد كل شيء معلبا أمامه، ومعدا بصورة مسبقة. وفي ظل هذا الاغتراب الذي يعيشه الإنسان، يلح غادامير على ضرورة العودة إلى المعرفة الروحية، من خلال الفنون التي سحقتها عجلة الفكر التكنولوجي الطاعي، وهكذا" يولي غادامير اهتماما كبيرا لعملية التنقيف والمعرفة الروحية التي تأتي من خلال الفنون في مقابل عملية التعليم التي تضع الفهم الإنساني في قوالب معدة سلفا ولخدمة أغراض محددة" (34).

إن القصد من الحوار أيضا، أثناء تبادل الآراء، ليس هو هزيمة أحد المتحاورين، بل الإصغاء إليه، لأن بين أفكار المتحاورين تولد الفكرة الجديدة، التي تزهر وتثمر، وتنشق طريقها نحو الفهم، وهذا هو أعلى نموذج ممكن لكل حوار ولكل تفاهم تلتحم من خلاله الذوات. إن الحوار في أسمى معانيه، هو تعبير عن حرية الفكر، مادام الإنسان يملك القدرة على المشاركة في الحوار، وعلى طرح الأسئلة دون اعتبارات للخوف، لأن الخوف هو نقيض وعدو الحرية. فحيثما يوجد الخوف لا توجد حرية.

ولما كان هذا العصر، عصر استلاب تقني مادي، غارقا في ما يقدمه العلم من

تقنيات، معتقدا أن العلم بمناهجه هو الحامل الوحيد للحقيقة، فإن غادامير توجه نحو الفن، والشعر خصوصا، لكون هذا الجانب لم يتأثر كثيرا بالنمو التقني " فالشعر هو أحد المجالات الأساسية التي يتجلى فيها الحوار لأن ماهية الشعر . كما تعلم غادامير من هيدجر . تكمن في اللغة، وماهية اللغة تكمن في الحوار" (35).

لقد كان الشعر هو الحقل الوحيد، الذي ظل بعيدا عن تأثيرا الفكر التكنولوجي وثقافة الأدوات. وقد أدرك غادامير وهو يؤسس مقولاته الفلسفية بعيدا عن دوغمائية مناهج العلوم الطبيعية، أن هذه الأخيرة قد أحدثت انحرافا خطيرا في تاريخ الإنسان، عندما أكدت على الحقيقة العلمية فقط كحقيقة وحيدة مطلقة، وحصرتها في منهج واحد، هو المنهج العلمي، وأقفلت أبواب الحقيقة على نفسها.

إن هذا التصور للنزعة العلمية، ما كان ليرضي غادامير، لأنه قد حال بيننا وبين "فهم الفن ودوره التاريخي حينما صرف انتباهنا عن الحقيقة التي يقولها لنا الفن، ووجه انتباهنا إلى الشكل الجمالي مستبعدا المعرفة من مجال الفن" (36).

وحسب غادامير، فإن الفن دائما يحمل شيئا ما، ولا بد أن ننصت إليه لكي نفهمه، فهو ليس حاضرا معنا فقط، وإنما يريد أن يقول لنا شيئا ما، أو حقيقة ما، فلنسمع إليه ونعطيه الفرصة ليتكلم. ولعل مفهوم انصهار الآفاق، الذي جاء به غادامير سيبعد الحوار القائم على التسلط وفرض الذات المتحيزة والراغبة في الاستحواذ وإزاحة الآخرين المشاركين في الحوار، ليظهر الحوار بين آفاق تجنح إلى الالتحام بدل

الصراع (أفق المؤول، أفق النص).

هذا الحوار يخلق لدينا لحظات من التساؤل وحالات من الاغتراب وعلامات استفهام. ومهمة الفهم هي محاولة تجاوز هذا الاغتراب بجعل الموضوع مفهوما لدينا، ومنتميا إلى دوائر عالمنا. ولما كانت "هيرمينوطيقا الفن تعالج مجالا خصبا للخبرة الهيرمينوطيقية باعتباره يمثل نموذجا يتم من خلاله تحقيق مفهوم التواصل التاريخي الذي يجعل التراث مألوفا بالنسبة لنا وحاضرا في عالمنا، على ذلك النحو الذي يتم فيه جلب أفق موضوع غير مفهوم بالنسبة لنا إلى الإندماج في عالمنا الذي نحيا فيه. وهذه المهمة التي تشغل اهتمام الهيرمينوطيقا الغاداميرية هي ما يسميه غادامير بتلاحم الآفاق" (37).

اللغة التي نتحدث من خلال الشعراء لتكشف جوانب عن حقيقة الوجود عبر تجلياتها في الموجود. غادامير يقول بول ريكور: "إن فهم النص يعني في الوقت نفسه، إيضاح حالتنا الخاصة، أو إذا شئنا، هو أن ندس ضمن محمولات حالتنا كل الدلالات التي تجعل من محيطنا عالما ما" (38).

إن التواصل هو سر الكينونة والوجود وسر الهوية، والمحقق للتقارب والتبادل والحضور بين الشعوب. ونلاحظ أن الإنسان لا يكاد يقتصر على أداة من الأدوات إلا ويسخرها لهذه العملية. هكذا يصبح التواصل فعلا وصيرورة وتجربة للفهم والتأويل والحوار. وبذلك يدخل ضمن نموذج الكلية والشمولية الذي يحقق في الوقت نفسه

معنى الإنسان بالمفهوم الذي يقتضي الاختلاف والتميز. وتعتمد هذه الكلية على ما يسمى باللغة كوسيلة من التعبيرات اللسانية، والعلامات والرموز... الخ، وفي هذا الصدد يقول يورغن هابرماس: "المتسخ البنية لغويا هو أن فيه يتواصل أفراد امتلكوا فردياتهم، وهم يتفقون على أرضية المشاركة في حالة عامة من النوع الذي يحصل فيه أنهم يتطابقون مع بعضهم البعض، يعرفون ويتعرفون بعضهم البعض كذوات متكافئة، وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد في الوقت ذاته ومع التواصل بالمسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التي يعبر عنها، ما هو مشترك" (39).

إن ما أود أن أخلص إليه في هذا المبحث، حول الحقيقة والتأويل والتاريخ، ومن خلال تتبعي لبعض الآراء والمواقف التي تناولت الموضوع بالدراسة والبحث، هو بقاء الكثير من التساؤلات مطروحة تنتظر الإجابة. ويمكن أن نذكر نماذج من تلك التساؤلات، من مثل: ألا يمكن أن نعتبر الإختلاف في الروايات الشفهية في التاريخ تعبيراً عن اختلاف في وجهات النظر وفي تفسير الأحداث؟ أو عن تضارب في المصالح؟ أو عن صراع طبقي أو قبلي أو إقليمي؟. ألا يمكن أن نبحت في الأسباب والدوافع التي حفزت شعباً ما إلى تحويل حادثة ما من واقعة تاريخية إلى أسطورة خيالية؟. ما هي الحاجات النفسية والوظائف الاجتماعية التي يخدمها هذا التحويل؟. ولماذا نرى الصيرورة التاريخية بمنظارتنا الخاص، الذي يصبح كل شيء بدونه مستعصياً وفاقداً لقيمته؟. لماذا نعاين الأحداث التاريخية من خلال تأويلات

وتحويلات محددة نضطر إليها تحت ضغط الذاتية والمرجعيات الخاصة؟. هذه أسئلة في صميم منهج الكتابة التاريخية والسرد التاريخي وفلسفة التأويل، لكننا نتحاشاها لأنها تثير قضايا معقدة وبالغة الصعوبة.

هوامش الفصل الخامس:

1- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة1999، ص.99

2- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص.183

3- المرجع نفسه، ص.183

4- المرجع نفسه، ص.184

5- المرجع نفسه، ص.185

-
- 6- المرجع نفسه، ص.183
- 7- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، مرجع سابق، ص.218.
- 8- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة1994، ص. 141.
- 9- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير سنة2005، ص.372.
- 10- بول ريكور، المرجع نفسه، ص.372.
- 11- بول ريكور، المرجع نفسه، ص.29.
- 12- بول ريكور، المرجع نفسه، ص.192.
- 13- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة1995، ص.39.
- 14- عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد10، سنة2004، ص.79.
- 15- السيد محمد الجليند، خلل في مسيرة الأمة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع عشر، مركز الكتاب للنشر، سنة2005، ص.420.
- 16- عبد عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، ط1، سنة2008، ص.369.
- 17- عبد الغني بارة، المرجع نفسه، ص.369.
- 18- عبد الغني بارة، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

-
- 19- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مرجع سابق، ص144.
- 20- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، ط1، سنة2008، ص569.
- 21- بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، سنة2003، ص ص 28-29.
- 22- ستروس كلود ليفي، الإناسة البنائية، ترجمة حسن قببسي، مركز الإنماء القومي، لبنان، ب ط، سنة 1990، ص.249
- 23- المرجع نفسه، ص.295
- 24- المرجع نفسه، ص. 305.
- 25- المرجع نفسه، ص.305
- 26- غدامير، الدين في عالما، في جاك دريدا وجياني قاتيمو، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، سنة2004، ص185.
- 27- عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص.346
- 28- مصطفى عادل، مرجع سابق، ص.:55
- 29- فرديناند دوسوسير، دروس في الألسنية العامة، تعريب صالح القرمادي وآخرون، الدار العربية للكتاب، سنة1985، ص29.
- 30- المرجع نفسه، ص.34
- 31- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، سنة2003، ص:25.

George Hans Gadamer, vérité et méthode, les grades lignes d'une -32
herméneutique philosophique, trad Etienne Sacre, Editions du Seuil,
Paris1976, p261

33- غادامير، الدين في عالمناء، مرجع سابق، ص187.

34- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص.102

35- المرجع نفسه، ص104.

36- المرجع نفسه، ص.105

37- المرجع نفسه، ص.106

38- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص145.

39- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،

ط1، سنة2002، ص152.

الفصل السادس

التاريخ بين العلوم الإنسانية وفلسفة
التأويل

المبحث الأول

التاريخ واتجاهات مدارس التأويل المعاصرة

لقد تحدثت في الفصل الأول، عن لحظات تطور مفهوم التأويل تاريخيا، وتوقت عند أهم تمفصلاته، باعتبارها مراحل متميزة لهذا النشاط الخصب، ابتداء من تفسير نصوص الكتاب المقدس، والتأويل الفيلولوجي اللغوي، مروراً بالتأويل بوصفه أساساً منهجياً للعلوم الإنسانية وعلوم الروح، وبوصفه كذلك فينومينولوجيا "الدراين" والفهم الوجودي لدى هوسرل وهيدجر، وبوصفه أخيراً محاولة فهم الفهم، واستعادة المعنى وتوظيفه توظيفا إيجابيا، وكذلك من أجل القضاء على الوعي الزائف وتحطيم

الأوثان، والقضاء على هالتها التي تستمد منها قداستها، وذلك من خلال توسيع البحث المعمق في الأسس والمرجعيات، انطلاقاً من التأويل الفلسفي أو الهيرمينوطيقا الفلسفية. إن التأويل بما هو وعي بنشاط التاريخ في أحد أوجهه، يمثل مهمة شاقة للإنسان، الذي انتدب في الوجود من أجل فهم نفسه ومحيطه. وتتمثل هذه المهمة في فحص نتائج المعرفة للوقوف على حقيقتها وقيمتها ونتائجها وتداعياتها على المشروع المعرفي العام، الذي يتناول الماضي (التاريخ والتراث) والحاضر (الواقع) والمستقبل (الممكن). إن المقصود بالتراث هنا، هو ذلك الجانب الذي لا يزال يعيش معنا، ويؤثر ويكيف حظوظنا في الحاضر والمستقبل، فالإنسان ليس بداية محضة لا علاقة له بالماضي، بل هو في جوهره استمرار الماضي في الحاضر. ومن هنا نجد أن وقائع وأحداث ماضيه تكون سابقة لوجوده. وليفهم ذلك الوجود يلزمه العودة إلى تلك الوقائع السابقة والمشاركة، التي ستساعده على معرفة الوقائع التي سبقت تاريخه، لكونها تشكل عناصر انصهار الذاكرة الفردية والجماعية.

إن جميع العناصر التي انصهرت وتفاعلت في الماضي، هي التي ساهمت ولا تزال تساهم في فهم الإنسان للوجود وللحياة. هكذا يجب أن نفهم التناول التاريخي للأحداث والوقائع منذ ظهورها وتطورها وتفاعلها مع الظروف التاريخية التي تؤثر عليها وتحددها، وأن أية محاولة تقصي البعد التاريخي للأحداث تمثل نظرة ضيقة وتنطوي على تفسير ناقص بالضرورة.

يحدد ريكور خطاب وأهداف مدارس التأويل المعاصرة في كتابه: De L'interprétation، كما يحدد أيضا تعريفا للهيرمينوطيقا*، يركز فيه على تفسير النصوص بوصفه صلب عملية الهيرمينوطيقا. كما شرح فيه وسعت الهيرمينوطيقا نشاطها لتشمل جميع العلامات المماثلة للنص، حيث يقول ريكور: "إننا نعني بالهيرمينوطيقا نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصا"(1).

* Nous entendrons toujours par herméneutique la théorie des règles qui préside à une exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation d'un texte singulier ou d'un ensemble de signes susceptible d'être considéré comme un texte. Paul Ricoeur, de L'interprétation Essai sur Freud, p18.

وهكذا فالهيرمينوطيقا هي فن تأويل العلامات والنصوص، التي تحمل معنى مزدوجا، فهذه الأخيرة هي التي تشكل الحقل المفضل لنشاط التأويل، وذلك من خلال عملية تأمل فلسفي تعمل على تفكيك كل العوالم الرمزية، كالأساطير والرموز الدينية، والأشكال الفنية، بغرض إدراكها بشكل واضح وشفاف وبشكل يتوخى الدقة في الرصد من خلال وسيط اللغة. كما نجد في المعجم هذا التعريف للنص باللغة الأجنبية*

* 1- On appelle texte l'ensemble Des énonces linguistiques soumis a l'analyse: le texte est donc un échantillon de comportement linguistique qui peut être écrit ou parlé

2- L.Hjelmslev prend le mot texte au sens le plus large et désigne par la un énoncé quel qu'il soi, parlé ou écrit, long ou bref, ancien ou nouveau "Stop" est un texte aussi bien que le roman de la rose, tout matériel linguistique étudie forme également un texte, qu'il relève d'une ou plusieurs langues. Il constitue une classe analysable en genres, eux-mêmes divisibles en classes, et ainsi de suite jusqu'à épuisement des possibilités de division. Jean Dubois, Mathee Giacomo et autres, Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Larousse Bordas/HER1999, p482.

الرمز وبنية المعنى المزدوج

إن الهدف الأول للهيرمينوطيقا في نظر ريكور، يتمثل أساسا في الكشف وإزالة الأقنعة، وتجريد الرموز من قداستها، التي اكتسبتها عبر الزمن. وذلك حتى نطلع على حقيقتها. لأن تلك الأقنعة المزيفة، هي التي توفر للرموز إمكانية ممارسة التخفي، وتمنع وتحجب الرؤية الشفافة الحقيقية لها، مما يعنى أن اللغة لها أكثر من وظيفة تتعين بها، منها وظيفة التعبير والإبلاغ، ووظيفة رمزية تتطلب البحث عما ترمز إليه، وتخفيه. وبالرغم من أن الجميع يعلم أن وظيفة اللغة هي الإبلاغ، إلا أننا نتساءل: هل وظيفة الإخفاء هي وظيفة طبيعية للغة، أم هي حالة انحرافية مرضية؟.

يقول ريكور: "سأجرباً بكلمة موجزة: إن الفائدة الفلسفية الوحيدة للرمزية، تتمثل في أنها تكشف عن طريق بنيتها للمعنى المضاعف إلتباس الكائن: يقول الكائن نفسه بصورة متعددة. وتكمن علة وجود الرمزية في فتح تعددية المعنى على إلتباس الكائن" (2).

فالاشتغال على تفكيك الرموز، بفضل آلية التأويل تمنحنا القدرة على الغوص في أعماق النصوص والتاريخ، وهذا للوقوف على بدايات تكون تلك الرموز وتطورها، وكيف اكتسبت هذه الهالة والقدسية وقوة التأثير التي تمارسها. لاشك أن ممارسة آلية التأويل، ستكشف أن بعض الرموز ما هي إلا تمثيل لواقع مزيف، لا بد من تحطيمه. لأن في تحطيمه تحرير وإطلاق لمبادرات كانت مغيبة، بسبب أساليب التعقيم والتعمية. وهنا لا بد من العودة إلى فلاسفة الارتباب الكبار وهم: ماركس، نيتشه، وفرويد، الذين اعتمد عليهم ريكور وتأثر بهم، وكان ينعش فكره بقراءة مؤلفاتهم.

أما الهدف الثاني للهيرمينوطيقا، وهذا دائما في نظر ريكور، فيتمثل في نزع الطابع الأسطوري لاستعادة معنى خفي في الرمز. وبالتالي توظيف هذا المعنى توظيفا ايجابيا في الراهن والحاضر. ومن هنا أهمية استثمار الماضي في الحاضر وتحيينه. وهذه الطريقة يمارسها رجال الدين من أجل إعادة بناء الرمز، من خلال استرجاع معناه الأصلي، وتتقيته من الشوائب التي علقته به، أو تطفلت عليه.

يقول نصر حامد أبوزيد: "يركز ريكور اهتمامه أساسا على تفسير الرموز. وهو

يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه. هذه الطريقة يمثلها بولتمان Bultman في تحطيمه الأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها الأساطير وهذه الطريقة يطلق عليها ريكور dymythologing. والطريقة الثانية يمثلها كل من فرويد وماركس ونييتشه، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها. إن الرمز في هذه الحالة لا يكشف عن المعنى، بل يخفيه ويطرح بدلاً منه معنى زائفاً dymystification" (3).

وهكذا نكتشف أن مدارس التأويل المعاصرة، تقوم على مبدئين مختلفين: مبدأ يقوم على اكتشاف المعاني الحقيقية المخفية في الرموز، والثاني يقوم على تدمير الرموز باعتبارها معقلاً يتحصن فيه الوعي الزائف. وبالتالي تشكل نظام حماية له، يمكنه من الاستمرار في الوجود تحت ستار وهمي. من هنا لابد من حمل المطرقة، والبدء في تحطيم معازل وحصون الوعي الزائف.

لقد كان اهتمام ريكور بتفسير الرموز شديداً. لأن التجربة الإنسانية تتموضع وتتهيكّل وتعبّر عن نفسها في صورة رمزية، حتى صارت الرموز تحمل بعداً اجتماعياً وثقافياً. وصارت هذه الرموز تشكل مفتاحاً أساسياً لفهم حضارات الشعوب، وماضي

الإنسان والتعرف على حصيلة تلك التجارب الضاربة في أعماق التاريخ. فلا يمكن فهم التاريخ إلا من خلال تلك المخلفات، التي تركها الإنسان لتكون شاهدة عليه. إن الأسطورة بوصفها نصا تاريخيا، والملحمة والشعر والقصة وغيرها، هي النوافذ الحقيقية التي نطل منها على التاريخ. فلقد كان الرمز حصنا يستقر فيه المعنى، وهكذا فإن ريكور ولج باب الهيرومينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر Mal (الذي يبقى أحد الخيوط الأساسية الموجهة لمجمل فكره) وهيرومينوطيقا الرموز Symboles التي أجراها في سنوات الخمسينات" (4).

من هذا الانشغال انطلق فلاسفة مدرسة الارتياب، يجمعهم هم واحد، وهو فضح زيف الواقع بكل أبعاده ومستوياته، والقضاء على الثقة الوهمية التي استولت على الأفراد واستبدت بالعقول " هذه هي هيرومينوطيقا الارتياب التي يمثلها الارتيلبيون الثلاثة العظام: ماركس، نيتشه، وفرويد. كان كل واحد من هؤلاء يؤول الواقع السطحي الظاهر كزيف وكذب، ويقدم نسقا من الفكر من شأنه أن يهدم هذا الواقع. كان ثلاثتهم مناوئين للعقيدة مناوأة شديدة. وكان ثلاثتهم يرون الفكر الحقيقي تمرسا في الارتياب والشك، ويقوضون ثقة الفرد الزائفة لتأويل المحتوى الظاهر لعوالمنا - أي يدعون إلى هيرومينوطيقا جديدة" (4).

يعتقد ريكور أنه لا يوجد بين الهيرومينوطيقا والإبيستمولوجيا اختلافا بوصفهما منهجين أو مشروعين معقولين، بل إنهما، في الواقع، أفقان يتقاطعان باستمرار

ويتداخلان على الدوام. وذلك لأن مفهوم الهيرمينوطيقا يشتمل على ثلاثة أشياء: مناهج دقيقة تشتمل على قواعد صارمة، وهي حالة الفيلولوجيا وتفسير النصوص الكلاسيكية الكبرى والاجتهادات القضائية، ثم التفكير في طبيعة الفهم ذاته وطرق اشتغاله، وفي الأخير، محور شديد الطموح، وهو عبارة عن نوع من الفلسفة التي تقدم نفسها كطريق آخر للمعقولية، وتزعم لنفسها القدرة على فهم الإجراءات العلمية أكثر من قدرة هذه الأخيرة على ذلك.

التأويل وفلسفة الارتباب:

إن دراسة اللغة من جوانبها الصوتية والمعجمية والتركيبية، تمثل الجانب الميت من اللغة، وهو ما عملت على تثبيته البنيوية مما أدى إلى إفقار اللغة من المعنى لصالح المنطق. كما استبعدت دور الذات في اللغة، إذ أن المتكلم ليس مستقبلا للغة فقط، بل هو فاعل ومؤثر فيها. ولذلك يدفع ريكور باللغة نحو أدوارها الحقيقية، أي نحو خطاب أكبر للمجاز، مادامت اللغة ليست فكرا تمثليا باهتا وسطحيا، وإنما هي تتطوي على حدود أوسع مما تقول، وتساءل أكثر مما تجيب، من حيث هي ترابطات بين شكل باطني وشكل ظاهري، مما يترك الباب مفتوحا أمام تعددية المعنى وانفجاره، بدل انكفاء اللغة

على معنى وحيد ومباشر.

كما نظر ريكور أيضا إلى فلسفة هيدجر، على أنها لم تتسلح بسلاح الشك، فهو يقول: "لابد للتفكير عند هيدجر من أن يتبنى جينولوجيا نيتشه، وعلم التحليل النفسي عند فرويد، ونقد ماركس للايدولوجيا، أي باختصار كل الأسلحة المتاحة لتأويلية الشك. وإذا تسلح النقد هذا التسلح، فإنه سيتمكن من كشف القناع عن الاقتران "اللامفكر فيه" بين الميتافيزيقا الخفية والاستعارة الميتة" (5).

ولقد اشتهر بهذا الاسم فلاسفة كبار، تركوا بصمات قوية على تاريخ الفكر الفلسفي العالمي، وهم على التوالي: ماركس، ونيتشه، وفرويد. لقد اشتركوا كلهم في النظر إلى الوعي على أنه زائف، ويمارس المكر والخداع، وهو أبعد ما يكون محل ثقة. وليس أبدا بتلك الصورة التي منحها إياه روني ديكرت، صورة الوضوح والشفافية، عندما شك في كل شيء، أثناء عملية الشك التي كان يمارسها، إلا في الوعي الذي وضعه خارج قيد الشك.

لقد نظر فلاسفة الارتياب إلى الوعي، باعتباره حاملا لأشكال الزيف والتحريف، ومن ثم وجب العمل على تحطيمها، من خلال اكتشاف مناهج وآليات تسمح وتساعد على اكتشاف أشكال وعناصر وتمظهرات هذا التزييف ومحاربتة. وذلك حتى يعيش الإنسان في أفضل حال ممكن، وأكمل حرية، وأقصى سعادة. ويتحرر من سائر أشكال العبودية والقهر التاريخي المسلط عليه، ومن كل ضروب الضرورة العمياء، التي

يتخبط فيها بسبب جهله لها، ومن الاستسلام لأبشع الأقدار الوهمية التي سرقت إنسانيته وكرامته، وعطلت مسيرته نحو التقدم والازدهار" وهؤلاء الثلاثة هم بعيدون عن أن يشنعوا (بالوعي)، إذ يتطلعون إلى توسيعه. فما يريده ماركس، هو تحرير التطبيق العملي (praxis) عن طريق معرفة الضرورة، ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن (امتلاك الوعي) الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف. وما يريده نيتشه هو زيادة قدرة الإنسان، وإنشاء قوته. ولكن ما يريده بقوته إرادة القوة يجب أن يغطيه تأمل بأرقام (الإنسان الأعلى)، و (العود الأبدي)، و (الديونيسوس). وهذه أمور من غيرها لن تكون القوة سوى العنف من جانب الانحطاط. وأما ما يريده فرويد، فهو أن المحلل، إذ يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه، فإنه يوسع حقل وعيه، ويحيا بصورة أفضل" (6). وسأعرض بشيء من التفصيل، أهم أفكار فلاسفة الارتياب أو الشك، بخصوص مسألة الفهم وتأويل التراث والتاريخ.

كارل ماركس (1817-1883) Karl.Marx

يعد كارل ماركس هرما فكريا في مجال الفلسفة والاقتصاد والسياسة. وهو "مؤسس الشيوعية العلمية وفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي العلمي وزعيم ومعلم البروليتاريا العالمية" (7).

ينطلق ماركس . في بناء نسقه الفلسفي . الذي وظف علمه وثقافته لنقد الرأسمالية، من التناقضات الجوهرية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي نفسه، مستفيدا من

مرجعيات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ممثلة في هيغل، التي أثرت في تطوره الفلسفي والروحي، والثورة الفرنسية وما كانت تحمله من قيم العدالة والحرية والمساواة ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطن، وأقطاب الاقتصاد الكلاسيكي الانجليزي. ويقال إن ماركس هو أول من فتح قارة التاريخ بقوله إنني لا أعرف إلا علما واحدا ووحيداً هو علم التاريخ، ومن ثم قدم مفهوما ماديا للتاريخ من خلال تفسير الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي، مكتشفاً بذلك الدور التاريخي المتصاعد للطبقة العاملة.

يرى ماركس " أن الناس، أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم. وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية... إن أسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط مجرى الحياة الاجتماعي والسياسي والروحي بصورة عامة. فليس وعي الناس هو الذي يعين معيشتهم بل على العكس من ذلك، معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين وعيهم"(8). ومن هنا، بدأ ماركس ذلك الانقلاب الفلسفي على التصور المثالي لتفسير التاريخ عند هيغل. حتى ذهب البعض إلى القول إن هيغل كان يسير على رأسه، فجاء ماركس وجعله يسير على رجليه. أي صحح وضعية تفسير التاريخ، وقلب الجدل الهيجلي. "ولعل أشهر عبارة قالها ماركس في هذا الصدد تلك التي ساقها في الطبعة الثانية من الجزء الأول من رأس المال حين قال: " إن منهجي الجدلي لا يختلف في أساسه عن منهج هيغل فحسب، بل هو مضاد له تماماً... فقد كان الجدل الهيجلي يقف على رأسه.."

فجعلنا الرأس إلى أعلى، أو بتعبير أدق أقمناه على قدميه" (9).

وإذا كان العمل بالجواهر مفيد، ويؤدي إلى تحقيق ماهية الإنسان، ويحفظ كرامته، فإنه في ظل ظروف الرأسمالية المتوحشة، يتحول العمل إلى استلاب. ويتجرد من جميع خصائصه الإنسانية. ليصبح يعبر عن مظاهر الاستغلال الفاحش للعمال من قبل أرباب المال المتسلطين والمتحكمين في رقاب الناس. يستغلون أجسادهم وعقولهم وعرقهم، مقابل أجور زهيدة جدا لا تتناسب وقوة الجهد المبذول. مما يحول العمل إلى شقاء وتعاسة، والعامل إلى بائس تجوز فيه الصدقة رغم الكدح المضاعف الذي لا يزيده إلا فقرا. وفي ظل هذا الوضع المغترب، لا يفقد العامل ذاته فقط، بل يفقد إنسانيته بافتراده لحرية وكرامته. ومن ثم يصبح العمل تعذيبا للجسد، وقتلا للروح، وخنقا للحرية، ولذلك يهرب الإنسان من عمله كما يهرب من الطاعون بمجرد زوال الإرغام المادي، ليستعيد ذاته المغتربة خارج أوقات العمل كما يصفه ماركس.

إن الطبقة الرأسمالية إذ تضاعف من استغلالها الفاحش للعمال، من خلال تسليط أبشع الممارسات اللانسانية على العامل، واعتباره مجرد بضاعة تباع وتشتري في سوق العمل، وهذا ما ينسجم مع منطقتها وطبيعتها، حيث ظل هم الرأسمالية الوحيد، طوال مراحل تاريخها الهيجي، هو حشد المزيد من مصادر الثروة ومضاعفتها، على حساب بؤس العمال المقهورين والمهددين بالفقر الدائم. ولما كانت الرأسمالية في هذا الوضع المريب وغير الطبيعي، فلا بد لها من أن تبحث عن وسائل تحمي بها نفسها،

وتحافظ على امتيازاتها غير المشروعة، وكذلك عن كيفية زيادة إستغلال وإبعاد الطبقات المظلومة والمقهورة عن المطالبة بحقوقها الطبيعية والاجتماعية.

ويمثل جهاز الدولة، الذي تصبح بيد الطبقة المسيطرة اقتصاديا، أهم وسائل الاستغلال والقمع المادي، الذي تبعد به الطبقات المقهورة والمحرومة من استرجاع حقوقها المنهوبة. لأن الدولة في نظر ماركس وانجلر نشأت من الحاجة إلى لجم ذلك التعارض بين الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج، ووسائل العيش، والحياة الرغيدة، وبين الطبقات المحرومة التي لا تملك سوى جلودها لتبيعها في سوق العمل. أي لا تملك إلا قوة عملها، تحملها حيث يوجد الطلب عليها. وهكذا في نظر ماركس، فإن الدولة هي فكرة شيطانية، لا بد من أن تزول. ليتم القضاء على الرأسماليين وعلى طبقتهم، واسترجاع الحقوق المهضومة والمغتصبة لأصحابها. ولكن من الذي يقوم بهذا الدور الثوري التغييرى لتدمير وتقويض أركان الرأسمالية؟.

يرى ماركس أن طبقة البروليتاريا المتحدة مع بعضها عالميا، والتي تتوسع وتمتد باستمرار بفضل وعيها المتنامي، وحسها الثوري، هي القادرة وحدها على تقويض أركان النظام الرأسمالي، الذي يسير نحو نهايته، حيث صارت الدعوة التي وجهها ماركس إلى طبقة العمال "يا عمال العالم اتحدوا"، شعارا لتوحيد الصفوف، وشحن الهمم، وحشد المزيد من المقهورين والمظلومين إلى صف الطبقة العاملة، لمواجهة الطبقة الرأسمالية الطاغية. إنه الصراع من أجل السيطرة على وسائل الإنتاج بين البرولتاريا والطبقة

الرأسمالية. ولما كانت الطبقة الرأسمالية متعفنة بطبيعتها، كان من الضروري ترقب مرحلة ثورية غنية بالمواقف والأحداث، تنتهي بهزيمة ساحقة للرأسمالية، وبانتصار حتمي لطبقة البروليتاريا. تلك الثورة التي ستحرر المجتمع من أشكال الاستلاب، وتجعله طبقة واحدة دون تمييز، بعدما تذوب فيه جميع الطبقات. وذلك بالقضاء على كل أشكال الاستغلال، ومظاهر البؤس والفقر في مجتمع اشتراكي يتطلع إلى العدالة الاجتماعية والمساواة، حيث يتحول عبر الصيرورة التاريخية إلى مجتمع شيوعي تزول فيه الطبقات المتناحرة ويغيب فيه صراع المصالح المتناقضة.

فريدريك نيتشه (1844-1900) Friedrich Nietzsche

أفتتح حديثي عن الفيلسوف نيتشه بقوله "أن يكون هناك تفسير كيفما كان، أفضل من أن لا يكون هناك أي تفسير". فريدريك نيتشه فيلسوف ألماني كبير، يلقب بفيلسوف المطرقة. كان يحلم بقيادة جماعة من الناس يسمون أنفسهم بالهدامين، مهمتهم إخضاع كل شيء للنقد، من أجل أن تظهر الحقيقة وتتفشع الأوهام التي تمارس فعل القهر التاريخي. ومن أجل أن يظهر ما هو شر وباطل في وضوح النهار. إنها مهمة القضاء على عبادة الأصنام، والأفكار التي تزعم امتلاك الحقيقة كاملة من موقع متعالى ومطلق، لأن "في العالم من الأصنام أكثر ما فيه من الحقائق" (10).

كان نيتشه يدعو صراحة، إلى ضرورة هدم القيم القديمة المظلمة والزائفة. والعمل على وضع قيم جديدة بديلة محلها، وهذه هي المهمة الأساسية التي كرس لها نيتشته

حياته، وظل يناضل من أجلها، حيث يقول: "أمرت الناس بأن يهدموا كل قديم، وأن يقفوا أمام كل عقيدة هرمة ضاحكين مستهزئين بمعلميهم وقديسيهم وشعرائهم ومخلصي عالمهم"(11).

وهكذا يكشف نيتشه عن نبرة عالية من العداوة المتطرفة للقيم القديمة، سواء الأخلاقية أو الدينية كما مثلتها الديانة اليهودية أو المسيحية" تشترك الأخلاق مع الحكم الديني في الإيمان بحقائق ليست في شيء. ليست الأخلاق إلا تفسيراً. أو بتعبير أدق، تفسيراً خاطئاً. لبعض الظواهر. يوصل الحكم الأخلاقي، مثله مثل الحكم الديني، إلى جهل ينعدم فيه مفهوم الواقعي نفسه، ينعدم فيه التمييز بين الواقع والتمثيل، بحيث أن الحقيقة لا تمثل، على هذا المستوى سوى أشياء نسميها اليوم أوهاماً"(12).

وهكذا شرع نيتشه يمد الناس بالفؤوس لهدم تلك القيم البالية والزائفة، وتحطيم الوعي الزائف. من أجل أن لا يركن الإنسان إلى ما هو سائد ومبتذل في المجتمع، وإلى ما درج عليه الناس من عادات وقيم، بفعل العادة والتعود، والتي قتلت فيهم روح الإبداع والسمو، وزرعت فيهم روح الخضوع والوهن " فالعقل الحر لا يجزع إذا رأى من الآراء ما يخالف المؤلف، فله مطلق الحق في أن يخلق من الأفكار الجديدة ما يستطيع. أما العقل المستعبد فهو الذي يرى صواباً كل ما له ماضٍ طويل، وكل ما يبدوا اعتقاده سهلاً، وكل ما هو نافع، وأخيراً كل ما ضحى من أجله، فلا يود أن يتصور أن كل هذه التضحية ذهبت عبثاً"(13).

والجدير بالذكر أن فلسفة نيتشه لم تكن فلسفة مثل مذهب الشكاك، الذين رفضوا كل شيء بإطلاقية. ذلك المذهب المتهافت المتناقض الذي اتخذ من الشك مذهباً وعقيدة، بل إن فلسفته تمثل مدخلا أساسيا لفهم ثقافة الهدم بوصفها وسيلة حيوية وضرورية للبناء، وإعادة البناء. فلا يمكن أن نبدأ في البناء على أرض متآكلة، وعلى قواعد غير متينة، وبمواد بناء فاسدة. وقصارى القول، لقد قصد نيتشه إلى "هدم كل ما هو غير إنساني في المبادئ، والنظم والقيم والشرائع، وقد بشر بانهييار العوامل الميتافيزيقية التي تكونت خارج الإطار الذاتي الإنساني"(14).

ولقد أكد هيدجر فيما بعد، على أن فكرة الهدم ليست عملية سلبية، بل هي عملية ضرورية وأساسية قائمة في صلب كل عملية بناء جديدة. فالتجديد لا يتم إلا على إزالة حطام وأطلال القديم. ولكن زعزعة القديم، الذي يشكل عائقاً أمام تقدم الحضارة ليس بالأمر الهين، ولذلك يجب أن نضعه موضع تساؤل. فقد يكتسب الماضي قداسته من خلال الزمن الذي يمنحه حصانة ومشروعية، من دون أن تكون تلك المشروعية ذاتية. إن عملية التجديد في نظر نيتشه، لا يقوم بها إلا الإنسان المتحرر، المتميز المتحكم في أموره ومصيره، لأنه هو خالق القيم ومبدعها وموجهها، بناء على أن الحقيقة نسبية وذاتية في آن واحد.

وفي بحثه عن أصل الأخلاق وفصلها، توصل نيتشه إلى وجود نظامين من القيم الأخلاقية: قيم المنحطين الضعفاء، وقيم الأقوياء والسادة. كما توصل إلى أن

الانحطاط الحضاري الذي أصاب أوروبا، كان بسبب سيادة قيم الضعفاء. ولذلك يجب

القضاء على تلك القيم بوصفها قيما سلبية لا تنسجم إلا مع معتقدات الضعفاء.

أما قيم السادة والأقوياء فإنها تدرج ضمن ثقافة الأقوياء، تلك الثقافة التي تسمح

للإنسان بالسمو والتقدم والرفعة، مبدؤها وشعارها توكيد القوة كعنوان لإرادة الحياة. إن

أخلاق العبيد تتجاهل الحياة بالتكر لقانون التنافس باعتباره المحرك الأساسي لقانون

التطور، وذلك من خلال تكريسها لمبادئ الضعف والوهن في الإنسان. ومن هنا

يرافع نيتشه لصالح أخلاق السادة، رمز الرفعة النابعة من إرادة القوة، التي تجسد وتعبّر

عن إرادة الحياة وخلق الرجل الأقوى، وكل ما يمدّه بعناصر القوة.

هكذا كشف نيتشه من خلال جولته بين العديد من النظم الأخلاقية، التي سادت

الأرض حتى أيامه، ذلك التقابل بين نظامين من الأخلاق، فثمة أخلاق للسادة وأخلاق

للعبيد. لقد تعقب نيتشه تاريخ الصراع بين النظامين الأخلاقيين، ووقف على تلك

المحاولات التي كانت تهدف إلى التوفيق بينهما في الحضارات العليا والمختلطة. لكن

السادة يجدون لذة كبيرة في التميز عن العبيد واحتقارهم، لأنهم مجرد تابعين. وهنا

تتجلى أحوال النفس الرفيعة، وتتحدد القيم الأخلاقية من قبل الأقوياء. ومن هنا يرفض

نيتشه أي مصدر خارجي للأخلاق، سواء كان الدين أو العقل أو أي مصدر آخر خارج

ذلك النوع الرفيع من الناس، الذي يحدد القيم الأخلاقية حسب تأويله الخاص وتقييمه

لها، وهو الذي يضيف على الأشياء ما لها من قدر ومن شرف.

إن من يحدد القيم الأخلاقية الرفيعة، يسعى في الوقت نفسه إلى تمجيد الذات بملئها بقيم القوة كطاقة محرّكة كامنة في صميم الوجود البشري. فالشجاعة والمخاطرة والصراع والصدق والفضيلة وحب الذات، هي من القيم الرفيعة. وكل من يفكر بهذا المنطق، أي منطق القوة، يبتعد حتماً عن أخلاق الضعفاء والعيبد، التي تركز مظاهر الانحطاط في أشنع صورها. فالشفقة والتضحية من أجل الغير وتمجيد الضعف والخضوع والقلب العطوف، كلها قيم معكوسة وسلبية عن الحياة. إن هذه القيم في نظر نيتشه، باختصار شديد، تمكن الضعفاء من الاستمرار في الحياة من دون مبرر. ومن هنا، بين نيتشه من خلال البحث الفلسفي والتأويل الشخصي، أن أخلاق العبيد تحمل تناقضاً في حقيقتها، فالضعفاء يكرهون كل ما هو قوي، إن صدروهم ممثلة بالكره للأقوياء، ومن ثم "يخلقون قيماً معاكسة تقوم على الجزع من الحياة وعدم الثقة بها، وتمجد الضعف والاستجداء والعجز وتسميه إحساناً وبرا ورحمة، وتلجأ إلى المداورة والنفاق وتسميه تلطفاً وكياسة، وتضطر إلى الخضوع فتسميه طاعة، وإلى الذل فتسميه صبراً، وإلى الضعة فتسميها تواضعاً" (15).

لقد ظل نيتشه يحذر من زحف أخلاق العبيد على أخلاق السادة، لأن ذلك يؤذن بخراب الحضارة الإنسانية ونهايتها. فالحضارة لم تقم إلا على القوة، ولا تستمر إلا بالقوة. ويوم تفقد الحضارة قوتها تبدأ في التراجع والقهقري.

ومن زاوية أخرى لقد أثار موضوع الوعي كما طرحه ديكارت، إشكالية كبرى

فيما بعد، حيث أضحى هذا الوعي محل شك، وصارت هناك أمور كثيرة تفلت من قبضة هذا الوعي. وهو ما يعني أن الوعي ليس مرادفا لما هو نفسي أو عقلي، فهناك جانب خفي لا شعوري يمارس تأثيره القوي على سلوك الإنسان.

إن هذا التصور الجديد أدى إلى خلخلة الاعتقادات السابقة، وزحزحة الشعور عن موقعه. ونقل كل الاهتمام إلى إرادة القوة، التي أصبحت هي الأمر الناهي "والجوهر الأعمق للموجود من حيث أن كل موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته. بذلك تمثل إرادة القوة مصدر التأويل، والتقييم بحيث أن كل أحكامنا الأخلاقية تكون محددة ومتضمنة من جانبها" (16). لقد شكلت كتابات نيتشه مرجعية أساسية، وخلفية نظرية مهمة، ومهدت الطريق لاكتشافات سيجموند فرويد فيما بعد، خاصة حول الجسد واكتشاف اللاوعي باعتباره رفيق درب الوعي بوصفه طريقة في الوجود.

سيجموند فرويد (1856-1939) Sigmund.Freud

عالم نفساني نمساوي وطبيب أعصاب، اشتهر باكتشافه للاشعور، الذي اعتبر ثورة كوبرنيكية في مجال علم النفس، وهو مؤسس مدرسة التحليل النفسي. إن المنتبع لمسيرة فرويد يكتشف أن هذا العالم، كانت له طموحات علمية كبيرة. وهو ما مكنه من تقديم مساهمات فكرية، وعملية كبيرة في مجال علم النفس. فلقد اكتشف مع صديقه الطبيب جوزيف بروبر طبيب العائلات الاجتماعية الثرية في فيينا، أن الأعراض الهستيرية تعود إلى استحالة تفريغ الإثارات بالطرق السلمية، وأن كل عمليات التفريغ اللاسوية تتم

خارج إطار الوعي. فمع فرويد لم يعد أحد يتكلم عن الوعي بنفس الأسلوب، الذي كان سائدا قبله، وهكذا فتح فرويد مقاربات جديدة أمام الوعي.

إن الوقائع المادية التي صادفها فرويد أثناء أبحاثه الطويلة، في حقل علم النفس، ولا سيما حول الهستيريا، هي التي أوحى له بأن الأعراض المرضية ناتجة عن هوامات نفسية منحرفة، تعبر عن رغبات محرمة محرومة ومكبوتة في اللاشعور. لأن الأحوال الشعورية لا تولد أعراضا عصبية، وسلوكات لا اجتماعية. ومن هنا عمل فرويد على نقل مستوى الفهم إلى تحليل مضامين تلك الرغبات بإسنادها إلى الجانب الداخلي النفسي اللاشعوري، الذي يعكس عالم الرغبات المتناقضة والمتزاحمة. ذلك العالم المظلم والغامض والبعيد عن الواقع. إن الرغبات لا هم لها سوى البحث عن الإشباع وفق مبدأ اللذة، بالرغم من حالات الكبت والمقاومة، التي يمارسها الأنا ضدها، لمنعها أو إرجائها حتى تسمح الظروف المحيطة، وتتوفر الفرصة السانحة لإشباعها. إن تلك الرغبات اللاشعورية هي المحفز الحقيقي للسلوك الإنساني، تعمل عملها في النفوس بعيدا عن الوعي والمراقبة. وتتخذ حيلة وميكانيزمات دفاعية تمكنها من الإشباع، وتقلت من الحصار والمراقبة المضروبة عليها من قبل الأنا الأعلى الذي يمارس رقابة حقيقية بواسطة الأنا على الهو. مما جعل فرويد يقرر أن الأنا ليس سيذا حتى في بيته. ولقد تعمقت أبحاث فرويد، عندما قرر أن الحياة النفسية، ليست مطابقة للحياة الشعورية، وأن ليس كل ما هو نفسي هو شعوري، مناقضا وفاضحا بذلك التصور التقليدي عن

الوعي، الذي كان يرى أن الحياة النفسية مطابقة للحياة الشعورية، ولا يوجد خارج الحياة النفسية سوى الحياة الفيزيولوجية.

إن محاولة فهم مظاهر الحياة النفسية، من هفوات وأحلام وزلات لسان ونسيان وظواهر اندفاعية وأعراض قسرية، استنادا إلى معطيات الشعور فحسب، يعني بقاء جزء مهم منها غير مفهوم. وهنا لابد من إدخال الأفعال اللاشعورية لتحقيق فهم مكتمل، وإزالة حالات الغموض الذي يلف هذه الأعراض، فقد "تظل كل هذه الأفعال الشعورية مضطربة تستعصى على الفهم إذا ما أصررنا على الإدعاء بأنه ينبغي أن ندرك إدراكا جيدا، عن طريق الشعور، كل ما يحدث فينا من أفعال نفسية، غير أنها تنتظم في مجموعة يمكن بيان انسجامها إذا ما أدخلنا الأفعال اللاشعورية المستتبطة" (17).

لقد صار اللاشعور في نظر فرويد مركز النقل في الحياة النفسية، بما يحتويه من غرائز بدائية، وعدوانية وأحلام رمزية تعبر عن انشغالات حقيقية، استغلها فرويد في الكشف عن زيف الوعي" إن تفسير الأحلام، هو في الحقيقة، الطريق الملكي لمعرفة اللاشعور، والقاعدة الأكيدة لأبحاثنا، وأن دراسة الأحلام هي أكثر من أي دراسة أخرى، ستقنعكم بقيمة التحليل النفسي" (18).

لقد بينت دراسات فرويد أن هناك طوابق سفلى في الحياة النفسية، هي التي تحرك سلوك الإنسان، وتمنحه الفاعلية، وتحفزه من دون وعي منه. وبذلك وجه فرويد ضربة قويه إلى الكوجيتو الديكارتي المتماهي مع الوعي، وقضى على شفافية الوعي القائم

على أن الأنا يكون دائما على دراية تامة بأحواله وأفعاله ويحسدها حدسا مباشرا. غير أن الواقع قد بين بما لا يدع مجالا للشك، أن هناك أشياء كثيرة تحدث من وراء الوعي وخلف ظهره، هي جزء من هوية الإنسان المتمرد على أوضاع مخيبة للآمال، وأحلام لم تجد سبيلها إلى التحقق، تنعكس في صورة أمراض نفسية، وأحزان هوية متصدعة مبعثرة ومعذبة، وفي غالب الأحيان متعبة ومتعثرة ومريضة.

لقد تساءل فرويد عن السر الذي جعل الهستيريا تمارس الخفاء طوال تاريخ البشرية، ولماذا تطلبت طقوسا متنوعة من أشكال العلاج؟. "وإذا كانت الهستيريا هي نتاج البنية الهستيرية للجنسية الإنسانية نفسها، فإنها أيضا نتاج للنظرة إلى الآخر، والعلاقة مع الآخر وانعكاسهما على الذات، أي أنها خطاب جماعي للإحباط ولرفض الإحباط، ونتاج ثقافي سياسي إيديولوجي يعرض طبيعة العلاقات مع السلطة بمختلف أشكالها ومضامينها. فكل عصر الهستيريا خاصته، فهي مرآته، تلخص بوجودها الغامض، جوهر العلاقات الإنسانية وتمسرحها في المجتمع والثقافة. وهي بحكم خروجها عن المألوف والمفروض تلعب دورا متمردا على السلطة، كامتداد لتمردا على الذات، وهو الدور الذي خطه فرويد معاصر الأفكار الماركسية والثورات البرجوازية، لنفسه وتجراً على المضي به إلى النهاية" (19).

لقد وقف فرويد على دلالات الأحلام، بتأويل معانيها. والابتعاد بها عن محشر اللاشعور ليفكك رمزيها الملغزة والمستغلة. وبذلك استقل فرويد بفكره الخاص، وأزاح

من طريقه وطأة التفكير التي وقع فيها، تحت تأثير كل من شاركو وبروير وبرنهايم. وظل يعيد طرح مقولاته ويعمقها، مما مكنه فعلا من تجاوز أفكار أسانذته، وأضحت القطيعة معهم حتمية لا مفر منها. لقد تأكد من فرضيته التي ظل يدافع عنها وهي "أن الوقائع النفسية، سواء السوية منها أو المرضية، لا يمكن التسليم بها على علاتها، بل ينبغي النظر إليها كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفية تمثل شروط وجودها. فالمعنى الحقيقي للسلوك المرضي يجب البحث عنه في العالم النفسي اللاشعوري الذي يضيء، الظاهر اللامعقول للأعراض المدركة" (20).

كما تناول فرويد بالتحليل مفهوم "الوهم" من جانبه الوظيفي، وهو تناول يعنى بالتأويل الاقتصادي للوهم من حيث التخلي أو الاشباع، فالإنسان مفروض عليه أن يتخلى، أو أن يخفف من بعض غرائزه، ويجد الانسان المواساة في الدين الذي يقدم له تعويضات مقبولة عن تلك التنازلات المؤلمة التي ضحى بها وسط حياة قاسية وصعبة قدر عليه أن يتحملها بتجد وصبر "ومادام هذا هكذا، فإنه ليس من مهمة الحضارة... أن تختزل الغرائر فقط، ولكن أن تدافع عن الإنسان ضد التفوق الساحق للطبيعة. ويمثل الوهم هذه الأداة الأخرى التي تستخدمها الحضارة عندما يفشل الكفاح ضد الطبيعة. وحينئذ، فإنها توجد الآلهة لطرد الخوف، ولمصالحة الإنسان مع القدر القاسي، وللتعويض عن القلق الذي تجعله غريزة الموت عضالا" (21).

وخلاصة القول، إن الفهم في نظر فلاسفة الارتياب، هو تأويل بالضرورة، مما يعني

أن الوعي صار مشكوكا في قدرته على استيعاب موضوعاته بصفة مباشرة. وهذا يتناقض مع التصور الكلاسيكي للوعي على أنه حدس مباشر وتام. وهنا تستبدل العلاقة بين الوعي وموضوعاته من كونها علاقة مباشرة، إلى علاقة ظاهر وباطن، مما يجعل المعنى لا يقع في متناول دائرة الوعي المباشر دائما" فالوعي ليس هو الواقع الأول الذي نستطيع أن نعرفه، ولكنه الواقع الأخير. لذا علينا أن نأتي نحوه، لا أن ننطلق منه. فهو المكان الذي يتقاطع فيه تأويلا الرمز، ولذا، فإن مقارنة مزدوجة لمفهوم الوعي يجب أن تكون سبيلا جيدا للنفاذ أيضا إلى قطبية الرموز"(22).

بين الايدولوجيا واليوتوبيا

بين الماضي والمستقبل تتحدد اختيارات الإنسان في تجربة الحاضر، ولا يمكن بأي حال من الأحوال تصور التاريخ على أنه معرفة مطلقة، حسب التفسير الهيجلي" فقد تركنا هيجل وراءنا" (23)، كما قال بول ريكور. ومن هنا بات من الضروري مراجعة التراث وإعادة النظر فيه لا باعتباره شيئا مكتملا، بل بوصفه جدلا متوصلا في الحاضر، ومرتكزا حيويا لرسم ملامح تاريخ لم يوجد بعد" فعلىنا أن نقلب ترتيب المشكلات، ونبدأ من مشروع التاريخ، من التاريخ الذي علينا صنعه"(24).

إن التاريخ يتيه عندما يقطع عما سبقه. ومن هنا ينبغي النظر إلى وجودنا المتأثر بالتاريخ والفعل فيه في وحدة جدلية بين الماضي والمستقبل، بين التراث والممكن وهنا تلعب الأسطورة دورا توسيطيا في هذه العلاقة الملتحمة. والأسطورة شكل من أشكال

الشفاهية للفلكلور من أخص خصائص القدماء. والأساطير هي حكايات تولدت في المراحل الأولى للتاريخ ولم تكن صورها (الآلهة، الأبطال الأسطوريون، الأحداث الجسام الخ) إلا محاولات لتعميم وشرح الظواهر المختلفة للطبيعة والمجتمع" (25).

والأسطورة هي نتاج ثقافة جماعة بشرية ما، يتقاطع فيها الواقعي بالخيالي، الماضي بالحاضر والمستقبل، إنها تعبير عن المخيال الاجتماعي الذي تتجاذبه قوتان متساويتان ومختلفتان في التوجه هما: الماضي (الذاكرة) وأحداثه التي وقعت، والمستقبل (الحلم) الذي لم يتحقق بعد. وهكذا يعمل المخيال الاجتماعي على شكل مزدوج: في شكل أيديولوجي وآخر يوتوبي، وهو ما يكفل له بنيته الجدلية الصراعية. وهنا يقول ريكور "أسعى إلى أن أقيم علاقة بين ظاهرتين أساسيتين تلعبان دورا حاسما في الطريقة التي نتموضع بها داخل التاريخ لكي نقيم الصلة مع انتظاراتنا المنهجية نحو المستقبل ومع تقاليدنا الموروثة عن الماضي ومبادرتنا في الحاضر" (26).

أولا الايدولوجيا*:

نجد في الموسوعة الفلسفية التعريف التالي للايدولوجيا، "الايدولوجيا: نسق من الآراء والأفكار السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية. والايدولوجيا جزء من البناء الفوقي وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية. ففي مجتمع من الطبقات المتطاحنة يتطابق الصراع الإيديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الايدولوجيا علمية، وقد تكون غير علمية: أي قد تكون انعكاسا صادقا أو زائفا للواقع" (27).

بطبيعة الحال لا يمكن المكوث عند ذلك الوصف السطحي للايدولوجيا واليوتوبيا، واستبعاد منطق الفعل الذي يدرجهما في الواقع، لأن كلاهما يقدم مظهرا ايجابيا وآخر سلبيا. إن الوجود الاجتماعي لأية مجموعة بشرية، يرتكز على وحدات رمزية تضمن تماسك الحياة الاجتماعية واستقرارها، ضمن الحراك الاجتماعي والتدافع الإنساني، بل وحتى مظاهر الصراع التي تتخلل حالة الاستقرار والهدوء الاجتماعي.

- الايدولوجيا: في الحقيقة فإن أحد المفكرين الذين اهتموا بتحديد هذا المفهوم استطاع أن يتوصل إلى استخراج معنى محملا له وهكذا خلص " جورج غيرفيتش" إلى تعبير "إيديولوجيا" يعني أشياء كثيرة في الوقت نفسه، ومن بين المعاني المحتملة لهذا المصطلح معنى يتميز بصفة خاصة ومشاركة إلى حد بين جميع المعاني التي يذكرها جورج غيرفيتش، والمقصود بذلك أن الايدولوجيا هي قوة تعنيم للواقع، خطاب مخلخل، تحريف مقصود أو غير مقصود للطبيعة الواقعية لحالة ما. وهي تتميز بقدرة(عجيبة) على حجب الحقيقة. حسن حنفي، محمد عابد الجابري،

ومن هنا نجد " أن التكوين الرمزي للوجود الاجتماعي للإنسان يتراوح بين الايدولوجيا بوظائفها الثلاث: الإدماجية والتبريرية والتحريرية، واليوتوبيا بوظائفها الاستهامية والتخيلية والتشويهية، الأمر الذي يمكننا من النظر للجماعة التاريخية في بنيتها الصراعية وأيضا في وحدة هويتها"(28).

كما ذكرنا سابقا، تؤدي الايدولوجيا وظائف حساسة وجد هامة في المجتمع، وحين نتعمق أكثر في التحليل حول ذلك الاعتقاد الذي ينظر إلى الايدولوجيا بوصفها تعمل على إنتاج صورة مقلوبة عن الواقع، فإننا سرعان ما نكتشف أن ذلك التصور يظل اعتقادا يجانب الحقيقة، ولا يقف إلا عند حدود الوظيفة السلبية للايدولوجيا، ويغفل دورها النشط ووظيفتها الايجابية. وهكذا يقول ريكور " يكشف البحث في الايدولوجيا واليوتوبيا منذ البداية خاصيتين تشترك فيهما الظاهرتان: الأولى أن كلاهما غامض، لكل منهما جانب سلبي وآخر ايجابي، دور بناء وآخر مدمر، بعد تأسيسي وآخر مرضي الخاصة المشتركة الثانية إن الجانب السلبي من بين جانبي كل منهما يظهر قبل التأسيسي متطلبا منا الانطلاق إلى وراء، من السطح إلى الأعماق"(29). ومن هاتين الخاصيتين، ينطلق ريكور في تجاوز التحديدات السلبية لهما، لينفتح على التحديدات الايجابية. ويقوم بقريب المجالين من بعضهما البعض، بفعل عمل تأويلي نقدي يحافظ عليهما في علاقة حوار وتداخل من خلال مد الجسور إلى الماضي لتفعيل التراث، والتطلع إلى المستقبل من خلال تقريب الممكن والمتخيل. إن كل جماعة بشرية بحاجة إلى تكوين

صورة عن نفسها تعبر من خلالها عن وجودها وعن تطلعاتها وأحلامها غير المتحققة في عالم مثالي تتصوره وتتخيله.

وهكذا يعمل المخيال الاجتماعي، من خلال قطبي الايدولوجيا والبيوتوبيا على اعتبار القطب الأول تأكيدا رمزيا للهوية والماضي، والقطب الثاني انفتاحا رمزيا على آفاق المستقبل. وللايديولوجيا عدة وظائف يحددها ريكور كما يلي:

. **الوظيفة الإدماجية:** إن هذه الوظيفة هي أبرز وأهم من بقية وظائف الإيديولوجية الأخرى. ولبيان ذلك لا بد من استعراض بعض الأحداث التاريخية المؤسسة لهوية الجماعة التاريخية، حتى ندرك المعنى العميق لهذه الوظيفة. إن الاحتفال بإعلان الاستقلال في أمريكا الشمالية مثلا، أو الاحتفال بثورة أول نوفمبر الجزائرية، يعد في صميمه تعبيرا عن ميل الجماعة لربط علاقتها بجذورها التاريخية، من خلال عملية التراجع نحو ذلك الحدث المؤسس للذاكرة الجماعية ودمجه في الحاضر، وردم المسافة الزمنية التي تفصله عن الحاضر، ليتحول من الآباء المؤسسين إلى اعتقاد راسخ للجماعة كلها. هذه هي الوظيفة العميقة، التي تؤديها الإيديولوجية في حياة الجماعة، إذ " إن كل فئة تنتصب واقفة، وتكتسب تماسكا ودواما بفضل الصورة المستقرة والدائمة التي تعطيها عن نفسها، وهذه الصورة المستقرة الدائمة تعبر عن المستوى الأعرق للظاهرة الإيديولوجية" (30).

- الوظيفة التبريرية:

لابتزاز وانتزاع الشرعية من قبل الطبقات التي تحتكر السلطة، تعدد الطبقة الحاكمة إلى تبني خطاب إيديولوجي تبرر به شرعيتها. فكل مستبد متسلط هو في حاجة إلى بوق سفسطائي بلاغي ليبرر السلطة السياسية القائمة، والنظام التراتبي الطبقي الاجتماعي. إن الخطاب الإيديولوجي في هذا الوضع، يخفف من حدة استعمال العنف والقوة المشروعة من قبل الدولة، من حيث هي وحدة قانونية تربط الحاكمين بالمحكومين في نظر ماكس فيبر.

ولكي تؤدي الإيدولوجيا وظيفتها لابد أن تحول أفكارها ومواقفها إلى عقائد راسخة، وتحاول حل الصراع بين إدعاء شرعية السلطة واعتقاد المحكومين في هذه الشرعية. وتتعد هذه العلاقة أكثر، عندما تفقد السلطة تدريجيا هذه الشرعية مهما كان مصدرها، وتشعر أنها مهددة بالزوال " لأن إدعاء الشرعية من قبل السلطة يتضمن ما يفوق الاعتقاد الذي يتبناه أفراد المجموعة"(31).

وهنا يطرح عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر مفهوم فائض القيمة، ولكن هذه المرة ليس بالمعنى الاقتصادي الماركسي، ولكن بالمعنى السياسي، إذ مفهوم فائض القيمة متجذر في بنية كل سلطة، أكثر من أي جهة أخرى. وهذا الفرق الموجود بين إدعاء السلطة وبين الاعتقاد، هو الذي يدفع الإيدولوجيا للقيام بوظيفتها المحورية المتمثلة في تبرير نظام السلطة والهيمنة" وتؤمن الاندماج بين إدعاء الشرعية

والاعتقاد" (32). وتتحول الايدولوجيا تدريجيا إلى رؤية للعالم، تحاول تأويل كل شيء من منطلق اعتقاداتها، ومن هنا تنتقل عدوى الوظيفة التبريرية لتلوث الأخلاق والدين والعلم والتراث، وتلوث أي شيء لم يتلوث بعد، وهذا ما جعل نصر حامد أبو زيد يرى أن التراث لا ينطق ولا يهتز من تلقاء ذاته، بل تتكلم به الايدولوجيا.

- الوظيفة التحريفية:

تلعب الإيدولوجيا بالإضافة إلى ما سبق، دور التضليل والتشويه لمظاهر الاغتراب الاجتماعي والاقتصادي والديني، فهي لا تتوقف عن ممارسة التخفي كلما لاحت بوادر خطاب واعي وشفاف، إنها تعكس وعيا مزيفا عن الواقع نتيجة تناقضاته وتضارب المصالح بين الطبقات، التي يكشفها الصراع المحموم حول ملكية وسائل الإنتاج ومراكز السلطة وتبادل الأدوار. إنها ذلك القناع الذي يخفي مظاهر الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي كما صورها ماركس. وهي الوكر التي يقبع فيه تاريخ اللحظات التي قهرها التاريخ الرسمي. ولقد نظر ريكور إلى الوظيفة التحريفية للايديولوجيا، واعتبرها ظاهرة مرضية تعكس الاشتغال السلبي لمخيلنا الاجتماعي" إن الوظيفة التحريفية للايديولوجيا حسب ريكور هي الوجه المرضي من اشتغال مخيلنا الاجتماعي" (33). ولكن إلى جانب هذه الوظائف السلبية للايديولوجيا، لا ننكر وظيفتها الإيجابية في العمل على تماسك هوية الجماعة. وليست كل إيديولوجية هي بالضرورة لصيقة بالكذب، وشقيقة للوهم والتوهم.

ثانيا اليوتوبيا:

إن تحليل الايدولوجيا يستدعي تحليلا مماثلا لليوتوبيا، نظرا لوجود قواسم مشتركة بينهما. فالايولوجيا كما رأينا سابق لها وظائف ثلاث (إدماجية، تبريرية، تحريفية) بينما اليوتوبيا لها كذلك ثلاث وظائف (الاستهامية، التخلية، التثويرية).

في البداية نقدم هذا التعريف لليوتوبيا حسب ريكور "نعلم أن معنى الكلمة هو اللامكان، إنها الجزيرة التي لا توجد في أي مكان، المكان الذي لا يوجد في مكان واقعي" (34).

وهذا التعريف الذي يقدمه ريكور لليوتوبيا، متأثر فيه إلى حد كبير بكارل مانهايم الذي يعرف اليوتوبيا في كتابه الايدولوجيا واليوتوبيا بقوله: "إنها انزياح بين المتخيل والواقع يشكل تهديدا لاستقرار الواقع وتهديده" (35).

لا ينبغي هنا أن نفهم عملية التهديد لاستقرار الواقع بالمفهوم السلبي المحض، وإنما يجب فهمها في إطار المبدأ الفلسفي القائم على علاقة الممكن بالمتعين، إذ الممكن هو ما لم يتحقق بعد، والمتعين هو المتحقق بالفعل، ولذلك يبقى التعاطي مع الممكن هو الأحسن لأن "الممكنات أغزر وأرحب من الواقع، وذلك أن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة، وبعبارة أخرى فإن الواقع الحاضر بالغا ما بلغ فهو يحمل في باطنه قدرا من الإمكانيات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل وهي إمكانيات تسعى حثيثا للتحقق وإلى أن تحل محل هذا الواقع" (36).

فإذا كانت الايدولوجيا تحافظ على النظام والاستقرار الاجتماعي، فإن اليوتوبيا

تعمل على تفجير الوضع الاجتماعي من الداخل، وخلخة أبنيته. وتبحث عن عالم أفضل، وطرق بديلة في فضاء الممكن. " وبهذا المعنى تكون اليوتوبيا هي التعبير عن جميع الإمكانيات المكبوتة بسبب النظام القائم عند فئة اجتماعية" (37).

إن اليوتوبيا لا تترك مجالاً اجتماعياً إلا وتقتحمه، ابتداءً من الأسرة مروراً بالدين والسلطة وصولاً إلى الثقافة والعالم الرمزي. إن اليوتوبيا باعتمادها على الخيال تنفذ إلى عالم الممكن والحرية المطلقة، ومنها تنظر إلى الوجود الواقعي من خارجه ومن بعيد، لتحقيق الإمكان، الذي يظهر دائماً وراء المتحقق الزائف، ولا يقوم إلا على أنقاضه" إن الواقع زائف أو هو لا يمثل الحقيقة، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهراً إيجابياً للحقيقة هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة حتى أننا لا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة إلا بهدمها وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التي يكشف فيها التطور عن زيف الواقع الحاضر الذي يدمره بانتقاله إلى مرحلة أخرى" (38).

وهذا الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، يتمثل في البحث عن فضاء وطرق بديلة للعيش، ولكن ماذا عن الإمكان؟.

إن فكرة الإمكان فكرة محورية في اليوتوبيا، وتعبّر عن التطور الجدلي للعالم الموضوعي. ولا يمكننا أن نستوعب جيداً فكرة الإمكان من دون تحليل الشروط اللازمة التي يتوقف عليها ظهور أو عدم ظهور الممكن إلى الوجود.

وهنا نكون أمام نوعين من الإمكان: إمكان حقيقي فعلي، يتحقق بفضل توفر

شروطه الضرورية التي ستمنحه حق الوجود. وهناك من جانب آخر، إمكان مجرد صوري لم تتوفر شروط تحققه في الواقع، بل على العكس، هو الإمكان التي توفرت شروط على مستوى الوعي منعه من التحقق. وهكذا تظل الإمكانيات التي لم تتحقق، تتراكم في تاريخ البشرية، لكونها إما تشكل إمكانيات خطيرة، أو غير مرغوب فيها، أولم يحن وقتها بعد، وهي بالتالي سابقة على زمانها. ولعل هذا ما شعر به نتشه عندما صرح قائلاً: كيف نكون في بيتنا ونحن أطفال المستقبل؟، ولذلك شعر بأنه في زمن غير زمانه. ومن ثم قد تولد أفكار تكون سابقة لأوانها وعليه يتم إجهاضها.

والآن لا بد لنا من التساؤل لماذا تفشل اليوتوبيا في بعض الحالات من نقل الواقع من "هنا والآن" إلى "هناك"؟. أي من الواقعي إلى الممكن الأفضل.

إن الفشل الذي يصيب اليوتوبيا، في تحقيق ما يمكن تحقيقه، بعيداً عن الواقع والمضاد له في نفس الوقت، يحمل تناقضاً في ذاته. فقد تنتج اليوتوبيا . وهي بالأساس تعمل على تفجير أنظمة السلطة . في أي مؤسسة اجتماعية كانت إلى خلق أشكال جديدة من السلطة، تكون أكثر استبدادية وفسادا من السلطة التي كانت قائمة قبلها. والتاريخ يشهد بما فيه الكفاية، كيف تتكرت ثورات شعبية لمبادئها وشعاراتها ووعودها، بمجرد وصول نخبها وقادتها إلى السلطة.

إن اليوتوبيا بحكم عقليتها اليوتوبية تفتقر إلى الوعي بالواقع كما هو، فلا تأخذ بعين الاعتبار الإمكانيات المتاحة لتحقيق ما تصبو إليه. فنقوم على سياسة حرق المراحل،

وتقفز على الواقع، وتغيب سياسة المرحلية والتدرج في العمل مصحوبة بخطاب جذري أحمق ودموي" فلأن كانت وظيفة اليوتوبيا هي تلغيم الوضع الاجتماعي من الداخل، وإذا كانت تجرب حظها في نفس المربع الذي تمارسه فيه السلطة. فإنها تنتج نقائصها من زخم هذه الوظائف الإيجابية بالذات: بمعنى أن تعبيرها عن الأحلام القصوى لجماعة مكبوتة ومضغوط عليها هو ما يجعلها تفتقد التفكير العلمي والسياسي المستند إلى المرتكزات والإمكانات التي يوفرها الواقع الفعلي، وهو ما يجعلها أيضا تقوم على منطق: إما أن أريح كل شيء، أو أن أخسر كل شيء مما يهددنا بخطاب مجنون ودموي" (39).

إن البحث في الوظيفة الأساسية لليوتوبيا، التي تتمثل في تصور عالم جديد على مستوى الفكر متصلة من الواقع المتعين كما هو، من خلال عملية إعادة ترتيب الحياة الاجتماعية التي يبدو أن كل شيء فيها لم يتخذ مكانه الطبيعي. فالليوتوبيا بهذا المعنى تنتظر إلى الواقع على أنه مجموعة شتات لم تتشكل بعد، ومن ثم لابد من إعادة ترتيب هذا الواقع من جديد، وبطريقة أكثر جذرية.

وتصوير اليوتوبيا للواقع بهذه الكيفية، له أهمية كبرى في تأويل ما هو موجود، وإعادة النظر فيما هو متحقق، الذي يبدو أنه قد تحقق بطرق مقلوبة. ومن هنا إذا كانت الإيدولوجيا تمثل واقعا مقلوبا، فإن اليوتوبيا تعمل على إجراء قلب مضاعف، أي قلب قلب الواقع المقلوب.

وباختصار فإن اليوتوبيا ترفض الواقع كما هو وتتملص منه، وتسعى إلى واقع كما يجب أن يكون، ابتداء من الفرد إلى أعلى هرم في الترتيب الاجتماعي، أي إلى هرم السلطة. وتخلق أنماطا جديدة على مستوى المخيلة للمجتمع. يقول بول ريكور: "ما يؤكد فرضية أن أكثر الوظائف جذرية لليوتوبيا لا ينفصل عن أكثرها جذرية للايدولوجيا هو أن نقطة التحول لكليهما تقع في الواقع في نفس المكان أي في مشكلة السلطة".(40).

من الفقرة السابقة لريكور نفهم أن اليوتوبيا تحاول التصدي لحل مشكلة السلطة داخل المؤسسات الاجتماعية، مثل الأسرة والدين والثقافة بسبب الفارق الموجود بين إدعاءات هذه المؤسسات وممارساتها على أرض الواقع. وانطلاقا من هذه الثغرة الموجودة بين الممارسة والتطبيق، تبرر اليوتوبيا وجودها لتعلن الشك في مصداقية مشاريع، ووعود تلك المؤسسات الاجتماعية.

لا شك أننا نجد فروقا شاسعة، وهوة فاصلة بين الإدعاء والممارسة، وهو الأمر الذي يزرع ثقة الإنسان في هذه الأنظمة الاجتماعية. ومن هنا تجد اليوتوبيا فرصتها لتوجه ضرباتها لمراكز القوة والسلطة في هذه المؤسسات من أجل تدميرها. ومن جهة أخرى إذا كانت الايدولوجيا تتضمن وظيفة مرضية، تتمثل في الانحراف والخداع، وهي وظيفة متضمنة في جميع الوظائف الأخرى، فإن اليوتوبيا تتضمن بدورها وظيفة استهامية مرضية، تتمثل في الهروب من الواقع عندما تعجز عن التصدي للتناقضات والصراعات، فتولي ظهرها وتهرب إلى عالم الخيال لتسبح في اللامكان، من أجل

الوصول إلى نوع من الارتياح الكاذب.

إن هذا الوضع الذي تلجأ إليه اليوتوبيا مشابه لأحلام اليقظة المنحرفة على المستوى الفردي، الذي يعجز عن حل الصراع وتجاوز التناقض الموجود بين الواقع المأزوم والمعقد، وبين العالم المتصور المثالي الذي تنتهي فيه التناقضات، إنه باختصار الهروب من الجحيم إلى الفردوس " إن كل الميول الارتدادية لدى المفكرين اليوتوبيين التي أدينت مرارا . مثل النكوص إلى الماضي، أي إلى نوع من الفردوس المفقود . تنطلق من هذا الانحراف المبدئي للامكان في علاقته بالهنا والآن"(41).

لكن الإشكالية التي تظل مطروحة هنا، هي كيف يمكن أن تتحقق هذه الأفكار والأحلام لتجاوز ثغرات ونقائص الواقع، والتخفيف من حالات التوتر والصراع الاجتماعي عندما يصل إلى درجة اللاتحمل أو الانفجار؟.

وهنا أشير إلى المحاولة التي قام بها فرناند بروديل، بتوجيه النقد إلى المؤرخين التقليديين الذين اهتموا بتاريخ الأحداث ونظروا إلى التاريخ في بعه الخطي المتصاعد، فالتاريخ في نظره لا يتشكل من أحداث كبرى فحسب، بل هو مزيج من الأحداث الكبرى والصغرى متداخلة ومعقدة، بل يمكن القول أن التاريخ هو مجموعة تواريخ يتداخل فيها السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفردي كما يلعب النسق الايكولوجي دورا مهما في أحداث التاريخ، والفكرة الأساسية لديه هو أنه توجد تواريخ تبدو متباعدة ولكنها تشكل روافد لتاريخ كلي. فهناك على سبيل المثال تاريخ جغرافي ينصب على دراسة

الطبيعة، وتاريخ اجتماعي يسجل التحولات الاجتماعية وتاريخ سياسي الذي غالبا ما يكون مصطنعا ومزيفا(42). وبالفعل ومن خلال تحليل هذه الأطروحة يتبين أنه إلى جانب كل تاريخ مكتوب يوجد تاريخ غير مكتوب، مما يعني أن التاريخ مراقب ومسيج من قبل مراكز السلطة، التي تسعى خلف الكواليس إلى تغييب شرائح من التاريخ، مما يولد لدى الباحث المزيد من الشوق لتوسيع معرفته بالتاريخ.

المبحث الثاني

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

نظريات التأويل الغربية وتأثيرها على الفكر العربي

في هذا المبحث الأخير، سوف أقوم بعملية البحث عن تأثير بعض أفكار

ومناهج مدارس التأويل الغربية على الفكر العربي والإسلامي، المثقل بتراث تاريخي ضخم. ولكن أن هذا التراث غير مستغل، وغير معروف في بعض جوانبه، ومجهول في جوانب أخرى، لأسباب مختلفة، أحيانا ذاتية، وأحيانا تعزى إلى أسباب تاريخية استعمارية، أدت إلى إحداث شرح كبير في الشخصية العربية والإسلامية، من خلال محاولات التذويب المنهجي الذي تعرضت له الأمة العربية الإسلامية إبان حقبة الاستعمار الهجري.

لقد كانت هناك مشاريع عديدة في الخطاب العربي المعاصر (الجابري، العروي، حنفي، أركون...) في غالبيتها تأثرت بفكر الحداثة وما بعد الحداثة في الغرب. وهي تمثل خلاصة اجتهادات فكرية وفلسفية من قبل علماء المسلمين ومثقفها، يجمعهم هم واحد هو التفكير في تطوير الواقع المأزوم والعمل على التجديد من خلال تأويل التراث طبقا لحاجات العصر. وظلت تلك المشاريع تتصارع من أجل النهضة والإصلاح، بين الأصالة والمعاصرة، بين الليبرالية والعلمانية والاشتراكية والقومية وغيرها من التصورات والرؤى التي ظلت عند مستوى التنظير ولم تجد سبيلها إلى التجسيد الواقعي. وفي هذا الإطار يندرج تفسير المفكر والفيلسوف حسن حنفي للتاريخ. وحسن حنفي مفكر كبير نحترم ثقافته وفكره، وهو كغيره من المفكرين العرب، يندرج مجهوده الفكري ضمن إطار تجديد الخطاب التاريخي العربي. وحتى لو كان حسن حنفي يشترك مع غيره من المفكرين العرب في الهموم والاهتمامات إلا أنه يختلف عنهم في الرؤية والمنهج

والتناول . حيث أدرك حسن حنفي أن الجهود السابقة التي قام بها جيل الرواد، رغم أهميتها لم تؤثر بقوة في تسريع حركة التاريخ في المجتمعات العربية والإسلامية، مما يفرض إعادة قراءة هذا التاريخ في ضوء مختلف، من أجل مواجهة التحديات وكسب الرهانات، وعيا ووجودا. ولا يتم ذلك المسعى في نظره، إلا من خلال استيعاب حركة التاريخ، ووعيه جديا، بمعنى البحث عن دور ووظيفة الفكر في التاريخ، ولا يكون ذلك إلا بالانتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، وهذا ما يمنح مشروعَه خصوصية منفردة.

ولقد أكد الكثير من المفكرين على تلك العلاقة التلازمية بين التاريخ وفلسفة التاريخ، بما توفره للمؤرخ من وعي دقيق لصيرورة التاريخ ومساره، بدل الاكتفاء بسرد أحداث الماضي، إذ الفلسفة" تمكن المؤرخ من تفهم سير الأحداث من خلال التصور الفلسفي أو التطور الفكري الحضاري، وهذا ما جعل المفاهيم الفلسفية ضرورية لفهم سير التاريخ وتفسير أحداثه. فالتاريخ من بدون فلسفة لا يتوفر على الرؤية الشاملة والمفهوم المنطقي والتفسير العقلي. كما أن الفلسفة بلا بعد تاريخي تفتقد المدى الزمني الذي بدونه تنتفي الرؤية ويبطل التفاعل، وهذا ما يجعلنا نقر بأنه لا منطوق في التاريخ بدون فلسفة، ولا مضمون للفلسفة بدون تاريخ، فإذا كان التاريخ محتوى للفلسفة، فإن الفلسفة هي النظارة التي تبرز الرؤية الذكية للتاريخ وبدونها يصبح المؤرخ قاصر النظرة ومحدود الأفق"(43).

منذ وجود الإنسان في الكون وهو يحاول فك ألغاز العالم، وسير كنهه وأغواره،

ولقد تجلت تلك الرغبة في المحاولات العنيدة والمتكررة حول معرفة قوانين الطبيعة الصماء، وفهم سنن المجتمع وظواهره، بل قد امتدت محاولات الإنسان إلى الإنسان نفسه، حيث أصبح هو الآخر موضوعا للدراسة بكل أبعادها ودلالاتها، بعد أن أخذت العلوم الاجتماعية طريقها إلى التشكل، وهكذا تحولت نظرة الإنسان إلى نفسه بعدما كان يعتقد أنه محور الكون ولا يخضع لأية دراسة. ولقد انتبه الأوربيون إلى أهمية فلسفة التاريخ من حيث أن التاريخ يمثل بعدا جوهريا بالنسبة للإنسان" وفلسفة التاريخ كما هي الآن في الحضارة الأوروبية مادة خصبة لكل بحث عن الحقيقة، فبعد رفض أي مصدر قبلي للحقائق المعطاة سلفا في بدايات العصور الحديثة، أصبح البحث عن الحقيقة بالطريق الإنساني وحده هو المصدر الوحيد لكل عصر حقيقته" (44).

ولعل من جملة الاهتمامات التي انصبّت عليها دراسات الإنسان، هي محاولة فهم وتعليل عوامل التطور والتقدم، وأسباب الانحطاط والتخلف التي تصيب الحضارات التي شيدها الإنسان عبر الحقب التاريخية المتتالية، وهل هناك قوانين موضوعية تتحكم في قيام الحضارات وزوالها؟ ولماذا هناك تقدم حضاري؟ ولماذا هناك تخلف حضاري بالمقابل؟ لماذا لا تقف كل الشعوب على مستوى واحد من التحضر والرقى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي؟ وما معنى الصراع الحضاري؟ وهل الصراع الحضاري حقيقة علمية أم مجرد دعاية إيديولوجية مغرضة؟ ولماذا تحاصر حضارة ما حضارة أخرى؟ ولماذا يظهر تاريخ بدلا من تاريخ آخر ويحل محله؟ من يحرك التاريخ ويصنعه؟

والى أين يتجه التاريخ؟، إلى غير ذلك من التساؤلات الكثيرة والمحيرة أحيانا. لعلها تساؤلات تطرح على الإنسان أعمق الأسئلة وأكثرها خطورة، تلك الأسئلة التي كانت ولا تزال تنتظر الإجابة من قبل الفلاسفة، الذين حاولوا كعادتهم إيجاد تعليل للتاريخ، وتفسير لأحداثه المعقدة، وأزماته المتشابكة، فتباينت المواقف والنظريات، فهناك من فسره بأسباب ميتافيزيقية، و يعد فريدريك هيغل من الفلاسفة المثاليين الذين حاولوا تفسير التاريخ انطلاقا من تاريخ الفكرة أو تاريخ الروح، يقول حسن حنفي: "وقد ازدهرت الفلسفة بصورة أوضح عند هيغل. فهو الذي فُلسفَ التاريخ وأرّخ الفلسفة، وجعل للفكر مساراً في التاريخ، وجعل التاريخ تحققاً للفكرة، فوحد بين الفلسفة والتاريخ، فالوعي تاريخ الواعي، والمنطق تاريخ المنطق، والفلسفة تاريخ الفلسفة، والجمال تاريخ الجمال، والدين تاريخ الدين، والسياسة تاريخ السياسة، والتاريخ تاريخ الحضارات البشرية (45).

إذن فالفلسفة هي التاريخ في حالة التحقق، والتاريخ هو الفلسفة في حالة التعقل. وهكذا يشيد هيغل فلسفته على أن التاريخ الفعلي ليس سوى تمظهر صيرورة تحقق الروح الذي يسعى لتحقيق المطلق في دولة قوية تمثل الإطار الذي تنتهي فيه التناقضات، فالدولة هي المثل الأعلى وغاية التطور التاريخي ومستقره النهائي، إنها دولة ألمانيا التي كان يظن هيغل أنها ستكون مملكة الله على الأرض، بعدما كانت مفتتة إلى دويلات بائسة. وهناك من فسر حركة التاريخ بأسباب موضوعية مادية، حيث يرى كارل ماركس منظر الاشتراكية والذي استفاد كثيرا من تراث الثورة الفرنسية

والفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد الإنجليزي، أن أي مجتمع يتربس من بنيتين أساسيتين هما البنية الاقتصادية والبنية الفوقية يتبادلان التأثير والتأثر، إلا أن التأثير الأقوى يكون من جهة البنية الاقتصادية أو البنية التحتية، وتبعاً لمنطق ماركس فإن الهزات والثورات الاجتماعية التي تحدث داخل المجتمع تعود في جوهرها إلى البنية الاقتصادية الأساسية. وحيث تبلغ التناقضات ذروتها داخل المجتمع بين الطبقات، أي الطبقات التي لا تملك سوى جلودها لتتبعها في سوق العمل، والطبقات التي تملك كل شيء، ندخل مرحلة الصراع والعنف، لأن تاريخ المجتمعات هو بالأساس تاريخ الصراع الطبقي الذي تظهر في التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها تاريخ البشرية. وإلى جانب هذين التفسيرين لحركة التاريخ توجد تفسيرات أخرى للتاريخ، كالتفسير الديني، والتفسير الأسطوري والتفسير البطولي والتفسير الجغرافي...

وبعد هذه المقدمة المقتضبة نأتي إلى مساهمة حسن حنفي في فلسفة التاريخ، لاستلهاام فلسفة التأويل لديه خاصة بعد تأثره ببعض المناهج الغربية خاصة المنهج الفينومينولوجي، وذلك من خلال الوقوف على بعض ملامح فلسفة التاريخ في مشروعه الضخم (التراث والتجديد) الذي يصعب تتبعه في مبحث محدود.

مقاربة سؤال التراث والتجديد

إن حسن حنفي لم يكن امتداداً للسؤال المعرفي المتعلق بإشكالية التراث والحداثة، الذي طرحه رواد النهضة والإصلاح أو تكراراً له، بالرغم من أن كل المفكرين العرب

متفقون ومتحدون حول رفض الوضع الاجتماعي والحضاري العربي القائم، وضرورة التغيير نحو الأفضل، لأن هذا الواقع لا يعكس بكل تأكيد آمال وطموحات ورسالة الأمة الإسلامية. وكانت محاولاتهم تصب في إطار سؤال مركزي، هو سؤال التراث والحداثة، إلا أنهم يختلفون حول طبيعة التغيير ومناهجه وأولوياته وآلياته، وحيث أن الأخطار ازدادت وصارت تحوم من كل جهة بفعل عودة الاستعمار الجديد وتزايد المخاوف، والعولمة الجارفة، وما تمثله من تحد وعدوان على الهوية الثقافية للأمة الإسلامية، تزداد كذلك أهمية وخطورة الوعي بأهمية التاريخ، وتتعاظم التحديات والرهانات. وفي هذا المناخ الفكري، والسياق التاريخي المليء بالتناقضات والصراعات الداخلية، والتكالب الخارجي على الوطن العربي حيث" نشأ استقطاب جديد بين الامبراطورية الجديدة، الولايات المتحدة الأمريكية، وإسرائيل الكبرى من جانب، والوطن العربي والعالم الإسلامي تحت ذريعة مقاومة الإرهاب، من أجل خلق عدو جديد بديلا عن الشيوعية، يبرر للعدوان والاحتلال ضد احتمال بزوغ قطب ثان من المنطقة العربية الإسلامية. لذلك اشتد عليها الحصار والتهديد والتقسيم والتهميش أو العدوان المباشر"(46).

لقد ظهر حسن حنفي بمشروع رائد لقراءة التراث وتجديده، فهو مؤسس مشروع قائم بذاته، مما جعله يحتل حيزا كبيرا من اهتمامات النخب المثقفة، وتتعاطف معه أغلب التيارات الفكرية في العالم العربي والإسلامي، المتطلعة إلى غد أفضل، وحياة كريمة للشعوب العربية والإسلامية، التي أنهكها طول التخلف والتدهور والترقب، واستولت

عليها الأفكار الأشد عداء للحادثة بالرغم من أنها تحاول النهوض منذ ما يزيد عن قرنين من الزمان. وهذا المشروع الذي يكرس الأصالة والحادثة في الوقت نفسه، يتركب من ثلاثية: التراث (ألانا)، الآخر (الغرب)، والواقع المباشر، دون الإخلال بجانب على حساب جانب آخر، مما يجعله يتخذ صبغة الكلية ويتوخى الشمولية، وذلك من أجل وحدة التاريخ وتكامله في أبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، مشروع يرى في التراث نقطة ارتكاز ضرورية نرسم من خلالها طريق المستقبل، حيث يستوعب ثنائية التراث والحادثة، وجدلية ألانا والآخر، ويطمح إلى الفعل من خلال تفعيل الطاقات الجامدة، بما تسمح به ظروف العصر، لا أن نركن إلى أهرامات التراث لنضيف تراثا جديدا إلى التراث السابق، بمعنى أن نعيش الحاضر بأفكار الماضي ومضامينه، بل يجب تفكيك مكونات الماضي، للاستفادة منها في الحاضر والتطلع لبناء المستقبل.

إن الرهان بكل بساطة عند حسن حنفي هو رهان المستقبل، فإذا كنا لا نستطيع تغيير الماضي فمن الواجب علينا أن نعمل شيئا من أجل المستقبل، مستقبل الأجيال الحاملة بغد أفضل "حيث أن الرؤية المستقبلية هي المحور الذي تدور حوله كل فلسفات التاريخ" (47)، وحيث تأخذ العناية بفلسفة التاريخ بعدها الحقيقي، تحتل العناية البالغة بالمستقبل والمصير مكان الصدارة في إطار جدلية الإنسان والحضارة.

هذا المشروع الذي نظر له من خلال تأملاته في الهزائم التي عاصرها كما يرى البعض ذلك، آخذين بمقولة حسن حنفي نفسه القائلة: أنه ابن الهزائم الأربعة، لكن

الحقيقة فيما أعتقد أبعد ما تكون عن هذا التصور البسيط الذي يجعل من المشروع مجرد رد فعل ويفرغه من محتواه الفلسفي ويسلبه خاصيته الإبداعية. وحتى لو سلمنا جدلاً أن مشروع حسن حنفي أتى تاريخياً على خلفية الهزائم المتتالية والانكسارات التي شهدتها العالم العربي والإسلامي، وانطلق من أبرز معطياتها، إلا أنه مشروع فلسفي في المنطلق، تجاوز مرحلة الفعل ورد الفعل، واستوعب حركة التاريخ في أبعادها المختلفة على الأقل في هذا الزمن، لأن الواقع العربي وتناقضاته وصلت إلى درجة اللاتحمل، وأضحت لا تستجيب لطموحات وآمال الشعوب العربية المتعطشة إلى الحرية والتقدم الحضاري، مادامت الحضارة ليست حكراً على شعب دون شعب آخر. ولذلك يساهم المفكر حسن حنفي من منطلق المسؤولية العلمية، والمسؤولية التاريخية وواجب الضمير، بعلمه وبفكره وعصارة اجتهاداته، ليقدمها في خدمة الأمة الإسلامية. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على إخلاصه لأمته، وقناعته بضرورة التحرك في سبيل البحث عن الحقيقة، وسعادة الأمة، والتحرر من سلطة التقليد الرافد أو الوافد وكل أشكال الاستلاب. كما يعكس مشروع حسن حنفي الوعي بأهمية الانتماء إلى الأمة العربية الإسلامية والتأكيد على دورها في التاريخ والحضارة، لأن الفكر مهما بلغ من درجات التجريد فإنه لا يتحرك في فضاء مطلق بمعزل عن حركة الحياة والمجتمع والتاريخ، فالفكر يتعلق بوقائع محسوسة وبأسئلة تنشأ من رحم الواقع ومن حركية الحياة وصراعاتها، والمفكر هو أكثر الناس حساسية للتعبير عنها، ونقلها من الواقع إلى

مستوى التنظير، وفي هذا المجال يتحدث حسن حنفي في كل مناسبة وباستمرار عن الفلاسفة والعلماء الذين التحموا بقضايا الواقع وشهدوا عليه واستشهدوا من أجله، أمثال سقراط وأحمد بن حنبل وجوردانو برينو وغاليلي وغيرهم، فلقد ارتبطت حياة هؤلاء بحياة الجماعة، وأثروا في عصرهم وتقمصوا روح أمتهم.

ونظرا لأهمية مشروع التراث والتجديد في الخطاب العربي المعاصر، فقد مشروع فكري عقلائي يحمل في ثناياه هموما سياسية ونهضوية تحيل بقوة على الواقع والتاريخ معا. ويبقى مشروع حسن حنفي إنجازا كبيرا في صدارة المشاريع العربية تفخر به الأمة، بل تكون الأمة مدينة إلى حد بعيد لأولئك الرجال الذين يحملون همها وهمومها بكل إخلاص وتفاني في العمل من أجل إدراك المقاصد وبلورة مشروع نهضوي مستقبلي لأمة أصابها التآكل من جميع الجهات، وصار تاريخها يتراجع يوما بعد يوم.

من سؤال الحداثة إلى مسألة النهضة

المسألة الأساسية التي تشكل الشغل الشاغل عند حسن حنفي، لا تتمثل في السؤال: لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية، بل المسألة عنده باتت في كيف تنهض الأمة الإسلامية من جديد، على الرغم من أنها تسعى لتحقيق ذلك منذ أكثر من قرنين من الزمن؟ وما هي شروط هذه النهضة المنتظرة؟ وكيف نحول تراكم الهزائم إلى انتصارات جديدة؟. لا شك أن قلب السؤال بهذه الصورة الجديدة في نظر حسن حنفي، يضعنا في صميم المسألة الحقيقية الكبرى لقضية الحداثة، كما يضعنا وجها لوجه أمام

المسار العربي في التاريخ في أبعاده الثلاثة: ماضيا حاضرا ومستقبلا.

لقد ظل تناول فلسفة التاريخ في الفكر العربي الإسلامي ضعيفا، مما جعله وعاء فارغا تملأه الثقافات والتواريخ الأجنبية الأخرى، وهو أخطر ما يمكن أن تتعرض له الأمة في تاريخها، حيث تصبح بدون تاريخ بمعنى أنها تصبح من دون مستقبل، أو بمعنى آخر أن مستقبلها قد استولى عليه غيرها فتصبح رهينة في التاريخ، لتعيش أبشع صور الإقصاء التاريخي وربما يطويها النسيان إلى غير رجعة، أو تندمج بصورة قسرية في تاريخ مجهول الهوية والأصول بالنسبة إليها، وتهاجر الذات مرغمة هجرة غير شرعية، وغير مأمونة النتائج بكل تأكيد، بحيث تعيش مفصولة عن هويتها المقوم الأساسي للوجود، تهاجر الذات لا لكي تتعين بل لكي تتلاشى، وتعيش حالة من الغربة والاعتراب على أرضها وموطنها.

من هنا تأتي دعوة حسن حنفي لتصالح الذات مع التاريخ والالتحام به، من خلال القضاء على أشكال الغربة والاعتراب، وابتكار أنماط جديدة من التفكير الحر البناء، التي سيقودنا حتما إلى معرفة القوانين الأساسية التي يخضع لها تاريخ الإنسان، حتى لا نظل شعوبا مراهقة قاصرة تحتاج إلى غيرها دائما، لا تعرف مرحلة الشباب ولا مرحلة الرجولة، وهو ما يدل بما فيه الكفاية على أن هذا التاريخ الذي نحياه اليوم، قد انحرف عن مساره الطبيعي، وهو بالتالي لا تاريخ، أو تاريخ ما قبل التاريخ، أو تاريخ الغفلة والغياب عن المسرح العالمي وحبلة الصراع بكل بساطة.

وهذا بالرغم من أننا نمتلك تراثًا ضخماً، قد يساعنا على التحول من الفناء إلى البقاء، ومن التخلف إلى البناء والتقدم الحضاري. وأمام الدعوة إلى المصالحة بين الذات والتاريخ، يبرز السؤال التالي: ما العمل أمام التزامات الماضي ومتطلبات الحاضر وآفاق المستقبل؟.

لكن ما تجدر الإشارة إليه هو، إذا كان الغرب في بداية نهضته قد تحرك في إطار فكرة الحرية والعلم والعقلانية، مما ساعد على إرساء أبنية معرفية واجتماعية وسياسية قوية لنهضة حقيقية شاملة، فهل الأبنية المعرفية والعلمية والاجتماعية الحالية للمجتمعات العربية تسمح لها أن تتطور بذات السرعة، التي عرفتتها المجتمعات الغربية؟. وهل توفرت الحرية والعقلانية والعلم وإرادة الحضارة وكل شروط النهضة الأخرى لدى هذه المجتمعات؟.

طبيعي أن تحريك المجتمع الذي خضع لجمود كبير، وسيطرة استعمارية طويلة، ليس بالأمر اليسير والهين، فلقد عملت رواسب الماضي وأطره وأبنيته فيه عملها، وكاد أن يستسلم للتخلف لقرون من الزمن، واستولت عليه فكرة الهزيمة النفسية قبل الهزيمة العسكرية، ولذلك يرى حسن حنفي أن نعيد التفكير بجدية في القضايا المصيرية الأساسية لقيام المشروع الوطني، وضرورة تحريك المجتمع الذي سيطرت عليه العقلية التراثية من خلال تغيير المحتوى الذهني والنفسي للإنسان العربي الذي ظل يعيش على بقايا أفكار لم تعد تستجيب لمشكلات العصر والحدثة والتطور، ومن جهة أخرى ينبغي

إحداث هزة عنيفة في وعي الإنسان العربي الذي ظل يعيش على ظلال الفكر الغربي، في شكل استلاب وشعور بالدونية، حتى ولو كان المظهر يغري بأنه يعيش حداثة، لكنها للأسف مغلفة في ثوب حداثة مغدورة ومغشوشة، لم يساهم في بنائها ولا يستفيد من إمكانياتها الفعلية، كما يرى ذلك الأستاذ برهان غليون.

لقد صار من الضروري في نظر حسن حنفي أن ينتصر الإنسان العربي نفسياً وفكرياً وثقافياً، وأن يعالج أمراضه من الداخل بالاعتماد على الذات، حتى لا يبقى حالماً وهو في حالة اليقظة وما أصعب أحلام اليقظة المنحرفة، ولا بد عليه أن يقتنع بإمكانية تحويل التاريخ تحويلاً مفيداً، بعد أن يمتلك المقومات الضرورية لذلك، وفي مقدمتها وعي الصيرورة التاريخية من خلال أبعاد الفكر المختلفة.

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

يندرج تفسير حسن حنفي للتاريخ وتأويل التراث . كغيره من جهود المفكرين العرب . ضمن إطار تجديد الخطاب التاريخي العربي، وحتى لو كان حسن حنفي يشترك معهم في الهموم والاهتمامات إلا أنه يختلف عنهم في الرؤية والمنهج والتناول، حيث أدرك حسن حنفي أن الجهود السابقة لم تؤثر بقوة في حركة التاريخ، وتحريك طاقات الأمة وتحريرها. مما يفرض على النخبة إعادة قراءة هذا التاريخ في ضوء مختلف، من أجل مواجهة التحديات وكسب الرهانات، وعيا ووجودا. ولا يتم ذلك المسعى في نظره إلا من خلال استيعاب حركة التاريخ، ووعيه جدياً، بمعنى البحث عن دور ووظيفة الفكر في

التاريخ، ولا يكون ذلك إلا بالانتقال من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، وهذا ما يمنح مشروعه التراث والتجديد خصوصية متفردة.

إن الفكرة الأساسية التي ينطلق منها حسن حنفي في مقارنة فلسفة التاريخ، تبدأ أولاً من ضرورة التمييز بين التاريخ وفلسفة التاريخ، حيث يرى أن النظرة إلى التاريخ بوصفه ركازاً من الأفكار أو من الأحداث البشرية الماضية، هو تاريخ وقائعي، كوصف الحروب وتعداد الجيوش والأموال ونقل أخبار الملوك والسلاطين والعلماء مع التغافل عن الحديث عن تاريخ الشعوب والجماهير، لذلك كان تاريخاً يقوم على مجرد سرد الماضي في صورة أحداث وقعت بالفعل، وترتيبها ترتيباً زمنياً، إنه مجرد رصف وسرد للأحداث يتناقلها الناس، من دون الحديث عن المنطق الكامن خلف هذه الأحداث، أو القانون الفاعل الذي يحكم حركتها، والذي جعلها تحدث بالكيفية التي حدثت بها، وعلى النحو الذي حدثت به، فالتاريخ لا يسير بصورة عفوية كما يعتقد البعض، بل تحكمه قوانين محددة تقوده نحو غايته النهائية. يقول حسن حنفي: "لقد ارتبطت الفلسفة بالتاريخ ليس فقط من حيث هو تاريخ الفلسفة أي رصد تاريخ الفكر البشري وتقلباته بل من حيث هو فلسفة التاريخ أي التفكير في تطور التاريخ وحركته ومحاولة البحث عن قانون يحكم هذا التطور ويصف هذه الحركة" (48).

إن إدراك حسن حنفي لتلازم علاقة الفلسفة بالتاريخ، يعكس أهمية ودور الفلسفة في تحريك المجتمع، باعتبارها خطاباً فكرياً عقلانياً ينصب على أحداث وقضايا

الوجود والإنسان والتاريخ والمصير، وانطلاقاً من إدراك العلاقة الجوهرية بين التاريخ والفلسفة، عمد حسن حنفي إلى البحث عن الأسباب الحقيقية التي تحكم سير حركة التاريخ، للبحث فيما وراء الأفكار والروايات، والحفر فيما وراء الطبقات، يقول حسن حنفي: "كان هناك نوعان من تاريخ الفلسفة: الأول هو الرصد الكمي لتاريخ الأفكار بلا منظور أو قانون أو دلالة، والثاني محاولة الدخول في أعماق التاريخ والذهاب إلى ما وراء الأفكار لمعرفة دلالاتها على عصورها وظروف نشأتها والتجارب الحية التي وراءها، وصلتها بالمرحلة التي قبلها وتمهيداً للمرحلة التي بعدها. الأول موتٌ للفلسفة، والثاني حياة لها" (49).

هذه هي النظرة المزدوجة للتاريخ في نظر حسن حنفي، فالتاريخ الأول هو تاريخ ميت ومحنط، أما التاريخ الثاني هو التاريخ الحي، الذي يسمح للإنسان في حالة وعيه به من تشكيل خارطة الوجود على مقياسه قولاً وفعلاً، وحافزاً قويا لبناء حاضره الفكري والاجتماعي والثقافي، أي أن يمتلك الإنسان مصيره بيده، ولا يكون رهينة لغيره، يقول عبد القادر بوعرفة: "إن الأستاذ حسن حنفي يريد من المواطن العربي أن يعيد المشهد الحضاري من جديد، وأن ينتقل من التاريخ الميت تاريخ الأطلال إلى التاريخ الحي" (50).

ثم بعد هذا ينتقل حسن حنفي للبحث عن الأسباب التي جعلت فلسفة التاريخ تغيب من مباحث الفلسفة العربية الإسلامية، وفي هذا الصدد يقول جليد قادة حول غياب فلسفة

للتاريخ في فكرنا العربي الإسلامي ما يلي: "إن المتأمل لتاريخ الثقافة الإسلامية تستوقفه عدة ملاحظات منهجية ومن بين الملاحظات المعرفية التي استوقفت حسن حنفي ولفنت انتباهه، هي غياب الحلقة التي تربط بين الفلسفة والتاريخ في إطار السياق العام لتاريخ الفكر الإسلامي وبالتالي غياب مبحث فلسفة التاريخ" (51).

والجواب كما يتصوره حسن حنفي هو أن هناك أسبابا كثيرة أدت إلى عدم الاهتمام بفلسفة التاريخ عند العرب يمكن إجمالها فيما يلي:

ينطلق حسن حنفي من فكرة غاية في العمق والأصالة، وهي أن الفلسفة تموت عندما تكون خارج التاريخ، لا شأن لها بتطور الروح البشري ولا بحياة الشعوب. ويتدرج في تحليل هذه الفكرة ليبن أن تغييب التاريخ الطبيعي، والتاريخ الإنساني من حقل أبحاث الفلسفة، يقلص من البحث في فلسفة التاريخ، أي في الواقع الإنساني المتعين الخاضع للتغير والتبدل وفق منطق الحياة وتحولاتها، التي تتطلب من الإنسان التوضيحية والمجاهدة، في سبيل معرفة الحقيقة على اعتبار أن الحقيقة مفهوم متطور، لأن المطلق لا يدرك إلا من خلال النسبي، وأن عدم الاهتمام بحياة الشعوب ومراحل تطورها المختلفة، يجعل الفلسفة والحقيقة سجينتا التاريخ الرأسي، دون الاكتراث بالتاريخ الأفقي بين الماضي والمستقبل. يقول جليد قادة: "إن غياب التاريخ الأفقي في الفكر الإسلامي أدى إلى غياب كل نظرية في التقدم التاريخي يكون محورها الإنسان في تفاعله مع واقعه الاجتماعي والسياسي، لذلك سيطرت العقلية الإيمانية التي تربط الله بالإنسان

في دائرة الأخلاق والإيمان المحض بعيدا عن جدل الواقع والتاريخ" (52).

ولما كانت الفلسفة هي التي تجسد وعي الأمة بالواقع وبالتاريخ والمصير، فالفلسفة دائما بنت زمانها، ولا توجد فلسفة تصلح لكل زمان ومكان" فقد كانت الفلسفة ابنة عصرها تعبر عن أزمة العصر وتحاول إعطاء حلول تعبر أيضاً عن تصوّر العصر وتجاوزه إلى ما بعده" (53). إذن يمكن القول أن الفلسفة التي تبدأ بتناول مشاكل الواقع الذي يشكل ميدان التدافع الإنساني في كافة أبعاده، هي التي يكون لها حظ في الوجود، لأنها تحيل إلى الواقع، وكما أن ظروف العصر تختلف من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، كذلك تختلف المشكلات الفلسفية، وطرائق ومناهج البحث والتناول.

ومن المعروف كذلك، أن التراكم المعرفي في أي حقل معرفي يشكل أرضية انطلاق مهمة للباحث، ويزوده بالمعطيات الضرورية لعمله، ولكن هذا الجانب كان غائبا في الفلسفة الإسلامية، وفي هذا الصدد يقول جليل قادة: "إن غياب التراكم في الفلسفة وغياب جدلية السابق واللاحق وعدم القدرة على بناء منظومة فلسفية متكاملة تأخذ بعين الاعتبار الواقع الإسلامي ومشاكله الحقيقية هو الذي جعل الفلسفة الإسلامية بدون مستقبل، أي بدون تاريخ" (54).

إن لحظة ميلاد الفلسفة لا تأتي إلا على أنقاض فكر استنفذ كل طاقاته وإمكاناته في الوجود ليخلي مكانه لفكر جديد يحل محله، يكون أكثر قدرة على معالجة الإشكاليات القائمة، وأكثر تجاوبا لإيجاد الحلول للقضايا العالقة. ولن يكون هذا

الفكر إلا فكريا فلسفيا أصيلا، وهكذا تكتسب الفلسفة أهميتها وقوة تأثيرها عندما تلتحم بالواقع وتشتبك به، يقول حسن حنفي: "تموت الفلسفة إذن عندما تكون خارج التاريخ لا شأن لها بتطور الروح البشري ولا بحياة الشعوب. تظل فلسفة لا في زمان ولا مكان" (55). بهذا المعنى الفلسفي العميق في نظر حسن حنفي، تفقد الفلسفة شرعيتها في الوجود إذا بات الفيلسوف ينظر إلى الأمور من برجه العاجي بعيدا عن تحليل المشاكل الحقيقية والأزمات والأحداث التي يتعرض لها المجتمع في كل مستوياته، لأن الفيلسوف ليس تاجرا بالكلمة، أو بائع حروف يأخذ عليها أجرا، بل من قدر الفيلسوف أن يكون أول من يعي ويشخص، وآخر من ينام بعين واحدة لتبقى عينه الأخرى مفتوحة دائما. وعلى صعيد الوعي بالتاريخ وأهميته يطرح حسن حنفي سؤالا عميقا: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

في الحقيقة لا يمكن إنكار وجود هذا التذبذب التاريخي في الفكر العربي سواء على مستوى التحقيب أو على مستوى الاغتراب، يقول جليد قادة: "الإنسان العربي على صعيد الوعي مثلا أصبح مندمجا في المنظومة التاريخية الغربية في تقسيم التاريخ إلى عصور قديمة ووسيلة وحديثة... ومن جهة أخرى فإن الإنسان العربي يعيش الحاضر ويعايشه بوعي الأزمنة الماضية" (56).

والأخطر من هذا هو استمرار الاغتراب الثقافي في وعي الأمة إلى يومنا هذا، فإذا كانت الأمة قد تحررت من فكر أفلاطون وأرسطو ومنطقه ومقولاته، فإنها عادت

لتسقط في نفس الخطأ من جديد باتجاهها نحو الفكر الغربي، خروج من استلاب لتدخل في استلاب جديد، وتعيش نفس الأزمة أي أزمة الفكر، وهذا ما جعل حسن حنفي يقول: "أنا أعيد الكرة من جديد، وأستأنف الحضارة الإسلامية في دورة ثانية...ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان"(57).

ومن تجليات هذا الاغتراب كما يرى حسن حنفي أننا نقوم بترجمة نظريات فلاسفة الغرب أمثال سبينوزا وهيدجر وهوسرل وهبرماس وغادامير وغيرهم، دون إبداع يذكر، ونداولها ونستهلكها بينما كما نستورد المواد المصنعة الجاهزة من الغرب، فالأمر سواء بسواء، ليتساءل: ألم يحن الوقت بعد لنضع عن أنفسنا ذلك الحمل الثقيل، ونفتح عيوننا على الواقع المباشر؟ وكيف نحرر أنفسنا من التبعية الفكرية الأجنبية؟ كيف ومتى نكون أجيالا تفكر تفكيراً حراً ومستقلاً؟.

كما تتجلى كذلك مظاهر الاغتراب في نظر حسن حنفي في إسقاط تاريخ الغرب على تاريخنا حيث يقول: "تنشأ المشكلة من إسقاط تاريخ الغرب على تاريخنا نظراً لسيادة الثقافة الغربية ومركزيتها ثم نقلها إلى الأطراف، وكأن كل مشكلة غربية هي مشكلتنا بالضرورة، وكل حل غربي هو حلنا بالضرورة"(58).

وحيثما نأتي إلى الواقع العربي المتعين، نجده واقعا مأزوما ومعقدا، يتطلب منا مضاعفة العمل لتجاوز خطر التقليد القاتل، سواء كان تقليد الأسلاف أم تقليد الغرب،

لا فرق بين من يقول: قال بن تيمية، وبين من يقول: قال ماركس كما يرى ذلك حسن حنفي، لا فرق بين سلفية شكلية وحادثة مغشوشة، حادثة تعجبنا عند غيرنا، ولكن لا نستطيع تجسيدها عندنا، لأنها تشتغل وفق منطق تقليدي، أي حادثة ولكن في ثوب الماضي، وحيث يستعصى علينا تحويلها إلى واقع، فقد تتحول إلى أمراض في مجتمعاتنا تشغلنا بالبحث عن حلول لها، مما يضاعف الأزمة ويعمقها، ومن ثمة يعيش الإنسان العربي الاغتراب المزدوج: اغتراب الماضي القاهر واغتراب الحاضر الجائر. ولا يكون الخلاص من ورطة التخلف الحضاري في بعده، دون وعي بخطورة الانحطاط مهما كانت مصادره، وضرورة تجاوزه بامتلاك إرادة الحضارة كما يقول مالك بن نبي، من خلال الوعي الحقيقي بضرورة الخروج من حلقات التخلف الدائرية، لنتحكم في زمام حركة التاريخ و توجيهها مع ما يتناسب وحضارتنا وقيمنا وثقافتنا تحريرا للإنسان الذي يتألم على يد الإنسان بسبب تخلفه ولا وعيه.

ولتحقيق هذا المسعى الحضاري يرى حسن حنفي أنه ينبغي القيام بإعادة بناء التاريخ وتأويله وتحديد مساراته، للتجديد الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي وربط الفلسفة بالمجتمع، والتاريخ بالحادثة، لإعادة النظر في الواقع المفرغ من محتواه الحقيقي، بسبب الضعف ومظاهر الانحطاط الذي يعاني منه المجتمع العربي، تعكسه وقائع رهيبية يسرد بعضها حسن حنفي من خلال أمثلة معبرة تعكس بدوها حجم تدهور الواقع، فالعرب كما يقول: يستوردون غذائهم من غيرهم بنسبة تزيد عن 75%، ونسبة الأمية تتزايد

وتنتشر بينهم عوض أن تتناقص. وهي كلها أعباء تزيد من إخفاق الدولة في نقل المجتمع إلى مستوى الطموح الذي يراود مخيال النخبة المثقفة، بعدما عجزت النخبة السياسية عن تحقيقه على أرض الواقع رغم التضحيات الجسام التي دفعتها الأمة، والتي لا تزال تدفعها. فليس هناك تقدم حقيقي على صعيد الممارسة. ولذلك يشحن حسن حنفي مشروعه بالأمل والانتظار حيث يقول: " وهذا لا يعني أن الفلسفة قد ماتت بل يعني أن ظروف حياتها ما زالت تتهياً وأنها على مشارف ميلاد جديد" (59).

يمكن القول ودون مبالغة، أن مسألة تغيير المجتمعات وتطورها تاريخياً تأتي بقوة الفكر، والتاريخ يشهد أن أوروبا قد تطورت بفضل إسهامات تطور الفكر الفلسفي والسياسي والاقتصادي، ابتداء من عصر الأنوار، أو ربما قبل ذلك، وهي المرحلة التي مهدت للثورات البرجوازية وفي مقدمتها الثورة الفرنسية التي شكلت منعطفاً حاسماً في تاريخ أوروبا، والتي وصفها هيجل بأنها الشمس التي تطل على المأساة الألمانية، ولكنها في الحقيقة كانت تطل على مأساة أوروبا كلها. فلقد انشغل كبار المثقفين والمفكرين الأوروبيين من أمثال هوبز وروسو وهيجل وكوندورسيه وغيرهم بأكبر القضايا المطروحة على الساحة آنذاك في مجتمعاتهم. وكانت حصيلة أفكارهم ونظرياتهم المحرك الأساس للتحويلات العميقة المتلاحقة، التي شهدتها أوروبا في مختلف الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وهكذا كانت أسماء الفلاسفة تاريخياً . قبل العلماء والقادة السياسيين . تتصدر

قائمة العمالقة المؤثرين في تاريخ الإنسانية الباحثين عن خلاصها وتخليصها من أشكال الخرافة والوعي الزائف وصنوف التخلف والتبعية. ولا يزال هذا الدور يتعاضد " لأن العالم المتمدن ما يزال يعتبر الفلسفة هي المشعل الذي يضيء طريق المستقبل، وأن العلم ليس إلا الأداة أو المطية التي نركبها للسير في هذا الطريق بعد أن يضاء. ومن ثم كانت المجتمعات التي تمتهن الفلسفة أكثر من غيرها، هي التي تسير أسرع من غيرها رغم بطئ تقدم الفلسفة ذاتها. والمجتمعات التي لا تمتلك فلاسفة على الإطلاق أو تعتبر الفلسفة معوقا في طريق التقدم كما هو الشأن في أكثرية بلدان العالم الثالث، هي التي تتعثر من غيرها في السير لأنها لا تمتلك المشعل المضيء، وتقضي وقتها في الدوران حول نفسها، وتسمي ذلك سرعة في السير لأنها لا ترى المسافة التي قطعتها أو بالأحرى التي لم تقطعها على الإطلاق" (60).

لا قيمة للفلسفة عند حسن حنفي ما لم تكن مرتبطة بالواقع، ومعبرة عنه وملتحمة به، فوظيفتها معرفة الصيرورة الحقيقية للمجتمع في تطوره نحو الأفضل. إن ما يجعل الفلسفة بؤسا في نظر حسن حنفي هو انحرافها عن أداء رسالتها التاريخية، باعتبار الفلسفة هي خلاصة فكر البشرية، والتاريخ هو خلاصة تجاربها الممكنة التي تحققت في الواقع، لتمتد آثارها إلى الإنسان، وإلى الحاضر والمستقبل، فتاريخ الفلسفة كما يقول حسن حنفي: " هو تاريخ الروح البشري في مواجهة الواقع وعبر التاريخ" (61).

إن ما يمكن استخلاصه من فلسفة التاريخ عند حسن حنفي، هو ضرورة البحث عن

البدائل الصحيحة، القادرة على دفع المجتمع نحو التطور والعمل من أجل تقدم الوعي بالواقع والعمل على تجاوز عناصر تأخره، من خلال تأويل صحيح وإيجابي، وتفعيل حركة الإبداع الذاتي للأمة، عوض الاستسلام للأقدار الوهمية، التي تحبط كل عزيمة، وتقيد كل إرادة مخلصه وطامحة للتغيير نحو الأفضل، مادام التاريخ في جوهره يسير دائما نحو الأفضل حسب منطق التاريخ نفسه. فالتاريخ في نهاية المطاف لا يعدو أن يكون سوى حصيلة جهود الشعوب وتجاربها عبر الزمن، سواء تعاطت معه بصورة ايجابية أم بصورة سلبية، بينما التقليد في أسمى تجلياته هو الأمة بدون تاريخ، أي مادام تاريخها ومصيرها مرهون بتاريخ غيرها من الأمم الأخرى فلا تاريخ لها. هكذا يكون التقليد ألفة التي تقتل الشعوب وتدمر وجودها، وتشل الحضارات، وتقودها إلى الموت والفاء بدل الحياة من دون أن تدري. إن الأمة توقع شهادة وفاتها بيدها عندما تستبدل تاريخها الفعلي بتاريخ مزيف وهمي، من دون أن تبحث عن أسباب الحضارة والتحضر، في تفاعل ايجابي مع الأمم الأخرى، مع الاعتراف بحق ألمانا في الاختلاف والتمايز عن الآخر قاعدة في الفكر والممارسة، وهو ما يؤدي إلى تفاهم أفضل بين الشعوب التي ترغب بالفعل في تحقيق مثل هذا التفاهم بين الحضارات المختلفة، التي هي في النهاية حضارة الإنسان، وتتجنب هول صدام الحضارات، وطبول الحرب التي يمكن أن ينهي تجربة الإنسان في لحظة جنونية.

والواقع أن نهاية حضارة ما، ليست سوى نهاية لشكل حضاري معين، يمثل حلقة

في سلسلة الحضارة الإنسانية العالمية، كما أن نهاية التاريخ هي نهاية دورة تاريخية محددة، فالتاريخ الماكر مستمر لا يستقر عند شعب ما أو يتوقف عند أمة، أو ينتهي مع هزيمة أو يبقى مع انتصار أو يلزم حضارة إلى الأبد...، ولكن...ولكن التاريخ لا يمنح نفسه إلا لمن يستحقه. وعلى الرغم من أن الخطاب العربي قد تبلور متأثراً بالحضارة الغربية التي تقاطعت معه بفعل المد الاستعماري إلا أنه" نشأ(الخطاب العربي المعاصر) محاولاً الإمساك بمعضلات تاريخية كبرى، معضلات سياسية، دينية، اجتماعية، ثقافية، لغوية مختلفة، وارتبطت نشأته بصراع واقعي ورمزي مس مختلف جوانب الوجود التاريخي للمجموعة العربية، وإذا ما حاولنا اختزال أفق هذا الصراع ومداره في قضية مركزية، فإنه يمكننا أن نتحدث عن مشروع النهضة العربية أو مشروع الحداثة والتحديث في الواقع وفي الفكر العربي، وهذا المشروع تبلور في خطابات محددة ومواقف معينة، وحكمته في لحظة تشكله مرجعية الواقع(التأخر التاريخي الشامل مقابل النهوض العربي الصاعد والمتصاعد)"(62).

ومن هنا يبقى السؤال مفتوحاً أمام الأمة العربية عن مدى قدرتها لتحويل التراث إلى ثورة، والثورة إلى نهضة شاملة، من خلال عملية النقد والتأويل والوعي السليم بحركة التاريخ. ولذلك نؤكد على أهمية مشروع التراث والتجديد لحسن حنفي في تاريخنا العربي المعاصر، وأنه " مهما كانت النقود حول مشروع حسن حنفي واجتهاداته، فهو يطرح أفكاراً تدور كلها حول إشكالية النهوض بالعالم الإسلامي وإدخاله نادي الأمم

الحية وهو لا يتردد في وصف حال العالم الإسلامي بما هو عليه فعلا من تخلف وانحطاط ولكنه يجتهد في ظل اختياراته الفلسفية والإيديولوجية على خط طريق لاسترجاع الثقة بالذات ومواجهة الآخر الغالب والمتواجد في جميع تفاصيل الحياة والرافض لدواعي إستراتيجية الأخذ بيد الدول الفقيرة أو على الأقل عدم استغلالها" (63).

ومن ثم فإن مساءلة التراث والتاريخ عندنا، لا يمكن أن تطرح من جانب يزيد في تضخيم أنا مريضة، هي صورة مصغرة لأمة متعبة ومتعثرة، وإنما ينبغي أن يطرح في إطار شمولي مركب ونقدي يسعى إلى إنفاذ ما يمكن إنقاذه لواقع مصاب بانفصام جذري، بين ماضي ومجد حقيقي انتهى، وبين حاضر مأساوي يعيش على هامش الزمانية والتاريخ الفعلي ويقنع بمظاهر حداثة شكلية، ويقيني " أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

فلقد حاول حسن حنفي جاهدا" إقامة سور حول البيت دفاعا عنه وحماية له من غزو الآخرين. وقد يأتي جيل آخر كي ينتقل من مرحلة الدفاع عن البيت إلى مرحلة الغزو على مناطق الغزو. هذا هو السبب في انشغالي في الجبهة الأولى وانقضاء العمر قبل تحقيق الثانية إلا في بيانها النظري... أما الجبهة الثالثة فقد تبقى هدفا ونية، حماسا وباعثا لي و لغيري بعد تعرية الواقع من غطاءه الحضاريين القديم والحديث تراث الأنا وتراث الآخر، كي يأتي جيل آخر فينظر له تنظيرا مباشرا، وينشئ حضارة جديدة، ويبعد نسا جديدا بعد تفكيك النصين القديمين". (64).

هوامش الفصل السادس:

- 1- Paul Ricoeur, de L'interprétation Essai sur Freud, p18.
- 2- بول ريكور، صراع التاويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير سنة2005، ص 103.
- 3- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص:44 .
- 4- جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيل، منشورات الاختلاف بيروت، ط1، سنة2007، ص.:142.
- 5- مصطفى عادل، مرجع سابق، ص54.
- 6- بول ريكور، سطوة الاستعارة، في الوجود والزمن والسرد، مرجع سابق، ص22.
- 7- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص.437.
- 8- لنين، ماركس انجلز الماركسية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو، سنة1981، ص14-15.
- 9- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، ط2، ص.327.
- 10- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، سنة1996، ص.:6.

11- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير،

سنة 1938، ص.166

12- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، مرجع سابق، ص.57

13- مصطفى عادل ، مرجع سابق، ص.323

14- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي

القاهرة، ط1، سنة 2004، ص81-82.

15- مصطفى عادل ، مرجع سابق، ص224.-225.

16- المرجع نفسه، ص326.

17- S. Freud, Métapsychologie, éditions Gallmard, 1966, p67.

18- S. Freud, cinq leçons sur la psychanalyse, Editions Payot,

1966, p38.

19- سليمان قعفراني، الهستيريا وخطاب الجسد، دار الفكر اللبناني، ط1، سنة، 2001،

ص.112.

20- مصطفى عادل ، مرجع سابق، ص227.

21- بول ريكور، صراع التاويلات، مصدر سابق، ص377.

22- المصدر نفسه، ص.378

23- بول ريكور، الزمن والسرد، ج3، مصدر سابق، ص.313

24- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

-
- 25- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 23.
- 26- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 299.
- 27- م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص 68.
- 28- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص 55.
- 29- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم ه. تايلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير سنة 2002، ص 47.
- 30- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 304.
- 31- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 62.
- 32- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 62.
- 33- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص 57.
- 34- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 64.
- 35- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 307.
- 36- فريدريك هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، سنة 1986، ص 7.
- 37- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 306.
- 38- هيجل العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 8.
- 39- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص 59.

-
- 40- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا والبيوتوبيا، مصدر سابق، ص.65
- 41- بول ريكور، المرجع نفسه، ص.66.
- 42 - F/Braudel,écrits sur l'histoire, Editions Flammarion, 1969; p103
- 43- ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، مرجع سابق، ص.21
- 44- حسن حنفي، الفلسفة والتاريخ، دراسات فلسفية ج.2.
- <http://www.balagh.com/mosoa/falsafh/u512cdmq.htm>
- 45- حسن حنفي، تأويل الظاهريات، ج1، مكتبة الناظدة، الجيزة، ط1، سنة 2006،
ص.105.
- 46- حسن حنفي، محمد عابد الجاري، حوار المشرق والمغرب، رؤية للنشر والتوزيع،
ط4، سنة 2005، ص.7.
- 47- عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، دار رياض العلوم الجزائر الطبعة
الأولى، ص.9.
- 48- حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 49- حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 50 - عبد القادر بوعرفة، ملامح الفكر السياسي عند حسن حنفي، حروف الحكمة
العملية، مرجع سابق، ص.:31
- 51- جليل قادة، نحو فلسفة جديدة للتاريخ العربي عند حسن حنفي، حروف الحكمة
العملية، مرجع سابق، ص:50.

-
- 52- جليد قادة، المرجع نفسه ص: 52.
- 53- حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 54 - جليد قادة، المرجع نفسه، ص 53.
- 55 - حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 56 - جليد قادة، المرجع نفسه ص. 49.
- 57 - الزاوي عمر، حروف الحكمة العملية، مرجع سابق ص: 13.
- 58 - حسن حنفي، محمد عابد الجاري، حوار المشرق والمغرب، مرجع سابق، ص 11 .
- 59- حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 60 - عبد الله شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، سنة 1981، ص: 6.
- 61 - حسن حنفي، المرجع نفسه.
- 62- كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1، سنة 2001، ص. 129.
- 63- تليمة عبد المنعم، في شافية صديق، المشروع الفردي باستحضار الآخر، دار قرطبة، الجزائر، سنة 2006، ص. 145.
- 64- حسن حنفي، ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، سنة 2000، ص 238.

الختاتمة

إن ما يمكن استخلاصه بصورة مجملّة من خلال هذه الدراسة، هو أن فلسفة التّأويل قد صارت مطلبا فكريا ومعرفيا مهما في الفلسفة المعاصرة، خاصة في عصر تنامي فيه الخوف، واتسعت فيه مسارب القلق، وأصبح فيه الموجود أكثر اغترابا وجهلا بحقيقته رغم تقدمه المادي والتقني. وهذا ما يبرر لنا كيف أن فلسفة التّأويل صارت تنصدر واجهات الفكر الفلسفي المعاصر بحثا عن المعنى والقيمة. وإذا كان التّأويل أداة، أو منهجا، أو فنا، أو نظرية، أوكل هذه الأشياء مجتمعة لتفسير النصوص، أو لتفسير أي معنى نشعر أنه غريبا عن عالمنا وما هو مألوف بالنسبة إلينا، فإن التّأويل كسائر الأدوات التي يستعملها الإنسان في بحثه الدؤوب عن المعنى والحقيقة، من خلال تمديد الحقل الوظيفي لوجوده في العالم وحضوره، وإعطاء معان جديدة من خلال الإبداع المتواصل، لأنماط مختلفة في مسرح الحياة. ذلك من حيث كون الإنسان هو المخلوق الوحيد الفاعل في التاريخ، والمتأثر به في الوقت نفسه. فإن هذه الأداة، إذا ما استعملت بشكل فعلي وفعال وإيجابي، فستساعده على الوصول إلى النتيجة المتوخاة، والقصد المرغوب فيه. أما إذا لم تستعمل بالشكل المناسب، فإن هذه الأداة ستكون عديمة الجدوى في أحسن الحالات، ومضرة في أسوأها.

لقد قادت أبحاث التّأويل المفكرين والفلاسفة والباحثين للاقتراب من معاني النصوص الغامضة والملتبسة، وذلك بسبب احتمال انطباقها على معاني متعددة، وتأويلها وتحريكها في إطار بيئة ثقافية، وحضارية خاصة. لأن النص يمتلك

لحظة واقعية هي لحظة تشكله وميلاده، وإن كان فيما بعد يتجاوز تلك اللحظة، إلى موقع الشمولية والعالمية، إلى الآفاق التي يهاجر إليها. إن النص لا يمتلك قوة الحياة بمجرد الميلاد، بل إن قوته الحقيقية، وصلابة عوده يمتلكها من السياقات التي يحيا فيها وبها، والظروف المحيطة به التي تحتضنه. ومع ذلك يبقى السؤال مستمرا يعاود الظهور، ومن ثمة يبقى التساؤل مشروعا حول الإحاطة والإلمام بمحتوى وحدود أي نص، في إطار التحول الفكري الإنساني، والسيرورة التاريخية، التي لا تمثل وضعا أخيرا، هو الوضع النهائي للنص والإنسان، من حيث أن هذا الأخير وجود وإمكان. ولذلك لا يمكن أن نختم على أي نص في معنى واحد، محدد ونهائي زاعمين أننا قد ألقينا القبض على حقيقة النهائية. وهذا ما يتعارض مع فلسفة التأويل، التي تنفر من أي توجه مذهبي دوغمائي يحتكر الحقيقة لنفسه، ويسجلها باسمه الخاص.

إن الإقناع بأن النص لا يزال مسكونا بسؤال، هو الذي يضاعف أبحاث التأويل وتدفعها، حيث ترسمت تلك الجهود في شكل مدارس، ومراكز أبحاث، واتجاهات فكرية ومعرفية كبرى، أضحت تشكل فضاء للبحث الحر، والنشاط العلمي الواسع من أجل تجديد الدراسات التراثية وإحيائها. لأن الحقيقة تتطلب العدول عن موقف الثنائيات التي تميزت بها الدراسات السابقة، وبالتالي يكون التأويل هادما للثنائيات الضدية المتناقضة، ويقضي على جدل التعارضات في الوقت الذي يفتح آفاقا رحبة للاختلاف والحوار والتعايش المفضي إلى البحث عن الحقيقة، حيث ما كانت وحيث ما وجدت. إذ يبقى

التأويل هو محاولة إكمال النص. وإذا كان الإنسان بفعل التأويل يحاول الإمساك بالحقيقة، من خلال غزو مساحات اللامفكر فيه من الجوانب المستورة بفعل عقلية الإلغاء والإقصاء، وتحجيم نصوص والتقليل من إمكاناتها الفعلية، فإن هناك حدودا لا يسمح لنفسه بتجاوزها، إذ ليس كل تأويل هو تأويل جيد بالضرورة كما يرى أمبرتو إيكو. إن التأويل هو نظرة أخرى للإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والعالم، عبر توليد الدلالة وتوالد المعاني والرموز التي لا تنتهي عند حد، أو تتوقف عند غاية، لا من خلال تحطيم فضاء المعنى المطلق، ولكن من خلال توسيع نطاقه ومد حدوده إلى معانيه المحتملة والمتشظية لاحتوائها، وتحويلها إلى وقائع وصور داخل الحياة المعاشة. غير أنه كلما حصل الإنسان على معرفة تكون منها سؤالا جديدا، يتطلب إجابة جديدة بدورها تفترض تحصيلا معرفيا جديدا، وهكذا دواليك تستمر مغامرة المعلوم والمجهول في صراع أبدي لانتهائي، وذلك من أجل توسيع مساحة المعرفة والفكر وحرية الممارسة البشرية، للإجابة عن المشكلات الكبرى التي يصطدم بها الإنسان، وأن ينظر فيها ليصل إلى فهم صميمي لها. والمشكلات هي في الحقيقة تجليات لواقع محتمل أكثر عمقا وتأزما وتعقيدا، يحاول الإنسان السيطرة عليه والإمساك به، من حيث كون المعنى يظل مطلبا ومسعى جوهريا يتم الاقتراب منه تدريجيا نظرا لطبيعته الهلامية والزنبقية.

إن إمكانيات الإنسان تظل محدودة رغم التطور الذي أحرزه في مساره التاريخي، على كافة الأصعدة، وفي مختلف المجالات، وهو بالتالي ما يعطي المشروعية لتوسيع

حقول التأويل. إن ما يتطلّع إليه الإنسان، من حيث هو كائن مؤول، هو التأويل القادر، أو الذي له الشّجاعة التي تمكنه من معرفة أنه ينبثق من الفعل ذاته في ديمومته وفي تجدّده، فيكون بهذا المعنى يرفض التّحنّط في معرفة مغلقة، والانغلاق في رؤية محدودة الجوانب. فالجمود مرفوض مهما كانت الدعاوي التي تؤسس له، لأنه بكل بساطة دعوة إلى الموت. وعليه فمن الخصائص الرئيسة للتأويل أنه يبقى مفتوحاً، إذ هو معرفة مفتوحة، معرفة بصدد التشكل والإنجاز الدائم، حيّ، له راهنيّته، إذ ينطلق من الحياة اليوميّة للإنسان ومن الواقع الملموس. وكذلك من خصائص التأويل أن يكون خلاقاً ومبدعاً: فما يؤسّسه ليس " الحقيقة "، بل حقيقته تكمن في فعل التأسيس ذاته. فهو يحاول على الدوام التخلص من كلّ أشكال اليقين المزيفة والأوهام التي تتغذى من الأفكار الإيديولوجية الهرمة، والتي تقودنا إلى ضرب من الانغلاق في نسق من الحقيقة المزيفة والوهمية في غالب الأحيان والتي تكون منبعاً لكلّ أشكال التّعصّبات الدنيّة والسّياسيّة والإيديولوجية الخطيرة. فكل نص تاريخي يدعي امتلاك الحقيقة دون غيره من النصوص الأخرى، هو نص أعرج بالضرورة يحمل ألغاما خطيرة.

فالتأويل من حيث المبدأ، يجعل الأمور أكثر وضوحاً، وأقلّ إبهاماً على الفكر وأكثر إجرائيّة، ومن خصائص التأويل كذلك أن يكون مجدياً، لأنّه يكسب المعنى لوجودنا وتفتحنا على مشاكل الإنسان المعاصر، وتتبع أزماته في أدق صورها من أجل

انتشاله من عالم الضياع. فضروريّ إذن، وخليق بنا أن نقوم باتّخاذ هذا الموقف الوجودي الشجاع إزاء عالم الغربة والاغتراب، فنستعيد بذلك ذواتنا، وهويّتنا، وتاريخنا المغيب.

لم البحث عن الحقيقة ولم الالتزام بجهد المفهوم إن كنا في الأخير لعبة في يد سلطة عليا أو تحت إرادة قاهرة تفرض علينا من أعلى؟. ليست هناك وقائع يجب سبرها والبحث عن عللها، بل هناك فقط تأويلات متصارعة لا متناهية، وغرض الفيلسوف في علمه هو الاستمرار في تأويل تلك التّأويلات إلى غير نهاية. هذه عدمية نظرية خالصة، تتناقض مع أبسط مقومات المعرفة النظرية. بل يظل التّأويل دائما أداة للبحث عن البنيات الثابتة داخل النصوص التي تتأطر داخلها الحقيقة، والثقافة والحياة، من أجل تجاوزها وليس فقط المكوث عندها، ومن ثمة يكون العالم مختلفا لا متناه ولا منته، كما يرى ذلك الفيلسوف ننشه، حيث يشتغل التّأويل من أجل تبليغ حرية الإنسان الذي يجوب ساحة التاريخ الفسيح، فلا وجود لعالم واحد، ولا وجود لنظرة واحدة، ألف عالم وعالم بألف تأويل وتأويل، وبالتالي فإن التّأويل لا يكشف في النهاية سوى عن حقيقة واحدة، وهي أن جميع الحقائق والأبنية المعرفية والعلمية والقيمية، وكل المؤسسات خاضعة لقانون التبدل والتحول، وما تلك الحقائق سوى حقائق لحظية ومؤقتة. ومن ثم تتناسل الحقائق من التاريخ بقدر تأويلات الانسان الرامية الى فهم العالم والسيطرة على الجانب غير المعقول فيه. إن حركة التّأويل هي حركة جادة

في سبيل تعميق المعرفة بالحقيقة، وتوسيع دائرة الفهم، ومحاولة استيعاب كل ما هو لاعقلاني، والسيطرة عليه، سواء كان ذلك على الصعيد الطبيعي أو الاجتماعي والتاريخي، وهو ما يمثل نقطة ارتكاز ضرورية للبحث المستمر في طبيعة الحقيقة وأبعادها ومستوياتها، واعتراف ضمني على قدرة الفكر على الاقتراب من الحقيقة، وتوسيع آفاقها في رحاب المعرفة، من أجل تعيين موقع الإنسان في الكون، من خلال الإيمان بقدرة العقل الذي زرع الشك في الحقائق، أو التي كان يعتقد أنها حقائق لا يتسرب إليها الشك، وزعزعة اليقين، والوقوف إلى جانب حركة التنوير ومحاربة معازل الجهل وحصون التخلف، قصد تحقيق تقدم سليم للبشرية.

ومهما كانت جهود المؤولين فإنها تتلاقى جميعا عند غاية واحدة، وهي بلوغ الحقيقة. والتأويل كإجراء فني ومعرفي يهيئ لنا أفضل السبل لإدراك ماهية الحقيقة النسبية الكامنة في النصوص الحاملة لمعاني تلك الحقيقة الثابتة خلف عبارات اللغة، والمعبرة عن الإشكاليات الكبرى المطروحة أمام الإنسان، على طاولة البحث. فأن تؤول يعني أن تسهم في إنضاج الحقيقة، وأن تتضح يعني أن تغير، وأن تغير يعني أن تطور ما حولك، في الوقت الذي تعمل فيه على تطوير نفسك باستمرار من خلال فاعلية الذات التواقفة إلى المعرفة والحرية في هذا الكون الفسيح. ويشهد على ذلك اندفاع الإنسان المتواصل لإدراك العالم الغريب المحجوب عنه، والواقع خارج أسوار عالم الإدراك والفهم والمعقولية لدمجه في عالمنا الخاص. وعليه نقول: تبقى إشكالية

التأويل، والتاريخ، والتراث، والمنهج كلها موضوعات مفتوحة على الوجود الشامل للمعرفة، دون إصاق الفكر الإنساني بمنهج محدد، أو نزعة مذهبية، أو هوية معينة، أو جنس خاص... إلا أننا في كثير من الأحيان نعود إلى الماضي زيادة على اللزوم. فمهمة كتابة التاريخ وتأويله هي إحدى الإشكاليات التي يواجهها الإنسان، ويمكن أن يضطلع بها كل من العلماء والفلاسفة، وتجعلهم في علاقة حوار دائم، دون أن يسيء أحدهما إلى الآخر، ودون أن يدعي أحدهما امتلاك الحقيقة واحتكارها باسمه وطرد الآخر خارج أسوار البحث. ولذلك فما عجزت عن تحقيقه الكتابات العلمية الاستيمولوجية، تكمله الكتابات الفلسفية ومن زوايا تفتح آفاقا للبحث وتوسع دوائر الاهتمام. وأخيرا أن تعترف الإنسان بالتأويل كمنهج وفن للفهم، فإنه تعترف بالإختلاف كواقع وفلسفة في الحياة، فالتأويل خلق للمختلف والنظرة البديلة.

لكن المبالغة في التأويل، ربما تكون من أجل تجذير أركان السلطة، مهما كان نوعها أو قوتها وهيبتها وهيمنتها في الواقع الاجتماعي، وتحكمها في رقاب الناس. وهو الأمر الذي يزيد في تعقيد المشكلة. مما يعني أن المؤول للنص التاريخي يكون قد ابتعد عن الحقيقة في الوقت الذي يحاول فيه الاقتراب منها. فالمؤول الحق هو الذي يستطيع أن يقرأ ما لا يقوله النص، محطما بذلك الأفكار (الأصنام) تحقيقا للتاريخ الذي يوجد في المستقبل أمانا، ومن ثم يبقى المستقبل أهم اللحظات في تاريخ الإنسان. وهكذا يتوجب علينا أن لا ننظر إلى الماضي زيادة على اللزوم، بالرغم من كون الإنسان

كائنا تاريخيا، يشكل حاضره التاريخي، فيسعى إلى نقد المعرفة الوثوقية التي تنظر إلى الماضي بوصفه شيئا مكتملا، أو ماضيا أحداثه وعناصره انتهت ولم تعد قادرة على مواجهة مشاكل الحاضر. إن النظرة التي تحيط الماضي بهالة الكمال، وتقف في وجه أي تغيير مرتقب، وترفض فتح صفحات الماضي لإعادة قراءتها من جديد، هي نظرة دوغمائية بامتياز. فقد نجد في الهامش والمنسي أشياء ووقائع بدلالات تاريخية مهمة جدا، على اعتبار أن بناء المؤرخ للتاريخ قد يكون مجرد تعقيد وتعظيم للماضي التاريخي، الذي يجرح الذاكرة الجماعية بدل أن يكون رصيذا قويا يسهم في انطلاقة الأمة لاستشراف آفاق المستقبل المؤجل. فإذا كان من غير الممكن تغيير الماضي، وإذا كان الحاضر يضيق بمشاكلنا، فإن المستقبل يستطيع أن يستوعبها، بشرط أن نستوعب دروس الماضي والتاريخ.

قائمة المصادر

والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ترجمة سعيد الغانمي وجورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير، سنة.2006
- 3- بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثاني، ترجمة سعيد الغانمي وجورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير، سنة.2006
- 4- بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي وجورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير، سنة.2006
- 5- بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى) ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، سنة.2003
- 6- بول ريكور، محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا، تحرير وتقديم هـ .تايلور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، يناير سنة.2002
- 7- بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة.2003
- 8- بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد بريدة وحسان برقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، سنة2001.
- 9- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة، ط1، سنة2005.
- 10- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،

بيروت ، ط1، سنة .2005

11- بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، الدار العربية ناشرون، ط1،
2008.

قائمة المراجع باللغة العربية

- 1- ابن منظور، لسان العرب.
- 2- أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة .2000
- 3- فريدريك هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دارالثقافة للنشر والتوزيع، مصر، ب ط، سنة.1986
- 4- فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، سنة.1984
- 5- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ب ط، سنة .1994
- 6- حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم(دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، سنة.2003
- 7- وليد نويهض، أسس الوعي التاريخي عند المسلمين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، سنة.1998

8- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، لبنان، ط1، سنة.2002

9- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1،

سنة.2000

10- عادل مصطفى، " فهم الفهم" مدخل إلى الهرمنيوطيقا، دار النهضة العربية بيروت،

ط1، سنة.2003

11- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي،

بيروت، ط6، سنة.2001

12- جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبيل،

منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، سنة. 2007.

13- جاك دريدا وجياني قاتيمو، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني،

دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، سنة.2004

14 منذر عياشي، العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، ط1، .2004

15- مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز

الإينماء القومي، ط1، بيروت سنة. 1986.

16- حسن الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1،

سنة.2004.

17- أحمد إبراهيم، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، الدار العربية للعلوم،

بيروت، ط1، سنة 2006.

18- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش،

ط1، سنة 1992.

19- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي للدراسات

والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، سنة 1994.

20- محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة: دلتاي نموذجاً، الدار المصرية السعودية للطباعة

والنشر والتوزيع، القاهرة، ب ط، سنة 2005.

21- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، منشورات دار مكتبة الهلال، لبنان، سنة 1996.

22- دبه الطيب، مبادئ اللسانيات البنوية دراسة تحليلية ابستمولوجية، دار القصة

للنشر، الجزائر، سنة 2001.

23- الفلسفة الواصفة، دكتور الحسين الزاوي، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، القاهرة،

ط1، 2002.

24- ناصر الدين سعيدوني، أساسيات منهجية التاريخ، دار القصة للنشر، الجزائر، ب

ط، سنة 2000.

25- فريدريك نيتشه، أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق،

ط1، سنة 1996.

26- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير،

سنة 1938.

27- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 1995.

28- بن مزيان بن شرقي وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دار الغرب للتوزيع

والنشر، ط1، سنة 2007 .

29- بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1،

سنة 2003.

30- محمد مفتاح، المفاهيم معالم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 1999.

31- محمد مفتاح، مشكاة المفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 2000.

32- محمد مفتاح، التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، سنة 1994.

33- شافية صديق، المشروع الفردي باستحضار الآخر، دار قرطبة، الجزائر،

سنة 2006.

34- سامي أدهم، ابستمولوجيا المعنى والوجود، مركز الإنماء القومي، بيروت، ب ط،

ب ت.

35- الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي،

بيروت، ب ط، ب ت.

36- كارل بوبر، بؤس الإيدولوجيا (نقد مبدأ الأنماط التاريخية)، ترجمة عبد الحميد

صبره، دار الساقى، بيروت، سنة 1992.

37- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف، ط.2

38- لنين، ماركس انجلز الماركسية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو،

سنة 1981

39- يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، المجلس الأعلى

للثقافة، القاهرة، ط1، سنة 2002.

40- يعقوب ولد السالم، الحداثة في فلسفة هيجل، ط1، 2003.

41- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار القلم، دمشق،

سنة 2005.

42- جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم يرناك، الطبعة الثانية، منشورات

عويدات، بيروت، سنة 1986، ص.23

43- أندري كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث،

منشورات عويدات بيروت، ط2، سنة 1982.

44- حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ج3، دار قباء للطباعة والنشر، مصر،

سنة 2002.

45- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت - لبنان، ب ط، ب ت.

46- شتراوس كلود ليفي، الإناسة البنائية، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء

القومي، سنة 1990.

47- برهية إمل، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، الجزء الرابع، ترجمة جورج طرابشي،

دار الطليعة، بيروت، ط1، سنة 1983.

48- مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطلبة بيروت، ط1، سنة

1988.

49- بغورة الزاوي، المنهج البنيوي، دار الهدى، عين ميله، الجزائر ط1، سنة 2001.

50- محمد شوقي الزين، سياسات العقل، دار الغرب للنشر والتوزيع ، ب ط،

سنة 2005.

51- سايير ادوارد، اللّغة المقدمة في دراسة الكلام، ترجمة المنصف عاشور، الدار

العربية للكتاب، سنة 1997.

52- بياجيه جان، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة ويشير أويري، منشورات عويدات

بيروت - باريس، ط4، سنة 1985.

53- ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مركز الكتاب للنشر القاهرة، ط1، سنة 2006.

54- رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، دار لوسوي، ط1، سنة 1992.

55- حسن ملحم، التفكير العلمي والمنهجية، مطبعة دحلب، الجزائر، ب ط، ب ت.

56- أضولفو باسكيز، البنيوية والتاريخ، ترجمة مصطفى المنادي، دار الحداثة، لبنان، ب

ط، ب ت.

57- حسن حنفي، محمد عابد الجاري، حوار المشرق والمغرب، رؤية للنشر والتوزيع،

ط4، سنة 2005.

58- ناهد عرفة، مناهج البحث العلمي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، سنة 2006.

59- لنين، ماركس انجلز الماركسية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم موسكو،

سنة 1981.

60- عبد الله شريط، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية،

الجزائر، سنة 1981.

61- عبد القادر بوعرفة، الحضارة ومكر التاريخ، دار رياض العلوم، ط1 الجزائر.

62- حسن حنفي، الفلسفة والتاريخ، دراسات فلسفية ج2.

<http://www.balagh.com/mosoa/falsafh/u512cdmq.htm>

63- حسن حنفي، التراث والتجديد(موقفنا من التراث القديم)، مكتبة الأنجلو المصرية، ب

ط، ب ت .

64- حسن حنفي، تأويل الظاهريات، ج1، مكتبة النافذة، الجيزة، ط1، سنة 2006.

65- سليمان قعفراني، الهستيريا وخطاب الجسد، دار الفكر اللبناني، ط1، سنة 2001.

66- كمال عبد اللطيف، نصر محمد عارف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، دار

الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1، سنة 2001.

67- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة(نحو مشروع عقلي تأويلي)،

الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، سنة 2008.

68- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة:فؤاد شاهين وآخرون،

مركز الإنماء القومي، لبنان، سنة.1993

69- شحاتة صيام، علم اجتماع المعرفة وصراع التاويلات (من العقلانية إلى جدل

الذات) دار ميريت القاهرة، سنة.2005

70- محمود إسماعيل، في تأويل التاريخ والتراث، ب ط، ب ت.

المراجع باللغة الفرنسية

1-Raymond Aron, la philosophie critique de l'histoire, librairie philosophique J. Vrin, 1969.

2- De Saussure. Ferdinand, cours de linguistique générale, Editions Talantikit, béjaia, 2002.

3- Mounin Georges, Linguistique et philosophie, P.U.F 1975.

psychanalyse suivi de contribution 4- Sigmund Freud, cinq leçons sur la à l'histoire du mouvement psychanalytique, Editions Payot1966.

-
- Métapsychologie, éditions Gallmard, 1966. 5 - Sigmund Freud,
6-George Hans Gadamer, vérité et méthode, les grades lignes d une
herméneutique philosophique, trad Etienne Sacre, Editions du Seuil,
Paris1976.
- 7 – Paul Ricoeur, temps et Récit, Editions du Seuil, novembre 1985
1 l'intrigue et le récit historique.
2 la configuration dans le récit de fiction
3 le temps raconté
- 8 – Paul Ricoeur, La bible en Philosophie approches contemporaines, centre
Thomas- More, Les éditions du cerf, Paris, 1993.
- 9 – André La Cocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, Editions du Seuil,
Paris
- 10 – Paul Ricoeur, De L interprétation Essai sur Freud, Editions
du Seuil, Paris
- 11- Braudel Fernand, écrits sur l'histoire, flamarion,Paris1969.

المجلات والدوريات:

- 1- حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، مجلة الجمعية المصرية، العدد الثالث،
يونيو، سنة 1994.
- 2- أحمد محمد جاد، نظريات التأويل في الفلسفة الغربية وأثرها على إشكاليات تفسير القرآن
الكريم في الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة الجمعية المصرية، العدد

الخامس عشر، سنة 2006.

3- أحمد محمد جاد، أثر نظريات التأويل الغربية على إشكاليات تفسير القرآن الكريم، مجلة

الجمعية المصرية، العدد السادس عشر، سنة 2007.

4- محمد الطالب، التاريخ ومشاكل اليوم والغد، مجلة عالم الفكر، المجلد 5، العدد 1، عام

1974.

5- مصطفى شاکر، التاريخ هل هو علم؟، مجلة عالم الفكر، المجلد 5، العدد 1، 1974.

6- السيد محمد الجليند، خلل في مسيرة الأمة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد

الرابع عشر، مركز الكتاب للنشر، سنة 2005.

7- عبد العزيز العيادي، الهيرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر، مجلة أوراق فلسفية، مصر،

العدد 10، سنة 2004.

8- علي ملاح، مفاتيح تلقي النص من الوجة الأسلوبية، مجلة اللغة والأدب، الجزائر،

العدد 14، ديسمبر 1999.

9- سامي أدهم، النص الظاهر والنص الهيبونوي (ريكور وغادامير: ازدواجية النص المقدس)،

مجلة كتابات معاصرة، العدد 68، سنة 2008.

المعاجم والموسوعات:

linguistique et des sciences du langage, Larousse

Bordas/HER1999.

2- Ducrot. O et Todorov. T, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, éditions du seuil 1992.

3 -Dictionnaire de philosophie(collectif)Armand colin dictionnaire, deuxième éditio, 2000.

4 - م روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة،

بيروت، ط5، سنة 1985.

الفهرس

الإهداء.

كلمة شكر.

المقدمة..... أ - ك

الفصل الأول: تطور مفهوم التأويل تاريخيا

المبحث الأول:..... 11

التأويل الكلاسيكي عند شلاير

ماخر..... 12

40.....	المبحث الثاني:
41.....	دلتي والتناوية المنهجية في الفكر الألماني.
57.....	المبحث الثالث:
58.....	التأويل عند هوسرل وهيدجر.

الفصل الثاني: التاريخ والسرد

75.....	المبحث الأول:
76.....	سؤال الزمن والسرد.
96.....	المبحث الثاني:
97.....	من التأويل الفني إلى تأويل الحادثة التاريخية.

الفصل الثالث: التاريخ والزمن

115.....	المبحث الأول:
116.....	التاريخ بين التصور اللاهوتي والتصور الزمني.
138.....	المبحث الثاني:

139.....	جدلية القارئ والنص.
----------	---------------------

الفصل الرابع: النص التاريخي والتأويل الموضوعي

159.....	المبحث الأول:
160.....	الذاتية والموضوعية في فهم وتأويل الحوادث التاريخية.
180.....	المبحث الثاني: إشكاليات التعامل مع النص التاريخي.

الفصل الخامس: المؤرخ وصراع التأويلات

207.....	المبحث الأول:
	سجال الفلسفات وصراع

208.....	التأويلات.
----------	------------

226.....	المبحث الثاني:
227.....	الحقيقة والتاريخ ومعضلات التأويل
	الفصل السادس: التاريخ بين العلوم الإنسانية وفلسفة التأويل
248.....	المبحث الأول:
248	التاريخ واتجاهات مدارس التأويل المعاصرة
285.....	المبحث الثاني:
285.....	من التاريخ إلى فلسفة التاريخ
315.....	الخاتمة
323.....	قائمة المصادر والمراجع
335.....	الفهرس