بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 07 نوفمبر 2016

نقد الوعي التاريخي الشائع، أو الفهم المغترب في العلوم الإنسانيَّة

قِراءَة فِي مَوْقِف «غادامير» مِن نمُوذَج المَوضُوعية للمَدرسَة التاريخيَّة

سمير جواق
باحث جزائري

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

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

يتناول هذا البحث، موقف «هانس جورج غادامير» « **H. G. Gadamer** »، من مَطْلَب المَوْضُوعيَّة، كما نادت به ''المدرسَة التاريخيَّة'' حين أرادت الإحاطة المَوضوعيَّة بوقائع التاريخ، فطلبت لنفسها جنساً من المعرفة موسوماً بالعلميَّة الصارمة والموضوعية المُحكَمَة. إنَّ البحث التاريخي الرصين يجب أن يكون على شاكلة البحث العِلمي مُستقلاً عن كلّ نوازع الذَّات، حيث تطالب ''المدرسة التاريخيَّة''، المؤرخ / المُؤوِّل / القارئ بالتّخلي عن أُفُقِه الراهن واهتمامه بالمعنى الذي تَخَلَّجَ في الحقبة /النَّص/ الحدث التاريخي قَيْدَ الدراسة.

تمهيـــــد:

إنّ الدَّعوى التي ملكت على "غادامير"[1] **G. H. Gadamer** زمام تفكيره هي أنّ تحصيل الحقيقة ليس مبناه على مُجرَّد اصطناع منهج مُحكم، أو ترسيم مسلك علمي صارم، فقد انهَمَّ «غادامير» بنقد كلّ نزعة منهاجية في العلوم الإنسانية تحاول تقعيد الفهم وإحكام مقاداته بضوابط صارمة تُمكِّن من الظَّفر بحقائق موضوعية، إنَّ نقد «غادامير» هنا مُوجَّه في الأساس إلى **المدرسة التَّاريخية l'école historique.**

إنّ امتياز المدرسة التَّاريخية، حسب «غادامير»، هو اكتشافها لما يُسمّى بـ«**الوعي التاريخي**» **la conscience historique** فظهور الوعي التَّاريخي هو بلا شك الثَّورة الهامَّة التي شهدها الإنسان الحديث، ذلك أنّ الوعي الذي يمتلكه حالياً إزاء التاريخ يختلف أساساً عن الطَّريقة التي ظهر فيها في الماضي، إنّ الوعي التَّاريخي بما هو امتياز الإنسان الحديث مَكَّنه من امتلاك وعي بتاريخية كلّ حاضر ونسبية كلّ الآراء، إلا أنّ هذا الوعي، بما هو امتياز، أضحى عبئاً لم يفرض على الأجيال السابقة، حين أرادت المدرسة التَّاريخية الإحاطة الموضوعية بوقائع التاريخ، فطلبت لنفسها جنساً من المعرفة موسوماً بالعلمية الصارمة والموضوعية المحكمة، إنّ البحث التَّاريخي الرصين يجب أن يكون على شاكلة البحث العلمي مستقلاً عن كلّ نوازع الذات، حيث تُطالب ـ «المدرسة التَّاريخية» ـ المؤرِّخ / المُؤوِّل بالتخلي عن أفقه الرَّاهن واهتمامه بالمعنى الذي تَخَلَّجَ في الحقبة /النص/ الحدث التَّاريخي قيد الدّراسة.

فما يُؤكِّد عليه أصحاب النزعة التَّاريخية ضرورة تحرير الوعي التَّاريخي من الأحكام المسبقة والافتراضات المتداولة التي تتعلّق بالماضي، من دون هذا الإجراء سنحصل بالتأكيد على وعي تاريخي زائف، وعي لا يخدم سوى الأهداف الإيديولوجية، والتحيّزات العقائدية المسبقة، هذا ما يرفضه «غادامير» تماماً، حيث يُؤكِّد على ضرورة إعادة النظر في بنية الفهم بشكل جذري، ذلك أنّ لهث المدرسة التَّاريخية وراء مطلب الموضوعية أدّى إلى اغتراب الظاهرة التَّاريخية. إنّ كلّ حديث عن فهم يوصلنا إلى حقيقة موضوعية للتراث والماضي هو مجرّد أوهام لا يمكن تحقيقها، زرعتها المدرسة التَّاريخية في أذهاننا، وهنا مفارقة جليّة يذكرها «غادامير»، ومُؤدّاها أنّ «المدرسة التَّاريخية»، في مسعاها لتحقيق الموضوعية، تُعمى عن تاريخانيتها الخاصَّة، ويتساءل هاهنا تساؤل المستنكر: هل حقاً أنَّ في مَكَنة الذَّات، إن هي عَلقّت تاريخيتها، أن تكُون في مَنجاة من كلّ اشتراط تاريخي؟ هل حقاً أنَّ في طَوْق الإنسان ـ وهو الكائن المتناهي- أن يقف على تاريخيته بشكل تام يتوسَّل منهاجية دقيقة في الفهم؟

1- هانز جورج غادامير Hans George Gadamer 1900-2002 من أهمّ الفلاسفة الألمان المعاصرين، درس في جامعة "لايبيزغ" Leipsig ثم في جامعة "فرانكفورت" Francfort وفي سنة 1949م شغل كرسي الفلسفة في جامعة "هايدلبرغ" Heidelberg خلفاً لكارل ياسبرز، وقد شكل مفهوم "التَّأويلية" Herméneutique نقطة محورية في إسهامه الفلسفي، نتج عنها في ما بعد إسقاطات هامّة في مجالات معرفية متعددة كالعلوم الإنسانية، ويُعدّ كتابه "الحقيقة والمنهج" vérité et méthode من أهمّ المؤلفات الفلسفية في المرحلة المعاصرة.

- Noëlla Baraquin, jacqueline Laffitte, Dictionnaire des philosophes, Armond colin, deuxième édition, p, 161 -162.

إنَّ الوعي التَّاريخي يُمثل، بالنسبة إلى «غادامير»، خطوة جوهرية في حدث الفهم، ومن ثمّ الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية، ولهذا نجده يعمل في البداية على نقد أساس الوعي التَّاريخي الشائع، وذلك من خلال نقد المبادئ التي يقوم عليها.

إنّ نقد «غادامير» للوعي التَّاريخي المغترب كان موجَّهاً في الأساس إلى «المدرسة التَّاريخية» التي يمثلها «رانكه»Ranke، و«دروزن» Droysen و«دلتاي» Dilthey صاحب محاولة إيجاد منهج بديل عن المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية لفهم موضوعي للتاريخ، ومن ثمّ تعميمه على العلوم الإنسانية ككُل.

لذلك يُعلن «غادامير» أنّ مهمته تحرير الوعي التَّاريخي من صبغة نموذج الذاتية، وتخليصه من السمعة السيئة التي ألحقتها به المدرسة التَّاريخية، ففي الباب الثاني من سفره «الحقيقة والمنهج vérité et méthode»، الموسوم بـ«توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية»، يقدّم نقداً للتاريخية الساذجة التي ترى أنّه يمكن الوصول إلى معنى الماضي والتراث إذا عدنا إلى عصره ومفاهيمه، وإن قطعنا عن واقعنا وتجرّدنا من أحكامنا، كما أنّه يُمكننا إعادة تأسيس الماضي بمعزل عن الحاضر، وذلك في محاولة ـ كما يقول «غادامير» ـ يائسة للحصول على فهم موضوعي للتاريخ.

انطلاقاً ممّا سبق، سنتناول «نقد غادامير للوعي التَّاريخي الشائع»، بالتعرّض إلى نقده للمدرسة التَّاريخية ـ «رانكه»، و«دروزن» و«دلتاي» ـ فتصوُّرها للتاريخ يجعلنا ننظر إليه نظرة غايتها الموضوعية، من خلال التجرّد من كلّ ما هو ذاتي، وعلى ذلك فإنّ النقد الغادامير وجّه سهامه إلى أصحاب النزعة التَّاريخية التي تبني قراءتها للتاريخ على أساس موضوعي.

1- تأويلية شلايرماخر، وتطبيقاتها في موضوعية المحو الذاتي للمدرسة التاريخية

مثَّلت «المدرسة التَّاريخية» l'école historique من أمثال «رانكه» « Ranke » و«دروزن» « Droysen » في القرن التاسع عشر امتداداً طبيعياً لهيرمينوطيقا «شلايرماخر» Schleiermacher (1768- 1834))، وتبَّنت النموذج القائل بإمكانية قيام التاريخ كعلم يتأسَّل أسساً موضوعية بحتة، وادعت أنّ بوسعها الوصول، متوسلة المنهج العلمي، إلى معرفة الماضي في إطلاقه كما هو، وقبل أن نتطرَّق إلى موقف «المدرسة التَّاريخية»، وإلى أوجه النقد «الغادامير» لها، يحسن بنا أولاً القيام بإطلالة سريعة على نظريَّة «شلايرماخر»، لمعرفة الوشائج والخيوط الدَّقيقة التي تربط بين فكره وفكر «المدرسة التَّاريخية، وتقفّي المسالك السِّرية التي تُوصِّل لمطلب الموضوعية كما نادت به هذه المدرسة، حتى «غادامير» نفسه يعترف بهذا التأثير الحاسم للتأويلية الرُّومانسية Herméneutique Romantique على نظرية البحث

التَّاريخي في القرن التاسع عشر[2]، هذا ما يجعلنا نتساءل، مع «غادامير»، عن الكيفية التي أسهمت بها تأويلية «شلايرماخر» في تقديم أسس منهجية لقيام التاريخ كعلم موضوعي، فكيف يفهم المؤرّخون عملهم بهذه النظريات التَّأويلية؟

يرى «نصر حامد أبو زيد» أنّ فكر «شلايرماخر» يمثل في الهيرمينوطيقا عتبة انتقال ونقطة تحوُّل مفصلية في تاريخها، إذ إليه يعود الفضل في نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللّاهوتي ليكون علماً أو فنّاً لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص[3]، ومن ثمّ نَقَل التَّأويلية من وضع الاحتكار الوظيفي إلى وضع المشاعية الأداتية، عبر الارتقاء بها إلى درجة علم يؤسس عملية الفهم، فهو يعتقد أنّ الفهم ضرورة تأويلية تتطلَّبها النصوص سواء أكانت فلسفية أم أدبية أم دينية أم قانونية ...، هذا ما جعله يرسم أوَّل مَعْلَم من خيوط مشروعه لتأسيس هيرمنوطيقا عامَّة Herméneutique général تكون بمثابة الأصل والمنطلق لكلّ هيرمنوطيقا خاصة[4]، لقد قدَّم «شلايرماخر» السُّؤال: ما الفهم؟ Qu'est-ce que la compréhension? على سؤال معنى هذا النَّص أو ذاك من النُّصوص، وأضحت التَّأويلية، بذلك، «فنّ تجنب سوء الفهم»[5].

نقرأ في هذه العبارة أنّ «شلايرماخر» قد انطلق في تأسيسه لتأويليته من تمييزه الواضح بين «ممارسة تأويلية مهلهلة ينتج فيها الفهم آلياً، وممارسة تنطلق من مقدمة تفيد أنّ ما ينتج آليّاً هو سوء الفهم»[6] .

وبالتَّالي فإنّ مهمَّة «فرز إجراء الفهم» هي المهمة التي تضطلع بها الهيرمنوطيقا، التي تقوم على أساس أنّ النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المُؤلف إلى القارئ، فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي لمبدعه، والعلاقة بين الجانبين- فيما يرى «شلايرماخر»- علاقة جدلية، وكلما تقدَّم النَّص في الزمن صار غامضاً بالنِّسبة إلينا، وصرنا أقرب إلى «سوء الفهم» mécompréhension منه إلى الفهم la compréhension، وعلى ذلك لا بدّ من قيام «علم» science أو «فن» Art يعصمنا من سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم[7] .

يرى «شلايرماخر» أنّه لننفاذ إلى معنى النَّص، ولكي نتخلَّص من غرابة المعنى وغموضه l'étrangeté du sens يجب أن تتوفَّر لدينا ملكتان: الملكة اللغوية، وملكة النفاذ إلى الطَّبيعة البشرية،

2- هانز جورج غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007، ص 287

3- نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2005، ص 20

4- عبد الغني بارة: **الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 175

5- هشام معافة: **التَّأويلية والفن عند هانس جورج غادامير**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 43

6- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 271

7- نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص 20

وبالتَّالي فـ«شلايرماخر» يجعلهما قاعدتين مُتكاملتين للفهم، ولا يمكن لهذا الأخير أن يحصل في حالة وجود قاعدة دون أخرى.[8]

يتَّضح لنا أنّ «شلايرماخر» في اعتباره أنّ التأويل كـ«فن/ تقنية» يهتمّ بطريقة الاشتغال على النُّصوص بتبيان بنيتها الدَّاخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية والبحث عن الحقائق المستترة في النُّصوص بالنظر إلى الإحداثيات التي حفّت بإنتاجها قصد الوصول إلى حسن الفهم، بمعنى الوصول إلى درجة من التجانس تجعل المُؤوِّل قادراً على الإخبار بالحدث النفسي الذي حث المؤلف أو خضع له حال مُباشرته الكتابة، أي أن يتجاوز المُؤوِّل حرفية آثار المؤلف قصد النفاذ إلى الفضاء الحاضن للإشكاليات، هذه الفكرة ستجد تطبيقها الواسع مع المدرسة التَّاريخية، حيث تُطالب المُؤرِّخ بالتَّخلي عن أفقه والاندماج وجدانياً مع العصر قيد الدِّراسة، إنّ مُطالبة «شلايرماخر» المُؤوِّل بمثل هذا النفاذ يتولَّد عنه أن يتموقع كلٌّ من المُؤوِّل/المُؤلِّف في محضن فكري واحد، ضمن حيثيات السِّياق التَّاريخي وآثاره، وجملة الإحداثيات الزَّمانية والمكانية المُلازمة لأفق المُؤلِّف، فكلّ نص كما يقول «غادامير»: «ينتمي إلى جملة آثار المُؤلِّف، وإذا أردنا إدراك النَّص في مصداقية دلالته الأصلية ينبغي رُؤيته كتجلٍّ للحظة إبداعية، وإعادة توظيفه داخل شمولية السِّياق الرُّوحي للمُؤلِّف»[9].

لذلك فتأويلية «شلايرماخر» تفضي إلى تجريد «المُؤوِّل» من مكونات أفقه قصد متابعة المُؤلِّف في نمطية سلبية، ومن ثمّ يكون لأثر «السِّياق» le contexte دوره في بلورة نموذج الفهم وتشكيلاته الدَّلالية ومُخرجاته المفاهيمية، ممّا يفضي إلى القول إنّ فهم النص القديم لا يأتي إلا باسترجاع أو إعادة بناء سياقه القديم، حتى يتسنى فهمه وفق مقاييس زمن التشكيل والصياغة، فـ«شلايرماخر» يصرّ على أن يفهم المُؤوِّل النص كما فهمه المُؤلِّف، ثم بعد ذلك يفهمه بشكل أفضل منه[10]، وعليه تغدو الإشكالية الرئيسة في المنهج المُوصل إلى الفهم، ولكن بأيَّة ضوابط؟ وبأيَّة معايير؟

انطلق «شلايرماخر» في مشروعه التأويلي من خلال وضع قواعد للفهم الصحيح نذكرها تواليًا:

1- قواعد اللُّغة (التَّأويل اللُّغوي) l'interprétation grammatical يمثل الجانب الموضوعي الذي يعالج النص أو أيّ تعبير كان انطلاقاً من لغته الخاصة، وتحديد دلالات الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تُركِّبها، ودلالة هذه الجمل على ضوء الأثر برمّته.

8- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

9- غادامير: **فلسفة التأويل، الأصول، الأهداف، المبادئ**، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الثانية، 2006، ص 41

10- دافيد جاسبر: **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 121

2- منهج التأويل النفسي l'interprétation psychologique يمثل الجانب الذاتي من النص الذي يعتمد على بيبليوغرافيا المُؤلِّف، أي حياته الفكرية، والدوافع والحوافز التي دفعته إلى التعبير والكتابة، فهو يضع النص في سياق حياة المؤلف، وفي السياق التَّاريخي الذي ينتمي إليه .[11]

بهذه الصُّورة يكون للنَّص جانبان: جانب موضوعي يُشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم مُمكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المُؤلِّف ويتجلَّى في استخدامه الخاص للغة، «إنّني أفهم المُؤلِّف بقدر توظيفه للغة»[12]، وهذان الجانبان يشيران إلى فكر المُؤلِّف الذي يسعى المُؤوِّل/ القارئ إلى إعادة بنائه بغية فهم المُؤلِّف وفهم تجربته.

انطلاقاً من تصوّر «شلايرماخر» للجانب الموضوعي والذاتي للنص، يغدو المُؤوِّل/القارئ في هذه المنظومة مُطالباً بالارتفاع بذاته عن كلِّ الإحداثيات التَّاريخية المُكيفَة لوجوده قصد الارتداد بفكره إلى زمن المُؤلِّف والوقوف على القواعد والأدوات المفهومية التي استعملها في نسج الخطاب/النَّص، ممَّا يُخوِّله أن يكون -أي المُؤوِّل- مُساوياً للمُؤلِّف، بَل ويَحِلُّ محلّه عن طريق إعادة البناء الذاتي والموضوعي لتجربة المُؤلِّف، هكذا حاول «شلايرماخر» أن يجد تأصيلاً منهجياً لعملية تأويل النصوص، مثل هذه الخطوة اعتبرها «بول ريكور» « Poul Ricœur » (1913-2005)، أنّها تمثل انقلاباً مماثلاً تماماً للانقلاب الذي أحدثته الفلسفة الكانطية، إنّه الانقلاب الكوبرنيكي الأوَّل في تاريخ الهيرمينوطيقا على غرار ما أجراه «كانط» « E kant » (1723-1804) في نظام فلسفة الطبيعة.[13]

هذا الإجراء الذي جاء به «شلايرماخر» من خلال تقعيد الفهم سيعرف عدَّة تحوُّلات منهجية ومعرفية مع «دلتاي» « W Dilthey » (1833-1911)، فمع قدومه تحوّلت الهيرمينوطيقا من مُجرَّد علم يقوم بتأويل النُّصوص وفهمها إلى أداة يجرى من خلالها تحرير العلوم الإنسانية من هيمنة مناهج العلوم الطبيعية، غير أنّه، ومع الخطوات التي خطّها «شلايرماخر» بتحرير التأويل من قيود تقنيات التأويل الديني والسير بالهرمينوطيقا لتصبح علماً يمكن تطبيقه في فروع المعرفة الإنسانية المختلفة، لم يكن مقنعاً بالنسبة إلى «غادامير»، فـ«كلّ ما ذكره شلايرماخر بشأن العوامل الذاتية للفهم لا يقنعنا بتاتاً، عندما نفهم نصّاً مُعيَّناً فإنّنا لا نحلُّ محلَّ الآخر، ولا يتعلَّق الأمر باختراق النشاط الرُّوحي للمؤلف»، لأنّ دلالة البحث التأويلي هي «الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات»[14]، إنّ تصوُّر أنّ للنص

11- محمد شوقي الزين: **تأويلات وتفكيكات**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 34

12- نصر حامد أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص 21

13- بول ريكور: **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة وحسين بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001، ص 60

14- غادامير: **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص ص 41 42

جانبين: موضوعي وذاتي يقودنا إلى ما يُعرف عند «شلايرماخر» بـ«**الدائرة التَّأويلية**» **le cercle herméneutique** ، فما المقصود بها؟

يصف «شلايرماخر» الدائرة التَّأويلية بأنّها لكي نفهم النَّص في جزئياته يجب أولاً فهمه في كليته، وهذا يقودنا إجباراً لفهم أجزائه، أي أنّنا ندور في حلقة لا نهاية لها هي الحلقة التَّأويلية، أي أنّ عملية تفسير النص، على المستوى الموضوعي مثلاً، تكون بمعرفة كاملة للغة وكذلك بخصائص النص من جهة أخرى، وهذا ينطبق على المستوى الذاتي[15]. وعلى الرغم من أنّ «الحلقة التَّأويلية» بقيت منذ ذلك الوقت السمة المركزية للكثير من النظريات، فإنّ «غادامير» يصفها بالطبيعة الصورية، ذلك أنّ «ما نحن عليه من اشتراك مع التراث هو الذي يحدّد أفكارنا ويوجّهنا إلى الفهم»[16].

ورغم أنّ «شلايرماخر» يضيف إلى جانب «التأويل اللغوي»، «التأويل النفسي»، وهي مُساهمتُه الأميز في نظر «غادامير»، غير أنّ دعوى «شلايرماخر» القائلة إنّ «فردية المؤلف يمكن أن تفهم مباشرة بأن ينقل المرء نفسه إلى الآخر»، هذه الدعوى يطلق عليها «غادامير» بالصيغة والاصطلاح «التماهي بالقارئ الأصلي «L'indentification avec le lecteur originel»»، هي فعل - حسب «غادامير» - لا يتمثل في «التماهي بالقارئ الأصلي» وإنّما يتمثل في أن يضع «المرء نفسه على مستوى المُؤلِّف نفسه»، وبذلك يتكشَّف النص كتجلٍّ فريد لحياة المُؤلِّف، هذه العملية ـ «عملية التماهي» - يترتب عنها حسب «غادامير» عدة إشكاليات: حول إمكانية التمييز بهذه الطريقة بين «التماهي بالقارئ الأصلي» و«عملية الفهم»؟ ومن ثمّ كما يرى «غادامير»، أنّ مشكلة «شلايرماخر» ليست مشكلة غموض تاريخي Obscurité de l'histoire، وإنّما «غموض الأنت» Obscurité de soi[17]

إنّ ما يعيبه «غادامير» على «شلايرماخر» في هذه المسألة يتمثل في اختراق القارئ/ المُؤوِّل للمسافة الزمنية la distance temporelle، من خلال التغلب على الفجوة التَّاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد/المُؤوِّل، فإذا كان المبدأ الأساسي عند «شلايرماخر» هو أنّ فهم المؤلف خير من فهمه لنفسه، أي محاولة التموقع فيما أنتجه هذا المُؤلِّف، وفهمه فهماً جديداً، فإنّ الأمر عند «غادامير» يستدعي ما سمّاه بـ «المسافة الزمنية» la distance temporelle التي توجد بين الكاتب ومؤوله، إنّها المسافة التَّاريخية التي تفصلهما، فعكس ما تصورناه من قبل ليس الزمن هوَّة ينبغي تجاوزها لإيجاد الماضي، بل إنّه الأرضية التي تحملنا إلى المستقبل، هذه الصيغة الشلايرماخرية المستندة إلى مفهوم الفردية تكرَّرت، بل وستجد أثرها

15- نبيهة قارة: **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص ص 47 48

16- غادامير: **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص 42

17- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص ص 277 279

البالغ في «المدرسة التَّاريخية»، وهي النَّواة الأولى -حسب «غادامير» - التي قادت إلى اغتراب الوعي التَّاريخي.

وقبل المُضي في مُناقشة هذه المسألة نذكر أنّه لم يكن هدف هذه الجولة الفكرية مع «شلايرماخر» تسطيراً لأرائه بما هو تدقيق وتفصيل، بقدر ما كانت محاولة ترمي للوقوف على إشارات تحوُّلية في تحقيق هذه الانتقالية ورَصد مناحي تأثير نموذج فهم النص لـ«شلايرماخر» في فهم نموذج التاريخ بالنسبة إلى «المدرسة التَّاريخية»، حتى أنّ «غادامير» يصف عملية إعادة المراجعة التي قامت بها الهيرمينوطيقا التقليدية في مضمار البحث التَّاريخي بأنّها «كانت السَّبب في شروق شمس العلم التَّاريخي في القرن التاسع عشر، فلم يعد الماضي يُقاس بمعايير الحاضر كما لو كانت معايير مطلقة نَسبَت إلى العصور الماضية قيمتها الخاصة بها، بل إنّها اعترفت حتى بتفوقها في جانب أو آخر، الإنجازات العظيمة للرومانسية مثل إحياء الماضي واكتشاف أصوات المجتمعات القديمة في أغانيها وجمع القصص والأساطير، كلها ساهمت في نشوء البحث التَّاريخي الذي تحوَّل تدريجياً، خطوة فخطوة، من إحياء قائم على الحدس إلى معرفة تاريخية مستقلة، فعلم التاريخ في القرن التاسع عشر هو الثمرة الناضجة للرومانسية، ويرى نفسه خطوة نحو المعرفة الموضوعية للعالم التَّاريخي، تقف على قدم المساواة مع المعرفة الطبيعية المنجزة بواسطة العلوم الحديثة»[18]

فلمَّا كان التاريخ ظاهرة اجتماعية بامتياز، فإنّ الصعوبة الناتجة عن هذه الظاهرة تكمن في انتمائها إلى الماضي، وهو ما يخلع عليها طابع الغموض أحياناً، وتضارب الأحداث والحكايات في معظم الأحيان، الأمر الذي يُعيق المؤرخ عن الوصول إلى حقيقة ما يجري وما يحدث بالفعل، ممّا يدفع المؤرخ إلى طرق أبواب جديدة باستمرار لعلها تفتح أمامه مغاليق ما يجده مُوصداً، من هنا كان دأب المؤرخين في البحث الدَّائم عن مناهج جديدة يمكن أن تُساهم في الوصول إلى الحقيقة المنشودة، ولأنّ القرن التاسع عشر كان عصر العلم الوضعي بتقدّم العلم وتقنياته، أراد فلاسفته ومفكروه أن تنعكس وضعية وموضوعية المناهج العلمية في العلوم الطبيعية على منهجية الكتابة التَّاريخية، لعلهم يصلون إلى إعادة تأسيس الحقيقة التَّاريخية على أساس علمي وضعي متين، وهكذا لا نستغرب في وصف «جون غروندن »»» Jean Grondin « لـ«رانكه» و«درويزن» في كونهما من أكبر مرموقي علماء التاريخ وأكثرهم جاذبية، وهم كذلك مؤرخون فكّروا بروح العصر في أسس منهجية لمدارسهم، والدليل على ذلك حذرهم الشديد من البناءات الفلسفية les constructions philosophiques، فالتفكير المنهجي لـ«رانكه» مثلما هو لـ«درويزن» يأخذ بعين الاعتبار الدفاع عن علمية scientificité مدارسهم.[19]

18- مجدي عز الدين حسن: **تأويل التاريخ وتاريخية التأويل**، مجلة دراسات فلسفية، العدد01، جانفي 2014، ص 144

19- Jean Grondin: **Introduction à Hans George Gadamer**, Edition du cerf, Paris, 1999, P, 97 98.

هذا الهاجس دفع بعلماء القرن التاسع عشر إلى البحث عن مدى إمكانية الوصول لكتابة تاريخية موضوعية تستطيع أن تنفذ إلى قلب الحقيقة، أي حقيقة الحدث التَّاريخي كما تمَّ في الواقع، وبالتالي البحث عن منهجية تقطع مع التفسير ولا تقول ولا تصف شيئاً آخر غير الوقائع والأحداث في ترتيبها الزمني الدقيق، من هنا نادى البعض بلازمكانية المؤرخ، حين يصبح المؤرخ مُحايداً في الزمان والمكان، وكأنّه حكيم سرمدي أبدي، مقطوع الصِّلة بماضيه الذي لا يُثقل كاهله، وفاقد الحس بحاضره.

إنَّ التساؤل الذي سيفرضُ نفسه هنا يتمحور حول مَدى واقعية هذه الدّعوى، وما يُمكن أن تُقدِّمه للحقيقة التَّاريخية المنشُودة: هل حقاً يُمكن للحقيقة التَّاريخية أن تتَّسم بالموضوعية؟ يتولَّد عن هذا الطرح الإشكالي العديد من التساؤلات المهمة من قبيل: كيف نفهم النصوص والوثائق التَّاريخية المنحدرة إلينا من الماضي (التراث)؟ هل يمكن إدراك الماضي في غيريته المطلقة؟ هل يستطيع المؤرخ/المؤول تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التَّاريخية؟ هل هو صحيح القول بالقدرة على رؤية الماضي رؤية موضوعية؟

إنّ النَّاظر تحديداً إلى العصر الفاصل بين «شلايرماخر» و«دلتاي» سيجد مؤرخي القرن التاسع عشر من أمثال «رانكه» و«درويزن»، منذ ذلك العصر كان النص المطلوب تأويله هو الواقع ذاته، وارتباطه مع أجزائه، كما أنّ السؤال عن الكيفية التي يمكن بها فهم نص من الماضي، سبقه سؤال آخر هو: كيف يمكن تصوّر الارتباط التَّاريخي؟ إذ قبل انسجام النص يأتي انسجام التاريخ الذي يُعدّ الوثيقة العظمى للبشرية والتعبير الأساسي للحياة[20] .

لقد قلنا سابقاً، إنّ «المدرسة التَّاريخية» هي امتداد لهيرمينوطيقا «شلايرماخر»، وهذا بدوره يحيلنا إلى التساؤل عن الكيفية التي خدمت بها التَّأويلية -كإطار نظري يُعْنى بفهم النص- جُلّ العلوم التَّاريخية، التي يمثل «التراث» و«الحوادث الماضية» بؤرة اهتمامها، فهل بالإمكان نقل «نموذج النص» إلى «الدراسات التَّاريخية»؟

ممّا لاشك فيه أنّ «شلايرماخر» من خلال سعيه الدؤوب إلى تقعيد الفهم وتحرير التأويل نهائياً من أيّ تأثير دوغمائي، لا يروم من ورائه تأسيس فهم شمولي للعلوم التَّاريخية، هذا ما يجعلنا نُقِّر مُنذ البداية مع «غادامير» أنّ «الاهتمام الذي حفز تجريد «شلايرماخر» المنهجي لم يكن اهتمام المؤرخ بل اهتمام اللاهوتي، ولهذا السبب كانت نظريته التَّأويلية ما تزال بعيدة عن علم للتأريخ Historiology يمكن أن يقوم مقام آلة (أورغانون) منهجية للعلوم الإنسانية، فكان هدف نظريته التَّأويلية الفهم الدقيق لنصوص معينة، وهنا يقبع قصور «شلايرماخر» حسب «المدرسة التَّاريخية»، «فموضوعهم ليس النص الفردي وإنّما التاريخ الكلي»[21]، فالنص الفردي ـ يقول «غادامير» ـ «ليس له قيمة في ذاته، إنّما يؤدي فقط دور المصدر، أي

20- مجدي عز الدين حسن: **تأويل التاريخ وتاريخية التأويل**، مرجع سابق، ص 144

21- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 286

أنّه فقط مادة تنقل معرفة عن سياق تاريخي بالضبط مثل بقايا الماضي الصَّامتة، لذلك لم تستطع «المدرسة التَّاريخية» أن تُعوّل على تأويلية «شلايرماخر»[22].

بيد أنّ توجُّه الرُّؤية التَّاريخية للعالم، التي تسعى وراء الهدف الضخم لفهم التاريخ الكلي، كانت قد تأسّست على نظرية الفرد الرومانسية، وهكذا نرى أنّ التَّأويلية الرومانسية وخلفيتها، أي ميتافيزيقا الفرد القائلة بوحدة الوجود الجمالي (شلايرماخر) أثرت على نظرية البحث التَّاريخي، ذلك أنّ هذا الفكر الجمالي Pensée esthétique، سيجد بعد «شلايرماخر» وفي أعقابه تجلياته الأكثر بروزاً في «المدرسة التَّاريخية»[23]. فالمخطط الأساسي الذي بموجبه تتصوّر المدرسة التَّاريخية الدراسة المنهجية للتاريخ الكلي Universelle l'histoire يشبه فعلاً المنهجية المطبقة على كلِّ نص من خلال مخطط الكل والجزء، إلا أنّ هذا لا يمنع من وجود فواصل اختلاف بينهما، ذلك إذا ما «حاول المرء فهم قصد نص ما وشكله كبنية أدبية، وإذا ما حاول استخدامه كوثيقة في بحث سياق تاريخي أوسع بخصوص ما يقدّمه من معلومات»[24]، ورغم ذلك يمكن للأساس التأويلي أن يقدّم الدعم للمهمة الخاصة بالمؤرخ، حين يقصد النص لا من حيث بنيته الأدبية بل بوصفه وثيقة تاريخية، وقد كان «دلتاي» سابقاً لعقد هذا الحلف بين الهيرمينوطيقا والتاريخ، فلا «رانكه» ولا «درويزن» ذو المنهجية الدقيقة» هما أول من عبّرا عن هذا بمصطلحات منهجية واضحة، إنّما يرجع هذا الشرف إلى «دلتاي» الذي تبنّى بوعي التَّأويلية الرومانسية ووسَّعها إلى منهج تاريخي، وفي الحقيقة وسَّعها إلى إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، فتحليل «دلتاي» المنطقي لمفهوم السياق والاتساق في التاريخ يتمثل في أن يطبّق على التاريخ المبدأ التأويلي القائل: إنّنا نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النص الكلي، ونفهم الكل بمقتضى الجزء، و«دلتاي» حين ينقل التَّأويلية لدراسة التاريخ بهذه الطريقة يكون مجرّد مؤول للمدرسة التَّاريخية، فهو يصوغ ما فكر فيه في الواقع كلٌّ من «رانكه» و«درويزن»[25].

والجدير بالملاحظة أنّ هذا المبدأ في فهم التاريخ كان يمثل السِّمة الأساسية التي انفردت بها المدرسة التَّاريخية في تشييد تصوُّرها وكيفية تناولها لمشكلة «التاريخ الكلي»، غير أنّ التأملات المنهجية لـ«رانكه» و«درويزن» هي بمثابة ردّ فعل على تأملات «هيغل»[26](1770-1831) ، حيث ميزت المدرسة التَّاريخية نفسها عن «هيغل»، فشهادة ميلادها، إن جاز التعبير، هو رفضها للتركيب القبلي لتاريخ العالم ودعواها الجديدة: أنّ البحث التَّاريخي فقط وليس الفلسفة التأملية ما يمكن أن يقود إلى نظرة كليّة للتاريخ»[27].

22- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

23- Jean Grondin: **Introduction à Hans George Gadamer**, op, cit, p 97.

24- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 287

25- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 287

26- Jean Grondin ; **Introduction à Hans George Gadamer,** op, cit, p 98 .

27- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 289

وإذا كانت تأويلية «شلايرماخر» قد حرَّرت التأويل الأدبي L'interprétation littéraire من كُلّ تأثير دوغمائي فإنّ هذه النظرية يجدر بها تحرير التاريخ من فلسفة «هيغل» المثالية، فعلى خلاف «هيغل»، يرى «رانكه» و«درويزن» في التاريخ علماً تجريبياً Science empiriqueيتوجَّب عليه الانطلاق من الوقائع Faits وليس من تأمّلات في معنى التاريخ، فبالنسبة إليهما - «رانكه» و«درويزن» - كان يجب فهم التاريخ بالاعتماد عليه في حد ذاته بعيداً عن المبادئ القبيلة Principes apriori[28] ، وزيادة على ذلك، يُدعِّم كلٌّ من «رانكه» و«درويزن»، فكرة أنّ كلّ حقبة تاريخية لها معناها الخاص، وليس معنى يستنبط من غائية بالمفهوم الهيغلي Téléologie Hégélienne ، مستلهمين في ذلك من الأولوية التي يمنحها «شلايرماخر» للعبارات الفردية: فكلّ حقبة تاريخية يجب أن تحتفظ بكمالها واكتمالها، لا أن تسجل ضمن فلسفة التاريخ عامة[29]، فمفهوم «شلايرماخر» عن «الفردية» L'individualité كان مجرد وسيلة لنقد التركيب القبلي لفلسفة التاريخ، ذلك أنّ المدرسة التَّاريخية لا تذهب إلى القول بوجود غاية للتاريخ، كما لا يوجد شيء خارج التاريخ، ومن هنا يمكن أن تُفهم استمرارية التاريخ بموجب التاريخ نفسه فقط، هذه الدعوة نجدها فيما ذهبت إليه سالفاً التَّأويلية الأدبية، وعليه فإنّ دراسة التاريخ هي التَّأويلية، بالنسبة إلى «غادامير»، هذه المحاولة لنقل وتحويل مبادئ التأويل الأدبي لدراسة التاريخ تفقد البعد الزمني لفهم التاريخ[30].

لقد قلنا سابقاً إنّ ما مَيز المدرسة التَّاريخية عن «هيغل» هو رفضها لتصوّره المثالي للتاريخ، رغم أنّ «هيغل» كان من أوائل من كشف عن الطابع التَّاريخي لكلّ فكر، فقد عملت فلسفته على تاريخية الفكرة، والعقل وكذلك الفلسفة، وهو ما تعترف له المدرسة التَّاريخية به، غير أنّ ما تُدينُه وترفضه هو فرضه لـ«غائية قبلية» Téléologie Apriori تحكم سير التاريخ، بحكم أنّها تتنافى مع «الفردية» و«الحرية» التي تتميز بها الحوادث التَّاريخية[31] .

بقي لنا في هذا المقام معرفة ما تُقدِّمه «المدرسة التَّاريخية» للهروب من مطبّات فلسفة التاريخ؟ إجابتها تكون - كما يرى «غروندن» - أحياناً باسم «الوضعانية» «Positivisme»، وأحياناً أخرى باسم «التَّأويلية الجمالية «L'herméneutique Esthétisante»، فعندما نتَّبع روح الوضعانية: «فإذا أراد التاريخ أن يصبح علماً فعليه أن يتوجه من الذات نحوها، وأن يَحرص على ألا يفرض عليه «بنية ميتافيزيقية عليا» Superstructure Métaphysique، فتأويل الحوادث التَّاريخية يجب أن يكون من خلالها، أي الظواهر

28- أخذ كل من "رانكه" و"درويزن" تلك الفكرة من " فلاسيوس" « Flacius »، الذي اعتقد أنّه يمكننا فهم الإنجيل Bible بالاعتماد عليه في حد ذاته مستقلين عن التعاليم الكاثوليكية.

29- Georgia Warnke: Gadamer: **Herméneutique, tradition et raison**, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Edition universitaires, Paris, 1990, P 32.

30- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 288

31- Jean Grondin: **Introduction à Hans George Gadamer**, op, cit, P 98.

من خلال الظواهر نفسها، يتمّ فهمها من خلال السياق التَّاريخي، وبذلك يشكل مجمل التاريخ نصاً قابلاً لفك شفرته .[32]

فإذا أخذت المدرسة التَّاريخية على عاتقها مهمَّة الابتعاد عن أيّ شكل من أشكال المثالية، فذلك لأنّ الظواهر التَّاريخية تبقى صامتة، إذ لم تدمج في سياق يكون أكثر اتساعاً يرتبط بعصر ما، ليندرج في نهاية المطاف داخل التاريخ الكلي، فدلالة «الجزء» تتحدَّد فقط من خلال «الكل».[33]

وبهذه الطريقة، كما يرى «غادامير»، تصبح فكرة «التاريخ الكلي» مشكلة خاصَّة لرؤية العالم التَّاريخية، فإذا كانت النصوص التي يُؤوِّلها «الفيلولوجي» تشكل كلاً مكتملاً يتيح له إمكانية التعرف إلى البداية والنهاية فإنّ التاريخ على خلاف ذلك، إذ يفتقر السياق الكلي للتاريخ إلى الاكتفاء الذاتي الذي يقدّمه النص إلى الفيلولوجي[34] .

هكذا إذن تجد المدرسة التَّاريخية نفسها مضطرة لمتابعة المشكلة الهيغلية المتعلقة بالتاريخ الكلي، على الرغم من أنّها كانت تبحث عن الفرار منه، ورفض كلّ تكوين قبلي لتاريخ العالم، ولم يكن ذلك ممكناً، في نظر «غادامير»، إلا من خلال نقد «هردر» « Johan Herder » (1744-1803) لمُخطط عصر التَّنوير في فلسفة التاريخ، حيث تمكَّن من بسط تصوُّر جديد لرؤية تاريخ العالم في موازاة نظرة عصر التَّنوير الغائية[35]، إذ ليس من شأن المُؤرِّخ النَّظر إلى الماضي بعين الحاضر ومعاييره، فالإنسانية ليست شكلاً ولا طابعاً ولا نمطاً واحداً، فلكلِّ عصر طابع وروح خاصَّة تميزه، وقد كانت دعوى «هردر» السابقة ردَّ فعل على حركة الأنوار جرّاء حكمها الخاطئ في فهمها للتاريخ، إذ أصدر مؤرخو عصر التنوير على الماضي أحكاماً هي من معايير حاضرهم، ولكي يتجنّب المؤرخ مثل هذا الخطأ ينبغي أن يعيش في موضوعه، أن يندمج ذاتياً مع العصر قيد الدراسة، وهذا يعني بحقّ كلّ عصر في الوجود وبحقّه في الاكتمال[36] .

هكذا إذن توسَّلت «المدرسة التَّاريخية» آليات البحث التَّاريخي لكي تتوصل إلى نظرة كليّة للتاريخ تكون منافية في أطروحتها مع ما كان سائداً قبلها من فلسفة للتاريخ بنت تصوّرها لفهم التاريخ بموجب معيار يقع خارجه، ولنتعمق أكثر في كيفية تناول «المدرسة التَّاريخية» لمشكلة «التاريخ الكلي»، على أن نقتصر على رؤية أبرز ممثليها «رانكه» و«درويزن»، معتمدين في ذلك على الدقة والاختصار.

32- Ibidem.

33- Ibid. P 99.

34- هشام معافة: **التَّأويلية والفن عند هانس جورج غادامير**، مرجع سابق، ص 52

35- المرجع نفسه، ص 53

36- أحمد محمود صبحي: **في فلسفة التاريخ**، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1994، ص 30

2- نقد رؤية العالم التَّاريخية عند «ليوبولد فون رانكه»

يشقّ «رانكه» Léopold Von Ranke (1795-1886)، طريقه في رؤية العالم التَّاريخية على منوال زملائه من مؤرخي المدرسة التَّاريخية، فنجده يمضي في سبيله هذا برفضه لكلّ غائية قبلية تحكم مجرى التاريخ، فهو لا يضع تاريخ العالم في نظام قبلي يتحدّد فيه مكان الفاعلين كما في آلية توجههم بصورة غير واعية، ذلك أنّ استمرارية الحوادث التَّاريخية تتكشف كمحصلة لقرارات تاريخية، هذه القرارات تتخذ حينما تنجز الأفعال بحريّة، ويطلق «رانكه» على هذه اللحظات التي يترك فيها فعلٌ مختارٌ بحريّة أثراً حاسماً على التاريخ، لحظات أزمات تشكل عصراً ما، أمّا الأفراد الذين تسفر أفعالهم عن هذا الأثر - وهنا يطال تفكير «رانكه» تخوم تفكير «هيغل» - فإنّه يدعوهم بـالأرواح (العقول) الأصلية Esprits Originaux[37]

يرى «رانكه» - هذه المرّة آخذاً اتجاهاً مخالفاً لـ«هيغل» - أنّ التاريخ يتبع «سيناريو الحريّة» Scénario de liberté، فلا وجود لأيّة حادثة تاريخية تقرَّرت أو فُرِضَتْ بضرورة جدلية، وهنا يمكن أن نقتفي أثر تأويلية «شلايرماخر»، فكما تحمل النصوص معنى متسقاً مستقلاً عن كلّ مبدأ دوغمائي، فكذلك انتظام الحوادث التَّاريخية يشكّل سياقاً ينتج عنه معنى منطقي متماسك قابل للإدراك، بالنسبة إلى «رانكه» الأحداث التَّاريخية تنتج من أحداث سبقتها، ليسفر عن هذا التعاقب في نهاية المطاف تشكيل مجموعات متناسقة تعبّر عن حقب تاريخية متمايزة.[38]

ورغم أنّ «رانكه» يبادر، منذ البداية، إلى الاعتراف بأنّ «التاريخ لا يمكنه إطلاقاً أن يتمتّع بالوحدة التي يتمتّع بها النظام الفلسفي، إلا أنّه ليس من دون انسجام داخلي، فنحن نرى أمامنا سلسلة من الأحداث المتعاقبة التي يشترط أحدها الآخر، ثمّة انسجام عميق يتخلخل كلّ مكان، وما من أحد بمنأى عنه تماماً».[39]

الجدير بالملاحظة أنّ فعل تعاقب الأحداث، حيث يشترط أحدهما الآخر، لا يفرض ضرورة مطلقة يستبعد من خلالها «الحريّة»، فالحريّة الإنسانية قائمة في كلّ زمان ومكان، لهذا نجد «غادامير» يُذكّر «رانكه» قائلاً:

37- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 294

38- Georgia Warnke: **Gadamer: Herméneutique**, Tradition et raison, op, cit, P 33.

39- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص ص 294-295

«إلى جانب الحريّة تقف الضرورة، فهي حاضرة في كلّ ما كان قد تشكّل، وفي ما لا يمكن تحطيمه (إزالته) وهو مصدر كلّ فاعلية جديدة، فهناك استمرارية بين ما انْوَجَدَ وما يَنْوَجِدْ ...، سلسلة طويلة من الأحداث ـ المتعاقبة والمتزامنة- ترتبط معاً بطريقة يتشكل منها قرن، عصر...» .[40]

إنّ مفهوم «الحريّة» اقترن بمفهوم آخر هو «القوة» La Force التي غدت مقولة مركزية في منظومة «رانكه» في رؤيته التَّاريخية للعالم، وهي تحظى بذلك، لأنّ جانبيها الداخلي والخارجي يتعلقان في وحدة متوترة فريدة، فـ«القوة» بأسرها موجودة من جهة تعبيرها، و«التعبير» هنا ليس تجليّاً للقوة فقط، إنّما حقيقتها هي أيضاً أكثر من تعبير، إنّها تنطوي على إمكانية إحداث النتيجة، إنّ «القوة» تعبّر عن نمط وجود ما هو في حالة «انتظار» أو «إرجاء» « En attente »، وكلمة «إرجاء» تطرح نفسها هنا لأنّها تُعبِّر بدقة عن الوجود المستقل للقوة مقابل الطبيعة اللامتعينة لكلّ تعبيراتها.[41]

وكنتيجة لهذا التمييز بين «القوة» و«التعبير» فإنّ القوة لا يمكن أن تعرف أو تقاس بموجب تعبيراتها، إنّما هي تُخْبَر فقط كشيء مقيم في دواخله، وبعبارة أخرى، إنّنا نرى دائماً السبب في النتيجة، وعلى الرغم من ذلك فإنّ الجانب الداخلي من القوة هو الشكل الذي تختبر فيه «القوة»، لأنّ القوة من جهة طبيعتها مرتبطة بذاتها وحدها. وفي السياق نفسه يذهب «رانكه» إلى أنّ القوة التي هي من أكثر تعبيرها هي دائمة الحريّة، وهذا ذو أهمية حاسمة بالنسبة إلى المؤرخ، فالمؤرخ يعرف أنّ كلّ شيء كان من الممكن أن يكون مختلفاً، وأنّ كلّ فرد فاعل كان بإمكانه أن يفعل على نحو مختلف، حسب «رانكه» القوة التي تصنع التاريخ ليست «قوة آلية» يدعوها «رانكه» «القوة الحيّة»، والتي يصفها بـ«المصدر البدائي والمشترك للفاعلية الإنسانية بأسرها»[42].

انطلاقاً من طبيعة القوة في التعبير عن ذاتها نستطيع فهم سبب قول «رانكه» السابق «إلى جانب الحريّة تقف الضرورة»، فالضرورة هنا لا تعني السبب الذي يستبعد الحريّة، ومن جهة أخرى فإنّ استخدامه لمفهوم القوة يجد في ذلك تبريراً لرفض كلّ ادعاء حول بناء قبلي لتاريخ العالم، فالتاريخ هو تفاعل القوى الذي ينتج الاستمرارية، وداخل هذه الاستمرارية تكمن وحدة التاريخ.

40- « La Nécessité va de pair avec la liberté. Elle est présente dans ce qui a déjà eu lieu, dans ce qui ne peut être effacé et qui est source de toute activité nouvelle. Il Ya continuité entre ce qui a été et ce qui en train de prendre forme… Une longue série d'événement – se succédant et juxtaposés l'un à l'autre- ainsi liés l'un à l'autre, forment un siècle, une époque … ».

- Georgia Warnke: **Gadamer, Herméneutique**, tradition et raison, op, cit, P 33.

41- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 295

42- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 296

ينتهي «رانكه» إلى القول بوجود وحدة داخلية تعبّر عن انسجام الحوادث التَّاريخية، وهذا ما جعله، حسب «غادامير»، عاجزاً عن فهم بنية التاريخ، فبحكم رفضه للمبدأ الهيغلي لم يعد التاريخ يؤخذ كونه مجرى مشروع إلـهي، أو ارتداد الروح على ذاتها، إنّ تورط «رانكه» في هذا المأزق دفعنا إلى التساؤل عن البديل الذي قدّمه، فإذا لم يكن هناك أيّ مبدأ تطوري لتوحيد التاريخ فمن سيوحده؟

في البداية لم يقدّم «رانكه» إجابة عن هذا التساؤل، ولكن بما أنّ الوحدة في نظره ليست إلا فعلاً تاريخياً Fait de l'histoire والتاريخ عبارة عن نص له بداية ونهاية، فإنّ «الله» هو الملاحظ الذي نظرته تلم برؤية بداية ونهاية التاريخ، وهو الوحيد القادر على فهم الدور الذي يلعبه كلّ «جزء» في فهم «الكلي». يكتب «رانكه» قائلاً:

«أنا أتخيل الخالق (الإلـه) ـ إن جازت لي هذه الملاحظة- يتأمل تاريخ الإنسانية في كليّته، لأنّ الزمان لا يحيط به، وينظر إليها جميعها على أنّها ذات قيمة متساوية»[43].

نقرأ في هذه العبارة أنّ «الله» بحكم أنّه محايد في الزمان والمكان، يرى التاريخ وكلّ العصور ماثلة أمامه، وما يحدّد مشروعية فهم التاريخ، حسب «رانكه»، هو المدى الذي يمكن للمؤرخين تبنيه إزاء العلم الإلـهي، حيث يستطيع المؤرخ التجرّد من أفقه ويصبح كأنّه حكيم سرمدي، حينما يستطيع رؤية التاريخ ككُلٍّ مُوحَّد، ومن ثمّ يغدو هدف الدراسة التَّاريخية هو المشاركة الوجدانية والمعرفية في الكون[44]، ولهذا السَّبب يُشبِّه «رانكه» دور المؤرخ بـ«دور الكاهن»، فـ«حضور الله» بالنسبة إلى «رانكه اللوثري» هو المضمون الحقيقي للبشارة المسيحية، والمؤرخ له نصيب في ذلك، فهو يجعل من البشرية التي سقطت في التاريخ موضوع دراسته، وهو يعرف البشرية في حضور الله الذي لم تفقده أبداً فقداناً كليّاً، وهذا يضفي ـ حسب «غادامير» - على كلمة «الفهم» نغمة دينية، فالفهم يغدو «مشاركة وجدانية ومعرفية وتشاركية بالكون»[45].

إنّ السذاجة المنهجية لـ«رانكه»، حسب «غادامير»، تتجسّد في عدم قدرته على فهم نتائج نقده الخاص لـ«هيغل»، فمن جهة نجد «رانكه» يرفض إعطاء التاريخ معنى انطلاقاً من مفهوم تأملي، رغم ذلك، نجده في المقابل يُعوِّض التصور الهيغلي بـ«إلـه» يمتلك معرفة تامّة، ويربط موضوعية الفهم التَّاريخي ومشروعيته بمستوى قرابة المؤرخ من رُؤية «فوق تاريخية» « Supra historique » مع أنّه يعارض

43- « J'imagine le créateur – si je peux me permettre cette image- contemplant l'histoire de l'humanité dans sa totalité, car le temps ne l'encadre pas, et la trouvant toute d'une égale valeur».

- Georgia Warnke: **Gadamer. Herméneutique, tradition et raison**, op, cit, P 34.

44- Ibidem.

45- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 302

«هيغل»، «رانكه» يعطي للتاريخ معنى يبقى غائياً[46]، يقول «غادامير»: «إنّ فكرة الانسجام أو الاستمرارية من حيث طبيعتها فكرة شكلية أساساً، ولا تتضمن أيّة مضامين فعلية، وهي أيضاً مثل مبدأ بحث قبلي يدعو المرء إلى أن يسبر غور تعقيدات الاستمرارية التَّاريخية، وإلى هذا الحد هي مجرد سذاجة منهجية من طرف «رانكه».[47]

انطلاقاً ممّا سبق ذكره، ورغم أنّ ما ترفضه «المدرسة التَّاريخية» وجود «تاريخ كلّي»، إلا أنّنا رأينا لدى «رانكه» أنّ الأساس النهائي للفهم التأويلي يتمثل في «التاريخ الكلّي»، لهذا كما يرى «غادامير» أنّ التوجه التجريبي في المدرسة التَّاريخية لم يكن دون افتراضات فلسفية، وقد كان «درويزن» هو من حرَّر بمنهجيته الحادة التاريخ من غشاوته، وأدرك دلالته الأساسية.

3- حدود رؤية العالم التَّاريخية لدى «درويزن»

يبدو واضحاً ممّا سبق أنَّ هاجس علماء التاريخ، إبّان القرن التاسع عشر في إعادة تأسيس الحقيقة التَّاريخية على أساس علمي متين، ترتّب عليه سيادة النموذج التأويلي كأساس منهاجي لدراسة التاريخ، وإذا كان «رانكه» هو أول من أدخل نموذج التَّأويلية في التاريخ، فإنّ الأهمية الفلسفية لـ«يوهان جوستاف درويزن« Johann Gustav Droysen » (1808-1884)»، لا تكمن في كونه سبق أسلافه في السير على هذا النهج بخصوص الأسس اللازمة لفهم التاريخ، بل لأنّ تأملاته المنهجية تتخطى سذاجة «رانكه»، إذ مع «درويزن» تكتسب تأملات «رانكه» الغامضة عن الحرية والقوة والضرورة محتواها الحقيقي، لذلك يكتسب مشروع «درويزن» هذا أهمية كبيرة في عيون «غادامير» من خلال جانبين. الجانب الأكثر أهمية لتأملات «درويزن» المنهجية، كونه يعترف أنّ المعنى التَّاريخي للأفعال والأحداث يتعدَّى مقاصد ونوايا الفاعلين التاريخيين، و«درويزن» بهذه الخطوة يتعارض مع «التفسير السيكولوجي« L'interprétation Psychologique »، لمعنى الأحداث، لجهة أنّ التاريخ لا يعكس أبداً وكليّة ما يطمح إليه الإنسان، يقول «درويزن» بهذا الخصوص: «فلا إرادة الشخص تتحقق تماماً في وضعية ما، ولا ما يحدث هو نتيجة قوة إرادته وتفكيره، فالفرد ليس له التعبير الخالص والكلي عن شخصيته»[48].

لذلك يغدو «التأويل النفسي» مع «درويزن» عنصراً ثانوياً في الفهم التاريخي، ذلك أنّ رغبات الفاعلين وخططهم الحقيقية ليست موضوعاً خاصّاً للفهم التاريخي، كما أنّ تأويل أفراد مُعيَّنين تأويلاً نفسياً لا يستنفد دلالة الأحداث التاريخية، ليس السَّبب في ذلك كون هذا التأويل لا يحقق هدفه، فالجانب الداخلي من الفرد

46- Georgia Warnke: **Gadamer. Herméneutique, tradition et raison**, op, cit, P .35

47- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 300

48- Georgia Warnke: Gadamer: **Herméneutique, Tradition et raison**, op, cit, P 37.

ليس بَعيداً عن مُتناول المؤرخ، بل إنّ ما يبلغه المؤرخ من خلال المشاركة الوجدانية ليس هدف وموضوع بحثه، فليس عليه سبر غور أسرار الفرد، لأنّ ما يبحث فيه ليس الأفراد بحدّ ذاتهم، بل ما يُمكن أن يكونوا عليه كعناصر في حركة «القوى الأخلاقية»[49] Force morales.

ولتأمّلات «درويزن» المنهجية أهمية أخرى حسب «غادامير»، لأنه بَيَّنَ جيداً إلى أيّ مدى يكون المؤرخ مشروطاً ورهينة للأحداث التاريخية، التي يُدْرَجُ فيها هو وفكره، هذا ما أوضحه «درويزن»، حيث إنّ الأفعال والأحداث لها عادة نتائج وعواقب لم نكن نريدها أو ننتظرها، فالمساواة بين معنى الحادثة ومقاصد الفرد المسبب لها يعني استنباط من هذه الحادثة «نية» محتملة وإسقاطها، غير أنّها ستكون بعيدة كلّ البعد عن نوايا ومقاصد الفرد في الحقيقة[50]، فالذي يفسّر التاريخ، كما يرى «غادامير»، يغامر دائماً بنكران وتجاهل السياق الذي يمكن أن يجد فيه المعنى الحقيقي، ويتّجه صوب المعنى الذي تريده الحادثة التاريخية والمشروع الإنساني في حد ذاتهما، فالفرد على وجه العموم يخضع لما يسمّيه «درويزن» بـ«القوى الأخلاقية» Les Forces morales، فهو مشبع تماماً بالمعطيات التي يمثلها شعبه، لغته، دينه، سجله ونظام رمزياته، تماماً مثل المعطيات التي تشكلها المفاهيم والتأويلات التي نتجت من قبل[51] .

ونظراً لهذه الضغوطات التي تمارسها الجماعات الأخلاقية، فإنّ اللجوء إلى حلٍّ ديني قادر على تأسيس فهم للتاريخ يبقى بعيد المنال، فالمؤرخ لا يمكنه الوصول إلى منزلة «العلم الإلهي» المُلم بكلّ شيء في التاريخ، معرفته تبقى دائماً مهمّة غير منتهية، وطبيعتها اللا- منتهية جعلت «درويزن»، يُميِّز بين العلوم التاريخية والعلوم الطبيعية [52]، لجهة أنّنا في التاريخ، بخلاف العلوم الطبيعية، لا نستطيع استخدام التجريب، «فنحن نبحث فقط، وكلّ ما نستطيع فعله هو أن نبحث»، فالبحث التاريخي في سعيه للحصول على المعرفة يفحص شيئاً مختلفاً عن الأشياء التي تتعامل معها العلوم الطبيعية، إنّه «التراث»، كذلك الأجوبة التي يقدّمها هذا التراث لا تتمتّع بالوضوح الذي يتمتّع به التجريب[53]، فالمؤرخ لا يتقصى موضوعه بأن يجعله جليّاً من خلال تجربة معينة، بل هو بالأحرى يندمج مع موضوعه من خلال وضوح وألفة العالم الأخلاقي، بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي يرتبط بها العالم الطبيعي مع موضوعه، فالفرد من حيث إمكانية تحقق دوافعه ورغباته ليس عنصراً في التاريخ، وإنّما هو كذلك بقدر ما يحاول أن ينهض بنفسه إلى مستوى المجال الأخلاقي ويشارك فيه، وبالتالي فالمعرفة التاريخية من هذا الجانب لا تغدو نسياناً جمالياً للذات أو محواً لها Effacement de soi مثلما كان ذلك مع «رانكه»، فالقوى الأخلاقية هي الواقع الفعلي، وعلى

49- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 305

50- Georgia Warnke: **Gadamer: Herméneutique, Tradition et raison**, op, cit, P 38.

51- Georgia Warnke: **Gadamer: Herméneutique, Tradition et raison**, op, cit, P 38

52- Ibidem

53- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص ص 308 309

المؤرخ أن يرتفع إليها متعالياً عن فرديته الجزئية، وكما أنّ الفهم يربط الأنا بالمجموعات الأخلاقية، فإنّ هذه المجموعات نفسها يمكن أن تفهم كتعبيرات[54] .

بالنسبة إلى «غادامير» تأملات «درويزن» تبيّن سمو فكره المنهجي مقارنة بتأملات «رانكه»، غير أنّ عناية «درويزن» بالفهم من خلال دفعه للبحث إلى ما وراء التعبير جعله، حسب «غادامير»، يبتعد عن إدراكه لبنية الفهم التاريخي، أن تفهم هو أن تبحث عمّا يوجد خلف التعبير، كي تُعَاودَ إحياء واكتشاف القوى الداخلية، والتحفيزات التي تشكل شروط تشكلها، يترتّب عن ذلك في نهاية المطاف أنّ دراسة التاريخ تكون بالكيفية نفسها التي درس بها «شلايرماخر» النص، بإعادة إبداعه وإحيائه للعوامل الداخلية[55]، ومن ثمَّ تُصبح التَّأويلية أيضاً في تفكير «درويزن» مفتاحاً رئيساً لدراسة التاريخ، «يفهم الجزء ضمن الكلّ، ويفهم الكلّ ضمن الجزء»، وهذه هي القاعدة التَّأويلية البلاغية، وهكذا نرى «درويزن» في النهاية يتصوّر مهمة البحث التاريخي في مقولات تأويلية جمالية فقط، ورغم أنّه ينتقد النزعة القصدية في التاريخ، إلا أنّ هدف البحث التاريخي كما يراه «درويزن» أيضاً هو إعادة بناء نصّ التاريخ من شذرات التراث[56].

انطلاقاً ممّا سبق، يبدو واضحاً أنّ مطلب الموضوعية الذي تنادي به هذه المدرسة ليس بالإمكان تحقيقه إلا بانقطاعنا عن واقعنا وتجرّدنا من أحكامنا المسبقة، والعودة إلى مفاهيم العالم التاريخي الذي نودّ الوصول إلى معناه، مع الوضع في الاعتبار أنّ المعنى ليس المقصود به ما يعنيه بالنسبة إلينا وإنّما ما كان يعنيه في ذلك العصر الماضي، وتشييد المعنى بناءً على أحكامه ومفاهيمه، ممّا يترتّب عليه أنّ المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ إنّما تتمثل في بذل الجهد التأويلي من أجل استعادة المعنى الأصلي الأول، عبر إعادة بناء موضوعية للحظة التاريخية التي شهدت إنتاج النص[57]، وفي هذا كما يرى «ميشيل فوكو»، لا مفرّ للمؤرخ من محو شخصيته كي يظهر الآخرون، لا مفرّ من القضاء على إرادته الخاصة، إنّه يتحاشى أذواقه ومنظوره الخاص كي يضع مكان ذلك هندسة شمولية شمولاً وهميّاً .[58]

بما أنّ المؤرخ يرمي إلى أن يمحو في معرفته كلّ آثار أفقه من خلال إلغاء الذات العارفة ويُضحِّي بها لادعائه الحقيقة، فقد جاء وصف «نيتشه» للمؤرخ بأنّه «منشأ وضيع، ينتمي إلى عائلة الزهاد»[59].

54- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 310

55- Georgia Warnke: **Gadamer: Herméneutique, Tradition et raison**, op, cit, P 39.

56- غادامير: **الحقيقة والمنهج**، مصدر سابق، ص 310

57- مجدي عز الدين حسن: **تأويل التاريخ وتاريخ التأويل**، مرجع سابق، ص 145

58- ميشيل فوكو: **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008، ص 81

59- فريديريك نيتشه: **أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسين قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 1981، ص ص 151 150

وحسب «غادامير» فإنّ الفهم لا بدّ من أن يكون منطلقاً من الحاضر التاريخي الراهن الذي يمثل ويشكّل أفق الموقف التأويلي للمؤول نفسه، لذلك نجده يسخر من المبدأ القائل بإمكانية استعادة الماضي كما هو، إنّ ذلك يتنافى مع التاريخية نفسها، فالماضي قد ولّى ومضى وليس من المنطق والواقع القول بعودته في الزمن الحاضر، إنّ موضوعية المحو الذاتي تمرّ بصمت على تاريخية المؤرخ ذاته، أي المعيار الذي وفقَهُ ينتمي المؤرخ إلى التاريخ الذي يسرده، فالمؤرخ باعتباره منتمياً إلى أمّة ما يصنع هذا التراث ويطوره عن طريق تدخله، إنّ المدرسة التاريخية لا تضع في الحسبان تاريخية المؤرخ، على الرغم من أنّها تعد بالفرار من الافتراضات المسبقة لـ«هيغل» باسم «التاريخانية» Historicité و«الحدوث» Facticité [60].

إنّ المدرسة التاريخية مازالت تستنجد بالمقولات الجمالية عندما تستعير وبصمت النموذج الفيلولوجي، فإذا كانت كلّ حادثة هي مجرد تعبير عن عصر ما، فإنّ موقف المؤرخ تابع لنظام التأمل الجمالي أو محو الذات، لأنّ الغاية الأساسية لهذه المدرسة هي رؤية الماضي في حدود ذاته، حيث ترى أنّ الحكم على الماضي يجب أن يكون بمعايير الماضي ذاته وليس على أسس معاييرنا وأفقنا الراهن، فالمؤرخ مثلاً كما يقول «إميليو بتي»: لا تهمّه الصِّلة العلمية بالحاضر بقدر ما يهمه أن يغمر نفسه مُتأمّلاً في النص الذي يدرسه، وهو الأمر الذي كرّس لتأسيس الفهم على مقولة المعنى اللازمني في تعاطيه مع النصوص التاريخية المنحدرة إلينا من الماضي، وأنّ التأويل الموضوعي للتاريخ لا يتمّ إلا إذا قام المؤرخ بإقصاء تصوراته الشخصية وتجرّد من نوازعه الذاتية، وانغمس بكليّاته في عالم النص التاريخي معايشاً ومستلهماً بذلك أفكاره وقِيمَهُ الخاصَّة، ممّا يتيح له إمكانية التَّحوّل إلى الماضي والمشاركة فيه، وبالتالي فهمه فهماً موضوعياً .[61]

وتجد رؤية «إميليو بتي» هذه جذورها ومنبعها فيما ذهب إليه سلفه «شلايرماخر»، الذي اعتقد أنّ بإمكان المؤول/المؤرخ الوصول إلى فهم صحيح مطابق للأحداث التاريخية في الماضي، التي تتجلَّى لنا في كامل موضوعيتها، وفقاً لـ «شلايرماخر» - كما مرَّ بنا سابقاً- فإنّ المعرفة التاريخية تفتح إمكانية إرجاع ما تمّ فقده، وتعيد بناء التراث، وذلك بقدر ما تستعيد المناسبة الأصلية والظُّروف، من جهة ثانية، فإنّنا سنجد أنّ «دلتاي» شأنه شأن «شلايرماخر» و«إميليو بتي» لم يشذّ عن كلّ ما سبق[62] .

لقد كان «دلتاي» يرى أنّ موضوعية الفهم تحتمّ على المؤول ألّا يحكم على النص التراثي المنتمي إلى حقبة تاريخية ماضية بأحكام يستلهمها من عصره التاريخي الراهن، غير أنّ «دلتاي» ظلّ طيلة انشغاله بمسألة «الفهم» باحثاً ومنقباً عن شروط مشروع فلسفي، يحاول من خلاله إقامة التمييز بين «العلوم

60- هشام معافة: **التَّأويلية والفن عند هانس جورج غادامير**، مرجع سابق، ص 56

61- مجدي عز الدين حسن: **تأويل التاريخ وتاريخ التأويل**، مرجع سابق، ص 145

62- المرجع نفسه، ص 146

الطبيعية» و«العلوم الإنسانية»، فإذا كانت العلوم الطبيعية تخضع للتفسير فإنّ العلوم الإنسانية تفهم وتعاش، لتسفر هذه التفرقة في النهاية عن إقامة التَّأويلية كأساس منهاجي للعلوم الإنسانية ـ علوم الروح بتعبيره-.

وأخيراً، في نهاية هذا الفصل، يمكننا القول إنّ «غادامير» ينتقد مفهوم «الوعي التاريخي» القائم على إرث المدرسة التاريخية، الذي تأسّس على المبدأ الداعي إلى التخلص من النوازع والأهواء الذاتية لتجربتنا الحاضرة، التي تُلوّن حكمنا على الماضي، ولا تجعلنا قادرين على رؤية الماضي رؤية موضوعية، وعلى العكس، يرى «غادامير» أنّ الأهواء والنوازع هي التي تؤسّس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً، إنّ المنهج العلمي حين يطالب المؤرخ بالتخلص من كلّ ما يشكّل أفق تجربته الراهنة من أهواء ونوازع، لا يفعل أكثر من أن يترك هذه الأهواء تمارس عملها في الخفاء، إنّ هذا المنهج يجعلنا في حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها[63].

ونافلة القول، كان غرضنا من خلال هذا البحث، الموسوم بـ«نقد الوعي التاريخي الشائع، أو الفهم المغترب في العلوم الإنسانية»، الوقوف على نقد «غادامير» لكلّ نزعة منهجية في العلوم الإنسانية تحاول الظَّفَر بحقائق موضوعية، وقد كان نقده هنا ـ كما رأينا ـ مُوجَّهاً في أساسه إلى «المدرسة التاريخية»، يرى «غادامير» في محاولته لنقد الوعي التاريخي الشائع أنّ هذا الاغتراب قد بدأ أَوَّل الأَمر مع «شلايرماخر»، فهو المسؤول الأَوَّل عنه من خلال اهتمامه بالكشف عن الحالات النفسية والوجدانية لمُؤَلِّف النَّص، ومُطالبة المُؤوِّل، بعد ذلك، بالتَمَوقُع فيما أنتجه المُؤَلِّف وإعادة مُعايشته لأحواله وظروفه التي خضع لها، إنّ هذا المبدأ في الفهم كان السِّمة التي انفردت بها «المدرسة التَّاريخية» إبّان القرن التاسع عشر في تصوّرها لفهم موضوعي للأحداث التَّاريخية، الأمر الذي عكس الاهتمام الأساسي للمُؤرِّخ لإعادة بناء الخلفية التاريخية للأحداث كما انبثقت في سياق ذلك العصر، الأمر الذي اعترض عليه «غادامير»، فالفهم ـ حسب رأيه ـ لا بُدَّ من أن ينطلق من الحاضر التاريخي الرَّاهن، كما أنّ القول بإمكانية استعادة الماضي كما هو مُستحيل تماماً، ويتنافى مع التَّاريخية نفسها.

63- مجدي عز الدين حسن: تأويل التاريخ وتاريخ التأويل، مرجع سابق، ص 148

قائمة مصادر ومراجع البحث:

أولاً: المصادر

- **غادامير هانس جورج: الحقيقة والمنهج**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، الطبعة الأولى، 2007.

- ـــــ: **فلسفة التأويل، الأصول، الأهداف، المبادئ**، ت: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الثانية، 2006.

ثانياً: المراجع، المقالات والمعاجم

- أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2005.

- بارة، عبد الغني: **الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

- جاسبر، دافيد: **مقدمة في الهيرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

- بول ريكور: **من النص إلى الفعل**، ترجمة محمد برادة و حسين بورقية، عين للدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2001.

- الزين، محمد شوقي: **تأويلات و تفكيكات**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

- صبحي، أحمد محمود: **في فلسفة التاريخ**، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1994.

- فوكو، ميشيل: **جينيالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توقبال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2008.

- قارة، نبيهة: **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

- معافة، هشام: **التأويلية والفن عند هانس جورج غادامير**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

- نيتشه، **فريديريك: أصل الأخلاق وفصلها**، ترجمة حسين قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (دط)، 1981.

- حسن، مجدي عز الدين: **تأويل التاريخ وتاريخية التأويل**، مجلة دراسات فلسفية، العدد01، جانفي 2014.

- Grondin, Jean: **Introduction à Hans George Gadamer**, Edition du cerf, Paris, 1999.

- Warnke, Georgia: **Gadamer: Herméneutique, tradition et raison**, traduit de l'anglais par Jacque Colson, Edition universitaires, Paris, 1990.

- Noëlla Baraquin, jacqueline Laffitte, **Dictionnaire des philosophes**, Armond colin, deuxième édition.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016