الجمهـــوريـــــة الجزائــريـــــة الـــديمقـــراطيـــــة الشـــعبيـــــــة

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

جامعة مصطفى اسطمبولي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

Université MUSTAPHA STAMBOULI de Mascara

Faculté des sciences Humaines et sociales

قسم : الفلسفة

الدكتور: بن عودة أمينة

الدرجة العلمية: أستاذة محاضرة أ

السند البيداغوجي الخاص بمقياس:

إشكاليات فلسفة التاريخ

موجه لطلبة السنة: الأولى ماستر

فـــــــــــــــرع: فلسفة

ميـــــــــــــدان: علوم اجتماعية

عدد صفحات السند: 115 صفحة

لجنة تحكيم السند:

الرقم	اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	جامعة الانتماء
01	خديم أسماء	أستاذة محاضرة أ	جامعة معسكر
02	ماني سعادة نادية	أستاذة محاضرة أ	جامعة غليزان
03	درقام نادية	أستاذة تعليم عالي	جامعة وهران 2

السنة الجامعية : 2021- 2022

الفهرس

الموضوعات	الصفحات
فلسفة التاريخ ومشكلة الحرية الإنسانية:	09-01
-إشكالية تشكل الوعي التاريخي	02-01
-من التاريخ إلى فلسفة التاريخ	09-03
فلسفة التاريخ كرؤية واعية نقدية للتاريخ الإنساني	15-09
-التاريخ فعل إنساني(فولتير)	11-09
-كوندرسيه ونظرية التقدم	14-12
-التاريخ الشمولي	15-14
فلاسفة التاريخ والصيرورة التاريخية	24-16
-كانط وفلسفته في التاريخ	21-18
-ماركس وفلسفة التاريخ المادية	24-22
الثوابت التاريخية وتحديد إيقاعاتها المتكررة	40-25
مسار التاريخ نحو المصير عند شبنجلر	36-25
نظرية التحدي والاستجابة عند توينبي	40-36
التاريخ ضمن مناهج علوم الإنسان	107-41
مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد	49-41
التاريخ والمنهج البنيوي	54-50
التاريخ والمنهج الأركيولوجي	58-55
التاريخ والمنهج التفكيكي	61-59
التاريخ والمنهج التأويلي	67-62
التاريخ ومطلب أصالة المعرفة التاريخية(شلايرماخر)	67-63
دلتاي وإبستمولوجية المعرفة التاريخية	80-68
الوعي التاريخي عند غدمار	107-81
قائمة المصادر والمراجع	114-108

عنوان المحاضرة: فلسفة التاريخ ومشكلة الحرية الإنسانية

1-إشكالية تشكّل الوعي التاريخي:

إن تاريخ الفكر الإنساني عبر العصور الأولى وقف على العديد من تطورات الوعي التي استدعتها الضرورة البيولوجية الطبيعية أو الدوافع اللاهوتية التي حاولت تفسير حقائق الظواهر التي تحيط بالإنسان، فكان تفاعل هذا الأخير مع تمظهرات الحياة توجب عليه ابتداع ظروف عيش ملائمة لمتطلباته. فكانت الحاجة أمّ الاختراع على العديد من المستويات الاجتماعية والعلمية.

أما بالنسبة لعملية التأريخ وبدايات تبلور الوعي التاريخي عند الإنسان لم يكن ناتج عن إدراك لأهمية التأريخ وإنما استجابة لمتطلبات خلفت أعمال مخلدة تعد اليوم من الشواهد والآثار على وجود حضارات شيدت من طرف شعوب مختلفة تقاس أهمية ومكانة حضاراتها على حسب منجزاتها.

فما هي الإرهاصات الأولى لتبلور الوعي التاريخي عند الشعوب، وما هي دوافع التأريخ التي جعلتها تخلف آثارا شاهدة على وجودها؟

في الفكر الشرقي القديم ظهرت الحاجة إلى تدوين وتسجيل الأحداث في صورة رموز مصطلح عليها حفرت على الحجر والفخار وورق البردي بعد أن اخترعت طريقة الكتابة عند

الحضارة المصرية والسومرية في دلتا الدجلة والفرات، كما عمد الملوك على تسجيل أعمالهم مآثرهم وانتصاراتهم الحربية وإبقائها ماثلة في المعابد للتعبير على أفضال الآلهة، كما اشتمل التدوين التاريخي المصري على أخبار الملوك المنقوشة في المعابد وذلك من أجل تخليدها[1]

أما في الصين فقد ظهر اتجاهين: الأول يهتم بالتاريخ والاعتبار من أحكامه وتمثله حكمة كونفوشيوس وما تتضمنه من تعاليم خلقية يجب على الإنسان التحلي بها. والثاني يتمثل في المذهب الطاوي الذي ينظر إلى التاريخ نظرة سكونية تستند إلى السلبية وعدم الفعل، ويتضح هذا من خلال مصطلح(Tao[2]) الذي يعني لا شيء.

فالتقدم العلمي حسب هذا المذهب يقود الإنسان إلى الشر والفساد الأخلاقي، بحيث يعارضون أي تغيير قد يحدث في التاريخ، لأن ذلك لا يعطي الضمان إذا كان التغيير إيجابي أم سلبي. إلا أن ذلك لا يعني أن الاتجاهين متعارضين من حيث المبدأ، بل إن التعارض في المنطلق والمنهج فقط بينما الهدف هو واحد، إنه الحفاظ على القيم الأخلاقية ومواصلة الامتثال لقوانينها التي تعتبر مقدسة.

---

[1] محمد عزيز نظمي سالم، جدلية التاريخ والحضارة، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، د.ط، س 1996، ص 74.

[2] مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.س، ص 30.

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ:

1-ميلاد المعرفة التاريخية:

إن دهشة الإنسان اليوناني القديم وحيرته أمام الحركة المتجلية في الواقع ورغبته في فهمها واختراق عمق الغموض فيها أدى إلى نشوء ما يسمى الاهتمام التاريخي عند اليونان من أجل معرفة الماضي التاريخي الحدثي والمعرفي. ذلك ما تدل عليه دلالة لفظ التاريخ باللغة الإغريقية التي تعني البحث والتقصي حول كل ما يجدر البحث فيه. ليتحول الاهتمام التاريخي إلى تعرف تاريخي أو بالأحرى معرفة تاريخية.

التاريخ (Historia) لفظة إغريقية كانت تعني معنى الدراسة والبحث، والذي تنتج عنه معرفة ما عن الموضوع.[1]

إن اهتمام اليونان بالتاريخ يبرره ميلهم للقص التاريخي والاهتمام بأصل الأبطال وقصص تأسيس المدن في الأزمة القديمة، إضافة لاعتنائهم بكل أشكال التراث الشعبي القديم. وكان اهتمامهم ذلك ناتج عن سرعة التغيرات الاجتماعية الحادثة داخل المجتمع اليوناني، إذ أن

[1] Encyclopédie philosophie, les notions philosophiques, dictionnaire, tome 1, A–L, presses universitaire de France, Edit 2, 1998, p 1148 .

تتالي الأحداث واستمرارها إلى جانب ضغط الماضي التاريخي وتبنيه أسلوب الإشارة، دفع مفكري اليونان إلى البحث عن تفسير سبب تتابع الأحداث وتغيرها عبر الزمن.[1]

2-صياغة المعرفة التاريخية:

إن الانتقال من النصوص الشفهية إلى النصوص الكتابية، باعث قوي لصياغة المعرفة التاريخية، إذ كانت الأساطير والملاحم البطولية المصدر الوحيد لأخبار ومعارف عن الماضي والتي كانت تتداول داخل الوعي الاجتماعي عن طريق النقل الشفهي دون سواه، والذي كان يتطلب دقة التذكر. ومن جانب آخر خلق النص الشفهي، كوسيلة مادية للمعلومات، صعوبات أمام تبلور الوعي والفهم التاريخي، مما جعل كتابة النص الشفهي الشرط الأساسي في صياغة الوعي التاريخي. فرغم ظهور الاهتمام بالتاريخ في الالياذة لهوميروس واعتماده على رواية الأحداث التاريخية من منظور انساني أي خارج الرؤى الأسطورية.

لقد خلع هوميروس في ملحمته على الآلهة صفات البشر ولم يستعمل خياله بقدر ما حاول تصوير حياة الناس في خضم الجدل القائم بينهم وبين آلهتهم من جهة أخرى[2]. رغم ذلك كانت عملية الانتقال من التداول الشفهي إلى الصياغة الكتابية ضرورة لابد منها لتمكين

---

[1] أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، تر. حنا عبود، دار دمشق، ط1، 1979، ص،ص 27، 28.

[2] مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، ص33.

تحليل النصوص ومقارنتها وحتى انتقادها. وبالتالي فتح المجال أمام بروز شكل أدبي جديد يتمثل في النثر اليوناني الذي يساعد على بناء أخبار ومعارف عن الماضي وحفظها.

وعى هوميروس بأهمية التاريخ في الفكر اليوناني وظهر ذلك من خلال ملحمته" الالياذة" التي ترصد أحداث الحرب الطروادية في أيام قليلة من عامها الأخير، وقد اعتمد في سردها على الروايات الشخصية وعلى الآثار التي شاهدها في ربوع اليونان، وعليه بدأ الفكر التاريخي عند اليونان بالفعل عندما تشكلت الأصول الأولى لأشعار هوميروس من خلال الإلياذة والأوديسا لهزيود، حيث استطاع الانسان اليوناني معرفة جزء من تاريخه القديم.

3-انسلاخ التأريخ عن التدخل اللاهوتي والأسطوري:

3-1 هيرودوت أبو التاريخ:

البداية الفعلية لصياغة المعرفة التاريخية ترجع إلى مؤلف "التاريخ" لهيرودوت (484-425 ق.م)، الكتاب التاريخي الذي تظهر فيه المعرفة التاريخية كانعكاس للماضي في كل تجلياته المختلفة، ذلك الماضي الذي يشكل واقع تاريخي يستلزم فهمه، كما يهتم بالتأريخ لأبطال من أجل تخليدهم. يقول هيرودوت في مؤلفه التاريخي:" أنا أفهم بكتابي هذا : التاريخ، الاحتفاظ بمآثر الرجال لكي لا يمحوها الزمان، ولكي لا تبقى جلائل المآثر ومدهشاتها، سواء أكانت يونانية أم بربرية، دون تعظيم وامتداح"[1]

[1] جوزف هورش، قيمة التاريخ، تر. نسيم نسر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986، ص 25.

اعتمد تاريخ هيرودوت على الوصف والتعليل والبحث عن سبب الحدث التاريخي، إلا أنه عندما كان يصف الأحداث والأفعال التي تثير في نفسه الشك ، كان يشير إلى عدم اعتماد وصفه على المسموع والمنظور، لأنها ليست برهان على حقيقة الحادثة التاريخية.

لذلك أرّخ هيرودوت للحروب اليونانية الفارسية وحاول الوقوف على أسباب الصراع حتى وصل إلى التأريخ لنشأة الإمبراطورية الفارسية وكتابة تاريخ ليديا وغزو الفرس لمصر. وهذه نقطة أساسية في عملية التأريخ، أقصد تقصي المصادر الأصلية للقصص والروايات التاريخية. فكان هيرودوت ينتقل بين الأمصار كي يتأكد من صحة الروايات ومثال ذلك تحريه في صحة رواية هوميروس لحادثة سبي "باريس" ملك أليون لـ"هيلان" زوجة ملك الأخائيين، الحادثة التي كانت السبب في نشوب الجرب الطروادية، حيث أنه وجد رواية أخرى مصرية للحادثة والتي أقر بصحتها على رواية هوميروس.

لقد وصل الوعي التاريخي عند هيرودوت إلى حد ربط فيه بين التاريخ والجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية، حيث أنه كان يدعم روايته التاريخية بالوصف الجغرافي لأرض الحادثة او للأشخاص صانعيها، حتى وصف كتاب " التاريخ" لهيرودوت بأنه ليس أول مصنف في التاريخ وحسب بل وأول مصنف في الجغرافيا البشرية.[1]

[1] مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، ص 30

وعلى ما يبدو أن هيرودوت قد تأثر في عملية تأريخه بنشأته الأيونية وبالفلسفة الطبيعية مما أبعده عن كل تغصب أو تحيّز لجنسه اليوناني، فاتسم بالموضوعية هذه الأخيرة التي جعلته يقر بالأصول المصرية الفارسية للفلسفة اليونانية وعقائدها الدينية.

إن الأهم في تأريخ هيرودوت أنه ينتقل من الوصف للحادثة التاريخية إلى التعليل بالبحث عن سبب حدوثها ثم يتجاوز ذلك بالكشف عن عادات الشعوب واتجاهاتهم الفكرية والدينية وطبيعة مساكنهم ولغتهم وأنواع الطعام المفضل لديهم...إنه الكشف عن الجانب الحضاري من التا ريخ. وبهذا وصف **هيرودوت** بأنه " أبا التاريخ" وأب لعلم خصائص الشعوب (Ethnologie).[1]

3-2التأريخ عند تيوسيديدس:

اتخذ التاريخ معناه وارتسم من خلال تجليات الحياة اليونانية القديمة التي تجاوزت اهتماماتها ظواهر الطبيعة، مركزة بعد ذلك على الإحاطة بظواهر الحياة الاجتماعية والتأريخ لها، خاصة فيما يتصل بالحياة السياسية والعسكرية انطلاقا من الثورات والحروب التي عاشها اليونان، حيث نجد تيوسيديدس(455- 400ق.م) في كتابه " تاريخ الحرب البلبونيزية" يعرض أحداث هذه الحرب ويقابل فيها الوصف الحقيقي للرواية الخرافية. فالتأريخ عندما يتخلص من التفسيرات اللاهوتية والأسطورية، يستطيع العقل البشري استكشاف حقائقه، بالبحث عن أسباب الانتصارات والانكسارات التي تكون المادة الأساسية لتاريخ

[1] المرجع السابق: ص41.

اليونان السياسي والعسكري، وبالتالي لا يخرج فهم التاريخ عن قدرة الانسان وفائدته." إننا بفضل هذه الفائدة التي نجنيها من معرفة الماضي، معرفة ثابتة، نستطيع أن نستبق الحكم في أمر الأحداث المتماثلة والمتعادلة التي ستتولد في مستقبل القيم المشتركة في الطبيعة الانسانية"[1].اعتمد **تيوسيديدس** في تأريخه للحرب البلبونيزية بين إسبارطا وأثينا على معايشته للأحداث وعلى المعلومات المستمدة من الرواة والوثائق والشواهد الأثرية على الخصوص حتى سمي بأبي علم الآثار.

يمكن القول أن البحث التاريخي عند اليونان قد تطور من خلال الانتقال من التناول الأسطوري فالشبه الأسطوري في أشعار هوميروس، إلى التناول العلمي على يد هيرودوت وتيوسيديدس، ذلك لأن هوميروس قد أخلط بين ما هو إنساني وإلهي، فلم يكن التاريخ صناعة إنسانية خالصة عنده بل اختلطت بقدرات الآلهة اليونانية. بينما أضحى التأريخ مع هيرودوت يسعى إلى الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية. إذن لم يعد التاريخ تاريخا دينيا بل إنسانيا وأصبحت المشاكل التي يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات وإنما من أعمال الانسان ونشاطه.[2]

[1] جوزف هورش، قيمة التاريخ: ص 26

[2] أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ص 48.

وتجدر الإشارة إلى اهتمام بوليبيوس(198- 117ق.م) بالتأريخ للمرحلة التي كان فيها الإغريق تحت سيطرة اليونان.[1] حيث اهتم الإغريق بصياغة معارفهم نظريا نظرا لتجاوزهم للجانب النفعي من المعرفة. فبعد أنسنة التاريخ والنظر إليه كمجموعة من المعارف المحصلة للوقائع المتصلة بالأحياء من الناس في مجتمع ما خلال توالي الأزمنة في الماضي".

تواصلت حركة التأريخ العلمية مع "**أكسينوفون**" من خلال التأريخ للحياة الاجتماعية والفكرية لليونان، كما قدم أفلاطون نوعا من التأريخ للحياة الفلسفية اعتمادا على المحاورات وإن كان لا يهتم بالتسلسل الزمني في ذلك، حيث أنه كان يجمع شخصيات غير معاصرة لبعضها في محاورة واحدة. وأرسطو من جهة أخرى كتب مؤلفه" الميتافيزيقا" وهو كتاب يؤرخ لنشأة الفلسفة وتطورها ونشأة العلوم إلا أنه لم يعط الأهمية الكبرى للتاريخ ولم يصنفه ضمن العلوم وذلك بسبب تغير أحداثه باستمرار واعتبره وعاء لها وجعل الشعر أقرب إلى العلم منه.

يعتمد الوعي اليوناني على مبدأين: العلة والتغير، وأحداث التاريخ البشري تتغير باستمرار إلا أنه وراء كل تغير يجب البحث عن العلة التي أحدثته، وبالتالي السعي إلى الكشف عن الثبات من خلال قانون التغير التاريخي. أما دعاة التطور والتغير عند اليونان اهتموا بالتاريخ وعملية التأريخ وحاولوا الوقوف على المسار الذي يسير وفقه فكيف نظروا لحركة التطور التاريخي وما الشكل الذي يتخذه التاريخ في حركيته تلك؟

---

[1] Althur Marwick, The nature of history, the Macmillan press LTD, second edition, 1981, p 28.

عنوان المحاضرة: فلسفة التاريخ كرؤية واعية ونقدية للتاريخ الإنساني

1-التاريخ فعل إنساني:

لقد انتقد "فولتير" (Voltaire) (1694- 1778) مزاعم العصر الوسيط، تلك المتعلقة بمفهوم العناية الإلهية كأساس تحديدي لمسار التاريخ: فانصب هجومه على رجال الدين والكنيسة التي كانت تسيطر على العقول وتقف أمام تحرّرها وتحول دون تقدمها واستنارتها. بل ويقزّم "فولتير" قيمة مفهوم العناية الإلهية إذ يقول بلغة ساخرة "هل اختار الإله بعنايته هذا الشعب الوضيع ليكون شعبه المختار، إذا انتصروا قتلوا النساء والأطفال في نشوة جنونية(...)"[1]

[1]- أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1994، ص 182.

ولهذه المقولة قراءة أخرى، تتمثل في توسيع دائرة التأريخ، إذ التاريخ العالمي لا ينحصر في خمس شعوب كما أحصاها "**كوندرسيه" في كتابه "مقال في التاريخ العالمي**" مقصيا شعوب وحضارات الشرق، ولا على تاريخ أوروبا أو على الشعب اليهودي كشعب الإله المختار، بل تشتمل دائرة التأريخ كذلك على الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم* وعليه بدأ عصر التنوير كعهد جديد ذو نزعة نقدية لكل ما سبقه ابتداءً بالفلسفة المدرسية، ومتجاوزا لفهم المؤرخين للتاريخ العالمي وكيفية تأريخهم له، فتشكلت نظرة أكثر تفهما للعصر الوسيط وللتاريخ القديم على وجه الخصوص، وأعطى للعقل سيادة بناء التاريخ في مسار تقدمي. "ما قام به الإله أنه خلق العالم وفقا لقوانين ثابتة، وأنه منح الإنسان العقل ليستخدمه في سعادته وسعادة الآخرين"[1]

وعليه يسير التاريخ وفقا لأفعال العقل البشري لا بمقتضى العناية الإلهية، ومتقدما في مسار تطوري بإرشاد من العقل الذي ينتصر لقوى النور على قوى الظلام التي كانت تمثلها الكنيسة ورجالها بأحقية وجدارة النزعة العقلية المتزامنة مع النزعة العلمية وإنجازاتها التقنية التي تُعلي من شأن العقل البشري في مقابل أفكار النزعة اللاهوتية التي تقف حجرة عقبة أمام تقد العقل البشري وتطوره بخروجه من عالمه المظلم والمسجون بحكم من سلطة الكنيسة الكابحة لإرادة استنارته.

---

[1]- المرجع السابق، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص 186.

منذ عصر النهضة في القرن السابع عشر أخذ مفهوم التاريخ يأخذ مسارا جديدا ما جعل بعض المؤرخين يتجاوزون النظريات اللاهوتية التاريخية ويتجهون في معالجتهم للأحداث إلى اتباع الأساليب العلمية في دراسة التاريخ.[1]

لذلك أسهم فلاسفة عصر التنوير بأفكار جديدة في الدراسات التاريخية، إذ جعلتهم نزعتهم المتحررة رواد النقد التاريخي في العصر الحديث، فقد وضعوا كل شيء موضع النقد والفحص وأصبحت نظرة المؤرخ أكثر تحررا وبعيدة عن التعصب الديني.[2]

2-كوندرسيه ونظرية التقدم:

تتضح نظرية "كوندرسيه" (1743-1794) في التقدّم من خلال كتابه "لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري"، الذي يعرض فيه تطور الإنسانية عبر عصور التاريخ، وليواصل التصور الأنواري للتاريخ القائم على تقدم العقل الذي تتقدم معه الجوانب الإنسانية المادية والاجتماعية. ومن خلال اللوحة التي قدمها "**كوندرسيه**" مرت البشرية على المراحل التالية ضمن تشكلاتها الاجتماعية: مرحلة اجتمع فيها الأفراد في أسر مكونين عشائر، يرأسها شيوخ يحدثون النظام الاجتماعي، يميز هؤلاء المجتمعات صنعهم لأسلحة من أجل الدفاع في حالة الغزو، إلى جانب تكون معارف بدائية عن الكون وعرف الطب بالسحر والأعشاب

---

[1] مفيد الزيدي، منهج البحث التاريخي، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، 2008، ص43.

[2] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 179.

الطبيعية، فهي مرحلة ظهور الجماعات الإنسانية الأولى. ثم ارتبط الإنسان بالحيوان في مرحلته الثانية واستعمله في تسهيل أعماله، فكثر الرعاة وظهرت بعض الحرف كالنسيج التي أدت إلى ممارسة المقايضة، إلى أن يظهر عصر الزراعة واختراع الكتابة في المرحلة الثالثة، بينما شدة تعلق الإنسان بالأرض نجم عنه فئتين: عاملة وحاكمة، تمثل الأولى العبيد والثانية الأسياد والنبلاء وصاحب الاهتمام بالزراعة ظاهرة تصريف المنتجات إلى المدن الأخرى، إضافة إلى الاهتداء إلى علمي: المساحة والحساب المرتبطين بالزراعة[1].

بينما الخطوات الأولى في تقدم العقل البشري كان مع المرحلة الرابعة التي تميزت بتقسيمها للعلوم من طرف مفكري اليونان فكانت رياضيات "**فيثاغورس**" وآلية "**ديموقريطس**"، ليأتي عصر تقدم هذه العلوم بعد تقسيمها في المرحلة الخامسة وهي فترة تصنيف العلوم وتطبيق المنهج الفلسفي على الخطابة والشعر.

إلا أن سيطرة الرومان على اليونان أدى إلى تدهور العلوم والالتفاف حول معابد الآلهة لتبعث العلوم في المرحلة السادسة بعد انحطاطها بتكسير شوكة القوة واندثار حضارتها، إذ تقدمت العلوم على يد المسلمين الذين اعتنوا بالتراث اليوناني "فما حمله المسلمون من تراث كان كافيا لإيقاظ أوروبا من سباتها، وإن لم يحُل ذلك دون عودة المسلمين إلى غفوتهم"[2] بينما المرحلة السابقة فتميزت بفقد الثقة برجال الدين والنفور من تسلط الكنيسة، كما عرف العالم الأوروبي احتكاكه بحضارة العالم الشرقي وعلومه بسبب الحروب الصليبية، فنشأت

---

[1]- المرجع السابق، ص 188.

[2]- وصفي، عاطف، نوابغ الفكر الغربي، كوندرسيه، دار المعارف، مصر، د (ط، س)، ص 47، 50، 52.

الجامعات ومراكز الفكر بالإضافة إلى بزوغ اختراعات كالطباعة والطواحين الهوائية ومعامل الورق رغم هذا لم يتخلص العقل تماما من اللاهوتيات.

أما المرحلة الثامنة التي يطرحها "**كوندرسيه**" بدأت تبرز فيها بواعث الفكر الحر نظرا للوقع الذي أحدثته الأحداث التالية: اختراع آلة الطباعة، احتلال المسلمين لقسطنطينية، واكتشاف العالم الجديد، فكان الحديث عن حقوق الشعوب وعن الإصلاح الديني وتقييد حرية الملك. إلا أن الفكر لم يتحرر كلية بسبب الاضطهاد الذي كانت تواجه به الأفكار الجديدة من طرف رجال الدين الذين بقيت التربية المدرسية تحت أيديهم، بينما المحطة الأخيرة التي يذكرها **كوندرسيه** فهي تلك الخاصة بـ "**بيكون**"، "**غاليلو**" و"**ديكارت**" وما أحدثوه من تقدم من المجالات الفيزيائية الفلكية والرياضية على التوالي، ليمهد الطريق في القرن الثامن عشر لأفكار المساواة والحرية بفضل الثورتين الأمريكية والفرنسية وجدد الأمل في مستقبل يقوم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم، فتسير الإنسانية تبعا لذلك نحو سعادة فكرية خلقية واجتماعية[1] كتنبؤ لتقدم العقل البشري في المستقبل.

3-التاريخ العالمي (الشمولي):

الشمولية التي تميز بها التاريخ ونعت بها التأريخ، هي في حد ذاتها تاريخية، إذ أنها الإشكالية والغاية التي أرهقت مساعي المؤرخين، ومؤرخو العالم القديم جعلوا العالم اليوناني وبعده الروماني مقابل بقية العالم، الموصوف بالبربري، بل ولقد جمع في القرن الرابع

[1]- أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية: ص، ص 15، 16.

ميلادي التاريخ التوراتي والروماني في سياق التاريخ العالمي، بينما المسيحيون وإن ظهر تخّليهم عن العنصر العرقي السياسي فقد بدلوه وقيدوا التاريخ بضيق ديني، ففهموا التاريخ على أساس أنه خطة مقدسة خاصة بالمسيحيين تحقق في العالم.

إلى أن تتغير مع عصر التنوير أين قدم مفهوم جديد عن التاريخ العالمي عندما أثبت الإنسان سيادته بتقدمه العلمي وتطور الثقافات والحضارات، التي رأى «**هيغل**» لاحقا أساس رابطها التاريخي العالمي مبني على الروح المطلقة المحققة للثقافة في روح الشعوب في شكل تطوري تتابعي. وأن مجرى التاريخ متكون من تمثلات الروح فيه، لتبدأ من الصين إلى الهند فأقطار الشرق القديم، إلى اليونان وروما ثم أوروبا، ليكتمل تطورها التاريخي في الشعب الألماني وتظهر بالتالي شمولية «**هيغل**» محصورة على الدولة البروسية في انتهائها واكتمالها.

بينما يعرض ماركس التفسير العلمي للشمولية في فلسفته الاجتماعية، ويرى أن أساس العملية يعود للتطور الاقتصادي الذي شكّلته الرأسمالية الصناعية، إلى أن يتوّصل ماركس إلى الشمولية التي ينظر لحدوثها في آخر المطاف التاريخي وهي الشمولية الشيوعية[1] التي تنظر إلى مصير البشرية كعودة إلى الأصل، أي العودة إلى الحالة الأولى المشاعية الأصلية في حياة الإنسانية.

[1]– وصفي، عاطف، نوابغ الفكر الغربي، كوندرسيه، ص 52.

عنوان المحاضرة: فلاسفة التاريخ والصيرورة التاريخية.

التاريخ كوصف للماضي يهتم به المؤرخ الذي يقوم بوصف كل ما يتصل بالماضي سعيا لتكوين حقيقة عنه، فالوصول إلى غاية المؤرخ التي تتمثل في التعرّف التاريخي، ذلك الذي تتعالى عنه فلسفة التاريخ. إذ أن الحقيقة التي تستدعي انتباه الفيلسوف ليست الماضي بحد ذاته، فذاك من شأن المؤرخ، كما أنها ليست فكرة المؤرخ عن الماضي التي يعنى بها العالم النفساني، بل هي دراسة موضوع تاريخي وتكوين فكرة حوله، والفكرة في علاقتها في موضوعها ليست مجرد فكرة، وإنما معرفة تتكون من دراسة عقلية ناقدة ورافضة لكل ما هو خارج العقلاني من الخرافات، فتنقّح فلسفة التاريخ، التاريخ من الأساطير كتجاوزات للعقل، كما لا تتوقف عند دراسة كل ما يمت للماضي بصلة، بل تستيقظ مطامحها إلى معالجة

بعدي التاريخ الآخرين: الحاضر والمستقبل اللذين يركز عليهما الفيلسوف المؤرخ، ومن أجلها يسأل عن الكيفية التي يعرف عن طريقها المؤرخ حقائق عن الماضي.

ففي القرن الثامن عشر صار للتاريخ معرفة علمية بعيدة عن الخيال بخلاف ما تؤمن به النظرة الكلاسيكية، فأصبح التاريخ في خدمة العقل وبات للتاريخ فلسفة تبحث عن الحقائق القابعة في سجل العصور الوسطى والبحث عن العلل الخفية وعن عالمية التاريخ وتقدميته.[1]

تظهر الفلسفة "**كعلم مناهج التاريخ**" وتستفيد الدراسات التاريخية من النزعة النقدية التي تحرّر الفكر الإنساني من عبودية الخرافة ويكون مطلب إقامة فلسفة للتاريخ بنظرياتها قائم على أساس وجود نقص في طبيعة التاريخ والذي يكون للفكر الفلسفي مهمة استكماله.

رغم أن مصطلح "**فلسفة التاريخ**" قد ظهر في أحد كتب "لفولتير" والذي يحمل نفس العنوان إلا أن فلسفة "فولتير" في التاريخ كانت تتأسس على ثلاث مفاهيم: عمل، تجارة وتقدم[2] إذ أن التقدم العلمي في ظواهره الاقتصادية هو الذي يحرّر العقل البشري ويضمن للتاريخ، الذي يبدو ماديا، التقدم فعرض الأحداث وإحصاء الحروب ووصفها لم يزد "فولتير" حكمة عن تلك التي كان يملكها. يقول فولتير:" بعد قراءة ووصف ما بين ثلاث آلاف وأربعة آلاف معركة

[1] فاطمة قدورة الشامي، علم التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001، ص86.

[2]- Pomeau, Réne, Politique de Voltaire, Librairie Armande, Colin, Paris, 1963, p80.

وبضع مئات من المعاهدات، لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت عليه قبلها، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة"[1]

يرفض الفيلسوف المنهمك في دراسة التاريخ، يرفض النظر إليه على قاعدة أنه مجموع المصادفات العمياء تتراكم فوق بعضها مكونة تاريخا ما. فهو يطلب دائما الوحدة العضوية بين أجزاء الحوادث التي ينبغي أن تكون لتشكل التاريخ العالمي، ذاك الذي يعنى به الفيلسوف المؤرخ والذي يصل إليه باختزال العلل الجزئية والفردية التي تظهر الوقائع في علة واحدة أو علتين، يفسر انطلاقا منها التاريخ العالمي في صورة عقلية ومقبولة. وكان أن تشكّلت فلسفة للتاريخ تأملية ونقدية الأولى تجعل للتاريخ مبدأ معين يحكمه ويمثل مساره، والثانية تنتقد مناهج دراسة التاريخ السابقة متأثرا بالمنهج الوضعي وتحاول إعطاء للتاريخ منهج خاص مستقل.

1-فلسفة التاريخ التأملية:

كانط وفلسفته في التاريخ:

لقد أرسى "إيمانويل كانط" (Kant) (1724- 1804م) فلسفته في التاريخ على أساس من المثالية** استكمالا لفكرة التقدم التاريخي التي أقامها على مبادئ أخلاقية تتمثل في الحرية والعدالة والسلم العالمي، تضمن الدولة تحقيقها في المجتمع المدني بينما ما هو أوّلي في

[1] نقلا عن: هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012، ص 50.

فلسفة التاريخ عند "كانط" هو فصله لعوامل تطور الطبيعة عن عوامل تطور التاريخ، ذلك الخاص بالإنسان، في الحين الذي كان فيه "**هردر (Herder) (1744- 1803)** يجمع تطوّر الطبيعة الحيّة وغير الحيّة ليصل إلى تاريخ البشرية في مفهومه للتاريخ العالمي، والذي يهدف إلى تحقيق إنسانية وسعادة مجردتين. إذن انطلاقا من ذلك الفصل بين ما هو طبيعي في تطوره وما هو تاريخي، كيف فسر "كانط" التاريخ؟ يقيم كانط" فلسفته في التاريخ على نقد ما سبق من العقلانيات التاريخية لتظهر الوظيفة الرئيسية للفلسفة عنده "تمحيصا لآراء السابقين وتطهيرا للأرض الموروثة قبل محاولة إقامة بناء جديد عليها[1].

ولذلك ضمن مجموع انتقاداته للعقل، نجد في نقد العقل العملي تخصيص لدراسة أعمال الإنسان في أطرها الأخلاقية والمتميزة في تشكّلاتها عن تشكّلات الطبيعة والعالم الحيواني.

تظهر تشكلات الطبيعة في صورة أحداث عفوية اعتباطية تخضع لقوانين الصدفة والمفاجأة فهي غير تشكلات الإنسان، تلك الناتجة عن رغبات وإرادات حرة وعن فعل عقلاني لا يتبع فيه الإنسان غرائزه كما يفعل الحيوان حتى في تنظيماته وترتيباته الدقيقة الموجودة عند النحل مثلا، إذ أن العمل الإنساني قائم على فعل التعقّل، ليبدو الإنسان "كالمبدع الوحيد العقلاني على الأرض"[2].

[1]- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، بيروت، د ط، 1968، ص 31.

[2]- Kant, la philosophique de l'histoire, tra .Stéphane Piorbetta, Ed. Montagne, Paris, 1947, p22.

إن حريـة الإرادة الإنسـانية تظهـر فـي تطـورات أفعـال الإنسـان وانتقالـه مـن مشـهد الطـيش الإنساني إلى تطلّعه لمجتمع مثالي يخضع لسلطان العقل، ذاك الذي أنتج مظاهر اجتماعية إنسـانية كـالزواج، المـيلاد، المـوت والطقـوس المترتبـة عليهـا، وعـرف الإنسـان تكـوين الأسـر راسما طبيعة إنسانية تكوين الأسر راسما طبيعة إنسانية مخالفة لتلك الطبيعة الحيوانية. وكان تكـوين الأسـر أولـى التنظيمـات العقلانيـة البشـرية، والنظـام الاجتمـاعي ثمـرة الحالـة اللااجتماعية.

وقد وضع الإنسان خطوته الأولى في التأسيس لقيمته الاجتماعية، وطوّر شيئا فشيئا مواهبه التي تشكل الذوق البشري، كما بدأ في تشييد شكل التفكير، الذي يمكنه مع الوقت، تحويل التنظيمات الطبيعية الكبرى إلى تنظيرات ذهنية في مبادئ تطبيقية عملية محددة، وأهم تلك المبادئ، مبدأ الحريـة التـي يتمنـى الإنسـان كمبـدع عقلانـي، إيجـاد القـانون الـذي يحـدد مـن خلاله حريات الكل. "فالمواطن داخل المجتمع يبحث عن الوجود الأحسن بكل الوسائل، مع الأخذ بعين الاعتبار حرية الآخرين"[1].

فمن وجهة نظر كوسمبوليتيكية ينظر "**كانط**" إلى فكرة التاريخ الشمولي من خلال تطلعه إلى تحقيق الحريـة والسلم العالميين كغايـة للوجود الذي يحـاول التـاريخ الوصـول إليـه. ومن جهة أخرى يحاول "كانط" إيجاد قوانين تخضع لها الظواهر الإنسانية غير القوانين الأخلاقية، إنه يقصد تطبيق القوانين الطبيعية على الظاهرة الإنسانية ليس كظاهرة مدركة حدسيا وحسب،

[1]– Kant, Idée D'une Histoire Universelle Au Point De Vue Cosmopolitique, tra. Jean Michel Mughlioni, Edit Bordas, Paris, 1988, p,p 10,11.

بل بوصفها نتائج رغم أن مجرى التاريخ يتقدم عند كانط بفعل إنساني وتدبير عقلي، إلا أن دور العناية الإلهية لا تخل من ذلك المجرى. فما قيمة إطراء حكمة الخالق في مملكة الطبيعة، مع اليأس من عنايته وحكمته في التاريخ؟

يتسائل كانط لقد أراد "كانط" أن يجعل نقطة التلاقي بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي الواقع على الطبيعة رغم تباعدهما، إذ أن حالة عدم استقرار والاضطراب الذي تتميز به الطبيعة تدفع الإنسان إلى التقدم، من حيث أنه هو الآخر ذو طبيعة ميالة إلى الشر الذي يطبعه الطمع فيبرر الحروب ويجعل من قضية السلام الدائم أمرا مستبعدا.

إلا أن في ذلك الدمار والتحطيم "أداة للطبيعة ذاتها في تحقيق هدفها المتمثل في تقدم النوع الإنساني" وعليه يكون لكل من الظواهر في العالم الطبيعي والإنساني على حد السواء هدف وغاية تسعى إلى الكشف عن النظام والإطراد اللذين يتموقعان خلف ما يبدو عفويا وفوضويا، فهي أيضا غاية التاريخ. إذ بفضل الصراع والتنافس اللذين تفرضهما الطبيعة على الإنسان في طوره اللااجتماعي الطائش، تتكشف الاستعدادات الطبيعية في الإنسان ومواهبه من أجل تغيير الوضع الذي يعيشه، لتبدو حياته عبارة عن حرب وكفاح يؤسس من خلالهما لحياته الاجتماعية. فمواهب الإنسان وتنظيماته ما كانت لتوجد لولا دافع الطبيعة العدائي والتنافسي والذي أذن لقوانين الإنسان الأخلاقية أن تتشكل، ولذلك وجب شكر الطبيعة على إلهاماتها للإنسان في تكوين تنظيماته الاجتماعية[1].

[1]– Kant, Idée D'une Histoire Universelle Au Point De Vue Cosmopolitique : p, p 14, 15

إلا أن الخضوع لهذه الطبيعة الإنسانية المطعّمة بطباع الطمع، الغيرة والشر وإفساح المجال أمام اختراقات يد البشرية السيئة، كما يصفها كانط، لا تؤول في آخر المطاف إلى تحقيق السلام العالمي. فهل يمكن أن نقول أن طبيعة الإنسان وطبيعة الطبيعة واحدة، وأن الفرق بينهما يكمن في أن الإنسان يحاول عقلنة حياته وترويض طبيعته؟

2- ماركس وفلسفة التاريخ المادية:

يخرج ماركس (Marx) (1818- 1883م) عن مثالية «**هيغل**» التي تجعل وظيفة الفلسفة مقتصرة على تفكيك التشكيلات السياسية، ليتحوّل إلى ما هو فعلي مادي، وأن تقدم الوعي يمر لزاما بالتحوّل الفعلي للظروف الحياتية الاجتماعية التي توفر إمكانية التفّكر بالواقع، ولذلك يقترح "ماركس" النفاذ الفعلي لوحدة الفكر والفعل الإنسانيين القائمين على الحالة العملية الاقتصادية للمجتمع وبهذا: "**انتقل ماركس من نقد السماء إلى نقد الأرض**"[1] عن طريق نفس المنهج الجدلي الذي اعتمده **هيغل** إلا أن الجدل الماركسي هو جدل للماديات، لا للأفكار.

[1]- Roger Garaudy, Karl Marx, Ed. Seghers, Paris, 1964, p32.

يرى ماركس أن الفلاسفة قد انشغلوا بتفسير التاريخ والعالم بشتى الطرق، بينما أن المهم عنده هو كيفية تغييره، فالتفسير والشرح غير كافيين وحدهما من أجل تغيير العالم، ولهذا قد اتخذ نظريته على دعامة مفهوم "الثورة" كمحرك للتاريخ ومغيره. وهي نظرية المجتمع عبر تحوّلاته في التاريخ، وعليه نظرية التاريخ هي عملية التطوّر الثوري للإنسان من أجل التغيير لتصبح **الثورة مقولـة تاريخيـة**[1] إلا أن هذا لـم يمنعـه مـن أن يعطـي تفسيرا للتـاريخ وصـياغة نظريـة متكاملة لـه.

2-1التفسير المادي للتاريخ:

تفسير "ماركس" للتاريخ نـابع من منهجه الجدلي الذي يتفق فيه مع «**هيغل**»، إلا أن أساس جدليتـه هـي المـادة، التـي تتحكم فـي العـالم مـن خـلال أشكال تطورها ولـيس الفكر. وعليـه تساءل ماركس: ما هي الظاهرة المادية التي بتطورها توّجه التاريخ الإنساني؟

لقد نشد مـاركس معرفـة بواعـث وأسـباب الأحـداث التاريخيـة وتعاقبهـا، فسـعى إلـى الإحاطـة بالقوى الخلاقة في التاريخ، ورغم إقراره بتأثير الأحوال الجغرافية في تطور المجتمع إلا أنه لا يعتبرها العامل الحاسم في إحداث التغيير، بقدر التركيز على التطور المادي على الجانب الاقتصادي وما يحدثه من تغيرات على الصعيد الاجتماعي، حيث وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتـاج هـي المحـددة للتحـولات الطارئـة علـى المجتمعات.ابتـداء بـالمجتمع البـدائي ووسـائله الإنتاجية البدائيـة التـي تفرض التعاون وتخلـق علاقـات تكامليـة إلـى المجتمـع الإقطـاعي ومـا

[1]- أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ص 10.

أحدثه من صراعات في علاقات الإنتاج. في حين أن المجتمع في النظام الرأسمالي المصنع الذي ينتقده ماركس كونه خلق طبقات داخل المجتمع: طبقة كادحة مستغَّلة عاملة وأخرى غنية مستغِلة تملك رأس المال وتعتمد على المصانع كوسيلة للإنتاج مما يجعل العلاقات بين الطبقات المتشكّلة علاقة صراعية، يعيش فيها العامل حياة استلاب لطاقته وجهده واغتراب عن منتجاته.

وللخروج عن ذلك النظام الطبقي، كان المجتمع الاشتراكي بنظامه ضروري الوجود، والذي في مقدوره إخلاء المجتمع من الطبقات وصراعها، فيصبح المجتمع هو الذي يملك وسائل الإنتاج[1].

والوصول إلى تلك المرحلة من النظام الاشتراكي إيذان للعودة إلى الحالة الأولى الشيوعية، أين يكون الكل ملك الكل أي إنهاء ظاهرة الملكية، ولن يكون ذلك إلا بإزالة الدولة التي ينظر إليها "ماركس"، عكس هيغل، كتعبير عن إرادة شيطانية. بينما يجب على الإنسان العودة إلى حالته الأولى وإرادته الحرة فيظهر مسار التاريخ دائري نقطة بدايته تمثل نفس نقطة نهايته.

---

[1]– الشنيطي، محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، ص 161.

عنوان المحاضرة: الثوابت التاريخية وتحديد إيقاعاتها المتكررة

قانون التغير أو التطور التاريخي:

1- مسار التاريخ نحو المصير:

اتجهت الدراسات التاريخية إلى تحديد الإيقاعات والمسارات التي يتخذها التاريخ في تحوله وتطوره، من أجل الكشف عن قوانين ثابتة تحكم ذلك التغير وتتحكم في تحولاتها، بل وتستطيع استشراف ما يمكن أن يحدث مستقبلا في أوضاع المجتمعات. ذلك ما يسمى بقانون التغير أو التطور التاريخي، على غرار القانون الطبيعي الذي يفسر أسباب حدوث الظواهر الطبيعية ويتنبؤ بإمكانية ظهورها مستقبلا. وكذلك فعل أوزفالد شبنجلر الذي حاول إعطاء المسار الذي يمر عليه التاريخ في تشكله وتطوره نحو مصيره.

ومن أجل رسم مسار حياة التاريخ رفض شبنجلر تصور سياق التاريخ في صورة فلسفة التقدم الإنساني التي قال بها "فولتير"، أو تقدم نحو السلام الشامل الكانطي، أو تقدم في شعور الروح بالحرية وفق الجدل المثالي الهيغلي أو النظرية المادية لماركس، لأن ذلك حسب "**شبنجلر**" (1880. 1936م) لا يعبر عن دورة حياة حضارة من الحضارات ولا عن مصيرها. "انتقد شبنجلر الوهم الذي ارتبط بمفكرة التقدم، وذلك حين اتخذ الأوروبيون حضارتهم مركزا ثابتا يدور حوله التاريخ، فقسموه إلى قديم، وسيط وحديث. يرفض شبنجلر فكرة عالمية الحضارة التي تعبر عن دورة حياة مقفلة، ولا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة حيث اللاحقة تفتبس من السابقة(...)، إن حضارة ما لا تقبل من حضارة أخرى ما لا يلائم طبيعتها، ثم تضفي عليه من روحها، فحين انتقلت البوذية مثلا من الهند إلى الصين، اتخذت البوذية في الصين روحا مغايرة تماما للبوذية الأصلية."[1]

كما لا ينبغي دراسة حضارة ما واعتبارها المركز الذي يدور حوله العالم، كما فعل الأوروبيون وقسّموا على ذلك التاريخ إلى قديم وسيط وحديث وإقصاء حضارات قديمة كان لها تواجدها في زمانها، وتأثيرها على الأزمان التي لحقت، فيوّسع "شبنجلر" عدد الحضارات إلى ثمانية على الأقل اتخذت كل منها دورة واحدة في التقدم: نمو، شباب ونضج ثم شيخوخة يتلوها فناء، وأحصى الحضارات كالتالي: "المصرية (3400. 1205 ق م)، الهندية

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1994، ص 219.

(1500. 1100)، الصينية (1300. 200 ق م) اليونانية والرومانية (1100. 400م)، الإسلامية (700. 1250م) ثم الغربية (900. 2400م)[1].

إن انتقاد شبنجلر لفكرة التقدم كمبدأ التغير التاريخي، جعله يتبنى مفهوم المصير على اعتبار أنه المفهوم المناسب لدورة حياة الكائن الحي، الذي يولد ويصل في حتمية طبيعية وتاريخية إلى مرحلة الموت والفناء، **يقول شبنجلر:**" إن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الفرد الإنساني، فلكل حضارة طفولتها وشبابها، ورجولتها وشيخوختها".[2]

وكذلك كان المصير هو الشعور بضرورة الفناء. " المصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه، وتجعل وجوده في خطر، حينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيها من أجل تأكيد الوجود".[3]

تختلف التجربة الطبيعية عن التجربة الإنسانية على اعتبار أن الظواهر الطبيعية تحتكم بقانون الحتمية، بينما الذات البشرية عالمها هو عالم الحرية، وهذا ما يجعل التنبؤ بتغيرات الحادثة في المجتمع غير ثابتة على غرار ما يحدث في الطبيعة ولا حتى في إمكانية التعرف على أسباب حدوثها. "يختلف المصير بهذا المعنى عن العلية بما في ذلك العلية الغائية، لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل، ويعبر عن التجربة العلمية الآلية. أما

---

[1]– شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ، الجزء الثالث، تر. أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964، من اللوحة الأولى، د ط.

[2] شبنجلر، تدهور الغرب، ج1، ص 218.

[3] هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007، ص 360.

المصير يعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها وتفاعلها من أجل إثبات الذات، وفي ذلك تعبر عن الحياة ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية، فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم".[1]

إلا أن ما يجمع بين طبيعة الطبيعية والإنسان هو الدورة المغلقة التي تبدأ بالميلاد وتنتهي إلى الموت، بينما الشعور بالفناء في الحس الإنساني يعبر عنه القلق حول المصير. يصرح شبنجلر:" الزعم بوجود أسباب نفعية أو بالأحرى علل مرئية للظاهرات، لا تمده الواقعة بأي تأييد أو سند. فالمصير هو الذي أيقظ، ودفع إلى هذا العالم بالحياة بوصفها حياة".[2]

المدينة هي المصير المحتوم للحضارة، وهي أقل الأوضاع سطحية وأبعدها في الطبيعة أصالة. إنها الموت الذي يتبعه الحياة، فهي تشكل نهاية مطاف البشرية، إذ بعدها يتم السقوط. فالحضارة تبدأ كموجة قوية متماسكة شديدة وتتشكل في خطوط رائعة، ثم تهبط من جديد.[3]

وما يميز الحدث التاريخي عن الظاهرة الطبيعية، هو أن هذه الأخيرة يمكن أن نكررها ما إن وفّرنا شروط ظهورهان لأنها تحتكم بقانون الحتمية، كلما توفرت نفس الشروط، تحدث نفس

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص218.

[2] أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج2، تر. أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د،ط)، 1964، ص 265.

[3] حسن محمود الكحلاني، فلسفة التقدم، ص 61.

النتائج، بينما الحادثة التاريخية متميزة ومتفردة، تحدث في زمن ماض ولا تعود ولا يمكن تكرارها.

يقول شبنجلر:" إن ذاك الذي عيش، هو ذاك الذي حدث، وهو التاريخ، إن كل حدث هو فريد من نوعه وعاجز عن أن يكرر ذاته، فهو يحمل كامل طابع الاتجاه (الزمن)، طابع عدم الارتداد. لذلك فإن ما حدث يدرج في باب الصّير، وليس في باب الصيرورة. إنه يدرج في باب المتحجر وليس في باب الحي، وهو ينتمي دون شك إلى الماضي، حيث تكمن ينابيع رعبنا من العالم(...)".[1]

وكون الحادثة التاريخية فريدة من نوعها ولا تتكرر، يستدعي القول أن الحضارات التي تتشكل في مسار التاريخ مقفلة ومغلقة على ذاتها، تشكلت وفق الطاقات الإبداعية التي تمتلكها الشعوب، والتي تزخر بها جعلتها تقاس قيمتها بمقدار منجزاتها التي أفادت البشرية. الأحداث التاريخية فردية لا تتكرر، وهذا يقتضي أن كل حضارة مقفلة على ذاتها في ظل التعاقب الدوري للحضارات.[2]

إن للحضارات دورة حياة كما أن للكائنات الحية دورة طبيعية، تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت، شأنها في ذلك الكائنات الحية البيولوجية. "الحشرات تشبه البشر، لأنها تولد وتنمو وتنضج وتموت، ويتكون البشر من حجيرات بيولوجية، أما الحضارات فإنها تتألف من البشر الذين

[1] شبنجلر، تدهور الغرب، ج1، ص 197.
[2] آرثر هيومان، فكرة الإضمحلال في التاريخ، دار المجلس الأعلى للثقافة، (د، ط)، 2000، ص 278.

يموتون وتخلفهم أجيال جديدة تماما كالحجيرات التي تتغير في أجسامنا كل ثماني سنوات. وصنف شبنجلر المنهج الوجودي ليس لدراسة الأفراد، وإنما لدراسة الحضارات بصفتها كائنات عضوية حية. وإن البشر في داخل هذه الحضارات هم كالحجيرات في داخل جسم الإنسان.[1]

تقاس الحضارات بمنجزاتها، ويجب أن نكف عن اعتبار أن حضارة ما أرقى من الأخرى أو أولى بالجدارة، ما لم تكن قد قدمت للإنسانية منجزات أفادتها في شتى المجالات، عندما وظفت إمكاناتها الإبداعية في مرحلة الإنتاج والابتكار. **يقول شبنجلر**:" ميلاد الحضارة مرهون بعوامل خارجية مستثيرة، إذ تنبثق فجأة وتستيقظ فيها الروح جديدة زاخرة بإمكانيات خصبة، وتظهر الحضارة وتخرج إلى حيز الوجود في بيئة يكون كل ما حولها، في فوضى مطلقة، في خطوط رائعة في شتى المجالات لتفرض إرادتها بالقوة على الفوضى المطلقة التي حولها محبطة كل ما يعترض سبيلها بما لديها من طاقات كامنة مبدعة في شتى المجالات، من لغة ودين وعلم وفن، وتظل هذه الروح تطلق ما لديها من إمكانيات على هيئة تشريعية وسياسية ومذاهب دينية وفنون وعلوم، مادامت زاخرة بطاقات ذاتية تتخرج إلى الوجود.[2]

---

[1] هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ص 363.

[2] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 228.

لا يمكن أن نعتبر أمة ما قد دخلت التاريخ وأرخت لوجودها بميلادها وتشكلها وتطورها إلى انهيارها وانهيارها، ما لم تؤسس حضارة، والتأسيس للحضارة لا يكون إلا باختراع وإبداع منجزات إبداعية تخصها دون غيرها.

إن الحضارة هي جوهر التاريخ الإنساني، حيث لا توجد حضارة لا يوجد تاريخ بالمعنى الأصح. لذا فقد وجه شبنجلر عنايته للكتابة عن الحضارة الكبرى، ليس بوصفها وحدات مناسبة للبحث العلمي وفهم التاريخ، وإنما بوصفها كائنات عضوية حية تنبثق عنها سائر الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية. فالشعوب هي نتاج الحضارة وليست صانعتها.[1]

كما أن كل حضارة هي ظاهرة مقفلة ومغلقة على ذاتها، لا يمكن أن نعتبر أنها أخذت عن حضارة سابقة عليها أو انها أثرت في تشكل حضارة لاحقة، لأن التغيير سوف يطال القشرة السطحية فيما يسمى "التشكل الكاذب"، ولن يحدث تغيرا جوهريا في الحضارات الأخرى. **يصرح شبنجلر قائلا:**" (...) ففي مصائر الحضارات المتجددة التي تتبع الواحدة منها الأخرى، أو التي تنمو إحداها إلى جانب الأخرى، أو تلامس الواحدة منها الثانية، او تغمر هذه تلك بظلالها، أو تخمد إحداها أنفاس الأخرى، أقول في مصائر هذه الحضارات، يضغط محتوى كامل التاريخ البشري. لذلك فإننا إذا قمنا بإطلاق سراح أشكالها التي لا تزال مختفية في أعماق سطح" تاريخ التقدم البشري" التافه المبتذل، وتركنا لهذه الأشكال أن تمر بروحنا

[1] هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ص 370.

فعندئذ لا نستطيع إلا أن ننجح ف يأن نميز وسط كل ما هو خاص أو غير جوهري، الشكل الحضاري البدائي".[1]

لا يعتبر شبنجلر الحضارة ظاهرة ثقافية مؤلفة من مجموعة علوم وآداب وفنون، وإنما ينظر إليها بوصفها كائنا عضويا حيا كالنبات والإنسان، يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية الأخرى من نبات وحيوان وإنسان، من خلال مسار الحياة المتمثل في: ولادة ونمو وشيخوخة ووفاة. يقول شبنجلر في هذا الصدد:" إن الحضارات هي تراكيب عضوية، وإن التاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية.[2]

ولأن للحضارات دورة حياة شأنها شأن الكائن الحي، فإن نموذج هذه الدورة هو الطبيعة التي تمر بالفصول الأربعة شتاء، وربيع، صيف وخريف، وكذلك الحضارات لها هذا الانتقال بين هذه الفصول الطبيعية.

إذن يفسر شبنجلر الحضارة تفسيرا بيولوجيا، إذ يتوالى على كل حضارة ما يتوالى على أي كائن عضوي من ولادة ونمو وشيخوخة وفناء، ويشبه حياة كل حضارة بتوالي الفصول الأربعة.[3]

المنهج التاريخي عند شبنجلر:

[1] شبنجلر، تدهور الغرب، ج1، ص 214.
[2] شبنجلر، تدهور الغرب، ج1، ص 213.
[3] آرثر هيومان، فكرة الإضمحلال في التاريخ، دار المجلس الأعلى للثقافة، (د،ط)، 2000، ص 279.

إن اختلاف المواضيع والمسائل التي تدرسها علوم الإنسان عن مشكلات علوم الطبيعة يجعلها تنتهج منهجا للدراسة يميز طبيعتها المختلفة والمتفردة، و"لقد أطلق شبنجلر على المنهج الشعري في دراسة التاريخ بالسيميائية، وقد أسماه بهذا الاسم لأن المؤرخ يتوسم الملامح وقراءة السيمياء، فيتخذ من ملامح الحوادث رموزا للروح التي أملتها.[1]

ولذلك اعتبر شبنجلر المنهج العلمي غير مناسب للاشتغال في العلوم الروحية، بل يجب اتخاذ منهج يتلاءم مع طبيعة النفسية البشرية التي تستشعر مشاعر الآخرين من البشر.

صرح شبنجلر بأنه يعتمد على إحساسه الفطري في فهم الأحداث التاريخية على خلاف ما يقوم به المؤرخون الأكاديميون الذين يحاولون البحث عن العلل والأسباب التي تقف وراء وقائع التاريخ.[2]

من التناقض الواضح أن يحاول الإنسان دراسة التاريخ بمنهج العلم، وإنما للتاريخ منهج قريب كل القرب من الشعر، لأن موضوع مليهما واحد، وهو الحي، ولهذا يقول شبنجلر:" إن الطبيعة يجب أن تدرسها كعالم، والتاريخ كشاعر".[3]

يقول شبنجلر:" ستكون المهمة المميزة للقرن العشرين، كما هو مقارن بالقرن التاسع عشر، أن يتخلص من هذا المنهاج للسببية السطحية(...) وأن يستعيض عنه بمنهاج سيميائي نقي مجرد".[1]

---

[1] إبراهيم تركي، في فلسفة الحضارة، ص 118.

[2] إبراهيم تركي، في فلسفة الحضارة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006، ص 117.

[3] اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، تر. أحمد الشيباني، بيروت، (د،ط)، 1991، ص 215.

القوة المحركة والصانعة للتاريخ:

للتاريخ قوة تحركه وتوجه مساراته، وتحرك دواليب حركته التطورية نحو مصيرها المحتوم وتلك القوى حسب شبنجلر ليست إلا ما يمكن أن يقوم به القائد العسكري في صنع التاريخ.

يرى شبنجلر أن القوة الفاعلة في التاريخ هم العظماء، ويخص بالذكر منهم القادة دون العلماء والمفكرين، وإلى جانب العظماء يعطي أهمية بالغة للحروب في بناء الدول والحضارات، إذ يقول:" إن في جوهر كل الحضارات، حقيقة تقول بأن في مستهل كل مرحلة تتوفر الإمكانيات ذاتها، وأن الضرورة تنجز وتحقق ذاتها إما في أشكال أشخاص، الإسكندري، محمد، لوثر، نابليون، وإما في أحداث مغلقة من التوقيع كالحروب"[2]

بهذا المنطق تعتبر الحروب كالرياح التي تغيّر وتجدّد مجرى الوادي وتجنب مياهه الركود، فتنبعث فيها الحياة، وكذلك الحروب تقيم دولا قوية وتخلق قيم التعاون والتضافر بين أفراد المجتمع الواحد أثناء التهديد بالخطر، كما أنها تتجه نحو الإبداع والتقدم من خلال تطوير عتادها العسكري.

---

[1] أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج2، 1964، ص 264.

[2] حسن محمود الكحلاني، فلسفة التقدم، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، (د،ط)، 1997، ص 63.

إن الوظيفة الحقيقية للدولة هي القيام بالحروب، لأن الحروب حسب اعتقاده تحافظ على حيوية وحدة الجماعة، بل يرى أنها الخالقة لكل ما هو عظيم. الحروب توّحد الجماعات عندما تواجه خطرا مشتركا، ويوّلد الخوف الإبداع في نفسها.[1]

العظماء يمثلون الضرورة، أما الجماهير فيمثلون المصادفة، وهو هنا يتأثر بنيتشه في تقديسه للعظماء والتقليل من دور الجماهير. فهو يرى أن الظروف التاريخية تدفع بالعظماء ليؤدوا رسالة التاريخ مؤكدا أن العظماء بقدراتهم يمكن أن ينجزوا مهام تاريخية عظيمة في فترة تاريخية أو زمنية وجيزة، تعجز عن إحداثها حقبة تاريخية بأكملها.[2]

من يصنع التاريخ حسب شبنجلر هم العظماء من القادة العسكريين الذين يقودون مسيرة تشكيل حلقات الأحداث التاريخية، حيث يمثلون القوة الضرورية التي توجه وتخطط وتقود القوة العمياء التي تمثلها الجماهير، هذه الأخيرة التي لا تملك الوعي الكافي في تحريك التاريخ، بل تحتاج إلى من يقودها، هي قوة عمياء تحتاج قوة واعية توجهها.

ويؤكد شبنجلر الفرق بين القائد والمفكر بقوله:" المفكر يستطيع أن يبحث في المصير، إذ ما رغب في ذلك، لكنه كان يكفي أولئك أن يكونوا مصيرا".[3]

---

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 195.

[2] حسن محمود الكحلاني، فلسفة التقدم، ص 64.

[3] المرجع نفسه، ص 65.

يمثل شبنجلر القوة العمياء أي الجماهير بمياه شلال ينساب من أعلى جبل، رغم جمال ذلك المنظر، إلا أنه يسقط مشتتا في مسارات مختلفة، بينما لو شُق له مسارا محددا فإنه سيتخذ مسارا منتظما لا يخرج عنه.

إن الكلمات قد تصبح عند المنعطفات السياسية مصائر وآراء وعواطف، وهكذا تبصر بجهود المصادفة يساق قطعانا في الشارع، ويمتلك وعيا واحدا وإحساسا واحدا أو لغة واحدة، حتى يخبو ضياء النفس القصير العمر، ويذهب ثانية كل إنسان إلى سبيله.[1]

مسار التاريخ نحو مصيره المحتوم يمر بدورة مغلقة تبدأ باستثمار الطاقات الإبداعية حتى تنشأ الحضارة وتصل إلى ذروة تطورها، ثم تبدأ بالانهيار عندما تستنزف كامل إمكاناتها التي تمتلكها. هنا يشبّه شبنجلر هذه الحركة بحركة الأمواج، التي تتوّرم منتفخة بسبب التيارات البحرية وترتفع مكوّنة شكلا متموّجا جميلا يعلو على حسب قوة التيار الذي يدفعها للأعلى، ثم تنخفض عندما تنهار تلك القوة، فتنساب الموجة بسلاسة وهدوء على شاطئ البحر لتعود من جديد إلى المحيط، فتتشكل دورات أخرى.

وما يمكن قوله استخلاصا لنظرية شبنجلر في مسار التاريخ نحو مصيره هو" أن التاريخ لحضارة ما، هو التحقق المطرد للممكن فيها، وإكمال التحقق وانجازه يعادل تماما النهاية والخاتمة".[2]

---

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التقدم، ص 195.

[2] شبنجلر، تدهور الغرب، ج1، ص 214.

2- نظرية التحدي والاستجابة:

يرفض توينبي(1889-) الحتمية التشاؤمية اللازمة في التمثيل البيولوجي للحضارة، فهو يرى أن الموت للحضارة السابقة لم يكن قضاءً وقدرا، وإنما كان انتحارا. فنظرية توينبي في التاريخ تعرف بنظرية التحدي والاستجابة، يفرق فيها بين عملية النمو وعكسها، عملية التفكك. فالنمو نتاج تحدي يقوم على رد فعل موقف يستثير تحدي يؤدي إلى رد موقف، وهكذا دواليك بانتصار وانهيار التفكيك.[1]

عكف "**توبيني**" (1889- 1975م) كذلك على دراسة حضارات العالم بأسره قديمه وحديثه دون تفضيل لحضارة عن أخرى تفضيل قائم على العرق أو الدين. فيحصي إحدى وعشرون[*] حضارة من خلال دراسته للوحدات التاريخية لمجتمعات العالم ولم يبق منها إلا خمسة: الحضارة المسيحية الغربية التي تتضمن أوروبا وأمريكا، الحضارة المسيحية الأرثوذكسية التي تضم روسيا ودول البلقان، الحضارة الإسلامية، والهندية فحضارة الشرق الأقصى.

انتقد توينبي نظرية شبنجلر في تحديد مسار التاريخ وفق دائرة مغلقة مصيرها المختوم هو الموت، فاعتبر أن حقيقة هناك تطور عضوي للحضارات إلا أنها لا تموت دون رجعة، بل يمكننا أن تحيا وتتجدد، ما إن تسترجع مقوماتها الروحية وإمكاناتها التي بنت من خلالها

---

[1] عاصم الدسوقي، البحث في التاريخ، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص 236.

[*]- الحضارات المندثرة، المصرية، السومارية، البابلية، الأشورية، الحيثية، السريانية، المانوية، الهيلينية، الإيرانية، العربية، الهندوكية، البوذية، الهندية، الصينية، الشرق الأقصى، الأنديانية، اليونانيفية، المابانية، المكسيكية، الأرثوذكسية البيزنطية، الأرثوذكسية الروسية والحضارة الغربية.

تاريخها وحضارتها." الحضارة تبدأ بميلاد وتطور ثم موت ثم تحيا من جديد، فالحضارة لا تموت في نظر توينبي"[1]

أما سبب تدهور الحضارات فيوّضحه "توينبي" اعتمادا على نظريته في التحدي والاستجابة، إلا أنه يختلف عن سابقيه في تحديد حياة الحضارة غير المنتهي بنهاية حتمية، بحيث يعرفها على أنها "سلسلة من النمو والتفكك لا انقطاع فيها، وهو بدوره ينفي موت الحضارة أو يقول بعبارة أخرى، هي تلك المنجزات الثقافية والإبداعات الإنسانية، وهذه الحركة تعاقبية لا تتوقف ولا تنتهي عند نقطة"[2] .

التحدي هو المبدأ الذي يخلق الحضارات، إما بتحدي البيئة الطبيعية القاسية، وإما بتحدي بشري من خلال التهديد بالحروب. فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات حسب توينبي، أما الظروف السهلة فهي مدعاة للركود والتكاسل.

1-التحدي الطبيعي:

الشعوب لا تزدهر في أسهل الظروف، وإنما على العكس تزدهر في الظروف التي تتحداهم أشّد تحدٍ، فالناس الذين يعيشون في ظروف سهلة هم ضعاف والعكس صحيح. فإذا أرادت

---

[1] جروج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1987، ص 240.

[2] بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، دار زهراء الشرق، القاهرة، د(ط، س)، ص 104.

الحضارة أن تكون قوية روحيا وثقافيا فإنها بحاجة إلى محيط قاسٍ، البيئات الطبيعية الصعبة هي الحافز الأكبر لنمو الحضارة.[1]

2-التحدي البشري:

يرى توينبي أن مجموعة دول نشأت عن تحدي بشري، كما كان حال لجوء الزنوج الأمريكيين إلى المسيحية ردا على العنصرية والرق الممارس عليهم. كما وصف اغتصاب اليهود لفلسطين وتجمعهم فيها، كان ناتجا عن تحدي التشتت الذي لاقوه، ليتحول وجودهم لتحدٍ آخر للعرب فيستجيب فيهم إرادة الاستجابة وسيترتب عن ذلك تشتتهم مرة أخرى وخروجهم من فلسطين.[2]

وانطلاقا من تلك التحديات تتشكّل استجابات المصريين في محاولة فهم مجرى النيل، زمن جفافه وفيضانه، واستجابات الأفراد الحادث عليهم العدوان ومحاولة دفاعهم عن مواطنهم وطرد الغزاة. وكلما اشتد التحّدي عظمت الاستجابة لكن ليس كل تحدٍ ينتج استجابة مناسبة ولتكن علاقة الاستجابة بالتحدي ظاهرة في ثلاث حالات:

1- عدم وجود ما يدعو للتحّدي، يبقى الوضع على حاله دون تسجيل أي استجابة.

2- في حالة ما إذا كان التحّدي أقوى، فإنه يطمس ويمحي روح التحدي.

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 269.

[2] أحمد محمود صبحي، ص 269.

3- الاستجابة المطلوبة تكون في وضعية يكون فيها التحّدي متناسبا مع طاقات المتحدى، لتترتب استجابة فعالة كاشفة لقوى مبدعة وبهذه القواعد الثلاث تنتج حضارات وتندثر.[1]

إلا أن التاريخ الشمولي في مظاهره تلك يختلف عن الشمولية في التاريخ التي ستظهر لاحقا مع فلاسفة التاريخ ومؤرخي القرن العشرين، إذ أننا نسجل الانتقال من التأريخ لتداول الحضارات والثقافات عبر الزمكانات التاريخية، إلى دراسة معنى التاريخ في حد ذاته والوصول إلى الفهم المطلوب لكل حادثة أو وثيقة تاريخية.

عوامل انهيار الحضارات:

تجل الحضارة في مرحلة اضطراب، حينما تتحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة بسبب الغرور، فتحاول فرض سلطتها على المجتمع عن طريق القهر والإذلال، وعند ذلك تنشأ الفتن والحروب، وقد تستغرق زمن طويلا مما يستنزف طاقات المجتمع. ويمكن تحديد الأسباب في العناصر التالية:

1-قصور الطاقة الإبداعية في القلية التي تقود المجتمع.

2-عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقاتها الإبداعية.

3-فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع نتيجة لظهور الانشقاقات.[2]

[1]- الدسوقي، عاصم، البحث في التاريخ، قضايا المنهج والإشكالات، دار الجيل، بيروت، ط1، س 1411هـ/ 1991م، ص ص 138، 139.

[2] أحمد محمود صبحي، ص 270.

عنوان المحاضرة: التاريخ ضمن مناهج العلوم الإنسان:

لم يتمسك التاريخ في فلسفة ما بعد الحداثة، كفلسفة تقوم على تجديد الفكر والبحث عن اللامفكر فيه بمنطق الاختلاف والمعنى والقيمة وبممارسة مفهومي اللعب والحوار، بغايته في بلورة تاريخ شمولي ذو مسار حتمي، إذ أن الثورات المنهجية وما لحقها من تحوّلات معرفية تلغي مفاهيم التعارض، التضاد والتناقض وتؤسس للاختلاف والفوارق والغيرية والمعرفة العلمية والدلالية، ثورات تمثلت في لسانيات دي سوسير وابستمولوجية باشلار الانفصالية والوضعية المنطقية لكارل بوبر مناهض التاريخانية والتحليل النفسي لفرويد، إلى جانب ما أحدثته مدرسة الحوليات مع بروديل من تغيير في الدراسات التاريخية، كل ذلك أدى إلى تطور علم التاريخ وإدخال إليه مفاهيم جديدة منحته صورة جديدة، نمّت

علوم الإنسان وأنظمته المعرفية التالية التي كان لها التأثير الأعظم على الدراسة التاريخية وتمثلت في مناهجها: البنيوي الأركيولوجي، والتفكيكي.

1-مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد:

لقد فتح المجال في القرن العشرين لظهور خطاب تاريخي نقدي يحمل مشروع إعادة بناء المنهج التاريخي من خلال تصوّر جديد لمفهوم التاريخ والحدث ومفهوم الحقيقة التاريخية، وخاصة مع مدرسة الحوليات، التي رسمت ملامح تاريخ جديد مخالف للتأريخ والأسطوغرافيا التقليدية التي تحصي وتصف الأحداث التاريخية الكبرى، ليصبح التاريخ عبارة عن حوار بين الماضي والحاضر أي محاولة فهم الإنسان الماضي من خلال مجاله اليومي، فالذين يجهلون التاريخ يحكمون على أنفسهم بعدم معرفة الحاضر لأن التطورات التاريخية وحدها التي تسمح لنا بتوطيد علاقاتنا مع عناصر الحاضر حسب ليفي شتراوس[1].

2-عوامل ظهور التاريخ الجديد:

- الالتفات نحو الاقتصادي والاجتماعي: سنة 1929 تأسست مجلة الحوليات في نفس السنة التي انفجرت خلالها الأزمة المالية الكبرى من بورصة "وول ستريت" وبدأت الأسئلة

[1] – Althur Marwick, The nature of history : p 21.

تتوجه إلى الحقل الاقتصادي ولاسيما إلى تاريخ حركة الأسعار لفهم ما يجري من انتكاسات وتراجعات وأزمات اجتماعية.[1]

– ازدهار العلوم الاجتماعية: ساهم هذا العامل الاجتماعي في عملية التأسيس للتاريخ الجديد الذي دعا إليه مؤسسا مجلة الحوليات لوسيان فبفر ومارك بلوخ، حيث توسعت الدراسات في حقل العلوم الاجتماعية الجديدة الألسنية، التحليل النفسي، الأنثروبولوجيا، وبصورة خاصة علم الاجتماع، فهو على تماس مباشر مع التاريخ.[2]

– تأثير المدرسة الدوركايمية: أسس دوركايم مجلة الحولية السوسيولوجية ليخوض معركة جذب للعلوم الأخرى نحو محور علم الاجتماع، ولم ينكر دوركايم لأهمية التاريخ بل عدّه علما جوهريا، وقد تبنى مارك بلوخ ولوسيان فبفر أطروحات المدرسة الدوركايمية وكانت مجلة الحولية السوسيولوجية لدوركايم النموذج الذي تسعى أن تكون عليه مجلة الحوليات التاريخية.[3]

– تأثير ماكس فيبر: كانت جهود ماكس فيبر في ألمانيا في مجال دراسة علم الاجتماع التاريخي تقدم أنماطا من الدراسات التي تجمع في إطار واحد دراسة الدين والقيم، التاريخ

---

[1] وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص 199.

[2] المرجع نفسه، ص 200.

[3] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، تر. محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص 282.

والقانون والاقتصاد، كان ماكس فيبر رائدا للتاريخ الشامل من منظور مؤرخي مدرسة الحوليات.[1]

– تأثير المدرسة الفيدالية في الجغرافيا: تعتبر الجغرافيا من أكثر العلوم تلازما مع التاريخ من خلال التأريخ للحضارات وشعوبها، ويعترف أحد مؤسسي مجلة الحوليات لوسيان فبفر بفضل بول فيدال لابلاش بقوله:" يمكن أن نقول وإلى حد ما إن الجغرافيا الفيدالية هي التي أطلقت التاريخ الجديد"[2].

– تأثير التحليل النفسي: لفتت معطيات التحليل النفسي عند فرويد وعلم نفي النمو عند جون بيارجيه اهتمامات مؤرخي مجلة الحوليات بالتأريخ للمشاعر والأحاسيس والعواطف وسمات العقليات والذهنيات، بما يعرف بعلم النفس التاريخي.[3]

– تأثير مجلة التوليف التاريخي: صدرت المجلة سنة 1903 برئاسة هنري بيير، حيث نشر فيها فرانسوا سيميان مقالا دعا من خلاله المؤرخين للتخلص من انغلاقهم وتجديد أنفسهم وتحويل ملاحظاتهم من الفردي إلى الاجتماعي.[4]

3-ميلاد مدرسة الحوليات:

---

[1] وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ، ص 203.

[2] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص 99.

[3] وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 205.

[4] فرانسوا دوس، التاريخ المفتت، تر. محمد الطاهر منصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009، ص، ص، 50، 51.

إن انفتاح التاريخ على مفاهيم العلوم الإنسانية وخاصة الاجتماعي منها، أثرى مواضيع اشتغاله ومناهج بحثه، خاصة وقد كان المجتمع، الوسط الذي تنطلق منه الدراسات التاريخية، على اعتبار أنه الوسط الذي يمثل مظاهر الفعل الإنساني، فأصبح المؤرخ مع تأسيس الحوليات، مؤرخا للاقتصاد، الأنثروبولوجيا والديموغرافيا، علم النفس واللسانيات.

تقترح مدرسة الحوليات توسيع مجال حقل التاريخ وتجاوز التاريخ السياسي الذي تبنته المدرسة الوضعية لانبهار هذه الأخيرة بوصف الأحداث التاريخية، مما يحمل اهتمامات مؤرخي الحوليات نحو الآفاق أخرى كالطبيعة والسكان والديموغرافيا والمبادلات والعادات، وبهذه الصورة تكونت أنثروبولوجيا مادية.[1]

كم اعتبرت أطروحة فردينند بروديل" البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني" قراءة ثورية يمكن أن تستخلص منها ابستمولوجية جديدة للمعرفة التاريخية بدأت بتوجيه انتقادات شديدة للمؤرخين التقليدين ولنماذج التاريخ الحدثي.[2]

4-مميزات التاريخ الجديد:

أهم ما يميز التاريخ الجديد هو انفتاحه على العلوم الإنسانية والاجتماعية والاهتمام بالتاريخ الاجتماعي في مقابل التاريخ السياسي العسكري."تميز التاريخ الجديد باستقطابه للعلوم

[1] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص 87.

[2] عبد الله العروي، ابستمولوجيا التاريخ، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009، ص61.

الاجتماعية وانفتاحه على الحقلين الاقتصادي والاجتماعي وإحداث قطيعة فعلية مع الكتابة التقليدية للتاريخ.[1]

إلى جانب التركيز على التاريخ الاقتصادي بمنهجه الذي يُظهر تأثير الحالة الاقتصادية على الذهنيات داخل المجتمع، وعلى المجال السياسي والتاريخ الجغرافي كحركة تاريخية بطيئة للفضاءات الجغرافية، والتاريخ الديمغرافي ومنهجه الكمي الإحصائي لفئات المجتمع وخصائصها وتحولاتها التي تبرز نمط عيش الأفراد داخل وجودهم الأسري، ثم التاريخ الاجتماعي.

1-الانفتاح على العلوم الانسانية والاجتماعية، حيث اشتغل لوسيان فبفر ومارك بلوخ على موضوعات جديدة غي مطروقة عن طريق انفتاحهما على المناهج المختلفة للعلوم الاجتماعية، وبالتالي توسعت المعرفة التاريخية ومفهوم التاريخ في حد ذاته.[2]

2-التحول من التاريخ الحدثي إلى التاريخ المعرفي. وإن كان التاريخ قد عرف تحوّلا، فإن ذلك ابتدءً بنقده لدغمائيات التاريخ الوصفي، متجها نحو التاريخ المعرفي ومبتعدا عن التاريخ الحدثي، تاريخ، رواية والتاريخ العسكري، داخل مجال القائم على افتراض أحادية الزمن واتصاليته واقتصاره على التحوّلات السريعة البارزة في التاريخ السياسي والعسكري الذي يخفي المنحى الحقيقي للتاريخ وبنياته الدفينة. أحدث التاريخ الجديد ثورة على مستوى الكتابة

---

[1] فرنسوا دوس، التاريخ المفتت، ص 84.

[2] عبد الله العروي، ابستمولوجيا التاريخ، ص58.

التاريخية وعلى مستوى الأزمنة التاريخية، حيث حارب التاريخ الجديد الزمن القصير لينظر إلى التاريخ من خلال الأمد الطويل.[1]

كما أقام التاريخ الجديد القطيعة مع التصوّر التجريبي للزمن الذي يدّعي الوفاء للحدث في واقعيته المباشرة وإمكانية إعادة بنائه فتملّكه، إلا أنه تمسك برغبة الوصول إلى الموضوعية، ليتخلى التاريخ عن انغلاقه وتخصصه في التاريخ السياسي وينفتح عن اتجاهي التاريخ: الاقتصادي والاجتماعي.

وبالتالي نقدت فكرة الحدث التاريخي، فالمؤرخ لا يجد الحقيقة التاريخية جاهزة أمامه واضحة معبرة عن نفسها، وإنما المؤرخ يجد نفسه دائما في دراسته التاريخية أمام حقيقة ملغزة تفرض عليه منهجية خاصة للكشف عنها، فيتبع البناء العلمي بالتحليل والتفسير وإعادة بناء الماضي، بحيث أن التاريخ الحدثي ليس مجموعة من المواقع والمواضيع الطبيعية أو الجواهر، وإنما هو حصيلة اقتطاع حر نمارسه داخل الواقع. وبالتالي فإنه لا يتمتع بأي وحدة أصلية، بهذا أصبحت الأسطوغرافيا الجديدة تقوم على نقد وتمحيص لمناهج العلوم بمختلف فروعها، فانتقلت من مشروع وصفي يبني الحدث التاريخي من خلال وقوعه الفعلي، إلى مشروع معرفي يسعى إلى إظهار مدى صلاحية المناهج الموّجهة لمعرفة الواقع التاريخي إنسانيا كان أم لا[2].

[1] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص 13.

[2] – Guy Bourdé, Hervé Martin. Les Ecoles Historiques, Edit du seuil, Juin 1983, p233, 234, 240.

كما أعيد النظر في منزلة الحقيقة في التاريخ، حيث لم تعد تتماشى والإرادة المطلقة التي تحرك مسار التاريخ، ولا غاية هذا المسار، إلى جانب أن الخطاب التاريخي لم يعد يدّعي استعادة الحقيقة الأصلية للأحداث كما وقعت في الماضي، وعليه قد أخضع التاريخ الجديد الحقيقة لحركيته ليفقد بمقتضى ذلك وهم التطابق وصلابة اليقين والثبات الموضوعي بل والمطلق الذي ادعاه الفكر المنهجي الوضعي[1].

على ما يبدو أن علم التاريخ كان وما يزال يساير ويتأثر بتطور العلوم، فنجده يتقرّب إلى المتفوق منها ويحاول الاقتداء به لبلوغ نفس المكانة، فمن رغبته في انتهاج المنهج التجريبي ضمن العلم الوضعي الطبيعي كي يمنحه الدقة والموضوعية اللازمتين وفي إمكان تسميته بـ –علم– نجده في القرن العشرين يحاول تدعيم تلك الرغبة في تأسيس منهج مستقل لا يقل عن المناهج العلمية الأخرى.

وليتهم مع الانقلاب الذي أحدثته مدرسة الحوليات، بالنشاطية المركبة للحدث التاريخي، ويواصل التاريخ تأثره وانفتاحه على العلوم الإنسانية وأنظمتها، مما يكسبه مفاهيم جديدة لدراسته.

5–تقسيم الأزمنة التاريخية عند بروديل:

[1]– ولد أباه للسيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، ط1، 1414هـ، 1994م، ص، ص 29، 30.

1-**الزمن الجغرافي للتاريخ:** هو زمن شبه راكد وبطيء جدا يهتم بتاريخ علاقة الانسان بمحيطه الجغرافي كالمجتمعات الزراعية والفضاء والمناخ والتضاريس والمزارع والسواحل البحرية.[1]

في التأريخ لهذا الزمن يشدّد فرديننـد بروديل على أهمية الإطار الجغرافي، فالجغرافيا ترسم أطر للإنسان طويلة الأمد لكنها غير جامدة بل تتأثر بتغيرات المناخ وموجاته وتتغير بقدرة الإنسان على التغير والتكيف، وفي هذا الإطار يتبلور مفهوم التاريخ للمدى الطويل من خلال دراسة وثائقية معمقة لمعطيات الطبيعة ومعطيات البشر في العالم المتوسط.[2]

2-**الزمن الظرفي الدوري الاجتماعي:** أمد هذا الزمن متوسط والتغير فيه بطيء يهم المجموعات البشرية والإقتصادات والدول ويعني من منظور بروديل تاريخ الظرفية، تاريخ التذبذبات الدورية التي يعيشها الاقتصاد مثل ارتفاع الأسعار وهبوطها الذي يمكن التعامل معه عبر مقاطع زمنية من عشر حتى خمسين سنة.[3]

3-**الزمن الفردي الحدثي:** هو زمن أمده قصير وهو التاريخ الوقائعي، زمن الأفراد والتاريخ التقليدي القائم على الأشكال الحكومية والسياسية والعسكرية والفنية، وقيمة هذا الزمن ثانوية جدا لأنه تاريخ ذو ذبذبات قصيرة وسريعة وعصبية.[4]

---

[1] الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2003، ص 104

[2] وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 214.

[3] الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ص 104.

[4] جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ص 127.

1-التاريخ والمنهج البنيوي:

لقد شاع مفهوم البنية بفضل ازدهار التيار البنيوي في ستينات القرن العشرين من خلال علم اللسانيات لـ **دي سويسر** وعلم الإناسة الأثنوغرافيا لـ **ليفي شتراوس،** وقد أدرج مفهوم البنية ضمن العلوم الإنسانية والطبيعة منها البيولوجيا على حد السواء، كما فرضت البنيوية على علم التاريخ مفاهيمها بغية إضفاء معقولية الأحداث الدلالية فيما يتعدى مظاهر الحدث المباشر والرؤية الوضعية والتاريخانية.

لقد اكتسح مفهوم البنية مجال العلوم الإنسانية بحيث اتخذت البنية مكان الذات، "فلم يعد في مستطاع الإنسان أن يعرف نفسه بمفردات الذات، وإنما فقط بمفردات البنية"[1] ليرى فرويد أن الإنسان المسؤول عن أفكاره وأعماله، إنما هو وهم وأن في الإنسان جانب لا واعي يمثل

[1]- غارودي، روجي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د (ط، س)، ص 10.

البنى الخفية التي تشكل الفعل الإنساني، والتي يمكن الوقوف عليها بانتهاج التحليل النفسي الذي يسمح للتشّكلات اللغوية بالظهور ونزع القناع عن الحقيقة المتخّفية وراء الأفعال "فيهدف التحليل النفسي إلى معالجة وقائع إنسانية إلى جانب وقائع خطاب ما يحتاج إلى وضع علم دلالته وإشارته".

كما أن العجز النظري والعملي الذي بدا على الوجودية في فشلها في تقديم أساس للعلوم الإنسانية وإعفاءها من مطلب الموضوعية في العلاقات الإنسانية، إذ التعلّل بالذاتية اتخذ مبررا لأوجه الوجود المتأزم الذي ضحى بالعقلانية والموضوعية في مظاهر الحروب. ولذلك أعلن عن وفاة الذات وموت الإنسان ومهّد لميلاد البنية والتحليل البنياني للعلاقات الإنسانية، على أن "البنية تمثل منظومة من علاقات وقواعد تركيب تربط بين مختلف حدود المجموعة الواحدة بحيث تعيّن هذه العلاقات والقواعد معنى كل عنصر من العناصر"[1] لتصبح المقولة الأساسية في المنظور البنيوي هي العلاقة لا الكينونة، بتوكيد أسبقية العلاقة على الكينونة وأولوية الكل على الجزء، فالعنصر لا معنى له إلا بعقدة العلاقات المكونة له، ولا سبيل إلى تعريف الوحدات إلا بعلاقتها.

إن كانت البنية قد أقصت الذات، فإنها قد تعارضت مع مفهوم التاريخ خاصة مع ألسنية دي سويسر كواحد من رواد المنهج البنيوي في العلوم الإنسانية إلى جانب ماركس وفرويد فقد أقام دي سويسر تعارضا بين التاريخ والبنية على أساس التعارض بين التزامن والتعاقب بين

---

[1]- المرجع نفسه، ص 17.

ما هو ثابت وما هو متغير، والذي يعبر عن تعاقب ليس بنيانيا إلى جانب أن التعارض بين التعاقبي والتزامني يعود إلى أن الأول يهتم بأصل الأشياء، بينما الثاني فيهتم بالمنطق الداخلي للشيء.

وقد كان للبنية حضورها أيضا في الدراسات الاجتماعية، فإن كانت البنية تعبر عن نظام تحويلات له قوانينه من حيث هو مجموع، فإن "جميع أشكال الأبحاث المتعلقة بالمجتمع، تؤدي إلى بنيويات، ذلك أن المجموعات الفرعية الاجتماعية تفرض نفسها كمجموع وتبدو هذه المجموعات دينامية أي مواضع تحويلات"[1] تضبطها قواعد مفروضة من قبل الجماعة.

وعليه ظهرت البنيات الاجتماعية واهتم ماركس بدراسة الظواهر الاجتماعية وتفسير الأنظمة بنيويا، مبتدءً بتجاوز ذلك التعارض الذي وضعه دي سوسير بين التاريخ والبنية، وفهم البنية على أنها تحقيق علاقات ثابتة محددة، فطبق المنهج البنيوي في نقده للاقتصاد السياسي وتحليله للرأسمال، بدءً من دراسة مختلف أشكال النظام الرأسمالي، ليستنبط المبدأ التنظيمي الباطن لنمط الإنتاج وتداول المنتجات، الذي يتربى عليه نمطي تداول المنتجات وتوزيعها، على اعتبار أن ماركس يرى في بنية المجتمع الاقتصادية، مجموع علاقات الإنتاج وقد وضع نصب عينيه مهمة تفسير تكوين هذه البنية وتطوّرها ودمارها[2] مرورا بتفاعلات البنية الفوقية والتحتية، واعتبار هذه الأخيرة القاعدة المرتكزة عليها، والتي لا يمكن الوقوف عليها أو

---

[1]– بياجيه، جان، البنيوية، تر عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1985، ص 81.

[2]– روجيه، غارودي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان: ص 17، 18.

على عامل تحقق التاريخ إلا من خلال الممارسة التأويلية التي تكشف النقاب عن اللعب الحقيقي لحركة التاريخ وفعله.

ويذهب ألتوسير مع آراء ماركس فيرى في البنية، بنية السلطة أو المرتبة من التشّكل الاجتماعي إلا أنه اتخذ من مطلب الدقة العلمية مشروعا له، يقابل فيه بين الأيديولوجيا والعلم من أجل أن يرجع نظرية المعرفة إلى مكانتها العلمية وساعيا إلى تحديد المعايير لفكر علمي أصيل بتحديد العلاقة بين العلم وما ليس بالعلم وبالتالي التحرّر من أوهام الأيديولوجيا.

وكذلك فعل كلود ليفي شتراوس في بنيويته الإنسانية* حيث واقتداءً بما حققته اللسانيات من دقة، حول النموذج الألسني إلى نظرية في القرابة، العقل والأسطورة، أي نظرية عامة في المجتمعات، خاصة المجتمعات البدائية. "وتحديد الحياة المادية والعقلية الذهنية لشعوب تاريخية بدائية"[1]

ويكون مسعى المنهج البنيوي، البحث وراء العلاقات المحسوسة عن بنية مخفية وغير موعية، التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر بناء استقرائي لنماذج مجردة، إذ "أن التقاليد تقدم على أنها معايير خارجية قبل أن تولد أحاسيس داخلية، وتحدد هذه المعايير غير المحسوسة، الأحاسيس الفردية، كما تحدد الظروف حيث يمكن لها بل ويجب عليها أن

*– علم الإناسة Ethnologie، علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته.

[1]– Marie Claude Bartholy et Jean pierre Destin, Le passe humain, philosophie Critique, Edition Magnard Paris, 1986.

تظهر". فتظهر تلك المعايير متعلقة بالبنيات الدائمة كتزامن يعبر عن نظام تطوري ثابت، إلا أنه لا يمحو التاريخ أو يقصيه ويكون التاريخ لازما لإحصاء جملة عناصر أيّة بنية إنسانية أو غير إنسانية، كما يمثل نقطة انطلاق كل بحث عن المعقولية، فهو يوصل إلى كل شيء شرط الخروج منه[1]. لكن ما قيل لا يعني عند شتروس أن البنية كمفهوم تستند إلى الواقع التجريبي، بل هي قائمة على النماذج الموضوعية بمقتضى ذلك الواقع.

[1]– جان بياجيه، البنيوية: ص، ص 88، 89.

2-التاريخ والمنهج الأركيولوجي:

لقد اتّسعت الهوّة أكثر فأكثر بين التاريخ الوصفي الحدثي والتاريخ المعرفي، عندما عكف **ميشال فوكو (1926- 1984)** على دراسة ميدان الفكر والمعرفة وما يطرأ عليها من تحوّلات وتغيّرات مفاجئة وانقطاعات جذرية ليظهر التاريخ كتحديد للمرئيات والملفوظات في كل عصر تحديدا يتجاوز السلوكات والعقليات والأفكار ما دام يسمح بإمكانها هذا الفكر الانفصالي الذي طبعته الإبستومولوجيا النقدية المعاصرة لباشلار التي رأت أن التاريخ العلمي تطبعه الانفصالات والقطائع[1]. فالتاريخ لا يتوافق والبحث عن البنيات الثابتة، التي تجّمد حركة التاريخ، لأن طبيعة التاريخ حركية متحوّلة وعلى المؤرخ رصد تحوّلاته الانقطاعية وفحص طبيعتها، ولذلك تساءل فوكو عن الكيفية التي تنتقل فيها ثقافة ما من طريقة تفكير سابقة إلى التفكير في شيء آخر وبطريقة أخرى.

هذا السؤال هو الذي وجه فوكو إلى المنهج الأركيولوجي، كعلم لحفريات أو أثريات المعرفة الجدير بأن يفسر ظاهرة التحوّلات والانتقالات الحادثة في ميدان الفكر والذي يبدو

[1]- ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، ص 47.

كممارسة تاريخية تساؤلية نقدية تحاول الكشف عن أنماط تكوّن الخطابات وتعاقبها والكشف عن هوّة الاختلاف التي تفصل بينها، فما بوسع منهج الحفريات أن يقدم لتاريخ الفكر فيما لم يكن بوسع المناهج الوصفية الأخرى أن تقدمه؟

اعتمد فوكو على المنهج الحفري في تأريخه للفكر ضمن تشكلاته الخطابية، وإبراز تعاقب الأنظمة المعرفية أو الإبستيميات وانفصالها ليحدد علاقة الممارسات الخطابية بالحقيقة من خلال تتبع الحركية التاريخية لتلك الأنظمة في تاريخ الفكر الغربي.

فالحقيقة عند فوكو ليست حصيلة التطابق بين المفهوم ووجوده، وليست نتاج تأمل ذاتي، كما أنها خارج حصيلة نقد العقل، يعين من خلاله حدود المعرفة الصحيحة أو تحقيق لقانون علمي، أي أن فوكو يضع قطيعة مع الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، ليراها من خلال فلسفته التحليلية أنها تتخذ طابع أنطولوجيا الحاضر أو أنطولوجيا الذات من حيث اللحظة الراهنة، ذلك لأن الحقيقة في الإبستمولوجيا النقدية قد استغنت عن المقاييس الوضعية التي نظرت إلى تاريخ العلم كمسار متصل من الحقائق يتجه إلى الكمال[1].

بينما تنطلق الحقيقة من المشروع النيتشوي في قلب الأفلاطونية باتجاه تأويلية جديدة تتبناه الفلسفة على أنقاض التراث الميتافيزيقي، فجينيالوجيا "تيتشه" تقوم بالكشف عمّا وراء أقنعة القيم السامية كالضمير الخلقي والواجب..، ليرى شأنه شأن ماركس وفرويد، كفلاسفة لمدرسة الارتياب، بأن ما يظهر هو دائما مقنع ويرغب في خداعنا، وبالتالي يصبح تصوّر

[1]– ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو، ص 47.

نيتشه للتاريخ قائم كتاريخ للصراع يكشف عن رهانات الممارسة وعن الشيء الذي يختفي وراء الأشياء والأفعال[1].

2- إبستيمية التمثّل: لم ينته القرن السابع عشر حتى انتهت لعبة التشابه وانعقدت علاقات جديدة كنظام معرفي، تمثل في التمثّل التي ظهرت كشارات نائمة يتوّجب إيقاظها لكي نشرع من جديد في فتلقت الكلمات لتمثيل الفكر، إلا أن اللغة تمثل الفكر كما تفعل أيضا عندما تتمثل الفكر ذاته[2].

3- إبستيمية الإنسان: إن نهاية الميتافيزيقيا أنتج حدثا أكثر تعقيدا في القرن العشرين تمثل في ظهور الإنسان، إذ أن الثقافة الحديثة تمكّنت من التفكير حول الإنسان، لأنها فكرت في المتناهي انطلاقا من ذاته، ولذلك اعتبر الإنسان كائن حديث النشأة ولكنه ما يفتأ أن يموت. وعليه، ومع هذا الإقصاء للذات، فإن المنهج الحفري يعني بالخطاب في حد ذاته بوصفه نصبا أثريا، فلا يبحث عما هو وراءه كمعنى حقيقي يختفي خلف المعنى الظاهر، لأن دراسة الخطاب ليست دراسة تأويلية وإنما هي تحديد للخطابات نفسها من حيث أنها ممارسات تحكمها قواعد معينة، إلى جانب حديث فوكو عن التحليل الحفري، يذكر كذلك تاريخ الأفكار كفرع معرفي له من جانب ما يجعله يلتقي مع المنهج الحفري في مواطن ويختلف معه في أخرى، ليعرضه كفرع معرفي لا يختص بتتبع تاريخ العلوم وإنما هو يتناول البدايات والنهايات ويعمل على إعادة إنشاء التطورات الخطابية المتعاقبة للتاريخ الفكري، فيبعث

[1]- فوكو ميشال، حفريات المعرفة، تر سالم يفوت، ط1، س 1986، ص 133.

[2]- ميشال فوكو، حفريات المعرفة: ص 130.

ماضـي أشكال الخطـاب الأكثر تطورا وإحيائها ثانيـة فـي صـورتها الأصلية المحسوسـة. كما يحكي تاريخ الهوامش والأطراف كمعارف ناقصة وغير مؤسسة والتي لم تتمكن من الحصول على الصفة العلمية، كتاريخ العيادة، والجنون والجنس، إنه تاريخ لعلم اللغات العائمة والآثار البشعة والموضوعات الفكرية غير المترابطة، فهو تحليل لآراء أكثر منه تحليل للحقيقة، كما أنه تحليل لأنواع العقليات لا لأشكال التفكير [1] وبهذا كان فوكو يقدم شذراته الفلسفية في نطاق الورشات التاريخية.

هل يمكن أن نقول أن فوكو يعود إلى الذات في تاريخ الأفكار المهمشة بعدما كان قد غادرها في حفريات للمعرفة؟

لعل عودة فوكو إلى الذات جعله يزاوج بين التحليل البنيوي والممارسة التأويلية، خاصة بعد دراسته لفلسفة مدرسة الارتياب (ماركس، فرويد، نيتشه) الذين وصفهم بأنهم قلبوا نظام التأويل في الفكر الغربي، ليرى هو الآخر بأن: "ألاعيب الحقيقة لا تُؤّول خارج استراتيجية تشّكلها ولا تنفصل عن طرق بنائها وإقامتها"[2].

[1]– ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة عند ميشال فوكو: ص 92.

[2]– حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 16.

3- التاريخ والمنهج التفكيكي:

إن القطائع الفكرية التي زرعها نيتشه في القرن التاسع عشر ورعاها كل من هيدغر وفوكو في القرن العشرين، قد سعت إلى تحرير العقل باكتشافه لقدراته المستقلة في بناء تؤّولاته للواقع بلغة جديدة وإطار فكري حديث، وقد جعلت من الفكر يبدو كفاعلية نقدية غايته كسر القوالب والتحرّر من الأنساق واختراق الكثافات بالكشف عن الفراغات أو تبين التداخل والتخارج أو ممارسة الاختلاف والمغايرة[1]. ولم يكن جاك دريدا بعيدا عن ذلك المسعى حيث أنه المفكر الذي قام بمساءلة ونقد الأسس التي يقوم عليها الفكر الغربي، ونقد مركزية العقل (Logocentrisme) لذلك الفكر، ليبدو هذا الأخير كفاعلية دائمة للبحث عن حقيقة تهرب باستمرار، فدراسة تاريخ الفكر عند دريدا "يعود به إلى النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب والذي لا يعدو أن يكون خطابا ميتافيزيقيا"[2]

فبعد البحث في الأصول النيتشوية والحفر المعرفي الفكري، على ماذا اعتمد دريدا كمنهج في مشروع نقده للأسس التي قام عليها الفكر الغربي وللمركزية التي تميز بها العقل؟

---

[1]- كوفمان، سارة وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تر إدريس كثير، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1991، ص5.

[2]- M-C Bartholy et J-P Destin, Le Passé Humain ; histoire : p100

يعتمد المؤرخ أكان مؤرخا للأحداث أم للأفكار، على الأثر التاريخي الذي يتمظهر عادة كنص أو خطاب ويقوم على البحث عما تقوله النصوص، إلى جانب ما لم تقله، مثل ذلك كمثل الصمت "الذي يمكن أن يعتبر حدثا تاريخيا"[1] لأن صمت الشاهد يمكن أن يكون مثقلا بالدلالة، أو يكون تعبيرا عن الرغبة في إخفاء حقيقة ما. من هذا المنطلق بحث دريدا في الجوانب اللامفكر فيها في الفكر والمسكوت عنها أو اللامنطوقة في الكتابة، كبحث عن غياب الدلالة، والإشارة والمعنى وليس عن حضورها في مجال علم الدلالة التأويلية والسيميائية في الفكر فاتخذ من أجل ذلك المنهج التفكيكي (déconstructif) أداة لمشروعه، اقترانا مع منطق الاختلاف والمعنى والقيمة.

إن هاجس هدم الميتافيزيقيا، دفع دريدا إلى مساءلة مجموعة الحقائق والمفاهيم التي اكتسبت على مرّ التاريخ صيغة القداسة، ويحاول أن يبتعد عن كل إجابة مريحة تخدع العقل وبالتالي تكون مهمة التفكيك "الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقصات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته، ففي النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه، فيكون على استراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها"[2].

إنها استراتجية ترجع المفاهيم المتفككة إلى أعماق فلسفية أثبتت خواءها الميتافزيقي فوجب الخروج من محيط هذا الأخير والإصرار على إحداث القطيعة معه باسم "منطق الاختلاف"، والتشبّث بفكرة أن لا أحد محق كما أنه لا أحد مخطئ، هذا انطلاقا من استحالة الفهم، فمن

[1]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 49.

[2]– كوفمان، سارة وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا: ص 22.

يعتقد أنه يفهم شيئا ما يتجاهل تلك العناصر في النص أو الخطاب، التي تستعصي على الفهم ولذلك كان الفهم لدى دريدا قائما على "فعل العنف" عن طريق تفكيك وتهديم النص.

كما أن النص يضبب قاعدة لعبته لكي يبقى غير مدرك، إلا "أن القانون والقاعدة لا يحتميان وراء سر لن يفضح، بينما أن كل ما في الأمر أنهما لا يتمثلان في الحاضر"[1]

ذلك لأن النص يمارس لعبة الاختفاء وإخفاء قانون تركيبه وحقيقته، ومن أجل القبض عليها لابد من إجراء تأويلي تختلف فيه الآراء وتتنوع المفاهيم، فلا حقيقة كلية يمكن القبض عليها، وإنما حقيقة تنتج عبر الخطابات وكل ما يسهم في خلق الوقائع والآثار. وبالتالي "كل قراءة حقيقية لنص هي تجربة موّلدة للمعرفة: معرفة العالم أو الخطابات[2]

"إذا كان هناك شيء لا يمكن نسيانه فهو التاريخ"[3] لأنه يتشبت بالحياة من خلال آثاره، والأثر الذي انشغل به دريدا بدا لغويا في معظم مراحل دراسته فاهتم بالجانب الخطابي، النصي أي المكتوب منه، فقد بدأ التأويل فيلولوجيا مع شلايرماخر في النقد الفيلولوجي للنصوص، وانتهى الأمر في القرن العشرين إلى دراسة الفكر من خلال خطاباته ونصوصه دراسة سيميولوجية وإحصائية ليفتح المجال للاختلاف وللتأويل الذي يعبر عن تحرر العقل من تلك المركزية التي فرضت عليه أمدا طويلا، وبالتالي أصبحت اللغة بمنظور ما بعد

---

[1]– عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزقيا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، س 1991، ص 76.

[2]– حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: ص 8.

[3]– جاك دريدا، الكتابة والاختلاف: ص 52.

الحداثة، تنظر إلى الوجود ليس باعتبارها لغة الكينونة بل باعتبارها الكينونة ذاتها، كينونة لغوية، كما بين غدمار.

4-التاريخ والمنهج التأويلي:

إن وجود الفهم مرتبط بوجود الإنسان، إذ أن حاجة الفهم مشكلة قديمة تضرب بجذورها في الإشكاليات الأصلية لإنسان ما قبل التاريخ، الإنسان الذي كان يرنوا إلى فهم كل ما يحيط حوله من موجودات وكائنات، وما يحدث من ظواهر طبيعية وأحداث، لينسج من مخياله الساذج تلك الخرافات والأساطير التي بنى عليها فهمه للأشياء، بل وشكّل على إثرها نمط حياته. فإذا ما تخلى الإنسان يوما عن رغبته في الفهم، فإنه بذلك يتنازل عن مشروعية كونه كائن إنساني، على اعتبار "أن الفهم تحديد أساسي، بل وأصلي للكائن البشري"[1].

من اللاهوتيين الذين اهتموا بالتأويل كتقنية للفهم وآلية لمواجهة سوء الفهم، كان العالم اللاهوتي والفيلولوجي والفيلسوف الألماني "فريديريك شلايرماخر" الذي نقل عمل التأويل، من مجرد تفسير نصوص مقدسة إلى فحص مختلف النصوص الأدبية ليظهر التأويل فيلولوجيا في هذه الفترة بعد أن عرف لاهوتيا، إذ أن الماضي الذي يراد إعادة بناءه، لا يوجد إلا من خلال الآثار المتبقية منه، كأعمال تعبر عن فكر ذلك العصر، والتي كانت تمثل غالبا بنصوص لغوية مكتوبة، وكان تأويل اللغات والنصوص اللغوية، هو الجانب الذي يشكل

[1]- Hans George Gadamer, Langage et Vérité, tra.jean Claude Gens, Edi Gallimard 1995, p 59.

المعارف التاريخية، والفيلولوجيا أداة وتقنية التأويل في حل رموز الحوارات المكتوبة والمنقولة من الحضارات القديمة مما يمكننا القول "أن الفيلولوجيا كانت تبدو كعمل تأويلي"[1] وهذا ما سيتضح مع الممارسة التأويلية لشلايرماخر للنصوص الأدبية.

1-التأويل ومطلب أصالة المعرفة التاريخية:

لقد شغل مشكل تقنية التأويل مكان له في الفكر التأويلي لشلايرماخر (Schleiermacher) منذ سنة 1805 كفن للفهم، أين كان همّ شلايرماخر إيجاد قواعد للفهم الصالح شموليا، والتي تجنب حدوث ظاهرة سوء الفهم (Mibverstehen)، هذه الأخير الذي كان المشكل الأساس الذي بنى عليه شلايرماخر "نظريته في التأويل.

يوجد العمل التأويلي حينما يتجلى سوء الفهم أو عند التعبير عن فكر تعبيرا خطابيا، ليظهر شيء ما من الخطاب بعد زمن، أجنبي وغير مفهوم بالنسبة للمتلقي[2]. ذلك لأن النص بانسلاخه عن بيئته الأصلية، وتداوله من بيئة إلى أخرى، يفقد دلالته التي وجد من أجلها أصلا. ليحاول "شلايرماخر" تعويض غياب الأصالة في النص عن طريق "**المعرفة التاريخية**" التي تعيد نبض الحياة إلى النص. ومن هنا يبرز "الجانب النقدي" في تأويلية "شلايرماخر" من أجل إزالة الغموض والابتعاد عن سوء الفهم.

[1]- Aron, Raymond, leçons sur l'histoire, édit fallois, 1989, p.p 15-16.

[2]- Schleiermacher, Herméneutique, tra Marianna Simon, édit labor et Fides, France, 1987, p19.

ترتكز القاعدة التأويلية عند "شلايرماخر" على دعامتين تركبان تشكيلة التأويل: التأويل اللغوي بمنهجه المقارن، والتأويل التقني (النفسي) ومنهجه الروحي.

التأويل اللغوي:

يعتمد هذا التأويل على إظهار سمات لغة الخطاب التي تميز ثقافة ما، فهو يشير إلى حدود الأطر اللسانية التي تشكل الخطاب، أما المعنى فيبنى من خلال قاعدة اللغة، وكل ما هو داخل الخطاب يحدد تحديدا دقيقا انطلاقا من ميدان اللسانيات، فإن كان التأويل هو فن الفهم، فإن الذي يفهم هو الخطاب"[1].

يتصف هذا الشكل من التأويل بالموضوعية والسلبية في الآن ذاته، وتكمن سلبيته، في اقتصاره على فهم المقاطع اللغوية الصعبة من الخطاب كإنشاء ذهني، وإقصائه لمقصد المؤلف رغم أنه العنصر الإيجابي الوحيد الفاعل الفردي الناشط.

التأويل التقني (النفسي):

يسعى هذا الشكل من التأويل للوصول إلى ذاتيته المؤلف من أجل فهم الخطاب، لأن اللغة ما هي إلا أداة له وفي خدمة فردانيته، والخطاب يتعلق بفعل الفكر الذي أنتجه المؤلف.

[1]– Ibid : p 31.

وهو تأويل ذاتي لتركيزه على القصد والفهم العام لفكرة الخطاب، وظيفته التمحوّر حول شخصية المؤلف اعتمادا على "المنهج الروحي"، الذي يحاول فيه المؤول فهم المؤلف أكثر وأحسن مما فهم هو نفسه. هذا يحدث انطلاقا من المبدأ الرومنسي الذي يجعل من العمل الإبداعي إنتاجا من اللاوعي الإبداعي لصاحبه.

ولذلك وجب فهم المؤلف كذات فردانية من جهة أو فهم عمله الإبداعي من جهة أخرى. بل يضطر المؤول إلى القيام بمهمتين: "إقصاء الذات لفهم الخطاب الموضوعي من جانب، ومن جانب آخر، اعتبار الذات السبب الحقيقي للخطاب، واللغة مجرد مبدأ سلبي تحديدي"[1]. ويكون البدء بتطبيق إحدى المهتمين اقتضاء لأولوية الحاجة لأحدهما عن الأخرى.

فالفكر واللغة يشكلان وحدة نسقية غير مفترقة، لأن الإدراك الخاص للموضوع يمر دائما عبر اللغة. فلا تكون العملية التأويلية كاملة، ولا الفهم بالتالي كاملان دون اتحاد نهائي بين شكلي التأويل في صيغته: اللغوية والنفسية[2].

إن مع رغبة فهم كل ما ينتسب إلى الماضي من نصوص دينية وخطابات لغوية، جعل "شلايرماخر" يدرج التفسير اللاهوتي واللغوي ضمن "العلوم التاريخية". فكان كل فهم لنص ديني أو خطاب لغوي إضافة محسوبة "للمعرفة التاريخية" ومنسوبة إلى كفاءة الآلية التأويلية

[1]– قارة، نبيهة: الفلسفة والتأويل: ص 46.

[2]– Schleiermacher, Herméneutique: p, p 24, 25.

التي استضافت المعرفة التاريخية بنصوصها الدينية والدنيوية من أجل تطعيمها وإكسابها صفة الوضوح من خلال اكتشاف مفاهيمها.

لقد كان المغزى من البحث التأويلي، هو الكشف عن معجزة "الفهم" وتوفير الشروط الضرورية لبلوغها، حيث يكون عن طريق "إقامة علاقة بين "الأنا" و"الأنت"، أي بين "الأنا المتلقي" و"الأنت المبدع"[1]. هذا من أجل إعادة تأصيل "القصد".

شلايرماخر عندما يحلل هذه العلاقة بين الأنا والأنت، يركز على أهمية الالتقاء المباشر بينهما، بين المتلقي والملقي، فقد لاحظ أن عملية الفهم تكون سهلة بحضور الملقي المبدع الذي يعبر عن فكره وعليه يظهر "الحوار" كتطبيق فعال لتقنية التأويل.

إن فهم النص يقتضي نفس إمكانية فهم "الأنت" اعتمادا على "الإحياء" و"الإنبناء" المتكامل لشروط إبداع العمل من خلال الوقوف على ذاتية المؤلف والحلول مكان تجربته الذاتية، واستقدام الروح المبدعة وروح عصرها من أجل إتمام الفهم، "ولذلك كان الفهم عند شلايرماخر، إعادة بناء. هذا بالمفهوم الضيق لكلمة الفهم"[2].

لقد جعل "شلايرماخر" لنظرية التأويل دعائم فلسفية تقوم على التأمل الفلسفي والتأويل الفيلولوجي، ولهذا أوّل ما ظهر التأويل كان تأويلا فيلولوجيا وهو من رسم "الدائرة التأويلية" للفهم والتي اعتمدها فلاسفة آخرون من بعده، تلك الدائرة التي تفهم الجزء من خلال الكل

[1]– H-G . Gadamer, Le problème De La Conscience Historique, établie, Pierre Fruchon, édit du Seuil, paris, 1996 , P 75.

[2]– Schleiermacher, Herméneutique : p 32.

والكل من خلال الجزء. "لأن الذات التي تفهم هي الأنا والتي هي ضمن الكل، كما يمكن فهم النص من كليته ومن العناصر الجزئية المكونة له"[1].

بينما الأساس في تأويلية "شلايرماخر"، وضع المعايير، الشروط أو القواعد العامة التي تجنب سوء الفهم الناتج عن ابتعاد النص عن المتلقي وعن إدراج الأفق الراهن في عملية الفهم التأويلي.

رغم ما تقدم، فإن "شلايرماخر" يقر بأن النظرية التأويلية بعيدة عن أن تكون فنا مكتملا، ذلك لاستحالة الإلمام بكل معاني النص من أجل الوصول إلى تفسيره. وكان "لدلتاي" أن اتخذ على عاتقه مهمة إتمام قواعد هذه النظرية وتسخيرها في خدمة "علوم الروح".

[1]- Otto-Appel, Karl, La Controverse, Expliquer- Comprendre. la controverse centrale des sciences humains, tra sylvie Mesure, les éditions du cerf, paris, 2000, p 12.

2-إبستمولوجيا المعرفة التاريخية:

لقد بدأ "**دلتاي (Dilthey) (1833- 1911)** عمله التأويلي من حيث انتهى "شلايرماخر"، على أساس إتمام قواعد شاملة وصارمة للفهم، ومدرجا التفسيرات الفيلولوجية واللاهوتية ضمن حقل المعرفة التاريخية. "أي توثيق الربط أكثر بين الفيلولوجيا والعلم التاريخي".

إلا أن "دلتاي" قد باشر عمله التأويلي انطلاقا من وعيه بذلك التحوّل الذي أحدثته الثورة العلمية في مجال العلوم الطبيعية، إلى جانب التأثير البارز الذي أحدثته الفلسفة الكانطية –تحديد حدود العقل– على المدرسة النقدية للتاريخ، تلك التي بحثت هي الأخرى عن حدود المعرفة التاريخية. ولهذا عرف فلاسفة هذه المدرسة "بالكانطيين الجدد" ومن بينهم "دلتاي" الذي طرح إشكالية "نقد العقل التاريخي" على غرار "نقد العقل الخالص" إلا أن عمل "دلتاي" لا يتجه إلى نقد العقل التاريخي وحسب، وإنما إلى النقد التاريخي للعقل. إنه يتحدث عن وضع الجهد النقدي في قاعدة إدراكنا التاريخي للعالم، ولذلك فإن كتاب نقد العقل التاريخي (critique de la raison historique) يحمل معنى مزدوج: أن نكون على وعي بالمعرفة التاريخية، أي معرفة المجتمعات وإنتاجها. ومن جهة أخرى يتعلق الأمر باكتشاف مختلف تعابير العقل الإنساني عبر تنوع المعارف والاعتقادات والأنسقة الاجتماعية.

سعى دلتاي إلى تطوير نظرية المعرفة التاريخية في مجاراة تطور العلوم الطبيعية والفيزيائية وخلق مكانة الروح "وخاصة محاولة" خلق تاريخ يتصف بصفة العلم، إذ التاريخ

بالنسبة "**لدلتاي**" هو التعبير الأساسي "للحياة الإنسانية" وإن الإنسان يفهم التاريخ لأنه كائن تاريخي.

من خلال هذه الفكرة –ذات المرجعية الفيكوية– يبرر "دلتاي" نقده "لهيغل" الذي يبين أن الشرعية العلمية للفهم في التاريخ تتأسس على "إمكانية إعادة عيش تجارب الآخرين الذين نشترك معهم في وحدة أساسية هي "الروح الموضوعية"[1] وأن حاملي روح العالم تنسجم قراراتهم وانفعالاتهم مع مسار الزمن وصيرورته، وأن "ماهية التاريخ لا تتمثل في استرجاع الوقائع الماضية، وإنما تتمثل في الوساطة التي تباشرها الروح مع الحياة الحالية، ذلك لأن التقليد أو التراث شأنه شأن الثمار الساقطة من أشجارها، تذبل وتموت حالما تبعد عن منابتها الأولى. وعليه فإن التقليد المتعلق بالماضي لا يساعد في ممارسة التأويل.

على العكس يكتب "دلتاي": "بأن الشرط الأول للعلوم التاريخية، يوجد في كوني كائن تاريخي، ذلك الذي يفهم التاريخ ويصفه "ليخلص" "دلتاي" بنقده هذا إلى القول بأن "لا وجود للفلسفة، بل هناك دراسات وضعية ذات قصد فلسفي[2] ولذلك جعل "دلتاي "من التاريخ مبدءً لفلسفته المسماة "فلسفة الحياة"، وجلب على إثر ذلك "الموضوع التاريخي" إلى مجال التأمل الفلسفي، هذا إلى جانب اهتمامه باللغة التي تثبت بالكتابة تعبيرات الحياة.

---

[1]– Georgia, Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, tra, jacques Colson, édit universitaire, paris 1991, p 59.

[2]– H–G .Gadamer, vérité et Méthode, p99.

لقد انطلق "دلتاي" من سؤال بصبغة كانطية، سؤال عن كيفية إمكان العلوم الروحية وبالخصوص، كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ وكيف نبرر علميا وموضوعيا معرفة الإنسان الخاصة بالتاريخ والمجتمع؟

للخوض في هذه الإشكالية فرق "دلتاي" بين مفهومين: التفسير والفهم تفريقه بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، إذ أن المعرفة الطبيعية تتأتى عن طريق التفسير أو الشرح، لأن الإنسان هنا لا يدرك سوى الظواهر المتميزة عنه، بينما "تعتمد علوم الروح على الفهم"[1]. لأن الإنسان يعرف الآخر الإنساني ولا يعتبر غريبا عنه، لأنه يمكن أن يتعرف عليه ويفهمه من خلال علامات وجوده وهذا ما يفرق العالم التاريخي عن العالم الوضعي.*

ومنه كانت مشكلة "دلتاي" تكمن في إعطاء صلاحية لعلوم الروح مقارنة مع تلك التي يتميز بها العلم الوضعي، حيث يقول: "إن دراسة الإنسان والتاريخ، تظهر درجة اقترابي من الوضعية في جهدها الفلسفي"2 وهي تلك التي عرف بها "أوغست كونت".

بين الشرح والفهم:

كثيرا ما نقرأ عن ذلك التضاد الموجود بين مفاهيم: التفسير، الشرح والفهم، رغم وحدة غاياتها في بلوغ المعنى وتحقيق الإيضاح والوصول إلى الإفهام. تضاد وضع مع تشكل العلوم

---

[1]- Gadamer, Le problème de la conscience historique : p36.

[2]- Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique, (OEuvre 1, tra Sylvie Mesure, Edit Cerf, paris, 1992, p39.

وتنوعها، بين علوم صورية، طبيعية وإنسانية، وتطور أحدها على الآخر اعتمادا على منهج البحث والدراسة. بل تمظهرت التفرقة بين تلك المفاهيم مع حملة الإعلاء من شأن علوم الطبيعة، المتسمة بالموضوعية والدقة والمنطوية تحت لواء نظرية المعرفة، ذلك الذي ألزم علوم الروح وخاصة العلوم التاريخية، لتأسيس منهجية خاصة بها تضمن لها امتيازات علوم الطبيعة، وفي الآن ذاته تميزها عنها، وكان أن اقتسم مجال العلمين تلك التركة المفهوماتية الخاصة بالتفسير، الشرح والفهم، فما حدود التباعد والتقارب بين هذه المفاهيم؟

اصطلاحا بين التفسير والشرح علاقة متداخلة متكاملة. عند المؤرخين الإغريق، تعني لفظة التفسير "السرد" أو الرواية، وتعني الشرح والتعليق عند أفلاطون، بينما فلافيوس جوزاف فيعيد التفسير إلى الترجمة. ومع هيرودوت المفسر هو مؤول الهواتف الغيبية. ارتبط التفسير باللاهوت، فكانت مهمته التعليق على النصوص المقدسة، وشرح المعنى الصحيح، وليظهر كذلك المفسر كمعلم المعنى، الدليل والشارح.[1] فأن تكون مفسرا، هو أن تكون الرئيس الذي يضمن تلبية كل المطالب، أي بين أن تكون الدليل الذي يشرح وبالتالي يمنح المعنى.

المفسر لكي يشرح، يلجأ إلى طرح سؤال الماذا؟ أي السؤال عن السبب، هذا يميز الشرح العلمي للظاهرة الذي تبناه أرسطو، فالشرح إذن بحث عن الأسباب، والأسباب التي تشرح الظاهرة عند أرسطو أربعة، يدرجها ضمن التساؤلات التالية: سؤال عن الشكل، المادة،

[1]– Encyclopédie :p, 916.

الفعل، وعن الغاية[1] وبهذا ارتبط الشرح بالتفسير، والتفسير بالشرح، وأصبح الحديث عن أحدهما، تعبير ودلالة عن الآخر، وغالبا ما يؤخذ بلفظ الشرح، كمفهوم يعتمده العلم الباحث عن الأسباب والشروط، أكثر مما يعتمد على لفظ التفسير الذي التصق بشرح النصوص المقدسة.

وكان أن أدرج العلم الطبيعي الشرح ضمن ميدانه، واتخذ العلم التاريخي الفهم كأداة يتعرّف من خلالها الإنسان على ظواهره الإنسانية، "إلا أن التمييز بين الشرح والفهم لم يوجد إلا مع محاولة تأسيس لمنهجية تميز العلوم التاريخية عن العلوم الطبيعية[2]. فما وجه الاختلاف والتعارض بين الشرح والفهم؟

وجه الاختلاف:

يقيم دلتاي التعارض بين الشرح والفهم في مقولته الشهيرة "إننا نشرح الطبيعة ونفهم الإنسان" على أساس أن الشرح هو التعليل السببي للعلوم الطبيعية على مواضيعها القابلة للمراقبة والملاحظة والخاضعة للمنطق الرياضي والاستقرائي. بينما الفهم، فهو إدراك الحياة النفسية للآخر من خلال علاماته، ليؤكد دلتاي على أن الفهم خصوصية العلم الروحي، والذي ينجح الفكر العارف من خلاله في تمثّل المقاصد الأساسية للنشاط الإنتاجي التاريخي للإنسان، ليسمي على ذلك "دلتاي" كل فهم، تلك السيرورة التي بواسطتها يحدث التعرّف على شيء

[1] Ibid : p931.

[2]– Otto Aple, Karl, la controverse, Expliquer–comprendre : p10.

نفساني عن طريق إشارات تعبر عنه في شكل ظواهر مثبّتة، شهادات حفظتها الكتابات الأثرية.

ومن أجل فهم الظواهر، يجب تطبيق عليها آلية التأويل "كفن للفهم" يمنح درجة الموضوعية والشمولية للفهم الذي يتكون كمعرفة للإشارات النفسية الخارجية. وهنا يجب توضيح أن "دلتاي" لا يضع التعارض بين التفسير والتأويل، وإنما بين التفسير والفهم، لأن التأويل يعتبر آلية الفهم وفي الآن ذاته نظرية في التفسير. بينما يسعى التفسير إلى تحديد شروط الظاهرة الطبيعية، وعند التوّصل إلى معرفة الأسباب التي تنتج الظاهرة، يمكن إعادة إنتاج الظاهرة من جديد[1].

والعكس بالنسبة للعلوم التاريخية، التي تنعدم فيها إمكانية إعادة إنتاج الظاهرة التاريخية فعليا، بل يمكن فهمها من خلال إعادة عيشها عند الوقوف على التجربة الذاتية الداخلية لمنتجها، وفيما تخضع الظاهرة الطبيعية لقوانين ولحتمية آلية، ترسم الصيرورة المتغيرة مسار النشاط الإنساني من خلال تحوّلاته الفكرية والإنتاجية عبر الزمان، مشكّلا على ذلك تاريخه الخاص.

ورغم أن الإنسان في كلا العلمين: الطبيعي والروحي هو منتج المعرفة، أكانت منطلقة من الطبيعة أم من فهم إنتاجات النشاط الإنساني. فإن الإنسان، وحسب "فيكو"، "يفهم التاريخ

[1]– قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل: ص 62– 64.

لأنه صانعه، أكثر من معرفته بشؤون وشروط حدوث الظاهرة الطبيعية، لأنها أي الطبيعة، ليست من صنعه، وإنما هي من صنع إلهي"[1].

الإنسان يفهم التاريخ لأنه من إنتاجه، ويمكن للعقل الإنساني أن يفهم مقاصد العقول الإنسانية الأخرى المنتجة للظواهر التاريخية، وليس للإنسان أن يعجز عن فهمها، بينما الطبيعة صناعة إلهية، فحتى لو بدت للعالم الطبيعي أشياء تعرّف عليها، غابت عنه أشياء. وتعود مقولة إمكانية سيطرة الإنسان على الطبيعة وإخضاعها له، أم عدم إمكانية تجنب الإنسان لمفاجآت الطبيعة القاسية.

وجه الائتلاف:

رغم تمييز دلتاي بين الفهم والشرح، تمييزه بين العلم الروحي والعلم الطبيعي، إلا أن هذا التعارض لا يقصِ الشرح أو التفسير في عملية التأويل، فحتى لو وُكلت مهمة الفهم إلى نظرية التأويل، فإن النظرية التأويلية هي نظرية تفسيرية. إذ أن المناهج التأويلية تشكل مع النقد الأدبي، الفيلولوجي والتاريخي كلا يؤدي إلى تفسير الظواهر المتفردة. إذن بين التفسير أو الشرح والتأويل، ليس هناك حد صارم، بل هو مجرد تباين تدريجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، التفسير يسعى إلى منح معقولية للواقع، والمعقولية تتمثل في جعل الفهم ممكنا، حيث أن الفهم يعد غاية كل من التفسير والشرح، أي أن يصبح الشيء مفهوما أو معقولا،

[1]– المرجع السابق، نبيهة قارة: ص 65.

بينما إذا تحدثنا عن الفرق، فهو في كيفية التوّصل إلى الفهم بالنسبة للمجالين: الطبيعي والروحي، فالمسألة هنا، هي مسألة منهج.

نظرية التأويل تتولى مهمة "إدراج نتائج ومسلمات كل العلوم التي تحاول تفكيك علامات الإنسان وتأويلها في صميم مشروعها".[1] فالفهم ينتج هنا عن تفكيك دلالة نص معين، بينما في العلوم الطبيعية يعتمد الشرح على تحديد أسباب الظاهرة، فإن كان الغرض واحد في محاولة فهم وتشكيل معرفة حول موضوع معين، فإن الكيفية والمنهجية المحققة لذلك الغرض تختلف من عالم إلى آخر.

إن المفهومين المركزيين اللذين تبناهما "دلتاي" هما: مفهوم "الحياة" كصيرورة تطابق صيرورة التاريخ، ومفهوم "الوعي التاريخي" هذا الذي بحث له "دلتاي" عن مكان كذاك الذي تشغله "الروح المطلقة" الهيغلية، فيقول دلتاي: "لقد باشرت البحث في طبيعة وشرط الوعي التاريخي، مما يعني، نقدي للعقل التاريخي"[2] وانطلاقا من هذا أراد دلتاي تحقيق الموضوعية للمعرفة التاريخية وللعلم الإنساني عامة، بعيدا عن البنيات الميتافيزيقية الهيغلية، وبحثا عن تحرير الإنسان من سلسلاته الغيبية.

[1]– Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique, p35.

[2]– ناصف، مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1420هـ– 2000م، ط1، ص 81.

النظرية التأويلية هي في حاجة دائمة إلى الحياة، التجارب والروح لكي تباشر وتواصل عملها التأويلي، إنها تتبنى الآفاق التي أبعدها وهمشها العلم، "ليكون التأويل على ذلك ولي الإنسان وعلمه الإنساني، وليكون مهتما "بالتجربة" من حيث هي حياة أو تاريخ"[1].

الحياة بالنسبة لدلتاي "تبدو كديناميكية إبداعية تتهيكّل بذاتها ولا يسعها أن تؤول إلا بصورة غير مباشرة من خلال العلامات والإنتاجات[2] متخذة الطريق الطويل لا الطريق القصير المباشر. إذن تلك الأعمال والإنتاجات تعبير عن الحياة وبالتالي تعبير عن التاريخ "كتجارب معاشة" فإذا كانت الحياة لا تحمل معاني، فإن الفهم غير ممكن على الإطلاق. أما إذا كانت الحياة تمتلك تجارب ومعاني يرغب في التوّصل إليها، فلا بد هنا أن تظهر "حرية التأويل" في القيام بعملية الفهم انطلاقا من العلاقة التي تنتجها الحياة بين الجزء والكل، وبين الكل والجزء، فالفهم ليس ربط شيء بآخر، أو إرجاع شيء أو جزء إلى مجموع الأشياء، أي: "استخلاص الكل من الجزء ثم الجزء من الكل، فالكل الذي يشكله أثر ما يتطلب بالفعل العودة إلى فردية المؤلف، إلى المجموعة الأدبية التي ينتمي إليها. فالفهم إذن ناتج عن الكل الذي ينتج بدوره عن الجزء، وهكذا يوظف دلتاي الدائرة التأويلية لشلايرماخر في محاولته لفهم الحياة كتجربة وكتاريخ.

يركز دلتاي اهتمامه على المشكلة المركزية في نظرية التأويل وهي: فهم الآخر وتجربته الذاتية، إذ أن الحقيقة في نظره هي التجربة الحية المعاشة، وهي الإدراك الموضوعي الصالح

---

[1]– قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل: ص 52.

[2]– Gadamer, Le problème de la conscience historique : p 38

والقائم خارج الذات، نعني ذات المؤول "الذي يجب عليه إبعاد كل حكم مسبق وإقصاء ذاتيته وتاريخيته الراهنة من أجل فهم الماضي"[1] بينما يشارك المؤول في تلك التجربة باعتبارها تجربة إنسانية يعيد فيها اكتشاف "الأنا" في "الأنت" عن طريق الإنبناء والإحياء وإعادة التوليد.

إذ تجربة المبدع تخرج من ذاتيتها إلى الموضوعية عند التعبير عنها، وبالتالي يمكن المشاركة فيها وفهمها فهما موضوعيا خارجا عن ذاتية وراهنية المؤوِّل والمحدد من خلال التعبير الحسي عنها، أي التجربة، وهذا ما يمنح للعلوم الروحية الموضوعية بالاعتماد على منطق التأويل الذي يسعى من خلال تفسيره إلى التأسيس نظريا لصحة التأويل الشمولي والذي هو قاعدة كل يقين تاريخي في وجه الذاتية، وهكذا التفسير لا يلبي رغبة الفهم إلا إذا انتزع من فورية فهم الغير.

لقد اعتمدت تأويلية دلتاي على الجانب النفسي، الرومنسي، ذلك لأنها اهتمت "بمن يقول النص" وليس "ما يقوله النص". فالسبب في فشل النزعة التاريخية، كان عدم اعتماد دراسة هذه النزعة على الأساس الفلسفي، كما أنها لم تحل حقائق الوعي، ولم تكن لها صلة بنظرية المعرفة وبعلم النفس[2].

التجربة الداخلية والفهم:

[1]– أبو زيد، نصر pامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1996، ص 25.

[2]– Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique : p113.

لما أخذ "دلتاي" العلم الوضعي كمقياس لدراسته للعالم الروحي، وعندما فرّق بين الميدان الطبيعي القائم على الشرح وبين الميدان الإنساني المعتمد على الفهم، كان لزاما عليه أن يميز بين مفهوم "التجربة" في الطبيعة ونظيرتها، التجربة الإنسانية.

التجربة في العلوم الطبيعية:

مادتها مشتقة من الطبيعة كموضوع ثابت يجرب عليه بصفة مباشرة، ومعتمدة على الشرح في توصيل الفهم إلى الآخر.

التجربة الإنسانية:

تظهر حياة الفرد الإنساني كمجموع الخصائص الفيزيولوجية والأفعال النفسية، كسلوكات تشكل مجرى التاريخ الفعلي والذي يظهر "كتسلسل مجموع الفرديات الإنسانية في الزمان والمكان"[1] ولذلك ومن أجل دراسة التاريخ، كان من الضروري تسليط الضوء على السلوكات النفسية للأفراد الناشطة في المجتمع وفاعليته في الوقت ذاته.

إن الأساس المعرفي في العالم الروحي يتحدد في أن كل معرفة إنسانية قائمة على مفهوم "**التجربة**". فمن أجل فهم علوم الروح وموضوعها الإنسان، يجب الغوص داخل تلك الروح أي الاعتماد على التجربة النفسية من خلال ما يسميه دلتاي بعلم النفس الوصفي والتحليلي كقاعدة معرفية لفهم الإنسان الذي يبني عالمه الاجتماعي والتاريخي. ولأن التجربة الداخلية

[1]- Ibid: p31.

لا تتكرر وتختفي خصوصيتها وفرديتها، ظهر دور الفهم، كموّلد للإنتاج الفكري الأصلي، هذا لا يحدث إلا من خلال التجربة المعاشة، التي يحاول فيها المؤول إعادة عيش التجربة الداخلية للمبدع، إذ أن "إعادة إنتاج هو إعادة عيش"[1] وبالتالي إعادة تركيب البنية النفسية التي أبدعت العمل الإبداعي.

ورغبةً في ضمان صحة الفهم الشمولي، وفي مواجهة الذاتية التي تقلل من قيمة العلم الإنساني والاجتماعي في اعتقاد دلتاي، يبرز دور التأويل، في اعتماده على "التجربة الداخلية والفهم كأساس معرفي يمنح الوضوح والموضوعية للعالم الروحي والتاريخي"

ولأن إشكالية الفهم ما تزال مطروحة في ثنائية الذات والموضوع، فإن الفهم يطرح هنا قضية وجود قاعدة اتحاد بين الذات والموضوع وبالأخص بين المؤرخ والوثيقة التاريخية التي يبحث عن معنى لها.

فكيف يتحقق الفهم دون أن تتخذ الروح هذه الوضعية اتجاه الآخر، إنها تسمح لنا بإعادة الإحساس بآلامه وإعادة التفكير في أفكاره على ضوء الحياة التي عاش فيها تلك الأفكار، أي بشكل دقيق تحقيق الاتحاد مع الآخر في فكره وحياته، لينظر من خلال هذا إلى فكرة إقصاء الذات والالتقاء مع الآخر، كفكرة غير كافية بل ودون صلاحية.

بين المؤرخ وموضوعه، هناك علاقة "صداقة" لا بد أن تعقد، هذا إذا أراد المؤرخ أن يفهم موضوع تأريخه. وعليه، فالفهم لا يتحقق إلا إذا انتهج منهج "المصادقة"، على حد قول

[1]– Marrou, Henri, de la connaissance historique, édit du Seuil, paris, 1954, p ,p 98– 99.

القديس "أوغسطين": "لا يمكن أن نعرف أحد إلا عن طريق المصادقة". إذ الصداقة في الحياة كالصداقة في التأريخ تمنح "الحقيقة". وشرط معرفة الماضي وفهمه هو التعامل مع الوثائق في وجودها الواقعي بمحبة الصداقة، تعامل المؤرخ مع الوثيقة كوجود آخر يتفاعل مع صداقة المؤرخ ويصرح له بأسراره وحقائقه.

صحيح أنه عن طريق المصادقة أو إن أردنا بمصطلح راهنيتنا، المعايشة يمكن أن نتوّصل إلى فهم معين وإلى حقيقة ما، لكن كيف تفصح كوجود آخر عن حقيقتها؟ هل بمساءلتها ومحاورتها أم بتوضيح دلالتها؟ ثم كيف تُسائل الأنا كروح شيء آخر دون روح؟ الأنا سوف يكون السائل والمجيب في نفس الوقت، فكيف تعطي فعالية المصادقة هذه الحقيقة؟ وما حدود صحة هذه الحقيقة؟

3- الوعي التاريخي التأويلي عند غدمار:

على غرار الصبغة التاريخية التي طبعت الفلسفة الألمانية، أبدى «**غدمار**» اهتماما كبيرا "بالتاريخ"ن كمجال من مجالات انكشاف الحقيقة، وكتجلي ضمن تجليات الثقافة المنتجة إلى جانب منتجات أخرى تولدت في أحضان المجتمع وتمظهرت في أعمال لغوية وفنية.

وهذا ما جعل «**غدمار**» يخصص في كتابه "**حقيقة ومنهج**"، حصة الأسد في دراسته التحليلية النقدية لمجالات الفن، اللغة والتاريخ كتجارب يعيشها الإنسان. وكلها تجارب تسمح للإنسان المشاركة في فهمها، من حيث أنها مجسدة عبر وسيط: العمل الفني والنص اللغوي، هذه الوسائط التي تؤول عبر اللحظات الزمنية المتوالية، تراثا يعبر عن تاريخية معينة ويحمل حقائق تغري الإنسان الذي لم يعش ولم يحي تاريخياتها، تغريه على اكتشافها وفهمها، ضمن سياقه اتاريخي ورؤاه المعرفية، أي ضمن آنيته وما يميزها على الصعيد المعرفي الفكري والاجتماعي التاريخي.

عليه كان الاهتمام الخاص بالتاريخ، كونه الفضاء الذي تجتمع فيه أوجه الثقافة (Kultur) والوعاء الذي يحمل الكل في جعبته ويحتفظ به ما إن احتفظ واهتم بالتاريخ نفسه.

يشدد «**غدمار**» على أن التاريخ تجربة نعانيها، كونه يعبر عن ثان تجربة عاش فيها الإنسان حالة الاغتراب أو المباعدة الاستلابية (Distanciation Aliénante)ن إلى جانب تجربة الوعي الجمالي، أي تجربة الفن. "**فغدمار**" يفهم التاريخ من خلال هذه المعاناة "**فنحن لا**

ندخل التاريخ وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا، لنعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا للكينونة التي تشملنا حاضرا وماضيا والتي نحاول فهمها"[1]، داخل زمانية الكائن وضمن مفهوم الأفق التاريخي (Horizon Historique)، الذي يتم من خلاله تفسير التاريخ باندماج الأفق الحاضر بالماضي، ليعطي للحاضر بعدا يتجاوز المباشرة الآنية ويصلها بالماضي، كما يمنح الماضي حضورية راهنة، تجعلها قابلة للمشاركة والفهم.

في الحقيقة، يقول «**غدمار**»، "التاريخ لا نملكه"، بل هو الذي يملكنا، منذ زمن، قبل أن نفهم أنفسنا من خلال تفكيرنا حول ذواتنا، كنا نفهم طبيعيا ضمن العائلة، في مجتمع، والدولة أين نعيش، ومنبع الذاتية هو المرآة التي شوهت، بينما التفكير حول الأنا ذاتها للفرد ما هي إلا البريق الذي أصدرته الحياة التاريخية، لهذا تظهر الافتراضات المسبقة للفرد الحاملة للحقيقة التاريخية في كينونتها"[2].

إذا كان الفهم كمشروع مقذوف في العالم، هو معنى جديد لفكرة **فيكو (Vico)** التي بمقتضاها نحن نفهم التاريخ، قياسا إلى أننا كائنات تاريخية، الفكرة التي أعتمد عليها "**دلتاي**" كمرجعية، فإنه مع «**غدمار**» نجد طرحا وفهما وتأويلا آخر لهذه التشكلية الفيكوية. إذ كوننا نفهم التاريخ، ليس فقط لأننا صانعيه، لكن كذلك لأنه صانعنا: نحن نصنع جزءا من التاريخ، بمعنى أننا نرث تجربته، ونبني مشروعنا المستقبلي انطلاقا من الوضعية التي خلقها

[1]– الصفدي، مطاع، إستراتجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية

[2]– Hanri Arvon, La philosophie Allemand, Ed, Seghers, Paris, 1970, p119.

الماضي لنا، ويمكن لمشروعنا ذلك أن يتحقق بالقدر الذي نفهم به ذلك الماضي، الذي يعتبر المنطلق من كل حاضر نحو واتجاه مستقبل أو مشروع معين[1].

وعليه المعرفة التاريخية تتأسس من خلال الفهم، لينظر الإنسان إلى التراث كمشروع مقذوف في التاريخية التي يعيشها من أجل فهمه، وهذا هو دور فن التأويل التاريخي، دون الحديث عن الموضوعية التي سعت إليها النزعة التاريخانية (Historicism) ومنيت بالإخفاق مع مساعي "دلتاي"، خاصة مع بروز الأبعاد الأنطولوجية الجديدة "**لهوسارل**" و"**هيدغر**"، فلم يعد بالإمكان الحديث عن معرفة تاريخية توصف بنموذج المعرفة الموضوعية، لأنها في حد ذاتها تطور يتمتع بكل خاصيات الحدث التاريخي، فينبغي أن يدرك الفهم على أساس أنه فعل وجود، بمعنى أنه مشروع ملقى، والموضوعية تظهر في الأخير وهما لا ينبغي اقتفاءه، بل يجب الاقتناع بأن "**المعرفة التاريخية هي فن في نفس اللحظة: معرفة تاريخية ووجود تاريخي**"[2].

يلقي «**غدمار**» رؤية نقدية على الدراسات التاريخية السابقة، خاصة تلك التي تسعى إلى تحقيق علمية التاريخ إلى جانب الشمولية، حيث أن مشكل التاريخ الشمولي، هو محاولة للتمثل هدف التاريخ ضمن تحولات الفعل الاجتماعي، إنها مزاعم التاريخانية الساذجة التي يقر **دروسين (Droysen)** بأن سذاجتها تكمن في سذاجة منهجها الذي يميز موضوعيتها المزعومة.

1– Georgia Warnke, Gadamer, Herméneutique et raison : p60.

2– غدمارن مدخل إلى أسس فن التأويل، التفكيك وفن التأويلن تر محمد شوقي الزين: ص 89.

مع "**ريكارت**" **(Rikert)** نلتمس محاولة إظهار ما يميز موضوع التاريخ، لماذا؟ إنه عندما نتعرف على الفرد، لا نبحث عنده عن موازاة شمولية مثل ما هو في علم الطبيعة. ما الذي يصنع من فعل بسيط، فعل تاريخي؟ الجواب هنا يكون محددا في معنى الفعل أو الحدث التاريخي ذاته، أي في بيان نسق القيم الثقافية الخاصة بالإنسان، هنا يظهر مشكل التاريخ كمكل لنظرية المعرفة، بمعرفة كيف يكون العلم التاريخي ممكنا.

بينما في الحقيقة، كما تبدو "لغدمار"، المشكل الذي يطرح سؤال التاريخ للإنسانية ليس ذلك الخاص بالمعرفة العلمية، ولكن الأمر يتعلق بالوعي الشخصي للحياة[1] فالتاريخ لا يبتعد عن أن يكون بناء ينتج عن الممارسات الحياتية التي يقوم بها الإنسان من حيث أنه الفاعل والصانع للتاريخ، والمتأثر به، من خلال أنه تاريخ ماضي سبق الوجود الآني لإنسان تلك التاريخية، والذي يؤثر على مجرى حياته عبر الموروثات الثابتة، والتي من شأنها رسم التحولات التي ستحدث في المجتمع، وهكذا تكون الصيرورة التاريخية التي تظهر تحول نظام الإنسان كانحطاط وليس تطور، خاصة مع الانبهار بالثقافة التقنية" **فالتاريخ الغربي هو تاريخ الانحطاط**".

واهتمام الفلسفة الألمانية بالتاريخ، هو في الحقيقة محاولة من أجل الخروج عن التاريخ الانحطاطي بالعودة إلى الأسس الفلسفية، بل العودة إلى الفلسفة ذاتها التي تمنح المعاني

---

[1]– Gadamer, Vérité et langage : p57.

والجواهر لكل مظاهر الحياة، وقد جسد هذا الهدف في ظهور ما يسمى "**الوعي التاريخي**" الذي تبناه "دلتاي".

أما بالنسبة "لغدمار" فقد اعتبر ظهور الوعي التاريخي (Das historische bewusstein)، الثورة الهامة التي شهدها العصر الحديث، وهذا الوعي الذي يميز الإنسان هو: امتياز الإنسان الحديث، حيث أنه يمتلك وعيا بتاريخية كل حاضر ونسبة كل الآراء[1] هذا من جهة مبدئية، بينما من الجهة التحليلية ينتقد «**غدمار**» تجربة الوعي التاريخي، مثل نقده لتجربة الوعي الجمالي، على اعتبارهما أرحب مجال يعبر عن اغتراب الإنسان وعدم انتماءه للتاريخية التي يعيشها.

هذا إذا ما اتبعت تلك النظريات السطحية في وعيها الجمالي المهتم بالنوعية الجمالية للشكل أو العمل الفني، وفي وعيها التاريخي الذي دافعت عنه النزعة التاريخية ابتداءا "**بدلتاي**" في فكرتها التي تقوم على أساس فكر منهجي غايته التخلص من النوازع والأهواء الذاتية للتجربة الآنية، التي تأثر على الحكم عن الشواهد التاريخية التي تمثل تاريخية ماضية، والتي لا يستطيع الإنسان الوقوف على معانيها الثابتة، ما إن استند على ذاتيته ومما تجعله غير قادر على رؤية الماضي رؤية الموضوعية.

يبني «**غدمار**» علىالعكس من ذلكن فكره التأويلي التاريخي على أنقاض مزاعم النزعة التاريخانية، هذه التي يصفها بالسذاجة من خلال الأوهام التي يتطلع إليها منهجها، ذلك

[1]- Gadamer, le probléme de la conscence historisque : p23.

الذي يخاول مسايرة المنهج الطبيعي، ليرى «**غدمار**» بأن الأهواء الذاتية هي التي تؤسس الموقف الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا "**فالفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر الماضي**".

ولكي نباشر في تأويلية تاريخية، "**يجب أن نبدأ برفع التعارض التجريدي بين التراث والبحث التاريخي، وبين التاريخ والعلم**"[1]، إذ أن هذا من أولى مهام التأويل التاريخي كله، إن تأثير التراث المتواصل وتأثير البحث التاريخي، يشكلان وحدة تأثير يتمخض عن تحليلها شبكة معقدة من التأثيرات المتبادلة، وعليه من المفروض النظر إلى "**الوعي التاريخي**"، ليس باعتباره شيئا جديدا جدة جذرية، وإن كان يبدو كالثورة في مجال العلوم الإنسانية في الوهلة الأولى، وإنما يجب ترسيخ فكرة أنه تصور جديد منضو تحت ما تفعله العلاقة الإنسانية بالماضي منذ القدم، أي أن اهتم الإنسان بدراسة ومعرفة كل ما يتصل بماضيه، فلا بد من التعرف على مدى تأثير التراث في التصرف التاريخي وفي المنهجية الصارمة التي أريدت للعلوم الإنسانية، حيث أن تأثير التراث يشكل جهرها وسمتها البارزة.

يلعب البحث التاريخي دور الوسيط في نقل الموروث بحيث نخرج من حالة الاغتراب عنه، فلا ننظر إليه ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة كما هو الحال في البحث العلمي، وإنها نصنع من خلاله أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاتهن شريطة أن يصدر منها في كل مرة صوت جديد يتردد فيها صوت الماضي الموجود فقط في تعدد هذه

[1]– Ibid, Gadamer, le probléme de la conscience historique : p56.

الأصوات، وهذا ما يشكل جوهر الموروث الذي يصدر صوتا يجعلنا نستمع إليه استماعا شاعريا، والذي نريد على ذلك المشاركة فيه والظفر بمعانيه، وبالتالي الانتماء إلى العالم الذي نعيشه بكل ما يحويه من موروثات ومظاهر، خاصة تلك التي كان للإنسان يد في وجودها.

إذن لابد من وجود وسيط للفهم، أكان تراثا أم بحثا تاريخيان حيث يؤكد كذلك "نيتشه" **(Nietzsche)** على أن تأويلنا لا ينكشف دون وساطة، ومن الضروري النظر وراء المعنى المباشر الفوري الذي يتراءى للذهن من أجل اكتشاف الدلالة الحقيقية التي تختفي والتي ترغمنا على المشاركة في رغبة اختفائها[1].

ومن أجل مواصلة فكرة تأثير التاريخ أو الموروثات على الوعي التاريخي، سنعرض مقولة «**غدمار**» عن "**الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ**" **أو** "**وعي تاريخ التأثيرات**" التي تعتبر قمة تفكير «**غدمار**» في تأسيس علوم الفكر.

إن مقولة "**وعي تاريخ التأثيرات**" لم تعد تنتمي إلى المنهجية التاريخية، بل إلى الوعي التأملي لهذه المنهجية، بحيث تظهر كمقولة لاستعاد التاريخ، يعني "**وعي تاريخ التأثيرات**" بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يكمن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا، لأن هذه الفعالية هي جزء من معناها بوصفه ظاهرة تاريخية، يقول «**غدمار**» "**إننا لا نستطيع أن ننسل من الصيرورة التاريخية، وأن نضع أنفسنا على مبعدة منها لكي يكون**

[1] – Ibid, Gadamer, le probléme de la conscence historique :p 26.

التاريخ، بالنسبة لنا، موضوعا.... إننا دائما متموقعين داخل التاريخ...ووعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لدرجة أنها لا تستطيع أن تكون حرة في أن تتموقع أمام الماضي"[1].

ولأننا معرضون دائما لتأثيرات التاريخ، كوننا نتموقع داخله ونعيشه ونسعى إلى فهمه من أجل فهم تاريخيتنا وفهم أنفسنا واكتشافها باكتشاف العالم الذي ننتمي إليه، كان على المؤرخ أن يمتلك ملكة "**الحس التاريخي**" على غرار الروح العلمية التي لا تجعل الظواهر الطبيعية تمر مرور الكرام أمام أعين العالم الطبيعي، دون إثارة أي سؤال من شأنه الكشف عن الحقائق المتخفية وراء تلك الظواهر.

إن "**الحس التاريخي**" هو الموهبة التي يتمتع بها المؤرخ، والملكة التي تجعله يساءل كل تقليد يضرب بجذوره في زمن ماض وفي مسافة زمنية من شأنها أن تعتم حقيقته، إلا أنها، أي المسافة الزمنية لا تعتبر العائق أمام، اكتشاف الحقيقة، وإنما هي المجال الذي من خلاله تقترب من البعيد وعليه ليس الزمن ذلك البعد الذي يجب تحاشيه من أجل العودة إلى الماضي كما يتخيل غالبا، بينما في الحقيقة، الزمن هو الأرضية التي تحمل الصيرورة التي يتخذ من خلالها الحاضر أصلا له.

[1]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر، محمد برادة وحسان بورقيبة، دار روبرتاج للطباعة، القاهرة، ط1 ، س 2001، ص 272.

فلا ينبغي النظر إلى "**المسافة الزمنية**" (**Distance temporelle**) كما نظر إلى الحكم المسبق كعائق أمام الفهم الذي يجب تجاوزهن وذلك أيضا لأن المسافة الزمنية تعبر عن أساس الإمكانات المنتجة للفهم، إنها استمرارية حية التي تحمل كل ما نملكهن ليصبح عبارة عن تقليد، أي أنها الضوء الذي بمقتضاه نحمل كل ما نملكه من ماضينا[1]

يحيل "**الحس التاريخي**" إلى الوعي التاريخي ويؤدي إليه ضرورة من خلال علاقتنا بالتراث، هذا الأخير الذي يستفز المؤرخ ويدفعه إلى التساؤل حول حقيقته، ويجعله يستجيب لذلك الصوت المنبعث من كل تقليد، حيث ان للتاريخ صوت يغري فعالية الاستماع عند المؤرخ الذي يملك الحس التاريخي، فتجد أنه أي المؤرخ يستمع إلى ذلك الصوت استماعا شاعريا لا يستقر إلى حد الإنصات، وإنما يتعدى ذلك إلى التفكير حول هذا الصوت وما يحمله من معاني، ليقول «**غدمار**»: "**لم يعد الوعي التاريخي يسمع الصوت الذي يأتيه من الماضي، وإنما بتفكيره حول هذا الصوت، يعيد وضعه في السياق الذي يجدر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة اللتين يكتسبهما من الصوت**"، وهو فعل حسي، لأنه تفكير حول موضوع تاريخي معين، إلى جانب أنه فعل عقلي أساسا يرتبط بالتأمل الذي يعتبر أداة العقل الفلسفي، الذي ينسجم مع غدمار مع التأويل فيصبح "**عقلا تأويليا**" لا ينصب عمله على فهم النصوص والتقليد الشفوي، وإنما ما يبعثه لنا عن طريق التاريخ.

[1]– Gadamer, Le problème de la conscience historique : p 86.

فما يهم المعرفة التاريخية هنا، ليس معرفة كيف يتطور الإنسان، الشعوب والدول بصفة عامة، وإنما على العكس، تهتم بالكيفية التي صارت عليها الشعوب والدول، على ما هي عليه آنيا، كيف ذلك مر ليصبح ما هو عليه[1].

يعطي «**غدمار**» أهمية خاصة للتاريخ، على اعتبار أن الكينونة لا تتكشف لذاتها وللوعي إلا عبر تاريخيتها التي تتجسد في التراث كموروث من زمن ماض لا يزال راسخ وحي في الثقافة الآنية. في حين أن الوعي التأويلي في مجال التاريخ، أي التأويل التاريخي يكون الوسيط والآلية التي تسمح بالتحاور مع التراث، هذا الأخير الذي يبدو كمشكل تاريخي يستدعى بلورة التساؤل التأويلي الذي من شأنه أن يوفق بين التصورات التي تتشكل حول جوهر الشيء، وبين التصور التاريخي الذي يقدمه التراث. أي تشكيل توافق بين القراءات التأويلية التي يمكن أن ينسجها المؤول كذات، وبين انتمائه إلى التراث. أو بعبارة أخرى، يجد المؤول نفسه بين استثماره، في عمله التأويلي، لتواجده ضمن سياق خاص يعبر عن رؤية خصوصية ذاتية، وبين مواضيع تنتمي إلى تاريخية أخرى، إذ أن تجربته الذاتية تساهم في إظهار ملامح التجربة التاريخية للتقليد. وهنا تتجلى جليا العلاقة التي تنتمي بين بعدي الحاضر والماضي، إنها علاقة التآخذ أو كما يسميها «**غدمار**» "**انصهار الأفقين**" بفضل التراث الذي يكشف في إنتاج الماضي لحظات بالنسبة لعلاقة جدلية بين وجود راهنيتنا،

[1]– Gadamer, le probléme de la conscience historique : p25 ; 31.

ووجود زمانيتها التاريخية، وبدون هذا الانكشاف الذي يضمنه التأويل التاريخي، يفقد التراث حضوريته واستمراريته[1].

ومنه يطرح «**غدمار**» مفهوم "**المسافة الزمنية**" ليس كفراغ يفصل المؤول عن موضوعه، ينبغي تجاوزه أو ملؤه، أو كما كان عنده شلايرماغر مسافة يتشكل فيها كل سوء الفهم عبر التحولات الفكرية الاجتماعية وإنما هي أسلفنا، "**إمكانية فعالة ومنتجة للفهم، كاتصال وتواصل حي بين عناصر مجتمعة ومتراكمة تتحول إلى تراث**"[2].

التاريخ عند «**غدمار**»، ليس وجودا مستقلا في عالمه الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، كما أن راهنيتنا ليست معزولة عن تأثير التقاليد المتنقلة عبر التاريخ. وهذا ما جعل «**غدمار**» يتحدث عن "**انصهار الأفاق**"، حيث لا يستطيع المؤول تجاوز أفقه الراهن من أجل فهم الظاهرة التاريخية، كما أنه لا يستطيع أن يتحول إلى الماضي ليكون مشاركا فيه ويفهمه فهما موضوعيا.

إن التقاليد هي التي تمثل التاريخية أو الزمنية التي نعيش ضمنها، كما انها هي التي تشكل وعينا الراهن وتخرجنا من دائرة "**المباعدة التاريخية**" (**Historisch**

---

[1]– الصفدعي، مطاع، استراتجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية: ص 226.

[2]– Gadamer, le problème de la conscience historique : p86.

Distanzierung) بحيث لا نكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ[1] وهذا الانتماء لن يحدث إلا بتدخل فعالية التأويل التاريخي.

التأويلية التي يميزها «**غدمار**» كفلسفة، لا يقدمها كأسلوب للتأويل أو للشرح، كما أن أمرها لا يتعلق بأي نمط أو طريقة لمذهب خاص بمنهج يبين ما يمكن أن يكون عليه الفهم، لكن يعني «**غدمار**» من التأويلية، فلسفة، وبالأخص فلسفة عملية[2].

إذن الفلسفة التأويلية فلسفة عملية، ونظرية ممارسة الفهم، الفهم العملي، هي نظرية وليست ممارسة، لكن نظرية الممارسة ليست تقنية أو التعلق المفترض للممارسة الاجتماعية بالمعرفة العلمية، إنها تأمل فلسفي حول الحدود المفروضة على كل تقنية علمية للطبيعة والمجتمع، والدفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية، هو من أهم المهام لفن التأويل الفلسفي.

وكما أن الفلسفة اليونانية، كانت تضم في أصنافها فلسفة عملية تعنى بالفعل الإنساني الأخلاقي خاصة كما ظهر مع "**سقراط**"، "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، فهي اليوم فلسفة تأويلية عملية، تتبع دراساتها من المجتمع عبر تحولاته ومحتوياته التقليدية التي ورثها من التاريخيات القديمة، أكانت تراث فلسفي، ذلك الذي اهتم بمتابعته ودراسة الفكر الغربي

1- Gadamer, l'art de comprendre : p29.

2- Gadamer, Vérité et language : p252.

المعاصر، بل وعمل على تجاوزه بتجاوز كل ميتافيزيقا تدعي امتلائها بالمعاني في حين اعتبروها مجردة من أي معنى.

مع «**غدمار**»، نلتمس محاولة لقراءة جديدة وفهم جديد تأويلي للتراث الفلسفي الغربي، الذي تصدر ينابيعه من منبع يوناني، وبالتالي يزكي «**غدمار**» كل عودة إلى الفلسفة الأولى مع صيغها بالصبغة التأويلية التي تعلن عن كل متوار ومختف.

1- سلطة التراث:

إدا كان «**غدمار**» ينتقد الفكر الرومنسي في محاولة إحياء الماضي، فإنه من جانب آخر يعترف للرومنسية بقيمة نقدها للتنوير فيما يخص مفهوم السلطة، حيث أن هناك نمطا من السلطة طالما حظي بالدفاع المستميت من قبل الرومنسية: إنه التراث، فحدث الربط بين السلطة والتراث أو التقليد واعترف أن ماله سلطة هو التقليد. إذ أن ما هو مقدس بفعل العرف والتقاليد أصبح يتمتع بسلطة تتحكم في وجودنا المتناهي تاريخيا، والذي يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما توجه وترسم سلوكنا وممارستنا بطريقة إرادية أو غير إرادية أي دون أن تكون هناك على الدوام أسبابا مفهومة عقلانيا من طرفنا فلنستمع إلى «**غدمار**» حين يتكلم بنبرة الرومنسي قائلا: "**هناك شكل للسلطة دافعت عنه الرومنسية بحرارة: إنه التقليد، فكل ما كرسه التقليد المنقول والعادة يمتلك سلطة أصبحت غفلا، وكينونتنا المنتهية تاريخيا هي محدودة بهذه السلطة للأشياء الموروثة التي تمارس تأثيرا**

قويا على طريقة فعلنا وعلى سلوكنا، وليس فقط ما يبرر بأسباب وبواعث وكل تربية تستند على ذلك"[1].

والأساس الوجودي الوحيد الذي يبرر التراث، كونه موضوعا للتأويل وفهما لفكر راهن، فالأصل هو الجدل الحي بين الذات والموضوع الحاضر، وليس بين الذات والماضي وهذا ما يثمنه «**غدمار**» في الفكر الجدلي الهيغلي. أي اهتمام هذا الأخير بالبعد الحاضر، إذ أن الحضور هو أساس كل فهم تأويلي يبني عليه العقل معرفة ماضيه من خلال الظواهر التي ترتبت عن ذلك الماضي كتاريخه أي من خلال التراث والتقليد.

نعود إلى مفهوم التربية، حيث قلنا أن التراث يلعب دور المربي وتستند عليه جميع أشكال التربية، بينما إذا بلغ الشخص المربى حالة الرشد وتمتع بنمو الإدراك العقلي، لا يعني ذلك أنه متحررا من سلطة كل عرف وتقليد.

إن حقيقة العادات الاجتماعية التي تظهر في مجتمع وتميزه عن المجتمعات الأخرى كثقافة خاصة به وتمثله، هي عبارة عن تطبيق وممارسة للأعراف المتناقلة والمتوارثة من الأجيال السابقة وسلوكيتها. هذه العادات تؤخذ بحرية لكنها لم تنجز عبر الفهم الحر ولا تجد أسبابا لسلطتها من خلال الفكر وهذا ما يقصد بالتراث أو التقليد: **إنه أساس ومصدر تنفيذ العادات وممارسته**[2]

[1]– Gadamer, vérité et Méthode : p301.

[2]– غدمار، إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، ص 66.

ولأجل هذا يدين غدمار للرومنسية في تصويبها لخطأ التنوير في جعل السلطة والعقل والحرية متعارضات لا تلتقي أبدا، بينما التراث سيظل محتفظا بحقه وسيستمر في التحكم في تصرفاتنا الحياتية بعيدا عن الأسباب العقلية، إن تطلب الأمر ذلك في حالة إدعاء التحرر من أي سيادة للتراث بعاداته وأعرافه، وهنا يقول «**غدمار**»: "**إن العادات والتقاليد تتلقى بكل حرية إلا أنها ليست مطلقا مبتدعة خارج كل تمييز أو مؤسسة بحسب شرعيتها ونحن في الواقع مدينون للرومنسية بهذا التعديل لفكر الأنوار، إذ أقرت الحق الذي يحفظه التقليد بعيدا عن الأسس العقلية وكذلك دون المعدد لاستعداداتنا وسلوكنا...**"[1].

وما جعل الأخلاق الإغريقية تتفوق على فلسفة الأخلاق للعصر الحديث، هو أنه كان يعلل، اعتمادا على ضرورة التراث وأهميته القصوى، انتقال الأخلاق إلى السياسة، أي إلى فن التشريع للقوانين الحقة، بينما التنوير الحديث فقد بدا أكثر ثورية في انتقاده لكل سلطة وتجريديا في اعتماده على سلطة العقل المحض ويقول «**غدمار**» هنا أيضا: "**ضمن منظور الطابع الضروري للتقليد أسست الأخلاق القديمة، الانتقال من الأخلاق إلى السياسة التي هي فن التشريع الجيد، ويمكن بأن هذا هو ما يصنع تفوق أخلاق القدماء على فلسفة أخلاق المحدثين، وبالمقارنة، فإن فكر الأنوار الحديث تجريدي وثوري**"[2].

وعليه، يمكن أن تقول بأن السلطة لا تعفى من عملية الشك والنقد، لأن أهميتها تكمن في أنها لا تكف عن أن تكون المولدة للحرية والتاريخ نفسه، وبالتالي ينبغي الحفاظ على التراث

1– Gadamer, Vérité et Méthode : p301.

2 – Ibid : p302.

بالإمساك بمعانيه، أنه يحتمي بفعل العقل وقدرته على إبقائه حيا عبر الزمنيات التاريخية المتوالية، "**والحفاظ لا ينتج عن سلوك أقل حرية من الثورة والتجديد**"[1] أي أن التراث يحتفظ به من خلال الشك والنقد عن طريق الوعي الذاتي النقدي الذي يوجه الاهتمام إلى حقيقة ذلك التراث محاولا تجديده فيصبح حينئذ يحمل صفة التقليدي، ويجب أن يحذف التناقض بين التراث والعقل، فمهما بلغ التصحيح أو الترميم الواعي للتقاليد أو الخلق الواعي لتقاليد جديدة، إلا أن التراث لا يمتحي نهائيا، بل يبقى داخل كل تجديد ثوري واعي ونقدي كجوهر وعن اختفى في لب الأشياء فذلك أنه غير موجود وبالتالي تصمت التقاليد كل عقل إزائها إذا حاول إمحاءها من على الوجود.

إذن عملية الحفاظ أو المحافظة هي فعل من أفعال العقل (Vernunft)* تقع على التراث إزاء التحولات التاريخية التي تعتريه، وبالتالي تخفيه دون أن تصل إلى إمحاءه. ينطوي على ذلك أن ظهور الجديد المخطط له يظهر وكأنه الفعل الوحيد للعقل، بينما هذا مجرد مظهر لأنه حتى في التحولات العاصفة والثورية للحياة، تترسب الملامح القديمة وتتشبث بوجودها من خلال اندماجها مع الجديد وبالتالي اكتساب فعالية جديدة. ومنه يمكن القول بأن الحفاظ تصرف مستمد من الحرية أو بعبارة أوضح، يتعلق الأمر بمنح حرية التصرف في التجديد

[1]– Gadamer, Vérité et Méthode p302.

*– يستعمل غدمار كلمة "عقل" دون فهم للتمييز بين العقل والفهم المخطط الذي يعتبر خاضعا للمشروع التكنولوجي الخالص، وهو نفس تمييز مدرسة فرنكفورت بين العمل التواصلي كثمرة للعقل، وبين العمل الأداتي

والتغيير. هذا يؤدي إلى فكرة أن "**الحفاظ لا يقل حرية عن الانقلاب الثوري والتجديد**"، ولأجل هذا ظهر التأويل في مهامه المفتوحة، بحيث يربط شكل حي التراث بالأسئلة[1].

جدلية القديم والجديد:

يبحث «**غدمار**» في المضمون الواسع لـ "**حقيقة ومنهج**" عن وصف أكثر خصوصية للطريقة التي من خلالها يتوسط مسار إثارة القديم من طرف الجديد من جانب، وإثارة الجديد من طرف القديم من جانب آخر وبصفة طردية. إنه يتعلق هنا بالمسار التواصلي الذي يحدث من خلال خريطة أساسية تتمثل في الحوار (zwiegesprache).

كل تجربة بالنسبة "لغدمار" هي مقالة، لأن كل تجربة تقابل جديد لقديم، وإنه دائما غير ممكن مبدئيا معرفة إذا كان الجديد سيطرح أي إذا كان فعليا سيصير تجربة، أو يتوصل القديم المعتاد والسائد في النهاية التي تأكيد وتثبيت وجوده. أي أن القضية هنا تتعلق بإمكانية خلق تجربة جديدة أو المواصلة في عيش التجربة السائدة[2].

إننا نعلم ضمن تطور العلوم التجريبية والبحوث الرائدة في المعرفة العلمية عن تاريخ العلم، خاصة كما يوضحه "**توماس كوهن**" (**Thomas Kuhn**) رائد الثورات والإطاحات العلمية، نعلم أن كل معرفة جديدة لا تطرح وتثبت دون مقاومة من طرف المعرفة السائدة.

1– Gadamer, L'art de comprendre, Herméneutique et philisophique : p10.

2– Gadamer, Langage et Vérité p :111.

فإذا كان "**غاستون بإشلار**" وهو صاحب العقلانية التطبيقية، قد تحدث عن القطيعة الإبستمولوجية كأساس في تكوين نظرية المعرفة بالانتقال الجذري من المعرفة العامية إلى العلمية، فإنه مع "**توماس كوهن**" الفيلسوف الذي ربط بين تاريخ العلم وفلسفته قد وضع لمسار العلم مفهوما: العلم السوري وهو السائد، والعلم الشاذ وهو الثوري الذي يحاول الإطاحة بالعلم السابق واحتلال مكانه. إلا أن هذا الانتقال لا يحدث عن طريق قفزة قطائعية، وإنما يصر "**كوهن**" على الامتداد الحاصل بين العلم الجديد والقديم، "**وأن ثورة العلمية الحاصلة من الدراسات التاريخية للعلم هي التي تقترح علينا إمكانية وجود صورة جديدة له**"[1]

لقد اهتم كوهن بالتاريخ العلمي كمرجعية للعثور على الواقعة الحقيقية واستبعد فكرة أن العلم يتقدم بالنمو، ليؤكد على التقدم الثوري "**فنمو العلم لا يحدث بالتكاثر، بل بالإطاحة الثورية بنظرية مقبولة واستبدالها بأخرى أفضل**"[2]، اعتمادا على فكرة النموذج (Paradigme) كنمط بحث وكمجموعة من النظريات العلمية المترابطة والعلماء في أبحاثهم العلمية يسيرون وفق هذا النموذج، إلى أن يحدث كشف علمي يخالف الآراء السائدة فيه، لتحل محلها نظريات جديدة ترتبت عن الكشف الجديد، ويبدأ العلم في الاعتماد على النموذج الجديد.

[1]- كوهن، توماس، فلسفة العلوم، تركيب الثورات العلمية، تر ماهر عبد القادر محمد علي، ج5، دار الطليعة العربية، بيروت، د ط، س 1408هـ، 1988م، ص 44.

[2]- المرجع نفسه: ص 20.

إلا أن النظرية الجديدة غالبا ما تظهر كإضافة للنظرية السابقة، حيث أن البناء للنموذج يبدأ من حيث انتهى سابقه وهكذا، يتشكل لمسار التاريخي للعلم عن طريق صيرورة الانتقال من النموذج السائد إلى الشاذ[1] ليظهر تاريخ العلمن تاريخا لا يعرف نقطة النهاية فهو تاريخ الإطاحات الثورية والتجدد المستمر.

قد يحق لنا مما سبق أن نطرح التساؤل التالي: ما مدى مشروعية الموضوعية التي رفعها العلم الطبيعي إزاء هذا الطرح الجديد للثورات العلمية ومهمة إطاحتها بكل نظرية سائدة عند القدرة على انتقادها وإيجاد نظرية أخرى أنجع منها؟ ألا تبدو كل موضوعية حسب هذا التصور، موضوعية مؤقتة إلى حين إثبات خطئها أو نسبيتها؟ خاصة ونحن نعلم أن تاريخ العلم إنما هو تاريخ الأخطاء إذن هل يمكن أن نقول أن داخل كل موضوعية توصل إليها العلم حول موضوع، ما توجد نقطة من خلالها يمكن أن تنتقد منه لتظهر كخطأ وتحيل كما تنبه بوجود فكرة أخرى أكثر عمقا وصحة.

أي لا مجال للحديث هنا عن موضوعية مطلقة تصح في كل الأزمان التالية، وإن كان لا بد من الموضوعية، فسوف نكون ملزمين بتغيير اسمها بحيث لا تؤدي المعنى والفهم الذي يقصده العلم الطبيعي. أي لا يكون الحديث إلا عن الإجماع والاتفاق، هذا الذي يبقي الفكر مفتوحا، لأنه لا يدعي الدغمائية والانغلاق، بل يستند على الفلسفة المفتوحة على كل

[1]– محمد علي، ماهر عبد القادر، نظرية المعرفة العلميةن دار النهضة العربية، بيروت ج2، ط2، س 1404هـ، 1984م، ص 77.

الإمكانات، "**فلسفة اللمالا**" **(warum nein) (pourquoi pas)** وفلسفة تأويلية لا تعطي تأويلا نهائيا وإنما هي أصلا تقوم على مهمة تأويل التأويلات السابقة.

نعود إلى «**غدمار**» الذي وظف فكرة النموذج «**لكوهن**» على التاريخ وخاصة على ما يمكن أن ينضاف على التقليد بحيث يعطيه صورة جديدة ومعاصرة، إذ يقول بأن النموذج السائد لا يستسلم دون مقاومة منه للنموذج الجديد الذي يحاول إثبات وجوده الجديد[1] وإنما يبقى النموذج القديم مدة من الزمن، يبدو كزمن احتضاري وكأنه يحتضر، يكون فيها النموذج الجديد يمد الحجج الاقناعية التي تسمح شيئا فشيئا بالتخلي عن النموذج القديم الذي يستنزف كل جهد للمقومة ويفقد كل محامي يدافع عنه، ذاك الذي كان يناصره ويتبناه سابقا. لكن في حالة التاريخ لا تحيل التحولات التاريخية، التراث إلى الانحلال والانعدام ومن الجدلية بين القديم والجديد، يحدث تمازج وانصهار بين أفقي التراث القديم والنموذج الجديد الذي سيؤول هو أيضا إلى تراث وتقليد يدل على روح الماضي بعد مرور مسافات زمنية نحو المستقبل.

أما في حالة العلم، فإن النظريات المطاح بها قد تفقد صلاحيتها ومشروعيتها، إلا أنها ستسجل كترات علمي في تاريخ العلم الذي سيبقى مفتوحا ما دام الفكر البشري ووجوده حيا، من أجل الإبداع والخلق، كما لا تستبعد أن يأتي يوما ويرجع إليها للاستعانة بأفكارها، فإن كان منطق العلم اليوم هو كل شيء ممكن "مع" **فلسفة الـ لما لا**"، فلما لا يكون هذا أيضا

[1]– Gadamer, Vérité et langage : p111.

ممكنا، خاصة وأننا نعيش عصر العودة، العودة إلى كل ما يمت للماضي بصلة في المجالات الثقافية والممارسات الحياتية.

لكن "غدمار" يوضح تخوفه من ثقافة عصره، حيث يقول أنه في الحضارة التي يتحدد فيها الوعي الاجتماعي من خلال تقدم العلم وعن طريق الذهول الذي تحدثه التقنية، ومن خلال نمو فكرة المنفعة والبحث عن الوجود الأفضل والأسهل وممكن أيضا من خلال الإحساس المسبق بنهاية هذا الحلم تجدد الجديد هو أكيد إشكالية، خاصة لأن القديم هنا لن يظهر أبدا مقاومة ولن يجد له محاميا[1] ضمن ثقافة الحضارة هذه التي نعيشها، حضارة التهافت نحو كل جديد يطرحه تقدم العلم وتطور التقنيات.

[1]– Gadamer, Vérité et langage :p 111.

أهمية فن التأويل في رسم مكانة المعرفة التاريخية:

إن المعرفة التاريخية ليست معرفة تختص بدراسة الماضي وفهمه والتقوقع فيه، ولا تهتم بالبقاء على حافة التاريخ وإنما أصبحت مع «**غدمار**» معرفة تربط الماضي بالحاضر والحاضر بالماضي بآلية يمكن استعمالها في المستقبل، ذلك لأن "التاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا الحاضر، إذ أن هذا الأخير ليس معزولا عن تأثير التقاليد التي انتقلت إلينا عبر التاريخ. وللإنسان وجود تاريخي وراهن في نفس الوقت بحيث لا يستطيع تجاوز راهنيته في عملية فهم الظاهرة التاريخية المنتمية للماضي، والذي لا يستطيع الإنسان التحول إليه من أجل تكوين فهم موضوعي، وإنما يعيش ضمن التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن لنكون في الأخير نعيش ضمن تاريخية معينة[1]، ومع انصهار التجريبيتين: تجربة الماضي والحاضر تتكون "المعرفة كمركب جديد ناتج عن تفاعل التجربتين والحقيقة التي تجسدها الظاهرة التاريخية"[2].

إذا تكلمنا على المعرفة التاريخية، فإننا نقصد البحث عن المعنى والفهم لكل ما يتعلق بالماضي. فالمعرفة التاريخية تتيح إمكانية تعويض ما ضاع في الماضي واسترجاع التقليد الغائب، بما أنها تعيد نبض الحياة إلى هذا التقليد والأصالة. إلا أن هذا لا يتحقق إلا بوجود

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط4، 1996، ص42.

[2]- المرجع نفسه: ص 40.

الوعي التاريخي، ذلك لأن الذات ليست أنا متعالية فحسب وإنما كائن تاريخي"[1] يفهم ويرسم أشكال المعرفة التي تأخذها من الوجود والأعمال الإنسانية التي بقيت زمنا غير واضحة أسباب وجودها[2]. فالمعرفة التاريخية هي في الآن ذاته: معرفة تاريخية ووجود تاريخي، ويدينان للوعي التاريخي في تمظهرهما ودخولهما نطاق الوعي الإنسان، وذلك عندما يستعمل الوعي الفهم على الظاهرة التاريخية، هنا يتجلى الفرق بين المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، حيث يتحوّل العقل من رغبة التطّلع على معارف الماضي إلى التفكير فيها: إنه الوعي التاريخي.

فالوعي هو تطابق الذات موضوعيا مع نفسها ومع الواقع المتواجدة فيه وهو أشكال: الوعي النفسي، الأخلاقي، الاجتماعي، الديني، السياسي والوعي التاريخي إذ هو الوعي المدرك موضوعيا من خلال تفاعله الإيجابي مع الواقع المتواجد فيه ولماضيه إدراكا عقلانيا يدفعه إلى التوظيف الموضوعي لكل ما احتفظت به الذاكرة الجماعية والفردية للشعب أو لشعوب من تجارب أو قيم وآمال ماضية وذلك بهدف إعادة تشكيل الواقعة انطلاقا منها.

الوعي التاريخي إذن هو الأرضية التي تتيح للفلسفة كالفلسفة التأويلية المجال من أجل إخراج الوجود الإنساني من الاغتراب عن الحقيقة الذي يعيشه في العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء. وعليه فإن تقنية التأويل لم تكتسب مكانتها اللائقة ضمن منظومة العلوم

---

[1] – Raymond Aron, Introduction à la philosophie du l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique, bibliothèque des idées, Edit Gallimard, 1948, p54.

[2] –Ibid : p59.

الإنسانية إلا من خلال ظهور ما يسميه غدمار بميلاد "**الشعور الخارجي**" أو "**الوعي التاريخي**"[1].

تجربة الحقيقة في التاريخ:

لقد ركّز غدمار عمله التأويلي في كشف الوعي البشري المدون في تجارب اللغوية وفي الفن، ولكي يحقق الوعي البشري المدوّن الاستمرارية، ويحقق الوعي المدرك آنيته ولحظته الوجودية وإسهامه في بناء معنى الظاهرة. وكان يشدّد على أهمية إنضاج الممارسة التأويلية في مجال التاريخ والتراث ليتحدث بذلك عن "الأفق التاريخي"[2].

فكيف نتعامل مع التاريخ كماضي منفصل عنا زمنيا؟ وكيف نكوِّن الحقيقة حول التراث؟ ونتوصل إلى المعنى الكامن فيه؟ وإلى أي مدى يمكن أن نصل إلى ماضي موضوعي؟ وكيف تتمظهر علاقة الماضي بالحاضر؟

يلِّح غدمار على أن التاريخ تجربة نعانيها، تجربة الآخر التي تنعكس فينا لنحاول إعادة تأليفها ومعايشتها. وهذا ما أطلق عليه دلتاي أيضا الصورة العليا للفهم "فنحن لا ندخل

[1]– عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1500هـ – 2001م ، ص 143.

[2]– ناظم عودة، خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ص 100.

التاريخ، وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا ومن ثم نعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا الذاتي في البحث عن إمكانية الفهم للكينونة التي تشملنا حاضرا وماضيا"[1]

الذات هي أساس الفهم التي تكوّن حول الماضي كتجربة نعانيها، وكذلك لا يجب تناول التاريخ من الخارج أو من أعلى في إحالة موضوعية لأفكار مصطنعة، لأنه شيء نعانيه من الداخل حيث أننا نقف فيه. والإنسان لا يستطيع انتزاع نفسه من هذا التاريخ لأنه تاريخه الخاص ووجوده قد رسم بما سبق"[2].

وعليه فإن فكرة التخلص من الأهواء والنوازع الذاتية التي تشكّل فهما حول الماضي التاريخي وتعطيه رؤية غير موضوعية، ينتقدها غدمار بشدة ويؤكد على أن تلك النوازع هي التي تؤسس موقفا وجوديا راهنا. والذي ينطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا، فدون كل موضوعية هناك طبقة من الذاتية تنتج هذه الموضوعية في أشكال بنية تفاضلية. وبذلك "يخطئ المنهج العلمي عندما يدّعي انتزاعه للذاتية، إنه يجعلنا نعيش حالة غربة عن الظاهرة التاريخية التي ندرسها"[3].

من خلال التفسير يواصل الماضي ممارسة تأثيره على الحاضر عن طريق مفهوم الأفق التاريخي، كونه إجراء يتم به تفسير التاريخ. فالتاريخ ليس وجودا مستقلا في الماضي عن وعينا وتجربتنا الراهنة، كما أن حاضرنا ليس معزولا عن تأثير الماضي من خلال التقاليد

[1]– الصفدعي، مطاع، استراتجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص 226.

[2]– ناظم عودة، خضر، الأصول المعرفية النظرية التلقي: ص،ص، 100، 101.

[3]– نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: ص 42.

التي انتقلت إلينا عبر التاريخ "فإذن الإنسان لا يستطيع تجاوز راهنيته في فهم الظاهرة التاريخية، كما لا يستطيع التحوّل إلى الماضي لفهمه فهما موضوعيا"[1] بل إننا نعيش وسط تاريخية تلك التقاليد والآثار التاريخية، ومنها يمكن إيصال الماضي بالحاضر لتكون علاقتنا بالتاريخ قائمة على الجدل والحوار وعلى الاستماع الشاعري، وليس على الإنصات السلبي، على اعتبار أن التاريخ شأنه شأن الفن يعتبر وسيط لعملية الفهم يمكن المشاركة في فهمه كما يكمن أن يتغير بتغير الآفاق والتجارب ليدور هو الآخر في الدائرة التأويلية. هذا وينتقد غدمار النظرية التاريخية التي تدعو إلى تجاوز المسافة الزمنية" وتدّعي الوصول إلى ميدان الموضوعية التاريخية بالتموّقع ضمن منظور الحقبة المراد دراستها والتفكير بمفاهيمها وتصوراتها الخاصة"[2].

فالتاريخانية الموضوعية نزعة ساذجة، وتكمن سذاجتها في تخميناتها المنهجية ونسيانها للتاريخية التي تعد عنصر منها، واعتبارها للموضوع التاريخي وتاريخية الموضوع وهم ينبغي التغلب عليه، إذ أنها تنظر للموضوع التاريخي كمزيج هو "لأجل ذاته" ولأجلنا، مزيج الموضوع التاريخي الفعلي وأوهامنا التاريخية كما أن الحديث عند غدمار ليس حديثا عن موضوع بقدر ما هو حديث عن وحدة بين "الأنا" و"الآخر".

كانت تلك نظرة مختصرة عن التأويلية بصفة عامة وعن تأويلية **هانس جورج غدمار** على وجه الخصوص، ورأينا كيف أن فن التأويل مع شلايرماخر كان يعتبر علما أو فنا يصوغ

[1]– المرجع نفسه:ص 42.

[2] –G.H. Gadamer ; Vérité et Méthode : p320.

القوانين التي تعصم الفكر عن سوء الفهم، ومع دلتاي الذي نظر إلى التأويلية على أساس أنها الخاصية المميزة للعلوم الإنسانية في مقابل العلوم الطبيعية، وصولا إلى غدمار الذي انتقد هؤلاء بانتقاده لمفهوم المنهج وتعويضه بمفهوم الحقيقة واعتمد على تأويلية جدلية تنطلق من الوجود. أي من الشيء نفسه ومن اللاموضوعية المطلقة، مما يدفعنا إلى القول بأن الفكر الغربي المعاصر هو فكر الذاتية على اعتبار أن الذات هي محصلة الحقيقة وكأنها عودة إلى الفكر السفسطائي إذ لا وجود إلا لحقائق تصوغ ذوات متعددة. كما أن الدعوة للعودة إلى الأصل قد صبغ فكر الفلاسفة المعاصرين والتأويليين على الخصوص، حتى نجد نيتشه يميز بين مفهومي البداية والأصل، بل وهي دعوة للعودة إلى الفلسفة من خلال الاهتمام بالفكر والنقد، لكن ليست فلسفة تجريدية بل منطلقة من الواقع والكينونة ومرتبطة بالفن، إذ الإنسان ليس عقلا فقط بل عواطف ونوازع ذاتية وهي مجالات أساسية في عملية الفهم.

قائمة المصادر والمراجع:

1-الشنيطي، محمد فتحي، نماذج من الفلسفة السياسية، دار الحمامي للطباعة، (د،ط)، 1961.

2-الصفدي، مطاع، إستراتجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

3-الدسوقي، عاصم، البحث في التاريخ، قضايا المنهج والإشكالات، دار الجيل، بيروت، ط1، س 1411هـ/ 1991م.

4-الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2003.

5-أبو زيد، نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1996.

6-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1994.

7-أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، تر. حنا عبود، دار دمشق، ط1، 1979.

8-أسوالد اشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، ج2، ج3 تر. أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د،ط)، 1964.

9-آرثر هيومان، فكرة الإضمحلال في التاريخ، دار المجلس الأعلى للثقافة، (د،ط)، 2000.

10-إبراهيم تركي، في فلسفة الحضارة، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006.

11-اشبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، تر. أحمد الشيباني، بيروت، (د،ط)، 1991.

12-بياجيه، جان، البنيوية، تر عارف منيمنة، بشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1985.

13-بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر، محمد برادة وحسان بورقيبة، دار روبرتاج للطباعة، القاهرة، ط1 ، س 2001.

14-بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، دار زهراء الشرق، القاهرة، د(ط، س).

15-جوزف هورش، قيمة التاريخ، تر. نسيم نسر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1986.

16-جاك لوغوف، التاريخ الجديد، تر. محمد الطاهر المنصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.

17-جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1988.

18-هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007.

19- وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط2، 2013.

20-حرب علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994.

21-حسن محمود الكحلاني، فلسفة التقدم، مركز الإسكندرية للكتاب، مصر، (د،ط)، 1997.

22-كوهن، توماس، فلسفة العلوم، تركيب الثورات العلمية، تر ماهر عبد القادر محمد علي، ج5، دار الطليعة العربية، بيروت، د ط، س 1408هـ، 1988م.

23-كوفمان، سارة وروجي لابورت، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تر إدريس كثير، عز الدين الخطابي، إفريقيا الشرق، ط2، 1991.

24-محمد عزيز نظمي سالم، جدلية التاريخ والحضارة، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية، د.ط، س 1996.

25-محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، بيروت، د ط، 1968.

26-مفيد الزيدي، منهج البحث التاريخي، دار المناهج للنشر والتوزيع، الأردن، 2008.

27-مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط).

28-محمد علي، ماهر عبد القادر، نظرية المعرفة العلمية، دار النهضة العربية، بيروت ج2، ط2، س 1404هـ، 1984م.

29-ناصف، مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1420هـ- 2000م، ط1.

30-ناظم عودة، خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1997.

31-نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط4، 1996.

32-عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1500هـ.

33-عبد الله العروي، إبستمولوجيا التاريخ، ابن نديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009.

34-وصفي، عاطف، نوابغ الفكر الغربي، كوندرسيه، دار المعارف، مصر، د (ط، س).

35-عبد السلام، بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، س 1991.

36-فاطمة قدورة الشامي، علم التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001.

37-فرانسوا دوس، التاريخ المفتت، تر. محمد الطاهر منصوري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2009.

38-فوكو ميشال، حفريات المعرفة، تر سالم يفوت، ط1، س 1986.

39-نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، د(ط،س).

40-غارودي، روجي، البنيوية، فلسفة موت الإنسان، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، د (ط، س).

41-ولد أباه للسيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، دار المنتخب العربي، ط1، 1414هـ، 1994م.

42-مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، العدد 16، 1999.

المراجع باللغة الفرنسية:

1-Aron, Raymond, leçons sur l'histoire, édit fallois, 1989.

2-Althur Marwick, The nature of history, the Macmillan press LTD, second edition, 1981.

3-Dilthey, Wilhelm, Critique de la raison historique, (OEuvre 1, tra Sylvie Mesure, Edit Cerf, paris, 1992.

4-Encyclopédie philosophie, les notions philosophiques, dictionnaire, tome 1, A-L, presses universitaire de France, Edit 2, 1998.

5-Hans George Gadamer, Langage et Vérité, tra.jean Claude Gens Edi Gallimard 1995.

6-H-G . Gadamer, Le problème De La Conscience Historique, établie, Pierre Fruchon, édit du Seuil, paris, 1996.

7-Hanri Aron, La philosophie Allemande, Ed, Seghers, Paris, 1970.

8-Guy Bourdé, Hervé Martin. Les Ecoles Historiques, Edit du seuil, Juin 1983.

9-Georgia, Warnke, Gadamer, Herméneutique, tradition et raison, tra, jacques Colson, édit universitaire, paris, 1991.

10-Gadamer, vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tra, Etienne Sacre, Editions du Seuil, Paris, France, 1076.

11-Gadamer, L'art de comprendre, Herméneutique et philosophique, Ecrit 1, tra, Pierre Fruchon, Edition Aubier Montaigne, Paris, France, 1982.

12-Kant, la philosophique de l'histoire, tra .Stéphane Piorbetta, Ed. Montagne, Paris, 1947.

13-Kant, Idée D'une Histoire Universelle Au Point De Vue Cosmopolitique, tra. Jean Michel Mughlioni, Edit Bordas, Paris, 1988.

14-Marie Claude Bartholy et Jean pierre Destin, Le passe humain, philosophie Critique, Edition Magnard Paris, 1986.

15-Marrou, Henri, de la connaissance historique, édit du Seuil, paris, 1954.

16-Otto-Appel, Karl, La Controverse, Expliquer- Comprendre. la controverse centrale des sciences humains, tra. sylvie Mesure, les éditions du cerf, paris, 2000.

17-Pomeau, Réne, Politique de Voltaire, Librairie Armande, Colin, Paris, 1963.

18-Raymond Aron, Introduction à la philosophie du l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique, bibliothèque des idées, Edit Gallimard, 1948.

19-Roger Garaudy, Karl Marx, Ed Seghers, Paris, 1964.

20-Schleiermacher, Herméneutique, tra. Marianna Simon, édit Labor et Fides, France, 1987.