التأسيس الفلسفي التأويلي للسرد التاريخي

عبد الرحمن بوقاف.

قد لا أجانب الصواب إذا وضعت، على طريقة الجشتالت، التأطير العام للموضوع في سياق أخطر فعلين عرفهما الإنسان، أعني فعلي الكتابة والقراءة. ذلك أن كل النقاشات، ابتداء من أكثر البحوث تجريدا، مثل الرياضيات والفلسفة، إلى أكثرها جمالا، مثل الآداب والفنون، تدور في فضاء المد والجزر لهذين الفعلين. وقد تدرج الموضوع في فضاء أرحب، وهو فضاء الخطاب أو القول، حيث لا يقتصر هذا المفهوم على المكتوب، وإن كان الاهتمام في الدراسات الفلسفية والأدبية والتاريخية ينصب على المكتوب. لكن سواء تعلق الأمر بهذه الدرجة من التعميم أو تلك، فالسرد يبقى حاضراً دوما.

إن المُطلع على الإنتاج الفلسفي عندنا يلاحظ غياباً تاماً لهذه المسألة لدى المتفلسفة العرب، وحتى أصحاب المشاريع المعروفين الذين لا يخلو إنتاجهم من الظاهرة السردية لم يعيروا هذه المسالة أي اهتمام، ولا أدري لهذا الغياب مسوغا. هل يعود ذلك إلى تجاهل مقصود، وفي هذه الحال لماذا ذلك؟ أم إلى جهل بالمناقشات الدائرة بين الفلاسفة والمؤرخين والأدباء؟ أيا كان الأمر فإننا ندعو الفعاليات الفكرية إلى الاهتمام بالموضوع نظرا إلى خطورته.

في ظل هذا الغياب، ومادام الاهتمام بالسردية قد لاح في الأفق، يبدو طبيعيا الاستهلال بتقديم هذا المفهوم للقارئ العربي الفلسفي عندنا.

عندما يسمع أحدنا هذا المفهوم أو يصادفه ينصرف ذهنه إلى الفن القصصي، إلى القصة، الرواية أو الحكاية ...إلخ. ظنا منه أن هذا المفهوم يتخذ الفضاء الأدبي مجالا لحركته ومن ثَم تكون السردية Narrativity موضوعا للناقد الأدبي دون سواه.

ويزداد الأمر شناعة عندما نخلط بين التنظيم الإداري للفضاء الجامعي (قسم الفلسفة، قسم اللغة العربية وآدابها، قسم التاريخ ...) والعلاقات المعرفية المتداخلة بين هذه الفضاءات. الموقف العام يكون إذن هو أن ما يدرس في هذا القسم يخص هذا القسم وحده، وما يدرس في ذاك يخصه دون سواه. وبهذا تظهر هذه الفضاءات منعزلة لا يجمعها رابط عدا الهيكل الإداري.

لا ينبغي أن نواصل تداعيات المأساة حتى لا يتشتت الذهن، بل نركز على مفهوم السرد Narrative ، عند البحث عن هذا المفهوم في المعاجم اللغوية عندنا نجدها تفتقر إلى تحديد معناه كما هو متداول اليوم، مما يدل على أن معاجمنا اللغوية لا تساير المستجدات الاصطلاحية دوما. أنظر مثلا كيف يعرض هذا المفهوم في المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية المصري: سرد الشيء ...: ثقبه، وسرد الجلد: خرزه. وسرد الدرع: نسجها فشد طرفي كل حلقتين وسمرهما ... وسرد الشيء: تابعه ووالاه، يقال سرد الصوم. ويقال سرد الحديث: أتى به على ولاء، جيد السياق (1).

ويتحسن الوضع قليلا عندما ننتقل إلى المنجد في طبعة جديدة له. هنا نجد، بالإضافة إلى المعاني السابقة، تقريبا للمعنى المعاصر. من ذلك معاني رواية القصة، قراءة الأشعار ونقل الأخبار: " روى: سرد قصة "، " سرد أشعارا "، " سرد تواريخ " ... ويعني أيضا " عدد " كما في " سرد وقائع " أجاد السياق، تلا بطلاقة: " سرد خطبا طويلة"(2).

لا يجعلنا هذا الوضع نخلص إلى أن مبحث السرد غائب في دراساتنا الأدبية، ولكن يبدو أنه لم يأخذ فضاءه المنهجي الذي يجعل الدارس العربي يجدد النظر إلى موضوعه، خاصة تراثه السردي؛ ذلك ما يحكم به أحد الدارسين عندما يكتب " السرد العربي مفهوم جديد. أستعمله ليكون المفهوم الجامع لكل العمليات المتصلة بالعمل الحكائي ويتسع لكل ما تفرق في مصطلحات عربية قديمة وحديثة تتصل كلها بصيغة أو أخرى بأحد الأنواع الحكائية، ولم يرق أي منها ليكون في الاستعمال العربي ذلك المفهوم الجامع فيتخذ بعد الجنس "(3).

لعلنا نقترب من المعنى المتداول للسرد إذ نحن بحثنا في بعض الأدبيات الأجنبية، من هذه قاموس اللسانيات حيث نجد التعريف التالي: " يطلق السرد Récit على خطاب مؤجل Rapporté عن زمن ماضي (او متخيل بحد ذاته) بالنسبة إلى لحظة العبارة المذكورة Enonciation إن التعارض بين الخطاب (العبارة المذكورة المباشرة) والسرد (العبارة المذكورة المؤجلة) يظهر في الفرنسية في التوظيف المختلف لزمن الفعل ..."(4)، أم أحد القواميس الإنجليزية فيعرف الفعل " سرد " To narrate كما يلي:

1)- تروي أو تحكي (أحداثا، تجارب، ...إلخ).

2)- تربط أو تحكي (أحداثا، تجارب، ..إلخ خطابيا أو كتابيا) أما الاسم Narrative فهو " فن السرد أو التقنية أو العملية التي يتم بها." ويعني السرد في الفنون الجميلة Fine arts " تمثيل القصص أو الأحداث بالصور أو بالنحت: الرسم السردي Narrative painting"(5).

عندما نترك المعاجم جانبا استئناسا ببعض الموسوعات نجد هذه تعرّف السرد Narrative تعريفين، أحدهما عام والآخر خاص: السرد، في أوسع معانيه، هو الوسيلة التي تروى بها قصة، حقيقية كانت أم خيالية، وذلك بصرف النظر عن الوسط Medium. الروايات، المسرحيات، الأفلام، النصوص التاريخية، المذكرات والمقالات الصحفية، [كل هذه] تُركز، بطرقها المختلفة، على أحداث خاصة وعلاقاتها الزمنية والسببية؛ ومن ثم فهي كلها سردية بالمعنى المذكور. أما الشروح accounts الرياضية والفيزيائية والاقتصادية والمبادئ القانونية فليست سردية. أما السرد بالمعنى الضيق فيتطلب، خلافا لذلك، " حضور راو Narrator يتوسط الجمهور والفعل " ويقابل هذا " خطاب المحاكاة حيث الفعل يعرض مباشرة، كما هو الحال في الدراما"(6).

ما نخلص إليه عن هذه التعريفات التي تتقاسم الصيغ المعرّفة في كثير من معانيها هو أن مفهوم السرد يستلزم مفهومين أساسيين لا يتم العمل السردي من دونها، هما: الفعل والزمن. لاحظ أنه لا يُشترط في أن يكون أي منهما واقعيا، ذلك أن الحدثية قد تكون متخيَلة كما هو الحال في قصص الخيال العلمي؛ وقد تكون افتراضية كما هو الحال لدى منظري العقد الاجتماعي أو الخطاب الطوباوي الذي يفتح مجالا أمام ما يمكن تسميته " السردية المفتوحة ". وإذا أردنا أن نوسع من شأن السردية Narrativity فإن دائرة التعريف السابق الذي يخرج الرياضيات والفزياء وغيرهما من العلوم من القبضة السردية تتسع ما إن نشرع في كتابة تاريخ هذه العلوم.

إن صح أن الممارسة السردية تتأطر بعاملي الزمن والفعل، على وجه الحقيقة أو على وجه الافتراض، فإننا نكتشف أن الفضاء السردي يتجاوز العمل الروائي والحكائي والقصصي، ويتجاوز حتى ما هو نصي إذا أخذنا النص في منظومته العلاماتية حيث العلامة تلازم المكتوب. ومن تجاوز السردي كذلك عدم اقتصاره على العمل الأدبي حين نجد له حضورا في الكتابة التاريخية. غير أن اشتراك السردية بين هذا النوع من الكتابة وذاك لم يتناوله المشتغلون بالفكر عندنا، رغم أن الدراسات الفلسفية والتاريخية في الغرب تناولت هذا الموضوع منذ عقود. يمكن أن تسعفنا المقاربة الكانطية في طريقة المُساءلة، وهي استراتيجية منهجية تسلم بوجود الموضوع وتبحث عن شروطه إجابة عن السؤال: ما الذي يجعل " س" ممكن؟ وإذا استعرنا هذه الاستراتيجية حق نحن نعلم أن هذه المسألة خلافية، فقد يطلق كل من "نص" و "علامة" على غير المكتوب، غير أن المكتوب هو الموضوع الغالب في الدراسات النقدية و الفلسفية. لنا أن نسأل: ما الذي يجعل السرد ممكنا؟ بعد هذا ننتقل إلى الوظيفة المنهجية للسرد في الكتابة التاريخية، دون أن ننسى الوظيفة التفسيرية لهذا النمط من الكتابة.

إنه من الصعب جدا أن نحاول، في ظل طروحات ما بعد الحداثوية Post-modernism، الخروج عن النص بحثا عن شيء غير نصي. من هذه الطروحات أنه لا يوجد شيء خارج النص، حيث كل شيء نصي. ويزداد الأمر تعقيدا عندما تعلن هذه الطروحات موت الكاتب لتزيحه عن مشهد مسرحية أعتقد أنه مؤلفها.

إن ترتيب المقام لا يسمح بمناقشة هذا الإحراج، وإلا خرجنا عما نحن بصدده. لذلك سنركز على النص التاريخي؛ ويكفينا في أدبياتنا العربية، أن نثير الوظيفة السردية لهذا النص وتأسيسه الفلسفي إن ثبت أن حاجته إلى هذا التأسيس قائمة.

لكي نباشر البحث في هذا التأسيس ترانا لا نستغني عن استثمار مبحث الأنطولوجية مهتدين في ذلك بصياغة هيدغر (1889- 1976) وتأويلية غدامير (1900- 2002) واختيارنا هذا المنطلق مبني على اعتقادنا بأن هذه الصياغة الأنطولوجية يمكنها أن تمدّنا بالأساس الفلسفي لإمكانية الخطاب السردي، وقد يتبلور من هذه الصياغة تصور فلسفي للتاريخ.

إذا كانت الأنطولوجية تبحث في الوجود فالمسألة الأنطولوجية ليست إبداعا هيدغريا، بل هي قديمة قدم الممارسة الفلسفية ذاتها؛ بل إن البحث الفلسفي بدأ مع بداية التأمل في الكينونة. ذلك ما يؤكده ارنست كاسيرر (1847–1945) عندما يكتب قائلا: " إن التأمل الفلسفي بدأ من مفهوم الكينونة. وفي اللحظة ذاتها التي ظهر فيها هذا المفهوم، عندما تيقّظ وعي الإنسان لوحدة الكينونة مقابل كثرة الأشياء الموجودة وتنوعها، نشأت المقاربة الفلسفية الخاصة بتناول العالم "(7).

لكن الكينونة التي قدمها عباقرة اليونان، ممثلين في أفلاطون وأرسطو على وجه التحديد، تتصف بالثبات، وهذا تسهيلا للعمل المعرفي. فإذا كان أفلاطون وتلميذه يناديان بمعرفة الكلي فلأن الجزئي ليس أهلا للمعرفة. وفقدانه هذه الأهلية ترجع أساسا إلى تغيره، فهو دائما في حالة صيرورة. ويتفق العلمان على أن الصورة، مفارقة كانت أو محايثة، لا تتغير وهي الموضوع الحق للمعرفة. التفرد والجزئية من خصائص المادة.

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية، خاصة في صياغتها الأرسطية، إلى الثقافات الأخرى (الإسلامية والمسيحية) حيث الفعل الفلسفي بقي يحتفظ بالفضاء الاصطلاحي الأرسطي، وهو فضاء يرتكز أساسا على مفهوم الجوهر بصفته السند الأنطولوجي لما عداه. أما التغير والحركة الوجود بالقوة والوجود بالفعل والأسباب الأربعة فهي تمثل شبكة اصطلاحية توظف لإصدار خطاب عقلاني عن الجوهر الذي جعله أرسطو المقولة التي كان الفلاسفة قبله يقصدون بها الكينونة، فإذا كان السؤال ما هي الكينونة؟ كان الجواب: الجوهر(8).

لقد صار هذا المفهوم الأساسي الذي قامت عليه الفلسفة حتى مراحلها الحديثة، فكانت المادة جوهرا، والنفس جوهرا، والله جوهرا، وتظهر المفاهيم الأخرى نتيجة تضايف، حيث تتهيكل علاقات التبادل والتفاعل بين الجواهر.

فديكارت (1596 – 1650) الذي وضع مبدأ الذاتية انطلاقا من الكوجيتو لم يستطع التحرر من هذا المفهوم، وكذلك فعل عقلانيو وحتى تجريبيو القرن السابع عشر. لقد بقي يُنظر بهذا المفهوم إلى الكوجيتو، الذات المفكرة، حين يصف ذاته بأنه جوهر ماهيته أن يفكر. إذن إذا كان الجوهر هو المفهوم الأساسي، فإن ما عداه يكون تابعا له.

لكن عند الرجوع إلى التموج التاريخي للكينونة بحثا عن أصلها (الأصل هنا ليس بالمعنى الزمني بل بالمعنى الأنطولوجي) نجد أن المساءلة كانت في الحقيقة تدور حول الكائنات، أو الموجودات Entities. وإن كانت تختلف من حيث طبيعتها، وهو اختلاف كان مدعاة لتصنيفها تصنيفا هرميا: من الموجودات المادية ارتقاء إلى مبدأ الوجود العام. وكانت البراهين الميتافيزيقية للتدليل على هذا المبدأ العام تنطلق من الموجودات إلى المبدأ العام (الأدلة الكوسمولوجية و الغائية)، أو من المبدأ العام إلى الإقرار بوجوده (الدليل الأنطولوجي). ولكن سواء تم الاستناد إلى هذا الدليل أو ذاك فإن هذا المبدأ العام هو أيضا كائن (entity). إذن هذه الأنطولوجيا كلها اخلطت بين الموجودات وسؤال الكينونة الأساسي، فركزت على الموجودات فقط. في هذا الغياب والنسيان يطرح السؤال مجددا: " إن هدفنا في المقالة الثانية هو توضيح Work out السؤال المتعلق بمعنى الكينونة

وأن نفعل ذلك بطريقة عينية."(9) مقاربة السؤال في عينيته يجب أن تضيف شيئا لم تعهده الميتافيزيقا وهو الزمان " بصفته الأفق الممكن لأي فهم، أيا كان هذا الفهم، للكينونة. "(10) لقد أراد هيدغر أن يجدد السؤال حول المسألة الأنطولوجية، وهو سؤال حمّل العصر نسيانه.(11)

لا يمكننا التوسع في استجلاء المضامين الأنطولوجية لإعادة قراءة هيدغر تاريخ الميتافيزيقا الغربية، ولكن لابد من التركيز على النقاط التي تخدم الموضوع.

لعل من أهم العوامل التي جعلت الميتافيزيقا تنسى سؤال الكينونة هي وضعية المتسائل تجاه السؤال. أعني أن الباحث ينطلق من مسلمة ثنائية الذات والموضوع حيث يُنظّر للمسألة الأنطولوجية من وجهة نظر معرفية، وقد كانت الذات دائما هي الذات العارفة التي بدأت صياغتها مع الكوجيتو الديكارتي والكانطي. لذلك تاه السؤال والسائل في الموجودات التي صارت هذه الذات نفسها، بمقتضى نقطة الانطلاق، تنتمي إليها. وإذا كانت هذه الذات تتميز عن باقي الموجودات فهي تفعل ذلك بنشاطها المعرفي الذي يُرد إلى الفكر أو الوعي الذي صار مهما بدءا من المثالية الألمانية حتى فينومينولوجيا هوسرل.

بمعنى آخر، لم تنظر الميتافيزيقا الغربية إلى الوجود الإنساني في عينيته لأنها لم تجعل الزمان أو الزمانية نسيج هذه الكينونة. ولعل ما حدا بهيدغر إلى وصف هذا الموجود بـ" الدازاين "، بدل الإنسان أو الذات، هو تفادي خطاب الذاتية الذي أورطت الفلسفة الحديثة الفلسفة فيه: " إن الدازاين ليس كائنا (entity) يحدث ضمن الكائنات الأخرى. إنه، خلافا لذلك، يتميز من الناحية الأنطيقية (Ontic) بأنه الكائن الذي، في كينونته بالذات، تصير الكينونة قضية بالنسبة إليه."(12)

الحديث عن الموجودات هو حديث أنطيكي Ontic talk ، وقد يبتعد الدازاين عن كينونته إن هو انساق في هذه العلاقة، لأن في هذا الانسياق نسيان للكينونة الأصيلة. أما الحديث عن الكينونة بحثا عن معناها فهو حديث أنطولوجي. إذن الفرق بين الأنطولوجي والأنطيكي يعود أساسا إلى الموضوع المتحدث عنه. وهنا تكمن طبيعة الاختلاف الأنطولوجي، لكن الاختلاف لا يعني التنافر، ذلك أن الدازاين هو الكائن الذي يجد نفسه، بمقتضى وضعه الأنطولوجي، مدفوعا إلى الانفتاح على الموجودات مادام من محدداته أنه موجود – في – العالم. بل إن المسألة نفسها تعبر عن كينونة الكائن.

إن " الدازاين " Dasein رغم أنه صار يرتبط بهيدغر، فهو ليس أول من استعمله، بل استعمله قبله فلاسفة أمثال كانط وهيجل. ذلك أن هذا المصطلح نُحت من الأصل اللاتيني Existentia. ولكن تميز هيدغر به يعود إلى أنه المفهوم المناسب لتصوره الجديد عن الكينونة التي صار الزمان بعدها الأساسي. وبهذه الزمانية يكون هيدغر قد أحرج الوضع التقليدي الذي كان يقرن الكينونة بالخلود واللاتناهي.(13) بل هو يذهب في محاضرته عن طبيعة الحرية سنة 1930 إلى عدم الفصل بين الكينونة والزمان حيث يقول: " نحن لا نبحث في الكينونة وحدها ولا في الزمان وحده، كما لا نبحث في الكينونة ثم في الزمان، بل خلافا لذلك نحن نبحث في انتمائهما الحميمي."(14) Coopartenance

إذا كانت الزمانية Temporality من صميم الكينونة فهذا يعني أنها لا تفهم من دونها، ويعني هذا أيضا أن مفهوم الخلود، حسب التصور التقليدي، مفهوم خاو. بل المتأمل في مفاهيم تبدو لا زمانية، مثل الخلود، السرمدية، المطلق هي في طبيعتها أصداء للزمانية ذاتها ما دامت لا تفهم إلا في علاقتها بالزمان. بل يذهب هيدغر في اهتمامه بالزمانية حتى يتخذها مفتاحا له في تحطيم Destruction " تاريخ الميتافيزيقا "، وهو ما يعتزم القيام به في القسم الثاني من كتابه.(15)

إن مباشرة النص الهيدغري والغوص فيه لا يخلو من سحر قد يدفعنا إلى الافتتان الأنطولوجي، وليس هذا ما نسعى إليه، خاصة ما دامت الكتابة تروم دائما شيئا ما، وهو وضع يؤكده هيدغر نفسه. نحن لا نروم استجلاء تداعيات المبحث الأنطولوجي في صياغته الهيدغرية. بل يكفينا أن نستفيد من تأطيره الأنطولوجي للكائنية Beingness في العالم وتبيان أن الزمانية ليست شيئا مضافا إلى هذه الكائنية بل هي تؤطرها، أي أنها تتخلل بنيتها لتشكل، بلغة رمزية، نسيج الثوب المنسوج حتى يستحيل بذلك التفكير في الفصل أو حتى التمييز بين الدازاين وزمانيته. وبجملة واحدة الدازاين هو زمانيته.

نحاول الآن أن نبتعد قليلا عن لغة هيدغر غير المألوفة، رغم سحرها، ليتأنسن الدازاين وتتأرخن الزمانية، ونعرج على غدامير الذي واصل مبحث أستاذه في طيفه التأويلي، وإن كان هيدغر قد نحا بالفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا.

التأويلية في صياغتها الغدامرية، هي محاولة احتواء لما أنجزته جهود الفلاسفة السابقين من الحركة الرمانطيقية إلى انطولوجيا هيدغر. ولذلك لم تعد التأويلية نشاطا نقديا يقتصر على تقنيات فهم النصوص. إن مقولة هيدغر " الوجود – في – العالم " تتحول إلى الوجود في عالم تاريخي. هنا يصير الدازاين ذلك الكائن الذي يجد نفسه في نسق معقد من العلاقات القابلة للانفتاح على معاني جديدة. ومن ثم فالقذف في العالم هو قذف في ثقافة معينة تشكلت تاريخيا. ومن وجهة نظر الوعي الهرمينوطيقي يكون القذف الهيدغري قذفا في عالم تاريخي أكثر منه في عالم طبيعي غريب. ويتضح ذلك في أن الثقافة التي توجد فيها هي التي تؤطر دوما الآلية التي نفهم بها عالم الطبيعة، أي أن الثقافة تتوسط عملية الفهم هذه، مما يعني أن عالم الطبيعة هو نفسه بناء ثقافي. وإذا اعتبر مستقلا أو محايدا أو غير محايد فهذا يعود إلى مواقف تأويلية تتأطر في ثقافة معينة. وما يؤكد هذا هو اختلاف التصورات التي تحملها الثقافات المختلفة عن ذلك. يظهر هذا مثلا في طبيعة التصور الذي تحمله ثقافة يسيطر عليها الفهم الأسطوري. بل يظهر ذلك حتى في النمط الثقافي الواحد حيث تتعايش خطابات مختلفة كل منها يحمل تصوره الخاص عن العالم، كما نلاحظ ذلك مثلا في الخطاب العلمي والخطاب الديني.

لاحظ كيف أن التاريخي يحتوي، بمعنى ما، ما هو طبيعي، وهنا موقف تبناه حتى فلاسفة من ذوي التوجه الماركسي الذي يختلف عن الاتجاه التأويلي الأنطولوجي. من هؤلاء مثلا هربرت ماركوزه (1898 – 1979) الذي يكتب في الإنسان ذو البعد الواحد ما يلي: " التاريخ نفي للطبيعة، وما هو

طبيعي فقط يتم تجاوزه وإعادة إنتاجه Recreated بالقوة التي يمتلكها العقل... والمفهوم الميتافيزيقي القاضي بأن الطبيعة تعود إلى نفسها في التاريخ تشير إلى حدود العقل التي لا تقهر. إنه يزعم أن هذه حدود تاريخية – بوصف ذلك مهمة قيد الإنجاز ... إذا كانت الطبيعة في ذاتها عقلانية ومشروعا للعلم فإنها مشروع ليس فقط للعلم بصفته قوة بل كذلك للعقل بصفته حرية، وموضوعا ليس فقط للهيمنة بل للحرية كذلك."(16)

إذا وقعت الطبيعة في قبضة المفهوم الفلسفي وتحررت من المفهوم الوضعاني الذي يرى فيها نسقا من القوانين العلمية مستقلا عن أية ذاتية فإنها تصير مفهوما تاريخيا. بمعنى أن التطور الثقافي – والتطور العلمي جزء منه – يُطور معه نظرته إلى الأشياء بعلمية استنفار دائم للغة. الطبيعة في ذاتها لا تحمل تاريخا خاصا بها، بل فهمنا إياها هو الذي يحمل هذه الصفة ذلك أن التاريخ يمس اللغة والآليات التي تفهم بها الطبيعة. ويكفي أن نستحضر الزمن الأسطوري، أي الثقافة التي سادت فيها الذهنية الأسطورية. لنعرف تصور هذا الوعي للطبيعة ونكتشف للتو مدى اختلافه عن التصور الحديث. بل يمكن أن نذهب بعيدا لنؤكد أنه حتى لو نظرنا إلى الطبيعة نظرة موضوعية، أي بصفتها نظاما من القوانين مستقلا عن الوعي فإنه يجب أن نقر بأن وصف أي شيء بالموضوعية أمر تقدره الذات. ومن ثم فالموضوعية تتسع بالمقدار الذي تسمح به الذات لها.

ويمكن أن يضاف إلى ما سلف ذكره أن مفهوم الطبيعة، مثل المفاهيم الكبرى، ليس واحدا، فهو يتعدد بتعدد المجالات أو الخطابات التي تتداوله. مشكلتنا أننا لا نمحص استعمالنا المفاهيم الكبرى. فإذا عدنا إلى مثالنا وتمعنّاه وجدنا أن هذا المفهوم ما إن يُذكر حتى يستحضر الذهن تلقائيا المفهوم الفيزيائي الذي هو نفسه يتغير. لكن بأي حق يكون الفيزيائي أولى من غيره في الاحتضان الكلي لهذا المفهوم؟ ألا يحق للفنان أن يتخذ الطبيعة فضاء لإبداعاته الفنية؟ يكفي أن نسترشد القواميس لنرى كم معنى يتضمنه هذا المفهوم.

ولكن أيا كان الأمر فإنا الطبيعة تبقى توفر فضاء لممارسة الحياة. زمن ثم تكون فضاء للتجربة التاريخية. وبهذا التفاعل يخلق الإنسان فهمه عن العالم. ولكننا لا نعيش في هذا العالم وحدنا، فهناك كائنات أخرى تقاسمنا إياه، أعني الحيوانات التي ارتبطت بحياتنا. غير أننا نؤيد التمييز الذي اقترحه ماكس شلر Max Scheler (1874 – 1928) والذي بمقتضاه يكون الإنسان فقط هو الذي يملك عالما أما الحيوانات فلها بيئة أو محيط Environment. من هذا يمكننا أن نستنتج أن الإنسان، دون سواه، يمكن أن يتحرر من المحيط. ولكن هل يمكنه التحرر من العالم؟ إنه – في – العالم فكيف له أن يفعل ذلك؟

ما إن نبدأ الحديث عن العالم والوجود في عالم تاريخي حتى نكتشف أن ذلك لا يتم إلا باللغة وفي اللغة. ولا يمكننا أبدا التفكير لحظة واحدة في غياب اللغة. وغدامير يتحدث عن اللغوية Linguisticality التي ترتبط بالوجود في العالم. هذه اللغوية أصيلة في الإنسان، وليست شيئا عرضيا يحدث له. إنه من خلالها فقط يكون له عالم في المقام الأول. ومن خلال هذا أيضا لا يكون العالم عالما إلا إذا حضر في اللغة. اللغة ، هذه الميزة أو بالأحرى الأفق الذي لا يُفهم شيء من دونه، هي التي حدت بالفيلسوف هابرماس أن يجعلها الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان عندما يقول: " إن ما يسمو بنا عن الطبيعة هو الشيء الوحيد الذي نفهم طبيعته: اللغة."(17)

لقد اهتمت التأويلية باللغة، وفي هذا صارت أبحاث همبولت Humboldt (1767 – 1835) خاصة مهمة. لقد اهتم غدامير لهذه الأبحاث دون أن يغفل هردر (1744 – 1803) الذي خرج على نظرة التنويريين إلى اللغة. لقد عرج، في سياق عرضه للدراسة اللغوية، على بعض الإشارات إلى أهمية اللغة في الكتاب المقدس حيث توفرت للإنسان فرصة السيطرة على الأشياء بقدرته على تسميتها، لتتطور النظرة إلى اللغة حتى عصر التنوير، كما يظهر ذلك لدى الفرنسي كوندياك Condillac (1714 – 1780) لتنتقل المسألة اللغوية إلى الألمانيين: هردر وهمبولت.

لم تقتنع النظرة الألمانية بأن للغة أصلا تواضع عليه الناس تسهيلا للتواصل والتخاطب، ذلك أن اللغة طبيعية جدا للإنسان. يظهر ذلك من ملاحظات روسو وهردر مثلا. إنها لصيقة بالإنسان وتتخلل كينونته مما يجعل افتراض وجود حالة عاشها الانسان من دون لغة أمرا مستحيلا. وبهذا الطرح يُستبعد السؤال المتعلق باللغة الاتفاقية نهائيا.(18)

لكن ما يهم التأويلية هو " تبيان أن نظرة اللغة هي نظرة العالَم."(19) سيؤدي هذا إلى طرح أنطولوجي عميق يكمن في الارتباط الوثيق بين اللغة والعالم، مما يعني أن اللغة لا تملك حياة مستقلة عن العالم ولا العالم يملك وجودا مستقلا عن اللغة. نقول هذا من وجهة نظر التجربة الهرمينوطيقية: ليس العالم " عالما " عندما يحضر في اللغة فقط، بل اللغة كذلك لا يكون لها وجود حقيقي إلا إذا تمثل العالم فيها. وهكذا فإن الإنسانية الأصيلة للغة تعني في الوقت ذاته الخاصية اللغوية الأساسية لوجود الإنسان – في – العالم.(20)

ما الذي تفعله اللغة للعالم؟ إنها هي التي تجعل وقائعيته Factuality ممكنة:" يُتبع من علاقة اللغة بالعالم وقائعيته الخاصة [ومن ثم] وقائع التجربة تأتي إلى الوجود Come into في اللغة "، وبهذا تبدأ الموضوعات نفسها في التشخيص وفي تمتعها باستقلالها " الذي يستحدث مسافة بين التكلم والموضوع. هذه المسافة تعني أن شيئا ما قادر على أن ينفصل بصفته موضوعا خاصا ويصير محتوى لجملة [لغوية] يمكن أن يفهمها الآخرون."(21) وهنا يوظف غدامير لغة هيجلية عندما يذكر أن الموضوع يحمل عنصر السلب إذا كان له أن يحدد نفسه، بمعنى أن الموضوع يحتفظ بهويته باختلافه عن غيره، أي أنه يصير هذا لأنه ليس ذاك.

لا ينبغي أبدا أن نفكر في اللغة عند غدامير بصفتها نظاما من الأصوات تحكمه مجموعة من القواعد التنظيمية والنظمية التي يتم بمقتضاها التواصل بين الناس. يمكن أن يصح هذا على الدراسة العلمية للغة. ذلك أن ما يهم غدامير ويهمنا نحن كذلك في هذا المقام هو التجربة الهرمينوطيقية التي تعيش المعنى، أي اللغة من وجهة نظر الوعي

الهرمينوطيقي لا الوعي العلمي. وإذا استعمل غدامير "الوعي" فهذا يعني تواصله مع هوسرل رغم أن ممارسته الفلسفية بقيت هيدغرية. غير أن استعماله لا يعني أنه يماثل استعمال هوسرل. ذلك أن هذا الأخير ينطلق من الوعي الإدراكي ليؤسس عليه أشكالا أخرى من الوعي، بينما الميزة الأساسية للوعي عند غدامير هو الفهم من منظور تأويلي.

المنظور التأويلي ليس إلا " الهرمينوطيقا الفلسفية " التي يريد غدامير أن يوسع من مجالها حتى لا تبقى منحصرة في تقنيات فهم النصوص، كما هو الحال عند شلايرماخر Schleiermacher (1768 – 1834). وهذا بمقتضى شيء اسمه الفهم الذي يتخلل كل نشاط معرفي، ومن ثم فإن مجال التأمل الهرمينوطيقي يكتسح المعارف كلها: إن الهرمينوطيقا الفلسفية تتخذ، كمهمة لها، البعد الهرمينوطيقي في مجاله التام لتبيان مغزاه الأساسي بالنسبة إلى فهمنا الكلي للعالم، وإلى الأشكال المختلفة التي يتجلى فيها هذا الفهم نفسه: من التواصل بين الناس إلى التحكم بالمجتمع؛ ومن التجربة الشخصية للفرد في المجتمع إلى الطريقة التي يلاقي فيها المجتمع؛ ومن التراث Tradition كما تم بناؤه من الدين والقانون، الفن والفلسفة، إلى الوعي الثوري الذي يُقوض التراث من خلال التأمل التحرري.(22)

يعني هذا أن هناك خيط مشترك بين المعارف رغم اختلافاتها المنهجية والبحثية، ويتمثل هذا المشترك في مسألتي اللغة والفهم المرتبطين ارتباطا وثيقا بالوجود التاريخي في العالم بحكم القذفية Throwness التي ميزت زمانية الكائن الإنساني.

عندما تتفاعل الكينونة والزمان في هذا الكائن المتزمن دوما تبدأ تاريخيته في الاستجلاء. وهذه التاريخية Historicity لا تعود إلى الزمن الفيزيائي المقدر بالوحدات الزمنية المعروفة، لأنها هي نفسها قد تكون متغيرات ثقافية ، بل تعود إلى الشعور بالحدث التاريخي الذي يسم الثقافة ككل.

بهذا تكون الثقافة نفسها تاريخية لأنها تنشأ عن الكينونة المذكورة والمطبوعة بالتاريخية. وإذا كانت الثقافة لا يمكنها أن تستمر أو تُحمل خارج النظام الرمزي الذي تعد اللغة أحسن ما يجسده فإن الشخص الذي يعد عضو في ثقافة معينة يحدد انتماؤه بمدى امتلاكه القدرة على التعامل مع الرموز والتواصل بها. ولا يكون له ذلك إلا إذا كان يتمتع بالفهم الذي يقتضيه التعامل اللغوي أو الرمزي.

لكن بما أن العالم التاريخي تتقاسمه ثقافات متنوعة ومختلفة، وبما أن كل ثقافة تلون موضوعها حسب طبيعة الفهم السائد فيها كان التأويل أمرا لازما للفهم: " إن التأويل ليس فعلا إضافيا وظرفيا للفهم؛ ذلك أن الفهم، خلافا لذلك، [يمارس] التأويل دائما، ومن ثم يكون التأويل هو الصور الصريحة Explicit Form للفهم."(23) ولكن مادام الفهم لا يخلو من تأويل ومادام الذي يمارس التأويل يتأطر تاريخيا كان تأثير التاريخ حاضرا دائما. الوعي بهذا الحضور هو ما يسميه غدامير Wirkungsgeschichtliches Bewustessein (الوعي بعمل التاريخ).

لكن هذا الوعي ليس ثابتا، وهو بذلك يجدد دائما العمل التأويلي ويجعل الحوار والنقاش بين المؤول وموضوع التأويل ممكنا. أعني أن الوحدات الزمنية التي تعتمدها الثقافة المعاصرة باستنادها الى النظام الشمسي متغير ثقافي يعود الى تصور ثقافي معين. ذلك أن ثقافة أخرى يمكنها تقديم تصور آخركما ظهر ذلك في ثقافات أخرى. النظام القمري مثلا يحمل تصورا يختلف قليلا عن التصور الشمسي. يتم ذلك دائما من خلال تراث Tradition معين، ومن خلال أفق Horizon معين. وإذا وُصف مشروع غدامير بهذه المفاهيم فهذا لا يحدو بنا إلى الخلوص إلى أن هذا التأطير التاريخي يجعل العمل التأويلي فضاء مغلقا على الآفاق الأخرى، خاصة إذا أضيف إلى مفهوم الحكم المسبق Préjudice الذي رفضته، كما يبدو، فلسفة عصر التنوير رغم أنها وقعت فيه.

لكي نستبعد سوء الفهم هذا لا بد من ذكر أن مصطلح غدامير " انصهار الآفاق " Fusion of horizons يعني فقط أن أي عمل تأويلي، سواء في دراسة النصوص أو في الحوار، لا ينطلق من فراغ بحكم تأطيره التاريخي. ومن ثم لا ينبغي أن يُنظر إلى الأحكام المسبقة نظرة سلبية، بل هي في واقع الحال وفي الإمكان تبريرها: [القول] بالأحكام المسبقة لا يمنع تبريرها ولا يعني خطأها مما يشوه حتى الحقيقة. والواقع أن تاريخية وجودنا تتضمن أن الأحكام المسبقة، بالمعنى الحرفي للكلمة، تؤسس توجهنا الأول لقدرتنا كلها على أن نجرب – فهي ليست إلا الشروط التي نجرب بها شيئا ما – والتي بها يمكن ما نلاقيه أن يقول لنا شيئا. وبالتأكيد أننا في هذه الصياغة لسنا محصورين داخل جدار من الأحكام المسبقة.(24)

ويواصل غدامير وصفه لطبيعة الأحكام المسبقة فيرى أنها ليست هذا الجدار الموهوم أو الفهم الموهوم لطبيعتها والذي يضفي عليها معنى سلبيا فيجعلها تنغلق في وجه كل جديد أو لا ترى فيه جديدا أصلا. إن هذا الفهم لطبيعة هذه الأحكام هو نفسه حكم مسبق. ذلك أن طبيعة التجربة الهرمينوطيقية لا تجعلنا نقيم حائلا بيننا وبين شيء ما بصفته خارجيا أو غريبا ينتظر الإذن بالدخول لأن من طبيعة هذه التجربة "الانفتاح " على الجديد والمختلف والحقيقي".

كل موضوع إذن مهما بدا جديدا، لا يمكنه أبدا أن يكون منفصلا عن تراث القائل به أو المنفتح عليه. وعندما نتحدث عن التراث أو الفهم أو حتى الفهم المسبق بأن حضور اللغة في هذا كله أمر لا مندوحة منه. وكما أسلفت القول في مسألة اللغة. فإنه لا ينبغي أن ننظر إليها نظرة العالم الذي يحاول دراستها دراسة علمية، وإن كان هذا لا يتعارض مع طروحات الهرمينوطيقا، " ذلك أن اللغة ليست مجرد موضوع في متناولنا، إنها الحافظ Reservoir للتراث والوسط الذي فيه ومن خلاله توجد وندرك العالم."(25) النتيجة هي أنه لا شيء يظهر، يتمفصل، يتضح، يكون موضوعا للوعي، ..إلخ. من دون اللغة، مما يعني أن الوعي الذي يتأثر دوما بالتاريخ يُظهر هذا التأثر في ما هو لغوي.(26)

هذه التاريخية للكينونة وتاريخية اللغة معها تغيّر حتما من تصورنا عن الأنا. أعني أنا الأنا لم يعد جوهراً قابعا خلف تجاربه المتغيرة. صفة الثبات للذات المستوحاة من مفهوم الجوهر في الأنطولوجية الكلاسيكية تتوارى عن المشهد الهرمينوطيقي، ذلك ما يؤكده غدامير عندما يكتب:"

لا يوجد { الأنا } أو { الأنت } كحقائق جوهرية منعزلة. يمكنني أن أقول { أنت } أو يمكنني أن أشير إلى نفسي مقابل [مخاطب] هو { أنت } Over against a { Thou } ولكن ما يسبق هذه الوضعيات هو الفهم المشترك."(27)

هذا التشابك من العلاقات التي تظهرها اللغة، خاصة في نشاطها الحواري يخلخل تصور الأنا التقليدي، كما يخلخل مفهوم اللغة الخاصة Private language . في هذا التشابك الحواري لا يعلو أحد أحداً آخر ما دام الكل يتبادل الأدوار، ذلك أن الممارسة اللغوية تقف حائلا أمام كل تفرد يكون بمثابة المركز الدائم والمرجعية الثابتة، فالذي يكون " الأنا " في صيغة يكون " الأنت " في صيغة أخرى أو " الهو ". الإنّية في ظل مفهوم الجوهرية تصير إذن متغيرا ضمائريا.

إذا كان الحضور اللغوي يتخلل الكينونة حتى أن وجودها ينعدم في غياب أي فعل لغوي فإن الذاتية التي تتخذ من الأنا الدعامة المرجعية الجوهرية تكون " مرآة مشوّهة distorting mirror " مما يدل على أن " وعي الفرد بذاته لا يكون إلا وعيا مضطربا في الحلقات المنغلقة للحياة التاريخية "(28) يعني هذا أنه لا يمكن حدس الذات حدسا محضا لا لغويا، وهذه الاستحالة تتأتى من كون معرفة الذات تتوسطها الممارسة اللغوية. ولأن هذه الممارسة تتم دائما في سياق من التراث المؤرخن فإنه لا يمكن أن توجد رؤية واحدة ودائمة لعملية الوعي الذاتي هذه، بل كل ما في حقيقة الأمر أننا أمام فضاءات مختلفة من الوعي بالذات، وهذه لا يمكن أن تنفصل عن الفعل اللغوي، أي أننا أمام خطابات مختلفة عن الأنا.

هذا التأسيس الفلسفي الهرمينوطيقي بدأ يُشكل فضاء لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، وهو تأسيس من شأنه أن يبعد هذه العلوم عن النظرة الوضعانية التي تتخيل أن في الإمكان تشييئ الظاهرة الإنسانية اقتضاءً لشروط الموضوعية. هذا الموقف مبني على التسليم بأن تشيؤ الظاهرة يحفظ لها استقلالها عن الذات الدارسة، وهذا حتى يمكن دراستها دراسة موضوعية. لقد صارت هذه الأطروحة ساذجة ولا تعبر عن مدى تعقيد العمل المنهجي. لاحظ، مثلا،ما يقوله بعض الأنثروبولوجيين: " إن ظرف Condition العمل الميداني هو في أساسه عمل مواجهة Confrontational ولا يكون عمل ملاحظة Observational إلا اصطناعيا؛ الأنا والآخر يتداخلان تداخلا لا ينفصم في مسار جدلي ...، التمييز المطلق بين الذات والموضوع هو من صنع الحداثة. وقد تم الاعتقاد به من طرف التبادل الاجتماعي Social exchange في المجتمعات غير الحديثة التي درسها عادة علماء الأنثروبولوجيا ... إن الأنا والآخر، الذات و الموضوع هي مقولات فكرية وليست كيانات قائمة بذاتها."(29) مادمنا في عمل ميداني حيث دارس ومدروس تكون اللغة أكثر من ضرورة، ومادام الأمر يتعلق بالبحث فإن الكتابة تكون هي الصورة المهيمنه. يذكر هذا الباحث في الأتنوغرافيا Ethnography أن الواقع إذا قُيض له أن يبرز ويتمفصل في البحث الميداني فذلك يتأتى له في الكتابة (30) التي تتجسد في نص ينجز من وجهة نظر معينة.

إذا كان هناك مستويان، كما يرى هذا الباحث، حيث نكون في الأول، وهو الأساسي، في مواجهة، وتتم في الثاني (الاصطناعي) الملاحظة، فإن عملية المواجهة تقتضي " الفعل والكلام" اللذين ينجزان من طرف ذوات (أي الباحث وموضوع البحث). ولكن في هذا المستوى يكون كل من العالم (الدارس) والمخبر informant يتصرفان " بصفتهما ضمائر Pronouns في فضاء مشترك: أنا، أنت، هي، هو، نحن، هم

إن تعدد الضمائر جزء من الحوار، ومن ثم تكون هذه جزءا من 'مادة' النص " الأنثروبولوجي الذي هو " خطاب حول شيء ما. إنه [الخطاب] يحيل إلى عالم يزعم أنه يعبر عنه" ، ولكن ما يعتزم هذا النص نقله أو تسجيله هو " معنى الفعل والكلام وليس الأفعال والكلام نفسيهما بصفتهما أحداثا."(31)

هذه التجربة التي يقوم هذا الباحث بسردها يمكن أن يعيشها أي باحث في الفضاءات البحثية الإنسانية التي ترتبط كلها بالواقع الاجتماعي Social reality التي ترى الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا أنها الأساس والمنطلق لكل الممارسات المنهجية بغض النظر عن طبيعة الموضوع المدروس. ويعرف هذا الواقع الفيلسوف آلفراد Alfred Schutz (1899 – 1959) الذي حاول تطبيق المنهج الفينومينولوجي في العلوم الاجتماعية بأنه : " مجموع الموضوعات والأحداث Occurrences داخل العالم الثقافي " مجموع الموضوعات والأحداث **Occurrences** داخل العالم الثقافي كما يكتب صاحب النص بالانجليزية المعروفة بقلة ضمائرها. يعيشها عامة الناس معا في حياتهم اليومية حيث يرتبطون فيما بينهم بعلاقات متنوعة من التفاعل ... نحن، الفاعلين في المشهد الاجتماعي، نجرب العالم الذي نعيش فيه بصفته عالم طبيعة وعالم ثقافة، ليس بصفته خاصا Private بل بصفته بينذاتيا Intersubjactive أي بصفته مشتركا بيننا جميعا، بحيث يكون إما معطى لنا بالفعل أو في متناول كل 'واحد منا'. وهذا يتطلب اللغة والتواصل [بين الفاعلين]."(32)

ويذهب شوتز Schutz إلى جعْل عالم الحياة Lebenswelt الأساس في معرفتنا بالعالم الاجتماعي أو العالم 'الطبيعي. إن الطبيعة نفسها هي نتاج عمل تجريدي حيث يمثل عالم الحياة الخلفية التي منها تنطلق ممارسة التجريد ذاتها.(33) غير أن هذا لا يعني البتة إلغاء أي فرق بين الطبيعي والاجتماعي التاريخي، بل كل ما يعنيه أن الذي يقوم بهذا التمييز ينطلق من خلفية ثقافية واجتماعية تشكلت تاريخيا لتحدد بذلك الأفق الذي من خلاله يفهم موضوعه ويستطيع تبليغه لغيره الذي هو أيضا يفهم ما يتلقى، لأن عملية الفهم هي ما يجمع الفاعلين الذين ينخرطون في تفاعل تواصلي حيث اللغة هي الوسط الذي يوفر إمكانية الفهم أيا كان مجال الالتقاء.

ما الذي كانت ترومه الدراسة من التحليل السابق؟ لقد سبق أن ذكرنا أن السردية تستلزم، لكي تتم، عنصرين هامين هما: الفعل والزمن، ولم نقيد هذين العاملين بالفعلية Actuality أو الحدثية، وذلك إفساحا للفضاء السردي حتى يكون في وضع يسمح له بالتجاوز. ولم نجد بدا من التعريج على هيدجر وغدامير اقتناعا منا بأن طرحهما الفلسفي

يوفر الأساس الذي يمد الفعل السردي بتأطير فلسفي يكون له سندا في تبرير هذا الفعل. لكن لماذا يحتاج السرد إلى تأسيس فلسفي في المقام الأول؟

هذا سؤال للفلاسفة طبعا، وعلينا الإجابة عنه. يبدو لنا أن الحاجة إلى التأسيس تعود إلى كون الخطاب السردي ليس هو الخطاب الوحيد في تناول الموضوعات التي يزعم أنها مجاله الخاص، أعني بذلك الخطاب التاريخي، ولكي يؤمّن نفسه نظريا تكون الحاجة إلى الإسناد الفلسفي أكثر من ضرورية. بل قد يفتح له هذا التأسيس فضاءات بحثية ومعرفية أخرى لم يكن يدري أنها منفتحة على الفعل السردي.

ذلك ما كان يراودنا حين عرجنا على هيدجر وغدامير مستبصرين بسؤال كانطي هو: ما الذي يجعل الفعل السردي ممكنا؟ هو سؤال متعال Transcendental حقا، ذلك أن كانط حين تساءل عن إمكانية المعرفة لم يشك في وجودها، بل انطلق منها بصفتها أمرا واقعا، ولكنه رأى أن الشروط التي جعلت الفعل المعرفي يتخذ الشكل الذي تجسد به لم تدرس تبيان لهذه الإمكانية. بل رأى أن الإجابة عن هذا السؤال النقدي تؤمّن للعلم تأسيسه ليضع بذلك حدا للشكية والدغماتية. سؤالنا حول الإمكان السردي لا يبتعد كثيرا عما رامه كانط، ذلك أنه يسلم بوجود الخطاب السردي ويريد أن يبحث عن إمكانيته ولكن من غير مواجهة لأية نزعة معينة.

إذا وفقت الدراسة في الإجابة عن هذا السؤال تكون قد بينت أن التناول الفلسفي قد أضاف إلى الخطاب السردي بعدا يتجاوز النقاش الإبستيمولوجي بين دعاة السردية ونقادهم. أنظر كيف يفلسف الموضوع بول ريكور Ricoeur وهو من أهم الفلاسفة الذين اهتموا بالمسألة السردية، حين يقول: " يوجد بين فعل رواية القصة Raconter une histoire والطابع الزمني للتجربة الإنسانية علاقة ليست عرضية محضة، بل هي تعرض صورة عن الضرورة المتجاوزة للثقافة Nécessité transculturelle " ليصل إلى طرح فلسفي عندما يقول: " يصير الزمان إنسانيا حين يتمفصل في النمط السردي، ويبلغ السرد مغزاه الكامل حين يصير شرطا للوجود الزماني "(34) وفي هذا السياق الفلسفي يطرح بعضهم وجود " علاقة عميقة بين بنية الوعي والنظام السردي الذي يسم الأدب."(35)

ليس فيما قاله هذان المنظران ما يعارض الطرح الهرمينوطيقي الأنطولوجي، بل هو يؤيدهما، ذلك أن هذا الطرح أراد أن يذّكر الفعاليات الإبستمولوجية بالتأسيس الذي يجعل النقاش الإبستيمولوجي حول التاريخ ممكنا، والذي يعود إلى التجربة الهرمينوطيقية. لكن الهرمينوطيقا التي يمكنها أن تفعل ذلك هي التأويلية الفلسفية التي تريد أن تقول شيئا آخر غير التقنيات المنهجية في قراءة النصوص وتأويلها. بل هي تزعم لنفسها الذهاب إلى ما يجعل هذه التأويليات نفسها ممكنة، اللهم إلا إذا تأكد بما لا يدع مجالا لأي شك، أننا كائنات نصية لا غير. وهنا نكون أمام مسألة معقدة لا يسمح بالخوض فيها ترتيب المقام.

عطفا على ما سبق، ننطلق من الطرح الأنطولوجي في منظوره التأويلي مختصرين الصياغة فيما يلي: إن فعل الكتابة يُبين عن فعل الكينونة الواعية، وإن بنية هذه الكينونة هي بنية زمانية، كما بينت ذلك أنطولوجيا هيدغر.

الوعي الذي نتحدث عنه ليس الوعي الإبستيمولوجي كما تجسده العلوم المختلفة لأن هذا ليس إلا مظهرا له، بل المقصود هو الوعي الهرمينوطيقي الذي نظّر له غدامير بشبكة اصطلاحية منها: الفهم، الفهم المسبق، الذات، الأفق، الحكم المسبق، انصهار الأفق، الحوار، ...إلخ.

التاريخ، سواء بصيغته مجالا للفعل (الحدثية) أو فضاء للكتابة، يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الوعي. فمن ناحية الحدثية يعد الفعل التاريخي أحد أنواع الفعل الإنساني، ومن ثم تراه ينتمي إلى فلسفة الفعل Philosophy of action ذلك أن مفهوم الفعل أعم من الفعل التاريخي ما دام ليس كل فعل يندرج ضمن هذا التصنيف. أي أن دائرة الفعل أعم من دائرة الفعل التاريخي. الفاعل هنا ليس المؤرخ، وإن كان لهذا الدور الأكبر في تحديد ما إذا كان هذا الفعل تاريخيا أم لا. بمعنى أن الكتابة التاريخية هي التي تضفي التاريخية على الفعل. أما الكتابة التاريخية فهي من صناعة المؤرخ الذي يرتقي بالحدث التاريخي إلى مستوى المعرفي. هنا ينسحب الفاعل التاريخي تماما من المشهد الذي يكون المؤرخ فيه الممثل والمخرج في آن واحد.

لا يهمنا طبعا الفاعل التاريخي بل الكتابة التاريخية، لأن النقاش الفلسفي بين الفلاسفة والمؤرخين تدور حركيته في فضاء الكتابة لا في مجال الفعل. إنه نقاش فكري سالم، عكس نقاش الفاعلين التاريخيين الذي يؤدي أحيانا إلى الإبادة. ما الذي يظن المؤرخ أنه يفعله عندما ينتقل بالحدث التاريخي إلى مستوى الكتابة؟ لعلنا نستفيد ذلك مما يقوله مؤرخ مرموق مثل Leonard krieger: " لقد نمّى المؤرخ قدرة Faculty على التحرك إلى الوراء وإلى الأمام في الزمن، فهو يتحرك إلى الأمام في الزمن بمعية الفاعلين التاريخيين لكي يعيّن ... Create ... الأحوال Conditions كما رآها هؤلاء الفاعلون وشعروا بها. وهو يتحرك أيضا في الزمن إلى الوراء من نهاية Conclusion ما قاموا به من فعل لكي يعين ... معرفة الأحوال التي سادت من خلال هؤلاء الفاعلين دون أن تكون لهم بها معرفة."(36)

ويؤكد مقتبس الشاهد Donald M. Lowe ، وهو مؤرخ أيضا، أن هذه الحركة المزدوجة من خلال الزمن " أساسية لأي فهم تاريخي للمعنى السياقي Meaning in context " مما جعله يصف حركة الوعي هذه بـ" الوعي الذاتي بالزمن "(37) Reflexive time consciousness .

لا يمكن أحد أن يشك في هذه الحركة المزدوجة، وهي حركة وعي بلا ريب. ولكن المشكلة تبدأ عندما ننتقل من نظام الوعي بالأحداث إلى النظام السردي للكتابة.

من بين المباحث المعرفية غير الأدبية يعد التاريخ الفضاء البحثي الذي يشهد عنفا منهجيا في كيفية تفسير الحدث، ويعود ذلك إلى وجود نظريات متعارضة تتجاذبه: من الاتجاه الوضعاني إلى الاتجاه الهرمينوطيقي. وما يُسوغ هذا العنف والتعارض هو طبيعة هذا الخطاب نفسها: السردية Narrativity. وما يزيد المشكلة تعقيدا هو اكتشاف أن هذه الصورة توجد في أكثر من فضاء بحثي، فهل للاشتراك في الصورة

انعكاس على الممارسة المنهجية؟ الغريب في الحقل التاريخي أن سيادة هذه الصورة لم تحرك ساكنا لدى المؤرخ عندنا، رغم أنها جديرة بالبحث. قد يعود هذا إلى اقتناع المؤرخ، عن وعي أو عن غير وعي، بأن النظام السردي يخص الأدب. وليست هذه المؤاخذة الوحيدة التي تؤخذ على المؤرخ، مما يدل على أن الممارسة التاريخية عندنا لم تصل إلى المستوى التأملي حتى تكون واعية بذاتها.

وحتى لا نستعجل النقاش علينا الانطلاق من العملية السردية ذاتها. إذا كانت هذه الممارسة توجد في الإنتاج الأدبي والتاريخي فما هو خط التاريخ منها؟ وهل هذه الشراكة تنم عن تواطؤ منهجي بين ممارسة فنية (الأدب) وممارسة تزعم لنفسها العلمية (التاريخ)؟ هناك أيضا أسئلة تتعلق بطبيعة التفسير التاريخي والمحاجة. هل تجد هذه الأسئلة كلها التغطية المنهجية في النظام السردي وحده؟

إذا كانت هناك شراكة فلا بد أن تكون للموضوع السردي صلة بذلك، ذلك أن الخطاب السردي يستلزم موضوعا سرديا. أنظر كيف يعرف بعضهم الفضاء السردي: إن ما تنقله القصص والتواريخ ليس الواقع الفيزيائي في حد ذاته بل النشاط الإنساني، بما في ذلك النشاطات التي تضفي المعنى على الأحداث الفيزيائية أو تجده فيها. وبالتأكيد إن العالم الفيزيائي يجد طريقه إلى القصص (Stories)، ولكنه [يفعل ذلك] دائما بصفته الخلفية والمجال لعمليات النشاط الإنساني. إنها الاهتمامات الإنسانية وإسقاطاتها، إضافة إلى الأفعال والأفكار والانفعالات التي تتضافر Intertwined معها، هي التي تؤسس "الواقع" الذي تصفه القصص والتواريخ.(38)

لكن مادامت هذه العناصر المكونة للسرد هي أيضا مكونات للنسيج الحياتي كانت الحياة هي هذا الواقع الذي يتخذه السرد موضوعا له. الغموض الذي يجب تفاديه هو أن كون الحياة هي ما يمثل فضاء للسردية لا يعني أنها تتصف بالنظام والانسجام الذي تحبكه القصة. أي إذا كان عامل الزمن مهما في تحضير الموضوع السردي بمقتضى أن الحياة ذات بنية زمنية، فهذا لا يجعلها تتماهى بالصورة السردية إلى حد إبعاد كل الصور الأخرى. وهناك نقطة أخرى يجب تفاديها، وهي أن مفهوم الواقع Reality لا ينبغي تضييقه على ما يحدث فعلا في زمن كرونولوجي معين، ذلك أن الحياة الإنسانية هي أوسع من هذا بكثير، كما يظهر ذلك في فضاءاتها الروحية والفنية والجمالية.

ماذا يقول المؤرخون المتفلسفون في المسألة السردية؟ يعد "هيدن وايت Hayden white " أهم من اهتم بهذه المسألة ودافع عنها وأعطاها فضاء أوسع من السردية التاريخية: أن تثير السؤال عن طبيعة السرد هو أن تدعو إلى التأمل في طبيعة الثقافة ذاتها، بل ومن الممكن حتى في طبيعة الإنسانية نفسها. إن الدافع إلى السرد طبيعي جدا، [وعليه] فالصورة السردية لا يمكن تفاديها في أي تقرير عن الطريقة التي حدثت بها الأشياء، ومن ثم لا تكون السردية إشكالية إلا في ثقافة تكون فيها غائبة أو - كما هو الحال في بعض مجالات الثقافة الفكرية والفنية في الحياة الغربية المعاصرة تُرفض رفضا منظما Programmatically refused (39)

ليست المشكلة في وجود السردية في النص التاريخي، فهذا ما يتفق عليه المهتمون بالكتابة التاريخية، بل فيما يزعم لهذه السردية من وظيفة. هل اللغة المستعملة وصفية descriptive تمثل الأحداث والوقائع تمثيلا صادقا بحيث تكون هي القصة (بـ أل التعريف) الممثلة لموضوعها كما حدث فعلا؟ إذا تم للغة السردية ذلك فيمكن أن يعني هذا أن المؤرخ ينتهج نهجا علميا ويوظف اللغة المناسبة لهذا النهج. هذا التصور ليس تاريخيا طبعا بل فلسفيا. بل إن الموضوع كله تحركه آليات تنظيرية حيث الاختلاف بين المنظرين يبرره اختلاف نقطة الانطلاق الفلسفية.

يرد وايت White الانتهاج العلمي التجريبي إلى الممارسة المنهجية في القرن التاسع عشر حيث يصف المنهج كما يلي: يكمن "المنهج التاريخي" - كما فهمه ممارسو الكتابة التاريخية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر – في إرادة هؤلاء في الذهاب إلى الأرشيف بلا أية تصورات مسبقة لدراسة الوثائق الموجودة هناك ثم كتابة قصة Story عن الأحداث المدونة Attested by في الوثيقة بطريقة تجعل القصة نفسها التفسير" لما كان قد حدث" في الماضي. وكان القصد من هذا هو أن يُترك التفسير يبرز طبيعيا عن الوثائق ثم يظهر معناه في صورة قصة.(40)

لسنا ندري مدى حضور هذه الممارسة باسم الروح العلمية في الكتابة التاريخية المعاصرة، ولكن عندما توضع موضع التشريح الفلسفي نجدها غير بريئة، وتبدأ في الانهيار ما إن نبدأ في التركيز على وظائف اللغة. النظرية التجريبية تفترض تميزا بين اللغة والعالم، بين الحدث واللغة الواصفة إياه. إذا تم التسليم بهذا الافتراض فهذا يعني أن اللغة السردية في الكتابة التاريخية يمكن أن تمثل الواقع الذي لا يكون فقط موضوع السرد بل محك الصدق له أيضا. هذا التطابق بين اللغة السردية وموضوع السرد أو الموضوع التاريخي هو ما وضعه بعض المؤرخين المتفلسفين موضوع نقد ورفض. إن التطابق Correspondence بين الصورة السردية والموضوع التاريخي هو مجرد افتراض يعتقد القائل به أن تبنيه يبرر النهج العلمي.

لعل أهم خطوة في رفض نظرة ساذجة كهذه هو أن الحديث عن هذا الموضوع يدور كله في اللغة وباللغة، ومادام المؤرخ في نهاية الأمر يكتب نصه عن الموضوع التاريخي، ومادام كل ما لدينا هو اللغة السردية فإن الماضي بصفته تاريخا ليس هو القصة التي ينسجها المؤرخ، لأن هذه تأتي لاحقا وتأتي كذلك مؤولة. وحتى إذا اختلف المؤرخون في فهم هذا الماضي فهذا الاختلاف يكون حول حبكة Plot النص السردي الذي من دونه لا نفهم الموضوع التاريخي. وإذا كانت اللغة هي الوسط الوحيد الذي نفهم من خلاله الموضوع التاريخي فهذا يعني أن الماضي يُنظم بالصورة السردية التي تفرض عليه. ولكن بما أن هذه السردية ليست ثابتة بل متغيرة بتغير التأويلات كان الموضوع التاريخي ليس واحدا بالنسبة إلى كل من يدرسه. أقول "ليس واحدا"، أي لا يحمل معنى واحدا في كل سرد يحبك حوله.

هذه الخاصية التي تلازم الخطاب التاريخي تحول بينه وبين أن يكون علما يضاهي المقام المنهجي الذي تحظى به العلوم الطبيعية مثلا. وهي التي تجعله أيضا يفتقد إلى جهاز اصطلاحي صوري، وهذا وضع يضطره

إلى اللجوء إلى اللغة العادية التي تجره إلى اللغة الأدبية: إن ميلي — وهو ميل أكدته لي تأملات هيجل في طبيعة الخطاب غير العلمي — هو أنه إذا لم يصر مجال من مجالات بدراسة، كما هو حال التاريخ، مضبوطا Disciplined إلى درجة تجعله يبني جهازا اصطلاحيا لوصف موضوعاته فإن القول المجازي Figurative speech هو الذي يملي عليه الأشكال الأساسية التي يجب دراستها.(41)

معنى هذا أن المؤرخ الذي يريد أن يُعّرف بموضوع تاريخي (حدث تاريخي في ماض بعيد مثلا) ويجعله معروفا لدى وسطه الاجتماعي والثقافي لا يمد وسيلة إلى ذلك عدا اللغة العادية. وبما أن هذه لغة أدبية لاحتوائها على المجاز والاستعارة والكناية (Tropes) فإن هذه الأدوات البلاغية تُهيكل البناء السردي للخطاب التاريخي. ويؤكد " وايت White " ذلك عندما يذكر أن " الوسيلة الخاصة بالمؤرخ في وضع مصطلحه Encodation والتواصل والتبادل هو الخطاب التعليمي العادي Educated speech "(42) وتزداد اللغة الأدبية حضورا في الخطاب التاريخي عندما يحكم " وايت White " على الكتابة التاريخية بأنها لا تملك خيارا في تجنب هذه اللغة التي تؤطر خطابه السردي الذي يريده أن يكون تمثيلا لموضوعه التاريخي: يمكن أن يقال إن اللغة نفسها، في مجالات دراسية تمثل التاريخ، تعمل بطريقة مجازية Tropologically لكي تصور مقدما Prefigure مجالا للإدراك في نحو معين من العلاقات. إذا ميزنا في المجالات الدراسية بين تلك التي تملك أجهزة اصطلاحية خاصة، كالفيزياء مثلا ... وتلك التي لم تصل بعد إلى جهاز من المعاني الموضوعة والقواعد النظمية فإننا نلاحظ أن التاريخ ينتمي حتما إلى هذا الأخير. يعني هذا أن مناقشات المؤرخين لن تكون حول ما هي الوقائع فقط ، بل كذلك حول معاني هذه الوقائع. ولكن المعنى بدوره سيصاغ [مؤولا] بالطرق الممكنة للغة الطبيعية نفسها، وتحديدا بالاستراتيجيات المجازية المهيمنة التي بواسطتها تزود الظواهر المجهولة أو غير المألوفة بالمعاني بتوظيف [الاستعارات]. وإذا أخذنا المجازات المهيمنة الأربعة – الاستعارة Metaphor، الكناية Metonymy، المجاز المرسل Synecdoche والسخرية Irony – فإنه يتضح أننا في اللغة نفسها، في جانبها التوليدي generative أو ما قبل الشعري Prepoetic يمكن أن نجد الأساس في الآليات بأنماط التفسير التي لابد أن تظهر في أي مجال لم ينتظم بعد [انتظاما مقننا] Not disciplined yet.(43)

معنى هذا أن الجهاز المفاهيمي الذي يهيكل الكتابة التاريخية لا يستغني عن اللغة العادية التي تتخللها الشعرية أو اللغة الأدبية في تجلياتها الخطابية والبيانية. وإذا كانت الممارسة التاريخية تسعى إلى جعل ما هو مجهول معروفا أو ما هو غامض واضحا، إلخ. فهذا يضطرها إلى توظيف اللغة العادية لاستجلاء معاني الحدث التاريخي. وإذا كان هذا الوصف للكتابة التاريخية يعبر فعلا عنها فهذا يعني أن الماضي تصنعه هذه الكتابة ما دام من غير الممكن الاتصال به من خارج هذه الكتابة.

ما الذي ينجم عن هذا التصور؟ لم يعد الماضي أو الحدث التاريخي ذلك الموضوع المستقل عن الخطاب التاريخي، ولم يعد هذا الأخير يمثل Re-present الماضي كما حدث بالفعل. ويعود هذا إلى أن " المؤرخين ... لا يستطيعون أبدا الوصول إلى الماضي كما هو "، ومن ثم فإن الأسئلة التي تطرح عادة في الكتابة التاريخية والمتعلقة بإمكانية معرفة الماضي معرفة حقيقية ويقينية، أو المتعلقة بإمكانية التحقق من المعرفة التاريخية، وهو تحقق يتطلب موضوعا يكون المحك في هذه المسألة حتى لا يكون النص التاريخي مجرد تأويل ذاتي وشخصي، كل هذه " الأسئلة [تصير] خارجة عن الموضوع " لأن المسألة التي تستقطب الكتابة التاريخية هي إذا يمكن استخلاصه وبناؤه من السجل أو الأرشيف المؤرخنين Historicized. إن " تارخن" السجلات والأرشيف التي تكون في متناول المؤرخ هي ما يجب تأكيده هنا."(44) إن التفصيل في نظرية " وايت White " لا يمكن إقحامه في فضاء ضيق مثل هذه الدراسة، وإن كان يحتاج إلى دراسة جادة. وقبل أن نتركه، ينبغي التذكير بأنه لا يدعي تقديم نظرية في التاريخ بل في العمل التاريخي، كما يؤكد ذلك في افتتاحية كتابه."(45)

هذا ما يؤكده بعض المؤرخين المتفلسفين، وإذا كان القارئ لا يتفق معه فعلى الأقل يجب أن يعترف له بأن ما يزعم للواقع التاريخي من وجود مستقل وقدرة السرد على تمثيله وافتراض أن المؤرخ يمكنه الوصول إلى هذا الماضي مسألة إشكالية. وأشكلة المسألة لا يمكن ردها أو رفعها بدعوى أن المؤرخ يمكن أن يعود إلى الوثائق والأرشيف ومحاضر الاجتماع وتبادل الرسائل بين فعاليات الموضوع التاريخي، إلخ. لأن هذه كلها نصوص مؤرخنة مسبقا، والاستناد إليها — وهو ما لا يمكن تفاديه — هو استناد إلى ماض مؤرخن. وهي، مثلها مثل أي نص إنساني، تعبر عن وجهات نظر، ومن طبيعة وجهة النظر السكوت عن أشياء، تقل أو تزيد، وذلك إما عمدا أو جهلا. لكن مادام الواقع التاريخي يتشكل أيضا من المسكوت عنه هذا فإن الوصول إليه قد يكون من باب الافتراض المنهجي لتأمين الصحة السردية، ولكنه افتراض لا يجبرنا على الالتزام به.

ينبغي أن نكرر هنا أنه لا يوجد خلاف حول حضور الصورة السردية في الكتابة التاريخية، بل حول طبيعة هذه الصورة: هل لها علاقة بالأدب، مما يترتب عليه اتسام الخطاب التاريخي بالأدبية دون أن يعني ذلك خلوه من القدرة التفسيرية والمحاجة خلافا للبنية القصصية؟ ثم هل هذه السردية تطابق الموضوع التاريخي وتمثله؟ لقد ركزنا على " هيدن وايت Hayden white " الذي استدرج طرحه الفلاسفة والمؤرخين على السواء. وقد تبنى طرحه العام بعض المؤرخين مثل Alun Munslow وKeith Jenkins .

لقد فعل الأول ذلك تسليما بافتراض مفاده أن المجتمع تغير من عصر الحداثة الذي بدأ منذ حوالي القرن الثامن عشر (عصر التنوير)، لكن هذه الحداثة فشلت في تحقيق وعودها الرامية إلى إسعاد الإنسان وتحريره، وذلك بتطبيق العقلانية والعلم والتكنولوجية. بل كل ما وصلت إليه هو أن جعلت من المواطنين " جماعات حقوق الإنسان" Communities of human rights .

لكننا اليوم نعيش وضع مابعد الحداثة الذي لم يعد يؤمن "بالسرديات الكبرى"، ومن ثم لم يعد ممكنا كتابة التاريخ (بأل التعريف). هذا التاريخ لم يعد مرغوبا فيه، بل صار أقرب إلى الوهم الإبستيمولوجي. أنظر ما يقوله في هذا المؤرخ الفرنسي Paul Veyne :"ليس التاريخ علما و لا يمكنه أن ينتظر الكثير من العلوم؛ انه لا يشرح و ليس له منهج؛ بل الأكثر من هذا أن التاريخ [بأل التعريف]، الذي قيل عنه الكثير منذ قرنين، لا يوجد." ثم يواصل متسائلا: ما هو التاريخ إذن؟ وما الذي كان يفعله المؤرخون حتى الآن؟" إن الإجابة عن هذا السؤال لم تتغير منذ ألفين ومائتي سنة عما وجده خلَف أرسطو: إن المؤرخين يقصّون الأحداث التي يكون الإنسان فيها فاعلا؛ التاريخ [إذن] رواية حقيقية."(46) ويحكم هذا المؤرخ على أن العناوين الضخمة التي تشير إلى التاريخ العام أو الكلي Universelle مثل مقال في التاريخ العام[Bossuet] أو محاضرات في فلسفة التاريخ [هيجل] أو دراسة التاريخ [توينبي] لا توجد، بل كل ما يوجد هو "تاريخ ... Histoire de"(47).

أما المؤرخ Alun Munslow فيعترض على التجريبية الجافة التي تسند إلى المؤرخ دورا لا تؤيده الممارسة المنهجية، إنها تصوره الخاص الذي يقف موقف الملاحظ الموضوعي والذي ينقل الأحداث كما وقعت ثم ينظمها في سرد يطابق نظام الأحداث. لكن هذا النموذج Paradigm ، كما يحكم عليه هذا المؤرخ، يشوه " الطابع الحقيقي للتاريخ بصفته عملا أدبيا." وهو يرى أن التاريخ، خلافا لذلك، يمكن أساسا في إبداع المؤرخ وفرضه صورة سردية خاصة على الماضي : أنه عمل يؤثر مباشرة على المشروع كله، وليس فقط على الصياغة التفصيلية للمراحل."(48) وعندما نعتزم القيام بالتفسير في التاريخ فإننا " ننظم محتوى الأحداث في نظام تسلسلي وهو عمل يوصف بحكاية القصص The telling of a story ".

ما يؤكده هذا المؤرخ هو أن الصورة السردية وحدها هي التي تُعتمد كآلية لتفسير الحدث التاريخي، ولا يملك التاريخ آلية أخرى. ومن ثم فإن " واقع الماضي هو التقرير المكتوب، وليس الماضي كما حدث فعلا."(49) ذلك أن ما حدث الماضي لا يمكننا بلوغه خارج ما نكتب عنه، ولا نملك طريق آخر إليه، ومن ثم كان هذا الواقع هو ما تعرضه أو تسرده الكتابة التاريخية.

إذا كان واقع الحال كذلك فهذا يعني أن المؤرخ لم يعد يثق بالمفاهيم الأمبيريقية اللامعة مثل اليقين والصحة التي تفترض لحظة الانفصال، وسحب الوثوق عن هذه المفاهيم ينجر عنه انتقال الكتابة التاريخية من تنميط السردية القائمة على واقعية هي أقرب إلى الدغماتية منها إلى الروح العلمية المتفتحة، إلى انفتاح الفضاء السردي على تنوع القراءة. أي لم يعد هناك تاريخ واحد لأن هذا الانفتاح الناجم عن تطور الوعي صار يشتق طريقا معاكسا ليضعنا أمام حقيقة هامة، وهي أن هناك تعددا سرديا. وفي تعدد السرديات هذا لا واحدة منها تزعم أنها الأقدر على تمثيل الموضوع التاريخي كما حدث بالفعل.(50)

اكتشاف هذه الحقيقة يعود إلى مراجعة التاريخ نفسه بتركيز المؤرخ على طبيعة عمله. وهذه لحظة وعي يقر بعضهم بأن الانتباه إليها نادر رغم أنها تتعلق بصميم الكتابة التاريخية التي تُوظف السرد كتقرير عما يدرس.

حضور الصورة السردية جعل المؤرخ Alun Munslow يعامل التاريخ بصفته إنتاجا أدبيا: سأقترح إذن أن التاريخ ينبغي أن يُنظر إليه إبستيمولوجيا على أنه شكل أدبي Literary form ينتج المعرفة بواسطة بنيته الجمالية أو السردية، كما ينتجها بأي مقياس آخر. إضافة إلى ما سبق، فكما أنني أقر بأدبية التاريخ وبطابعه المصطنع Fabricated character فإني سأعامل الماضي على أنه سردية وأصفه كذلك في صورة سردية."(51) ويؤكد هذا المؤرخ أن هذه الصورة هي التي تؤطر الإنتاج التاريخي رغم أن المشتغلين بالكتابة التاريخية لم يولوها اهتماما. ولكن إذا كانت هذه الصورة هي المعتمدة مثلا يتبع من ذلك أن الحبكة Plot واحدة لدى المؤرخين مادام أن العمل السردي من صنع المؤرخ، لأنه (أي العمل السردي) يعقب موضوعه ولا يأتي قبله.(52)

ينبغي ألا نوهم القارئ أن الخطابين التاريخي والأدبي يتماهيان بدعوى اشتراكهما في الصورة السردية، وإلا لما وجدنا مسوغا لتسمية كل منهما اسما خاصا به. ولسنا هنا نملك كل المعطيات التي تجعلنا نفصل في الاختلافات القائمة بين الخطابين، ومع ذلك لابد من إزالة بعض اللبس المحتمل السالف الذكر، يتضح ذلك في ما يريده كل من المؤرخ والأديب من توظيفه هذه الصورة.

يعتقد المؤرخ أنه يتعامل مع موضوع حقيقي حدث في زمان ومكان معينين. المشكلة تظهر في البناء السردي للموضوع التاريخي، وهذا أمر تناولناه. المؤرخ يروم من خلال هذه الصورة تفسيرا لموضوعه، وهو يعتقد أن صورة التفسير التي يقدمها تختلف عما يقدمه باحث آخر في علم من العلوم الطبيعية مثلا حيث البناء المنطقي وقدرة هذا البناء على الإحاطة والحصر والتعميم والتنبؤ ... إلخ. لذلك عندما يسرد المؤرخ موضوعه فهو يشرحه ويفسره في آن واحد. يتم هذا دون أن ننسى أن هناك خلاف بين المؤرخين أنفسهم حول المدى الذي تذهب إليه هذه الصورة في مدّ الخطاب التاريخي بالقدرة التفسيرية.

وفي هذا السياق لا نجد المؤرخ يفهم بالسرد ما يفهمه الأديب، ويظهر ذلك في التوظيف الإبستيمولوجي لهذه الصورة. لذلك تراه يُعرف هذه الصورة بأنها " بنية للتفسير تُستعمل لشرح Account for ما يقع من أحداث وأفعال إنسانية " وذلك حسب نظامها وعلاقاتها السببية.(53) ثم إن اختيار هذه الصورة لا يرجع إلى مسوغات فنية أو جمالية بل إلى طبيعة الموضوع التاريخي الذي يتأطر بعاملي الفعل والزمن الحقيقيين. يضاف إلى هذا أن عمل المؤرخ لا يُحصر فقط في النص المنجز، بل أيضا في ألم البحث عن الجزئيات: الوثيقة، الأرشيف، المراسلات، محاضر الاجتماعات، الاتفاقيات، إلخ. دون أن ننسى قراءته نصوصا أخرى عن الموضوع نفسه الذي يمكن أن يكون زملاءه قد تناولوه.

اذا كان للسرد هذا الدور المنهجي فكيف يتم له ذلك؟ قد لا نجد إجابة واحدة تغطي العملية التفسيرية، ذلك أنه لا يوجد اتفاق حول وظائف السردية التاريخية، وحول إذا ما كان لهذه الوظيفة حدود. لكن الذي يقتصر على هذه الصورة بدعوى أنها وحدها تستنفذ الخطاب

التاريخي لا يمكنه أن يتجنب ما يمكن تسميته الدور السردي الذي اعني به تلك الحركة التي يقوم بها المؤرخ من الحدث إلى السرد ثم إلى الحدث، وإن كانت هذه الحركة كلها تتم في اللغة ما دام أن الحدث نفسه هو ما تخبرنا عنه الوثيقة أو المراسلة مثلا. بمعنى أن القائل بالصورة السردية الحاصرة الخطاب التاريخي لا يملك سندا تفسيريا خارج هذه الصورة، ومن ثم كان وقوعه في الدور أمرا اضطراريا. ولا ينبغي أن يفهم الدور هنا فهما سلبيا، أي بصفته حركة إجترارية، ذلك أن التفسيرية التي يؤديها تجعله دورا إيجابيا ومنتجا.

ولكن هناك من يرى أن هذه الصورة لا تستنفذ كل الخطاب التاريخي، ولمعرفة ذلك لابد من دراسة اللغة الموظفة في الإنتاج التاريخي. من ذلك أننا عندما نقرأ عن حدث تاريخي نجد المؤرخ يستعمل أسماء أعلام وتواريخ وأفعالا قام بها أو اتصف بها الفاعل التاريخي. لكن ما دام تفاعل هذه العناصر يؤدي إلى أحداث جزئية لا تتكرر كان اللجوء إلى الجملة، الماضية في الغالب، أمرا ضروريا. الجملة الماضية تصير هي الجملة التاريخية، ولا يشترط دائما أن تحتوي الجملة على فعل ماض لكي تكون كذلك، فإذا تحدثت عن أحدهم بصفته " الرئيس الأسبق" فأنا أعني أنه " كان رئيسا " مما يؤكد أنها جملة تاريخية. والجمل من هذا النوع لا تعبر إلا عن قضايا فردية أو شخصية. الآن إذا كان الخطاب التاريخي يتحرك كله في هذا النوع من الجمل فإننا نكون أمام سرد مطلق حيث المطلب التفسيري فيه يلجأ دائما إلى المزيد من هذه الجمل. لكن هل هذا هو واقع الحال؟

ليس ضروريا أن تكون للصورة السردية هذه الهيمنة المطلقة، ذلك أن المؤرخ يمكنه أن يتحرر من الجملة السردية حين ينتقل من مستوى العرض إلى مستوى التأويل. نجد تأييدا لهذا الطرح لدى Olafsan عندما يقول: " إن عرض البينة Evidance والمحاجة التي نصل بها إلى النتائج المستخلصة من هذه البينة لا توضعان في أكثر الأحوال في صورة سردية."(54) ويأتي بمثال المؤرخ الذي يريد أن يدرس " شكل الحكومة البابوية في التصور الوسيطي Medieval " ليخلص إلى وجود " علاقة معينة بين السلطة الأكليركية Ecclesiastical والسلطة الدنيوية." تأكيد هذه العلاقة لا تضطر المؤرخ إلى استعراض سلسلة من الأحداث حتى يلجأ إلى الصورة السردية، ذلك أنه بصدد إنجاز دراسة حول الحياة المؤسساتية. ولذلك فصياغة اللغة تكون عادة " تحليلية " وليست " سردية." (55). هنا تقدم الفلسفة التحليلية خدمة جليلة للكتابة التاريخية حين تركز على اللغة التي يستعملها المؤرخ لتتخذها موضوعا لعملية تشريح. وفي هذا نجد بعض العناوين تحمل طبيعة هذه الممارسة، من ذلك كتاب الفيلسوف Maurice Maudelbaum الموسوم ب (تشريح Anatomy المعرفة التاريخية 1977) حيث بين أن العمل التاريخي ليس كله سرديا، وهو لا يشبه الحكاية أو القصة، إلخ.

تلك هي طبيعة الكتابة التاريخية، وهي طبيعة إشكالية بلا ريب ونحن حين أسهبنا في عرض تحليلي لصورة الخطاب التاريخي كان الغرض من ذلك أن نقرأ من خلال الاختلافات النظرية حول طبيعة هذا الخطاب طبيعة التأسيس الفلسفي. هذا التأسيس وجدناه في التجربة الهرمينوطيقية حيث الكينونة الزمانية بكل تداعياتها وتجلياتها هي التي تجعل السرد التاريخي ممكنا. وهي تفعل ذلك مادام السرد التاريخي لا ينفصل عن عاملي الزمن والفعل، لكن زمن من؟ و فعل من؟ يمكننا أن نهتدي إلى ذلك إذا عرفنا أن التاريخ الذي نكتب عنه هو تاريخ الكائن التاريخي الواعي بهذه الكينونة، والواعي أيضا بأنه الكائن الفاعل وبأن هذا الوعي الحاصل له ناتج عن تفاعل الفعل والزمن.

هذه الفاعلية التي تقتضي التفاعلية ليست أمرا نختاره فنقدم عليه أو نحجم عنه، لأن الفعل ينتمي إلى طبيعة هذه الكينونة، وهو الذي يجعل الكينونة تتأرخن ويكون لها تاريخ. إننا نشعر أننا في هذا الطرح دورا يشبه الدور التفسيري التقليدي الذي يضرب له مثلا بالكلمة والجملة، الجملة والنص، الجزء والكل حيث لا يفهم هذا دون ذاك ولا ذاك دون هذا. و مثالنا في اشتراط الفعل لوجود التاريخ لا يشذ عن هذا الدور، ذلك أن مصطلح التاريخ يبطنه مفهوم الزمن الذي لا يُفهم الفعل من دونه، وهذا واقع الحال ما دام الفعل يتزمن والزمن يتأرخن عن طريق الفعل. ومن ثم لا يكون هذا الدور إلا دورا أصيلا لأن الفعل في هذه الحركة يتجدد ويكتسب تجربة جديدة فينمو الكائن التاريخي في العالم وتنمو معه لغته، ومع هذا النمو والتنامي ينمو العالم كذلك. بهذا لا يكون التاريخ شيئا يحدث لنا لأننا نكتشف أن كينونتنا تاريخية بمقتضى زمانيتها، ومن ثم فالتاريخ ليس هو الكتابة التاريخية.

بوقاف عبد الرحمن

جامعة الجزائر

المراجع

1)- ابراهيم مصطفى وأخرون، المعجم الوسيط، ط2، منشورات معجم اللغة العربية بالقاهرة (اسطنبول: دار الدعوة، 1972)، مادة " سرد".

2)- انطون نعمة و اخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة (بيروت : دار المشرق، 2000)، مادة "السرد" لقد رجعت أيضا الى المعجم العربي الأساسي الذي نشرته مؤسسة لاروس، 1989 و لم أجد فيه ما يقرب المعنى عدا المثال "سرد القصة : رواها".

3)- سعيد يقطين، "كتابة تاريخ السرد العربي: المفهوم و الصيرورة" في كتابة التواريخ، تنسيق محمد مفتاح و أحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة،1999)ص157. ويعدد الكاتب مناقب هذا المفهوم الذي يسمح، في رأيه، بربط الصلة بين بعض النصوص التي كان يظن أنها ترتبط بالآداب مباشرة.

4)- Jean Dubois et al, Dictionnaire de linguistique, 2ème ed.(Paris: Librairie Larousse, 1989), article "récit".

5)-RandomHouse Dictionary, article "narrate", "narrative".

6)- Gregory Currie, "Narrative" in Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol6:Luther to Nifo, p 654.

7)- Ernest Cassirer, The Philosophy of Symbolic Forms,. vol. 1: Language ,tr. Ralph Manheim (New Haven & London: Yale University Press, 1955),p.73.
8)- Aristotle, Metaphysics, bk-7.
9)- Heidegger, Being and Time, tr. John Macquarie & Edward Robinson (N.Y.: Harper & Row Publishers, 1962),p.19
10)- Ibid.
11)- Ibid.,p.21

قد يكون الإنتاج الفلسفي في هذا الموضوع يجعلنا نعتقد أن مسألة الكينونة تهم الفلاسفة دون سواهم. صحيح أنه مبحث فلسفي، ولكنه كسؤال، لا يخص الفلاسفة فقط. ذلك أن السؤال يطرح نفسه ما ان نشرع في تقويس (الوضع بين قوسين) الأشياء و مقتضيات الحياة اليومية. لذلك لا نتعجب اذا تأمل عالم وضعه كتناه انساني فوجد نفسه أمام السؤال وجها لوجه. أنظر ما يقوله أينشتاين :" و مع ذلك فهناك بعض اللحظات حين يشعر الانسان بأنه حر من تماهيه بقصور الانسان. في لحظات كهذه يتخيل المرء أنه يقف على رقعة صغيرة في كوكب صغير يحدق مندهشا في الجمال الهادئ و لكنه المتحرك بعمق، ذلك الجمال الذي يتصف به الخالد الذي يعسر فهمه: الحياة و الموت تتدفقان في وحدة، حيث لا يوجد تطور و لا اتجاه، بل الكينونة فقط." نقلا عن Heinz R. Pagel, The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature (N.Y.: Banto Book, 1982),p.3.

12)- Ibid.p.32.
13)- Françoise Dastiur, Heidegger et la question du temps (Paris: PUF, 1990),p.5.
14)- Quoted in F. Doster, p.15.
15)- Being and Time, p.63.
16)- Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Studies in the Ideologies of Advanced Industrial Society (Boston: Beacon Press, 1964), pp. 236-37.
17)- J. Habermas, Knowledge and Human Interest, tr. J.J Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971),p.314.
18)- H.G. Gadamer, Philosophical Hermeneutics, tr. and ed. David Linge (California: California University Press, 1977), pp.60-61.
19)- H.G.Gadamer, Truth and Method, tr.G.Barden and J. Cumming (N.Y.: The Seabury Press, 1975),p. 401.
20)- Ibid.
21)- Ibid., p. 403.
22)- Philosophical Hermeneutics, p.18.

و يكرر الفكرة نفسها عندما يذكر أنه مادام هذا التأمل ينشط أمام كل شيء يُحمل أمام الوعي فانه يمكن " أن يتجلى في كل المجالات الحديثة للمعرفة، و بخاصة العلم." (ص، 38).

23)- Truth and Method, p.274.
24)- Philosophical Hermeneutics, p.9.
25) Ibid., p.29.
26)- Ibid.,p.13.
27)- Ibid.,p.7.
28)- Truth and Method, p.245.
29)- Kristen Hastrup, "Writing Ethnography's State of The Art." In Juidthe Okely & Helen Callaway, eds., Anthropology and Autobiography, p.117.
30)- Ibid.,p.124.
31)- Ibid.,p.125.
32)- Alfred Schutz, "Concept and Theory Formation" in Fred R. Dallamayr & Thomas MaCarthy, eds. Understanding and Social Inquiry (Notre Dame& London: Notre Dame University Press, 1978), pp.228-229.
33)- Ibid.,p.232.
34)- Paul Ricoeur, Temps et récit, t.1 (Paris: Seuil,1983),p.85.
35)- Frederick A. Olafson, The Dialectic of Action, A Philosophical Interpretation of History and Humanities, (Chicago & London: The Chicago University Press, 1979),p. 49.
36)- Quoted in Donald M. Lowe, " Phenomenology and History" in M. Natanson, ed. Phenomenology and the Social Sciences, vol.2 (Evanston: Northern University Press, 1973), pp. 104-105.
37)- Donald M. Lowe, "Phenomenology and History", p.105.
38)- David Carr, "Life and the Narrator's Art" in High J. Silverman and Don Ihde, eds. Hermeneutics and Deconstruction, (New York: Suny Press, 1985),p.111.
39)- Hayden White, The Content of Form, (1987),p.1; quoted in Keithe Jenkins, On ' What is History?' Form Carr and Elton to Rorty and White (London & N.Y.: Routledge, 1995),p.85.
40)- Hayden White, Metahistory, Historical Imagination in Nineteenth Century Europe,(Batlimore, MA: Johns Hopkins Press, 1973),p.141.
41)- H.White, Topics of Discours, p.95; quoted in Keith Jenkins,p.168.
42)- Quoted in ibid.,p.167.
43)- Ibid.
44)- Keith Jenkins, On 'What is History?' From Carr and Elton to Rotry and White, pp.16-17.
45)- H.White, Metahistory, p.IX.
46)- Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire? Suivé de Foucault revolutionne l'histoire, (Paris: Edition du Seuil, 1978),p.10.
47)- Ibid., p.29.
48)- Alun Munslow, Deconstructing History (London and New York: Routedge, 1997),pp.1-2.
49)- Ibid.,p.2.
50)- Ibid.,p.16.
51)- Ibid.,pp.5-6.
52)- Ibid.,p.11.
53)- Munslow, p.186.
54)- Olafson,p.134.
55)- Ibid.

و يذكر الكاتب دراسة تاريخية مثالا عن هذه الطريقة، و هي كتاب المؤرخ W.Ulman بعنوان The Growth of Papal Goverment in the Middle Ages.