



الهرمينوطيقا والتاريخ: من التاريخ كواقعة إلى مفهوم التجربة التاريخية Hermeneutics and History: From History as an Event to the Concept of Historical Experience

سرير أحمد بن موسى*

قسم العلوم الاجتماعية، جامعة عين تموشنت، (الجزائر).

البريد الإلكتروني المهني: ahmed.serir@univ-temouchent.edu.dz

تاريخ النشر

2025/12/01

تاريخ القبول

2025/11/08

تاريخ الإيداع

2025/09/20

الملخص: يتناول البحث موضوع العلاقة بين الهرمينوطيقا والتاريخ، انطلاقاً من تتبع المسار التاريخي للهرمينوطيقا من لحظة الميلاد والنشأة المرتبطة من جهة، بمحاولة فهم نصوص الماضي، ومختلف الصعوبات التي واجهتها، وخاصة مسألة المسافة التاريخية، ومن جهة ثانية بما أصبح يعرف من منظور هرمينوطيقا القرن 20 بتاريخية الفهم ذاته. وذلك بهدف الوقوف على التحول الذي أحدثه التصور الهرمينوطيقي للتاريخ، من تصور التاريخ كواقعة إلى مفهوم التجربة التاريخية.

الكلمات المفتاحية: الهرمينوطيقا؛ التاريخ؛ الواقعة التاريخية؛ التجربة التاريخية

Abstract: This study addresses the relationship between hermeneutics and history, starting from taking the historical trajectory of hermeneutics, from its birth and emergence—linked on the one hand to the attempt to understand texts of the past and the various difficulties it faced, especially the issue of historical distance, and on the other hand to what came to be known in the twentieth century as the historicity of understanding itself. The aim is to shed light on the transformation brought about by the hermeneutical conception of history, from conceiving history as an event to concept of historical experience.

Keywords: Hermeneutics; History; Historical Event; Historical Experience

مقدمة:

علاقة الهرمينوطيقا بالإشكالية التاريخية علاقة جوهرية، لأن مسألة التاريخ كانت حاضرة بقوة منذ لحظة نشأتها قديماً، حيث ارتبط ميلاد الهرمينوطيقا بمحاولة فهم نصوص الماضي (كالملاحم الاغريقية)، وبمختلف الصعوبات التي واجهتها وبالأخص مسألة المسافة التاريخية، ومسألة تاريخية الفهم ذاته (حسب هرمينوطيقا القرن 20). هذه التاريخية - تاريخية الفهم - التي تمت مواجهتها فعلاً في شكل أولي لتطور اللغة، ولغياب السياق الأصلي للمنتج الفكري. وتراوحت الإجابات بين المنظور الفيلولوجي الرامي لإعادة بناء الحالة الماضية للغة وللسياق الأصلي، والرؤية السيميوتيقية الهادفة لتقديم قراءة مجازية بديلة للمعنى الحرفي الضيق. هذه الأخيرة التي شكّلت، ضمن حدود معينة، نوعاً من الاعتراف الفعلي بتاريخية الفهم، بما أن تعويض المعنى الحرفي الضيق بمعنى مجازي كان يحدث تحت ضغط طلب معنى يتأصل في السياق المعاصر للقارئ، ما يجعل من المعنى المجازي حالة نموذجية لمنطق التطبيق كما ذهب إلى ذلك غادامير.

القرن 19، وهو القرن الذي عرف ميلاد الهرمينوطيقا العامة مع شلاير ماخر سيمثّل قرن التاريخ، سواء من خلال هيمنة الفلسفات المثالية للتاريخ (شلينغ وهيغل خاصة)، أو عبر انتصار التاريخ الوضعي. أما التصوّر المعاصر للتاريخ كمؤسسة هرمينوطيقية فحدث مع فيلهيلم دلتاي، الذي استمدّ أسسه المنهجية الخاصة انطلاقاً من نقد التاريخ الوضعي والفلسفة الهيجلية للتاريخ. ففي مقابل التاريخ الوضعي دافع عن فرضية الطبيعة التأويلية للتاريخ، وفي مقابل التصورات المثالية للتاريخ دافع عن نظرية التاريخ "كحياة"، أي باعتباره متجذراً في تجارب الأفراد، وفي الموضوعة التعبيرية لهذه التجربة.

دلتاي اشتهر لأنه أول من ميز بين التفسير والفهم، بين علوم الطبيعة وعلوم الروح، لكن أرضية التاريخ هي التي احتلت مركز تأملاته المخصصة للزوج تفسير / فهم. فإذا كان قد عاد إلى شلاير ماخر، أي إلى تاريخ الهرمينوطيقا فلأنه كان يعتقد أنه سيجد في ذلك

أساساً بديلاً للتصور الوضعي الذي يتعامل مع التاريخ كوقائع، ذلك أن التاريخ في نظره لكي يستحق فعلاً هذه التسمية، عليه ألاّ يكتفي بأن يكون مجرد وقائع فقط - رغم اقتناعه أنه إذا لم يكن كذلك، لن يكون تاريخاً - بل يجب تأهيل الوقائع وربطها بالأفراد، أي بالفاعلين لها أو المتأثرين بها، وبالتالي فهمها كوقائع تعبيرية، وذات معنى. من هنا يدخل دلتاي في مواجهة مع الفلسفة المثالية للتاريخ، ويدافع على فكرة أن الأشكال الموضوعية للتاريخ ليست وقائع أنطولوجية متعالية، تقتصر أفعال الناس على تجسيدها وتطبيقها في امبراطورية التاريخ، بل إن الأمر يتعلّق في نظره بموضوعة روحانية، أي أنها وقائع من إنتاج البشر، ولا يمكن فهمها إلاّ كبلورة لأشكال تعبيرية.

هذه الهرمينوطيقا الفلسفية التي أسسها دلتاي لم يكن مرحباً بها عند هيدغر "الوجود والزمان" باسم هرمينوطيقا الدازاين. والاختلاف بين الإثنين يعود إلى تباين تصورهما للزمانية التاريخية. بالنسبة لدلتاي التاريخ مفهرس حول الماضي، بينما يتفكّر هيدغر انطلاقاً من المستقبل، أي انطلاقاً من الكائن نحو الموت (تناهي الوجود الإنساني) الذي يحدّد الدازاين، أي أن الكائن نحو الموت كتعبير عن تناهي الوجود الإنساني هو الذي يؤسس التاريخية الجوهرية للحياة، رغم أن نصوص هيدغر قبل "الوجود والزمان" تكشف عن تأثره بدلتاي في بلورة مفهوم "الوجود هنا" كوجود مؤلّ لذاته (الحياة كتأويل ذاتي عند دلتاي). أمّا الدرس الذي سيأخذه غادامير عن معلّمه فيقع على مستوى آخر، وهو نقل تصوّر التاريخ كمرجع أحداث باتجاه تصوّره كتجربة، وهو تصوّر مستوحى من دلتاي.

يستثمر غادامير هذا التصور وانعكاساته (التاريخ كتجربة، الوجود التاريخي، التراث، وتاريخية الفهم) بناء على تأويلها انطلاقاً من التاريخ الثقافي، ويقدم قراءة نقدية للزرعة الموضوعية للمبحث التاريخي، والتي سيكون لها الأثر البالغ في نقاشه مع هابرماس. ومع ذلك يمكننا القول بأنه من بين الوجوه الأربعة الكبرى للهرمينوطيقا الفلسفية في القرن 20، يمكن اعتبار بول ريكور أكثرهم تأثيراً في الفكر التاريخي الحديث، ويردّ ذلك في نظرنا إلى

ثلاثة أسباب: أولاً، لأنه يلخص التفكير الهرمينوطيقي الحديث والمعاصر من شلاير ماخر إلى غادامير مروراً بدلتاي وهيدغر. وثانياً، لأنه يضع الهرمينوطيقا في علاقة نسقية مع العلوم الاجتماعية والإنسانية لعصره. وثالثاً، لأنه يقدّم تصوّراً لم يؤخذ لحدّ الآن بعين الاعتبار في الهرمينوطيقا، رغم أهميته في فهم الذات وفهم الآخر، وفي البناء الذاتي لتاريخية الحياة الإنسانية (الوجود هنا)، ويعتبر عنصراً مركزياً في الخطاب التاريخي، إنّه السرد.

بناءً على هذه الملامح الأولية، تبدو العلاقة بين الهرمينوطيقا والتاريخ علاقة جدّ مركّبة، ولن نتمكّن في هذا المقام من تتبع التاريخ المعقد لهذه العلاقة، لذلك سنركّز اهتمامنا في هذه الورقة البحثية على بعض الإشكالات العامة المرتبطة أساساً بفكرة مركزية التجربة التاريخية واستمرار التراث، وكذا نقد النزعة الموضوعية والتاريخية المنبثقة عنها، وعلاقة التاريخ بالذاكرة والنسيان، إلى جانب أهمية السردية كنمط لهيكلة التجربة الزمانية الفردية و التجربة التاريخية الجماعية. والغرض من هذا كلّهُ هو محاولة الإجابة على التساؤل المحوري التالي: كيف تمكّنت الهرمينوطيقا من تجاوز النزعة الوضعية في التاريخ التي تتعاطى مع التاريخ كوقائع وأحداث، باتجاه التأسيس لمفهوم التجربة التاريخية ؟

1. أولية تجربة التاريخ وانعكاساتها على الفهم التاريخي

رغم المساهمة الكبيرة لدلتاي، إلّا أن مسألة التجربة لم تصبح مركزية إلّا مع هيدغر وغادامير. ذلك أن انشغالهما لم ينصبّ على العلم التاريخي بل على ما يجعل هذا العلم ممكناً، وتحديدًا كون التجربة الإنسانية مأخوذة في زمن الحياة الفردية والجماعية. لقد اهتم هيدغر - الوجود والزمان - بزمانية الوجود الإنساني، بينما ساءل غادامير الزمانية الجماعية، وبالتالي الطريقة التي يحقق بها النقل التاريخي تمثيلات، ممّا يجعل طريقته معاكسة لطريقة هيدغر. إنّ هيدغر يهتم بفهم التاريخية، بينما يهتم غادامير بتاريخية الفهم " كان غرض انهماك هيدغر في مشكلات التأويلية والنقد التاريخيين هو أن يشرح، فقط، بنية الفهم المسبقة

لأغراضه الأنطولوجية. وبمقابل ذلك، فإن المسألة التي نودّ بحثها تتعلق بالكيفية التي تفي فيها التأويلية تاريخية الفهم حقّ قدرها حالما تتحرّر من العوائق الأنطولوجية التي يتضمّنهما المفهوم العلمي عن الموضوعية" (غادامير، 2007 : 367). وأهمية فكر غادامير في تشكيل تصور هرمينوطيقي للتاريخ ناتجة عن كونه ينطلق من الأنطولوجيا الهيدغرية لكنه يستأنف الحوار مع علوم الروح، الحوار الذي كان دلتاي قد بدأه، ومع ذلك فهو، بخلاف هذا الأخير، لا يريد وضع منهج لعلوم الروح، بل توضيح الشروط التي يقع ضمنها الفهم التاريخي (غادامير، 2007 : 392).

تتعلق هرمينوطيقا التاريخية التي طوّرها غادامير من التصور الهيدغري حول تناهي الإنسان، فلأن الإنسان كائن متناهي، فهو في الزمن، ولأنه في الزمن (لا يستطيع الفكّك منه) فهو ينتمي إلى التاريخ (لا يستطيع الخروج منه). استنادا إلى هذه الأوليات طوّر غادامير نظريته حول أولية "التجربة" التاريخية مقارنة بالتاريخ "كواقعة". ونظرية التجربة التاريخية هذه تشكل مساهمته المركزية مثلما يشير إلى ذلك بول ريكور بقوله: "مساهمة الفلسفة الهرمينوطيقية ليست أبدا موجهة لتحسين منهجية التاريخ، ولا ادعاء منهجية منافسة، إنها ليست مطلقا منهجية. موضوع الهرمينوطيقا شيء آخر. إنه يتعلّق بالتفكير في تجنّب البحث التاريخي في الشرط التاريخي الذي يميّز كلّ إنسان" (François Dosse, 2013: 14)

1.1- نقد النزعة الموضوعية والتاريخية:

لا يمكن فهم التصور الغاداميري للتاريخ إلّا إذا أدركنا أنه يتقدّم ضدّ مشروع دلتاي، فهو يتأسس على نقد لخاصيتين مركزيّتين في هذا المشروع: تصوّر التاريخ كمنهج، وتعريفه كتعبير عن الحياة، وهو ما يجعله ينتمي -مشروع دلتاي- إلى البراديغم التاريخاني. وفي مقابل ذلك يطرح غادامير تصوّره للتاريخ كتجربة. ولكل رؤية من هذه الرؤى الثلاث تصوّرها الخاص لفهم الغيرية.

يميز غادامير بين ثلاثة تصورات للتاريخ: التاريخ كمنهج، والتاريخ كتعبير عن الحياة، والتاريخ كتجربة.

1.1.1 - التاريخ كمنهج:

الشكل الأول لفهم الغيرية التاريخية يتطابق في نظر غادامير مع الإيمان الساذج بالمنهج، وينظر بذلك للتراث التاريخي كموضوع "...وعندما ينكر إيمان ساذج بالمنهج العلمي وجود التاريخ المؤثر، فسوف يلحق بالمعرفة تشويها حقيقيا" (غادامير، 2007: 411). ففهم التراث التاريخي بهذه الطريقة يعني أن نجعل منه موضوعا، مستقلا عنا فنستبعد بذلك، لأسباب منهجية، كل الخصائص الذاتية للعلاقة مع التراث. هدف المنهج هو بلوغ معرفة موضوعية بالماضي، ولبلوغ هذه المعرفة نضع أنفسنا على مسافة، نتموقع خارج التاريخ. المنهج إذن ينظر للعلاقة مع الماضي كعلاقة تباعد بين ذات وموضوع للمعرفة، فالذات المتبينة لعلاقة معرفية مع العالم تلقي نظرة خارجية على الماضي وكأنها لا تنتمي هي ذاتها للتاريخ، والمؤرخ ينظر للتاريخ هنا كموضوع مغلق، ويعتقد أنه بإمكانه الإفلات منه. غير أن غادامير (الذي يستعيد هنا هيدغر) يرى أن مثل هذا الموقع يستحيل لأي مؤرخ أن يحتله، لأنه لا يمكن أن نبقى على مسافة من التاريخ، والسبب هو أننا دوما- مسبقا "مقدوفين" في التاريخ، أو بعبارة غادامير: "علاقتنا بالتاريخ هي علاقة انتماء" (غادامير، 2007: 373). فليس التاريخ هو الذي ينتمي إلينا بل نحن من ينتمي إليه.

مفهوم "الانتماء" يبين أن الوعي هو دائما مسبقا مأخوذ في التاريخ، فقبل أن ينتمي إلينا، نحن ننتمي دائما مسبقا إليه، لأننا نولد دائما مسبقا في ثقافة معينة تحدد مستوى الفهم المسبق. إننا ننتمي للتاريخ لأن جوهر هويتنا اجتماعي، فنحن لسنا ذواتا ديكارتية.

1.1.2 - التاريخ كتعبير عن الحياة:

الشكل الثاني لفهم الغيرية يتطابق في نظر غادامير مع التصور الذي طوره الوعي التاريخي، والذي يرى أنه لفهم الماضي يجب أن نتموضع، وهذا التصور هو أساس نظرية

دلتاي للتاريخ كتعبير عن الحياة. فهم الماضي هنا ينظر إليه انطلاقاً من المماثلة مع فكر شخص آخر، مدرك كمنغلق على ذاته، فلفهم فكر آخر يجب أن نتموضع (se transposer) بداخله، لفهم الماضي يجب أن نموضع أنفسنا ونعيد بناء فكرة. ولتحقيق ذلك يجب الانطلاق من العلامات الخارجية، أي من أشكال موضوعة الحياة (Vultur, 2017: 231). الوعي التاريخي يتجرد هو ذاته من العلاقة أنا - أنت، يضع نفسه خارج قبضة الماضي، ويعتقد أنه يمكن فهم الآخر أفضل مما فهم هو ذاته. بهذه الكيفية لا يتعلّق الأمر بعلاقة متبادلة، بل بعلاقة أحادية الجانب، علاقة لا يقول فيها الماضي أي شيء، فالحاضر يحاول التحكم في الماضي. والتعبير الأقوى للوعي التاريخي يتجلى مع النزعة التاريخية، أي مع التصور الرومانسي للتاريخ، تلك التي تعالج التاريخ ككلّ مغلق على ذاته، هدفنا الوحيد منه ليس سوى "تاريخي". يقول غادامير: "... يفيد الافتراض المسبق الذي يتضمنه المنهج التاريخي بأن الدلالة الدائمة لشيء ما لا يمكن أن تعرف أولاً معرفة موضوعية إلاّ إذا انتمى الموضوع إلى سياق مغلق، بكلمات أخرى، إلاّ إذا كان ميتاً على نحو يكفي للاهتمام به تاريخياً" (غادامير، 2007: 407).

استمرارية التاريخ إذن تنقطع، فبين حاضر المؤرخ والماضي المدروس تنشأ الهوة. لكن إذا فصل الماضي عن الحاضر، فهذا يعني بالمقابل أن الحاضر من جهته لم يعد متجذراً في الماضي: إنه إذن هو أيضاً عالم علم مغلق على ذاته تاريخياً.

النزعة التاريخية تتفكّر التاريخ كتتابع وتسلسل لتراث مغلق على ذاته. كلّ تراث لا يمكن أن يفهم إلا وفق مصطلحاته الخاصة، وفكرة تراث متصل عبر عصور مختلفة فكرة غير وجيهة. لا يمكن أن توجد عقلانية خاصة بالتراث، أي عقلانية خاصة باستمرارية التجربة التاريخية، فكلّ "كيان" تاريخي تراثه الخاص الذي لا يمكن أن يفهم إلا من الداخل، ولا يكون مشروعاً إلا عندما يقيم من الداخل. لا وجود لقاسم مشترك يسمح بالتحاور مع

الماضي بما أنه لا يوجد ماضي واحد، فكلّ ماضي مختلف عن الآخر، والكلّ مختلف عن الحاضر.

1.1.3- التراث وانصهار الآفاق:

بلور غادامير تصوره للتاريخ كتجربة انطلاقاً من نقده للنزعة الموضوعية والتاريخية، ويمثّل هذا التصور الشكل الثالث لفهم الآخر، أي الانفتاح على الآخر. وهذا الشكل لفهم الآخر منسجم تماماً مع التجربة الهرمينوطيقية، وهذه الأخيرة منفتحة على التراث بالمعنى الذي يدلّ على أن له شيئاً يقوله لها (للتجربة الهرمينوطيقية) (غادامير، 2007: 481).

إن مساهمة غادامير في مجال التاريخ تكمن بالضبط في مفهوم التراث، هذا المفهوم الذي يعدّ المفتاح الأساسي لنظريته في التاريخ. التراث في نظر غادامير ليس شيئاً جامدا يعارض الإبداع، بل هو مرتبط بديناميكية تقيم ترابطاً بين الماضي والحاضر والمستقبل. والهرمينوطيقا التاريخية هي محاولة لوصف الكيفية التي يحفظ بها الماضي من خلال تحولاته. في مقابل الأنوار، يعيد غادامير تأهيل "الحكم المسبق" المدرك ليس كخطأ بل "كفهم مسبق"، يوجد الحكم المسبق لأننا دوماً مسبقاً مأخوذين في علاقة فهم مسبق، وبالتالي في التراث (أنظر التعليق رقم 1). السلطة ليست مصدر حكم مسبق بالمعنى السلبي (القذحي) فقط، بل يمكن أيضاً أن تكون مصدراً ومنبعاً للحقيقة. يمكن أن تترجم الاعتراف المشروع لتفوق الآخر، وبالتالي نشاط للعقل.

تصور غادامير للتراث يقابل أيضاً التصور الرومانسي، لأن ما يعنيه "إعادة تأهيل التراث" لا علاقة له بالتقليد الرومانسي. إعادة تأهيل التراث تعني هنا إظهار عدم وجود تعارض بين التراث والعقل. فالمحافظة التي هي في قلب التراث ليست فعلاً أقلّ من الإبداع من حيث العقل والحرية "والحقيقة هي أن في التراث دائماً عنصراً للحرية وللتاريخ نفسه. فحتى التراث النقي والأكثر أصالة لا يدوم بسبب العطالة التي تطول كلّ شيء. فالتراث بحاجة إلى الإثبات، والتقبل، والرعاية. إن التراث أساساً حفظ، ويكون فاعلاً في التغيير

التاريخي. بيد أن الحفظ فعل من أفعال العقل، رغم أنه فعل غير واضح" (غادامير، 2007: 388).

العقل إذن لا يتموقع خارج التراث، إنه يعمل في التراث ومن خلاله. إن غادامير يعيد تأهيل التراث لأنه يعتقد أنه لا إبداع إلا داخل التراث، فالإبداع (التجديد) والمحافظة يحدّدان معا التراث، والتجديد ليس أبداً قطيعة كلية مع التراث. وهو في الحقيقة لا ينفي وجود انقطاعات بين الماضي والحاضر، لكن هذه الانقطاعات محّاية فقط، هناك عموماً استمرارية تضمن نقل التمثيلات المشتركة بين الأجيال. وغادامير لا ينفي أيضاً وجود مسافة بين الحاضر والماضي، لكن هذه المسافة التي هي من نظام التجربة الزمانية لا يجب أن تلتبس مع وضع الماضي على مسافة، كما هو الأمر مع النزعة الموضوعية المنهجية، والتاريخية. وقد أشار بول ريكور لهذه المسألة عندما قال: "المسافة La distance حدث، والمباعدة La mise a distance سلوك منهجي" (ريكور، 2001: 273). والفرق بين هذين الشكّلين للمسافة هو أن غادامير بدلاً من أن ينظر - على طريقة النزعة التاريخية - إلى المسافة التاريخية التي تفصل الماضي عن الحاضر كفجوة (هوة)، يراها تبادلاً مثمراً. المسافة ليست هي ما يفصل الماضي عن الحاضر بل ما يربط بينهما.

المسافة الزمنية ليست علامة على موت الماضي، بل هي ما يفرز المعنى الحقيقي للشيء، ذلك الذي تحمله في ذاتها. معنى أثر فني مثلاً لا يختزل في المعنى الذي أعطي له من قبل معاصريه، بل يشمل كلّ الدلالات التي أعطيت له، والتي سوف تعطي له من قبل مختلف الأجيال المستقبلية عبر التاريخ، دون أن يفتح على فجوة كما هو الحال بالنسبة للمسافة من منظور النزعة الموضوعية. المسافة تضمن استمرار التراث.

الإسهام الثاني لنظرية غادامير حول "التاريخ كتجربة" تكمن في مفهوم "الوعي المتأثر بالتاريخ". هذا التصور يتأسس على فكرة أن آثار شيء ما تنتمي إلى فعل الشيء ذاته، ولتوضيح هذه الفكرة يلجأ غادامير إلى مثال المنتوجات التقليدية التي تحنّ، ويعاد تأويلها

من طرف الأجيال المتعاقبة، فتكون بذلك وساطة بين ماضي، حاضر ومستقبل. الماضي يؤثر دوماً في الحاضر، وأثر الماضي على الحاضر هو الذي يترجم تعرضنا للتاريخ. الوعي التاريخي للنزعة التاريخية يترك مكانه للوعي المتأثر بالتاريخ.

مفهوم الوعي المتأثر بالتاريخ يبين كيف أن الفهم ذاته يجب ألا يتفكر كفعل للذاتية منه كإدماج في عملية النقل، أين يتم التوسط باستمرار بين الماضي والحاضر. إن الوعي ليس شفافاً أمام ذاته كما تدعي الفلسفة التأملية الهيغلية. ما يمكن معرفته عن ذاتنا محدود دائماً بالوضعية التاريخية التي نوجد فيها، فالوعي لا يمكن أن يؤسس ذاته، لأنه يوجد "ملقى" في تاريخ يتجاوزه ويؤسسه. لكن كيف يمكن في هذه الحالة، أن يكون هناك فهم لعصور أخرى ؟

للإجابة على ذلك يجب استدعاء مفهوم الأفق L'horizon، الإسهام الثالث لغادامير في تفكره للتاريخ. فنحن دائماً حسب غادامير في وضع تاريخي، ولكل وضع أفقه، فهو يحدد مجال رؤية تتضمن كل ما يمكن أن نراه من نقطة محددة. لكن إذا كان الإنسان عاجزاً عن تخطي التاريخ فذلك لا يعني أنه يعيش في عالم مغلق، منعزل كما تدعي النزعة التاريخية. مفهوم الأفق يستلزم انفتاحاً مع إمكانية نقله، وهو ما يسمح بالنظر فيما وراء القريب. المنظور محدود ومتناهي لأنه يركز على أفق، لكن هذا الأفق يتنقل معنا.

إن الوعي التاريخي يعتقد أنه لاكتساب أفق تاريخي لا بد من التموضع، من إعادة التوقيع في أفق الماضي، أي في أفق الآخر. وهذا ما يحول في نظر غادامير دون فهم الآخر لأننا نتجرد من موقعنا الخاص. فالوعي التاريخي المؤسس على مفهوم الغيرية المطلقة للماضي لا يعترف أنه لإمكان التموضع في الآخر يجب دوماً أن يكون لنا نحن أنفسنا أفق. من يريد أن يفهم عليه أن يدخل هو ذاته في أفق موسّع (غادامير، 2007: 415). والانفتاح الذي يميز كل الآفاق يستلزم أنها ليست منيعة عن بعضها البعض، وهذا يفتح إمكانية "انصهار الآفاق"، المفهوم الذي يسمح لغادامير بتجاوز النزعة التاريخية. ففي

الوقت الذي يفصل الوعي التاريخي أفق الماضي عن أفق الحاضر، يذهب غادامير على العكس من ذلك، إلى أن الفهم يقتضي الانصهار La Fusion بين "أفق الماضي" و "أفق الحاضر". انصهار الآفاق يؤكد أن الوعي المتأثر بالتاريخ هو أيضا الوعي بأن التاريخ مؤثر في نشاط كل فهم، إنه الطريقة التي من خلالها يسمح لنا، وجودنا المأخوذ في التاريخ، بفهم الماضي كماض (مختلف عَنَّا) وكفعل في الحاضر (مؤثر فينا)، والانصهار ناجح إلى الحد الذي يتعزَّر معه التمييز بين ما يرتبط بالماضي، وما يرتبط بالحاضر (Grondin, 2008: 59).

وكما أشار إلى ذلك بول ريكور، فإن مفهوم انصهار الآفاق مفهوم جدلي يصدر عن رفض مزدوج: رفض النزعة الموضوعية التي ترى أن توضيح الآخر يتم عبر نسيان الخاص، ورفض المعرفة المطلقة القائلة بأن التاريخ الكوني قادر على أن يتمفصل داخل أفق وحيد. إننا لا نوجد لا داخل آفاق مغلقة، ولا داخل أفق وحيد (ريكور، 2001 : 274).

العلاقة مع الماضي تبدو هنا، لا باعتبارها علاقة مسافة مع موضوع لا يخصنا إطلاقاً، بل كعلاقة مع غيرية متضمنة في استمرارية أكثر أساسية، والتي يمكن الدخول معها في علاقة حوار. انصهار الآفاق هو بالضبط حوار بين ماض وحاضر. ما يميز الحوار هو الانفتاح على الآخر، وفي حالة التاريخ، الانفتاح على التراث لأنصت إلى ما يقوله لي، لسماع ادعاءه الحقيقة، ولهذا يشير غادامير إلى أن التراث يسألني، يقول لي شيئاً ما: "إتأ متوقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئاً آخر، أو شيئاً غريباً عَنَّا. فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثل أو كنوع من الإشارة الممّزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعاً من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث" (غادامير، 2007 : 388).

التراث ليس مجرد شيء يقع، تمكّننا التجربة من معرفته والتحكّم فيه، بل إنه لغة، أي أنه يتحدّث عن نفسه باعتباره أنت، والأنت ليس موضوعاً، بالعكس له علاقة مع شخص ما.

يقابل غادامير ادعاء حقيقة التراث بالتصور الذي يتعامل معه كتعبير عن الماضي، كشيء مرّ وانقضى، وعلينا أن نتنقّل من أجل فهمه باعتباره ماضٍ. ما يهمّ في الفهم المدرك كحوار (تاريخي) هو أن يقع تفاهم حول موضوعه، حول شيء مشترك. الفهم الحوارية هو قبل كل شيء، اتفاق حول شيء وليس نقل شخص إلى آخر. لفهم حوار المائدة لأفلاطون مثلاً، نحن لا ننتقل إلى عقل الكاتب، بل علينا أن نفهم ما يقوله لنا النص حول حقيقة الحب. غادامير يؤكد أن المتحاورين " يخضعان [...] الاثنين معا إلى حقيقة الشيء" التي "توحدهما في مجتمع جديد". الفهم التاريخي إذن هو تحويل للمسافة إلى شيء مشترك، لا هو الماضي ولا هو الحاضر. مفهوم التطبيق L'application وحده هو ما يسمح لغادامير بوصف دلالة انصهار الآفاق.

1.1.4 - المنهج ك لحظة نقدية للتراث:

رأبنا كيف وضع غادامير في مقابل دلتاي، وبالتالي ضدّ المنهج التاريخي، مفاهيم: الوعي بالتعرض لعمل التاريخ، الانتماء والتراث، مذكرا بأن الخطاب التاريخي متجذّر في تجربة التاريخية، وأن المؤرخ لا بدّ له من الاعتراف بهذا التجزّر. وهذا الاعتراف لا يعني أن على المؤرخ أن يتوقّف عن التأريخ (الاشتغال على التاريخ)، وبالأخص القيام بذلك انطلاقاً من منهج مكّيف حسب موضوعه.

لكي يكون تفعيل فكرة التاريخ تجربة مثمرًا للتاريخ كتخصّص، يجب في لحظة ثانية إعطاء مشروعية للمنهج وللمباعدة Distanciation. وهذا ما اشتغل عليه بول ريكور بإبراز أن النقل التاريخي لا يمكن أن يبلغ الفهم إلّا إذا تموضع الرابط التاريخي وقمّ للقراءة كنصّ. يمكن القول إذن، أنه إذا كان غادامير قد انتقد منهج دلتاي باسم التجربة، فإن ريكور ينتقد بدوره فلسفة غادامير باسم المنهج، ففي نظره إنتاج غادامير قائم على تناقض بين المباعدة الإستلالية، أي " الموقف الذي انطلاقاً منه، تكون الموضوعة التي تسود علوم الفكر والعلوم الإنسانية ممكنة"، ومفهوم الانتماء، أي "العلاقة الأساسية التي تجعلنا ننتمي ونشارك

في الواقع التاريخي" (ريكور، 2001 : 75). ينتقد ريكور هذا التعارض الواضح بين المنهج والتجربة الذي ينتهي إلى بديل غير مقبول، " فإما أن نطّق الموقف المنهجي وسن فقد كثافة الواقع المدروس الأنطولوجية، أو نطّق موقف الحقيقة وعندها علينا أن نتخلّى عن موضوعية العلوم الإنسانية" (ريكور، 2001 : 78). فإذا كان غادامير قد ركّز على التاريخ كتراث، ووضع العقل في التراث، فإن ريكور سيركّز على ضرورة مبادعة نقدية اتجاه التراث. نحن حقا ، دائما مسبقا، في تراث ما، لكن بإمكاننا وعلينا أيضا أخذ مسافة بالنسبة لبعض جوانب هذا التراث، عندما نحكم بأنها سيئة. هذا التساؤل النقدي حول تراثنا الخاص ضروري، إذا أردنا استخلاص دروس من الماضي. وفي هذه النقطة يتفق ريكور مع نقد كلّ من يورغن هابرماس ورينهارت كوزليك لغادامير. كوزليك انتقد غادامير بالإشارة إلى أن رؤيته للتراث كناقل للحقيقة تمثّل حالات قليلة، لأن التاريخ هو أيضا خزان لا ينضب للعنف، ليس فقط عرضيا بل بنيويا" (Koselleck, 1977). نفس الشيء بالنسبة لهابرماس، الذي رغم اعترافه بمركزية التساؤل الهرمينوطيقي في علوم الإنسان، إلّا أنه ركّز على ضرورة البعد النقدي في علاقتنا مع التراث. لكن ريكور يؤكّد في نفس الوقت أن هذه المبادعة لا تعني أبدا القطيعة كليّا مع التراث، وعندئذ يمكننا أن نتساءل هل يوجد فعلا تعارض بين موقف ريكور وموقف غادامير؟ يبدو أنهما يختلفان في التركيز، الأول يركّز على سلطة التراث، بينما الثاني على العقل النقدي. لكن في الواقع الاثنين معا يقبلان أن علاقتنا بالتراث هي دوما دمج للبعدين.

يبين ريكور مقتنيا أثر دلتاي، إمكانية وجود تصوّر إيجابي ومنتج للمبادعة، كما يوضّح ذلك مفهوم النص، الذي يعتبره "نموذج المبادعة في التواصل" (ريكور، 2001 : 78). وهو يشير إلى ذلك بالقول: " يمثل الخطاب، حتى الشفوي منه، السمة القديمة قطعا للمبادعة التي هي شرط إمكانية كلّ الخطابات التي سنفحصها بعدئذ، وسمة المبادعة القديمة هذه، يمكن أن توضع تحت عنوان جدل الحدث والدلالة" (ريكور، 2001 : 79). يجب إذن

المرور من المباشرة للوصول إلى الانتفاء، ما يدلّ على أنه يجب المرور بالتفسير للوصول إلى الفهم.

يحاول ريكور أن يجمع بين المنهج والتجربة، بين الابستمولوجيا والانطولوجيا، بإقامة علاقة بين الخطاب التاريخي وتجربة التاريخ. هذا النقاش بدأه في مؤلف "التاريخ والحقيقة" الذي تناول فيه الحقيقة في المعرفة التاريخية، وتواصل في "الزمن والسرد" 1 و 2، المتعلق بقانون التاريخ كسرد، ثم استعاده في "الذاكرة، التاريخ، النسيان" حيث ينظر في علاقة الذاكرة والتاريخ. ويضع كل مؤلف من المؤلفات الثلاثة المذكورة لنفس التنظيم الثنائي، قسم يتعلّق بابستمولوجيا التاريخ كعلم، وقسم يعالج الشرط التاريخي للإنسان، وبالتالي التجربة والانطولوجيا. ويمكن الاستدلال على ذلك بمثال "الموضوعية والذاتية في التاريخ"، وهو نصّ قصير يفتتح به ريكور "التاريخ والحقيقة". يبدأ بموضوعية التاريخ ثم ينتقل إلى ذاتية المؤرخ، لينتهي إلى تأمل حول الذاتية الفلسفية. المستويين الأولين المتعلقين بالذاتية والموضوعية يخصّان ابستمولوجيا التاريخ، بينما المستوى الأخير يخصّ الانطولوجيا. وريكور يؤكّد على ضرورة الانطلاق من المصطلح الأول لا الثاني، لأن التاريخ هو قبل كلّ شيء معرفة موضوعية. "ننتظر من التاريخ موضوعية ما، الموضوعية التي تلائمها. من هنا يجب أن ننطلق وليس من المصطلح الآخر. لكن ماذا ننتظر من هذا العنوان؟ الموضوعية هنا يجب أن تؤخذ في معناها الابستمولوجي الدقيق: يوصف بالموضوعي كلّ ما شيء، ونظّمه وفهمه، وما يمكن أن يفهمه الفكر المنهجي. هذا صحيح بالنسبة للفيزياء، وللبيولوجيا، وصحيح أيضا بالنسبة للتاريخ. ننتظر بالتالي من التاريخ أن يدخل ماضي المجتمعات الإنسانية إلى شرف هذه الموضوعية" (Ricœur, 1967: 27).

على الفيلسوف إذن أن ينطلق من تأمل المؤرخ "الذي يعدّ مقياس الموضوعية التي تتناسب التاريخ" و "الذي هو مقياس الذاتية الحسنة والسيئة التي تستلزمها هذه الموضوعية". يؤكّد ريكور على ضرورة التمييز بين موضوعية التاريخ وموضوعية العلوم الدقيقة، معتبرا أن

موضوعية التاريخ موضوعية ناقصة، أي أنها موضوعية تتضمن نوعاً من الذاتية. والمظهر الأول المرتبط بهذه الموضوعية الناقصة يكمن في اختيار المؤرخ. هذا الاختيار ليس مجرد اختيار إرادة معرفة الماضي وفهمه بطريقة عقلانية، ولكنه أيضاً اختيار مرتبط بما يسميه ريكور بـ "حكم أهمية". وهذا الحكم الذي يتضمن انتقاء الأحداث سيقود مباشرة إلى إشكالية السرد التي ستعالج لاحقاً.

الفرق الأساسي بين التاريخ والعلوم الدقيقة مرتبط بموضوع التاريخ ذاته، وهم البشر وأفعالهم. على المؤرخ أن يقتحم ليس فقط المسافة التي تفصله عن زمن آخر، بل وأيضاً تلك التي تفصله عن أشخاص آخرين، من خلال التنقل إلى "قيم حياة" مختلفة عن قيمه، وهذا ما يجعل التاريخ في نظر ريكور، "تنشّطه إرادة لقاء أكثر من إرادة تفسير" (Ricoeur, 1967: 36). يعتقد ريكور أنه إذا كانت هناك، في مرحلة أولى، مباحدة، ففي مرحلة ثانية، فإن المسافة التي تفصلنا عن الماضي أو عن الآخر، متجاوزة في استمرارية التاريخ المرتبطة بانتمائنا للإنسانية الواحدة. فانطلاقاً من المباحدة المنهجية يصل ريكور من جديد إلى الانتماء كما تفكره غادامير، مادام يشير إلى أن المؤرخ جزء من التاريخ، ليس فقط بالمعنى المبتدل أن الماضي هو ماضي حاضره، بل بمعنى أن رجال الماضي هم جزء من نفس الإنسانية. وهكذا يصل ريكور انطلاقاً من قسم ذاتية المؤرخ إلى بينذاتية التاريخ، كلقاء موضح عبر الانتقال بواسطة موضوعية المنهج. التاريخ إذن هو إحدى الطرق التي "يكرر" بها الناس انتماءهم للإنسانية الواحدة، إنه قطاع لتواصل المشاعر، قطاع مجزأ بالخطوة المنهجية للأثر وللوثيقة، وبالتالي قطاع متميز عن الحوار أين يجيب الآخر، لكن ليس قطاعاً مجزأً بصورة شاملة عن البينذاتية الكلية، التي تبقى دوماً مفتوحة وفي نقاش.

في نهاية المسار المعرفي، المستوى الابستمولوجي هو إذن متجاوز لمصلحة المستوى الأنطولوجي: المؤرخ لا يعترف فقط بانتمائه للتاريخ، لكن التاريخ ذاته من حيث هو فضاء للبينذاتية، يسجل انتماءنا للإنسانية. فائدة التاريخ إذن في نهاية المطاف هي فائدة

للتواصل، التي لا تختزل في مجرد الفائدة للمعرفة الموضوعية. وهكذا يتجلى إسهام هرمينوطيقا ريكور في أنه ربط مستوى المنهج بذلك المتعلق بالتجربة.

2- إسهام الهرمينوطيقا في مسألة الزمانية التاريخية:

أغلب النماذج الكلاسيكية لنقل التمثيلات، وبالتالي لبناء التراث، تنظر للزمن التاريخي كزمن متجانس، مدرك وفق النموذج الفيزيائي. أما التصور الهرمينوطيقي للزمانية، ومنذ دلتاي، فيعيد النظر في هذا التصور للزمن التاريخي. والمعاصرة من وجهة نظر دلتاي ليست مسألة كرونولوجية، بل ترتبط بالزمن المعاش (temps vécu)، وفي نفس الوقت الأشخاص المعاصرين كرونولوجيا (تزامنيا) ليسوا بالضرورة معاصرين من الناحية التاريخية الخالصة، إنهم ليسوا كذلك إلا في حدود أنهم مسجلين في نفس اللحظة الثقافية أو السوسيوسياسية. أما هيدغر "الوجود والزمان" ففهم الزمن التاريخي انطلاقا من تفكير وجودي للزمانية، أي في إطار فكر تجربة التناهي، والذي لا يجب أن يتداخل مع الشكل الموضوعي للزمن (الكرونولوجيا). وفي نفس الوقت التصور المكاني لزمانية كرونولوجية مموضعة تم تعويضه بفكرة تجربة الزمن كبعد مكوّن للوجود هنا. غادامير من جهته، كما رأينا، ينقل هذا التصور على مستوى الزمن التاريخي إلى شكل أسبقية لتجربة التاريخية، ولاستمرارية التراث، حيث لا يكون فيها الزمن التاريخي إطارا خارجيا يقيس مسافات "موضوعية"، بل مدة متممة كيفية حسب نقاط قوة التراث الذي ننتمي إليه. وأخيرا مع ريكور، فإن التمييز بين زمن العالم والزمن المعاش، سيمكّنه في لحظة ثانية من تفكير التاريخ (الخطاب التاريخي) كإعادة تصوير وتوسط بين الاثنين. بالنسبة له علاقتنا بالزمن هي ذات طابع إشكالي يعجز فكر المسافة عن حلّها، ويمكن للسرد أن يسمح بتجاوزها.

مسألة أخرى تتعلق بالتغيير الذي أحدثته الهرمينوطيقا في تصور الزمن التاريخي، وتتمثل في فكرة أن كلّ تجربة تاريخية تمتلك أفقها الخاص، وهي تنبني انطلاقا من هذا الأفق وبالنظر إليه. وقد سبقت الإشارة إلى أن العلاقة بين مفاهيم التجربة والأفق هي في

مركز تأملات غدامير. فقد طوّر "راينهارت كوسيليك" Reinhart Koselleck أكثر هذه الإشكالية، وهي تلعب أيضا دورا في نظرية "تدابير التاريخانية" لـ "فرانسوا هارتوغ" وهو قارئ لكوسيليك، إذ يحاول "هارتوغ" من خلال مفهوم "تدابير التاريخانية" Régimes d'historicité توضيح أشكال التوتّر، أنماط المسافة، بين التجربة والانتظار (هارتوغ، 2010 : 30)، التي تحدّد في جزء كبير، واجهة كلّ حاضر راهني présent époqueal. هارتوغ يثبت، بطريقة واضحة، التاريخانية في تجربة الزمن، مشيرا إلى أن مفهوم "تدابير التاريخانية" يسلّط الضوء على "أنماط العلاقة بالزمن" و "أشكال تجربة الزمن" و "طرق الوجود في الزمن". فهو يعتبر مفهوم تدابير التاريخانية أداة استكشافية لفهم لحظات الأزمة، أين يفقد الارتباط بين الماضي والحاضر والمستقبل بداهته. فتدبير تاريخاني معنّى ليس سوى تعبير عن نظام زمن مهيم (هارتوغ، 2010 : 31)، فهو مرتبط دوما بتجربة هرمينوطيقية خاصة للزمن. الثقافات المختلفة تعيش التاريخانية بطرق مختلفة، كما أشار إلى ذلك "كلود لفي شتراوس" في التمييز بين مجتمعات حارة ومجتمعات باردة، وأن الثقافات المختلفة تعيش التاريخانية بطرق مختلفة، وقد بنى هارتوغ من خلال حالة الماوري Les Maoris (سكان جزر فيجه) التي درسها "مارشال سالينز" (1930-2021) أنهم -الماوري- يعيشون في نظام تاريخانية آخر، وهو "التاريخ البطولي". فعند الماوري لا يوجد انقطاع بين الماضي والحاضر مثلما هو الأمر عندنا (الغرب)، فالحاضر ليس سوى إعادة إنتاج للماضي: الحدث هو أسطورة، طبيعة الأسلاف توجد في الأحفاد، ففي هذا النظام يؤوّل الجديد من خلال الماضي الأسطوري المدمج فيه. لكن داخل نفس الثقافة يمكن أن توجد أنماط مختلفة من الارتباط بالزمن، في ثقافتنا يقول هارتوغ، توجد ثلاثة تدابير للتاريخانية تتطابق مع ثلاثة عصور مختلفة: تدبير التاريخانية البطولي (نظام الزمن 1) الذي هيمن على التأريخ الأوروبي منذ اليونان القديمة إلى القرن 18م. هنا الحاضر مضاء بالماضي بفضل تتابع النسخة، فالحاضر لا يظهر إلّا كتكرار للماضي. بعد ذلك يعرّج "فرانسوا هارتوغ" على النظام

المسيحي للزمن، الذي وإن كان موجها نحو ماضي الخلق والسقوط (الخطيئة)، إلا أنه في نفس الوقت ممتد نحو "ما ليس بعد"، نحو مستقبل الخلاص. نموذج العصر الوسيط يقع إذن بين النظام القديم والنظام الحديث.

النظام الثاني أو الشكل الثاني لتدبير التاريخانية يتعلّق بالحادثة، وبدأ في اعتقاد هارتوغ حوالي 1789، وهو متّجه نحو المستقبل، وينظر للزمن كتقدم Progrès، بحيث يستبدل الماضي بالمستقبل، وهو يبدو كعكس وقلب لمبدأ التاريخ البطولي، كما عو عن ذلك غادامير باعتباره أن الحادثة هي إرادة قطيعة مع الماضي. فبخلاف نظام الزمن المسيحي، المفتوح على زمن غير متناه، يبدو هذا الزمن - الذي يمثل التقدم العلمي نموذج - ليس فقط متعاقب ولا رجعي، بل وأيضاً لانهائي. (compagnon, 1990: 23) كوسيليك يعتقد أنه مع تشكّل المفهوم الحديث للتاريخ في ألمانيا بين 1760 و 1780، تمّ التخلّي عن الفكرة الكلاسيكية للتاريخ كنسخة وتكرار لمصلحة تصور للتاريخ يركّز على الطابع الفريد، اللامتكرّر للحدث. وفي نفس الوقت تنشأ فجوة بين التجربة التي يعيشها الأفراد وأفق انتظارهم، ننقل بذلك حسب كوسيليك من التواريخ die geschichten إلى التاريخ die Geschichte بصيغة المفرد.

يعتقد هارتوغ أن الغرب قد خرج من الحادثة، وتدبير تاريخانيته متعلّق بالحاضرة présentisme وقد بدأ سنة 1989 مع نهاية الشيوعية. إذا كان الحاضر قد أصبح كليّ الحضور omniprésent فذلك لأنه يمتدّ، في نفس الوقت نحو الماضي - عن طريق واجب الذاكرة، الاحتفال، الأهمية المعطاة للتراث - ونحو المستقبل، بواسطة مبدأ المسؤولية اتجاه أجيال المستقبل، وبواسطة مبدأ الحذر، المعوّ عنهما من خلال القلق الإيكولوجي والغذائي... الخ (هارتوغ، 2010: 326). هذه الحاضرة مدعومة أيضاً بواسطة التلفزيون الذي يعرض الأحداث التاريخية على المباشر (ثورة 1989 - أحداث 11 سبتمبر) مساهما بذلك في تورخة الحاضر، الذي يززع ديناميكية الحاضر الراهني. مظهر ثالث للزمن

التاريخي الذي ينبع عن الانغماس الوجودي للتجربة التاريخية، يتعلّق "بالزمانيات اللامتزامنة" : في كلّ لحظة يتواجد حاضر، ماضي ومستقبل متعدّد مولّدًا تداخل أنماط زمنية مختلفة. هذا المظهر لتعدّد الأزمنة تناوله بالدراسة كلّ من رينهارت كوسيليك وسيغفريد كركوير.

2. 1- التاريخ، الذاكرة والنسيان:

انطلاقاً من تأسيس العلاقة بالتاريخ على التجربة، أي على تجربة التعرّض لتأثير التاريخ، تكون الهرمينوطيقا قد غرست التاريخ في الذاكرة، مادام الفعل المتواصل للماضي الذي يحدّد التراث، يستلزم أن يعمل هذا الأخير كذاكرة (فردية وجماعية). في المقابل لكي يعوّ الخطاب التاريخي عن استقلاليته، بقي لمدّة طويلة ينزع نحو تسجيل اختلافه مع الذاكرة. وهكذا اعتبرت الذاكرة الفردية والجماعية في إطار تاريخ الحوليات، كانحراف أو ذاتية، في تعارض مع التاريخ كـرغبة في معرفة موضوعية للماضي، لذلك على التاريخ أن يأخذ مسافة من الذاكرة. هناك إذن من جهة، المؤرّخ الذي يريد بناء ما وقع في الماضي، ومن جهة ثانية، الشهود الذين عاشوا التجربة الماضية ويحتفظون بالذاكرة. المؤرّخ لا يثق بذاكرة الشهود، لاعتقاده أنها غالباً ما تكون غامضة وغير دقيقة، أي خاطئة (يكفي التفكير في الإشاعات). وأكثر وضوحاً، الشاهد حسب المؤرّخ أسير ما يعيش، وليست له المسافة اللازمة اتجاه هذا المعاش، أمّا المؤرّخ فيأخذ مسافة نقدية اتجاه التجربة.

لقد عمل ريكور على تحليل الصور التي تتجلّى من خلالها هذه المسافة النقدية، وميّز بين ثلاث مراحل لعملية الكتابة التاريخية: المرحلة الوثائقية التي تمتدّ من تصريح الشهود إلى بناء الأرشيفات، والتي تهدف إلى إقامة الدليل الوثائقي، والمرحلة التفسيرية/التفهمية والمرحلة التمثيلية المتعلقة ببناء صورة الخطاب الأدبي. للتمييز بين هذه المراحل الثلاث للتاريخ، يستمدّ من "ميشال دوسرتو" فكرة أن العملية التاريخية هي نتاج لوسط اجتماعي، مؤسّسي، كممارسة تتوسّطها تقنية خاصة، وككتابة (Dosse, 2006 : 23). نقد الشهادات وبالتالي الذاكرة، يجتاز المراحل الثلاث، ففي البداية على المؤرّخ أن يواجه بين مختلف

الشهادات الخاصة بنفس الوقائع، بهدف التمييز بين الشهادات الصحيحة والخاطئة، وبناء الحقيقة حول الحدث. بعد ذلك تواجه الشهادات مع آثار أخرى للماضي تأتي لتأييدها أو إبطالها. لكن استقلال التاريخ بالنسبة للذاكرة ، يتأكد بصورة أقوى مع المرحلة الثانية من العملية التاريخية، مرحلة التفسير/الفهم، لأن المؤرخ بخلاف الإنسان الذي يكفي فقط باستعادة الماضي، عليه أن يفسر/يفهم لماذا حدثت الوقائع بهذا الشكل. وحتى نستعيد مصطلحات ريكور، عليه أن يجيب على سؤال لماذا؟ وعبر الرابط "لأن" عليه أن يبرر ويقم تفسيرات سببية قصدية . وفي المرحلة الثالثة تظهر بوضوح إرادة تمثيل حقيقة الأحداث الماضية، بحيث يتحدد أمام الذاكرة المشروع المعرفي والتطبيقي للتاريخ كما يكتبه المؤرخون. فالتاريخ أكثر موضوعية وأكثر بعدا، وهذه الموضوعة تمر عبر الكتابة. لكن ريكور وإن كان يعترف أن التاريخ يجب أن يتمم عن الذاكرة، فإنه يذكر أنها لا يمكن أن تنفصل عنه، والسبب هو أنها لا يمكن أن تفصل عن التجربة المعاشة. بخلاف ما يعتقد بعض المفكرين، فإن هذه التجربة ليست حضورا مباشرا للماضي، إنها مسبقا مباحدة، لأنها تبني وتعيد بناء التجربة الماضية. الذاكرة إذن هي "رحم" التاريخ وليس فقط مجرد موضوع للتاريخ من بين موضوعات أخرى. التاريخ متجذر في الذاكرة مادام "قصدية المعرفة التاريخية ذاتها... تطم على المعرفة الخاصة بالذاكرة، كون الذاكرة هي من الماضي" .

إن مفهومي الأثر والشهادة هما ما يضمنان الاستمرارية بين الذاكرة والتاريخ، فالتاريخ يستعمل شهادات من عايش الأحداث الماضية. لكن التاريخ لا يتعلق فقط بالذاكرة السردية، إنه مرتبط أيضا بالذاكرة الثقافية، التي لا تهتم فقط بفهم السرديات، ولكن بآثار أخرى للماضي. فكل الآثار تصبح وثائق بالنسبة للمؤرخ، بشرط أن تتم مساءلتها وتأويلها. الأثر هو "أثر علامة" يجب تأويله، لأنه يدلّ بدون أن يظهر. لكن من يقول الذاكرة يقول أيضا النسيان: الديناميكية الزمنية للثقافات متممة بما هو منسي، أكثر مما هو محفوظ وتراث. في هرمينوطيقا القرن 20 الذاكرة توضع دائما في علاقة مع النسيان، سواء تعلق الأمر بالذاكرة

الفردية أو المشتركة. بالفعل كلّ ذاكرة هي انتقائية. والنسيان بالنسبة لهيدغر هو مكون أساسي، ولا يتعلّق الأمر هنا بالدور الانتقائي للذاكرة، ولا بالسلب/النفي، بل بفعل أنطولوجي. فالنسيان عنده نمطان، النسيان بالمعنى المبتذل للمصطلح، أي نسيان شيء ما، والنسيان كبعد وجودي أساسي للدازين. هذا النسيان الأنطولوجي المؤسّس، الذي هو نسيان الوجود، هو منبع الذاكرة والنسيان بالمعنى المبتذل في نفس الوقت. وهو أيضا نسيان هو ذاته منسي، أي أنه غير مجرّب كنسيان.

غادامير يستعيد التصور الهيدغري، ويدمجه مع تصوّر نيتشه حول النسيان النشط (الفعل). فهو لم يتناول المسألة بصورة تفسيرية إلاّ في إشارة واحدة في "الحقيقة والمنهج" (غادامير، 2007 : 30)، والتي تمّ تأويلها في بعض الحالات كأثر عرضي لأهمية تصور "التراث"، وبالتالي بتصور الذاكرة. في الواقع نظرية التطبيق ونظرية المنتج الكلاسيكي، تفترض تفاعل بين الذاكرة والنسيان. في التطبيق تتدخّل دائما لحظة نسيان التطبيقات (التأويلات) السابقة، بالمعنى الذي يضع كلّ مؤول في مواجهه مباشرة مع ما يؤول. أثر التراث باعتباره ما يؤول يفرض إكراهات على التأويلات، وبالتالي يستلزم منطق تقاطع الدلالات. أما بخصوص نظرية غادامير حول "الكلاسيكي" من حيث هو ما يدوم في هويته الأساسية عبر التأويلات - التطبيقات، فإنها تفترض بطبيعة الحال نسيان ما هو غير كلاسيكي.

أما بول ريكور فيؤسّس في "الذاكرة، التاريخ والنسيان" نموذجا حقيقيا للنسيان، حيث يميّز في هذا المؤلّف بين ثلاثة أشكال أساسية للنسيان في علاقتنا بالماضي والتاريخ. الشكل الأول هو النسيان كفقْدان، هنا يتحدّث عن النسيان بإزالة الآثار ويعتبره علامة على ضعف الشرط التاريخي للإنسان. هذا النسيان يهدّد الذاكرة الثقافية والمبحث التاريخي، إنّهُ الشكل الأكثر انتشارا للنسيان، ينتج عن غياب المرتكزات المادية للموضوعات الثقافية (تحلّل مخطوطات أو حرقها، تخريب لوحات فنية...الخ)، كتخطيط المستعمر لثقافة الشعب

المستعمر. هذا النسيان نهائي لأن مرتكز التراث التأويلي ذاته يختفي. في الثقافات الشفهية، وحدها ذاكرة الأحياء يمكن أن تحفظ استمرارية الثقافة، وبمجرد وفاة الشاهد على الحوادث التاريخية، تنعدم إمكانية استعادة الذاكرة. من هنا أهمية التاريخ الشفهي الذي يسائل الشهود مباشرة. أما الشكل الثاني للنسيان فهو النسيان السلبي، وهو الجزء المعارض للذاكرة، لأن الذاكرة انتقائية، كما قال دلتاي، فما لم ينتقى ينسى. وعلى خلاف الشكل الأول للنسيان، النسيان السلبي ليس عكس الذاكرة، إنه شرط إمكانها، فهو يلعب دورا مهما في التجربة الفردية، وهو عامل محوري في بناء التقاليد الجماعية. إن الانتقاء البينجيلي intergénérationnelle هو الحامل الأقوى (هل هو انتقاء محافظ أو مجدّد؟ ممّا يؤثر مباشرة على التراث). إن قدرة الذاكرة (الفردية والجماعية) على التخزين ليست لانهائية، وهذا العائق يجعل كمية المعلومات الثقافية التي يمكن أن تتحرّك في فترة معيّنة محدودة، ففوق حدّ معيّن، كمية المعلومات المتنقّلة تنتج خطر تشبع saturation في الذاكرات الفردية، ممّا قد يؤثّر إلى زعزعة الذاكرة الجماعية، وبالتالي النقل Transmission. النسيان السلبي باعتباره الجزء المعارض للانتقاء، هو قابل للارتداد كل مرة تكون كمية المعلومات الافتراضية المحفوظة ماديا (في المتاحف، في المكتبات، في النيت...الخ) أكبر من الذاكرة النشطة في التنقل، هذا ما يجعل إعادة اكتشاف المعلومات الثقافية المنسية ممكنا (آثار، منتوجات، أفكار....خ). ريكور على خطى هيدغر يسمّي هذا النسيان "نسيان الاحتياط"، لأنه بخلاف الشكل الأول للنسيان، هو بمثابة خزان تحفظ فيه الأشياء.

الشكل الثالث للنسيان هو النسيان الفعّال/النشط الذي احتفى به نيتشه، وهو نسيان إرادي مرتبط بالخلق والإبداع الثقافي، لكنه ليس شرطه الأساسي، لأن الإبداع لا يستدعي بالضرورة القطيعة مع الماضي، ويمكن أن يكون في شكل تحوّل مستمرّ مع إبداعات الماضي. هذا النسيان الإرادي لا يشتغل على مستوى الأهم فقط، ولكن أيضا على مستوى

الذاكرة الجماعية للجماعات. عندما يتدخل هذا النسيان في الخطاب التاريخي، فإنه يتوافق مع تزوير التاريخ (السكوت على بعض الحوادث، وخلق صورة غير مطابقة للواقع).

2.2 - السرد واجهة بين التجربة والمنهج:

من نتائج إرادة البحث عن علمية التاريخ، محاولة القطع مع السرد إلى حد أن يصبح التاريخ في بعض الأحيان مضاد للسرد antinarrative. في نظر ريكور يمكن التمييز بين ثلاثة أشكال للتاريخ أو التأريخ المضاد للسرد: التاريخ المناهض للوضعية المستوحى من السوسيولوجيا التفهيمية الألمانية، التأريخ الفرنسي للحوليات، وابستيمولوجيا التاريخ المنحدرة من الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية. التاريخ الفرنسي المضاد للوضعية (ريمون آرون، هنري مارون) متأثر بالسوسيولوجيا التفهيمية الألمانية (ماكس فيبر، جورج سيميل، دلتاي)، إلى جانب التاريخ الانجليزي الذي تطور في سياق موقف "روبن جورج كولينغود" Collingwood ليسا مناهضين للسرد، بالمعنى الذي يدل على التعارض مع السرد، بل بمعنى تجاهلها للبعد السردى للفهم. فهما مثل دلتاي، يتفكران الفهم التاريخي وفق نموذج فهم الآخر، وبالتالي كفهم مباشر للأفعال الإنسانية من حيث هي "إدراك مباشر لمقاصد الآخر" (ريكور، 2001: 136) بواسطة نوع من التحالل intropathie (Einfühlung). ومادامت المعرفة التاريخية مضمونة بواسطة الفهم أو البناء المباشر لمقاصد الفاعلين، فإن منطق الحوادث التاريخية شفاف، وبالتالي ليس بحاجة لوساطة السرد.

الشكل الثاني للتاريخ الضد سردي يتعلّق بالتأريخ الفرنسي للحوليات. هذه الأخيرة حاولت التحرر من التاريخ كما مورس خلال القرن 19م، أي التحرر من السيرة الذاتية والتاريخ الحدث. وبالاكتفاء عن هذه الأشكال التقليدية للتأريخ أرادت المدرسة تأكيد طابعها العلمي، وهذا يفسر معارضتها في مرحلة أولى لوضعية تاريخ الحدث، أي لتاريخ سياسي يهتم بالشخصيات البارزة والأحداث الكبرى. مناهضة السرد هنا، ارتبطت بمناهضة الحدث (تراجع مفهوم الحدث مصحوب بتراجع مماثل لمفهوم السرد بين المؤرخين المعاصرين).

ويعتقد ريكور أنه إذا كان تاريخ الحوليات قد قطع كلّ صلة مع السرد، فذلك لأن موضوع التاريخ قد انتقل معه، من الفرد إلى الواقع الاجتماعي الكلّي (Ricœur, 1983 : 172)، أي تحوّل نحو الاهتمام بالتاريخ الاجتماعي والثقافي والاقتصادي للجماعات بدلا من الأحداث الفردية، واعتمد على الطرق الكمية المستمدة من الاقتصاد والجغرافيا التي حلّت محلّ السرد. أما الشكل الثالث لرفض السرد فيرتبط بالابستمولوجيا الوضعية الجديدة للتاريخ، التي تعتبر التاريخ تفسيري مثل العلوم الطبيعية. التاريخ قريب من العلوم الطبيعية، ولا اختلاف بين التفسير التاريخي وتفسير الحدث الطبيعي. تراجع السرد ناتج في هذه الحالة عن التقابل مع الفهم، فالتفسير التاريخي يقصي الفهم السردى.

انتقد ريكور هذه الأشكال الثلاثة للتاريخ المضاد للسرد، لأنها حسب كلّ حالة، تتجاهل إما طبيعة ووظيفة السرد، ولما طبيعة الدراسة التاريخية وعلاقتها بالتجربة. انتقد التاريخ المضاد للوضعية في "من النص إلى الفعل" مشيرا إلى أن هذا التصور ينطلق من أن الفهم التاريخي هو فهم مباشر بلا واسطة، وهذا خطأ لأن الفهم التاريخي ليس مباشرا (بدون واسطة)، وذلك لأنّ "التاريخ يبدأ عندما نتوقف عن أن نفهم مباشرة، وأن نباشر إعادة بناء سلسلة المسبقات وفق ترابطات مختلفة عن تلك الخاصة بالدوافع والأسباب المزعومة من طرف الفاعلين في التاريخ" (ريكور، 2001 : 136). تهافت التاريخ التفهمي هو العمل وكأنّ دوافع وأسباب الفاعلين هي المبرر الوحيد للتسلسل التاريخي، بينما هي لا تمثل إلاّ أحد العناصر. وإذا كان على الخطاب التاريخي أن يأخذ بدورة التفسير فلأنّ هناك سلسلة أسباب أخرى غير الدوافع الفردية والصراعات التي تتضمنها هذه الأخيرة، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار لفهم، ليس فقط تسلسل وترابط الأحداث، ولكن أيضا وبالأخص، أن تجربة التاريخ هي دوما أيضا تجربة واقع، لا تتقّم للحلّ كمجرد استدعاء لمقاصد إنسانية. وهذا التعقيد ذاته هو ما يتكفّل به السرد، فهو يؤشكّل العلاقات بين الدوافع الإنسانية والحوادث، يوضّح غياب التوافق بين المقاصد والنتائج، ويتساءل حول الكيفية التي يؤثر بها غياب

التوافق على الأحداث. وبالتساؤل حول العلاقات بين المنظور الذاتي للفاعلين والوقائعية (الحدثية) الخارجية، يدخل السرد أولى المباحثات في التواصل.

في الزمن والسرد 1، ينتقد ريكور الموقف الوضعي الجديد متهما إياه باختزال التاريخ في النموذج التفسيري السببي، وهو نموذج ينحدر عن ابستمولوجيا الفلسفة الوضعية الجديدة، ولا يأخذ بعين الاعتبار خصوصية التفسيرات التاريخية، التي دائما ما تدرج في خطابات سردية (زمنية، ذاكرة)، مقارنة بالتفسيرات الفيزيائية. فالتاريخ لا يمكن أن يكون تفسيري (تتوي)، وإذا كان للتاريخ بعدا تفسيريا فإنه مختلف عن التفسير الفيزيائي التنبؤي، وذلك لارتباطه بعالم الفعل الإنساني العرضي الذي يصعب ضبطه في قانون ثابت، وهذا الجزء العرضي هو ما يتكفل به السرد. وبناء على ذلك لا يمكن في نظر ريكور للتاريخ أن يتخلص من البعد السردية. واستحالة انفصال التاريخ نهائيا عن السرد، أي عن التجربة، ليست مرتبطة فقط بالجانب العرضي للفعل التاريخي، بل هي ناتجة أيضا بالأساس عن كونها تقريراً حول الأحداث التي وقعت في الزمان، وأن الشكل الذي عن طريقه يفهم البشر مثل هذه الأحداث هو السرد. ولهذا يحضر السرد في كل الثقافات.

في "الزمن والسرد" ربط ريكور ضرورة السرد هذه، بكون الزمانية، نتيجة هذه التناقضات، لا تتقدم للتفكير تجريدياً، وحده السرد قادر على تجاوز التناقض بين زمن داخلي ذاتي وزمن خارجي موضوعي، لامكان تفكير هذين الوجهين للزمن كمفهوم واحد موحد وكلي. الزمن لا يمكن مفهمته، بل سرده وروايته فقط. السرد هو طريقتنا لعيش العالم، وللعيش في العالم. "الزمن لا يصبح زمناً إنسانياً، إلا عندما يفصل وفق نمط سردي... والسرد يبلغ دلالاته الممتلئة عندما يصبح شرطاً للوجود الزماني" (Ricoeur, 1983 : 105). الزمن والسرد يؤخذان إذن ضمن دائرة تأويلية، لأنه "إذا أردنا أن نعرف ما هو الزمن (تحديداً ما هي الدلالة الإنسانية للزمن)، علينا المرور عبر السرد، وفي المقابل، إذا أردنا أن نعرف ما المقصود بالسرد، ونفهم تحت أية ضرورة "عبر ثقافية" كل المجتمعات الإنسانية، بدون

استثناء، تعرّف عن نفسها بالسرد، فعلينا أن ننطلق من الطابع الزمني لوجودنا. السرد يصوّر مسبقاً، يصوّر، ويعيد تصوير الزمن. هكذا إذن إذا كان زمن التاريخ يحيل دائماً إلى زمن للسرد، فذلك لأن زمن السرد هذا يحيل بدوره إلى زمن للفعل. وإذا كان التاريخ لا يمكن أن ينقطع كلياً عن السرد، فلأنّ هناك سردية متأصلة في الفعل ذاته، وهذه الأخيرة لها سمات بنيوية تحدّد دلالة، وسمات رمزية تحدّد رمزية وسمات زمنية. للتجربة إذن بنية سردية مسبقة، حلقات حياتنا هي "قصص لم تسرد (تحكى) بعد... وتتطلب الحكى" (Ricœur, 141 : 1983) السرد بالمعنى المتداول للمصطلح هو إذن مسبقاً عملية ثانوية مقارنة بالسردية الأولية التي هي سردية الحياة، إنه على نحو ما، سوى طريقة معينة لاستمرارية هذه القصص التي لم تقال.

هذا الحجاج يقود ريكور إلى نقد أكثر جذرية، فبنفي البعد السردى للتاريخ، النماذج المضادة للسردية تضع قطيعة بين المنهج والتجربة، إمّا بالتركيز على التفسير، أو على الفهم فقط. وكما أشار "فرانسوا دوس" François Dosse فإن ريكور يرفض الخيار الخاطئ بين منظور موضوعي له طموح علمي، ومنظور ذاتي يعتقد في القدرة المباشرة لإحياء الماضي (Dosse, 2006 : 18). السرد باعتباره يقع في قلب التاريخ ذاته، يمكن من تجاوز هذه المفاضلة، فهو يبدو كوسيط يربط بين التاريخ كعلم وتجربة التاريخ. وكما سنرى فإن تحويل تجربتنا سرداً من طرفنا هي طريقة أولى لأخذ مسافة بالنسبة لها، بجعلها قابلة للإيصال، وبالتالي للتقاسم مع أشخاص آخرين. كذلك بواسطة السرد تجربتنا للعالم يمكن أن تنتقل من جيل إلى آخر. فهو يضمن الاستمرارية الثقافية (الجماعة الثقافية تعرّف عن ذاتها وتؤوّل ذاتها بطريقة سردية). في المجتمعات التي لا يوجد فيها التاريخ كعلم، الذاكرة التاريخية تنتقل عن طريق السرد فقط، حتى أنّ كلّ هذه السرديات الفردية (قصص الحياة، الذاكرات) أو الجماعية (التراث الشفهي للذاكرة الجماعية) تستعمل كوثائق من طرف المؤرخ. الفاعلون في التاريخ يقصّون تاريخهم لعرض تأويلهم الخاص للأحداث. وإذا كان المؤرخ

يأخذ مسافة من هذه الشهادات ، وإذا كان عليه أن يقابلها مع بعضها البعض ويعيد بناء، انطلاقاً من ذلك، سرداً حقيقياً، فإنه من غير الممكن أبداً أن يستغني عنها. من هنا يستنتج ريكور أن " التاريخ كعلم" هو فعلاً "نوع من السرد"، لكنه سرد صحيح مقارنة مع السرديات الأسطورية أو الخيالية.

إن القول بأن للتاريخ بعد سردي، يعني أن له طريقة لمعرفة وفهم العالم، وبالتالي يبقى منغمساً في التجربة. وإذا كان من غير الممكن للتاريخ أن يقطع كل صلة مع السرد، دون أن يفقد طابعه التاريخي، فلأن هناك استمرارية بين المستويات الثلاث التي تحدد مفهوم التاريخ: التاريخ كتخصص، التاريخ المحكي، أي السرد، وأخيراً التاريخ بمعنى ما حدث فعلياً. لكن هذا الارتباط لا يعني في نظر ريكور أن التاريخ يعتبر نوعاً من جنس الحكاية (قصة) Story ، لأن البعد السردى لا يلغى كونه تخصصاً له أيضاً بعداً تفسيرياً، يجب أن يمثل لقيود مثل الدليل والذي يستوجب الموضوعية. وهنا نجد المبدأ الأساسي للمنهجية الريكورية: للانتقال من فهم مسبق ساذج إلى فهم حقيقي، يجب المرور عبر التفسير. ريكور إذن لا يتبع أنصار السرد عندما يردّ التاريخ إلى قصة من بين غيرها، رغم أن تصوره للتاريخ يمكن اعتباره أنه يعطي مكانة مركزية للسرد. ترى ما هي هذه المكانة بالضبط؟

يعتقد ريكور أن نقد مدرسة الحوليات للسرد، يتجاهل الوظيفة المعرفية الخاصة بالحبكة L'intrigue كمبدأ تنظيمي للسرد، وبمجرد فهم السرد انطلاقاً من عملية الحبكة، لا يبقى لانتقادات مدرسة الحوليات أي معنى. وقد استعار ريكور مفهوم الحبكة (Muthos) من أرسطو الذي اعتبر أن الحبكة Muthos هي تمثيل أو محاكاة للفعل. الحبكة حسب أرسطو، هي "ترتيب الوقائع" أو "عملية التصوير" التي تتمّ بالسرد. ريكور يستخدم عبارة " صوغ الحبكة" Mise en intrigue ، ويوضح الوظيفة التوسيطية لصياغة الحبكة على ثلاثة مستويات: فهي أولاً، تحوّل أحداثاً غير مترابطة إلى كلفة معقولة، إلى صورة، إنها تستمدّ حكاية من مجموعة أحداث، أو تحوّل الأحداث إلى حكاية (ريكور، 2001: 09). فالسرد

من حيث هو حبكة، طريقة لجعل الأفعال الإنسانية مفهومة، فالحبكة هي الوسيط بين الحدث والحكاية. وثانيا، صوغ الحبكة يوحد مجموعة عوامل غير متجانسة معا، مثل ظروف وأهداف، وسائل ومبادرات، وعواقب غير مقصودة، فالحبكة هي فعل "الأخذ سوية" أي تركيب تلك المقومات للفعل البشري، والتي تبقى، في التجربة العادية، لا متجانسة ومتنافرة (ريكور، 2001: 09). وثالثا، أنها تصوّر الزمن، أي أنها تؤدي عملية تركيب اللامتجانس، فالسرد ليس له بعد تعاقبي زمني فقط، بل طابع تصويري لازمني أيضا.

ولفهم رهانات إعادة وصف الحقيقة التاريخية هذه، يجب العودة إلى الوراء، إلى "التاريخ والحقيقة"، أين طرح ريكور مسألة الموضوعية والذاتية في التاريخ. وقد رأينا أنه رفض حصر التاريخ في دور موضوعية خالصة، وأعطى عتّة أمثلة عن هذه الموضوعية الناقصة التي تتطوي على الذاتية، أي الاختيار المتعلق بحكم الأهمية الذي قادنا إلى مسألة السرد، مسألة النقل بواسطة الخيال إلى عصر آخر، وخاصة تلك المتعلقة بالنقل إلى قيم أشخاص آخرين، لإبراز أن فائدة التاريخ لا تتعلّق فقط بإقامة الوقائع، ولكن وراء هذه الفائدة المنهجية التي يسمّيها ريكور فائدة من أجل المعرفة، التاريخ مهمّ أيضا بسبب "أهميته للتواصل". فائدة التاريخ للتواصل يمكن تقريبها من الانفتاح على التراث للإنصات إلى أدعائه الحقيقة، من الوعي بالتعرّض لعمل التاريخ الذي تحدّث عنه غادامير. بالفعل أهمية التواصل التي تحقّق المؤرّخ هي الكيفية التي تجعل الوعي المتعرّض لعمل التاريخ، وبالتالي التاريخ كتجربة، يؤسّس وجود الخطاب التاريخي ذاته.

خاتمة:

بناء على ما سبق، يمكن القول أن العلاقة بين الهرمينوطيقا والتاريخ هي علاقة جوهرية، وجدّ معقّدة في نفس الوقت، وهي تعود إلى لحظة الميلاد، ميلاد الهرمينوطيقا المرتبط أساسا بمحاولة فهم نصوص الماضي، وبمسألة المسافة التاريخية، وبتاريخية الفهم ذاته. وقد تجسّدت هذه العلاقة خلال القرن 19 مع شلاير ماخر ومشروع تأسيس

هرمينوطيقا عامة، ثم تعززت مع أطروحة فيلهيلم دلتاي التي انتقد فيها التاريخ الوضعي والفلسفة المثالية للتاريخ، وتبنيه لنظرية التاريخ كحياة، كمرجع أحداث ذات معنى، وبالتالي نقل تصور التاريخ باعتباره مرجع أحداث باتجاه تصوره كتجربة، وهذا التصور الأخير هو الذي سيتبنّاه غادامير متأثراً في ذلك بمنظور معلّمه هيدغر حول "الوجود هنا" كوجود مؤلّ لذاته، وهو ما يتجلّى بوضوح في شبكة المفاهيم التي نحتّها للتعبير عن ذلك (التراث، انصهار الآفاق، التطبيق... الخ). أما بول ريكور فعمل في هرمينوطيقته على تجاوز الطابع الإشكالي للتاريخ، وفكرة التعارض بين التاريخ كواقعة والتاريخ كتجربة، محاولاً الجمع بين المنهج والتجربة، بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا، وإقامة علاقة بين الخطاب التاريخي وتجربة التاريخ، وهو ما عمل على إظهاره تدريجياً في كتبه المختلفة (التاريخ والحقيقة، الزمن والسردي 1 و2، الذاكرة، التاريخ، النسيان)، وينتهي إلى التأكيد على أن المباشرة والمسافة التي تفصلنا عن الماضي وعن الآخر، هي متجاوزة في استمرارية التاريخ المرتبطة بانتمائنا للإنسانية الواحدة. فمن المباشرة المنهجية يصل ريكور من جديد إلى الانتماء كما تفكره غادامير.

الهوامش:

1- من أجل إعادة تأهيل الحكم المسبق ينطلق غادامير من مفهوم الدائرة الهرمينوطيقية عند هيدغر، وبالتالي أنه عندما يتعلّق الأمر بفهم شيء ما، لا نبدأ أبداً من الصفر مادام كل فهم ينطوي على فهم مسبق، لأنّه لدينا دائماً أفكار مسبقة حول الأشياء. بواسطة "الأحكام المسبقة" يشير غادامير إلى هذه الأفكار المسبقة حول الأشياء. وقد وجد هذا المعنى الإيجابي للحكم المسبق في العلوم القانونية.

المراجع:

باللغة العربية:

ريكور، ب، (2001)، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل ترجمة م. بورقية، القاهرة، مصر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية.
هانز جورج غادامير، (2007)، الحقيقة والمنهج، ترجمة محمد صالح، حسن ناظم، طرابلس، ليبيا، دار أويا.

هارتوغ، ف، (2010)، *تدابير التاريخانية، الحاضرة وتجارب الزمن*، ترجمة بدر الدين عرودي، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

باللغة الأجنبية:

- compagnon, A. (1990). *Les cinq paradoxes de la modernité*. Paris, france: seuil.
- Dosse, F. (2006). *Paul Ricœur ,Michel de Certeau, L'histoire : entre le dire et le faire*. paris: l'herne, collection Glose.
- François Dosse, C. G. (2013). *Paul Ricoeur Penser la memoire*. paris France: seuil.
- Grondin, J. (2008). *L'herméneutique* (éd. 2 edition). paris: PUF.
- Koselleck, R. (1977). *Théorie de l'histoire et Herméneutique, L'expérience de l'histoire*. (A. Escudier, Trad.) Paris, france: Gallimard/Seuil, Coll., Points histoire.
- Ricœur, P. (1967). *Objectivité et subjectivité en histoire, Histoire et vérité*. Paris: Seuil, coll. ; Points essais.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit 1*. Paris: seuil.
- Vultur, L. (2017). *Comprendre l'herméneutique et les sciences humaines*. paris France: Gallimard.