

أزمة خطاب المنهج

د. بلعاليه دومه ميلود(*)

تمهيد

لر يعد أحد اليوم يماري بشأن قيمة وأهمية المنهج في بناء المعارف العلمية والفلسفية على السواء، بل تزداد هذه الأهمية وتبلغ مداها أكثر كلما بدأ الفكر الإنساني ينشغل بالتأسيس لقضية علمية حيوية وذات مكانة ضمن حقول العلم والثقافة وكل ما له صلة بالمشهد الحضاري العام للأمم والشعوب، حيث تبرز في حينئذ الحاجة إلى تدشين مسالك العبور الآمنة إلى الموضوع الجديد من خلال تحديد المنطلقات ورسم الحدود، وهذا ما يضطلع به المنهج في العموم ومن حيث المبدأ وبغض النظر عن نوع القضية وطبيعة المضمون أو المادة المعرفية المتصلة بها.

غير أن محاولة الفصل المبدئية بين مضمون العرض وبين المنهج الذي يوطره كثيرا ما تنتهي إلى ضرب من ضروب القسر والإكراه التي يمارسها الفكر تحت ضغط التنظير المسبق للمضمون، أي ضغط «الرؤية» المتبناة (طوعا أو كرها)، على المادة الخاضعة - من حيث المبدأ - لفعل الإنجاز التدريجي، أي كمشروع بحث لا يعرف الاكتمال مطلقا. وتزداد حدة هذه المفارقة المنهجية كلما ابتعد الفكر عن ساحة العلم واقترب من ساحة الفلسفة، فحينئذ لا يجد المفكر بدا من مواجهة هذه المفارقة، إما سلبا أو إيجابا. ففي حالة السلب سيعمل على الالتزام بالمنطلقات ولكن في الغالب على حساب الحدود المرسومة سلفا، وإما الوقوف على الحدود دون إغناء المنطلقات والذهاب بها إلى مدى أوسع وأرحب، وهو هنا في كلتا الحالتين يضحى - ولو مؤقتا - بجزء من المنهج لصالح الرؤية، أما في حالة الإيجاب، فإنه يسعى إلى التزام الحدود التي تسمح باختبار مشروعية وصلاحيات المنطلقات تاركا مهمة استكمال بحث العناصر الغائبة أو

(*) أستاذ محاضر بقسم العلوم الاجتماعية، جامعة حسية بن بوعلي الشلف (الجزائر).

الجانب اللامرئي من منهجه لكفاءة منهج مغاير ورؤية مغايرة أيضا. ولهذا المفارقة ما يبررها في مجال البحث الفلسفي عموما، خاصة إذا ما كان موضوع البحث يتعلق أساسا «بقضية» وليس بمجرد «موضوع بحث»، فهذه الخصوصية المزدوجة (القضية والمجال) هي التي تقلب سؤال المنهج قلبا راديكاليا، وتحوله من مجرد «عملية إجرائية تكتيكية» تسعف الباحث في إيجاد الحلول المناسبة للمشكلة المطروحة، إلى ممارسة خطافية استراتيجية تعمل على إخفاء قصديتها كلما تهددتها موازين القوى وتعارض المصالح. فالخطاب هو دائما خطاب سلطة ما وبناء على مصلحة ما، بما في ذلك خطاب المنهج، باعتباره في النهاية مثل أي خطاب معرفي، لا يمكن تصويره بغير سلطة وبغير مصلحة. ولعل هذا التوصيف - الفوكوي - للخطاب هو الذي يحملنا على تناول أزمة المنهج، لا باعتبارها أزمة «تكتيك» أو حالة «إجراء تقني» يفتقد إلى «رؤية»، ولا باعتبارها مجرد أزمة «عدم كفاية» ذهنية (قصور في الذكاء مثلا) تتصل بمستوى تكوين الباحث، بل يتعلق الأمر - في نظرنا - بأزمة المنهج كخطاب، أي كاستراتيجية قولية ترتبها لعبة التلازمات الثنائية داخل كل خطاب.

«ديكارت» ولحظة التدشين المنهجي

إذا ما تحدثنا عن المنهج كمسلك ذهني إجرائي يراد به بلوغ نتيجة معينة فإننا على يقين بأن فكرة المنهج بهذا المعنى لا تثير في الفلسفة أو في غيرها من المعارف أي إشكال أو لبس، اللهم إلا من المنظور البيداغوجي لعلم المناهج (المتودولوجيا)، لأن الأمر يكون حينئذ مجرد خيار نظري يتحدد كشكل مؤقت لمقاربة الموضوع من زاوية نظر معينة دون اهتمام بالمفترضات القبلية - غير الواعية في الأغلب - لهذا الخيار من جهة، ومن دون مساءلة الادعاءات الموسوعة له من الناحيتين النظرية والعملية من جهة ثانية. أما وأن نتحدث عن المنهج «كخطاب» فلسفي فإن الأمر يتجاوز حيز البيداغوجيا المنهجية ليتحول إلى «هم معرفي» يتصل بالبعد الإشكالي لفكرة المنهج ذاتها كفكرة «مؤسسة» للمعرفة، ومن ثم كفكرة، ليست فقط «موجهة»، بل «محددة» لطبيعة العلاقة بين الذات والموضوع، أو بعبارة فينومينولوجية: علاقة الوعي بالعالم. إن المنهج وفق هذا المعنى لا يقدم نفسه كعملية إجرائية «محض علمية» إلا في الظاهر، أما في العمق فهو يرتد إلى جذر «ما قبل منهجي» لا يجد تسويغه الفلسفي الكامل، على مستوى الخطاب، في ما يمكن أن يقوله أو يعلنه وحسب، بل فيها يسكت عنه أو يبطنه أيضا. لكن في أي لحظة ولدت فكرة المنهج كخطاب فلسفي بامتياز؟

يكاد يتفق مؤرخو الفلسفة على تسمية القرن السابع عشر بعصر «المنهج» وأن اللحظة الديكارتية تحديدا هي اللحظة التأسيسية لفكرة المنهج الحديثة، وذلك منذ سنة ١٦٣٧م، سنة ظهور كتاب ديكارت «المقال في المنهج»، بجانب طبعها كتب أخرى خصصها فلاسفة آخرون معاصرون لديكارت لفكرة المنهج^(١)، ونحن إذ نؤكد على هذه الحقبة التاريخية بالذات فلكي نثبت أن تحول المنهج إلى خطاب ليس نتيجة قرار شخصي لهذا الفيلسوف أو ذاك وإنما هو نتيجة توجه ثقافي عام لا يمكن فهمه إلا في ظل شروط تاريخية محددة، إذ ليس من قبيل الصدفة في شيء أن تهيمن على القرن السابع عشر روح المنهج في مقابل القرن الثامن عشر الذي هيمنت عليه روح النقد. «ولعل سبب الاهتمام بالمنهج لدى فلاسفة هذا القرن [السابع عشر]، راجع إلى أن العلم كلما وجد نفسه أمام أزمة نمو وتطور، اتخذ من المنهج موضوعا له من أجل البحث في وضعيته. وقد كان مظهر الأزمة في هذه الحقبة، الانتقال من العلم والمنهج الأرستطيين، والتعليم السكولائي - عموما - الذي ساد في القرون الوسطى [الأوروبية]، إلى العلم الحديث»^(٢).

إن الحاجة إلى تأمين حركة انتقال الفكر الأوروبي من عصر الفكر المدرسي الدوغمائي إلى عصر العقلانية التنويري فرضت على فلاسفة القرن السابع عشر الاصطلاح بمسؤولية إعادة بناء تاريخ الإنسانية الأوروبية انطلاقا من التفكير في إصلاح جذري «لنقطة البدء» المعرفية، ومن ثم امتلاك شرعية «التأسيس النهائي والأخير» للمعرفة، أي التأسيس لنموذج علمي جديد يضاهي الصورة المثلى للعقل الإنساني الجديد: صورة عقل كوني حر. في هذا الاتجاه بالذات لعب خطاب المنهج دورا تأسيسيا حاسما، لا في خلق تصور نظري جديد للمعرفة فقط، بل في قلب مفهومنا عن الحقيقة بصورة جذرية، ومن ثم إعادة بناء علاقة الذات بالعالم، ولعل نموذج العقلانية الرياضية الذي دشنه «ديكارت» ثم هيمن على ثقافة عصره بكاملها، بل حتى على التطورات العلمية اللاحقة، يقف شاهدا على الدور التأسيسي الذي لعبه المنهج العقلي في تحديد الرؤية الفلسفية للكون، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المنهج في الفلسفة ليس مجرد «نظام أو مجموعة من القواعد الذهنية بحسب «قرافيتز» Grawitz» «علم من العلوم، بحيث

(١) يمكن أن نذكر من بين هذه الكتب: كتاب «الأورغانون تالجديد» لفرنسيس بيكون، «إصلاح العقل» لسبينوزا، «العلم الجديد» لفيكو...

(٢) مصطفى ببلولة: «المنهج العقلي ونظرية المعرفة بين ديكارت وليبنيتز» في: «مناهج البحث ونظرية المعرفة»، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة والعشرون ٢٠١٦ م، الجمعية الفلسفية المصرية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ص ١٤٥

يكون الهدف منها هو الوصول إلى حقائق معينة والتأكد منها^(١)، وإنما هو «تعبير متنكر» عن رؤية الفيلسوف ذاته، ولا يبرز ذلك بوضوح إلا في حالة المسألة النقدية للمنهج، وبالتالي في حالة اكتشاف عنصر التوتر الداخلي بين مسلماته القبلية أو مفترضاته المسبقة من جهة وبين ادعاءاته المعلنة أو غير المعلنة من جهة ثانية.

إن الكشف عن هذه المفارقة داخل خطاب المنهج تحيلنا مباشرة على لحظة التدشين الأولى لخطاب المنهج، وهي لحظة «ديكارت»، وذلك حتى تتمكن من المسألة النقدية لخطاب المنهج الحديث من خلال نقد مرجعيته النسقية والتاريخية المتمثلة في تأكيد «ديكارت» على اللحظة الاستثنائية لتجربة الذات المفكرة كتجربة منعزلة. فالشعور بهذه الانعزالية للذات عن العالم هي التي فرضت على «ديكارت» محاولة وضع قواعد نظرية من أجل هداية عقله، وهي القواعد الأربعة المعروفة^(٢) والتي ترجع في النهاية إلى قاعدة البدهة. لكن طالما أن هذه البدهة تتأسس في الذات المفكرة وبنمى عن كل تأثير خارجي فإن اليقين الوحيد الذي تتمثله هو يقين الذات لذاتها، أما يقين العالم فهو مجرد إمكان يقين، من هنا كانت المحاجة المنهجية، الدائرة تحت مظلة «ديكارت»، حول البنية الأنطولوجية للعالم تأخذ صورة حجاج مؤجل باستمرار، أي تتوسل بحجج وبراهين هي دائماً في طور الانتظار ولا يمكن أن ترتقي إلى مستوى الحدس الذاتي الجذري من حيث هو حدس البدهة النهائي. بهذا المعنى تكون ثنائية الذات والموضوع التي توطر خطاب المنهج العلمي الحديث وليدة «قرار منهجي» يفرضه منطق البحث ولا يفرضه وضع الكائن في العالم، ومن ثم فهو قرار غير مبرر أنطولوجيا، شريطة أن نفهم الأنطولوجيا هنا، كما يقول هيدغر، بالمعنى الواسع ودونما استناد إلى توجهات ونزعات أنطولوجية^(٣).

(١) نقلا عن: الزواوي بغورة، المنهج النبوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ط ١، ٢٠٠١م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص ١٠٨.

(٢) في كتابه «قواعد لقيادة الفكر» والذي ظهر بعد وفاة ديكارت بخمسين عاما، وتحديدًا عام ١٧٠١، والذي تضمن ٢١ قاعدة، يصرح ديكارت قائلا في القاعدة الرابعة: «المنهج ضروري للبحث عن حقيقة الأشياء». ويلقى هيدغر قائلا: «لا تعني هذه القاعدة الفكرة الشائعة بأن العلم يجب أن يكون له منهجه أيضا، بل تعني أن الطريقة، أي الكيفية التي نتعقب بها عموما الأشياء (Methodos) تقرر مسبقا ما هي الحقيقة التي تنقصها عن الأشياء». أنظر: مارتن هيدغر، السؤال عن الشيء، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، بيروت، ص ١٤٣.

(٣) مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، بيروت، ص ٦٢.

يبدو أن العلاقة بالموضوع إذن، أو الكيفية التي تتوصل بها الذات إلى الموضوع، هي الإطار النظري العام الذي تطرح ضمنه مسألة المنهج باعتباره خطاباً إستمولوجياً بالأساس، إذ كل معرفة تقتضي ذاتاً عارفة وموضوعاً للمعرفة، ومن ثم تتحدد باعتبارها في الأخير «حكم الذات على الموضوع»، من هنا صار مفهوم الموضوعية مدار المعرفة المنهجية على مستوى الوعي العلمي الحديث، وأخذ خطاب المنهج صورته المثلى من داخل نموذج العقلانية العلمية التي تقتضي بضرورة «الفهم الموضوعي للعالم» طبقاً لمحددات منهج «علم الطبيعة الرياضي» كما وضع أبجدياته الأولى علماء وفلاسفة العصر الحديث، وخاصة «غاليلي» و«ديكارت». لكن المفارقة التي ظلت قائمة بصدد «الفهم الموضوعي للعالم»، خاصة بعد منعطف «الأزمة» الذي مس أسس العلم ذاتها، تجلت في السؤال التالي: كيف يتحقق فهم موضوعي للعالم وفي نفس الوقت لا يمكن لهذا الفهم أن يجد معناه الأخير إلا في نطاق تجربة «الذاتية» الخالصة؟ ذلك على اعتبار أن كل فهم هو في النهاية موقف للذات من الموضوع، وليس بأي حال من الأحوال خاصية للموضوع.

واضح أن هذا السؤال هو سؤال منهجي بالأساس، إذ لا يتعلق الأمر بما يتيح العلم من معلومات عن العالم، بل يتعلق أساساً بالكيفية التي يرفع بها العلماء دفاعاً عن نمط وجود موضوعي للعالم لا يزال هو ذاته يفتقر إلى التمييز المبدئي بين اليقين التجريبي الأساسي وبين «اليقين المنهجي». لكن بما أن ضرب اليقين الذي يؤسس له خطاب المنهج هو ضرب «مشتق» من يقين سابق عليه هو يقين الوعي المتجذر في تجربة العالم والتاريخ والثقافة وكل أشكال الحياة الإنسانية من حيث هي أشكال للتجربة ما قبل العلمية، وبالتالي ما قبل المنهجية، فلا مندوحة لنا من النظر إلى العلاقة المنهجية بالموضوع، بالرغم من ضرورتها التقنية والإجرائية، كعلاقة غير أصيلة من الناحية الأنطولوجية، أو بعبارة «هيدغر»، ينظر إليها «كنمط زائف للكينونة»، لأن الكينونة الحقة هي «الكينونة - في - العالم»، أي «كينونة مع الآخرين»، بينما هذا هو بالضبط ما يحاول خطاب المنهج إخفاءه أو نسيانه والسكوت عنه، لأنه خطاب وضعائي تحكمه، كما يرى «يورغن هابرماس»، «ثلاثة معايير أساسية: «اليقين، الدقة والمنفعة»، وهذه المعايير الثلاثة من شأنها أن تحول بين المنهج كخطاب علمي وبين ادعاء معرفة الكائن في ماهيته»⁽¹⁾.

(1) Habermas, connaissance et intérêt, traduit par G. Cléménçon, Gallimard, 1976, p.122

هوسرل: خطاب المنهج وأزمة التأسيس النهائي

إن التأمل الحضيف الذي أجراه «هوسرل» في كتاب «الأزمة» حول دلالة العلم المفقودة بالنسبة للحياة^(١) لا يزال يحتفظ براهنيته فيما يتعلق بسلسلة الاندفاعات الوهمية والحيات المريبة الناشئة عن حالة الانفصال اللامبررة بين الانجازات المنهجية للعلم الحديث وبين فقدان المعنى الأساسي للعلم، أعني فقدان البداهة الأولى التي شيدت عليها فكرة العلم الكلي والشامل، الأمر الذي انعكس سلباً على صلاحية خطاب المنهج العلمي ذاته، إذ باسم ادعاءات المنهج العلمي المفرطة بالدقة والموضوعية والنفعية تم نسيان الدلالة التي كان العلم عموماً يتخذها والتي يمكن أن يتخذها بالنسبة للوجود البشري بوصفه وجوداً روحياً، ومن ثم صار خطاب المنهج خطاباً مضللاً، لأنه ينتهي إلى «الاختزال الوضعي لفكرة العلم»، أي تحويل العلم عن مفهومه الأصلي الشامل إلى مجرد «علم الوقائع»، وهو الأمر الذي أدى إلى «الإعراض عن الأسئلة الحاسمة بالنسبة لكل بشرية حقة. إن علومنا، والقول لهوسرل، لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا الوقائع»^(٢). بهذا المعنى قد تسبب خطاب المنهج الوضعي في خلق وجهة مضللة للوعي بالعالم ونظرة زائفة للذاتية.

لقد انتبه «هوسرل» إلى أن خطاب العلم الحديث، منذ نشأته الساذجة، استطاع في غفلة من اعتبار حقيقي لعالم العيش، أن يصوغ نظرة جديدة للكون عملت على تعزيز الاعتقاد بأن الطبيعة الرياضية - الفيزيائية هي الطبيعة الحقيقية، أو الطبيعة في ذاتها قبل أي تدخل علمي منهجي، بينما هي في الحقيقة مجرد تركيب نظري منهجي يستمد معناه الأخير والنهائي من بداهات عالم العيش ومن إنجازات الوعي الخلاقة. ودون أن يقلل «هوسرل» من شأن الانجازات المنهجية لعلم الطبيعة الرياضي، فإنه عمل على إبراز «أن المعنى الحق والأصلي الأصيل لهذه الإنجازات بقي خفياً عن الفيزيائيين بمن فيهم عظماءهم وأكثرهم عظمة، وأنه كان يجب أن يبقى خفياً عليهم. إن الأمر لا يتعلق بمعنى تم إقحامه خلسة بكيفية ميتافيزيقية وتأملية، بل بالمعنى الذي هو، في بداهة مقننة غاية الإقناع، معناها الحق، معناها الفعلي الوحيد،

(١) هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسمايل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

في مقابل معنى المنهج الذي يتجلى أسلوبه الخاص للفهم في الاشتغال بالصنيع وتطبيقها العملي، أي التقنية»^(١).

لقد قدم خطاب المنهج نفسه كبديل لخطاب الحقيقة، ومن ثم ادعى مشروعية إمكانية التأسيس النهائي للعلم. غير أن هذه الإمكانية ليست متاحة بالفعل في ظل غياب «القدرة على السؤال الارتدادي عن المعنى الأصلي لكل تشكيلات المعنى والمناهج التي يتوفر عليها: عن المعنى التاريخي للتدشين، وخاصة عن معنى كل المعاني الموروثة التي تم تبنيها دون تمحيص، وكل تلك التي انضافت إليها لاحقاً»^(٢). فالطابع التقني للمنهج يبدو متناقضاً، أو على الأقل غير ملائم، مع مهمة التأسيس النهائي للعلم، وذلك على اعتبار هذه المهمة فلسفية بامتياز. إنها مهمة تتطلب تعالفاً بين العالم باعتباره كلية الكائن وبين الفلسفة باعتبارها العلم الشامل بالكائن، بينما هذا التعالق مفقود بين كلا الطرفين على صعيد المنهج العلمي، لأن الموضوع المحدد الذي يشتغل عليه خطاب المنهج هو الطبيعة الرياضية وليس العالم الحقيقي.

يدعونا «هوسرل» إلى ضرورة المساءلة النقدية الجذرية لأصل تكون فكرة اليقين المنهجي باعتبارها لحظة إنزياح خطيرة عن المعنى الأصلي والحقيقي لليقين، إذ منذ أن تأسس علم الطبيعة الحديث مع «غاليلي»، جرت عملية «دس» (Unterschiebung) «لعالم المثاليات الذي هو مجرد تركيب نظري رياضي محل العالم الواقعي الوحيد، المعطى واقعياً في الإدراك، عالم التجربة الفعلية والممكنة - عالم عيشنا اليومي. هذا الدس سرعان ما توارثه الخلف، فيزيائيو القرون اللاحقة كلها»^(٣). فعملية الدس هذه هي التي منحت معنى زائفاً لليقين، حيث صار ما هو منهجي، أي ما يعد في النهاية مجرد «فن» (téchne)، بديلاً عن اليقين الأصلي الذي يستمد منه خطاب المنهج العلمي ذاته وجوده كتركيب نظري مبدع.

إن استمرار عملية الدس هذه للإنجازات المنهجية لعلم الطبيعة الرياضي محل عالم العيش، هي التي أوقفت، أو بالأحرى، منعت التأمل الفلسفي من أن يأخذ منحى إصلاحياً جذرياً «لنقطة البدء الأصلية» في عملية نشوء المعنى المنهجي للعلم وللتجربة العلمية خارج دائرة المعنى الجوهرية للعالم المعطى مسبقاً كأفق لجميع المعاني العلمية والإنجازات المنهجية

(١) المرجع نفسه، ص ١١١ (التشديد من المؤلف).

(٢) نفسه، ص ١١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٤.

الممكنة، إنه المعنى المتجذر في عالم الحياة اليومية. من هنا كان على الفلسفة أن تكشف عن البنية الحقيقية لعلاقة الذات بالموضوع قبل أي تدخل منهجي، وذلك وفق ما اقترحه «هوسرل»، باستخدام طريقة السؤال الاستردادي (Questionnement à rebours)، حيث يتم الحفر تحت المعنى الظاهر لخطاب المنهج وصولاً إلى المعنى الأساسي الذي يستمد منه هذا الخطاب إمكانية وجوده، ومن ثم الكشف عن الطابع المتكرر لليقين المنهجي الذي ترسب في وعينا بشكل زائف، ومن دون استحضار المعنى الأصلي الذي اتخذ لحظة تدشينه. بهذه الطريقة تمارس الذات فعل «التعليق» (Epokhé) على كل إنجاز علمي منهجي بهدف العثور على الكيفيات الأولى لانعطاء الموضوع قبل أي تدخل منهجي، أي قبل أن ينوب خطاب المنهج عن خطاب الماهية الذي تكتشفه الذاتية في صبغة حدس العالم ما قبل العلمي. إن «الموضوع»، بهذا المعنى، هو موضوع معطى سلفاً في التجربة اليومية للعالم، «وبالنسبة للموضوعات ليست معطاة مسبقاً لنا جميعاً، فقط هكذا ببساطة، بحيث نمتلكها كحوامل لخصائصها، بل معطاة لوعينا في كيفيات ذاتية للظهور»^(١)، وهذا من شأنه أن يدفعنا بالضرورة إلى تغيير مفهومنا عن طبيعة العلاقة بالموضوع، أي ضرورة إعادة النظر في مدى صلاحية ادعاءات خطاب المنهج في التأسيس النهائي للعلم بمفهومه الواسع، أي العلم الشامل للتجربة الإنسانية، أو العلم بكلية الكائن، فالقول «بالكيفيات الذاتية لظهور الموضوع» هو قول جدير بأن يضع فكرة المنهج الحديثة نفسها موضع اتهام جذري، خاصة حينما يتعلق الأمر «بتجربة العالم» كما تتجلى عبر تجارب الفن والتاريخ واللغة، إذ بهذا المعنى يكون خطاب المنهج ذاته مشروطاً بهذه التجربة الأساسية، والتي تجد معناها فيما يسميه «غدامير» «بالتجربة التأويلية»، وهي التجربة التي لا تجد تسويةها الفلسفي في خطاب المنهج، وإنما في خطاب الحقيقة.

غدامير: من خطاب المنهج إلى خطاب التأويل

إن نقطة انطلاق التأويلية الفلسفية لم ترتبط فقط بادعاء عالمية الظاهرة التأويلية بقدر ما ارتبطت أيضاً بتصور محدد للعقلانية انبثق بشكل أساسي من النقد الجذري للنموذج الديكارتي عن المنهج مع ما يصاحب هذا الأخير من ادعاءات إمكانية تقديم حقائق متحررة تماماً من كل المفترضات المسبقة ومن كل ضروب الإشارات التاريخيين، وذلك بهدف ترقية الفلسفة

إلى مستوى العلم المثالي، وهو ذات النموذج الذي ظل يعيش ضمن الفكرة الهوسرية عن «الفلسفة الأولى». لقد أكد «هيدغر»، منذ عشرينيات القرن الماضي، أن مثل هذا النموذج لا يمكن أن يكون إلا وهماً، لأنه يغفل مسألة أساسية ضمن أي خطاب عن التأويل وهي مسألة «التاريخية» التي تطبع عملية الفهم. لذلك فإن المتتبع لكتابات «غدامير» عن التأويل، وبخاصة كتابه العمدة «الحقيقة والمنهج»^(١)، لا يتكلف أي عناء في إدراك علاقة التلازم في الحضور بين عنصري التاريخ والتأويل، وأن هذا التلازم لا يرد ذكره بداهة أو مصادفة، بل يكشف عن طبيعة الفهم الذي يرمي إليه «غدامير»، أعني حدث الفهم المرتبط بكليانية تجربتنا للعالم، تلك التجربة التي تتخطى نطاق المعرفة المنهجية والتي تتأبى عن كل موضوعة (Objektivierung) أو تموقع خارج التراث التاريخي الذي يحملها.

في هذا السياق التأويلي يمكن الحديث بحق عن «تأويلية تاريخية» في مقابل تأويلية منهجية للعلوم الإنسانية من جهة، وفي مقابل تأويلية وثوقية أو «معارية» (على غرار التأويلية الفيلولوجية والتأويلية اللاهوتية) من جهة أخرى. فإذا كانت الأولى تعد الوعي التاريخي مجرد حصيلة بحث تاريخي منهجي، وكانت الثانية تحاكم التجربة التاريخية بموجب معيار يقع خارج نطاق هذه التجربة ذاتها، فإن التأويلية التاريخية - كما تبدو في صورتها الغداميرية - تبتغي «رفع تاريخية الفهم إلى منزلة مبدأ تأويلي»^(٢)، أي محاولة منح التأويلية بعدها الكوني وذلك بإعادة طرح إشكالية تأويلية العلوم الإنسانية، كإشكالية ديلتاوية بالأساس، على هدي أنطولوجيا الفهم الهيدغرية^(٣).

لقد استطاع «غدامير» أن يستثمر بذكاء شديد فكرة «هيدغر» الجديدة عن «الدائرة التأويلية»، وهي فكرة تقضي باستحالة تطهير عملية الفهم من عنصر الاستباق أو التوقع (Anticipation)، ومن ثم استحالة الإمساك بفهم موضوعي، ولك أن تتخيل ماذا يعني الفهم

(١) غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا، ط١، ٢٠٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩١.

(٣) يرى جان غرايش أنه بالرغم من عدم إنكارنا للمنعطف الأنطولوجي الذي وسم به هيدغر مفهوم الفهم، إلا أن غدامير قام بعملية عكسية وهي إبراز خصوبة الحدوس الهيدغرية من أجل تحليل عمليات الفهم والتأويل التي تحركها علوم الروح. أنظر بهذا الصدد:

بدون توقع، بخاصة بالنسبة لكائن تاريخي متناه: إذ من المؤكد أن فهما من هذا القبيل يفقد لا محالة سبب وجوده أصلا.

ستمكن هذه الفكرة «غدامير» من تحرير الفهم من الوصاية الإستمولوجية التي فرضتها فكرة المنهج على تأويلية الحقيقة في العلوم الإنسانية، ومن ثم رفع الوهم الذي تملك «تاريخ ما قبل التأويلية التاريخية» بشأن بنية الفهم الموضوعية، وإن كان «لديلتاي» فضل ما في إعادة تصحيح مسار هذا التاريخ، فإنه فضل لا يعود إلى أهمية الحل الميتودولوجي الذي قدمه لمشكلة الفهم في العلوم الإنسانية، بقدر ما يعود، حسب «غدامير» ذاته، إلى «اكتشافه أن التجربة [في مجال البحث التاريخي] مختلفة عن التجربة في بحث الطبيعة (...) فبنية العالم التاريخي ليست قائمة على الوقائع المأخوذة من التجربة لتكتسب بعد ذلك علاقة قيمة، إنما هي تقوم على التاريخية الداخلية التي تنتمي إلى التجربة ذاتها. فما ندعوه بالتجربة Erfahrung وما يكتسب خلال التجربة هو عملية تاريخية حية، ونموذج هذه العملية ليس اكتشاف الوقائع، إنما الانصهار الفريد للذاكرة والتوقع في كل واحد»^(١).

بهذا المعنى كان يمكن لتأويلية للتاريخ أن تنفصل عن نموذج التأويل الموضوعي لتجربة الفهم التاريخية، الواقعة في شراك نظرية المعرفة، وأن تبحث عن مشروعية جديدة من داخل تجربة «تاريخية الفهم» ذاتها، أي بالنظر إلى الفهم كنمط وجود للذاتين، لا كنمط معرفة فقط أو مجرد ثمرة وعي منهاجي تاريخي لا علاقة له «بنشاط التاريخ»، أي بالتجربة الحقيقية لذلك النمط من الفهم المتورط في تاريخيته، إذ هنا فقط يصير من الاستحالة بمكان الفصل بين تأويلية التاريخ وبين تاريخية التأويل، وفي هذه الوضعية الإشكالية فقط يمكن الحديث عن إمكان تأويلية أنطولوجية (لامنهاجية) للفهم في العلوم الإنسانية، إذ من مصلحة هذه الأخيرة أن ألا تنقاد بصورة عمياء لإغراءات الميتودولوجيا، ويكفيها حجة أن تنبته إلى الأصل التاريخي الذي تنحدر منه والذي يشكل تجربتها الأساسية في البحث، ألا وهو «التراث الإنساني» الذي صار عرضة للنسيان بسبب هيمنة براديجم «المنهج» العلمي الحديث. من الضروري إذن، حسب «غدامير»، أن نعيد بحث المشكلة التأويلية انطلاقا من إعادة الاعتبار القوية لهذا التراث الإنساني وللمفاهيم الموجهة للنزعة الإنسانية^(٢)، من حيث أن هذا التراث يقف

(١) غدامير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) هذه المفاهيم هي، بحسب غدامير، ما يلي "عملية التثقيف أو الصقل (Bildung)، الحس المشترك، ملكة الحكم، الذوق. انظر بالتفصيل: غدامير، المصدر السابق، ص ٥٧ - ٩٨.

شاهدا حيا على إمكانية قيام تجربة للفهم خارج النموذج المنهجي والإبستمولوجي للعلم، «لأنه تراث لا يهدف أساسا إلى تحقيق نتائج قابلة للموضوعة أو القياس مثلما هو الحال في علوم الطبيعة المنهجية، بل يطمح للمساهمة في عملية التثقيف (Bildung) وفي تربية الأفراد من خلال تنمية قدرتهم على الحكم»^(١). وفي هذا السياق التأويلي والنقدي بالذات سيعمل «غدامير» على إظهار خطر السيادة الحصرية والمفرطة للنموذج المنهجي في تأويلية العلوم الإنسانية، ومن ثم تبين كيف «أن تطبيقا متماسكا منطقيا للنموذج المنهجي، بصفته المعيار الوحيد لحقيقة العلوم الإنسانية، سيكون بمثابة تحق لها»^(٢).

في هذه الأنطولوجيا التأويلية بالذات تأخذ التأويلية التاريخية عند «غدامير» ذات المعنى الذي نفهمه تحت «تأويلية التراث»، شريطة أن نفهم التراث هنا كتجربة حية للفهم التاريخي، بحيث تمثل هذه التجربة «كل ما لا يقبل الموضوعة داخل فهم ما، وإن كان يحددها بشكل غير مدرك»، ومن ثم كتجربة للحقيقة، حيث يتعين على المرء المشاركة فيها كما يقول «غدامير»^(٣).

إن إعادة الاعتبار للتراث في نظر «غدامير» هو مهمة فلسفية تقع على عاتق ما يسميه بـ: «التأويلية التاريخية» (Herméneutique historique)، وهي مهمة حددها «غدامير» بوضوح قائلا: «على كل تأويلية تاريخية أن تبدأ بهدم التعارض المجرد بين التراث وبين العلم التاريخي، بين مجرى التاريخ وبين المعرفة بالتاريخ»^(٤). من هذا التحديد بالذات تبدأ عملية القلب الأنطولوجية للموقف التأويلي من التراث، بحيث يصير من غير الممكن الفصل، على الصعيد الأنطولوجي، بين مفهوم التراث وبين مفهوم البحث التاريخي، وهو بحد ذاته تجاوز للمعنى الأداتي الذي فرضته الرؤية المنهجية على العلم التاريخي، ذلك أن «البحث التاريخي نفسه ليس مجرد بحث، بل هو نقل للتراث»^(٥)، الأمر الذي يجعل التراث ذاته معادلا لصيرورة التأويل، لأننا في النهاية لا يمكننا الحديث عن تراث ما بمعزل عن حركة تأويله، ولا عن تأويل ما بمعزل عن نشاط التاريخ وفعله فيه، أي عن كيفية تشكله كتراث حي بشكل دائم ومستمر،

(1) Jean Grondin, L'HERMENEUTIQUE, PUF, coll. «Que sais-je», 3e édition, 2014, mars, p. 51.

(2) غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٦٩.

(3) انظر مقدمة الطبعة الأولى: غدامير، المصدر السابق، ص ٢٩.

(4) Gadamer, Vérité et methode, trd. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1976, p. 266.

(5) غدامير، المصدر السابق، ص ٣٩١.

إذ ما التراث إلا تلك «الأشياء التي قيلت سلفا والتي نقلت إلينا عبر سلسلة من التأويلات وإعادة التأويلات»^(١)، بل هو الكيفية التي تهب بها الأشياء نفسها للفهم، أو هو- على حد قول «بول ريكور» - بمثابة «العرض الذاتي للأشياء ذاتها»^(٢).

بيّن إذن أن هذا المعنى يسير باتجاه مضاد لمزاعم الوعي الميتودولوجي التي تسلت إلى العلوم الإنسانية عموما وإلى البحث التاريخي خصوصا عبر الهيمنة النموذجية لفكرة المنهج في العلوم الطبيعية، والتي تبنتها المدرسة التاريخية في ألمانيا على مستوى البحث التاريخي بزعامة «رانكه» و«درويسن»، محاولة بذلك تطبيقها على فكرة التاريخ الكلي، وهي مزاعم تجعل من العلمية والموضوعية الموجهات الأساسية في عملية فهم الماضي في ماضويته الحقيقية، ومن ثم في غيريته الجذرية، وتقوم على ادعاء إمكانية عزل التراث المؤول عن الذات المؤولة له، ومن ثم إمكانية المسافة والتموقع خارجه، بينما هذه المزاعم هي من وجهة نظر التأويلية التاريخية مجرد أوهام للوعي الذاتي حينما يرى هذا الأخير في المثل العلمي المنهجي نموذجاً حصرياً لفهم الواقع، بما في ذلك الواقع الماضي، متجاهلاً طبيعة العلاقة العادية التي تربطنا ككائنات تاريخية بالماضي، ذلك، والقول لغدامير، «أن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه، بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعا بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر، أو شيئا غريبا عنا. فالتراث دائما جزء منا، كنموذج أو كمثل أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التاريخي الأخير أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث»^(٣)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ادعاءات المنهج كثيرا ما تكون مضللة باسم الدقة المزعومة أو فكرة الصرامة، بينما المنهج، مهما كان دقيقا، فهو في النهاية لا يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها. في حين أن التراث، من حيث هو وضعنا التاريخي نفسه، هو الذي يسألنا قبل أن نسأله، وهو الذي يجيبنا بقدر ما نجيب على أسئلته. ومن ثم فإن الوعي المنهجي يصير هو ذاته مشروطا بالتراث، وليس العكس.

لكن عملية القلب الأنطولوجية هذه، لم تمكن «غدامير» من السير بالتأويلية المعاصرة باتجاه نقض مزاعم النزعة المنهجية الإستمولوجية فقط، بل مكنته أيضا من السير باتجاه

(1) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, Seuil, 1985, p. 400.

(2) Ibid, p. 403.

(3) غدامير، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٨٨.

تصحيح المسار الذي وضعت فيه التأويلية الرومانسية نفسها حينما سعت لإعادة الاعتبار لسلطة التراث من منطلق الإقرار بوجود تناقض تام بين التراث والعقل، بين الماضي والحاضر، بين التاريخ والحرية، متناسية بذلك أن «التراث ليس تبريرا لما وصل إلينا من الماضي، بل هو إبداع آخر للحياة الأخلاقية والاجتماعية، وهو يعتمد على كونه مدركا ومدارا بحرية»^(١)، ففي التراث يجد الوعي تعبيره عن طابع تاريخيته الجوهرية، ألا وهو طابع التناهي كشرط للفهم ذاته، إذ في هذا التناهي بالضبط يعلن التراث تحديه لأفقنا في الحاضر، ومن ثم «فهو يؤكد حقيقته الخاصة في أن يكون مفهوما»^(٢)، لذلك فإننا لا نستغرب حين يلح «غدامير» على «أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه (...) ذلك أن التراث أساسا حفظ، ويكون فاعلا في التغيير التاريخي. بيد أن الحفظ هو فعل من أفعال العقل»^(٣). فالقول بعملية الحفظ هذه لا تعني أبدا التضحية بالعقل أو بالحرية طالما أن حفظ تراث ثقافي ما لا يتم بدون نقد وتمحيص، أي بدون إخضاعه لما يسميه غدامير ذاته بعملية «التطبيق»^(٤).

بهذا المعنى يمكن الحديث، مع ريكور، عن التراث بلغة الفاعلية أو التأثير، أي الدلالة الإيجابية لمفهوم التراث، والتي غطى عليها، بغير وجه حق، الحكم المسبق المنبثق عن عصر التنوير بشأن فكرة الدلالة السلبية لمفهوم السلطة. لذلك ينتبه «ريكور» إلى الأثر الإبستمولوجي لعملية القلب الغداميرية لمفهوم التراث، حين يصرح بأنه «لر يعد بإمكان البحث في العلوم الإنسانية، وعلى رأسها التاريخ، أن ينفلت من الوعي التاريخي لأولئك الذين يعيشون التاريخ ويصنعونه (...) كما لو أن هناك ميثاقا ينعقد بين فعل التراث وبين البحث التاريخي بحيث لا يمكن لأي وعي نقدي أن يفصم عراه دون أن يفقد عملية البحث كل معناها. إن هذا الشرط التاريخي (Geschichtlich) للتاريخ (Historie)، هو ما سيجد تعبيره في مفهوم «الوعي بتاريخ التأثير»^(٥)، أو بعبارة أكثر تدليلا على المعنى المراد، «الوعي بنشاط أو عمل التاريخ».

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(٤) فيما يتعلق بمسألة التطبيق هذه يمكن الرجوع إلى غدامير، المصدر نفسه، ص ٤١٨ - ٤٢٣.

(٥) P. Ricoeur, Ecrits et conférences 2, HERMENEUTIQUE. Textes rassemblés et annotés par Daniel frey et Nicola Stricker, Editions du Seuil, 2010, p.139.

لقد انتبه «غدامير» إلى أن مسعاه نحو إعادة الاعتبار للتراث يتطلب تأطيرا مقولاتيا جديدا للوعي التاريخي متجاوزا لمقولة الوعي الذاتي التي تجد أصولها الحديثة في المفهوم الديكارتي عن الوعي الذاتي كوعي بدئي وسيادي وشفاف، وهو ما نلاحظه في ابتكاره لمقولة «الوعي المتأثر بالتاريخ» (Wikungsgeschichtliches Bewusstsein)، أو تمشيا مع ما اقترحه الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» كترجمة فرنسية لهذه المقولة بالصيغة التالية: «الوعي المعرض لفاعلية التاريخ»^(٢). ويمكننا أن نستشف المعنى الإجمالي الذي ضمنه «غدامير» لهذا الوعي من خلال متابعتنا «لريكور» وهو يقوم بتحليل هذا الوعي قائلا: «يمكن القول بإجمال أنه يعني الوعي بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يمكن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا لأن هذه الفعالية هي جزء من معناه بوصفه ظاهرة تاريخية»^(٣). نقرأ هذا المعنى ذاته في المحاضرة التي ألقاها «غدامير» عام ١٩٦٥ بتوبغن المعنونة بـ: «استمرارية التاريخ وأن الوجود» حيث يصرح قائلا:

«ما أريد أن أقوله من هنا أولا، أنه ليس بمقدورنا أن ننأى بأنفسنا عن الصيرورة وأن نواجهها كما لو أن بالامكان أن يكون التاريخ، بالنسبة لنا، موضوعا (...) إننا نسبح دوما في قلب التاريخ (...) وإني أسمي هذا الأمر بـ: «وعي التاريخ التأثري» لأن ما أقصده من هنا هو أن وعينا (...) محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لا تسمح بالتموقع الحر أمام الماضي، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، أن نمي بداخلنا، وفي كل حين، وعيا بهذا الوجود- المتأثر بحيث أن كل ماض يعرض نفسه على تجربتنا يرغما على مواجهته، وتحمل حقيقته بشكل من الأشكال»^(٤). بهذا المعنى يصير عمل التاريخ عنصرا مكونا داخل كل عملية فهم متعلقة بنقل الماضي.

إن مقولة «الوعي المتأثر بالتاريخ» مضافة لمعنى الوجود الإنساني، لا من حيث هو وجود سابق ومنفصل عن أي تشكل تاريخي، بل من حيث هو منذ البدء، وقبل أي إمكانية للتموضع،

(1) H.G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), 1re éd. 1960, 3e éd. 1973, p. 284 sq.; trad. Fr., Paris, Ed. du seuil, 1976, p.185 sq.

(2) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391

(3) انظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، ط١، ٢٠٠٤، الرابط، ص ٢٤٠

(4) Cf. Gadamer, «La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence» dans: langage et vérité, traduit de l'allemand et préfacé par Jean - Claude Gens, éditions Gallimard, 1995, p. 80

«وجود - متأثر - بالماضي»^(١)، ولهذا التضاييف في المعنى دلالة أنطولوجية عميقة فيما يتعلق ببنية الفكر التاريخي وبنمط الحقيقة الذي يشترعه الفهم التاريخي، إذ بافتراض علاقة التضاييف هذه، يصير من الضروري الإقرار بأن الموضوع التاريخي الحقيقي ليس موضوعا على الإطلاق، إنما هو «علاقة تكون كلا من واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي»^(٢)، أي أن الوعي بتأثير التاريخ هو وعي يتأبى عن أي ضرب من التعالي أو الترفع عن إحراجات اللغة والأيدولوجيا وكل التأثيرات التاريخية، بل هو ذاته حصيلة هذه الإحراجات وهذه الشبكة من التأثيرات التاريخية، ومن ثم يغدو كل فهم، ضمن هذا البعد التأويلي للوعي التاريخي، في الأساس «حدثا متأثرا بالتاريخ»^(٣)، كما يغدو الوعي بالتراث، طبقا لهذا الإطار المقولاتي الجديد، وعيا غير بدئي، بمعنى وعيا منخرطا في التاريخ السابق عليه، ومن ثم هو وعي لا يمكن أن يحتل موضعا خارجيا بالقياس إلى الماضي أو التراث، بل وضعها داخليا هو ما يسميه «غدامير» «بالوضع أو الموقف التأويلي».

منهج التأويل وأزمة خطاب التنوير العربي

إن الناظر في الكم الكبير للمؤلفات التي خصصها «نصر حامد أبو زيد» لإشكاليات التأويل وآلياته في الثقافة العربية الإسلامية يدرك لا محالة عظم الأهم الفكري الذي انتابه طيلة ثلاثة عقود بشأن ما صار يعرف ضمن أدبيات الخطاب العربي المعاصر، وتحديدًا بعد هزيمة ١٩٦٧ العربية، بثنائية «الأصالة والمعاصرة». وهي ثنائية ظلت، في نظر أبو زيد، أسيرة منطق الاستقطاب الأيدولوجي بين تيارين أساسيين: تيار سلفي وآخر تجديدي، ولكن كلاهما لم يوفقا في التحليل النقدي المفهومي للتراث، وظل سؤال التراث مرتبطا بسؤال الماضي، في حين هو سؤال الحاضر بامتياز. هذا وإن كان خطاب الحداثيين التنويري أبدى استعدادا لحمل رسالة التجديد من خلال محاولة الخروج من دائرة القراءة التراثية للتراث إلا أنه، في نظر أبو زيد، كثيرا ما افتقد الجرأة في الذهاب بالروح النقدي الذي يقتضيه منطق التجديد إلى نهاياته القصوى، وهو «على وجاهته وأهميته لم يستند إلى فهم علمي للأصول الموضوعية

(1) Paul Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, op.cit, p. 391.

(٢) غدامير، الحقيقة والمنهج، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١٠.

التي قام التراث على أساسها»^(١)، الأمر الذي يفسر غلبة النزعة التوفيقية على أنصار التنوير لدرجة الجمع بين المتناقضات جمعا تلفيقيا، ومن ثم «فشل خطاب التنوير في إحداث التنوير»^(٢).

غير أن حامد أبو زيد لا يستهدف من خلال نقده الحاد لخطاب التنوير في الفكر العربي المعاصر الهدم أو الإعراض بقدر ما يسعى إلى استئناف القول الحداثي باقتحام المناطق المهمة والمنسية والمعتمدة داخل المدونة النصية للتراث، وتحديد التراث الديني المكتوب، و«إعادة اكتشافه» من منظور علائقي جديد هو «منظور علاقة المفسر بالنص» من حيث هي علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل»^(٣)، ولعل هذا ما يفسر بوضوح أن أزمة القراءة الحداثية كما تجلت في خطاب التنوير العربي، هي أزمة منهجية بالأساس، تفتقر إلى منظور تأويلي علمي ملائم لموضوع التراث من حيث هو بالأساس «علاقة جدلية بين الماضي والحاضر»، وأن التباين بين الماضي والحاضر هو مجرد تمايز وجودي، أما من الناحية المعرفية فهما متداخلان. يقول «أبو زيد» موضحا بالتفصيل هذه المسألة: «ما زال مفكرو هذا الاتجاه الجديد يظنون أنهم يقدمون صورة «موضوعية» للتراث والماضي وهم في هذا الوهم لا يحققون تمييزهم الكامل عن الاتجاه التقليدي الذي يرفضونه في واقع الأمر. إن مفكري هذا الاتجاه - بكلمات أخرب يناقضون أنفسهم حين يسلمون بإمكانية الدراسة الموضوعية للماضي كما لو كان الماضي شيئا محايدا مستقلا عن وعينا الحاضر وموقفنا الراهن. إن للماضي وجوده المستقل دون شك، بمعنى أن له وجودا تاريخيا في الماضي (وجودا بالمعنى الأنطولوجي)، أما بالمعنى المعرفي (الإبستمولوجي) فالماضي مستمر يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الراهن إعادة تشكيله. إن العلاقة بين الماضي والحاضر - بهذا الفهم - علاقة جدلية، وكذلك العلاقة بين التراث والباحث. لا يكفي أن يتبنى الباحث في تراثه الاتجاهات التقدمية الخيرة، بل عليه أن يعي - بنفس الدرجة - جدلية علاقته مع هذا التراث، وأن يتخلص من وهم النظرة الموضوعية (...) إن رفض وهم «الفهم الموضوعي» هو نقطة الانطلاق الأولى للتحكم في الأهواء والنوازع والأغراض، ومواجهتها بدلا من تركها

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت، ص ١٧.

(٢) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٢٦ - ٦٢.

(٣) أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ٢٠٠٧، بيروت، الدار البيضاء، ص ١١.

تعمل في الخفاء. وهذا الوعي يمكن الباحث من السيطرة على موقفه وفهمه وتقنيته، مما يعطي رؤيته بعداً أعمق، ويجنبه مزالق الشطح والوثب والربط الميكانيكي بين الظواهر»^(١).

يتضح من هذا القول أن المنهج الذي اعتمده خطاب التنوير في تحليل ونقد القراءة التراثية للتراث لم يفلح في تغيير نظام التفكير ومنطقاته بسبب ادعاءاته العلمية التي حبست فيها نماذجها التفسيرية المحدودة بالقياس إلى رحابة وسعة المساحات الدلالية التي تكشف عنها «النص الديني» والتي بقيت في حكم «المفقود، والمهمّل، والمعتم» ضمن مجموع النماذج التفسيرية التي تزخر بها القراءات المعاصرة للتراث، وهو الأمر الذي يجعل من التأويل الفلسفي المدخل المنهجي الأكثر اقتداراً على قراءة النص التراثي من خلال محاولة إضاءة جوانب منه مهمة تتعلق بالنص، وبنية الخطاب، والتأويل، على ضوء ما صار يعرف في النقد المعاصر بتحليل الخطاب والنقد الهرمينوطيقي. غير أن القارئ لأعمال «أبي زيد»، كما تصور بحق، الباحث عبد الإله بلقزيز، «يلحظ أنه ذهب إلى أبعد مما رامه، وجاوز حدود اختياراته المنهجية المعلنة ليتوسل أدوات التحليل التاريخي، والنقد المعرفي، وتاريخ الفكر، على نحو تقاطع فيه مشروعه الدراسي مع آخرين (محمد أركون، محمد عابد الجابري، حسن حنفي، على أواميل، عبد المجيد الشرفي...)»^(٢).

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط ٧، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) عبد الإله بلقزيز، نقد التراث، ص ٢١٨.

مصادر البحث

أولاً: باللغة العربية

١. أبو زيد (نصر حامد)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط٧، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت.
٢. أبو زيد (نصر حامد)، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٥، الدار البيضاء، بيروت.
٣. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٧، بيروت، الدار البيضاء.
٤. بغورة (الزواوي)، المنهج البنيوي: بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، ط١، ٢٠٠١م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
٥. غدامير (هانس جورج)، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلى حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، ط١، دار أويا.
٦. ريكور (بول)، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، ط١، ٢٠٠٤، الرباط.
٧. هوسرل (إدموند)، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، ترجمة إسماعيل مصدق، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت.
٨. هيدغر (مارتن)، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، بيروت.
٩. هيدغر (مارتن)، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترانسندنتالية عند كانط، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١٢، بيروت.

ثانياً: باللغة الأجنبية

1. Habermas, connaissance et intérêt, traduit par G. Cléménçon, Gallimard, 1976.
2. Gadamer, Vérité et methode, trd. Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Seuil, 1976.
3. Gadamer, «La continuité de l'histoire et l'instant de l'existence» dans: langage et vérité, traduit de l'allemand et préfacé par Jean - Claude Gens, éditions Gallimard, 1995.
4. J. Greisch, Le Cogito herméneutique, Paris, Vrin, 2001.
5. J. Grondin, L'HERMENEUTIQUE, PUF, coll. "Que sais - je", 3e édition, 2014.
6. P. Ricoeur, Temps et récit, Tome 3, Seuil, 1985.
7. P. Ricoeur, Ecrits et conférences 2, HERMENEUTIQUE. Textes rassemblés et annotés par Daniel frey et Nicola Stricker, Editions du Seuil, 2010.