

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ



جامعة مولود معمري تيزي وزو

ⵜⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ ⴰⵎⴰⵔⴰⵏⵜ

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

هَيْرَمِينُوطِيْقَابُولُ دِيْكُورُ وَنَحْوُ لَا هَا الْبَعْرِفِيَّةِ

أطروحة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د.) في الفلسفة.
تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة.

إشراف الأستاذة:

أ.د. حورية معيز منصوري

إعداد الطالب:

قادري رياض

لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة الأصلية	الدرجة العلمية	الإسم واللقب
رئيساً	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذ التعليم العالي	أحمد باجي
مشرفاً ومقرراً	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذة التعليم العالي	حورية معيز منصوري
عضواً مناقشاً	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذة محاضرة أ	جميلة بسو
عضواً مناقشاً	جامعة مولود معمري تيزي وزو	أستاذ محاضر أ	رزقي مداح
عضواً مناقشاً	جامعة محمد بوضياف المسيلة	أستاذ التعليم العالي	لخضر حميدي
عضواً مناقشاً	جامعة جيلالي بونعامة خميس مليانة	أستاذ محاضر أ	حميد مخوخ

الموسم الجامعي: 2025/2024



هَيِّمُنِي طِيقًا بُولَ لِيُكُوْرَ وَنَجُوْا لَهَا لِيَعْرِفِيْهٖ

إِنِّي مِنْ سُلَيْمَانَ
وَإِنِّي بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





هَيْدَمَيْنُ طِيقَا بُولُ رِيكُورُ وَنَجُولَاتُهَا لِيَعْرِفِيَتْ

هَلْ يَنْكُرُونَ إِلَّا نَأْوِيلُ يَوْمَ يَأْتِي نَأْوِيلُ



سورة الأعراف الآيات 53

إذا أربكم مشكل ما وسامكم الجزع والخوف،

فلا تداروه مواربة، ولكن تصدوا له مجابهة

نصيحة الأستاذ رولان دالبيز إلى تلميذه بول ريكور



هَيِّمُونِي طِقَابُولَ لِي كُورْ وَنَجْوَاهَا لِي عَرَفِيَّتْ

99 إهداء

إلى كل أنا تمنّيت لي الخير
غيري أنا

حصرًا إلى والديّ ومن تمثّل
صورة والديّ...

أهدي هذا العمل

66

هَيْدَمِينُ طَيْقَابُولَ يَكُورُ وَنَجُولَاتُهَا لِمَعْرِفَتِهِ

شكر وعرفان

من البدهي أن نهاية العمل تفضي بصاحبه إلى حتمية
الإقرار بالفضل لأصحاب الفضل، وعليه:
أتوجه بالثناء الجزيل والشكر الطويل إلى أستاذتي
البروفيسور: **معيز منصوري حورية** نظير تحملها
مشاق هذه المسؤولية، وتحليها بالصبر الجهد
والحرص الشديد حتى يخرج هذا العمل بهذه الحلة،
كما أثني أيضا على أساتذة الفلسفة بجامعة تيزي وزو
حيال كل ما بذلوه خدمة لتجديد معين الدرس الفلسفي
في الفضاءات التي تتيحها الجامعة.
أشكر أيضا كل من كان له أثر في تعليمنا من أول النشأة
وصولا إلى ما نحن عليه الآن.
ختامًا؛ أبارك جهود أساتذة اللجنة المناقشة التي ستنقح
العمل وتناقشه حتى يتحقق المرام الأكاديمي منه.

66

طالب الدكتوراه قادري رياض

مقدمة

البحث

مقدمة البحث

مقدمة البحث:

إذا كان لا بُدَّ من وصفِ فلسفة الإشتغال اللغوي الغربي المعاصر بوصفٍ ما؛ فإنَّ القول بأنَّها فلسفة المنعطفات هو القول الأليقُّ لها؛ كوصفٍ يميّزها عن بقية الفلسفات التي سبقتها، لا من حيث طبيعة الإشتغال فقط بل من حيث درجة الاهتمام الزائد بموضوعات اللغة، فبعد أن كانت اللغة في الطرح الكلاسيكي وسيلة للخوض في مختلف مشكلات الفلسفة وتحديد ماهية موضوعاتها؛ كالأخلاق والجمال والوجود والمعرفة، إنعطف الطرح الفلسفي المعاصر للتركيز على بنية اللغة في حد ذاتها، وبهذا إنتقل الإشتغال اللغوي من البحث في تساؤلات وإشكالات خارجة عنها إلى محاولة مُساءلة الإستخدام اللغوي في حد ذاته، فالمنعطف اللغوي ما هو إلا بمثابة وجهة النظر التي ترى بأنَّ المشكلات الفلسفية هي المشكلات التي يمكن أن تُحل أو تُلغى إما بإصطلاح اللغة أو بمزيد من الفهم إلى اللغة التي نستعملها .

يحيل الإطّلال على الكتابات الفلسفية المعاصرة إلى إعتبار التأويلية أو الهيرومنوطيقا واحدةً من أهم التوجهات التفكيرية التي جنح لها بعضٌ من الفلاسفة القاريين كتوجه يُمكن الفلسفة من مهمة تأويل مختلف الظواهر الإنسانية من خلال البحث في أبجديات الفهم، الشرح، التفسير والتأويل... فأسئلة ك: ما الفهم؟ وما التفسير؟ تُعتبر محور الإشتغال الرئيسي للهيرومنوطيقا، لذلك فقد تنوعت دلالات المصطلح بتنوع مجالات الإستخدام سواءً تعلق الأمر باللاهوت أو بالأدب أو بالفلسفة.

وفي ظل المشاريع المُنتجة والتي غايتها البحث في مكنونات الهيرومنوطيقا، يظهر مشروع بول ريكور كنموذج علّم في خضم هذه المشاريع، حيث حاول فيلسوف التخوم كما يُلقب أن يؤسس لمشروع تأويلي يخدم تقاطعات الهيرومنوطيقا مع مختلف المجالات، حيث عالج من خلاله مفهوم الرمز في أفق التأويل الهيرومنوطيقي، جاعلاً ومن خلال المُساءلة الدلالية للعلامات -ولأجل مقارعة الرمز- من مفهوم الهيرومنوطيقا يرتبط بضروب جدليّة متعددة؛ جدليّة الفهم والتفسير، جدليّة الارادي واللااداري،

مقدمة البحث

جدلية الاعتقاد والانتقاد، جدلية اللغة والخطاب.... وهو ما يجعل من فلسفته الهيرمينوطيقية فلسفة متميزة تتوافق فعلا والوصف الذي وُصف به: فيلسوف التخوم (un philosophie des frontières)، وصفٌ معه تُستشف صعوبة تصنيف ريكور ضمن تيار فلسفي بعينه، حيث توزعت رغبته بين صنوف معرفية متعددة بدءا من الفلسفة والهيرمينوطيقا والتاريخ، وانتهاءً باللسانيات والسميائيات والنقد الأدبي، ومع ذلك يمكن القول عن التوجه الفلسفي لريكور بما قال به هو نفسه، فهو ينتهي إلى الفلسفة التأملية المنحدرة من ديكرت وكانط والكانطية الجديدة، والفينومينولوجيا النابعة عن هوسرل والهيرمينوطيقا التي تأصلت بدءا مع طُرُوحات شلايرماخر.

وتُوجي ماهية الدائرة الهيرمونوطيقية - التي عمل ريكور على تأسيس أركانها- إلى أنّها قد عرفت تحولات متعددة كان قاسمها المشترك كما قلنا الجدل، حيث إنتقل من خلاله بول ريكور إلى محاولة تأصيل هيرمونوطيقا جمعت بين ثلاثية: النص، الفعل، التاريخ، ولأجل النظر في البنية التي أسس وفقها ريكور إنتاجه حيال الهيرمينوطيقا فإننا نجد أنفسنا أمام حتمية ميتودولوجية تمس شغاف التقاطعات الممكنة بين الهيرمينوطيقا الريكورية ومجالات معرفية أخرى، ولهذا كان موضوع بحثنا معنونا بـ: هيرمينوطيقا بول ريكور وتحولاتها المعرفية.

ولأجل تحقيق المرام من هذه العنونة كان لا بد أن ننظر في درجات انفتاح الفلسفة الريكورية على مختلف الفروع المعرفية، وسرنا في ذلك على دربتين؛ دربٌ نتناول فيه الصلة الداخلية للخطابات -التي تتخذ شكلا فلسفيا- ببعضها البعض، ودربٌ ننظر من خلاله في الصلة الخارجية للخطابات المنتمية إلى فروع معرفية أخرى كاللاهوت والتاريخ والعلوم الانسانية.

ويحيل هذا التدرج المعرفي إلى وجوب حضور ثلاث أدوات توسيطية تشكل الكوة التي من خلالها تأتي الذات إلى عالمها؛ الوساطة من خلال الرموز والوساطة من خلال العلامات، والوساطة من خلال

مقدمة البحث

النصوص، وترجم ذلك انتقال مرحلي لريكور من الاهتمام بالرموز إلى الاهتمام بالنصوص، وهو الأمر عينه الذي جسده من خلال بحثنا هذا، حيث أنّ هذه القطبية الثلاثية هي التي جعلت من هيرمينوطيقا ريكور هيرمينوطيقا منفتحة على مختلف المجالات المعرفية، مع ميل إلى الوساطة بالنصوص لما طرحه من صيغ تعبيرية رأى فيها ريكور نموذجاً لمكنة الإنسان وقدرته على ابتكارها، ومن ثمة تحويلها إلى ذاكرة جمالية قادرة على حفظ التراث وحمايته، وهي مهمة قد لا تقدر هيرمينوطيقا العلامات والرموز القيام بها.

ولكي يتسنى لنا صياغة عبارة استشكالية قديمة تجمع لنا حروفها مضمون الفلسفة التأويلية التي وتّد لها ريكور بما يتوافق وطبيعة بحثنا، فإننا نستفهم كما يلي:

إذا كانت الهيرمينوطيقا، كما يطرحها بول ريكور، تسعى إلى تجاوز التفسير المباشر للنص نحو تأويل أعمق يدمج بين الذاتية والموضوعية، فإن هذا الطموح المعرفي يضعها في مفارقة معرفية حرجية: كيف يمكن أن يظل الفهم تأويلاً حراً يخترق عمق النصوص، وفي الآن ذاته معرفة دقيقة تستند إلى منهجية عقلانية؟

ألا تنقض الرغبة في المعنى الحر مقومات الفهم المنضبط؟ أم أنّ التأويل عند ريكور هو بالضبط ممارسة تتغذى من هذا التوتر بين الذات المفسرة وبنية النص، بين الحميمي والعلمي، بين الانكشاف والانضباط؟

أفلا تكون هيرمينوطيقا ريكور إذن حلاً لتجاوز هذا التناقض، أم أنها تعيد إنتاجه في كل تحولاتها المعرفية؟

نتج عن الإشكالية الأساسية لهذه الدراسة مشكلات جزئية نتباحث من خلال كل فصل محاولة الإحاطة بها، ويمكن حصرها في الآتي ذكره:

مقدمة البحث

- هل تُعدّ محاولات بول ريكور في ترصين هيرمينوطيقا فلسفية تأسيسًا لانعطافة حاسمة في فلسفة اللغة، أم أنّها تنطوي على إعادة إنتاج للمفاهيم في ثوب تأويلي دون أن تُحدث قطيعة حقيقية مع الإرث البنيوي؟

- إذا كانت هيرمينوطيقا ريكور تنبني على سطوة الرمز وقدرته على توسيع أفق الدلالة، فهل يمكن - وسط هذا الاتساع الرمزي - أن نُمسك ببنية منهجية صارمة ضمن الدائرة الهيرمينوطيقية، أم أنّ غنى الرمز نفسه يُقوّض أي ادّعاء بالضبط المنهجي؟

- كيف نجعل من الرمز جسراً نحو الفهم دون أن نغرق في متاهته؟

- إذا كانت جدلية الفهم والتفسير تُعدّ آلية ريكور لفك مغالق النص، فهل هذه الجدلية تتيح فعلاً الإمساك بـ "حقيقة" المعنى، أم أنّها تدفع التأويل إلى مراوغة لا تنتهي، حيث يصبح كل فهم بداية لسوء فهم جديد؟

- هل التأويل هو طريق إلى الكينونة، أم تذويب للكينونة في النصوص؟

- هل تُعدّ تحولات الإنتاج الهيرمينوطيقي عند ريكور تطوراً معرفياً نوعياً، أم أنّها مجرد تكييفات نظرية فرضتها تعقيدات النص وتعدد مستويات الخطاب؟

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية موضوع الهيرمينوطيقا عند ريكور فيما يلي:

- تشكّل الهيرمينوطيقا، أو علم التأويل، محوراً رئيسياً في الفلسفة الحديثة، حيث تسعى لفهم النصوص وتأويلها في سياقاتها المختلفة.

مقدمة البحث

- تميّز بول ريكور بتقديم مقارنة فريدة جمعت بين التقليد الفلسفي والتوجهات الحديثة في تفسير النصوص.
- الاهتمام بفهم المعاني المتعددة للنصوص وتفسيرها بما يتجاوز القوالب التقليدية، نحو استكشاف الطبقات العميقة للنص، مستعيناً بما يسميه بـ "اقتصاد المعنى" الذي لا يُستنفد في قراءة واحدة، بل ينفتح على تعددية تأويلية خصبة.
- ساهم ريكور في تحويل الهرمينوطيقا إلى حقل متداخل بين الظاهراتية (Phenomenology) والتأويل، مما أضاف أبعاداً معرفية جديدة لدراسة التجربة الإنسانية.
- أولى الأسس التي تنبني عليها الهرمينوطيقا الدينية هو الحرية الهرمينوطيقية، بحيث أمكن لكل من سمع أو قرأ النص الديني أن يؤوله بكل حرية، فالتعدد والاختلاف المتعذر تجاوزه بين الأناجيل الأربعة يؤكد وجود حرية هرمينوطيقية.
- فتح المجال لفهم الظواهر الثقافية والإنسانية عبر منظور متعدد الطبقات، يدمج النصوص في سياقاتها التاريخية والاجتماعية.
- تحييد ريكور للمقاربة النفسية، مُصرّاً في ذلك على أنّ التأويل ينبغي أن ينصب على بنية النص ذاته، وعلى شبكته الرمزية والدلالية، لا على استقصاء نوايا المتكلم. بهذا المعنى، يتحول النص الديني من مجرد خطاب صادر عن ذات إلهية إلى عالم من المعاني ينفتح على أفق القارئ، لا مرآة تعكس دواخل المتكلم.
- تأكّيده وجوب الربط بين الجانبين الوجودي (الأنطولوجي) والمعرفي (الابستمولوجي) في عملية تأويل النصوص، أي بين فهم الذات لوجودها من خلال النص في مقابل تقييدها بمنهجية صارمة في تحليل أركانه.

مقدمة البحث

أهداف الموضوع:

بعد أن كانت اللغة مع التنظير الكلاسيكي تبحث في أدوات بلوغ الحقيقة من حيث هي ماهية أو جوهر ثابت، أضحت اللغة أداة من هذه الأدوات وذلك مع لحظات الانعطاف الكبرى التي شهدتها الفلسفة المعاصرة، إذ كان التوجه السائد مع الفلسفة المعاصرة إما توجهها نحو إفرازات العلم ومناقشتها خصوصاً من الناحية القيمية، أو التوجه نحو اللغة كإحدى الأدوات المساعدة لأجل بلوغ الحقيقة، وعليه فإن هدف الموضوع هو تبين إحدى السبل الممكنة التي إشتغلت في ذات المنحى؛ فحقيقة الإنسان تُكتسب لحظة فهمنا لأدوات بلوغ هذه الحقيقة.

وعليه بعد الانتهاء من قراءة هذا المشروع يمكن للقارئ أن يحدد كيف أن للهيرمينوطيقا الريكورية القدرة في الانتقال بين عدة أطروحات في خضم جدليات متعددة، حيث معها سننتقل مع عالم من المفاهيم والأطروحات، ومن خلالها سندرك كيف أنّ التأويل سيصبح عملية ديناميكية متجددة.

المنهج المتبع:

انطلاقاً من الإشكالية المطروحة من ذي قبل ولأجل نيل قليل من شذرات الإجابة عنها، كان المنهج المعتمد خلال هذه الدراسة هو المنهج التحليلي، والذي طعمناه بشيء من المقارنة، ضف إليه استخدامنا شيئاً من المنهج التاريخي في تقفي تقاطع محاولات ريكور في بناء هيرمينوطيقا خاصة به مع نماذج وحقول معرفية أخرى.

ولن يستقيم المنهج إلا بأسلوب لغوي رصين، لذلك - وتوافقاً مع طبيعة الرسالة - حاولت أن أتجنب الوقوع في كثرة الأخطاء اللغوية، خصوصاً ما شاع منها.

أسباب اختيار الموضوع:

مقدمة البحث

قد تأرجحنا أول أمرنا يَمَنَةً ويُسرى في إختيار موضوع يتناسب، وقد سبق اختيار هذا النموذج من

الدراسة وهذه العنونة على هذه الشاكلة أسباب يمكن تقسيمها إلى:

أسباب ذاتية:

- الاهتمام بفهم كيفية قراءة النصوص وتحليلها على مستويات متعددة، وهي المهمة التي تحملها هيرمينوطيقا بول ريكور، إذ تفتح آفاقاً لفهم الديناميات المعقدة بين النص والقارئ.
- تسمح فلسفة ريكور للمشغل عليها التفاعل مع فلسفات متعددة، حيث يجمع ريكور بين مدارس فلسفية متنوعة مثل: الظاهراتية، التأويلية، والبنائية، والتأملية.
- ودراسة أعماله تمكّن من الإبحار في هذه التقاليد بشكل متكامل.

أسباب موضوعية:

- الحاجة الماسة في مثل هذه الظروف التي تعيشها البشرية إلى طرح مثل هذه المواضيع التي تتناول اشكاليات راهنة من قبيل: التواصل، الفهم والتفاهم ... حيث تُعتبر أفكار ريكور حول التعددية التأويلية ومواجهة الاختلافات الثقافية والفكرية أدوات فعالة للتعامل مع قضايا التنوع والحوار في العالم الحالي.
- إبراز دور الرؤية الفلسفية ومهمتها في معالجة أهم القضايا الفكرية، وذلك من خلال مثل هذه الدراسات الأكاديمية.
- يقدم ريكور أدوات منهجية عميقة لتحليل النصوص، خاصة في المجالات التي تتطلب فهماً متعدد الأبعاد مثل النصوص الدينية والأسطورية.

مقدمة البحث

- قدرة ريكور في الجمع بين النظرية والتطبيق، إذ لا تقتصر أفكار ريكور على الطرح النظري بل تحمل أبعادًا تطبيقية واضحة، مثل تحليل السرديات الكبرى وإعادة التفكير في مفاهيم مثل: العدالة والذاكرة والزمن...

- يُعتبر بول ريكور من أبرز الفلاسفة في القرن العشرين، وأفكاره تركت بصمة في مختلف الحقول الأكاديمية، مما يجعل دراسته ضرورية لفهم تطورات الفلسفة المعاصرة.

صعوبات البحث:

الصعوبة التي يمكن وصفها بأنها كانت عائقًا أكبر في بحثنا هذا هي تبدلات مناخ ريكور فكريا مما صعب علينا الوصول إلى قراءة ثابتة تجاه أفكاره، ضف عليه عائق الترجمة، سواءً تعلق الأمر بالترجمات المتوفرة باللغة العربية والتي معها تُرجم مفهوم الهيرمينوطيقا مثلاً إلى حدودٍ متعددةٍ؛ من قبيل: تأويل، ترجمة، تفسير، فسارة .. أو في ما تعلق بعكوفنا في ترجمة بعض من أفكار ريكور من اللسان الفرنسي والإنجليزي إلى العربي.

خطة البحث:

خصصنا لهذا البحث أربعة فصول كاملة توزعت عنونها كالآتي:

مقدمة البحث

- فصلٌ فيه تأثيل أركيولوجي عام ومقتضب للمفهوم ومن خلاله نربط السابق باللاحق، لكي لا تكون هوة منهجية في الفهم قد تحدث في البحث، لذلك كانت عنوانة هذا الفصل على هذه الشاكلة: بحث في كنه المصطلح؛ من دواعي التأسس إلى لحظات التأسس، وفي هذا الفصل جاءت ثلاث مباحث كبرى؛ مبحث إشتغلنا فيه على إستقراء تاريخي لما يُسمى بالهيرمينوطيقا الكلاسيكية والتي كان صميم أفكارها مرتبطاً باللاهوت، ومبحثٌ يَعْقُبُهُ نستعيد فيه إنتقال الهيرمينوطيقا من الاستخدام الديني والفيلولوجي إلى سبل مُباحثتها من ناحية فلسفية، وهو ما دعانا إلى عنوانته بالعنوانة التالية: في سبيل هيرمينوطيقا فلسفية، ومعه نَعُود ولو بشكل مقتضبٍ إلى أفكار فلاسفةٍ كان لهم عظيم الفضل في التأثير على بول ريكور، ونختتم فصلنا الأول بمبحثٍ أخير؛ وفيه ننظر إلى باكورة تلقي ريكور للفكر الهيرمينوطيقي وكيفية تلقف ظلاله الوارفة؛ وهو بمثابة مبحث يربط بين الهيرمينوطيقا القبلية والهيرمينوطيقا الريكورية.
- فصلٌ ثانٍ حاولنا من خلاله الحفر في مفهوم الرمز وحضوره كمفهوم أساسي ترتكز عليه هيرمينوطيقا ريكور، ومن ثمة مُباحثة هذا المفهوم من زاوية منهجية محضة، وهو ما سننظر فيه مع التحول المعرفي لهيرمينوطيقا الرموز تجاه قراءة ريكور للتحليل النفسي الفرويدي، وعليه عنوانت هذا الفصل ب: الهيرمينوطيقا الأولى لريكور؛ قراءة في سلطة الرموز والعلامات وتحولها المعرفي، ولا نقصد بالهيرمينوطيقا الأولى أية تراتبية بل هو ترتيب منهجي قد حدده ريكور في حد ذاته وفق انتقالات معينة وُسمت على هيرمينوطيقاه، وجاء هذا الفصل بمباحث ثلاث؛ الأول منها نبحت من خلاله التأسس الأنطولوجي للرمز ومن ثمة تحديد ماهيته، وثاني هذه المباحث نوّسس من خلاله للرؤية التي وضعها ريكور للهيرمينوطيقا اللاهوتية، ومبحثٍ أخير ننظر فيه إلى تقاطعات إبستمولوجية مهمة لهيرمينوطيقا الرمز مع أركيولوجيا فرويد وتيليولوجيا هيغل.

مقدمة البحث

- فصل ثالث جاء كتتممة إبستمولوجية للفصل الذي سبقه، وفيه سنتعرف على مكنة ريكور في التحول من الإشتغال على هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص، وهو ما جعل من نظرية النص بمثابة الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا ريكور دون قطيعة إبستمولوجية مع نظرية الرمز لسطوة هذا الأخير وتجلياته، ومعها بلغ منهج الجدليات ذروته. لذلك رأينا عنوانه هذا الفصل ب: الهيرمينوطيقا الثانية، من نظرية الرمز إلى نظرية النص، ومعه كان التقسيم محددًا أيضًا بثلاث مباحث كبرى؛ أولها حددنا فيه آليات الانتقال من نظرية الرموز إلى نظرية النصوص مرورًا بنظرية المعنى، ومبحث ثاني نستشف من خلاله كيف أن ريكور قد أصل لهيرمينوطيقا خاصة بالنص في ترابطات متعددة مع الكينونة والسرد والمحاكاة، ومبحث أخير نتطلع من خلاله على أهم جدلية معرفية عرفتها العلوم الإنسانية؛ وهي جدلية الفهم والتفسير.

- فصل رابع وفيه نتعرف على الامتدادات المعرفية لهيرمينوطيقا ريكور خصوصًا على مستوى نظرية التاريخ (جدلية الفهم والتفسير على مستوى العلوم الإنسانية والاجتماعية عموماً)، وعليه كان عنوان هذا الفصل كالآتي: إمتدادات هيرمينوطيقا ريكور المعرفية، واقتضت هذه العنوان أن تكون مباحث هذا الفصل ثلاثًا، أولها نتعرف من خلاله وبمنهج تحليلي قويم على إمتداد الهيرمينوطيقا الريكورية إلى محاولة بسط يدها على تأويل التاريخ من خلال محاثة الزمن، ثم النظر في محاولة ريكور إلى إمكانات جعل التاريخ علما ذو منهج، ونجد في المقابل أيضًا أن هذا الامتداد المعرفي لم يبق مقتصرًا على الهيرمينوطيقا ذات التجلي الكتابي، بل إمتد إلى الاشتغال على ميادين معرفية أخرى من خلال ما تتيحه الممارسة الهيرمينوطيقية من أدوات، وهو ما كان صلب اشتغالنا في اللبحث الثاني من هذا الفصل، ليكون بمثابة تخریجة تمكن القارئ من لَمّ شمل الانفتاح المعرفي الذي نتج عن هيرمينوطيقا فيلسوف التخوم، وقد اختتم هذا الفصل بمبحث نقدي حملنا فيه بعضًا من الرؤى النقدية حيال هيرمينوطيقا ريكور.

مقدمة البحث

- حاولت أن أختتم بحثي بمبحث نقدي مقتضب علنا نبين فيه قليلا من قدرتنا في هذا المسلك.

وكما كان لبادئة بحثنا مقدمة فإنّ لنهايته خاتمة، جمعنا فيها ما يمكن أن يُجمع ويسد الرمق المعرفي لأيّ قارئ قد يقرأ هذا المجهود، إذ أن القارئ الذي أراد أن يطلع على محتوى البحث ومخرجاته تكفيه هذه المقدمة كمدخل عام والخاتمة كمخرج عام.

اعتمدنا في بناء بحثنا هذا على مصادر متعددة منها ما هو أجنبي يتوافق ولسان ريكور الفرنسي، ومنها ما هو مترجم إلى العربية، إضافةً إلى مراجع أخرى متعددة الألسن.

الفصل الأول



بحثٌ في كنه المصطلح؛ من دواعي التأسس

إلى لحظات التلقي.

مدخل الفصل الأول:

صفتا الشمولية والامتداد هما اللتان جعلتا من طابع الفكر الفلسفي يتشكل على هذه الشاكلة التي هو عليها، بحيث أنَّ نموذج الفلسفة المعاصرة كما هي عليه الآن نلمس فيه شمولية الطرح في مقابل امتداد التراكم المعرفي، إذ لا تخلو فلسفة من الفلسفات إلا وقد تأثرت بالفلسفات التي سبقتها إما تأثراً مباشراً كما هو عليه الحال مع الأفلاطونية الجديدة والرُّشدية الجديدة والكانطية الجديدة وغيرها من التوجهات، أو تأثراً غير مباشرٍ يكون في سبيل تقفي دُربة النقد من خلال بيان قيمة الموضوعات التي تم الاشتغال عليها سابقاً، وهو ما يؤدي بهذه الدُربة إلى أن تنتج أفكاراً وليدة هذا النقد.

والمعلوم حتماً أنَّ الإنسان في خضمِّ هذا الوجود هو الكائن الوحيد الذي يعيش وجوده ويتعايش معه من خلال قدرته على تحويل المعطيات الجافة والجامدة إلى رموز وإشارات وعلامات لها مدلولاتها، لذلك قدرة الإنسان على التفكير تتوافق وقدرته على الترميز، أو بلغة جون بول سارتر الذي لا يكتب لا يفكر، لهذا استرَّعت مشكلات اللغة الفكر الفلسفي منذ القدم، حيث عدَّت واحدة من أهم مجالات إشتغاله، وقد بلغ هذا الاشتغال أوجّه مع الفلسفة المعاصرة خصوصاً، وهو ما يُستقرأ بُعيد الاطلاع على كُنْه هذه الفلسفة وما تبعها من توجهات كان ميسمها الغالب هو فلسفة اللغة.

وتُعدّ الهيرمينوطيقا واحدةً من أهم نواتج إشتغال فلاسفة اللغة رغم أنَّ سيرورة النشأة يوحى بأنَّ نشأتها ذات طبيعة دينيَّة محضّة، إلا أنَّ الإخراج النهائي للهيرمينوطيقا كما هي عليه الآن هو إخراج فلسفي متعدد الأقطاب والنزعات، ويعتبر بول ريكور واحداً من هذه الأقطاب التي أسست لمشروع هيرمينوطيقي يخصصها، ولأجل الربط بين الأفكار السابقة الذكر جاء هذا الفصل، وفيه نبحت في التساؤلات التالية:

هل كرونولوجيا مفهوم الهيرمينوطيقا تُفضي إلى أن له دلالة واحدة أستخدم لأجلها ضمن مجال حضوره؟ وإذا كان لهذا المفهوم تعددية دلالية؛ فكيف حدد ريكور موقفه المنهجي وما تمخض عنه من

بنية معرفية حيال استخدام هذا المفهوم؟

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا: بحثٌ في رحلة المصطلح؛ من التأثيل الأركيولوجي إلى لحظات الانعطاف.

يُفيد تقفي أثر دلالية المصطلح إلى أننا سنسلك مسلكين منهجيين؛ مسلكٌ نستبطن من خلاله الدلالة الحرفية للمصطلح وذلك بالنظر إلى جذره اللغوي، ومسلكٌ نستشف من خلاله كينونة المصطلح كحقل علمي له خصوصيته التي تميزه عن بقية الحقول الاستمولوجية، وهو ما سيُستنتج لاحقاً كمخرج لهذا الفصل.

المطلب الأول: في التأثيل الأركيولوجي للمصطلح.

حين العودة إلى تأثيل المادة اللغوية الأولى التي تجذر عنها المصطلح، نجدها تعود أساساً إلى اللسان الإغريقي القديم، "فتأتي كلمة هيرمينوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneueia ويعني يفسر، والاسم Hermeneia ويعني تفسير"¹، وهناك من يرى أن المصطلح مأخوذٌ من الجذر اللغوي Hermeneutikikos بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع، ولهذه اللفظة دلالة اشتقاقية ميثولوجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً برسول الآلهة عند الإغريق هرمس Hermes والملقب بالمثلث العظيمة، حيث وبحكم وظيفته كان يتقن لغة الآلهة، ويعرف ما يمكن أن يدور في خلدِهِم، مما يساعده على أن يكون وسيطاً شارحاً وموضحاً لمضامين النص إلى المخاطب، "ويذكر كل من اطلع على الإلياذة والأوديسة أنّ هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس كبير الآلهة إلى كل من عدّاه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها إلى مستوى البشر؛ وهو إذ يفعل ذلك فقد كان عليه أن يعبر البؤن الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر"²، وتبرز حذاقة هرمس في أداء وظيفته من خلال قدرته على شغل منصب الوساطة بين طرفين، بين المرئي واللامرئي، وبين اليقظة والمنام، بين تفكير البشر وتفكير الآلهة، وبين عالم الأحياء وعالم الأموات، لذلك يستخدم الحيلة لأجل بلوغ الهدف، وهو ما يتوافق حصراً مع طبيعة اللفظ الإغريقي

1 عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ص 24.

2 نفس المرجع، ص 24.

Hermeneuein، فلا توسط أو وساطة دون غموض، ولا قدرة على الفهم والتفسير دون فعل التأويل، وهو ما يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس، كما يتطلب في مقابل ذلك اضطلاع هرمس باصطلاحات البشر والآلهة معًا، مما يجعله يتصف بإله الفواصل والفجوات.

وتُدلُّ الرابطة الميثولوجية بين لفظ الهيرمينوطيقا والإله هرمس إلى تقاسمهما بعضا من السمات والخصائص التي تؤكد معها مشروعية هذه الصلة، بحيث تجعلنا نقول معها أن الهيرمينوطيقا هرمسية المنبت، ليتجلى معها فعل الوساطة "بين عالمين: عالمٌ غامضٌ مستغلق معتمٌ وهو عالم النص، وعالم واضح المعالم محدد القسمات كثيف الاضاءة مبذول المعنى، وهو عالمنا القائم الذي نعيش فيه ونألف ملامحه، ونجول في كنفه، وهرمس هو بالضبط ذلك الوسيط"¹.

ومن الكتابات الأولى التي حملت في ثناياها هذا المصطلح نجد محاورات أفلاطون، إذ يشير سقراط في محاوره كريتوس أو كراتيلوس إلى أن هرمس هو الإله الخالق للغة والكلام، وذلك كرد فعل حتمي فرضته الحاجة إلى واسطة أو أداة تمكن الآلهة والبشر من القدرة على التعبير عن الأشياء، وهي اللغة، والتي - إضافة لما سبق - تحمل في ماهيتها أيضًا القدرة على الكشف والاختفاء، وفي ذات المحاوره نجد أن سقراط استعار وصف ابن هرمس والمسمى بان Pun ليسقطه على وظيفة أبيه، حيث "يمثل جسد بن هرمس أيقونة نصفها العلوي رباني، والآخر السفلي ماعز، والذي يشير في دلالاته عن سقراط باللغة التي تنقسم بين الحقيقة والزيف"² الحقيقة التي ترتبط بعالم الآلهة، والزيف الذي يرتبط بسبل الانسان المأساوية، هذه المقابلة تجعل من الانسان غير قادر على فهم وإدراك المعنى الناتج عن الآلهة ورسائلهم التي ولولا هرمس ستبدو غامضة ومبهمة، فحريٌّ بمن خلق اللغة أن يفهم الناتج عنها من كلام فيترجم ما نتج، وما تجاوز حدود الفهم البشري إلى صورة قابلة للفهم الإنساني.

1 عادل مصطفى، نفس المرجع السابق، ص 25.

2 د محمود خليف خضير الحياتي، ما وراثية التأويل الغربي، الأصول المناهج المفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2013، ص 40.

وعليه؛ يبدو أن أبعاد الإله الميثولوجي هرمس تومئ إلى عنصر محوري في معنى الهيرمينوطيقا: وهي أنها وساطة بين العوالم، وفي الحالات الشديدة تعد رسالة هرمس مزلزلة للعالم: فهي تحدث، كما يقول هيدجر: تحولاً في الفكر"¹، وهو الفعل ذاته؛ حينما يقف الإنسان كوسيط بين عالم مليء بالغوامض وبين نوازع الذات ومحاولاتها في فهم هذا العالم، وفهم تجليات الوجود والمعنى الذي تحمله.

وقد حددت أيضاً بعض محاورات أفلاطون ماهية المصطلح باعتباره تلاوة شفوية، ففي محاورات أيون Ion يمارس الشاب أيون التأويل من خلال تلاوته لهومر، "ويقوم من خلال تجويده والتلاعب بطبقات صوته بتأويل الشاعر الكبير والتعبير عنه بل وتفسير دقائق معانيه، ويوصل إلى المستمعين أكثر مما يدركه أو يفهمه، وأيون بذلك يصبح شأنه شأن هرمس حاملاً لرسالة هومر".²

ولعل من أسباب ميل أفلاطون إلى تبني التلاوة الشفاهية بوصفها ماهيةً للتأويل، هو لقوة الكلمة المنطوقة وغلبتها على الكلمة المكتوبة، وهو ما نجده صراحة واضحاً لدى أفلاطون في أكثر من كتابة، على غرار "الرسالة السابعة" و"فايدروس"، ومن مبررات هذا الميل حين المقارنة بين سلاطة كلٍ منهما، نجد أن قوة اللغة المنطوقة تجذبنا إلى ضعف اللغة المكتوبة، فجل الأعمال الأدبية أو الفلسفية القديمة بقيت مخلدة لأنها كانت تُتلى شفاهيةً وتُنقل سمعاً، بالرغم من أن التاريخ الفكري يُحفظ من الاندثار لحظة تدوينه.

"وما من لغة مكتوبة، إلا تنادي في صمت بإعادة تحويلها إلى شكلها المنطوق لكي تسترد قوتها المفقودة. الكتابة اغتراب اللغة عن قوتها الحية؛ وليس من قبيل الصدفة أن كلمة اللغة ونظيراتها في أغلب اللغات تشتق من اللسان ومن النطق".³

1 عادل مصطفى، نفس المرجع السابق، ص 32.

2 عادل مصطفى، نفس المرجع السابق، ص 35.

3 عادل مصطفى، نفس المرجع السابق، ص 37.

وتعد محاولات أفلاطون أولى المحاولات التي كان مقصدها تجاوز الصعوبات التي كانت تنتاب الفرد الاغريقي في محاولاته التفسيرية للنصوص الدينية، بحيث أمكن له ذلك اخراج الهيرمينوطيقا من بوتقتها الدينية، وهذا من خلال الربط بين فن الكتابة بالأسطورة وبين تمييزه بين أنواع اللغة: سواءً أكانت مكتوبة أو منطوقة، "حيث استطاع بواسطة نظرية المثل أن يعطي للأسطورة دورا شارحا أو مفسرا أو مساعدا على فهم العمليات المنطقية التي أنيط بنظرية المثل أن تحققها وتكسيبها الصياغة العقلانية المتماسكة"¹.

في مقابل ذلك؛ دعت الحاجة بأرسطو إلى أن يخصص لقضية التفسير المقالة الثانية من المقالات الست التي ينطوي عليها كتاب الأورغانون، فهي بمثابة تحصيل حاصل للمقالة الأولى والمنبئية على النظر في ما تحمله الذات من مقولات، وما يسند إليها من أحوال وصفات تصيبها، لتأتي المقالة الثانية موضحة لآليات استجلاء القضايا المنطقية التي ينشئها الانسان للحكم على الأشياء بواسطة الدلالات التي تحملها الألفاظ المستخدمة، ولهذا تعتبر المقالة الثانية "إعدادا لغويا محضا للنظر في قواعد تفسير الكلام الانساني"².

ويمكن اعتبار العنونة التي وضعها أرسطو للمقالة الثانية بمثابة أول مصنف يأتي على هذه الشاكلة: "بيري هرمينياس أو في التفسير"، ما ألفتُهُ المصنفات اليونانية من ذي قبل، وكشف هايدغر في قراءته لفلسفة أرسطو أن هذا الأخير "يقصد من اللغوس الكشف أو إتاحة رؤية الموجود الذي يُنقل - من خلال القول- من التحجب إلى اللاتحجب، من الخفاء إلى الظهور، أي أن القول في صميمه كشف وإظهار"³.

1 د محمود خليف خضير الحياي، نفس المرجع السابق، ص 43.

2 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، دار المشرق، بيروت لبنان، ط 01، 2004، ص 35.

3 مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة مصر، ط 01، 1977، ص 122.

وقد عمد الرواقيون من بعدهما إلى محاولة تأويل النصوص الأدبية الملحمية تأويلاً عقلانياً من خلال رفع الحجاب الأسطوري عنها، وهو ما أفرز شروحات متعددة للنصوص السابقة الذكر، وكان ذلك نتاج استخدامهم للمجاز، أو كما سموه: "إيبونيّا- هيبونيّا"، "والتي تشير إلى صورة من الإبلاغ غير المباشر يصح بأمر يريد منه تبليغ أمر آخر"¹.

مطاطية المصطلح هذه جعلته يأخذ في الثقافة الاغريقية معانٍ متعددة، من قبيل:

"- تعبير (نطق، كلام، ترجمة) Express.

- تأويل (تفسير، إيضاح) Interper.

- ترجمة (نقل، تعويض للألفاظ) Translation "².

وإذا كانت الاشارات الأولى لمعنى الهرمينويين في شكله القديم -وعلى حد تعبير أرسطو وفيلون الاسكندري- تدل على تلك القدرة في الكشف عن الكلمة الباطنة أو المَبْطَنَة من خلال حضور وساطة اللغة، فإنّ هذا يجعل من لفظة هيرميننا تعني "في الغالب الأعم؛ فعل التعبير، الذي سمة التخريج هي السمة الأظهر فيه"³، ويرتبط ذلك بوظيفة القول التي كان هرمس يضطلع بها، بصفته وسيطاً بين الآلهة والبشر، فقبل هرمس لم تكن الألفاظ قد بيع بها، فجاءت الكلمات التي كانت نتاج إلهام الآلهة وجاء معها الناقل هرمس كحتمية ملازمة، "وكان هذا لُبّ الموضوع الذي تطرق إليه أرسطو في منطقهِ لأنّ العبارة هي حامل الفكر من الأعماق الجوانية إلى الآفاق البرانية، بواسطتها وبفضلها يفهم الآخر ما أردنا التعبير عنه والاشارة إليه، وهذا تقسيمٌ رواقِيّ عريق بين اللوغس الباطني أو الداخلي واللوغس الظاهري أو الخارجي أو بين المحتوى والشكل، الفكر واللغة، الهيبونويا والإطار اللفظي"⁴.

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص 36.

2 محمد شوقي الزين، الاذاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 01، 2008، ص 44.

3 Jean Pépin, L'Herméneutique ancienne, les mots et les idées, Poétique, 23, 1975, p 291.

4 محمد شوقي الزين، نفس المرجع، ص 45.

كما يتحدد معنى لفظة هيرمينوطيقا بأنّها تأويل أو توضيح، فهرمس كان يَحُورُ المُكَنَّةَ على كشف معنى الكلام المُقُول، ونقله من درجة الغموض الأولى إلى درجة التبيين، فهو المَوْضِح والمُفَسِّر لكلام الآلهة والذي لن يفهمه البشر إن جيء به في شكله الخام، وبهذا تُصبح الهيرمينوطيقا غير مُقتصرة على القول فقط، بل هي نفاذٌ إلى النص من خلال العمل على فَضِّ الغامض منه، وتبيين الجلي، وجعل اللامعقول منه معقولا، وهو ما يتماشى مع ذات المعنى للهيرمينوطيقا، ولما كانت نصوص هوميروس وفي طليعتها الإلياذة والأوديسة، تمثل المرجعية الأدبية والأخلاقية التي كان يستند إليها المجتمع اليوناني القديم، فانكبوا على محاولة تفسيرها تفسيراً يتلاءم وطبيعة الثقافة الاجتماعية، وهو ما كان مدعاةً لتفسير هذه النصوص والبحث في مضامين أصولها، "مما دفع بهم إلى تطوير أساليب النقد النصي وتعزيز مناهج الاستقصاء اللغوي والتحليل النحوي، ومن جرّاء هذا النقد نشأ ضربان من التفسير؛ تفسير مجازي وتفسير نحوي"¹.

وعلى اعتبار أنّ التأويل والترجمة في اللسان الاغريقي يتخذان ذات المعنى؛ فإنّ الهيرمينوطيقا قد نُحِتَ معناها على أنّها كذلك، فنشاط المترجم ونشاط المؤول واحد ألا وهو الكشف عن المعنى الخفي، "فقد اتخذ المؤول في الأدب الاغريقي، دوماً دلالة الواسطة، فهو وسيط بين النصوص المُتلقاة والأفراد الذين يسعون لفهمها واستيعابها. فهو يشغل بذلك وظيفة مماثلة كالتي يشغلها النبي أو الرسول، لأنّ هذا الأخير اتخذ بدوره في الأدب اليوناني، دلالة الواسطة بين الرسالة الإلهية والبشر. من هنا كان هُرمس حامل خطاب إلهي إلى البشر، يسعى إلى ترجمته ونقله وتفسيره"²، وهو ما قال به غادامر في تأكيدده للأصول القدسية للفظ، فمهمة هرمس لا تقتصر على التبليغ فقط، إنّما هي محاولة تفسيرٍ للأوامر الإلهية التي لن تتحقق إلا على شاكلة ترجمة إلى لغة الناس وأفهامهم، فالترجمة كظاهرة لغوية نجدها مستقلة تماماً عن الظواهر اللغوية الأخرى لما لها من استخدامات تُعْمُ كل ظواهر اللغة، على سبيل:

1 الفسارة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص 36.

2 محمد شوقي الزين، الأتاحة والاحتمال، ص 45.

التعبير الواقعي عن المحسوسات أو عما يخطر من مشاعر، أو تعقل جملة المدركات من جملة العلوم النظرية ومن ثمة قولها بلغة غير التي قيلت أو كتبت بها، فالترجمة تبدأ من منطوق من أجل الوصول إلى منطوق جديد، مخالف البنية اللغوية عن سابقه، فهي تأويل نص لغوي بكلام من غير لغته، " فكل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، وهي تحمل في كينونتها أسس التأويل وانفتاحه ومستوياته الموجودة في الأصل والمجبرة على الصمت، وبدوره فإنّ التأويل هو انجاز الترجمة التي مازالت صامته (...) ووفق ماهيتها: فإنّ التأويل والترجمة يشكلان شيئاً واحداً"¹.

لقد أخذ التأويل إذن؛ في الوعي الاغريقي ثلاث معانٍ مختلفة ومترابطة في آنٍ واحدٍ: التلاوة الشفاهية وهي معنى مرتبط بفعل القول أو الاباحة أو الافصاح، والشرح المعقول، والترجمة من منطوق إلى آخر ومن لغة إلى أخرى، فأركان العملية الهرمسية تقوم على هذا الثالوث؛ ثمة منطوق يحتاج إلى الافصاح الذي يتطلب التحوير من خلال الشرح والتفسير والتأويل وحتى الترجمة، ليصبح قابلاً لأن يُدرك ويُفهم ويُستوعب.

¹ Martin Heidegger, cahiers de l'herne, cahier 6, éditions Gallimard, Paris, 1983, P 456.

المطلب الثاني: في جينياولوجيا الهيرمينوطيقا؛ قراءة في تحولات الهيرمينوطيقا الأولى.

اعتمادًا على الاستقرار التاريخي للتبدلات التي عرفها استخدام مفهوم الهيرمينوطيقا كنشاط فكري يقابل دلاليًا: التأويل، الفهم، التفسير، الترجمة ... فإن التقسيم الذي رسمه هذا المفهوم عبر مسارات الاشتغال ومن ثمة الاستخدام يجعلنا نشطُر هذا النشاط إلى: هيرمينوطيقا تقنية أو معيارية: وهي التي تنأى بالتأويل -وما ينم عنه- عن دائرة الاعتبارية والعشوائية، بحيث ومن خلال جملة المعايير التي تطبق فيها قواعد اللغة والمنطق يمكن أن نبتعد عن الاعتبارات الذاتية والتصورات الطائشة.

هيرمينوطيقا فلسفية: وهي التي "تنتقد الطابع المعياري للهيرمينوطيقا التقنية، وتدعو إلى تفكير فلسفي ونقدي حول ظاهرة التأويل، والتي لا تنحصر في تفسير النصوص والآثار المكتوبة، بل تحدد مستويات وجودنا في العالم التاريخي والأنطولوجي"¹.

كما ذكرنا سابقًا؛ تحليل القراءة التاريخية للمفهوم إلى أنه قد نشأ أول أمره في كنف الثقافة الاغريقية، والتي مثلت فيها القصائد الهوميرية: "الإلياذة والأوديسة" أول رصيد أدبي هيليني. "إنّ تاريخ نص هوميروس يمثل النجاح الأكبر للهيرمينوطيقا (...) ولا سيما أنّ الإلياذة والأوديسة تبدوان في شكلهما المؤلف ميراثًا لا تشوبه شائبة"²، ونظير ما هو مجموعٌ بين ثنايا هذه القصائد من صور وإحالات ومركبات من الخيال، والذي لامس شخصيات ومواقف ومشاهد... أصبحت تشكل وثائق اعتمادٍ للتهذيب الأخلاقي والروحي للأجيال الجديدة.

1 محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، ص 44.

2 جورج غسدورف، أصول التأويلية، ترجمة فتحي إنقزو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، ط01. 2018،

ص 49.

إنَّ "النقد الأدبي الذي أصاب نصوص الإلياذة والأوديسة أسهم إسهاما بيّنا في نشوء النقد الأدبي الغربي وفي تعيين حقوله ومجالاته واستخراج مفرداته ومدلولاته وصياغة قواعده المنهجية"¹، وقد أنتجت هذه الممارسة النقدية ميلاد ضربان من التفسير؛ تفسيرٌ غايته البحث في دلالات المفردات والوقوف على معانيها مع النظر في الروابط القبلية والبعدية التي تربطها بالبناء الكلي للنص، وهو ما سمي بالتفسير النحوي، وتفسيرٌ يبحث في ماورائيات المفردات من خلال محاولة الكشف عن المعاني المحجوبة في العبارات والتي لا تبدو واضحة جلية إلا بعد أن يستعين المفسر بمفكات يستعملها من خارج النص، وهو التفسير المجازي.

يُمثل كلا من التفسير النحوي والتفسير المجازي قُطبًا من أقطاب الهرمينوطيقا منذ الانبثاق الأول وحتى يومنا الحاضر، وإنَّ كانت الهرمينوطيقا قد ارتبطت أيما ارتباط بالتأويل في شكله الديني، فإنَّ نشاط الهرمينوطيقا تظهر فاعليته أكثر في حضرة التأويل الأدبي أو النصي، وهو ما تأكد فعلا لاحقا مع الظاهرية الهرمينوطيقية والتي "تُعنى في المقام الأول بفعل التأويل، أكثر مما تُعنى بوصف معنى الشيء قيد الفحص، يصبح واضحا أن تأويل نص كقصيدة الطريق غير المطروقة سوف ينتج فهما للقصيدة"².

أ- بحثٌ في محاولات التأسيس:

قبل أن نستظهر نوعي الهرمينوطيقا التقنية والفلسفية في عتبات تاريخ الفكر، سنلج ذات الباب من زاوية البحث في ارهاصات تأسيس الهرمينوطيقا الأولى، وهو ما سيدفعنا دفعا للعودة إلى الإنتاج الاغريقي القديم، خصوصا مع أرسطو، وذلك لاعتبارين أساسيين؛ أولهما هو أن نتناول ارهاصات من زاوية منهجية بحثة، لا من زاوية تنحصر في شاكلة بحث لغوي دلالي (وهو ما كان مع المطلب السابق)، وثانيهما

1 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 30.

2 ج. هيو سلقرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01، 2002،

ص33.

هو أنّ أرسطو يمكن اعتبار محاولاته أول محاولة جادة بحثت في إمكانية وضع قواعد للفهم والتفسير من خلال المقال الثاني من كتابه الأورغانون.

وبالعودة إلى الكتاب عينه، يمكن القول أنّ الدافع الرئيسي في كتابة أرسطو للأورغانون يتمثل في محاولة أرسطو لوضع قواعد وقوانين تمكنه من سبر أغوار الحقيقة، هذه الأخيرة التي بدت لأستاذه أفلاطون تتسم بالثبات، فهي في طبيعتها مطلقة وواحدة، تُختزل أبعادها في عالم المثل بما يحتويه من جمال أسمى وخير مطلق وحق قويم، وتراءت للسوفسطائيين نسبية من طبيعة متغيرة، وفق مبدأ أنّ الانسان مقياس كل شيء، "فإنّ أرسطو لا يتورع عن الافصاح الجريء عن تصوره الخاص للحقيقة، وعلى حسب هذا التصور يذهب إلى القول بأن الانسان يعجز عن البلوغ إلى عين الحقيقة، ولذلك ينبغي له أن يُقبل بالبحث الدائم عن أقرب السبل إلى الحقيقة، وهذا ما يدعوه أرسطو باليونانية الإيكوس، وتعريبه ما هو أقرب إلى الحقيقة أو ما يحتمل الحقيقة، أو ما يشبه الحقيقة"¹.

هذا الموقف الوسط هو الذي على إثره بحث أرسطو في السبل التي تجعل الحقيقة ممكنة قابلة للإدراك، من خلال قدرة العقل على النقد والتفحص والاستدلال، مما جعل أرسطو يعتمد منهجا يعاز فيه النظر في ما يبدو ممكنا وقابلا للتصديق، ويقبل به أغلب الناس كمنطلق لكتابه الأورغانون. وإذا كان معنى الأورغانون يدل على الآلة التي يعصم مراعاتها وقوع الذهن في خطأ الاستدلال، فإن ذلك يتطلب حتما جملة من القواعد والقوانين التي يتحقق بها هذا التعريف، لذلك نجد أرسطو يعالج مسألة الاشارات والدلالات والمعاني.

وتأتي المقالة الثانية من كتاب الأورغانون: في التفسير، بمثابة تكملة للمقالة الأولى، والتي يشتغل فيها أرسطو على مسألة الحمل أو الاسناد، أي؛ في ما تحمله الذات من مقولات، وما يسند إليها من أحوال وصفاتٍ تصيبها.

1 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 33.

وتتعدد المقالة الثانية كلها على استجلاء أصناف القضايا المنطقية التي ينشئها الإنسان للحكم على الأشياء بواسطة الدلالات التي تحملها الألفاظ المستخدمة، كما عالج أيضًا في ذات المقالة مسألة التمييز بين معاني فعل الكينونة.

يتحدد مفهوم الهيرمينوطيقا لديه -بوصفها تفسيرًا- على أنَّها العمل الذي يقوم به الذهن، إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء ما أو بكذبه، وقد مارس أرسطو ولأجل فهم نصوص الفلاسفة الذين سبقوه التأويل وفق أربع آليات، وهي:

- الفهم المسبق للنص.
- إغفال سياق النص.
- الاختصار والايجاز والحذف.
- إعادة صياغة النص.

لم تعد مهمة التأويل عند أرسطو هي صياغة الوجود الخاص بالنص وحمايته من التَقَوُّل عليه، وهو ما اتخذه كمنحى حين أول مذاهب الأيونيين تأويلا طبيعيا خالصا يتفق مع وجه نظره في العلل الأربعة، كما نجده أيضا قد اعتمد لغة التجريد والبرهان العقلي الخالية من الشوائب اللاهوتية والأسطورية في صياغة النص في لغة أخرى غير لغتها الأصلية.

ورغم قلة ما كتبه أرسطو في مجال التأويل إلا أن المقالة الثانية تعتبر بمثابة إعدادٍ لغوي ينظر من خلاله في قواعد تفسير الكلام الانساني.

ب- الرواقية والتفسير المجازي:

لعل القاسمة المشتركة بين أرسطو والرواقية هي ذلك الهم الناتج عن سطوة الأسطورة، وما ينبثق عن من مشكلات من قبيل "إمكانية إنطواء التعبير على دلالة أخرى لم يفصح عنها أو أشير إليها عبر الرمز ، فهذا الأخير يعبر عن شيء ليفهم في دلالة أخرى مغايرة، أو هو تعبير موجه في شكل خطاب أو بيان أو

إعلان للجمهور العام (ومنه الأغورا Agora أين تتم المحادثات العمومية)، لكنه يحتمل دلالة أخرى مختلفة يستوعبها من له الروية والفراسة والذكاء الخارق"¹.

وعليه؛ فإن البحث عن المعنى المتواري كان مدعاةً إلى خلق أشكالٍ من التأويلات والتقنيات التفسيرية التي غايتها تطهير الخطاب الأسطوري من شوائب الخرافة، لينتج عن ذلك وشائج يتمفصل بها الميتوس الخالي من الكهانة والمفارقة مع خطاب اللوغس.

وبناءً على هذا التصور، انكب الرواقيون أمثال: زينون السيتي، شيشرون، سينيكا.... على تفحص الخطاب الإنساني وتحليله، حيث انصرف هؤلاء إلى تأويل النصوص الأدبية الملحمية تأويلاً عقلانياً، ينزعون به عنها غلافها الأسطوري، ويجتهدون في الكشف عن محجوباتها، وهو ما يحضر في منهجهم مع الهيبونيا، وهي صورة من البلاغ غير المباشر، حيث يُصرح بشيء ويُقصد بمعناه شيء آخر.

وينبني التفسير المجازي عند الرواقيين على عدة آليات، يمكن حصر أسسها في العناصر التالية:

- التسليم بأنّ الأوائل من أهل الأرض كان كلامهم أصيلاً لا زور فيه ولا بهتان (اللوغس الأصلي)، وهو ما أكدّه شيشرون من خلال كتابه: "في طبيعة الآلهة".
- الاستناد إلى المعنى الحرفي الكامن في نصوص الأساطير والملاحم الشعرية، ثم العمل على استخراج المعاني التي تتوافق وطبيعة التفكير.
- البحث في الجذور اللغوية للنصوص، والاشتقاق اللغوي للكلمات، وهو ما كان منتشرًا عند اليونان قديماً (مثل ما صورته محاورة كريتوس أو كراتيل لأفلاطون).
- العمل على التمييز بين الكلمة الداخلية المحجوبة والكلمة الخارجية المنطوقة، حيث يرون في أنّ الكلمة المنطوقة تُربك الفكر وتعرثر البصيرة لذلك وجب استبعادها، "فالكلام المنطوق لا يحقق

1 محمد شوقي الزين، الاذاحة والاحتمال، ص 45.

كفاية المعنى في حد ذاته، ومن ثمّ؛ فإن عملية التفسير أو الفهم ترمي في أساسها إلى استخراج هذا المعنى الداخلي المحجوب، وليس في صلب مهمتها التبصر في الكلام الخارجي المنطوق¹.
إنّ هذه الأساليب المستخدمة في فض الغامض من الألفاظ يومئ إلى أنّ المسلك المستخدم في ذلك هو التفسير المجازي، ومن مبررات اتخاذ هذا المسلك وبواعثه نجد:

- باعث الالتزام الأدبي: يُمكن التفسير المجازي مستخدميه فحص النصوص الأسطورية وتنقيتها من كل الشوائب، "فصونا لكرامة الآلهة كان لا بد لمفكري الرواقية أن يلجأوا إلى التفاسير المجازية بها ينزهون محفل الآلهة عما نُسب إليهم في الأساطير القديمة، وهذا التفسير المجازي كان يعينهم على تجاوز الصورة الحسية الخارجية التي يتلبس بها الكلام المنطوق، ويفضي بهم إلى بلوغ المعاني الباطنة النبيلة التي يتعزز بها مقام الآلهة"².
- باعث الالتزام العقلي: من خلال محاولة التوفيق بين تصوراتهم الفلسفية، وما هو موجود في الأساطير من تصورات حيال العالم والوجود، وذلك لأجل إظهار وحدة العقل الكوني أو اللوغس.
- باعث المنفعة: إضافة لإغراءات التراث الأدبي الاغريقي الذي كان سببا في توجه الرواقيين إلى البحث في نصوصه، غير من أسباب هذا النزوع في الاعتناء بهذا التراث نجد رغبة الرواقية في محاولة ضمان موقع يضمن للمنتسبين إليها نفوذا وسلطة معنوية داخل بيئتهم.

ت- في رحاب التأويل الرمزي:

ت-1- فيلون الاسكندري (Φίλων τοῦ Ἀλεξανδρείας) (Philo of Alexandria) :

عمد فيلون الاسكندري إلى محاولة تفسير الكتاب المقدس (التوراة)، حيث أنشأ مذهبا غايته فهم النصوص المقدسة، وذلك من خلال محاولة تجاوز نطاق التعبير الحرفي نحو استجلاء معاني الحقيقة المتوارية وراء حجاب اللغة، وعليه؛ فالحقيقة الكامنة في التوراة هي التي تكشف معالمها في شاكلة تعبير

1 J. Brunschwig (éd), Les Stoiciens et leur logique, Paris, 1978,p.

2 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 38.

مجازي، وبما أن الهرمينوطيقا التي يؤسس لها فيلون هيرمينوطيقا دينية فإنه يرى في التوراة أصل الديانة اليهودية وأساسا للثقافة الناتجة عن هذه الديانة، وهو ما يعكس اجتهاد الفرد اليهودي في محاولة تفسيره للنص الديني، لكي يتحقق في ذاته الشعور بالانتماء إلى هذه الديانة، وذلك من خلال السير على السبل التي رسمها الله كسبل تحقق الايمان الكامل والرضا الالهي.

ولما كان مسار الاجتهاد في فهم النصوص الدينية مسارا وعرا لما يتطلب من قدرات كإتقان فنون القراءة والتفسير، فإن فيلون قد حاول أن يرسم مسلكا يمكن القارئ من استنطاق النصوص مما يحقق القدرة على توطيد المعنى لديه، لذلك يُجمع علماء الهرمينوطيقا في العصر الحديث على اعتبار فيلون الاسكندري المؤسس الأكبر للتفسير المجازي.

يميز فيلون بين شكلين من القراءة؛ القراءة الحرفية وهي التي يؤخذ منها المعنى كما هي دون تأويل ما ورائي للمعنى، وقراءة مبنية على التفسير المجازي الذي يروم بلوغ ما انحجب عن القارئ من تضاعيف النص، ففي النصوص الدينية مواضعٌ يكتفي فيها القارئ باستنباط المعنى مباشرة من خلال القراءة ثم استجلاء المعنى الحرفي للنص دون عوز إلى أي مجاز، في حين هناك مواضعٌ تحتاج إلى وجوب اعتماد منهج التفسير المجازي كمنهج ينزل النص الديني المنزلة التي تليق به، والتي لأجلها وُجدَ هذا النص، ومن خلالها يفهم حق الفهم، فيحفظ من زلل الفهم الخاطئ المشوه المعنى، " فإذا كانت شجرة المعرفة والحياة التي يتحدث عنها سفر التكوين عادت لا تشير إلى الوجود المادي للشجر، فإن قراءة نص التكوين قراءة الإدراك الحرفي تفضي إلى تشويه المعاني الروحية التي أراد صاحب النص أن يومئ إليها"¹، ولو أخذ النص الديني كما هو دون تفسير، فإن القارئ قد ينسب إلى الله صفات تجعله في مرتبة أدنى مما ربما وجب أن يكون عليها، فاللجوء إلى التفسير المجازي خير السبل التي من الممكن أن تجعل من صورة الذات الإلهية منزهة عن كل صور التشبيه والتجسيم، ومن الدوافع التي يرى فيها فيلون بمثابة مبرر للتوجه نحو قراءة

1 M. Hart, "Adam et les arabes du paradis chez Philon d'Alexandrie", dans Recherches de sciences religieuses, 50, 1962, pp: 321-388.

النص الديني باستخدام التفسير المجازي هي أن الله قد بث في النصوص الدينية جملة من التنبهات والاشارات التي تدل على إرادته في وجوب حمل الإنسان على قراءة هذه النصوص وفق منهج التفسير المجازي، وذلك لإبعادها عن عناصر الغرابة والتفسير والألغاز.

يقوم منهج التفسير المجازي عند فيلون على المبادئ الآتية الذكر:

- تخطي المنطوق الحرفي للكلمة من خلال تفسيرها تفسير مجازيا حتى تفهم فهما صائبا.
- الامام الواسع بفن التفسير من خلال الحصول على المفك التفسيري بالعودة إلى الانتاج الفكري الذي كتب لأجل الغاية.
- تجاوز الإطار الحسي للدوال من خلال البحث في ما وراء الحرف والكشف عن مدلولات رمزية ضمنية (التأويل الرمزي).

ت-2- أوريجينوس Ὠριγένης :

واجهت الجماعة المسيحية في مستهل حياة الكنيسة الأولى معضلة تأويل النصوص الدينية في حقلين اثنين، حقل تجديد القراءة الكتابية في ضوء المسيح، وحقل إثبات نصوص الشهادة الانجيلية التأسيسية في امتداد نصوص العهد القديم، وهو ما أفرز عملية تفسير أخرى لنصوص العهد القديم اعتمادا على ما جاء عن المسيح، وسميت هذه العملية بالتفسير الصوري.

توافقا وهذه العملية وضع طائفة من القوانين التي تعد بمثابة قواعد تفسيرية تبث في مسألة الصحة والأمانة لاعتماد أسفار العهد الجديد، وعلى هذا النمط في التفسير سارت الجماعة المسيحية الأولى في تدبرها لمعاني العهد القديم حتى غدت الأسفار القديمة هي بكاملها رمز للأسفار الجديدة.

واقترافاً لذات الأثر الذي خلفه فيلون اعتمد أوريجينوس التفسير المجازي كنموذج تفهم من خلاله النصوص الدينية حيث رسخ له أصوله وقواعده من خلال القسم الأخير من كتابه: " في الأصول "، بعد أن مهد له بثلاث فصول قبلية قدم فيها وجهة نظره تجاه مسائل لاهوتية.

ويستلهم أوريجينوس بناء نظريته من المعاني الثلاث التي ينطوي عليها الكتاب المقدس، وانطلاقاً من هذه

المعاني سيتدرج القارئ وبالترتيب في تحصيل درجة الفهم للنصوص الدينية:

المعنى الجسدي؛ والذي هو من خصيصة عامة الناس التي تنظر فقط إلى المعنى الحرفي للنص دون أي قدرة لديها على فهمه.

المعنى الباطني أو النفسي؛ هو لخاصة من الناس التي وقفت موقفاً وسطاً بين القدرة على فهم بعض من غوامض النص وتفكيك رمزيات كلماته، واللاقدرة في بلوغ المعاني المتوارية منه.

المعنى الروحي؛ وهو لخاصة الخاصة التي أتقنت أبجديات التفسير، وهضمت فنونه، وترصنت في أذهانها قواعده بانتظام تام حتى كُشِفَ لها المحجوب عنه.

يعتبر أوريجينوس "أن النص ينطوي على معنيين ملتحمين: معنى حرفي؛ يدعمه ويرتقي به إلى مصاف البعد الروحي أو المعنى الكريستولوجي (المسيحي)، وهذا يدل على أنّ كل حرف من النص المقدس يتضمن على أسرار وحقائق ودقائق تدرك بمفاتيح التأويل الرمزي والنمطي، فالحرف هو حامل سر الروح والمعنى، ومعنى مجازي؛ يستنطق به مستخدمه النص، فيُقَوِّلُهُ ما أراد أن يقول من خلال التأويل الرمزي"¹.

طُورت نظرية المعاني الثلاث من طرف آباء الكنيسة وأضافوا عليها معنًى رابعاً، وهو معنى الكشف السري، وأضحت تسمى بنظرية المعاني الأربع.

ت-3- أوغسطين (Saint Augustine):

وكإعادة إحياءٍ للتفسير الرواقى؛ يستنجد أوغسطين بالتقسيم الرواقى المائل بين اللوغس الداخلي واللوغس الخارجي، ليؤكد على سلطة اللفظ الجواني في فهم مضامين النص، فالعلاقات في حد ذاتها لا تكفي خصوصاً إذا أخذناها في شكلها المادي، لأنها تحيل إلى الأشياء، لذلك ولأجل بلوغ الحقيقة المرجوة

1 محمد شوقي الزين، الأناحية والاحتمال، ص 47.

وجب الرجوع إلى اللوغس الداخلي لأنّه نابعٌ من غور القصدية، ففي جدلية العقل والايما يري أوغسطين أنه وتحقيقا لتوليفة تجمع الحدين وجب ممارسة التأويل المساعد على الفهم، وهو ما نجده متجليا في عبارته: " افهم كل تعتقد، واعتقد كي تفهم"، وبلوغ درجة تعقل الأشياء مرده أنّ الحقيقة الكامنة في النفس لن تظهر إلا من خلال اللغة، فاللغة تقوم مقام العامل المساعد على فهم الأشياء. لقد حاول أوغسطين تفسير " الكتاب المقدس من خلال التزامه بحدود وبقواعد مضبوطة للتفسير، تقوم أولا على مبادئ لغوية محكمة، مؤكدا دور المعنى في الانتقال من الكلمة إلى الشيء، ومن اللغة إلى الفكر، وبأنّ الآيات التي تحتل المعنى المجازي تفسر تفسيراً شيئياً"¹.

يؤسس التأويل عند أوغسطين على فكرة النظر في الدلالات المستعصية على الادراك من خلال محاولة فهمها وتفسير الغامض منها، وهو ما يجعل من التأويل الأوغسطيني تأويلا محايا أو تأويلا وجوديا، بل يعاز إليه في الكثير من المواضع تأسيسه لهذا النموذج من التأويل.

ث- الهيرمينوطيقا الاصلاحية:

بدءا من القرنين الخامس عشر والسادس عشر عرف المجتمع الأوروبي نقلة نوعية تعد هي الأقوى أثرا على مدى التاريخ، إذ انتقل من سلطة الدين إلى مكنة العلم، من رقبة الدين إلى فسحة العقل، من سيطرة الماضي وجثومه إلى الانفتاح على الحاضر واستشراف المستقبل، هذا الانتقال لم يكن وليد لحظة أو لحظات عابرة، بل هو وليد مخاض عسير أنتجته لحظات الماقبل، لحظات مليئة بانغلال الفلسفة الأرسطية في العمارة اللاهوتية المسيحية (أو بما يعرف بالفلسفة السكولائية)، وهو ما كان سببا في مساءلة هذا الانغماس المسيحي في جلايب الفكر الاغريقي من طرف جماعة من الناقدين لهذه الممارسات، ومن بين هؤلاء نجد مارتن لوتر، الذي ناهض التلقي الكنسي لما فيه من عبث، فكان يعيب على اللاهوت المسيحي انحرافه إلى الفلسفة الاغريقية، "فالفلسفة والمنطق عاجزان في نظر لوتر عن

1 د محمود خليف خضير الحياتي، ما وراثية التأويل الغربي، ص 92.

فهم الكتاب المقدس، وعاجزان عن ملاقاته يسوع المسيح في الكتاب"¹، وهو ما يتجلى واضحاً في قوله: "إني، في ما يخصني، أعتقد بأني أدين للرب في هذه الوظيفة: أن أنبج على الفلسفة وأن أحرص على الكتاب المقدس، وبما أنني أضطلع بوظيفة التعليم بمقتضى السلطة الرسولية، فإنه يعود إليّ الحق في أن أفصح عن كل ما أراه منحرفاً عن الصراط المستقيم، حتى لو كان الانحراف عند الأرفع شأنًا"².

وعلة هذا الرفض هي أن لوثر يرى عجزاً في فهم اللاهوت من خلال مقولات الفلسفة اليونانية، والتي لا قدر لها في تأول معاني الكتاب المقدس، لذلك توجه إلى الاقرار بمبدأ التأويل الذاتي أو الفردي، وهو التأويل المناهض لتفسيرات رجال الكنيسة، المتجاوز غاية الفهم كغاية مرجوة من التأويل، إلى ما ينتج عن الفهم من ردات انفعالية، أن تؤمن لا يعني أنك يجب أن تفهم، أن تؤمن لتريد، أن تؤمن لتتصرف، ولقد عد لوثر الفهم الصحيح ينبع من التفسير الحرفي، لإيمانه بأن النصوص المقدسة واضحة لمن يقرأها بمقابل اعتقاد الكنيسة الوسيطية الذي مفاده أن النصوص معقدة غير يسيرة الفهم، ولا تصل لمعانيها الحقة إلا النخبة الكهنوتية، ويُميّز لوثر بين ضربين من التفسير: تفسيرٌ أصيلٌ وهو تفسير قوامه الانتماء الصريح إلى فكر الله وتدبير الخلاص وروحية الصليب، والتفسير الثاني هو التفسير الذي ينبني على المحايدة عن الايمان، ومُجانبية طريقه، وهو تفسير يجعل من المعاني الناتجة عن مجردة من ما هو محجوب ضمن النص، فيتحوّل النص الكتابي إلى مجرد نص بشري لا أكثر.

يقوم منهج التفسير اللوثيري على حلقة دوار، فلكي تحقق الفهم الروحي يجب أن تتشبع بالإيمان من خلال قراءة الكتاب المقدس، ولكي تفهم الكتاب المقدس يجب أن تؤمن، وفي خضم هذه الحلقة "ينبغي للمؤمن أن يُفسر الكتاب على تنوع أسفاره، بالاستناد إلى اعتلان كلمة الله في تدبير الخلاص المُعد لبني البشر"³.

1 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 52.

2 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 53.

3 مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 63.

لقد حاول لوثر بفكره الاصلاحي أن ينشق عن سلطة الفهم المفروضة من باباوات الكنيسة لحظة قراءة التراث الديني القديم وما يحتويه من نصوص، إذ عملت هذه الأخيرة على اعتماد قواعد وأساليب في قراءة الكتابات المقدسة، وبالتالي احتكار المعنى الذي تكشف عنه هذه الكتابات.

وتتمة لمسار أستاذه؛ قدم ماتيئاس فلاسيوس واحدٌ من تلاميذ لوثر تصورا مخالفا لما هو معتمد عليه من طرف الكنيسة في قراءة وفهم النصوص الدينية، حيث يقوم على مقارنة تركيبية بين النقد والبناء، نقد الأورغانون والاعتراف بقصور أدواته اللغوية والمنطقية في فهم التراث القديم وما يحتويه من كتابات، ثم اعتماد أدوات مفتاحية تجمع بين الجانب اللغوي والمعرفي كجوانب يفك من خلالها كل غامض موجود بين ثنايا النصوص، حتى يصبح مسلك القراءة مسلكا واضحا، هذه المحاولة وسمت بـ "مفتاح الكتابات المقدسة".

"ورغم إلحاح فلاسيوس على الطابع الألسني في قراءة هذه الكتابات، لم يتحرر فلاسيوس مطلقا من التأويل الرمزي الذي كان يفتن لاحقيه، فالهيرمينوطيقا التي اكتملت صورتها التمهيدية والتأسيسية مع فلاسيوس لم تنفصل عن عجائب الروح أو المعنى وهي تدعو إلى التمسك بقوالب الحرف أو المبني لفهم مضامين النص ومقاصده"¹.

1 محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، ص49.

المبحث الثاني: في سبيل هيرمينوطيقا فلسفية.

تأسست الهيرمينوطيقا الفلسفية على محاولة نقد للهيرمينوطيقا ذات البنية التقنية المحضة، ولعل من أول بواذر هذا النقد وارهاساته، ما كان مع دانهاور الذي استعمل أول مرة مفردة هيرمينوطيقا على أساس أنها تفسير منهجي للنصوص وما ينتج عنها من تصورات، حيث اعتبرها بمثابة مدخل تمهيدي غايته تبيان ما هو غامض في العلوم الأخرى، اصطلاح دانهاور على هذا المدخل التمهيدي مسمى: "الهيرمينوطيقا العامة"، واعتبرها علما تمهيديا يجمع بين أدوات المنطق والتحليل، مع ملحوظة "أنّ تأويلية دانهاور لا تعدد بمصادقية القضية أو المقولة بقدر ما يهتمها جوهر ما هو مفكر فيه، أي جوهر المعنى بمعزل عن معيار الحقيقة التي يتحلّى بها"¹.

وانهاكا للنواتج التقنية المستخدمة في التأويل، قدم كلادنيوس عبر كتابه "مدخل إلى التأويل الصحيح للخطابات والكتب المعقولة" نظرية تأويل متناسقة، غرضها الوصول إلى فهم الملفوظ، وهو ما نجده متوافقا لمفهوم الهيرمينوطيقا لديه، والتي عرفها بأنها "فن الوصول إلى أفضل أو أكمل فهم للملفوظات سواءً أكانت خطابات شفاهية Reden أو مكتوبة Schriften"²، ولن يتحقق هذا المرام إلا من خلال قدرة الفيلسوف الهيرمينوطيقي على:

- وصف أهداف الفهم.

- تحديد العوائق والعقبات التي تقف حائلا في سبيل تحقيق الفهم.

- تحديد المناهج المتوائمة والأهداف.

ولأجل ذلك حدد كلادنيوس معيارين من خلالها يحكم على قدرة الهيرمينوطيقي في تحقيق الفهم من عدمه، وهما:

1 محمد شوقي الزين، المرجع نفسه، ص50.

2 خالدة حامد، عصر الهيرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، منشورات الجمل، بيروت لبنان، ط01، 2014، ص22.

- معرفة قصد المؤلف.

- استجلاء أثر كلمات المؤلف في ذهن.

ومنه؛ نجد أن التأويل كفن يقوم على لحظة تجلي اللفظ المنطوق كمفهوم معقول، وذلك تبعاً لقواعد العقل الثابتة، سواءً عند المؤلف أو المؤول، فمتى نجح الكاتب في توضيح أفكاره كان ذلك أقدر على المؤول أن يستخدم مهاراته في تحقيق الفهم الصحيح، إذ سيشارك المؤلف والقارئ المؤول على حد سواء بالمبادئ العقلانية ذاتها، مما يضمن ثبات المعنى وإمكانية انتقاله الموضوعي عبر الألفاظ من ذهن المؤلف إلى ذهن القارئ، لذلك يرى كلادينوس أن أسس التأويل الصحيح والفهم تستقر في العقل الذي يشترك به الكاتب والقارئ، ويتجسد في النص¹.

المطلب الأول: لحظات الانعطاف الأولى؛ قراءة في الهيرومينوطيقا الرومانسية.

تؤكد سيورورات الترميز المتتالية التي قادت الإنسان إلى التميز عن غيره من الكائنات اللحظية على أن دافع البحث عن المعاني جزء متأصل في كينونته، بل هو بُعدٌ من الأبعاد المركزية التي حَقَّ بها أن تُنسب إليه، لا لشيء، سوى لأن معها يتحدد الفصل النوعي، أو إذا شئنا القول بتحقيق ماهية الإنسان ككائن رامنز بلغة أرنست كاسيرر.

وإذا كان هناك واحد ينسب إليه الفضل في وضع اللبنات الأولى للهيرومينوطيقا الفلسفية فإن هذا الفضل يعود إلى الألماني دانيال إرنست شلايرماخِر، لذلك يعتبره مؤرخي الهيرومينوطيقا الأب الشرعي للهيرومينوطيقا الفلسفية الحديثة، وذلك ربما يعود إلى ما بسطه من مأسسة جمع فيها قواعد التأويل التي وجب أن يهتدي بها الهيرومينوطيقي في سبيل التحامه التام مع النص، ففي نظره الذي كان موجوداً من هيرومينوطيقا ما هو إلا شتات من فروع هيرومينوطيقية مست جوانب مختلفة: لاهوتية، فيلولوجية، قانونية... وقامت على مجموعة من التقنيات العملية التي مقصدها مباحثة ما طرحه النصوص -

1 خالدة حامد، المرجع نفسه، ص 24.

خصوصا الدينية- من مشكلات لغوية ودينية، وهو ما شاع مع أعمال الفيلولوجيين الذين كانوا بمثابة امتدادٍ للتراث الاغريقي في هذا المجال، أو ما كان مع محاولات تفسير العهدين: القديم والجديد، في حين الذي غاب فعلا عن هذه الممارسات هو عدم قدرة هذه التقنيات على مجابهة الفعل الأساسي في كل تفكير: فعل الفهم، الفهم كصفة ملازمة لطبيعة الانسان ككائن عاقل ومفكر، وهو ما دفعه إلى تأسيس هيرمينوطيقا عامة يتجاوز من خلال قواعدها البوتقة التي كانت تميز الهيرمينوطيقا المخصصة، وقد ساعده في ذلك انتماءه إلى مجالي الدين والفن، مما جعل من برنامج التأويلي موزعا في اتجاهين، لقد كان في هيرمينوطيقته نفسٌ رومانسيّ، ورؤية نقدية، فرومانسيتها تكمن في دعوته إلى بلورة علاقة حية مع سيرورة الابداع، أما الرؤية النقدية فتستخلص من رغبته في إقامة قواعد للتأويل يمكن أن تصدق على كل أشكال الفهم¹، وعليه؛ فلن ينحصر موضوع الهيرمينوطيقا في مباحثة أدوات فهم وتأويل النصوص الدينية فحسب، بل تتجاوز هذا الإطار لتشمل كل النصوص الابداعية بما فيها النصوص البصرية، وهو ما يُستوحى من قولته: "الإبداع رهينٌ في وجوده بوجود فن الفهم، وبما أن الابداع ليس شيئا آخر غير الوجه الخارجي للفكر، فإنّ الهيرمينوطيقا هي فن التفكير، وهي بذلك من طبيعة فلسفيّة"².

وتبيننا لمهمة الهيرمينوطيقا؛ يصنف شلايرماخر كل الأنشطة المرتبطة بالوجود الإنساني، في كل أبعاده إلى ثلاث أنشطة موزعة كالآتي:

- نشاطٌ من طبيعة ميكانيكيّة نفعيّة: هو محصلة فعل ميكانيكي ما غايته تحقيق الاستجابة لمتطلبات المعيش اليومي، والوضعيات الموصوفة في نطاق هذا النشاط مشتركة ومحددة المعاني، والفهم فيها يتقاسمه كل الناس.
- نشاطٌ من طبيعة علميّة: قوامه الملاحظة والتجربة، وتحدد غايته من خلال النظر والبحث في موضوعات الطبيعة ذات النطاق الفيزيقي، لذلك يتأسس الفهم فيه على التأمل الفكري المنبني

1 F.D.E Schleiermacher: Herméneutique, éd. Cerf, 1987, p.113.

2 F.D.E Schleiermacher: Herméneutique, p.114.

على ملاحظة موضوعات الطبيعة ومن ثمة التجربة عليها، وهذا هو ميدان العلوم الطبيعية أو العلوم الدقيقة.

- نشاطٌ من طبيعة روحية: إنه يلي حاجات من طبيعة خاصة، وعادة ما تحيل على لذة فردية يحتاج تقويمها والحكم عليها إلى درجة تشمل الانفعال والوجدان والاحساس بالجميل، ويتعلق الأمر بمجال الفن في كل تحقيقاته، وهذا القطاع وحده بكل مواده التعبيرية، سيكون موضوع الفهم والتأويل.¹

فطبيعة الفن نفسه بما ينجر عنها من أدوات توحى بأنه المجال الأكثر استعمالاً للمواد التعبيرية الاستعارية، وهو ما يستدعي محاولات في شق بواطنها لتحقيق الفهم، على عكس النشاط الأول حيث تظهر فيه معطيات التواصل عارية لا تحتاج إلى تجريد لأنها لا تنفك إلا بالظاهر، ولا كالنشاط الثاني الذي أدواته متضمنة فيه، ومتى جيداً استخدام هذه الأدوات المنهجية كان ذلك أقوم في بلوغ نتائج مرضية.

رغم انتمائه الكلي إلى الحقل الديني، إلا أن الالتحام الذي كان يحمله في ذاته بين التجربة الدينية في شكلها المتصوف، وبين التجربة الفنية، جعله يوسع من خلال الفهم دائرة موضوعات الهرمينوطيقا لتشمل كل النصوص، لذلك فإن الهرمينوطيقا لديه تنصب في البحث عن إجابات ممكنة لسؤال: كيف يمكن تحقيق الفهم؟ الفهم الذي من خلاله تتجسد علاقة حوارية بين المتحدث أو الكاتب الذي أنتج النص، والمستمع أو المتلقي الذي تجاوز -من خلال قدرة الفهم- الشكل الظاهري للنص نحو استشفاف المعنى الباطني بعد لحظات عسيرة تنهك النص في حد ذاته، "فالفهم عند شلايرماخر بوصفه فهماً، هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص، فهي عكس التأليف؛ لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل، وتعود القهقري إلى الحياة الذهنية التي ينبع منها التعبير. إن المتحدث أو المؤلف يبني جملة،

1 F.D.E Schleiermacher: Herméneutique, p.156.

وعلى المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة، وبذلك يتكون التأويل من لحظتين متفاعلتين: اللحظة اللغوية، واللحظة السيكلوجية (بالمعنى العريض لكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف)¹، إن هذا الوصف يجعل من التأويل كعملية تسلسل إلى أعماق النص، للامساك بالشكل الداخلي، أو هو انتقال من اللحظة الموضوعية التي تحملها تركيبة النص إلى الحالة الذاتية التي جاء في خضمها ذات النص، من خلال معرفة الظروف التي ولد فيها النص وما رافقها من أحوال داخلية وخارجية.

وتتأسس لحظة البناء هذه على مبدأ الدائرة التأويلية؛ من خلال النظر في بنية النص -سواء كان النص مكتوباً أو منطوقاً- ثم العمل على عملية إحالة، إحالة الكل على الجزء وإحالة الجزء على الكل، فالنص لا يفهم معناه إلا إذا تحقق فهم الجمل، والجمل لا تفهم إلا من خلال فهمنا لمركباتها من كلمات وألفاظ ... كما نفهم في المقابل مفردات الجملة الواحدة من خلال موقعها داخل الجملة والسياق الذي قيلت فيه، وهو ما يفضي إلى جدلية الواحد والمجموع يتمدد في هيرمينوطيقا شلايرماخر إلى قياس كل العلاقات، كعلاقة المؤلف بانتمائه الجمعي، ويمتد استخدام الدائرة التأويلية ذاتها في تحصيل فهم المفاهيم الذهنية، ولأجل تجاوز المفارقات التي تطرحها الدائرة التأويلية حدد شلايرماخر شكلين للتأويل: تأويل لغوي (صرفي، نحوي)، يمارس ضمن نطاق اللغة، انطلاقاً من قواعد موضوعية وعامة تصبوا إلى تحديد المعنى المحمول في الألفاظ والمفردات التي جاء بها الحديث أو النص، ليمثل بذلك هذا الشكل من التأويل اللحظة الأولى التي يفهم من خلالها الحديث بوصفه خطاباً مستمداً من اللغة، والشكل الثاني هو التأويل النفسي أو السيكلوجي، وهو تأويل "يرمي إلى فرادة المؤلف وعبقريته الخاصة، وهو من أجل ذلك يتطلب اندماجاً وجدانياً بالمؤلف، ولا يفرض حدوداً، ويعد الشق الايجابي بحق في عملية التأويل"²، ولأهمية الشكلين معاً يصر شلايرماخر على أهمية حضورهما في كل عملية تأويلية، وذلك وفق منحنى

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 99.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 104.

التأويل، فإذا كان القصد هو تقفي وتقصي مركبات النص حل التأويل اللغوي كأولوية، أما إذا كان منحي التأويل هو منحي غايته البحث في اعتماد الوجدان الذاتي لمؤلف النص لحظة تأليفه فإن التأويل النفسي يأتي أولاً، لذلك يؤكد شلايرماخر على أهمية التأويل النفسي كدعامة للتأويل اللغوي لما له من أثر يمس وجدانية ومشاعر المؤلف، ولأجل هذا نجد أنّ شلايرماخر يأنسُ إلى الحديث عن قاعدتين للتأويل تتمظهران في شكلي التأويل، قاعدة المقارنة التي تجعل المؤول يتقدم من الشكل العام للنص إلى الشكل الخاص، فيدرك العموميات منه ثم يتدرج نحو إدراك الخصوصيات، وقاعدة الاستبطان النص أو التكهن، والتي تتحقق من خلال وضع المؤول نفسه موضع المؤلف حتى يفهم فرديته كما هي وبشكل مباشر، "ومما يجدر إلقاء البال إليه في هذا السياق أن كلتا الطريقتين يجوز للمفسر أن يستخدمهما في التأويل النحوي والتأويل النفسي، والشرط في ذلك أن يراعي النظائر والمتشابهات في عمليات التحري والاستدلال والاستبطان"¹، ويُتأكد مع هذا التصنيف الذي أقامه شلايرماخر مبدأ الحلقة الهرمينوطيقية التي يتبادل فيها الجزء والكل الأدوار، من خلال النظر إلى فردية المؤلف والعمل من خلال ربطها بالظروف الحياتية التي جاء فيها النص، فيصبح التأويل بذلك: فنّاً للإصغاء، وفنّاً للمُعاشة.

استناداً إلى هذه المبادئ يُخرج لنا شلايرماخر مفهوماً من خلاله نتمكن من استعادة المعنى الأصلي للنص، "ويتعلق الأمر بمفهوم "إعادة البناء"؛ وهو مفهوم يدل على إمكانية استعادة الشروط التاريخية التي أنتج ضمنها النص بكل أبعاده، أي بعث الحياة من جديد في النص لكي يسلم معانيه"²، وذلك من خلال تضيق الهوية بين قصد المؤلف ومحتوى النص، كما يشير هذا المفهوم أيضاً إلى مباحثة المقاصد الأخرى غير المتضمنة في عبارات النص أو التي لم يشر إليها النص بشكل مباشر، إن إعادة البناء هذه تتيح للتأويل أن يستعيد ما مضى، متجاوزاً سلطة التفاوت الدلالي الذي رسخته مسافات الزمن، إن لحظة الفهم لن تتجسد إلا باستحضار لحظة الابداع الأولى، أي الكشف عن ما أراد المبدع التعبير عنه،

1 F.D.E Schleiermacher: Herméneutique, p.156.

2 سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط04، 2012، ص 102.

"فمفهوم إعادة البناء يعني أن المؤول لا يبحث عن معنى فحسب إنه يحول التأويل إلى لحظة إبداع، إلى خلق ثانٍ يستوعب الخلق الأول"¹.

وبصرف النظر عن المفارقات التي حملها مشروع شلايرماخر التأويلي، غير أن جهوده الرامية إلى تحويل الهرمينوطيقا لعلم منظم أساسه مجموعة من القواعد المنهجية التي ترشدنا إلى القبض على معنى النص تعد نقطة تحول فارقة في مسار تطور الهرمينوطيقا، إذ لم يعد يُنظر إليها على أساس أنها مدخل إلى قراءة النصوص الدينية أو الأدبية أو القانونية... بل أصبحت فنا للفهم، وهو ما جعله يشبهها في أحد أقواله التي حملها كتابه المجموع من محاضراته: "الهرمينوطيقا" بالطفل الذي يطرق سبلا مختلفة حتى يستبين معاني كلمات جديدة، وعليه يضبط تعريف الهرمينوطيقا لديه: "بأنها الطريقة العامة والمستقلة للتأويل الذي يسعى إلى توحيد وتنظيم سلسلة من الإجراءات أو الادعاءات أو العمليات المتخصصة في التفسير اللاهوتي والفلسفة"². وهو ما جعله يميز بين نمطين في مختلفين في ممارسة التأويل: نمط وصفه بالتأويل المتراخي والمتهاون، ونمط وصفه بالتأويل المنضبط، الأول هو الذي كان ممارسا مع التأويل في شكله المأثور التقليدي، من أن فهم النص يحصل من تلقاء ذاته، أي بقدرة الفهم الذاتية، ومن دون الاستعانة بقواعد التأويل وآلياته، وجل ما يقتضيه هذا الفهم أن يتجنب المؤول الخطأ في إدراك المعاني، فمما لا شك فيه أن التأويل الكلاسيكي قام "على أساس الإقرار بأن قابلية النص للفهم الصحيح تمثل الحالة الطبيعية الأولى، وبأن الفهم الخاطئ أو الفهم المُقَيّد هو حالة استثنائية متفرعة ينبغي التصدي لها بوساطة عملية تفسيرية تعيد للفهم صحته وجارته وقدرته على الإصابة والإتقان"³، في حين أن القاعدة التي وجب أن تكون مسلمة شاملة في التأويل هي أن الفهم الملتبس أو الفهم الخاطئ هو سمة الاقتضاء الشمولي، التي لن تتحول إلى فهم صائب إلا من خلال الجمع بين التأويل اللغوي والتأويل

¹ سعيد بنكراد، المرجع نفسه، ص 107.

² Greeg Lambert: Encyclopedia Of Postmodernism, Art "Hermeneutics", General Editor: Victor E. Taylor and Charles E.

Winquist, first published by Routledge, London and New York, 2001, p 174.

³ مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية، ص 80.

النفسي، مع افتراض الاقرار بمحدودية العقل في بلوغ هذه الدرجة من الفهم، فكل فهم مهما أصاب، لا يَبْغِي له إقصاء احتمالية الالتباس في الفهم أو الفهم الخاطئ.

منذ لحظات التأسيس التي أرسى دعائمها شلايرماخر والميتودولوجيا تخضع لذات التعريف طيلة مسار طريقها إلى ما بعد الحداثة، وهو ما نلمس أثره في كتابات الفلاسفة الألمان أمثال: دلتاي، هايدجر، جادامير، والفلاسفة الفرنسيين أمثال: بول ريكور، وجاك دريدا.... وغيرهم.

أ- هيرمينوطيقا الحياة مع ديلتاي (Wilhelm Dilthey):

إنَّه وبعد وفاة شلايرماخر سنة 1834 أَقْلَ نجم الهيرمينوطيقا العامة، حيث ولردح ليس بالقصير عادت الهيرمينوطيقا إلى سابق عهدها؛ عبارة عن فروع تخصصية تلامس ظلال التأويل القديم سواءً أكان فيلولوجيًا أو تاريخيًا أو قانونيًا، أو لاهوتيًا، بدلًا من أن تكون عامة بوصفها فنًا للفهم كما أراد لها شلايرماخر، غير أن ذلك لم يَدُم طويلاً بعد أن برَز من يُجدد لهيرمينوطيقا شلايرماخر مجدها التليد، ويعيدها للظهور من جديد.

ويعود الفضل في إحياء هذه الهيرمينوطيقا إلى تلميذ شلايرماخر ديلتاي الذي اجتهد في محاولة إكمال مسيرة أستاذه، حيث أمكن له نقلها من مجالها التنظيري إلى مجال أكثر حيوية وهو المجال التطبيقي، فهيرمينوطيقا شلايرماخر لم تختبر أثرا فكريا لها إلا مع ديلتاي ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، كما أن محاولات ديلتاي عُدَّت همزة وصل بين هيرمينوطيقا شلايرماخر والمحاولات التأويلية التي جاءت بعد ديلتاي خصوصا في القرن العشرين.

"وَقَفَ فيلهلم ديلتاي حياته ونشاطه وفكره على إنشاء فلسفة إنسانية تُعَين في الإنسان كائنًا تاريخيًا"¹، إذ كان هدفه بناء مناهج لها القدرة على التأويل الموضوعي لتعبيرات الحياة الداخلية، فبمسحة رومانسية وتأثر بالأثر الشلايرماخري حاول أن يقبض على حقيقة العلوم الروحية أو العلوم

1 R. Aron, La philosophie critique de l'histoire, Paris, Seuil, 1970, p. 23.

الانسانية كعلوم قابلةٍ للفهم، والتي سيلج بابها من خلال الأخذ بإملاءات الخبرة العيانية وليس التأمل النظري، لذلك فمشروع ديلتاي يقوم على محاولة ترصين منهج ملائم لهذه العلوم، وهو في ذلك على دراية تامة بعجز أدوات العلوم الطبيعية في تحقيق هذه المهمة، "ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنّها مشكلة ابستمولوجية من جهة، وأنّها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنّها تعكس الحاجة إلى فهم التعبيرات التي تنبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة"¹، تحقيق الفهم لهذه العوامل الثلاثة يجعل من الاختلافات بين الدراسات المرتبطة بمجال العلوم الانسانية وبين الدراسات المرتبطة بمجال العلوم الطبيعية تظهر، مما يؤسس في المقابل لاختلاف في المنهج المعتمد في كل دراسة.

وقد يكون في هذا المقام من المفيد التوسع في الطرق التي سلكها دلتاي في سبيل مشروعه الذي عرف بأنّه مشروع نقدي، متأثراً في ذلك بمشروع كانط النقدي، فإذا كان ضمن ثلاثية كانط النقدية؛ نقدٌ للعقل المحض أو الخالص، فإنّ ديلتاي وبعد إقراره بقصور أدوات العقل المحض – التي وضعها كانط كمقولات قبلية- في بلوغ الفهم في مجال العلوم الانسانية، فقد دفعه ذلك إلى صوغ أدوات تيسر للدارس فهم مضامين العلوم الإنسانية من خلال وضع أساس ابستمولوجي لها، لقد كتَبَ كانط نقد العقل الخالص الذي قدم الأسس الابستمولوجية للعلوم، بينما شرع ديلتاي عن قصد في كتابة نقد العقل التاريخي لكي يضع الأسس الابستمولوجية للدراسات الإنسانية، وهو في ذلك ينطلق من فكرة أنّ العائق الأكبر في دراسة موضوع العلوم الروحية مرتبطٌ بالفهم، الفهم الخالي من البنية الميتافيزيقية كمبرر واهي لعجز الدراسات الإنسانية، فالمشكلة عنده مشكلة ابستمولوجية، وليست مشكلة ميتافيزيقية.

ردات الفعل هذه تجاه المقولات الكانطية ليست دليلاً على عجزها وكفائتها في ميدان العلوم الطبيعية، بل قصورها من زاوية أنّها مقولات تُتخذُ في محاولة فهم الحياة الباطنة للإنسان، فالمسألة حسبه هي

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 118.

"مسألة تطوير الاتجاه الكانطي النقدي كله ولكن في مقولة التأويل الذاتي بدلاً من نظرية المعرفة... إنه نقدٌ للعقل التاريخي بدلاً من العقل الخالص"¹.

وبإيعازٍ من المرجعية التي تبناها، والمتمثلة في التوجه نحو التماهي مع الرافضين للتأملات المجردة والتفسيرات الآلية تحت مسمى: "فلسفة الحياة"، بلور ديلتاي نظريته في العلوم الإنسانية في هذا السياق، وقد تأثر في ذلك بمن سبقوه في التوجه ذاته كشلنج وغيره من مَنْ نَحْو ذات المنحى، وهو ما تسنى له في أن يجعل من موضوع العلوم الإنسانية هو الحياة الإنسانية.

"ذهب ديلتاي إلى أن ديناميات الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة والشعور والارادة، وهذه الأمور لا يمكن اخضاعها لمعايير العلمية وتصلب التفكير الكمي الآلي"، وهو ما كان سبباً في رفضه النسبي لمقولات كانط لعدم توافقها وطابع الحياة الإنسانية المتسمة في جوهرها بالتعقيد والتغير والاستمرارية، والمحمولة بصفات الوعي والارادة والتفكير، وهو ما يجعل من المقولات الكانطية مقولات- إن تم اسقاطها على قالب العلوم الإنسانية- مقولات ساكنة جامدة، أليقُّ لها أن تُستخدم على الجمادات موضوع العلوم الطبيعية لا على دراسة الحياة الانسانية، لذلك كان الأذعَى هو استخدام مقولات تتوافق وموضوع العلوم الإنسانية؛ مقولات من صميم الحياة، الحياة اليومية التي نحاول فهم ما يجري فيها من أحداث ومواقف تعكس سلوكنا اليوم، فمظاهر الفهم الأسى نُهلَّت من مظاهر الفهم البدائية والعامية التي تدخل ضمن المحاولات التي تيسر لنا فهم المعيش اليومي، لذلك يرى ديلتاي أن ما يتوجب على علماء الإنسان فهمه هو مظهر الحياة الانسانية، أي التعبير عن الحياة، وفي هذا المقام يميز ديلتاي بين لفظي "التعبير" و"التعبير عن"، وَعَدَّ الأولى رتبة الموضوعات الهيرمينوطيقية التي تحمل معنى مستقلاً عن الأفراد الذين أنتجوها، في حين أن الثانية هي اللحظة التي تمكن صاحبها من التعبير عن الحياة بما تحمله هذه اللفظة من معنى، فُيصبح الدراس والمدرّوس في خانة سواء.

1 نفس المرجع، ص 119.

واستجلاءً للمنهج الذي وضعه ديلتاي، حدد هذا الأخير الاختبار الداخلي أو الباطني كمدخل تُفهم من خلاله العلوم الانسانية، وتبريرا لضرورة هذه القاعدة، "يذهب ديلتاي إلى القول بأن العلوم تُبنى على الاختبار، غير أنّ مثل هذا الاختبار لا يكتسب وحدته وتماسكه وضمانته وصحته إلا باستناده إلى العنصر القبلي (a priori) الذي يسبق الاختبار وينظم بنية الإدراك الإنساني"¹، وهو في ذلك يتمذهب بمذهب كانط في اعتقاده بأن المعرفة لا تكون حسيّة تجريبية إلا من خلال مقولات قبلية سابقة يضعها العقل، وهو ما قاس عليه ديلتاي بصورة مغايرة في مجال العلوم الإنسانية، بحيث أنّ الظواهر الانسانية تكتسب قابليتها في أن تُدرك من خلال البحث في البنية النفسية الباطنة، وهذا ما يُفضي إلى تحقيق أهم شرط في العلمية وهو شرط الموضوعيّة، فمن خلال هذه البنية وما تحمله من أدوات؛ تنتظم سُبُل الوعي الإنساني الباطني، وهو ما جعله يُؤثّر الفهم على الشرح العلمي، فإذا كان التفسير Explanation هو غاية العلوم، فإنّ المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج هو الفهم، ويدخل هذا التصور ضمن طرحه النقدي للتصورات الكلاسيكية التي كان مجال البحث فيها هو مدارس أدوات تحقيق المعرفة وما يُشتق عنها في ذلك، يقول ديلتاي: "إنّ الذات العارفة التي شيدها لوك وهيوم وكانط لا يجري في عروقها دمٌ حقيقي، ذلك أنّ هؤلاء يضيقون نطاق المعرفة ويقصرونها على ملكة الإدراك بانفصالٍ عن الشعور والارادة"².

ويحدد ديلتاي من خلال أفكاره تدرجا يجعلنا نصل إلى مرتبة الفهم، وهو ما نستشفه في قولته: "لا ينتهي علمٌ ما إلى الدراسات الإنسانية ما لم يصبح موضوعه مُتاحًا لنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المنهجية بين الحياة والتعبير والفهم"³.

1 أنظر: فيلهلم ديلتاي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول: مدخل إلى علوم الروح، شتوتغارت- غوتنغن، 1959، ص 18.

2 عادل مصطفى، نفس المرجع السابق، ص 121-122.

3 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 130.

* كلمة ألمانية استخدمها ديلتاي للدلالة على الخبرة المعيشة.

يُحدد ديلتاي مسار الحياة من خلال ربطه بمفهوم الخبرة المعيشة، وهو مفهوم أساسي في فلسفة الفهم عند ديلتاي، إذ اعتبره مدخلا يحقق الفهم، وهي جمع من الأجزاء الحياتية التي نتعايش معها ونحياها ونحيا بها، ونحن في لحظة وعي، لتمثل بذلك فعلا من أفعال الوعي لا معطى من معطياته، "الخبرة إذن توجد قبل انفصال الذات- الموضوع، ذلك الانفصال الذي يعد هو نفسه نموذجا يستخدمه الفكر الانعكاسي (التأملي)، الخبرة في حقيقة الأمر ليست متميزة عن الإدراك أو الفهم نفسه؛ وكلمة Erlebnis* تمثل ذلك الاتصال المباشر بالحياة الذي يمكن أن نسميه الخبرة المعيشة المباشرة"¹.

وفي هذا المقام؛ يؤكد ديلتاي على زمانية الخبرة لا سكونيتها، فحاضر كل خبرة يُبنى - وبحضور الوعي- من خلال إعادة معايشة الماضي واستشراف المستقبل، وهذا السياق الزمني هو الذي يتم داخله تأويل مدركات الحاضر، "فزمانية الخبرة ليست شيئا يفرضه الوعي بطريقة انعكاسية (كما هو موقف الكانتيين؛ فالعقل لديهم هو الكيان النشط الذي يفرض وحدة على الإدراك)، وإنما الزمانية عند ديلتاي هي شيء كامن في الخبرة ذاتها كما هي معطاة لنا"².

ونجد ديلتاي يستحضر مع إثباته لزمانية الخبرة فكرة تاريخية الوجود في العالم، وهي ما يتحقق من خلال إدراك للحاضر من خلال ربطه بالماضي والمستقبل، وهو ما يتأكد معه؛ أن الفهم في مجال العلوم الانسانية لا يتحقق إلا في ظل مقولات تتلاءم وطبيعة الخبرة المعيشة، تتجاوز تلك المقولات العلمية التي وضعت للعلوم الطبيعية، لذلك يبرز مفهوم التاريخية كمفهوم أساسي في هيرمينوطيقا ديلتاي، التاريخية كإرث نهل منه التعبيرات التي من خلالها يتحقق الفهم، فهم الماضي بمخلفاته وتركته يجعل من الإنسان كائنا تاريخيا مبدعا، كما يشير أيضا إلى امتداد المعنى الذي من خلاله يتحقق الفهم من الحاضر المعاش إلى ماضٍ انقضى ومستقبل آت، لتتحقق الزمانية الصميمة للفهم، "بحيث لا يقتصر لفظ التاريخية على الإشارة إلى اعتماد الإنسان على التاريخ في فهم ذاته وتأويلها، وإلى تنافيه الإبداعي في

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 132.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم، 137.

تحديد ماهيته تاريخيا، بل يشير أيضا إلى استحالة الفكك من التاريخ، وإلى الزمانية الصميمة لكل فهم¹.

لقد أعاد ديلتاي رسم الديالكتيك التاريخي لهيجل لكن من زاوية مغايرة لتلك الزاوية الميتافيزيقية التي حددها هيجل، بعيداً عن تجليات الروح المطلق، فالحياة حتى وإن كانت بلغة هيجل واقعٌ تاريخيٌّ، فإنّها لن تُفهم إلا ضمن هذا التاريخ، وهو ما جعل ديلتاي يتقصى منطق التاريخ وأثره في العلوم الإنسانية ضمن سياق فينومولوجي.

هذا التصور الذي بناه ديلتاي حيال الحياة، والذي يقوم على التحليل الوصفي السابق للوعي قبل الانعكاسي، كان كَلْبَنَة أولى تأسست على إثرها قواعد فينومولوجيا القرن العشرين.

ولكي نقبض على المعنى الثاني الذي وضعه ديلتاي والمتمثل في حد التعبير، صَنَفَ هذا الأخير مظاهر الحياة إلى ثلاثة تصنيفات، مجال الأفكار؛ ويمثل مُحتَوَى جملة المفاهيم والأحكام، فهو مجال صوري لا يخضع لأحكام مكانية ولا زمانية. مجال الأفعال؛ وهو المجال الذي يكون منبعه قرار قابل لأن يحول إلى فعل action، محدد بإطاري الزمان والمكان، وهذا المجال أصعب من مجال الأفكار في عملية التأويل، "فالقانون على سبيل المثال هو فعل عمومي يشمل المجتمع كله، ولكن تسري عليه نفس الصعوبة؛ فليس بالإمكان مثلاً معرفة ما كان يُراد من القانون أن يضبط عندما تم وضعه"².

يمثل المجال الثالث، مجال التعبير، وهو أكثر المجالات تخصيصاً من طرف ديلتاي، لما له من دور تتحدد معه قيمة الفهم، حيث تجد الخبرة الإنسانية الداخلية أكمل تعبيراتها، خصوصاً لحظة قدرتها في التبليغ عن خبراتها المعيشة، وهذا ما يجعل من مهمة الفهم مهمة ليست باليسيرة، بل تدخل في غمار التحدي، وتبلغ قدرة التعبير تجلياتها بشكل موضوعي في كل مظاهر الفن، فأبلغ صور التعبير عن الحياة تتجسد جميعها في صنعة الإنسان المبدع، فكل ما ينجزه هؤلاء يظل معصوماً من تشويهات الحياة، لأنه

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، 145.

2 عادل مصطفى، المرجع نفسه، ص 139.

منزه من كل المنافع الذاتية والمصالح المادية، "وأما الابداعات الفدّة، فإنّها تظهر غنى التّفوّر الدائم في الحياة، فتحافظ على قيمتها بفضل انفصال مضمونها الفكر الجمالي عن أحوال صاحبها المتغيرة. فالمعنى الذي تنطوي عليه أعمال عظماء الفكر الإنساني في نطاق الآداب والفنون يتسم بشيء من الثبات والديمومة يجعله عنصراً أساسياً في تكون الروح الموضوعي"¹، وعلى هذا الأساس؛ فإن العمل الفني هو أكثر موضوعات الدراسة الإنسانية وثوقاً وثباتاً وخصوصية.

يشير التدرج مع المفاهيم السابقة الذكر أنّ غاية هيرمينوطيقا ديلتاي هي الوصول إلى الفهم، تلك اللحظة الخاصة التي تفهم فيها الحياة الحياة، فهو قدرة تمكننا على إعادة معايشة العالم كما يتجلى عند شخص آخر في الخبرة المعيشة، إنّهُ عملية تفكير صامت يتم فيها انتقال المرة بطريقة سابقة على التأمل إلى دخيلة الشخص الآخر. إنّ المرء ليعيد اكتشاف نفسه في الشخص الآخر.

وعليه؛ فالفهم الذي تصبو هيرمينوطيقا ديلتاي بلوغه هو فهم لا يقاس بطرائق العلوم الطبيعية، فهما يتجاوز ظواهر الطبيعة إلى استكناه معنى للحياة، والتي لن تفهم إلا من خلال تعابيرها المتجلية في النصوص المكتوبة خصوصاً، ولذلك يرمي عمل الفهم في نهاية مقاصده إلى فهم الأشخاص فهما يتوسل بما ينجزه هؤلاء الأشخاص، وبما أنّ ديلتاي كان يؤيد النظرية القائلة بالإبداع اللاوعي، فإنّ الهيرمينوطيقا ينبغي لها أن تؤهل المؤول لفهم الكاتب فهما يفوق الفهم الذي اكتسبه الكاتب عينه لذاته. لقد استعار ديلتاي من شلايرماخر مبدأ "الدائرة التأويلية"، والذي مفاده: أن الكل لا يأخذ دلالاته إلا من خلال الأجزاء المكونة له، وفي المقابل؛ لا تفهم الأجزاء إلا من خلال إحالتها إلى كل، يرى ديلتاي أنّ "معنى الكل مستمد من معنى الأجزاء، ومن الممكن لحدث أو خبرة أن تغير حياتنا بحيث يصبح ما كان ذا معنى من قبل شيئاً لا معنى له، وبحيث تأخذ خبرة ماضية هينة معنى عظيمًا بأثر رجعي. إن معنى الكل يحدد معنى الأجزاء ووظيفتها؛ والمعنى هو شيء تاريخي؛ إنه علاقة كل بأجزاء، ونحن نرى هذه العلاقة من وجهة

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، ص 102.

نظر معينة في زمن معين بالنسبة لتجمع بعينه من الأجزاء. إنها ليست شيئاً عالياً على التاريخ أو خارجاً عنه بل جزء من دائرة تأويلية محددة تاريخياً بصفة دائمة"¹.

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 147.

المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا الوجودية والهيرمينوطيقا الفينومولوجية .

ظلت فلسفة اللغة في القرن التاسع عشر قبيلة التأثر بالإنتاج الهيرمينوطيقي الذي خلفته النظريات الهيرمينوطيقية، خصوصًا هيرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي، بالرغم من وجود بعض المحاولات التي اكتنفها غياب الشمولية والتماسك، على غرار محاولات كارل بارت ورودولف بولتمان، اللذان سيطرا على الهيرمينوطيقا اللاهوتية الألمانية بدءًا من النصف الأول للقرن العشرين.

ومن المحاولات الجادة التي تعتبر كامتداد لهيرمينوطيقا ديلتاي نجد ما خلفه الألماني ايدموند هوسرل من أثر، مزج فيه بين فلسفته الفينومولوجية وبين التصورات السابقة التي حددها ديلتاي كمبادئ أرسى بها هذا الأخير مسار الهيرمينوطيقا المعاصرة، ومعها يمكن عدّه كأب للإشكالية التأويلية المعاصرة.

كما أنّ هذا الامتداد طال أيضًا الألماني مارتن هايدغر، الذي سعى إلى إدخال الهيرمينوطيقا إلى عمق الفلسفة، وقد كان تأثره بَيْنًا بهيرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي، فذكر في مؤلفاته أنّه في زمن مبكر من نشأته الفلسفية اعتنى بأفكار هذين المُفَكِّرَيْن، "وأَنّه اختبر مقولات التأويل في سياق الأُمِّليّات الجامعية التي كانت تُلقى عليه في أثناء دراسته اللاهوتية في العام 1910"¹.

واستكمالًا للمسار الذي حدده هايدغر؛ نجد أن هيرمينوطيقا القرن العشرين قد بلغت أوج نضجها مع تلميذ هايدغر، هانز غادامير، الذي سيعود بنا إلى مشكلة هيرمينوطيقا الايمان وهيرمينوطيقا الشك.

أ- التأويل الفينومولوجي عند هوسرل (Edmund Husserl):

إنّ الوصف الذي وصفت به إسهامات هوسرل في الهيرمينوطيقا بأنها إسهامات صامتة، نتاج الحساسية المضاعفة تجاه أيّ فكر يمكن وصفه بأنّه فكر هيرمينوطيقي، "إذ يعتقد أنّه فكر تاريخاني وهو ما لا يقبله، وخير مثال على ذلك الجدل الذي قام بينه وبين دلتاي سنة 1911. ولكن أيضًا، وبشكل

1 Th. Sheehan, "Heidegger's Lehrjahre", in The Collegium Phaenomenologicum, The first ten Years, Dordrecht/ Boston/ London, d. Reidel. 1988, p.92.

خاص، جدله الأكثر سرية والأكثر مرارة، الذي خاضه مع هيرمينوطيقا هايدغر¹. فالمهمة التي ألقاها هوسرل على عاتقه هي محاولة جعله الفلسفة في مقام العلوم الدقيقة، بل يجب أن تكون علم العلوم، لها منهجها الذي يلغي فكرة التسليم المسبق بأي أفكار قد تحيد بها عن غاية بلوغ الحقيقة الضرورية، الصادقة، التي ولوضوحها تطلب لذاتها ولا تتطلب أسسا أخرى.

وتقوم فلسفة هوسرل على مناهضة النزعة العلمية المتطرفة التي ترى بأن كل معرفة قابلة للشرح والتفسير في ظل نموذج العلوم الطبيعية، فالعلم يقوم على فرضيات مسبقة عن طبيعة الظواهر يسلم بها ولا يضعها موضع الشك أو التساؤل، ومن ثم فهو لا يملك الأدوات التي تمكنه من تقديم تفسيرات أولية، فأدواته لا تصلح في أن تجعله نقطة انطلاق أو ركيزة أولى لأي تفسير عقلائي للعالم، لذلك إن شئت الفلسفة أن تكون علما لا بد لها العودة إلى ما هو مقدم في التجربة قبل أن يناله أي تفسير، وذلك في منأى عن كل الفروض المسبقة سواءً أكانت ظاهرة أم خفية.

لقد ظلت الأشياء أسيرة العقل منذ أفلاطون إلى ديكارت، لكن ومع مجيء كانط انفصلت الذات عن الموضوع، فأضحت العلاقة بينهما مُحْتَكَمَةً إلى الحدس أو المعرفة القبلية، "وهذه المعرفة القبلية ليست نتاج العلاقة بين الأجزاء وإنما هي معرفة سابقة عنها، وعلى أساسها فقط تكمن الوحدة بين أجزاء الموضوع الظاهرة، وبين الجزئي والكوني"²، والمقصود بتحرير الموضوع من قبضة الذات وسيطرة العقل هو وضعه قيد التجربة والاختبار. "فهو ينادي بتلافي كل طموح للعقل لبلوغ المعرفة المطلقة دون الوقوع في التناقض، باعتماد التجربة أو أي أساس عيني يمكن الاستناد عليه بغية تحقيق فلسفة نقدية وعلمية صادقة في نقده للعقل المحض"³.

1 جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر د عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2007، ص 43.

2 عبد الغفار مكاوي، تجارب فلسفية، دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 2008، ص 44.

3 محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطعنين، قطر، ط 01، 2015، ص 43.

وبناءً عليه؛ يتحدد مفهوم الفينومولوجية عند هوسرل على أنها "تحليلٌ للماهية، وبحثٌ فيها، في نطاق اعتبار نظري محض، فهي تفترض أن تكون علما ومنهجاً بين الممكنات، انطلاقاً من أسس الماهية..."، وهو ما جعله يعتبر أنّ مباحث الفينومولوجيا أساسها مباحثٌ عامةٌ في الماهية، الماهية كما هي معطاة في الحدس، أو في الوعي، دون تغيير أو تبدل.

ذلك أنّ العودة إلى مفهوم الظاهرة (Phenomena) لا يعني الشيء في ذاته، وإنما الشيء كما تم إدراكه أو وعيه، أما الشيء في ذاته فيدعى الظاهر- النومينا (Nomena)، على النحو الذي حدده إيمانويل كانط في كتابه نقد العقل المحض، فالوعي دائماً متجه نحو موضوع ما أو شيء معين، فثمة فارق بين الشيء في ذاته والشيء الذي تم إدراكه، فالشيء في ذاته لا يحمل معنى، أما إذا دخل حيز الوعي فإنه يغدو ذا معنى. لذلك يرتكز هوسرل في تأويله الفينومولوجي على التفكير الظاهراتي النقدي عند كانط، وفينومولوجيا الروح عند هيجل، والذي من خلالهما أكد على أن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة اتصال رابطتها الأساسية هي فعل القصد أو القصديّة، فخاصية كل شعور هو أن يكون شعوراً بشيء ما، وبهذه المثابة يمكن وصفه مباشرة، والشعور بشيء هو التضاييف المتواصل بين أفعال القصد بجميع أنواعها وبين الموضوع المقصود، ومن هنا تعد فكرة القصديّة بوصفها ماهية ذهنيّة مناوئة لنظرة ديكارت الثنائية إلى العقل باعتباره جوهرًا مستقلاً قد يوجد بمعزل عن كل موضوع شعوري، ذلك أنّه وفقاً لدعوى القصديّة يُعد الفكر "الكوجيتو" وموضوعات الفكر المفكر فيها الكوجيتاتوم وحدة لا انفصام لها.

لقد أخذ الكوجيتو الديكارتي مع هوسرل صيغة جديدة: "أنا أفكر بموضوع مفكر فيه، أنا موجود"، إنّ هذه الأنا المتعالية، هي الشرط المسبق لكل معنى، إنها الشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يطرحه الفكر لأنها مفترضة سلفاً في تفكير، فهذه الأنا هي التي تضيف على الموضوع معناه الحقيقي المفترض للوعي، فلا وجود لهوة أو فراغ بين الموضوع والوعي من خلال الأنا المتعالية.

ولكي يتحقق ذلك، يصبح المنهج الفينومينولوجي قائما على مبدئين أساسيين؛ الحدس على اعتبار أنّه المعرفة المباشرة بالأشياء دون أيّة واسطة، "فمن خلال الحدوس يمكننا أن نصف البنية الجوهرية لخبراتنا باعتبارها ظواهر خالصة"¹، والتعليق؛ الذي يأخذ مسميات متعددة أيضا من قبيل: الرد الفينومينولوجي، الوضع بين الأقواس، الإبوخيه وهو متطلب أساسي للموقف الفلسفي الحقيقي، حتى يتسنى تحقيق حد أدنى من نقاوة الأسس مع خلوها من الفروض المسبقة، إذ يُركز على الظاهرة كما هي مع النظر إليها كموضوع مجرد مفارق، ثم النظر إلى هذه الموضوعات في بنيتها باعتبارها كل لا من خلال أجزاء وهذا ما يسمى بالرد الماهوي، أي رد الظاهرة إلى ماهيتها التي تميزها عن باقي الظواهر الأخرى، فالرد الفينومينولوجي هو رد الشيء إلى حقيقته.

ويمر الرد الفينومينولوجي بمرحلتين، يمكن تلخيصهما كالآتي:

- تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، وبه يتسنى لنا التركيز عليها كظواهر خالصة، أي كما تظهر للوعي.

- أن ننظر في هذه الموضوعات لا في جزئياتها ولا صفاتها العرضية، بل في ماهيتها الكلية، أي لا نعلق من الظواهر إلا ما هو كلي ماهوي.

حدس الماهيات وتمثلها كمواضيع للوعي هو ما يجعل منها ذات معنى ودلالة، فالماهيات "هي التي تسبغ المعنى والدلالة على الأشياء وعلى خبرة الشيء، وهذه الماهيات، بما تسبغه من دلالات، هي الظواهر القصوى للوعي"، وبهذا يبدو أن اسهام الفينومينولوجيا في الهيرمينوطيقا تجلّى من خلال طرح هوسرل لسؤال المعنى، السؤال الذي حاول أن ينفذ من خلاله إلى استكناه الحقيقة واستقصاء سبلها، وهو الغاية ذاتها التي تنكشف مع مهمة الهيرمينوطيقا، فالمهم بالنسبة لهوسرل هو مباشرتنا لعملية التفكير انطلاقا من الأشياء ذاتها ... إن العودة إلى الأشياء ذاتها تصبح بمثابة العودة إلى القصدية الكامنة خلف

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 200.

الجزء الظاهر من الظواهر ، مهمة معقد تستحق أن تنعت بأنها هيرمينوطيقية". فالعودة إلى الأشياء ذاتها هي عودة تتطلب أن نفسير ونؤول هذه الموضوعات بمعزل عن الذات، وبالتالي فإن الهدف من الفينومينولوجيا هو ادراك النص -كموضوع- على حقيقته وكما هو في أصله.

وحتى في تطبيقات هوسرل الفينومينولوجية على ميدان الأدب وتأثير القصيدة ، كان يرى أن النص الأدبي يحركه قصد مبدعه فوحدة الخطاب تتوافق مع وحدة القصد وأشكال وتمفصلات الخطاب تتوافق مع أشكال وتمفصلات القصد... إننا حينما نتكلم نمارس قصدا داخليا يظهر في الكلمات وينشطها¹، ومن هذا المنطلق كان هوسرل ينظر إلى عملية الفهم تماما مثل ديلتاي باعتبارها السيرورة التي بواسطتها نعرف البواطن الداخلية انطلاقا من العلامات الخارجية المنطوقة"، فالنص هو شكل من أشكال التعبير عن مظاهر العالم والحياة كما تجلت في وعي المؤلف، وعليه سيكون المعنى في النص واحدا، وهو في وفاق تام مع الموضوع المقصود والمحمول في ذهن المؤلف، لهذا فهم النص كان يعني فهم الطريقة التي أدرك بها مؤلفه الموضوعات الخارجية.

وتطبيقاً لمنهجه؛ طالب هوسرل المؤول ولأجل النفاذ إلى وعي المؤلف أن يعلق وجوبا كل تجاربه الشخصية، متحررا في ذلك من كل ميولاته الخاصة، ثم يعيد إنتاج ما يجده في النص بصورة دقيقة قدر الامكان، مبعدا عنه السياق التاريخي الذي ولد فيه النص، لكي يتحقق الفهم الموضوعي من خلال قراءة بعيدة عن كل تأثير خارجي.

"بهذا المعنى يعتبر هوسرل أن الفينومينولوجيا مبحث قبلي، لأن فهم المعاني والدلالات والماهيات الأساسية مقدمة منطقيا على كل تنظير ومستقلة عن أي وقائع عرضية".

ختاما: تفترض فينومينولوجيا هوسرل أنه إذا أردنا أن نصل إلى تأويل سليم، يلزمنا عزل النص عن كل ما هو دخيل عليه من شوائب بما في ذلك سطوة الذات، وهو ما يولي له هوسرل أهمية من خلال مبدأ

الايبوخيه ، التي تجعل من جملة التحيزات الذاتية تدخل في نطاق التعليق، وعليه: فالتأويل من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً يفعله القارئ بل هو شيء يحدث له، "ويمكننا القول، وبكل بساطة، أنّ تلاميذ هوسرل الأكثر ارتباطاً بالهيرمينوطيقا، أي هايدغر، ريكور وغادامير قد تصوروا ظاهرة الفهم (Verstehen) وفق النموذج الذي قدمه لهم ومؤداه أنّ الفهم يعني الصعود تدريجياً من القول إلى المعنى الذي يسكنه، من المقال الخارجي إلى المسألة التي تحركه"¹.

ب- الهيرمينوطيقا وتأويل الوجود عند هايدغر (Martin Heidegger):

يعتبر هايدغر واحداً من أكثر المفكرين إثارة في مسار الهيرمينوطيقا بسبب أنّه ابتكر لغة عالية الخصوصية ابتعد من خلالها عن استخدامات اللغة الفلسفة التقنية، كما أنّه تجاوز بها قليلاً طروحات أستاذه هوسرل، برغم الأثر الذي أحرزته فلسفة هوسرل في صياغته لجملة التأمّلات الفلسفية الخاصة به.

ويوحي الضبط المفاهيمي الذي حدده الألماني مارتن هايدغر للفلسفة، من حيث أنها "أنطولوجيا فينومينولوجية شاملة (كلية) تنطلق من هيرمينوطيقا الدازاين التي وبما أنّها تعدّ تحليلًا للوجود فقد قامت بتحديد نهاية الخيط الموجه لأيّ تساؤل فلسفي حيث يبدأ انبجاس entspringt هذا الوجود، أو حيث يفترض فيه أنّ ينبجس zuruckshlagt"²، إلى محاولة توظيفه لبعض مصطلحات الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا ليطعم بها منهج الفلسفة التي مازال ينظر إليها على أنها أنطولوجيا، وهو ما كان سبباً في وصف فلسفته بأنها فلسفة البحث عن معنى الكينونة في واقع الكائن الانساني، فمحاولاته الأولى في البحث عن معنى للكينونة، "لم تُكسب هايدغر القدرة على البلوغ إلى معنى الكينونة بلوغاً أميناً مرضياً، ولذلك بدّل هايدغر في وجهة تفكره الفلسفي، فأخذ يُسائل الكينونة من موقع إقبالها إلى الكائن

1 جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترد عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2007، ص 43.

2 الكينونة والزمان، فقرة 38.

الإنساني، لا من موقع إقبال الكائن الإنساني إليها أو من موقع تحققها في الوجود الإنساني"¹، هذه المسألة المنتقلة من الكائن الانساني صوب الكينونة كانت بمثابة منعطف تحوري في الهيرمينوطيقا الفلسفية غايته تطوير مناهجها وأدواتها. وهذا هو ممكن الفرق بينه وبين هوسرل، فتدشنة هوسرل العلمية وتأثره بالرياضيات هي التي من خلالها أراد أن تكون الفلسفة علما، أما هايدغر ونظير التدشنة اللاهوتية يرى بأن كل ما في الوجود لا يرقى لأن يكون معرفة علمية صارمة.

فمن خلال كتابه الوجود والكينونة أضفى هايدغر معنىً جديداً للهيرمينوطيقا يرتبط أشد الارتباط بمسعاها الفلسفي، "فهو عندما عرف مهمته - بوصفه فيلسوفاً- بأنها هيرمينوطيقية فإنه حوّل طابع الفلسفة ذاتها من عكوفها، سابقا، على القضايا الميتافيزيقية الاستمولوجية والأخلاقية والجمالية"²، وهو ما عدّ نقطة انعطاف كبرى في مسار الهيرمينوطيقا، نظير استخدامه - ومن خلال الكتاب ذاته- مصطلحات الهيرمينوطيقا الأساسية: كالفهم والتأويل والتفسير وغيرها... في سياق مختلف عن ما كان عليه الاستخدام من ذي قبل مع الهيرمينوطيقا التقليدية، فأنطولوجيا الوجود الانساني التي اعتمدها هايدغر كالتوجه العمدة لفكره قد فتح أفقا جديدة للهيرمينوطيقا.

تمثلت مهمة الكتاب الأساسية في محاولة تقديم نظرة تحليلية للوجود الإنساني، إنطلاقاً من مباحثة مشكلة الكينونة، لذلك ينبغي للتحليل الوجودي في النهاية ترسيخ الأفق اللازم لتأويل معنى الكينونة بذاتها، وهو ما يُحمل للهيرمينوطيقا دلالة مغايرة عن تلك التي استخدمها (بطريقة غير مباشرة) أستاذه هوسرل، لقد كان مشروع هايدغر قائماً على تأويل "الدازاين" مما يجعل من الهيرمينوطيقا تومئياً إلى التحيز ضد العلم عكس ما قال به هوسرل .

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، ص 108.

2 خالد حامدة، عصر الهيرمينوطيقا، ص 73.

ومن أجل تبين موقع المنهج الفينومينولوجي في تقاطعه مع الهيرومينوطيقا عند هايدغر، نعرض إعادة تعريف هايدغر للفينومينولوجيا، حيث يعود هايدغر إلى الجذرين اليونانيين للكلمة والتي تنشطر إلى شطرين: Phainomenon/ Logos.

يعني حسبه الحد الأول Phainomenon: "ذلك الذي يظهر نفسه، الظاهر، المنكشف، وإن pha شبيهة بكلمة phos اليونانية التي تعني الضوء، التألق، ذلك الذي فيه يمكن لشيء ما أن يظهر، أن يصبح مرئيا. فينومينا Phenomena إذن تعني مجموع ما هو عرضة لضوء النهار، أو يمكن أن يسلط عليه الضوء، ذلك الذي جعله اليونانيون مكافئا ببساطة لما هو كائن"¹. والمقصد من عملية الإظهار هذه ليس الشبيه أو شيء آخر، بل إظهار الشيء كما هو في ظاهره وتجليه.

وتعود لفظة Logy إلى الجذر الاغريقي Logos (اللوعس) وهو حسب هايدجر ما يمكن توصيله في فعل الكلام، "من ذلك يتبين أنّ المعنى الأعرق لكلمة لوغوس هو ترك الشيء يظهر، ومن ثم فإن للوجس وظيفة كشفية، فهو يشير إلى الظواهر، ويدع الشيء يظهر على أنه ذلك الشيء"².

وبهذا تتحدد وظيفة الفينومينولوجيا في قدرتنا على تخريج الشيء من مواطن التجبب إلى مواطن النور، لا نظهره في الشكل الذي نريد بل ندعه يظهر على ما هو عليه دون أن نقحم عليه مقولاتنا الخاصة، وهو المقصد نفسه الذي وضعه هوسرل كغاية للفينومينولوجيا من خلال رفعه لشعار: "العودة إلى الأشياء ذاتها"، ومن الانصاف القول في هذا المقام أنّ هايدغر قد أعاد بناء المنهج الفينومينولوجي ليتلاءم مع غرض فلسفته.

وعلى حسب هذا التصور الذي بثت عناصره في كتاب الكينونة والزمان، يعتقد هايدغر أن الفهم مع ما يصحبه من تحسس الانسان لانخراطه في واقعية الأمور التي تكتنفه هو الذي ينشئ كيان الإنسان، "فالإنسان، بما هو "الكينونة هنا"، هو كائن الانتماء إلى العالم الذي يكتنفه وهو الكائن الذي تنعقد

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 219.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 220.

كينونته على الفهم (...) فالإنسان قادرٌ على فهم العالم لأن في العالم بنيةً أصليةً من الانفتاح تكشف للإنسان معاني وقوع الأمور التي ينطوي عليها هذا العالم"¹. فالهيرمينوطيقا الظاهرية معنية بكشف البنى الوجودية الأساسية للوجود الإنساني (الدازين)، "لذلك توجب على البحث الهيرمينوطيقي أن يجلب للفهم الأونطولوجي ذلك الفهم الذي يمتلكه الدازين أصلاً كجزء من كينونته، لذا ما يفسره الهيرمينوطيقي ويفهمه لا يعد خارجياً وغريباً عنه، إذ تبعاً لما يراه هايدغر، ثمة فهم وجودي أولي يعد شرطاً لوجود الإنسان في العالم، فهو يشكل الأساس لمفهوم الفهم بوصفه مقولة منهجية نعرفها من خلال العلوم الإنسانية.

ومع هذا الموقف تجاوز هايدغر دلتاي، فإذا كان دلتاي عد العمليات الهيرمينوطيقية التي يؤديها الإنسانوي (تاريخي، نفسي ...) مستمدة من أفعال فهم ابتدائية معينة موجود في الحياة اليومية، فإن هايدغر قد عد أفعال الفهم كلها بدءاً بالتي أشار إليها دلتاي وصولاً إلى أعقد أنواعها، فهي نابعة من طابع فهم بدائي أصيل يشكل جزءاً من كينونة الدازين، "أي أن الدازين هو ذلك النوع من الكينونة التي تكشف له الكينونة عن نفسها، ويكمن هذا الكشف في صميم الفهم البدائي للدازين"².

ولما كان الفهم يشكل جزءاً أساسياً من كينونة الإنسان في العالم، فالفهم عند هايدغر هو قدرة المرء على إدراك إمكانات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وُجد فيه، فهو لا بقدرة خاصة ولا شعور محدد ولا موهبة بعينها، ولا تعبير عن الحياة كما قال دلتاي، الفهم ليس شيئاً نمتلكه بل هو شيء نكوّنه، "فإذا كان الفهم مبنياً على أن العالم قابلٌ للانكشاف وقابلٌ للمعنى، فإن هذا الفهم عاد لا يدل على أن الإنسان قادرٌ على الإلمام بأمر من أمور العالم والإحاطة به والسيطرة عليه، بل أصبح يدل على

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، ص 111.

2 خالد حامدة، عصر الهيرمينوطيقا، ص 76.

الهيرمينوطيقا الباحثة عن معنى الكينونة في واقعة الوجود، أصبح يدل على أنَّ الإنسان إمكان كينونة وإمكان وجود¹.

وعليه نجد أنَّ للفهم عند هايدغر سمات متعددة، فهو ومن الناحية الأنطولوجية سابقٌ على كل فعل من أفعال الوجود، الفهم هو الإحاطة بالشيء ذاته (وهنا يظهر وفاؤه لفينومينولوجيا هوسرل) وفق نمط في الوجود وليس وفق نمط في المعرفة، كما أنَّ له سمة إسقاطية؛ من خلال قدرة المرء على فهم المواقف ثم إسقاطها على بعد من الأبعاد الزمانية: المستقبل، فكينونة الانسان زمنية تتضمن الماضي والحاضر وتعمل على اسقاط نفسها نحو المستقبل، "غير أنَّ ماهية الفهم تكمن لا في مجرد فهم موقف المرء بل في كشف الإمكانات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم، ويطلق هايدغر على هذا الجانب من الفهم مصطلح: وجودي Existenzialitat"².

ومن سمات الفهم عند هايدغر أنه يعمل داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل داخل كُلي علائقي، وهو في ذلك استعار من دلتاي دائرته التأويلية، واستخدمها بشكل مغاير في الكشف عن شكل هيرمينوطيقاه الظاهرية، حيث أننا لا نفهم شيئاً ما إلا ضمن صلته بالكل الذي يشكل هو جزءاً منه، والعكس صحيح، فالتأويل حسب هايدغر لا يمكن أن يحدث إلا ضمن أفق محدد من الفهم المسبق.

ويميّز هايدغر في هذا السياق بين الفهم والتأويل، إذ يرى أن الفهم متقدم كيانياً على التأويل، فالتأويل ما هو إلا لحظة تطورٍ للفهم، وهو الذي يضمن له صحة مسراه، "ولذلك يعتقد هايدغر أن الانسان، حين يحاول أن يحيا في اختبار النظر الأصيل، يمكن له أن يفهم الكائنات ويدرك منها جوهر كينونتها، "ولو أنَّ هذا الفهم لم يفصح عنه التأويل في صياغة كلامية معينة. فكل نظر أصيل وشفاف في الكائنات هو - على حسب هايدغر- فهم لها وتأويل لمعاني هذا الفهم، ولو لم يعبر الإنسان في صياغة الكلام عن

¹ Heidegger, Sein und Zeit, Gesmtausgabe 2, Frankfurt/ Main, Klostermann, 1977, p43.

2 عادل مصطفي، فهم الفهم، ص 224.

معاني هذا الفهم¹، الفهم الذي أصبح مع هايدغر أنطولوجيًا، ومعهما أضحت اللغة بتعبير هايدغر بيتًا للوجود.

وينعقد هذا الفهم أولاً على حظوة الإنسان وقدرته في انكشافه لذاته انكشافاً جلياً، وهو ما عدّه هايدغر وظيفة الهيرمينوطيقا الأولى، التي تمكنه من بلوغ كيانه بمراعاة سمة الكينونة فيه، ومن ثمة مواجهة الاغتراب الذاتي الذي قد يصيب الكينونة، نتيجة عدم القدرة في بلوغ لحظة الانكشاف، "ولا يمكنه أن يقوم بواجب الشفافية الذاتية إلا إذا هَدَم جميع التأويلات الماثورة التي تسعى إلى الإغلاق على معاني الكينونة المتجذرة فيه، أي؛ لا تحقق الهيرمينوطيقا مهمتها إلا بانتهاج سبيل الهدم"، من خلال نزع كل الأقنعة التي تمنع الانسان من النظر الشفاف في حقيقة كينونته، وهو ما يستلزم حرية الكينونة في استيضاح ذاتية الإنسان.

وكلما أمكن للإنسان القدرة على فهم ذاته وكينونته الباطنة، أمكن له أيضاً في المقابل فهم العالم والوجود، لينتج عن ذلك تأول معاني: الكينونة، الوجود، العالم... فالتأويل حسب هايدغر منبثق عن فهم أو مجموعة من الفُهوم، فكل ضرب من ضروب الفهم يتقدم عليه في وجدانية الانسان حالاً من أحوال الفهم السابق، الذي مجمله مكتسبات سابقة وتطلعات سابقة وإدراكات سابقة.

هذا الانتقال من حال إلى حال يتجسد معه سعي الانسان في البحث عن المعنى، سعي في سبيل نثر كينونته في هذا الموضع وفي هذا الزمان، الذي لن يتم إلا من خلال فهم تجليات المعنى في الكائنات، وفي العالم الذي يحتوي هذه الكائنات، يرافقه كشف لتجلي الكينونة في تضاعيف الزمان.

"وبما أن الفهم هو اعتلان لهذا الموضع المميّز، فإنّه فهم يصيب كينونة العالم في كليتها، أي يُعْنَى بتدبر معاني هذه الكلية التي تتجلى في اختبارات الإنسان الوجودية التأصيلية، ولذلك قال هايدغر في الكينونة والزمان إن كل فهم للعالم يفترض على وجه التضمن السابق فهما للوجود، وكل فهم للوجود يفترض على

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، ص 111.

وجه التضمن السابق فهمها للعالم"¹، مُستَعِيدًا بذلك الحلقة أو الدائرة الهرمينوطيقية لشليرماخر، ليؤكد من خلالها على أنه لا وجود لفهم لم يسبقه فهمٌ متقدم عليه.

ج- هانس جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer):

شكلت الفينومينولوجيا رافدا جديدا ساهم في بلورة آليات جديدة للفهم، حرر الهرمينوطيقا من النفس الرومانسي الذي وضع بصمته شليرماخر، ومبعدا إياها من إكراهات القواعد المنهجية التي تعد في حضرة العلوم الطبيعية منطلقا ضروريا يستهدف بلوغ الحقيقة، وهو ما وقف عليه دلتاي حين فصل بين وظيفتي الفهم والتفسير، إذ يتحدد مجال الفهم -الذي يتعامل مع تفاصيل الحضور الإنساني بمختلف أبعاده- ضمن هذا النطاق المرتبط بكل تفاصيل الحياة الانسانية، في مقابل التفسير الذي مجاله مرتبط بالعلوم الطبيعية.

امتداد أثر الفينومينولوجيا باعتبارها تصورا جديدا لسيرورات الادراك وإنتاج المعرفة اليقينية لامس شغاف أحد تلامذة هايدغر؛ النقيب غادامير، حيث تلقف من أستاذه الهرمينوطيقا الممزوجة بشذرات من الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، وما فتئ حتى أسس منهجه الهرمينوطيقي الذي يعد من أجَلِ الانتاجات في مجالها، والتي حاول من خلالها على تأصيل مسار الهرمينوطيقا في القرن العشرين، مستقل فيه عن تصورات أستاذه هايدغر.

ونستشف هذا التأصيل حيال الهرمينوطيقا وما ينجر عنها من مسائل تخص الفهم والتأويل وغيرهما من لواحق، من خلال أبرز أعماله: مؤلف مشكلة الوعي التاريخي، ومؤلف الحقيقة والمنهج الذي يعتبر عمدة زمانه في الهرمينوطيقا.

وبالعودة إلى هرمينوطيقا دلتاي؛ يرى غادامير في أن مشروع دلتاي الرامي إلى التوفيق بين مقتضيات تاريخية الحياة ومسعى الفهم الموضوعي قد ولد ميتا، لأنَّ التاريخية كمقولة فلسفية تتطلب نسقا

1 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، ص 119.

معرفيا موضوعيا يتلاءم وطابع الظاهرة الانسانية المتسمة بالتغير والحراك، هذه القراءة النقدية لمخلفات دلتاي جعل من غادامير يستنجد بفكر أستاذه هايدغر، وذلك لأجل الوصول إلى إجابات لأسئلة استلهمته، قاسمها البحث في قيمة المعرفة التي يمكن أن تحظى بها العلوم الانسانية في سياق محدودية الانسان التاريخية، وهو ما كان سببا في تمجيده لهايدغر: " ندين لهايدغر بالفكرة التي لا تقول بأن الهيرمينوطيقا ستبقى الطريقة الحاوية في العلوم الإنسانية وحسب، وهذا ما كانت عليه الهيرمينوطيقا منذ شلايرماخر ... بل التي تقول أيضا بأن الهيرمينوطيقا تطبع الفلسفة عينها في أعماق إمكاناتها فتساعدنا، وقد بلغت بالمسألة إلى عمق مقتضياتها، تساعدنا في التغلب على تهديد النسبية التاريخية"¹. ومع أن هايدغر اعتنى بتبيين معاني الانتماء إلى الوجود والعالم، وهو ما كان سببا في انكبابه على استجلاء بنى الاختبار الكياني مع الدوازين، إلا أنه قد رفض في المقابل البحث عن أصل إبستمولوجي متين للعلوم الانسانية على غرار العلوم الوضعيّة، وهو ما اعتبره هايدغر "هروبا للإنسان من حتمية انتمائه إلى مجرى الزمان المتحول ومن حتمية انتسابه إلى التاريخ المتحرك"².

ومن خلال كتابه الحقيقة والمنهج رفض غادامير كل المحاولات المنتشية للمناهج الاستمولوجية الصارمة بجعلها هذه المناهج كأساس لحمل صفة العلمية، وهو ما جعله يقف على طرف نقيض ضد تصورات دلتاي -ومن بعده المذهب الوضعي والمذهب التاريخي- في ذات المنحى، لذلك تأخذ الهيرمينوطيقا لديه بعدا فلسفيا مغايرا تماما لتصورات من كان قبله: كشلايرماخر، ودلتاي، وهايدغر، أو تصورات معاصريه: كالفرنسي ريكور، إذ تقوم الهيرمينوطيقا في نظره على ثلاث مراحل: الفهم، التفسير أو التأويل، التطبيق، بحيث يشكل كل حد من هذه الحدود جزءا لا يتجزأ من هيرمينوطيقا غادامير، فلا وجود لتفسير دون فهم، ولن تتحقق موضوعية الفهم دون تفسير، فالتفسير يمثل الشكل الخارجي للفهم وهو

1 Gadamer, Gesammelte Werke IV, Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, tuningen, J. C. B, Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 434.

2 Grondi, "Le sens du titre Etre et temps", in Dialogue, 25, 1986, pp. 709-725.

الذي يضفي عليه صفة الموضوعية أو المنطقية، وقد يكون هذا الشكل لغويا في عبارات أو نصوص، أو غير ذلك كلوحة فنية مرسومة أو قطعة موسيقية، فطريقة الأداء يعبر من خلالها عن فهم معين، وهذا ما جعل من غادامير ينظر إلى التفسير باعتباره وسيطا تتحقق بواسطته إمكانية الفهم، فالتفسير ما هو إلا ذلك الشكل اللغوي الذي يعبر عن الفهم أو يتجلى فيه الفهم، فهو ليس مستقلا عن الفهم أو سابق عليه، وعليه "يجب أن تفهم ينظر غادامير إلى التفسير باعتباره وسيطا تتحقق بواسطته إمكانية الفهم، فالتفسير ما هو إلا ذلك الشكل اللغوي الذي يعبر عن الفهم أو يتجلى فيه الفهم، فهو ليس مستقلا عن الفهم أو سابق عليه، بمعناها الحديث أي أنهما متداخلان وليس أي منهما سابقا على الآخر، بل كلٌّ منهما متضمن بالقوة في الآخر وهما متشابكان بشكل لا انفصال فيه"¹.

ومن جهة أخرى توجد مع كل تأويل ممارسة تطبيقية سواء نلمسها من خلال تطبيق أفكارنا ومعاييرنا على النص أو من خلال تطبيق مقولات النص على معاييرنا نحن، أي أن هناك ممارسة عملية أو واقعية لإملاءات النص، وتتجسد خصوصا هذه الترجمة التطبيقية "في علم التأويل اللاهوتي وعلم التأويل القانوني، فالأول ينتهي إلى تحقيق تعالم الوحي في الحياة اليومية، والثاني ينتهي إلى تطبيق القانون فعليا أو عمليا على حالة معينة، وكلا النتيجتين تمثلان تطبيقا للنص من خلال فهمه وتفسيره"².

ولعل ما ميّز هيرمينوطيقا غادامير هو اعتمادها هذه المراحل الثلاثة بينما كان جهود غيره منصبه فقط على المرحلة الثانية: "التفسير أو التأويل" في علاقتها بالمرحلة الأولى: "الفهم"، لتظهر مرحلة التطبيق باعتبارها تنمة منطقية وواقعية لعملية الفهم والتفسير، والتي من خلالها يتم الربط بين النص وحاضره، كما تسمح لنا أيضًا بفهم تاريخ تفسيرات نص معين، "وهذا ما يمكننا من تجاوز الفهم التاريخي في استقلال عن اللحظة الراهنة التي تفسره وتبادل معه التأثير، وهو الذي يسمح لنا بتأسيس الفهم

1 هانز جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ترجمة أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص 280.

2 هانس روبرت يابوس، علم التأويل الأدبي وحدوده ومهامه، ترجمة بسام بركة، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03، 1988، ص.ص

على مفهوم التفعيل والتحقيق بعد أن كان يتأسس على مقولة المعنى اللازمي أو اللاتاريخي الذي كان يمنح لنصوص الماضي¹.

لقد أنكرت هيرمينوطيقا غادامير القول بالحقيقة المطلقة، كما ناهضت فكرة تأسيسها من خلال أدوات المنهج، كما لو كانت أدواته سبيلا يجعلنا في كنفه نقول بإمكانية بلوغ الحقيقة المطلقة، لذلك ومن خلال كتابه "الحقيقة والمنهج"، أكد غادامير على إجراءين أساسيين:

- ضرورة تخلص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانسية دلتاي وشلايرماخر، وبالتالي ضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتهي إليه.
- ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي، وهو المبدأ الذي يختلف فيه تماما عن تصور شلايرماخر، والذي ركز على وضع القواعد والمعايير التي تعصمنا من سوء الفهم.

ويعتقد غادامير أن النص يستقل بفعل الكتابة عن كل العناصر النفسانية التي يتولد عنها، ويصير حاملا لحقيقته، ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت، عندها لن يكون من الضروري أن نفهم النص كتعبير عن حياة المؤلف وعواطفه، بل يجب علينا أن نحاول فهم ما يقوله النص في حد ذاته، ليتجاوز بذلك التصورات التي سبقته والمبنية على لزومية انغماسنا في قصيدة الغير وأن نعيش من جديد ما كان المؤلف قد عاشه، وتصبح العلاقة بين الأنا والآخر، القارئ المؤول والمؤلف صاحب النص علاقة تفاهم غايتها تحقيق الفهم، أن نفهم يعني "أن نُعير اهتمامنا لما يقوله الآخر، وأن نُعطي وجهات نظره حقها، بمعنى أن نسعى إلى فهم ما يقال، لا إلى فهمه هو، باعتباره

1 هانس روبرت ياكس، علم التأويل الأدبي وحدوده ومهماته، ص 58.

هذه الفردية، فما يُهم إدراكه هو حق الشيء نفسه الذي يقصده بحيث نتمكن من الاتفاق على الشيء بذاته، من هنا؛ لا نرد رأيه إليه هو كفرد، بل إلى ما يهدف إليه رأيه بالذات¹.

وبناءً على نقده للممارسة التأويلية القائمة على مقولتي الحياة الذاتية للمؤلف والقارئ الأصلي، وضع غادامير قواعدا غايتها تنظيم النظرية الهيرمينوطيقية المعاصرة:

- " ليس الفهم عملية نقل نفساني، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن معنى الفهم أن يحد لا بما كان يقصده المؤلف، ولا بأف المرسل إليه الذي كتب النص أساسا من أجله".

- لا ينتمي المعنى إلى الماضي المطلق بحيث يكون بإمكاننا استخلاصه كما هو دون عناء، بل بالعكس يعمل التأويل ضمن ما تحدده وتشكله معايير النسبية التاريخية في إطار ثقافة معينة.

وتنبني هيرمينوطيقا غادامير على عدة مركّزات يمكن أن نستشفها من خلال كتابه: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، حيث ينطلق غادامير من خلال كتابه هذا بنقدية بارعة شملت النزعة التاريخية عند دلتاي، إذ يعتقد أنه "لا يمكن للمعرفة التاريخية أن تُوصف بنموذج المعرفة الوضعية، لأنها في حد ذاتها عبارة عن تطور يتمتع بكل خاصيات الحدث التاريخي، ينبغي أن يدرك الفهم على أساس أنه فعل الوجود، بمعنى أنه مشروع مُلقًى"، ولأجل أن تتحدد بنية الفهم واقعياً، وجب النظر في العلاقة الدورية بين الكل والجزء ودرجة الانسجام بينهما، فالفهم ينشأ انطلاقاً من الكل المشكل من جملة العوامل الموضوعية دون رفضٍ في المقابل لحضور ذاتية المؤلف، لذلك ينظر غادامير إلى الفهم كجزء من كينونتنا وتجربتنا في العالم، يتجاوز من خلاله الفصل التقليدي بين الذات والموضوع، حيث يتداخل الاثنان في عملية تفسيرية مستمرة، وهو ما جعله ينتقد الفلسفة الديكارتية التي تضع الذات والموضوع في مواجهة مستقلة، حيث ينظر إلى الذات كمراقب محايد يمكنه الوصول إلى الحقيقة الموضوعية

1 هانز جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 26-27.

بشكل مستقل عن تجربته الذاتية، ويعتبر غادامير أنّ هذه النظرة تتجاهل الطبيعة التفاعلية للفهم، حيث يكون القارئ أو المؤول جزءاً من عمليتي الفهم والتفسير.

إنّ التجربة التأويلية تضمن توازنها بفضل عامل التطبيق الذي كان غائبا في الممارسات التأويلية السابقة، حيث يخلص عملية الفهم من سمتها الإسقاطيّة الذاتيّة ويحولها إلى عملية قائمة على التفاعل بين النص وقارئه (المؤول)، ويتحقق معها انصهار أفق الحاضر (أفق القارئ- المؤول) مع أفق الماضي (أفق النص)، فكل فرد يأتي لحظة تفسير النصوص أو الظواهر بتاريخه الشخصي والثقافي، هذا التاريخ يؤثر بشكل بالغ على عملية الفهم والتفسير، وهو الأفق ذاته الذي يحمله النص، والذي يجب التفاعل معه أيضاً.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أفكارنا الخاصة التي تلعب دوراً حاسماً في إحياء معنى النص، لم تعد موقفاً خاصاً تتمسك به وتفرضه على النص، بل وبفضل التفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص، "إنّ الفهم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص، بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما، وفي هذا الاندماج تج مسألة تحديد البعد التاريخي لظاهرة الفهم حلها المناسب"¹.

لا يمكن أن تعيش الذات أو أن تتموقع خارج التاريخ، وتضع نفسها على مسافة منه، فيتمظهر لها في شكله الموضوعي الكلي، وهو ما كان مدعاة لنقد غادامير للموضوعية الساذجة التي تقرها النظريات العلميّة، وهو ما يبيّنه مسار التاريخ نفسه؛ إذ ينتفض وبطريقة غير مباشرة ضد المصادرة التي تعتقد أنّه من الواجب أن نضع كامل مفاهيمنا الخاصة وتصوراتنا المسبقة جانباً، وهي القولة ذاتها التي تبناها هايدغر، إذ اعتبر هذا المسعى ما هو إلا مجرد وهم ساذج بالنسبة لكل قارئ مفكر، ذلك أنه "ليس السعي إلى تجنب المفاهيم الخاصة في التفسير مستحيلاً وحسب، ولكنه عبثي بشكل واضح، أن نفسر

1 هانز جورج غادامير، فن الخطابة وتأويل النصوص ونقد الإيديولوجيا، ترجمة نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 03،

1988، ص 16.

هو بالضبط، أن نستخدم مفاهيمنا المسبقة الخاصة¹، لذلك يؤكد غادامير على ضرورة مشاركة الذات الواعية في عمليتي الفهم والتفسير، ومن خلاله يضع حجر الأساس الأول الذي تقوم عليه الهرمينوطيقا حين حاول أن يجمع بين الذاتي والموضوعي.

لقد ظل غادامير وفيًا للمنحى الأنطولوجي للفهم، مثلما هو الأمر مع أستاذه هايدجر خصوصاً في مسألة اللغة والتناهي، فالرابطة التي رصنها غادامير بين الفهم والتفسير في حضرة التطبيق جعلت من إرادة الفهم القابعة داخل إرادة التفاهم والمشاركة إرادة غير مكتملة، فالفهم كمشروع دائم الحاجة إلى المراجعة والتجديد، وبهذا فالحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي مشاركة وليست امتلاكاً.

ولأجل ذلك يميّز غادامير بين نوعين من الفهم؛ فهم جوهري غايته فهم محتوى الحقيقة التي تنبجس من خلال قراءة النص، وفهم قصدي من خلال ننظر في مقاصد المؤلف وأهدافه المرجوة من كتابة النص، فالفهم هو القدرة على إدراك المعطيات النفسية والتاريخية التي ينطوي عليها النص لذلك يستعان بالفهم القصدي لأجل الاحاطة التامة بحيثيات النص والنظر في المقاصد الأصلية للمؤلف على ضوء حياته الفكرية، فلحظة بدء الفهم القصدي هي لحظة يُقابلها اخفاقٌ في الفهم الجوهري، وإذا كان الفهم المسبق عنصراً مهماً يعيق البداهة والوضوح بمنطوق عصر الأنوار، "فقبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبلية تضع النص أو الأثر في سياق خاص وضمن منظور معين، تعبر عن السيلان أو التدفق اللانهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع، والافتراض المسبق يدل على انخراط الوعي في سياق تاريخي ولغوي خاص"².

يبني في المقابل غادامير هرمينوطيقاه على فكرة حضور التراث كمعنى في مسألة الفهم، وهو ما يُصطلح عليه بظاهرة الانتماء، فمجرى عامل التراث في السلوك التاريخي التأويلي يجعل من فن التأويل ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراب وعبره أي يمكن أن يتصل

1 هانز جورج غادامير، اللغة كوسط للتجربة التأويلية، ص 30.

2 محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 37.

بي من جانب آخر، فأى نص أو أي موضوع هو اتحادٌ بين النص والفكر التاريخي، ذلك الاتحاد الذي يكشف واقع التاريخ وواقع الفهم التاريخي، ويوصف هذا الانصهار بمصطلح التاريخ الفعال، وعليه يعتبر غادامير أن الهرمينوطيقا تجعل من التاريخ جزءًا لا يتجزأ من مشروعها، بخلاف الفلسفة الفينومينولوجية التي تتغافل عنه في مقارباتها لمشكلة المعنى النصي، ففي الوقت الذي يرى فيه شلايرماخر ودلتاي أنّ الزمن فجوة لا بد من ردمها بالتأويل، نجد غادامير يقر بأن المسافة الزمنية أساسٌ لدعم العملية الهرمينوطيقية أي الأساس الذي يستوعب التراث والمرجعية، فالاندماج الحاصل بين أفق الماضي والحاضر يجب أن يكون انتقالًا مستمرًا للماضي في الحاضر، وهو الانتقال الذي يضمن الحوار الدائم للتقليد في واقعنا الراهن، عندئذ فإن أفكارنا المسبقة نفسها ومفاهيمنا القبلية، ستكون نابعة من التقليد ذاته أو من التراث، وما دام التراث لم يعد يتكلم عبر الماضي وأعمال الماضي (موضوع التأويل) فحسب، بل وعبر المؤول ذاته (فعل التأويل) أيضًا، فإنه "يتوسط دائمًا عملية التأويل، وفي عملية التوسط هذه يبقى التراث حيا دائما"¹.

1 هانز جورج غادامير، فن الخطابة وتأويل النصوص ونقد الإيديولوجيا، ص11.

المبحث الثالث: هيرمينوطيقا ريكور؛ من التلقي إلى البناء.

قبل أن نستعرض وبالتحليل هيرمينوطيقا ريكور ومركزاتها الأساسية التي قامت عليها، كان علينا لزومًا الإطّلال على حياة الرجل التي تعد أهم مرجعية دفعت إلى أن تكون فلسفته في التأويل على هذه الشاكلة، فالنظر في كمّ التقلبات التي عاشها الرجل طيلة حياته، يُوحى لكل باغٍ في تقفي أثر ريكور الفكري وجوب العودة إلى هذه الحياة المتقلبة أحوالها بين العسرة واليسرة، الفرح والقدر... متقفين في ذلك وبطريقة نوستالجية مع مقولة هيجل التي تجعل حياة الفكر في موته.

ثم وبعد الإطّلال السريع على سيرة الرجل وما نجم عنها من قراءات ممكنة سنحاول أن ننظر في مصادر التي نهل منها ريكور معين أفكاره، والمرام من ذلك هو تقعيد الأسس الأولى لفلسفته في التأويل، إذ لا تخلو فلسفة من الفلسفات إلا وكانت مبنية على ما سبقها من تأسيسات معرفية وميتودولوجية سواء كان ذلك بدافع التأثير -مطلقًا كان أو نسبيًا- أو بدافع الفحص والمراجعة النقدية، ويختتم مبحثنا هذا بقراءة تحليلية لما سماه ريكور بالتطعيم الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا وهو ما يتوافق مع عنوانه المطلوب الثالث.

المطلب الأول: إستقراءٌ في كرونولوجيا الحياة كمرجعية أولى.

سنستعيد من خلال هذا المطلب بعضًا من سيرة ريكور الذاتية، ونحن حالمون في أن نقبض على شيءٍ من المسالك التي يُمكن أن تُمدنا بشيءٍ من شذرات فكره، وربما لن نجد أفضل من ما كتبه هو في ذات المقصد، من خلال كتابه المعنون بـ: *Réflexion faite* والذي ترجمت عنوانته من طرف المهتمين بفكر ريكور إلى ترجمات متعددة؛ منها: تأمل منجز، أفكار جاهزة، بعد طول تأمل...

ويحمل هذا المنتج سيرةً فيها إقراءٌ من لدن صاحبها بأنها سيرة مليئة بتخبطات ومخاضات عسيرة. إن استعراض مسيرة ريكور لا نبتغي به عرضًا محشواً بتواريخ ذات سمة سردية ورؤية اجتماعية محضّة، إنّما سنأخذ من هذه السيرة ما قد يُفيد خطة بحثنا هذا من زاوية منهجية، لنُحقق بذلك بلُغة كان يمكن

أنْ نفقدها بغياب هذه الوصلة، ألا وهي بُلْغَةُ التَّأْصِيلِ المرجعي للبحث من زاوية حياتية، فالفكر ما هو إلا ارتدادٌ لحياة صاحبه.

تعود بنا حياة ريكور إلى بواكير النشأة التي فقد فيها أمه بعد ولادته، ثم هلاك والده مع بداية الحرب العالمية الأولى سنة 1915، حيث تولت عمته التي تصغر أباه بإحدى عشرة سنة مهمة رعايته رفقة أخته التي تكبره، هذه الصورة القاتمة في شظف العيش إضافةً إلى فضائع الحرب كسرتها صورة البهجة التي رافقت نهاية الحرب العالمية، " ولم يكن من الطفل الذي عُدَّ، إداريًا، من أيتام الأمة Pupille de la Nation إلا أنْ انساق بكليته إلى الرسم والقراءة في فترة كانت فيها وسائل الترفيه شحيحة غير متطورة، ولم تكن وسائل الإعلام في وضع يسمح لها بتسليية الشبيبة"¹، لذلك كان الذي يملأ هذه الهوة من الفراغ هو اهتمامه البالغ بالتعليم، بحيث أنه في المرحلة بين الحادية عشر والسابعة عشر كان وجوده منحصرا بين البيت وثانوية الذكور بـ "رين"، هذا الانجذاب والتطلع إلى تعلم كل ما هو جديد جعله يطالع وبنهم زائد المقررات والكتب التي كان ينصح بها أساتذته، وفي هذه المطالعة اكتشف جزءا من أفكار الفلسفة، برغم شعور الصدمة الذي اكتنف وجدانه لحظة غياب الفلسفة الحقيقية مع كتابات مونتاني وباسكال وفولتير وروسو، وهم - حسبه - من كنا نعتهم مع ذلك بالفلاسفة.

الحاف الديني الذي التحفه ريكور بدافع النشأة البروتستانتية إضافةً إلى شغفه الفكري جعله يميل إلى قراءة ما خلفه شلايرماخر من كتابات، الذي ترك في نفسه شيئا من عاطفة "التعلق المطلق". هذه العاطفة التي لم تصمد أمام وقع هجمات الشك العقلي، ولولا حضور سطوة الفكر النقدي من خلال الدراسات الفلسفية التي تلقاها في الجامعة لما أمكن لهذا الصراع أن يهدأ.

هو الصراع نفسه الذي كان دافعا أكبرا في النهل من مؤلف برغسون: "منبعا الدين والأخلاق"، وهو ما كان سببا في اشتغاله على لاهوت كارل بارت، وهو السبب عينه في اختياره أثناء السنة الجامعية 1933-

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006، ص 26.

1934 مشروع مذكرة للظفر بشهادة الأستاذية بعنوان: مشكلة الإله عند لاشوليه ولانيو، وهو الذي قال فيها كمشروع: "فأن تجد مفكرين مشدودين إلى المعقولية شداً ومهمومين بمسألة استقلالية الفكر، وتعثّر في الوقت ذاته على مكان في فلسفتيهما لفكرة الإله، بل للإله نفسه، هو أمرٌ كان يبهجن عقلياً، دون أن يدفعني أيّ منهما إلى الخلط بين الفلسفة والإيمان التوراتي"¹، ويعود الفضل إلى لاشوليه ولانيو في تعرفه على تراث الفلسفة التأملية ذات القرابة من الكانطية المحدثّة الألمانية، الذي يرتفع "إلى مين دو بيران عبر إميل بوترو وفليكس رافيسون، وهو ينعطف من الجهة الأخرى، نحو جان نابير الذي أصدر سنة 1924 مؤلفه التجربة الجوانية للحرية الذي يتموضع بين برجسون وليون برونشفيج"².

تعرف ريكور وجالس بين سنة 1934 و1935 العديد من المفكرين الجهابذة من قبيل: جبرائيل مارسيل، وإدموند هوسرل، كما نهل بالسوربون المعرفة من أساتذة كبار من طراز: ليون روبان، ومؤرخ الفلسفة الممتاز إميل برهيه، وليون برونشفيج، واتسمت هذه السنة الباريسية بانخراطه في حلقات الجمعة التي كانت تضم مجموعة من كبار المفكرين، الذين يتبادلون دور معالجة موضوع يُتفق على اختياره بشرط أن لا يلجأ الملقى إلى سلطة أي فيلسوف، وفيها أصبح على درجة من اليقظة النقدية التي بثّتها فيه نصوص مارسيل، والذي يعود إليه الفضل أيضاً في تعرف ريكور على فكر كارل ياسبرس الفلسفي، والذي امتد مدى أثره لاحقاً خلال سنوات الأسر.

وأول ما تعرف ريكور من مؤلفات هوسرل كان مؤلفه الأفكار الموجهة (والذي يعود إليه الفضل في ترجمته من الألمانية إلى الفرنسية)، وذلك بعد أن استرعت انتباهه فكرة القصيدة فعُدّت بمثابة الباب الذي ولج من خلاله فينومينولوجيا هوسرل، ومن خلال تعقله لموضوعات لها رابطة بفكرة القصيدة كالقيم، تعرّف أيضاً على الألماني ماكس شيلر بعد أن نفذ إلى أفكاره من خلال اطلاعه على مؤلفه الأخلاق غير الصورية للقيم.

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص29.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص ص29-30.

هذا الخليط المنصهر بين هذه الأقطاب المتقابلة؛ الفلسفة التأملية الفرنسية والفلسفة الوجودية وفينومينولوجية هوسرل الوصفية هو الذي جعله يصف هذا النشاط الفلسفي بأنّه نشاطٌ نضالي يمثل حالة طبيعية تتواءم والشروط الصحية لأيّ نشاطٍ صحي.

إمتد هذا النضال ليبلغ ذروة أثره لحظة تعرف ريكور على فلسفة إمانويل مونييه من خلال كتاباته الأولى بدءاً بإشرافه على إصدار العدد الأول من مجلة الفكر الصادر في أكتوبر 1932، ثم كتابه الثورة الشخصية والجماعية، وفيه قال: "لقد كانت توجهات مونييه الفلسفية المسيحية مألوفة لديّ، فقد وجد مفهوم الشخص، الأثير لدى مونييه، تنقيحاً فلسفياً أكثر تقنية، إذ جاز لي قول ذلك، عند الفلاسفة الذين سبق ذكرهم؛ على أن الربط بين الشخص والجماعة كان يمثل بالمقابل، تقدماً غير مسبق، بالقياس إلى التحفظ الذي شجع عليه الفلاسفة الخُلص"¹.

إكتسب ريكور نوعاً من الوعي السياسي في مرحلة طفولته المنهكة، وذلك نتيجةً لجملة الأحداث التي رافقت هذه المرحلة، هذا الوعي زاد ينعانه أكثر بعد أن أثّر أندري فليب في شخص ريكور، وقد قال ريكور في ذلك: "الشكل السياسي الذي أولاه أندريه فليب للالتزام كان يبدو أكثر صراحة وظهوراً، فضلاً عن مزاجته، على نحو غير مألوف في اليسار الفرنسي، بين حجاج لا هوتي على طريقة كارل بارث ومهارة رجل اقتصاد جيد ذي قناعة اشتراكية"².

لم تثنِ الفواجع ولحظات الفقد التي ارتسمت في حياة ريكور عن تحقيق ما يصبو إليه، ففي صائفة 1935 أنهى ريكور دراسته الجامعية بحصوله على شهادة التبريز في الفلسفة، ثم إستقر بعد أن تزوج في ذات الفترة.

تعرف ريكور قبل إندلاع الحرب بأربع سنوات على أفكار هوسرل بعد أن تعلم اللغة الألمانية، وعكف على قراءة مؤلف هايدغر الكينونة والزمان.

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 35.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص ص 35-36.

تُعَدُّ الحرب المندلعة في أوروبا من اللحظات الفارقة في تأسيس النشاط الفكري لريكور، فلقد كان الاعتقال الذي جرى في مختلف المعسكرات ببوميرانى Poméranie مناسبة لتجربة إنسانية وفكرية فذّة، قوامها حياة يومية تقاسمها ريكور وآلاف الرجال، وخطتها الناظم هو شغف التعليم العفوي من خلال القراءات المشتركة للكتب التي كانت متاحة في المعتقل، فقد تقاسم والفيلسوف الفرنسي ميكال دوفرين نفس النهم الملقى على دفات أعمال كارل ياسبرس، وعلى رأسها كتابه ذو الأجزاء الثلاثة: "الفلسفة"، وهو ما خلف شيئاً من الإعجاب لأفكار هذا المفكر الألماني، والذي جعل من مآسي الحرب ونظرات الخزي تجاه كل ما هو ألماني تتوارى عن ذهني الرجلين.

لم يبق شعور الإعجاب بأعمال ياسبرس حبيس الجانب السيكولوجي بل صيّر إلى مؤلف مشترك بين ريكور ودوفرين تحت مسمى: كارل ياسبرس وفلسفة الوجود، والذي تم إخراجُه سنة 1947، ومن محاسن العزلة التي عاشها ريكور أنه إستأنف مشروع القراءة لهايدغر، كما حاول ترجمة مؤلف هوسرل الأفكار 1 بنقله من الألمانية إلى الفرنسية، وإنتهت هذه المحطة بتحريره لجزء من فلسفة الإرادة.

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها إنشطرت الحياة اليومية لريكور في الفترة بين سنتي 1945 و 1948 على ثلاث أشطر؛ شطر للعائلة، وشطر للتدريس بكوليج سيفينول، وشطر أخير مخصص لتحضير أطروحة الدكتوراه بالمركز الوطني للأبحاث العلمية CNRS، حيث تمحور موضوعها في مناقشة مسألة العلاقة بين الإرادي واللا إرادي، "وكان هذا الاختيار يستجيب لمقتضيات عدة؛ إذ كان يسمح، إبتداءً، بمد التحليل الماهوي لعمليات الوعي إلى مجال العاطفة والإرادة، بعد أن ظل منحصرًا مع هوسرل في نطاق الإدراك الحسي، وعموماً، في مجال الأفعال التمثيلية"¹، وغايته في ذلك إيجاد ما يمكنه أن يقابل فينومينولوجيا الإدراك الحسي لميرلوبونتي على مستوى النظام العملي، وفيها نهل عن أعمال جبرائيل مارسيل تحليله لإشكالية الذات المتجسدة والقادرة في الآن نفسه على التحرر من رغباتها وقواها.

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 41.

وتيمنا بأفكار مؤلف المرئي واللامرئي لصاحبه ميرلوبونتي، حاول ريكور "تقديم تحليل قصدي للمشروع، ضمن أفق هوسرلي، (مع مضايقة الموضوعي، البراغما، Le pragma، الشيء الذي عليّ فعله)، وللباعث (باعتباره سبب الفعل)، وللحركة الإرادية المنتظمة من قِبَل التناوب الذي بين الاندفاع المتوتر للعاطفة والوضع الهادئ للعادة؛ وأخيرا للإقرار بالإرادي المطلق"¹ الذي جمع تحت كنفه كل ما هو مطلق، ويخرج عن اختيار الكائن والحياة، كهبة الولادة، واللاوعي ...

وقد إحتوى هذا المنجز الذي عكف ريكور على إخراجهِ ثلاثة أقسام؛ قسم شكل موضوع الإرادي واللاإرادي محتواه الأول، وقسمٌ تضمن تأملا في نظام الإرادة الشريرة من خلال البحث في مكانين وصفها بأنها تجريبية، وهو ما جعل من ريكور يبحث في هذه المكانين من خلال إستثمار التحليلات في تجريبية الانفعالات، وقسم أخير "يعالج علاقة الإرادة الإنسانية بالمفارقة؛ هذا المصطلح الياسبرسي الذي يشير إلى إله الفلاسفة على نحو بالغ من الطهارة"²، بحيث أسقط الفصل الأخير من مؤلف ياسبرس "الفلسفة" على هذا القسم، وهو فصل خصصه ياسبرس في إستجلاء رموز المفارقة المتجلية في تجارب الخلق والخلق المتجدد النازعة نحو براءة ثانية التي يستدعي فكها فلسفة يمكن أن تتصف في الوقت نفسه بأنها شعرية.

يعود أيضا في إكتساب ريكور مجامع الفلسفة إلى عمله كأستاذ محاضر في تاريخ الفلسفة بجامعة ستراسبورغ، حيث وفي الفترة الممتدة بين 1948 إلى غاية 1957 وَقَفَ نفسه على تدريس طلبته كل موسم جامعي فيلسوفا محمدا حتى ينال حقه ومستحقه في هذه العملية التعليمية، وهو ما عزز من رصيد ريكور الأكاديمي سواءً ما ارتبط بالفلسفة الإغريقية أو الحديثة أو المعاصرة، وفي ذات الفترة أنجز تنمة لكتابه فلسفة الإرادة من خلال جزأي التناهي والإثم، وهو ما كان يصبو إليه، فقد "كان هدف الكتاب ذي الجزئين، أن يتخطى القطيعة التي أجراها الإرادي واللا إرادي بين التحليل الماهوي والجدلي لبنى الإرادة

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص ص 41-42.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 44.

الصورية، وبين وصف هذا الشكل التاريخي النموذجي الذي يؤلف الإرادة الشريفة، ولكن هذا القفز كان يقتضي عدة قرارات من نظامين متميزين¹.

ولمكانة الرمز في هيرمينوطيقا ريكور فإنه - ولأجل تأسيس نظرية حياله - قد إستعان بالفلسفة التأملية المنحدرة من ديكارت وكانط، والمتلقاة من لاشوليه ولانيو ونابير، ووفقها حاول "تأويل رموز الدنس والخطيئة التي تمثل الطبقة الأولى من التعبيرات المباشرة عن الوعي الشقي"²، وهذا التوجه كان تحت وطأة الثقافة المزدوجة والتي جمع فيها بين التوراتية والإغريقية، ومن خلال هذه الرمزية الأولى حاول ريكور أن ينظر في تأويلات الأساطير الكبرى وفق ثقافته المزدوجة كالأساطير الكوسمولوجية والأورفية، والمأساوية، والآدمية.

ومع الجزء الثاني من كتاب التناهي والاثم والذي عنوانه برمزية الشر إستخلص ريكور أول ضبط إصطلاحي ومفاهيمي للهيرمينوطيقا، متكئاً في هذا التحديد الاصطلاحي على الطرح الفينومينولوجي لمرسيا إلياد، والذي من خلاله يرى ريكور في الهيرمينوطيقا "طريقة لفك الرموز من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج، يقود فيها المعنى الحرفي أي الجاري على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني الذي رامه الرمز عبر المعنى الأول"³.

إنقلب ريكور بدءاً من سنة 1957 للتدريس بجامعة السوربون بعد أن ظفر بمنصب الأستاذية في تخصص الفلسفة العامة، ومعها بدأ سيلٌ جارف من الانتاج قد وسم حياة الرجل الفكرية؛ حيث إنتهى سنة 1960 من إنجاز تكملة لكتابه فلسفة الإرادة والمنحصرة في جزأي التناهي والإثم، محاولاً بذلك

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص ص46-47.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 50.

3 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص ص50-51.

تخطي القطيعة " التي أجراها الإرادي واللاإرادي بين التحليل الماهوي والجدلي لبنى الإرادة الصورية وبين وصف هذا الشكل التاريخي النموذجي الذي يؤلف الإرادة الشريرة"¹.

وقد توافق مع إنتهاء ريكور من الاشتغال على مشكلة رمزية الشر ظهور حمى من السجلات الفكرية مست جوائبًا مختلفة؛ بحيث أنها "لم تستهدف الوجودية وفلاسفة الوجود فحسب، ولكنها امتدت فشملت فلسفات الذات جميعا؛ فقد أوقف تلامذة هيدغر التفسير الخاطئ على قراءة وجودية - إلى حد ما - كانت مهيمنة إبان الخمسينات على كتاب الكينونة والزمان، ونقلوا مركز الثقل في الكتابات الهيدغرية إلى النصوص اللاحقة على ما اصطلح على تسميته بمسألة المنعطف في فكر هيدغر"²، في مقابل بزوغ أعمال مفكرين آخرين كالانتاج الذي قدمه كلود ليفي ستراوس في سبيل تنظيم نسقيات الفكر الأسطوري، ومن جهة ثانية عرفت الدراسات النقدية المتخصصة في مجال اللسانيات -خصوصا اللسانيات العامة- ظهور جنس أدبي يحاكي نجاح اللسانيات البنيوية، وهو ذاته ما يلمس ولو بشاكلة مغايرة مع الماركسية التي سلكت وعن طريق ألتوسير مسلكا بنيويا، ومع التحليل النفسي من خلال طروحات لاكان، والذي أنصف "البنية اللغوية للاوعي على حساب التفسيرات ذات المنزع البيولوجي والاقتصادي المألوفة لدى الأرثوذكسية الفرويدية، ولا سيما الأمريكية منها"³.

إفرازات حركات الفكر هذه -والتي وُلدت تحت كنف البنيوية- عارضها ريكور إنطلاقا من زاويتين:

- فصل البنيوية من حيث هي نموذج كلي للتفسير عن التحليلات البنيوية المشروعة والمثمرة متى انحصرت في مجال تجريبي مضبوط المعالم.
- اقضاء - وانطلاقا من تصور ريكور للذات المفكرة والفاعلة- كل ما يحُول دون إلحاق مرحلة التحليل البنيوي بالعملية التأملية.

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 47.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 52.

3 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 53.

هذه الممارسة النقدية ما هي إلا شكل من أشكال الفلسفة التي يتبناها ريكور من خلال فعل التماسف، وفيه يقول: "كان عليّ أن أقف على حدودها بإزاء وعي بذاته مباشر وشفاف لذاته، ورحت أدافع عن ضرورة القيام بمنعرج عبر العلامات والآثار المبتوثة في عالم الثقافة"¹، وهو ما يتأكد معه أنّ الهيرمينوطيقا الريكورية إبان الستينيات قد تركزت على محاولة تأويل الرموز.

إنّ المهمة التي حملها ريكور على عاتقه هي جعل الهيرمينوطيقا تنفتح أكثر من خلال جملة الانتقالات التي تُستشف عبر مؤلفاته، وهو ما دفعه إلى القيام بمنعرج عبر العلامات والآثار المبتوثة في عالم الثقافة، مما رام بريكور التوسع في مشروعه الهيرمينوطيقي عبر كتاباته المختلفة، خصوصاً رمزية الشر.

لقد قاد موضوع الإثم ريكور بالولوج إلى مخلفات التحليل النفسي، حيث تابع تطور أعمال النمساوي سيغموند فرويد لدرجة الإعجاب به وبأفكاره، بعد أن اعتبر التفسير الفرويدي تأويلاً موسعاً، من حيث هو خطاب حجاجي "يمزج لغة القوة (الغريزة الجنسية، التركيز النفسي، التركيز، الكبت، عودة المكبوت (... بلغة المعنى (الفكر، الرغبة، المعقولية، العب، التمويه، التأويل، تحريف النص ...) "²، وقد إتكا ريكور في مراجعة طُرُوحات التحليل النفسي الخاصة بفرويد على دياكتيك هيجل، حيث معها "ينتقل الفكر من مواضع المعنى الأكثر فقراً إلى أشدها غنى، وحيث لا تتجلى حقيقة أي شكل منه إلا في اللاحق عليه، وهكذا فقد برز "صراع التأويلات" من خلال خصائص أركيولوجية للوعي تقف على طرفي نقيض مع غائية المعنى، بصيانة حق كل منهما وحفظه"³.

إنّ الناتج عن هذه المراجعة لأفكار فرويد في التحليل النفسي هو تخصيص ريكور لمؤلف يتناول ذلك، عنونه بـ "في التأويل؛ محاولة في فرويد"، إشتغل في شطر منه على قراءة لفكر فرويد، والشطر المتبقي بحث من خلاله سبل تأويل فلسفي لأفكار فرويد، وقد لقي هذا العمل شهرته في الدول المستخدم للسان

1 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 54.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 57.

3 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 58.

الانجليزي أكثر مما لقيه في موطن ريكور الأصلي "فرنسا"، وذلك بسبب شعور الإمتعاض الشديد تجاه ريكور في أنه لم يتطرق إلى محاولات مواطنه جاك لاكان الذي يُعدُّ واحدًا من أقطاب ومجددي التحليل النفسي في فرنسا، فقد تعرض ريكور لشتى أنواع الحملات والانتقادات من لاكان ومؤيديه، وقد تأثر كثيرا بهذا الذي يجري من حوله ولمحاربته واتهامه بأنه يلحق التحليل النفسي بالهيرمينوطيقا، في حين أنه كان قد فعل العكس تمامًا¹.

ساهمت قراءة ريكور لأعمال فرويد مساهمة فعالة في بناء مُنتَج صراع التأويلات، ولأهمية الأثر الذي خلفته أعمال فرويد، صنفه ريكور ضمن تراث هيرمينوطيقا الارتباب، التي يمثلها عتل من الفلاسفة من قبيل فويرباخ وماركس ونيتشه، "وقد واجه هذا التراث الفلسفة التأملية التي جسدها جان نابير والفينومينولوجيا التي أغناها ميرلوبونتي والهيرمينوطيقا التي مثلها وجددها بكل إقتدار، غادامير..."². إنَّ توجه ريكور نحو النظر في إفرازات البنيوية هو الذي حدد شكل الجبهة الثانية من صراع التأويلات، وذلك من خلال التعرّيج على طروحات دي سوسير ورولان بارث، وغريماص، وجيرار جينيت وكلود ليفي ستراوس وبنفنيست... محاولا من خلالها التعمق في مدى صلاحية التحليل البنيوي، بالوقوف على "حدود مفهوم العلامات ذاته، من جهة أنّ العلامات هي وحدات تفاضلية ذات نشاط في نسق لا وجود بداخله إلا للعلاقات المحايثة، كما هي الحال مثلاً، في النسق الصوتي للغة طبيعية"³.

لقد كان لهذه القراءة النقدية الفضل في ظهور تخريجات جديدة كان باعثها المشترك كما سماه ريكور التجديد الدلالي، إذ خرج كتاب الاستعارة الحية إلى التحقيق الأول سنة 1975 أعقبه تحقيقٌ ثاني خاص بكتاب الزمان والسرد بأجزائه الثلاث بين 1981 و1984، والذي عدّه بمثابة تكملة لما بدأه في كتاب الاستعارة الحية، حيث تناول من خلال هذه الثلاثية تجاربا مختلفة للزمان في القصص الأدبية.

1 انظر مقابلة أجريت معه في المجلة الباريسية. Magazine littéraire, no 390 :6.septembre 2000, p. 21.

2 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 59.

3 بول ريكور، بعد طول تأمل، ص 61.

وكواحدة من إفرازات محاضرات ريكور حول الأيديولوجيا واليوتوبيا والتي ناقش من خلالها أعمال ماركس ولوي ألتوسير وهابرماس وغيرهم... نشر ريكور كتابه محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا سنة 1986، وقد رافق بداية هذه السنة حدثاً اجتماعياً هاماً إذ فقد ريكور ابنه أوليفيه ليصبح رمزاً لسعفة الموت لأبيه.

"في أواخر تلك السنة سينشر ريكور كتابه من النص إلى العمل وقد حمل في الصفحة العاشرة الإهداء (إلى ذكرى أوليفيه). والكتاب عبارة عن مجموعة من المقالات المتنوعة المنشورة سابقاً وتتناول الفينومينولوجيا والتأويلية وعلاقة تأويلية النصوص بالعمل، وكذلك السياسة وعلاقتها بالأيديولوجيا واليوتوبيا. والكتاب غني جداً بتحليله ومتنوع جداً يبرز مدى تشعب اهتمامات مؤلفه"¹.

صدرت لريكور في التسعينات العديد من المؤلفات على غرار: كتاب الذات عينها كآخر (1990) وفيه جمع ريكور ملخص فلسفته، كتاب العادل (1995) وهو عبارة عن "مجموعة من محاضرات أُلقيت في مؤسسات مختلفة مع مقدمة طويلة تتيح للمؤلف توضيح مفهومه للعدالة، ومنها ثلاث أجزاء من قراءات أو مطالعات وفيها نلمس نهم ريكور إلى القراءة وتنوع اهتماماته، ومنها كذلك النقد والاقتناع"².

وأكمل سنة 2000 مشروع الزمان والسرد، والذات عينها كآخر من خلال كتاب عنوانه بالذاكرة، التاريخ، النسيان، "والكتاب مهدي هذه المرة إلى ذكرى زوجته سيمون التي كانت قد رحلت عن العالم بعد معاناة طويلة مع المرض، ونحن سنجد وقع حداد ريكور على ابنه وزوجته في نهاية هذا الكتاب المكرس للنسيان والغفران"³.

أعقب هذا الانتاج الغزير صدور كتابه العادل في مجلده الثاني سنة 2001، وفي سنة 2004 صدر له مُنتَجٌ جديد في حدود أربعمئة صفحة تحت مسمى:

1 بول ريكور، الذات عينها كآخر، تقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009، ص 35.

2 بول ريكور، الذات عينها كآخر، تقديم: جورج زيناتي، ص 35.

3 بول ريكور، الذات عينها كآخر، تقديم: جورج زيناتي، ص 35.

Parcours de la reconnaissance والذي يمكن ترجمته إلى العربية بمسارات التعرف والاعتراف وفيه تطرق إلى مشكلة أساسية في الهرمينوطيقا وهي مشكلة الهوية والتعرف إليها، بعد انهيار الكوجيتو الديكارتي وظهور تصورات أخرى للكوجيتو.

توفي ريكور في ماي 2005 وخلف واره حياة زاهرة تجسدت فيها فعلا وواقعا فكرة الصراع ومعها خلد تاريخ الفكر حياة رجلٍ كان له الأثر البالغ في مسار الهرمينوطيقا، وهو ما سنلمسه بالفعل من خلال بحثنا هذا.

المطلب الثاني: مصادر التلقي في فلسفة ريكور.

كما نوهنا سابقا؛ لن تنال أيّ فلسفة حظها من التواجد ضمن نشاط الفكر الفلسفي عبر التاريخ إن لم تكن لها خطوة من الاستزادة من معين هذا النشاط، وهو ما ينطبق على مشروع ريكور الفلسفي، إذ تكفي قراءة سريعة في ثنايا هذا المشروع أن تُدَلِّلَنَا على مصادر النهل التي نال منها ريكور وطرا، طبعا؛ ونحن نسلم في ذلك بأنّ هذا العنصر لن يبلغنا القدرة على الاحاطة بهذه المصادر، خاصة عند التطرق لأساطين الهرمينوطيقا وربطها بالأثر الذي خلفته في إنتاجية ريكور الهرمينوطيقية.

ويمكن أن نتبع في عرض هذه المصادر مسلكين؛ مسلك نربط فيه فلسفة ريكور بحضور أثر الفلسفات القديمة فيها، ومسلكٌ معه نُعيدُ تَمَثُّلَ شيءٍ من الارث الهرمينوطيقي الحديث والعام في هرمينوطيقا ريكور.

1- مصادر النهل من الفلسفات القديمة والوسيطة (أفلاطون، أرسطو، أوغطين):

لا تخلو فلسفة من الفلسفات سواء الحديث أو المعاصرة إلا وقد تأثرت بالفلسفات القديمة خصوصا التراث الاغريقي القديم، وهو المنطق ذاته الذي ينطبق على ريكور، إلى الحد الذي دفعه للقول "بإمكانية

معاودة الأسس الأنطولوجية للفلسفة الغربية، وفهم قصدها بواسطة تاريخ بدايتها لدى فلاسفة اليونان¹، وذلك نظير الأثر الذي خلفه الإبداع الإغريقي في نفوس المفكرين الغربيين لدرجة الفخر به. وبالعودة إلى تراث اليونان القديم يُعدّ أفلاطون من أبرز الذين أثنى عليهم ريكور واعتبرهم من مؤسسي النقد اللغوي، ونجد هذا الثناء واضحاً في كتابات ريكور حيث استلهم كثيراً من عناصر الفلسفة الأفلاطونية وأعاد صياغتها وفق منهجه الخاص، على غرار بنائه لجدلية الحقيقة والتأويل، فقد كان ريكور مهتماً بتعقيدات العلاقة بين الحقيقة والتأويل، متأثراً بطرح أفلاطون لفكرة العالم المثالي وعالم المظاهر. والتي من خلالها حاول فهم كيفية تأثير النصوص والأساطير على تشكيل فهم الإنسان للعالم، وإنّ انطلاق أفلاطون من اللغة جعل فلسفته "تتموضع عند مستوى تكون فيه الموجودات متعددة، على معنى أنّه توجد دلالات مختلفة"²، كما أنّ ريكور قد استلهم من أفلاطون أهمية الأسطورة والرمزية، كما يظهر في الحوار الأفلاطوني "فايدروس"، حيث يُستخدم الأسلوب الرمزي لفهم النفس البشرية، إذ أعاد ريكور تفسير الأسطورة باعتبارها وسيلة لفهم تجارب الإنسان العميقة والمعقدة.

ونجد أيضاً تأثر ريكور بأفلاطون واضحاً في موضوع الذاكرة، التي تناولها أفلاطون في مفهوم "أنامنيسيس" (التذكُّر)، إذ يعتقد أنّ المعرفة هي تذكُّر للحقائق الأزلية. في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، تناول ريكور هذه الفكرة، لكنه ركز على دور الذاكرة في تشكيل الهوية الذاتية وتصور التاريخ.

وعبر ريكور أيضاً عن دهشته مما وجده لدى أرسطو، من أفكار جوهريّة، والتي من أبرزها ارتباط التأويل بالفهم، "حيث استفاد من المعنى التقليدي للتأويل الذي جاء به أرسطو، كما استفاد من مفهوم الخطاب وصلته بتأويل الواقع، ولقد اعترف ريكور بأنّه مدين لأرسطو، بمفهوم الحكمة، الذي أخذه عن كتابه فن الشعر ليستخرج منه جميع العناصر التي يمكن أن تساعد فيما بعد في إعادة صياغة العلاقة

1 بول ريكور، الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة محمد انقزو، حبيب الجري وأخرون، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2012، ص 07.

2 بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، مصدر سابق ص 102.

بين الحياة والسرد"¹، كما تأثر ريكور أيضًا بمفهوم المحاكاة (mimesis) عند أرسطو، وخصوصاً كيف تساهم المحاكاة في تشكيل الفهم الإنساني للواقع، حيث استخدم ريكور هذا المفهوم في توضيح كيف يعيد الإنسان صياغة تجربته عبر السرد والمحاكاة، وأنَّ السرد ليس مجرد نقل للتجربة، بل هو إعادة بناء تأويلية لها، مما يمنحها أبعاداً متعددة.

وقد تأثر بول ريكور بشكل كبير بأفكار القديس أوغسطين، لا سيما في ما يتعلق بمفهوم الزمن، الهوية، والمعرفة، "حيث إعتد ريكور بشكل أساسي على نصوص أوغسطين، وذلك لكونه من أوائل من قادوا المعركة المضادة للمانوية، ثم المعركة ضد البيلاجية، وفي هذه المعركة ذات الجبهة المزدوجة نشأ المفهوم السجالي والمدافع عن الخطيئة الأصيلة"²، وقد تأثر ريكور باشتغال أوغسطين على فكرة الزمن من خلال كتابه اعترافات، حيث يستكشف هذا الأخير الزمن ويبحث في كيفية تأثيره على تجربة الإنسان، إذ يعتبر أنَّ الزمن ليس مجرد ظاهرة موضوعية، بل هو تجربة ذاتية تتشكل من خلال الذاكرة والتوقعات، وهو ما جعل من ريكور يتناول الزمن كعنصر مركزي في فهم السرد، وكيف يمكن للذاكرة أن تُشكِّل تجربة الإنسان وتُساعد في بناء الهوية.

2- مصادر النهل من الارث المعاصر:

لم تُطلق سبيلها صفة فيلسوف التخوم على ريكور إلا لأنه استطاع أن يُطَوِّع لصالحه العديد من الأفكار الفلسفية التي تخدم بطريقة أو أخرى مشروعه الهيرمينوطيقي، وهو ما يتجلى من خلال قولته: "أحب أن أصف بسمات ثلاث التقليد الفلسفي الذي أرجع إليه: فهو تقليد ينسلك في خط فلسفة التفكير الذاتي؛ وهو تقليد يظل يتحرك في نطاق فلسفة هوسرل الظاهراتية (الفينومينولوجيا)؛ وهو تقليد يروم

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015، ص 45.

2 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015، ص 46.

أن يكون تعبيراً هيرمينوطيقياً آخر لهذه الفلسفة الظاهرية¹، وعليه؛ يمكن اعتبار فلسفة ريكور متعددة المشارب إذ تنصدر موضوعات اللغة بمختلف تجلياتها المقام الأبرز في مسعى ريكور الفكري. وإمتداد مشروع ريكور المعرفي يعود فيه الأمر إلى تبنيه ثلاث توجهات رئيسية ساهمت في بناء عمارته الفكرية، "ألا وهي مدرسة تفكر الذات (الذات العاقلة) في الذات، وهي المدرسة التي أنشأها فيخته وسار عليها جان نابير؛ ومدرسة علم الظاهرات أو الفلسفة الظاهرية (الفيينومينولوجيا) التي أسسها هوسرل وانتفى إليها هايدغر من بعد أن طوّعها لخدمة البحث عن معنى الكينونة في الإنسان أولاً، ومن ثمّ في اللغة، وأخيراً في الكينونة عينها؛ ومدرسة الفلسفة التحليلية الناشطة في الفضاء الثقافي الأنكلوساكسوني"². وهو ما نلمسه في مقال له عنوانه: "ما يشغل بالي منذ ثلاثين سنة" حيث صرح من خلاله بأعجابه الشديد بممثلي النظريات والمدارس الفلسفية المعاصرة على غرار: جان نابير وميرلوبونتي في فرنسا، وهوسرل وهايدغر وياسبرس في ألمانيا، وفيتغنشتاين وراسل وفريغه في المدرسة الأنكلوساكسونية.

ونعلم يقيناً أن ما سنقدمه من خلال هذا المطلب لن يوفي العنصر حقه، غير أنه وجب علينا التعرّيج ولو بايجاز عن أثر هذه المدارس وغيرها في بناء ريكور للهيرمينوطيقا التي تخصه.

وتأريخاً لسيرورة التأثير وتطور الهيرمينوطيقا عند ريكور يمكن تقسيم تطور هيرمينوطيقا ريكور إلى مرحلتين؛ وكل مرحلة تقوم على منحى أساسي في استجلاء المعنى، حقبة أولى انعقد مشروع ريكور فيها على تأويل الرموز وصراع التأويلات، وحقبة ثانية تنظر في "تحول الكلمات والجمل المكتوبة إلى نص متماسك البنية، ملتحم الأجزاء، منفتح الآفاق، وتستطلع أيضاً الانعكاسات التي يستثيرها هذا التحول في عملية التأويل"³.

1 Paul Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986, p. 25

2 الفسارة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص 36.

3 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص 160.

وقبل البدء في عرض هذا الأثر يُحتم علينا تاريخ الهيرمينوطيقا العودة إلى فكر مؤسس الهيرمينوطيقا في شكلها الحديث: شلايرماخر؛ إذ نجد من خلال هذه العودة كيف أنّ ريكور قد تأثر بأفكار شلايرماخر في الهيرمينوطيقا المسماة بالهيرمينوطيقا الرومانسية، فقد تبني ريكور منهج شلايرماخر الذي يتأسس على فكرة أنّ فهم النص لا يتم فقط من خلال الكلمات، بل يجب أخذ سياق المؤلف والنوايا والظروف في الاعتبار، وهو الأمر عينه الذي خطاه ريكور حيث قال بإستحالة فهم النصوص بمعزل عن السياق، وأنّ المعنى يتشكل بتفاعل القارئ مع النص والسياق، كما إستثمر ريكور العديد من الأفكار التي قدمها شلايرماخر في بناء هيرمينوطيقا شاملة؛ متجاوزًا من خلال هيرمينوطيقاه حدود التفسير الديني والأدبي الواردة في فكر شلايرماخر ليشمل جميع أشكال الفهم البشري.

وفي ذات التوجه ذو الطابع الرومانسي نجد أنّ لأفكار ديلتاي حضورها في تجسيد ريكور لمشروعه، بدءا باستغلاله لمفهوم الهيرمينوطيقا عنده والذي يخرج التأويل من الدائرة الدينية، بحيث تصبح الهيرمينوطيقا ليست علما متخصصا في تفسير الكتاب المقدس وحسب، بل وجب أن تكون عملية البحث عن المعنى من أساسيات فهم أي لغة، وقد شددت مقارنة ديلتاي للتأويل والفهم في العلوم الإنسانية ريكور، وتبني هذه المقاربة فكرة الحاجة إلى مقارنة تأويلية للتجربة الإنسانية، مميّزا بين تفسير الطبيعة وفهم الحياة الإنسانية، معتبرا أنّ الأخير يتطلب تعاطفاً وتفهماً ذاتياً للمعنى الكامن في التجربة البشرية.

تأثر ريكور أيضا بفكرة ديلتاي التي ترى أنّ الفهم يحتاج إلى تأويل يتجاوز التفسير الصارم، حيث لا تقتصر مهمة التأويل على شرح النصوص فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى فهم الإنسان والذاتية البشرية. كما استفاد ريكور من جهود ديلتاي في التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، مؤكداً على أهمية استبطان الذات في فهم الظواهر الثقافية والاجتماعية، وهو ما يتضح في فلسفته التأويلية العميقة عن الذات والآخر.

كما أن ريكور تبني بعضاً من أفكار غادامير في الهرمنيوطيقا الفلسفية، خصوصاً مفهوم "التحام الآفاق" (Horizontverschmelzung)، الذي يعني تداخل أفق القارئ مع أفق النص أو الأثر التاريخي، بحيث تتكامل خبرات الحاضر مع معاني الماضي للوصول إلى فهم أعمق، حاول ريكور في مشروعه التأويلي التوسع في هذه الفكرة من خلال إيجاد توازن بين الذاتية في فهم النصوص وموضوعيتها، حيث اعتبر أن فهم النصوص يجب أن يأخذ في الاعتبار التاريخية الخاصة بها، ولكن في الوقت ذاته يجب أن يُفسَّر النص في ضوء أفق القارئ الحديث. هذه العملية، كما يرى ريكور، لا تنطوي على مجرد تماهي القارئ مع النص، بل تشمل نوعاً من "التباعد" أو كما سماه "Distination" من أجل الحفاظ على الفروق بين الأفقين، "وهذا على وجه التحديد هو التأثير النصي حيث أنه يجعل من الممكن أن يحمل النص عبر التاريخ، لحظة معها يكون القارئ منفصلاً عن المؤلف زمانياً و مكانياً على حد سواء"¹.

بالإضافة إلى ذلك، استعار ريكور من غادامير مفهوم "اللعب" (Spiel) بين النص والقارئ، حيث يُنظر للتفاعل مع النص كعملية حوارية تتطلب انفتاحاً على المعاني الجديدة. وبالتالي، ساهمت أفكار غادامير حول الحوار والتاريخية والتداخل التأويلي في تشكيل فهم ريكور للتأويل كنشاط يتطلب توازناً دقيقاً بين التاريخية الذاتية والانفتاح على معاني جديدة، ليضع بذلك ريكور بصمته الخاصة في الفلسفة الهرمنيوطيقية.

ويُحيل وصف هيرمينوطيقا ريكور على أنها هيرمينوطيقا فينومينولوجية ووجودية إلى قطبين أساسيين في الهرمينوطيقا الفينومينولوجية؛ هوسرل وهايدغر، وكلاهما ساهم في تحديد ريكور لماهية الهرمينوطيقا، "ولعل الإسهام الأبرز لهوسرل والذي استفاد منه ريكور كثيراً هو نقد الموضوعية الموضوعية من خلال دحض الإدعاء الاستمولوجي للعلوم الطبيعية، في كونها هي التي تزود العلوم

1 Karl Simms, Paul Ricoeur Critical Thinkers, , Routledge, 2013, p 40.

الإنسانية بالنموذج المنهجي الصالح الوحيد. وبالتالي لم تعد الهيرمينوطيقا، مطالبة بالموضوعية الامبيريقية، لأن تلك الموضوعية لا تمثل أعلى مراتب المعرفة"¹.

وتجاوزًا لبعض الطُرُوحات التي كان هوسرل قد طرحها، قدم هايدغر رؤية مغايرة للهيرمينوطيقا بعد أن قدم الهيرمينوطيقا على أنها ذلك المعنى العميق الغامض لعملية كشف الوجود، مما مثّل ذلك منعطفًا هامًا في مسار الهيرمينوطيقا التي أصبحت معه موصولة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، وهو ما جعل من ريكور ينظر في سؤال الأنطولوجيا من خلال الاهتمام الهايدغري به، وذلك انطلاقًا من فكرة الدواين، "ولقد استفاد ريكور بوجه خاص من فكرة هايدغر عن الفهم السابق، تلك الفكرة التي أصّلها هايدغر في دراسة الهيرمينوطيقا، والتي تؤكد أن كل معرفة، ذات صلة بما هو معروف سلفًا، ومن ثم فهي لا يمكن إلا أن تكون معرفة موجهة منذ البداية، وكان استغلال هايدغر لهذه الفكرة في تأويله العلماني للمفاهيم الدينية بمثابة المثال الذي أقام عليه ريكور مشروعه الخاص، وكان لتطبيق الفكرة نفسها في قراءة النصوص الأدبية بمثابة العون الذي أتاح ريكور الانتقال بسهولة من اللاهوت إلى الفلسفة إلى الأدب"².

ولأجل جعل الهيرمينوطيقا أكثر انفتاحًا استعان ريكور بأفكار فرويد، وذلك بغية منه في تغطية النقص الذي كان يعتري الفينومينولوجيا، إضافة إلى سعيه في سبيل توسيع دائرة الهيرمينوطيقا ليصل إلى نموذج جديد أكثر ثورية، "وهناك عدة مستويات لتأثر ريكور بفرويد، ويأتي على رأسها التحليلات الثقافية وقضية الذاتية، ففي كتاباته الحرية والطبيعة وجد ريكور فرويد أكثر تحليلًا للثقافة، وتحول ريكور إلى استخدام تفسير فرويد للثقافة، والصراع المستمر بين الفردية والمحيط الاجتماعي"³.

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015، ص 36.

2 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015، ص 38.

3 Alison Scott-Baumann, Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion, Continuum, 2009, p 28.

وفي كتابه "فرويد والفلسفة: مقالة حول التأويل" (1965)، يستعرض ريكور التحليل النفسي لفرويد باعتباره "هرمينوطيقا الشك"، حيث يرى أن فرويد كشف عمقاً جديداً للمعنى يتجاوز الوعي الظاهر، وطرح فكرة أن الفهم الحقيقي للنفس البشرية يتطلب تجاوز السطح للوصول إلى دوافع اللاوعي والرغبات المكبوتة.

بالنسبة لريكور، كان فرويد أحد "معلمي الشك" إلى جانب ماركس ونيتشة، إذ كشف أن هناك معانٍ خفية وراء الظواهر المرئية، وأن فهم الذات البشرية لا يتم إلا من خلال تحليل عميق للرموز والأحلام والذرات المكبوتة. تأثر ريكور بمنهج فرويد في تفسير الأحلام، حيث يرى أن النصوص (كما في الأحلام) تحمل معانٍ متعددة يمكن الوصول إليها عبر "التحليل التأويلي" الذي يهدف إلى الكشف عن طبقات المعنى العميقة والخفية، يقول ريكور في هذا: "يبدو التحليل النفسي – بالنسبة لي- كنموذج Paradigm شبيه بمثل هذه الهرمينوطيقا(هرمينوطيقا الشك)"¹.

المطلب الثالث: المسار الجديد للهرمينوطيقا؛ مقارنة إبستمولوجية أنطولوجية.

اعتبر ريكور اللغة نقطة انطلاق مركزية تنطلق منها البحوث الفلسفية المعاصرة وتتقاطع فيها، "ففي المقالة المهمة المعنونة بـ الوجود والهرمينوطيقا والمنشورة عام 1965، بدأ ريكور بالتنظير لتأسيس الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، وتحدث عن ثلاث خطوات لهذا التأسيس: دلالية (سيمانطيقية) وتفكيرية وجودية. ويبين ترتيب هذه المراحل عمومًا، وكون المرحلة الوجودية هي المرحلة الأخيرة، ما يعنيه ريكور بالطريق الطويلة؛ فسلوك هذه الطريق يعني أنه ينبغي أن تكون الأنطولوجيا مسبقة بتناول الأسئلة المنهجية والإبستمولوجية، وبدراسات لغوية وتفكيرية"².

1 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed., trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p 43.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 01، 2016، ص 74.

وكنا قد أشرنا في المطلب السابق إلى سمات التقليد الفلسفي الذي ينتهي إليه ريكور؛ وهو ما نلخصه ضمن هذه الثلاثية: التفكر والهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، ويتطلب فهم الترابط بين هذه الثلاثية وفاعلية التجلي في فلسفة ريكور نستحضر ما سمها ريكور بتطعيم الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا

"La Greffe de L'herméneutique sur la phénoménologie"

وهو دمج منهجية التأويل (الهرمينوطيقا) مع دراسة الظواهر كما هي معطاة في الوعي (الفينومينولوجيا). ويعد هذا المسعى من المحاولات الفلسفية الأساسية لفهم الإنسان بشكل أكثر عمقاً وشمولاً، حيث تلتقي هنا دراسة التجربة الإنسانية الداخلية مع عملية التأويل المستمرة للمعاني، ويرى ريكور أنّ التجربة البشرية لا تُفهم بمجرد وصفها بل تحتاج إلى تأويل متجدد يكشف عن الطبقات الرمزية والمعاني التي تحويها. لذلك ركز على دور اللغة والرموز في تشكيل تجربتنا، حيث تحتاج الظواهر كالرموز والنصوص والأفعال، إلى تفسير للوصول إلى المعنى الأعمق.

ولأجل تحقيق عملية التطعيم هذه غايتها يرى ريكور أن هناك طريقتين؛ طريقة أولى ذات مسلك قصير، وهي التي اعتمدها هايدغر بايعاز غير مباشر من هوسرل، حيث اعتمد هايدغر على الفينومينولوجيا التي بدأها إدموند هوسرل، لكنّه قام بتوجيهها نحو فهم الكينونة عبر التأويل، في كتابه "الوجود والزمان" (1927)، موضحاً أنّ الإنسان كائن متأولٌ بطبعه. هنا، تنتقل الفينومينولوجيا من دراسة "الظواهر" فقط إلى دراسة المعنى الكامن في التجربة الإنسانية، وتصبح الهرمينوطيقا منهجاً لفهم الوجود ذاته، وتضحي بهذا الهيرمينوطيقا أنطولوجيا للفهم، "أي أنّها تتناول الفهم من حيث إنه طريقة كينونة، وليس من حيث كونه طريقة معرفة. وبهذا، تُشكل هذه الهيرمينوطيقا قطيعة مع جميع الهيرمينوطيقات السابقة عليها عموماً، ومع هيرمينوطيقا ديلتاي خصوصاً"¹، وبها تتحدد مهمة الهيرمينوطيقا الهايدغرية من خلال مدى قدرة الفهم في أن يُكوّن طريقة يوجد من خلالها الدازاين Dasein، لا طريقة في المعرفة،

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 35.

لذلك -ومن زاوية ابستمولوجية- يمكن الحكم على هذه الهرمينوطيقا بأنّها هرمينوطيقا إقصائية، لأنّها لا تتناول الأسئلة المنهجية والابستمولوجية -المتعلقة بشروط وإمكان فهم النصوص أو الأعمال الفنية أو التاريخ... إلخ وتأويلها- وتركز الاهتمام على الأسئلة الأنطولوجية المتعلقة بكيونة الكائن الذي يوجد وهو لا يفهم¹.

وبناءً على قصور تحقيق الغاية الابستمولوجية والمنهجية للفهم وفق ما جاء مع محاولة هايدغر؛ حدّد ريكور طريقة ثانية التي "نقطة انطلاقها من المستوى الذي يُمارس فيه الفهم، أي من مستوى اللغة"²، وهي طرق أطول من الأولى إذ قلب ريكور الأساس الأنطولوجي الذي تنطلق منه هرمينوطيقا الدزايين إلى غاية في هرمينوطيقاه، ولن يتحقق لها ذلك إلا إذا سبق أنطولوجيا الفهم دراسة إبستمولوجية ومنهجية للفهم، وهو ما تتمثله قولته: "إنّ الطريق الطويل الذي أقترحه يطمح هو أيضا أن يبلغ بالتفكير إلى مستوى الأنطولوجيا، ولكنه يبلغ إليه بلوغًا متدرجًا فيُراعي تعاقب مقتضيات علم المدلولات، ومن ثمّ التفكير"³.

ولعل لفظة تطعيم تُفيد عُسرة التقاء هذين الحدين: هرمينوطيقا – فينومينولوجيا بشكل طبيعي، "إنّه (التشبيه بعملية الزرع) يدل على عدم وجود صلة مباشرة بين الفكرين (الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا)، كما أنّه كان من الضروري للفينومينولوجيا أن تفضي إلى الهرمينوطيقا"⁴، وهو الحكم ذاته الذي احتكم إليه ريكور.

وفي محاولته التوفيق بين عملية التطعيم وبين الهوية التي تفصل بين الحدين، يرى ريكور أن النقد الذي من خلاله رأى قصور الطريقة الأولى هو نقد موجه للفينومينولوجيا المثالية خصوصاً وليس

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 37.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 41.

3 Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I; Paris, Seuil, 1969, p. 10.

4 Jean Greisch, «La Métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion, dans: Paul Ricœur. Les Métamorphoses de (7) la raison herméneutique, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991), p. 327.

للفينومينولوجيا عموماً، "وفي السعي إلى تأسيس هذه الفينومينولوجيا، أكد ريكور أنّ ذلك التأسيس ممكن، بل وضروري، لسببين أساسيين: الأول هو أنّه على الرغم من النقد الهيرمينوطيقي الشديد للمثالويّة الهوسرلية، فإنّ الفينومينولوجيا تبقى افتراض الهيرمينوطيقا المسبق والمتعذر تجاوزه؛ والثاني هو أنّه لا يمكن للفينومينولوجيا أن تحقق برنامج تأسيسها، إلا من خلال تأسيسها كتأويل لحياة الأنا"¹.

الافتراضات الأربع للفينومينولوجيا المسبقة للهيرمينوطيقا

كل سؤال ينصب عن كائن ما، هو سؤال عن معنى هذا الكائن

العلاقة الجدلية بين التماسف، التعليق، الانتماء، المعيش.

إحالة الاشتقاقات الدلالية لغويا على التجربة المعيشة

انفتاح فينومينولوجيا الإدراك لهوسرل وتوسعها نحو هيرمينوطيقا الخبرة

التاريخية

"لا يقتصر التداخل بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا على كون الثانية مفترضة في الأولى، بل يتعداه إلى أن الهيرمينوطيقا تشكل أيضا افتراضا مسبقا وضروريا بالنسبة إلى الفينومينولوجيا. ويمكن إيجاز هذا الافتراض في مسألة المنهج؛ فالتبيين بوصفه منجها وهدفا للفينومينولوجيا، لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التأويل، وهذا ما سمح لريكور بأن يؤكد: " لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتحقق إلا بوصفها هيرمينوطيقا"².

ويتطلب أيضا النظر في التداخل بين البعد التفكري والبعد الهيرمينوطيقي إلى وجوب مراجعة بنية هذا التداخل، من خلال مباحثة العلاقة الرابطة بين فهم الذات وحضور التأويل، إذ أنه لا يمكن أن تتحقق الذات فهم ذاتها وفهم العالم والآخر دون أن تكون هناك واسطة، وهو ما يكون عن طريق اللفة أو الدورة

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 40.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 40.

الهيرمينوطيقية التي تنبني على توسط فعلي النقد والتأويل، ولخص ريكور ذلك في قوله: " يجب على التفكير أن يكون غير مباشر لسببين: بداية، لأنَّ الوجود لا يثبت نفسه إلا في وثائق الحياة، وأيضًا لأنَّ الوعي بداية وعي زائف، ولأنَّه ينبغي دائما الارتقاء بنقد صحيح من سوء الفهم إلى الفهم"¹.

وتتلخص فكرة ما سماه ريكور بالدورة الهيرمينوطيقية في ممرات أساسية

- التسليم قطعاً بوجود الذات.
 - الكوجيتو الناتج عن حدس الذات لذاتها كوجيتو: "مزيف وفارغ"، لأنَّه لا يعرفنا بماهية الذات.
 - حتى نستطيع التخلص من الكوجيتو الفارغ أو الزائف وجب ممارسة النقد حيال التأويلات المغلوطة الصادرة عن الوعي الكاذب.
 - فهم الذات بواسطة الهيرمينوطيقا.
- يمكن القول أنَّ صياغة ريكور للترابط الوثيق بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والفلسفة التفكيرية من أهم السمات التي طبعت فلسفة ريكور، وتكمن أصالة هذا الربط في أمرين أساسيين: "من جهة أولى تفسح الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقية - عند ريكور مجالا كبيرا ومهما للأسئلة الإبيستمولوجية والمنهجية التي تطرحها العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتقيم حوارا مستمرا مع هذه العلوم خلافاً لهيرمينوطيقا هايدغر أو غادامير؛ ومن جهة ثانية تعتبر هيرمينوطيقا ريكور هيرمينوطيقا الفهم المتوسط للذات والوجود، وليست هيرمينوطيقا الفهم المباشرة للكينونة والكائن، كما هي الحال في هيرمينوطيقا هايدغر خصوصا"².

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 50.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 43.

خلاصة الفصل الأول:

بعد هذه القراءة الجامعة بين المسار التاريخي لاستخدام أدوات التأويل وتلقي ريكور للهيرمينوطيقا ثم التأسيس لفكره الهيرمينوطيقي اعتمادا على نموذجه الذي يخصه، فإننا نخلص إلى تحديد النقاط التالية وهي بمثابة مخرج عام لهذا الفصل:

- شكلت الهيرمينوطيقا الفلسفية مسارًا تاريخيًا معقدًا ومتعدد المراحل، تطورت فيه من كونها منهجًا لتفسير النصوص المقدسة إلى فلسفة عامة للفهم والتأويل.
- مصطلح "هيرمينوطيقا" مشتق من الكلمة اليونانية hermeneuein التي تعني "التفسير" أو "التوضيح"، وترتبط بالإله هيرميس (Hermes) الذي كان يُعتبر وسيطًا بين الآلهة والبشر.
- ركزت الهيرمينوطيقا على تفسير النصوص المقدسة (الكتاب المقدس)، خاصة في اللاهوت المسيحي، إذ ظهرت جهود لتأويل النصوص بناءً على المعاني الحرفية والمجازية.
- كانت الهيرمينوطيقا جزءًا من التفسير اللاهوتي والفلسفي، حيث ركزت على فهم النصوص الدينية والقانونية (مثل الشريعة الكنسية)، مع مراعاة السياق التاريخي واللغوي.
- في عصر الإصلاح (مثل لوثر وكالفن)، ركزت الهيرمينوطيقا على تفسير النصوص الدينية وفقًا لفهم فردي وشخصي، ما أدى إلى تخفيف سلطة الكنيسة على التفسير.
- تأثرت الهيرمينوطيقا بالفكر الفلسفي التنويري، الذي ركز على العقلانية والمنهجية، وقد ظهرت محاولات لتطوير قواعد منهجية صارمة لتفسير النصوص، بدءًا بشلايرماخر الذي يعد مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة.
- مع ديلتاي انتقلت الهيرمينوطيقا من تفسير النصوص إلى فهم التجربة الإنسانية في العلوم الإنسانية، ومع هايدغر انتقلت الهيرمينوطيقا إلى مجال الأنطولوجيا (فلسفة الوجود)، وركز غادامير على الحوار بين النصوص والقارئ، والتفاعل بين الماضي والحاضر في عملية الفهم.

- تأثرت الهرمينوطيقا الحديثة بنظريات ما بعد الحداثة والتفكيك (جاك دريدا)، إذ انتقلت إلى مجالات جديدة مثل النقد الأدبي، العلوم الاجتماعية، واللاهوت النقدي.
- هرمينوطيقا بول ريكور تتميز بعدد من الخصائص التي تجعلها منهجًا فريدًا في تفسير النصوص والفهم.
- دمج ريكور بين الهرمينوطيقا التقليدية والشك النقدي (Hermeneutics of Suspicion)، حيث ركز على النصوص باعتبارها حاملة لمعانٍ متعددة ومفتوحة على تأويلات متجددة.
- بالنسبة لريكور، التأويل ليس مجرد عملية تحليلية، بل هو وسيلة لفهم حقيقة أعمق تتعلق بالوجود الإنساني.
- هرمينوطيقا ريكور هي فلسفة تجمع بين العمق النظري والتطبيق العملي، مما يجعلها مفيدة في فهم النصوص الأدبية والفلسفية وحتى النصوص الدينية.

الفصل الثاني



الهيرمينوطيقا الأولى؛

بحثٌ في هيرمينوطيقا الرموز.

مدخل الفصل الثاني:

تُشير قوة حضور الرموز في تفاصيل الحياة الإنسانية إلى سطوة الظواهر الدالة من خلال مدى تجليات الرموز فيها، وهو ما يجعل من هذه الرموز ذات معانٍ، ومعها تتحدّد وظيفتها كتوسّطات بين مظاهر العالم الخارجي وبين المعنى الذي تضيفه الرموز حيال كل ظاهرة.

وتُفضي تجربة الإنسان في البحث عن المعنى إلى وجوب تحديد دواله الرمزية بصفة قبلية، بحيث أنّه ومن خلال الرموز والعلامات يمكنه أن يستنتق معطيات العالم الخارجي الصامتة ويصيرها إلى معطيات ومظاهر دالة إنطلاقاً من ربطها برموز تعبر عنها، فالمعاني لا وجود لها في ما تكشف عنه الأشياء، بل تودع في النماذج والقوالب الرمزية التي صيغت فيها، فمسار تجدّد معين اللغة هو مسار يُفهم من خلال حضور الرمز وقوته في هذا اللغة، وهو ما يجعل من حاجة الإنسان إلى التأويل حاجة ملحة.

وتبني قوامة هذه الحاجة؛ من فكرة أنّ وقائع الوجود باعتبارها حاصل سيرورات ترميزية تتطلب تفكيكاً لكي تتعري حقيقتها المخفية وراء الرموز. فمعادلة الإنسان كائن رامز هي عينها معادلة الإنسان كائن مؤوّل، فقدرتنا على الترميز تنكشف من خلال قدرتنا على التأويل، وبهذا نجد أنّ مسار اللغة يُنظر إليه أيضاً من زاوية حضور الهيرمينوطيقا فيه، وعليه يصبح مفهوم الهيرمينوطيقا مفهوماً مركزياً من مفاهيم اللغة الأساسية، وقد جاء هذا الفصل لأجل أن ننظر في ماهية المصطلح من خلال ذلك التجلي الذي ترسمه الرموز فيه، وكيفية تناول ريكور لهذا التجلي والربط بين الهيرمينوطيقا والرموز، ومن ثمة أرضنته.

وعليه؛ سنحاول أن نحيط علماً بهذه التجليات من خلال محاول الإجابة عن المشكلات التالية:

هل لاشتغال ريكور على الرمز كمنطلق للولوج إلى فضاء الدائرة الهيرمينوطيقية مبرراته المنهجية؟ وكيف يمكن لنا أن نحدد معالم هذه الدلالات المنهجية لمفهوم الرمز من خلال هذه الدائرة الهيرمينوطيقية؟

المبحث الأول: الرمز في أفق الهيرمينوطيقا.

يُحيل البحث في الأسس التي تقوم عليها هيرمينوطيقا بول ريكور إلى وجوب الوقوف على مفهوم الرمز والنظر في ماهيته، من حيث أنه أولى السبل التي إشتغل عليها ريكور في سبيل تحقيق المعنى أو بالأحرى إبداع المعنى.

وعليه؛ تعتبر هيرمينوطيقا الرموز الأرضية الأولى في فضاء فلسفته التأويلية، ولأجل تحقيق المأرب الأساسي فإننا سنقف من خلال هذا الفصل على دور الرمز في عملية التأسيس الهيرمينوطيقي، خصوصا أننا سنحاول النظر في جملة الروابط التي يمكن أن تجمع بين الرمز والاستعارة، وكل الإحالات الممكنة نحو بلوغ مفهوم السرد، " الذي هو إمتداد للتأويلية الرمزية، المتمثلة في الرجوع إلى ثقافة الماضي، بما هو ضرب من ضروب تاريخ التراث والثقافة، ومساءلته وإعادة هيكلته، على شاكلة نقطة البدء الأولى التي تحمل امتداد الزمانية"¹.

المطلب الأول: في مفهوم الرمز "مقاربة أنطولوجية".

تدفعنا محاولة تحديد مفهوم للرمز إلى وجوب العودة للتحديدات المفاهيمية التي سبقت أطروحة ريكور في ذات المسعى، وبذلك سنتوجه من خلال هذا العنصر نحو تقديم مقاربة أنطولوجية في سبيل تحقيق البُلغة المنهجية التي تجعل من هذا الفصل يُحقق الغاية المرجوة منه، على إعتبار أن "التراث اللغوي هو تراث بالمعنى الخاص للكلمة، أي أنه شيء ينتقل من جيل إلى جيل آخر"².

وبالرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفي؛ نجد أن الرمز قد نال حظه الوافر من كتابات الفلاسفة الإغريق، فأفلاطون قد استخدم إحياءات رمزية في طرح أفكاره، خصوصا تلك التي تعلقت بنظريته في المثل، ونستبين هذا الحضور الرمزي بوضوح في أسطورة الكهف، إذ تتجلى معها صور رمزية متعددة، فأسطورة الكهف كنموذج نجدها تنبني على فكرة تصور مجموعة من الأشخاص القابعين في كهف، تُطل فتحتة

1 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015، ص 29.

2 هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: د حسين ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر، ط 1، 2007، ص 512.

على النور، ويليهما ممر يوصل إلى الكهف، هناك قبع هؤلاء الأشخاص منذ نعومة أظافرهم، وقد قُيِّدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا حقيقة لديهم عن الأشياء إلا ما عكسه نور الفتحة على حائط الكهف، وفي لحظة من اللحظات إستطاع واحدٌ من هؤلاء حلّ وثاقه، وفي اللحظة التي يستدير إلى خلفه يُبهر بصره النور المفاجئ، ولشدة سطوعه تبدو له الحقائق أقل صحة من الظلال المترسمة أشكالها في جدار الكهف، يقول أفلاطون: " فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث بالطبيعة إذا نزعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم، فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة، ويدير رأسه، ويسير رافعا عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من الحركات مؤلمة له، وإذا ما اقتدناه رغما عنه ألا تظنه سيتألم وسيثور لأنه اقتيد على هذا النحو، بحيث أنه حالما يصل إلى النور تنبهر عيناه من وهجه، إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أي شيء مما نسميه الآن أشياء حقيقية"¹

إنّ لأسطورة الكهف رمزية عميقة بدءا باعتراف أفلاطون بوجود عالمين عالم يتمثل في الأسطورة: "الكهف في حد ذاته"، وهو ما يمكن مقابله بعالم الظلال المزيفة التي نعيشها واقعا، وعالم يمثل مصدر الحقيقة بل كل ما هو حقيقي يوجد به، وهو عالم المثل، ومن الرمزيات التي تحملها أسطورة الكهف صورة الكهف في حد ذاته، حيث يمثل شكلا من أشكال الاستقرار والطمأنينة فهو بمثابة مأوى للإنسان، كما يقابل أيضا انتقال الرجل من عالمه المزيف إلى عالم النور انتقال النفس في البحث عن سبل الحقيقة، ويمثل النور هذه الحقيقة.

ويرى تلميذ أفلاطون؛ أرسطو، من خلال رسالته في العبارة أنّ "الأصوات التي يُنطق بها رموز دالة على أحوال نفسية، والألفاظ المكتوبة رموز دالة على الألفاظ التي ينطق بها الصوت"²، ونستخلص من قوله أرسطو أنّ الرمز يتخذ عنده ثلاث حدود: الأصوات، وأحوال النفس، والأشياء... وبهذا فإنّ الرمز قد يكون إشارة إلى تمثيل سواء كان تمثلا محسوسا أو معقولا، أو "هو علامة اعتباطية (..) يكون فيها الدال

1 أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985، ص ص 418-419.

2 تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، تر: محمد الزكراوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، 2012، ص ص 20-21.

والمدلول، متحدين بحاصل التشابه أو التماثل"¹، وقد عرف الاشتغال على الرمز إمتدادا واسعا في دراسات المفكرين، وما يهمننا في هذا الامتداد هو الدائرة التي من خلالها إنطلق ريكور في بناء أفق الهيرمينوطيقا، وكنموذج مغاير قدم قبله كانط صورة أخرى لمفهوم الرمز، من ناحية إرتباطه كسياق بمشكل الرسم التخطيطي للاستعمال المنهجي لنظريات العقل خصوصا في نقد العقل الخالص، وقد أخذ مفهوم الرمز في نقد ملكة الحكم ذلك الشكل من التفكير الذي يتجاوز التفكير في الحدس، "أو المعرفة التي تتجاوز في حد ذاتها المعرفة الحسية، ليغدو في هذا الاعتبار، الجميل هو رمز الخير الأخلاقي"².

وإذا كانت الرابطة الجامعة بين الفلسفة النقدية وفلسفة بول ريكور في الإستغلال على مفهوم الرمز هي رابطة فلسفة الإرادة، فإنّ مباحثة هذا المفهوم جعلت منه مفهوما مغايرا، فمن خلال خاتمة رمزية الشر، يظهر الرمز على أنّه شكلٌ من أشكال معاودة التفكير الكامن في سؤال التفكير إنطلاقاً من الرمز، وهو العنوان ذاته الذي حمّله الجزء الأخير من الكتاب: "Le symbole donne a penser"، فالبحث في مشكلة الرمز لم تكن وليدة بحث عابر، بل التأمل الأنطولوجي في مسألة الإرادة هو الذي دفع بريكور إلى ولوج عالم الرمز، وذلك من خلال النظر في العلاقة الجدلية بين الإرادي والإرادي، جعل من الإنسان عنده بالكائن المعقد أو كائن ليس بالبسيط، وهو ما كان بمثابة المخرج الذي جسده في الجزء الأول من كتابه فلسفة الإرادة، فالإنسان عنده إنّما هو كائن "خاضع لقطبين متناقضين هما الإرادي واللا إرادي، أو بالأحرى؛ كائنٌ محدود لا يتطابق مع ذاته Un être limit qui ne concide pas avec lui meme"³.

ولأجل مفصلة البنية الماهوية للإرادة عن طريق الوصول إلى وصف فينومينولوجي لها؛ حدد ريكور أربعة مستويات دلالية "للقول" تمثل شكلا من أشكال تجسّد الإرادي، وهي: أنا أريد، أنا أقرر، أنا أحرك

1 Dictionnaire philosophique, "André comte, Sponuille", Presses Universitaires de France, 1^{ère} éditions, novembre, Paris, 2001, p 596.

2 عليّة الغليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 30.

3 الربيع ميمون، المسار الفلسفي لبول ريكور، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل، القاهرة، عدد 8، 2004، ص 92.

جسدي، أنا أوافق، "وقام ريكور بمفصلة هذه البنى الماهوية للإرادة مع ظواهر محددة من اللا إرادي (العلل والبواعث الشعورية أو اللاشعورية، والعادات، وضرورة الطبع، وضرورات حياة اللاوعي ... إلخ)"¹، والتعمق بالبحث في طبيعة ماهية الفعل الواعي، تطلب من ريكور اعتماد منهج يتواءم وهذا البحث، وهو ما جعله يقف على نوعين من التعليق؛ نوعٌ يرتبط بالسقطات والزلات والأخطاء الأخلاقية التي مبعثها الإرادة الشريرة، ونوع ينبني على وجوب تجريد الإرادة من الشروط الأنطولوجية التي توجد فيها.

إدراك ريكور لصعوبة وصف الفعل الإرادي الواعي جعله ينتقل من الوصف المحض الناتج عن المنهج المتبع سابقا، إلى وصف إمبريقي أكثر صدقا وتعرية لحقيقة الحياة عموما، وللإرادة السيئة خصوصا، وهو ما أدى إلى إقراره بأن الإرادة الشريرة لا يمكن تناولها إلا من خلال تأويل اللغة الأسطورية (وفي هذا نجد ريكور يتفق مع أرنست كاسيرر)، وهو ما يجعل من هذا الشكل التأويلي أولى المراحل التي تأسست عليها هيرمينوطيقا ريكور، وهي التي معها حاول "الانتقال من إمكان الشر الإنساني إلى واقعته، من إمكان الخطيئة إلى الخطيئة"².

شكّل هذا الانتقال واحداً من أهم أشكال الانعطاف اللغوي الذي عُدَّ بمثابة التوجه العام لفلسفة اللغة بفرنسا آنذاك، بالرغم من تمسكه بالبُعدين الفينومينولوجي والتفكُّري، بعدُ تنبني عليه الهيرمينوطيقا (الفينومينولوجيا)، وبعدُ تصبو إليه (الفلسفة التفكُّرية)، كما أن ريكور إتكأ أيضاً على فلسفة الذات؛ في سبيل دعم فلسفة اللغة، "فريكور لم يفصل مطلقاً بين فهم الذات وفهم العلامات والرموز وكل التعبيرات عن الحياة التي تتموضع من خلالها تلك الذات، ويجسد هذا الفهم الأخير لديه طريقاً ضرورية وإجبارية للوصول إلى الفهم الأول، أي فهم الذات"³، فحسب ريكور ليس هناك فهم مباشر للذات بذاتها، بل لا بد أن يكون ذلك عن طريق التأويل، وهو ما جعله يقول: "هذه فرضيتي في العمل الفلسفي: إنني

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط 1، جوان، 2016.

2 بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخاطئ، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط 1، ص 167.

3 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 47-48.

أسميها التفكير المجسد، أي الكوجيطو الذي مر عبر توسط كل عالم العلامات... فالأنا أفكر إنما يكون قد تجسد بعد ضمن أنا أكون، هي في ظاهرها أنا مطمئنة، لكنها في باطنها، تحمل الشك المؤلم: من أكون؟¹.

إنّ لطفولة ريكور الحزينة الأثر في تكوين منطلق هذا الكوجيطو، وهو ما انعكس بشكل جلي في بناء مشروعه الفلسفي، إذ يُعدُّ مبرراً كافياً لباعث التساؤل المستمر الذي انتهجه ريكور في سبر أغوار سببية حدوث الشر بين الناس، إذ توصل إلى فكرة أنّ المنازعة القائمة بين رغبة الإنسان وبين إطار المعيش المُقدَّر عليه هو الذي جعل من الشر قائماً بين البشر، "فالمشكل الذي يُطرح حول الشر، هو أنّ الشر ظاهرة ضعف، ألمٌ مفتوح لقلب أمنيته حياة وعيش أفضل..."²، فالذي يجعل من الشر مُتاحاً هو قدرتنا في التعبير عليه، وبهذا يصبح الرمز شكلاً من الأشكال غير المباشرة في تمظهر الشر، بحيث يُتيح لنا الرمز القدرة في التعبير عن الشر ونقل تجربته والبوح والاعتراف بها، وهو ما نجده في قوله ريكور: "صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسة الدلالية التي خصصتها للاعتراف بالشر، ولاحظت أنه لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف بل لاحظت أنّ وسيلة الاعتراف بالشر... تعبيرات غير مباشرة مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة"³، وهو ما يجعل من الإنسان كائنًا لغوياً.

وفي ظل هذه التجربة يمكن أن نتبين الأثر الذي خلفته فلسفة الأشكال الرمزية لأرنست كاسيرر على تحديد ريكور لتوجهه في فهم الرمز، وبما أنّ الرمز حسب كاسيرر هو إحالة على التاريخ الثقافي؛ "فإنّ كلمة رمزي تبدو أنها مناسبة جداً للدلالة على أدوات الثقافة لإدراكنا الواقع فكرياً"⁴، إذ توصل ريكور إلى قناعة أنه لا يمكن أن نقدم مفهوماً للرمز إلا من خلال فعل التفسير، فأنّ تُفسر يعني أنّ لديك القدرة

1 بول ريكور، صراع التأويلات، تر: د منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2005، ص14.

2 Paul Ricœur, De la morale à l'éthique et aux éthique, in , Un siècle de philosophie 1900- 2000, Edetions Gallimard/Centre Pompiou, Paris,2000, p.p. 112.113.

3 بول ريكور، في التفسير (محاولة حول فرويد)، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2003، ص21.

4 Paul Ricœur, " De l'interprétation, essai sur Freud, chapitre 1, Pour une critique de symbole", édition de seul, Paris, 1965, p p 15.19.

على تفكيك معنى الرمز، "وفي ظل هذا الاقتران الوثيق، نتبين أهمية الطابع الشمولي والكوني الذي يضيفه الرمز على الواقع، وهو ما جعل استعماله داخل الفكر الفلسفي يكون استعمالاً كلياً وعماماً، بما هو ضربٌ من ضروب الأنطولوجيا الوجودية"¹.

الملحوظ في اشتغال ريكور حول مفهوم الرمز تدرجه عبر مرحلية إقتضتها الضرورة المنهجية للمفهوم، ففي خاتمة رمزية الشر نجد أن المفهوم جاء مقروناً بالتفسير الأسطوري، إذ غدا محركاً نحو التفكير إنطلاقاً من النسيان، "لا نسيان الوجود بل نسيان العلامة والإشارة المقدسة الكائنة حول الإنسان، بما أن هذا الإنسان هو ذات تنتمي بدورها إلى عالم المقدس"²، وبهذا يضحى الرمز وبالتحديد الرمز الأسطوري؛ شكلاً من أشكال معاودة التفكير في سؤال التفكير، وذلك من خلال محاولة فهم وتفسير الرموز الأسطورية في ظلال الدين نفسه، وكأن ريكور بهذا الفعل "أراد أن يخرج مفهوم الرمز من دائرة ارتباطه بالأسطورة الدينية، أو لنقل دائرة الفينومينولوجيا الدينية، ليجعل منه مسطحاً للمحاينة على حد تعبير جيل دولوز"³.

وكإمتداد لمحاولة ريكور في أرضنة مفهوم الرمز، يتبين من خلال كتابه: "في التفسير محاولة في فرويد" الاتفاق بينه وبين كاسيرر في ضبط مفهوم الرمز، وهو يصبو من خلال ذلك إلى محاولة تطعيم فلسفته الهيرمينوطيقية، من خلال جعل الرمز منفتحاً على مفاهيم أخرى ضمن فلسفة اللغة ويحيل إليها، كالاستعارة والسرد والمعنى ... "أي أنّ الرمز موجودٌ حيث يصلح التعبير الألسني بمعناه المزدوج أو معانيه الكثيرة لعمل التفسير، فما يسبب هذا العمل إنّما هو بنية قصدية لا تكمن في علاقة المعنى بالشئ، بل

1 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 33.

2 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 31.

3 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 32.

في شكل المعنى وفي علاقة المعنى بالمعنى، علاقة المعنى الثاني بالمعنى الأول سواءً أكانت هذه العلاقة مماثلة أم لا، سواء كان المعنى الأول يخفي المعنى الثاني أو يبيّنه¹.

ووفقاً لذلك يمكن القول أن مفهوم الرمز عند ريكور عرف ضربين؛ ضرباً إرتبط فيه بمفهوم التفسير والتأويل سعياً منه لإزالة كل ضبابية حيال المعنى، ليصبح بذلك الرمز فعلٌ تَفَكُّرٌ ينبعث من النسيان، "نسيان التراث والثقافة والتاريخ، ليكون من ثمة هو نقطة التقابل بين الأزمنة بما هو مسطح الجمع بين القريب والبعيد، وإدراج ذاكرة الماضي في كيان الحاضر، لرسم خطوط المستقبل في الأفق السردى لخيال الفيلسوف"².

وضرب ثاني معه أضحى مفهوم الرمز أكثر شمولية بما يتفق مع شتى المجالات الفلسفية، من حيث أنه تعبيرٌ كليٌّ عن الوجود الإنساني، تعبيرٌ يجعل من الإنسان يتصف وعبر تاريخه الأنطولوجي بأنه كائن رامز، "فالرموز هي الصورة الفنية الأثيرة في قصيدة معينة، أو تلك الصور التي تهيمن على أعمال مؤلف ما، أو مدرسة أدبية ما، أو بأنها الأشكال والمجازات المتكررة التي تعرف فيها ثقافة بأسرها على ذاتها، أو صور النماذج البدائية التي تتغنى بها الإنسانية"³.

وإذا كانت غاية ريكور من جعل الرمز يحمل معنى مقابلاً لمفهوم التفسير والتأويل هي الدلف إلى حقل اللغة الهيرمينوطيقية، إنطلاقاً من إيمانه بأن الرمز ما هو إلا شكلٌ من التفكير الأركيولوجي، فإنه وفي المقابل: إشتغال ريكور على الرمز من وجوه أخرى متعددة جعلت من مفهومه أكثر شموليةً، "بما هو حمل لطابع الكلية والكونية في إحالاته الفكرية التي يقع في ثناياها الكشف عن هوية شعب معين

1 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud, chapitre 1, Pour une critique de symbole", p 20.

2 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 36.

3 بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 2،

2006، ص 94.

وتحديد انتمائه، بالاستناد إلى تلك الدلالة الكامنة في كيان التراث الثقافي لأن الرمز مجتذب من الخاصية المضافة إلى الألسنية"¹.

وتلتقي هذه التعاريف التي تدرج من خلالها ريكور في ضبط مفهوم الرمز، في نقطة واحدة، وهي أن الرمز سواءً أكان تعبيراً أو علامة، فهو يحمل معنيين:

- معنى جلي يُستشف بوضوح من القراءة الحرفية المباشرة.
- معنى خفي يُستبطن وجوباً من خلال القراءة التأويلية، وهو ما وقف عليه ريكور من خلال رمزية الشر، فالشر لا يُمكن أن يُدرك مباشرة بل من خلال تعبيراته ورموزه، فالرمزية "لا تتكلم عن الدنس عن الخطيئة أو عن الذنب بمصطلحات مباشرة وخاصة، بل بمصطلحات غير مباشرة ومجازية"². وهو ما يتوافق مع قوله: "الرمز علامة Le symbole est un signe وهو مثل كل علامة، يصبو إلى شيء بعيد نوعاً ما ويقدر بالنسبة لهذا الشيء، ولكن ليست كل علامة رمز، لأنّ الرمز يستهدف قصيدة مضاعفة .."³

1 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 37.

2 بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخاطئ)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2003، ص 15.

3 Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil Paris, 1969, P 285.

المطلب الثاني: مصدريّة الرمز الثلاثية.

رغم محدودية التصور المنهجي الذي ورد في رمزية الشر إلا أنه يعتبر بمثابة اللبنة الأساسية التي من خلالها رَصَنَ ريكور هيرمينوطيقاه، بدءًا من محاولته التأسيسية الأولى في إبداع هيرمينوطيقا عامة للرموز، وهو ما عمل على تحقيقه مع أعماله اللاحقة التي أعقبت رمزية الشر، مثل كتابه في التأويل محاولة في فرويد، وصراع التأويلات..

وهي أعمال مال الاشتغال فيها نحو فضاء أرحب، بحيث لم يبق نطاق البحث حبيس مشكلة الشر، بل مالت كفته نحو مُباحثة المسائل المنهجية والمعرفية للرمز، وهو ما كان ناتجه ثمرا على مسار هيرمينوطيقا ريكور.

ولأجل أن يبلغ ريكور مناله ميّز بين ثلاث صنوف عدّها كمصادر أو مرجعيات للرمز، وهي:

- البُعد الكوني: وهو الحيز الذي يشير إلى إستخدامات الرموز في المجال الديني، فكل ظواهر الكون تمثل وجهها من وجوه تجلي العالي، فهي رموز دالة على وجود الخالق، وعليه؛ فالبعد الكوني هو المساحة التي يظهر من خلالها التعبير عن كل ما هو مقدس، وقد " اتفق ريكور في حديثه عن الوظيفة الرمزية مع ما قاله مرسيا إلياد من أنّ عناصر العالم (المساء والقمر والأرض...الخ) رموز بامتياز؛ لأنّها مظاهر للمقدس. وهذه الرموز-الأشياء هي رحم الرموز ومصدرها -بوصفها تعابيرا لغويّة- ومصدر دلالتها"¹، فللمقدّس القدرة على اختراق الدنيوي من خلال شخصيات وأحداث خارقة تؤيدها آثار ومعالَم وحركات موجودة في الأسطورة والدين.

- البُعد الحُلُمي: يمثل الحلم شكلا من أشكال نفاذ مكبوتات النفس من حيز اللاوعي إلى منطقة تحت اللاوعي كما يسميها فرويد، فهو لحظة من لحظات تجلي الرغبات المكبوتة التي تؤثر في الذات الحاملة لحظة إستيقاظها من نومها، لذلك تتخذ مظاهر الحلم من اللغة السردية سبيلا

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 51.

للافصاح عن مكنونها، سعيًا من الذات إلى محاولة تفسيرها وتأويلها، " فاهتمام ريكور بالتحليل النفسي هو نتيجة طبيعية لاهتمامه أولاً بمشكلة الشر، إذ أنّ التأمل حول الخطيئة يتطلب التأمل في تأويل التحليل النفسي للخطيئة، وثانياً لاهتمامه بمشكلة اللغة، لأنّ التحليل النفسي يرتبط بمشكلات اللغة بسبب استخدامه للبنى الرمزية"¹.

- البُعد الشعري: هو الفضاء الذي معه تظهر قدرة الإنسان ككائن خلاق ومبدع في تكوين الرمزية الشعرية التي تعبر عن كينونته باستخدام أدوات اللغة ودلالاتها المجازية، مما يجعل من اللغة العادية لا ينضب معينها أبداً، فهي دائماً في حالة تجدد.

"وتتعلق هذه الأشكال والأبعاد الثلاث بثلاثة فروع معرفية متميزة: فالبعد أو الطراز الكوني هو الموضوع المفضل لفينومينولوجيا المقدّس (كفينومينولوجيا مرسيا إلياد وفان دير ليو)، والبعد الحلبي يشغل حيزاً مركزياً في التحليل النفسي، أما البعد الشعري فيُدرس في نظريات المخيلة الشعرية (كنظرية غاستون باشلار مثلاً)"².

وتقفياً للمسلك الأول الذي رسمه ريكور للهيرمينوطيقا الرمزية من خلال سبر أغوار مشكلة الشر من زاوية ميتودولوجية، فإنه قد ميّز أيضاً وفي المقابل بين ثلاث مستويات أو طبقات للشر، وهي:

- الطبقة الأولى: "وتتمثل في منابت المعاني، فعلى سبيل المثال ينشأ الرمز من الرموز التالية: الدنس، السقوط، الانحراف..."

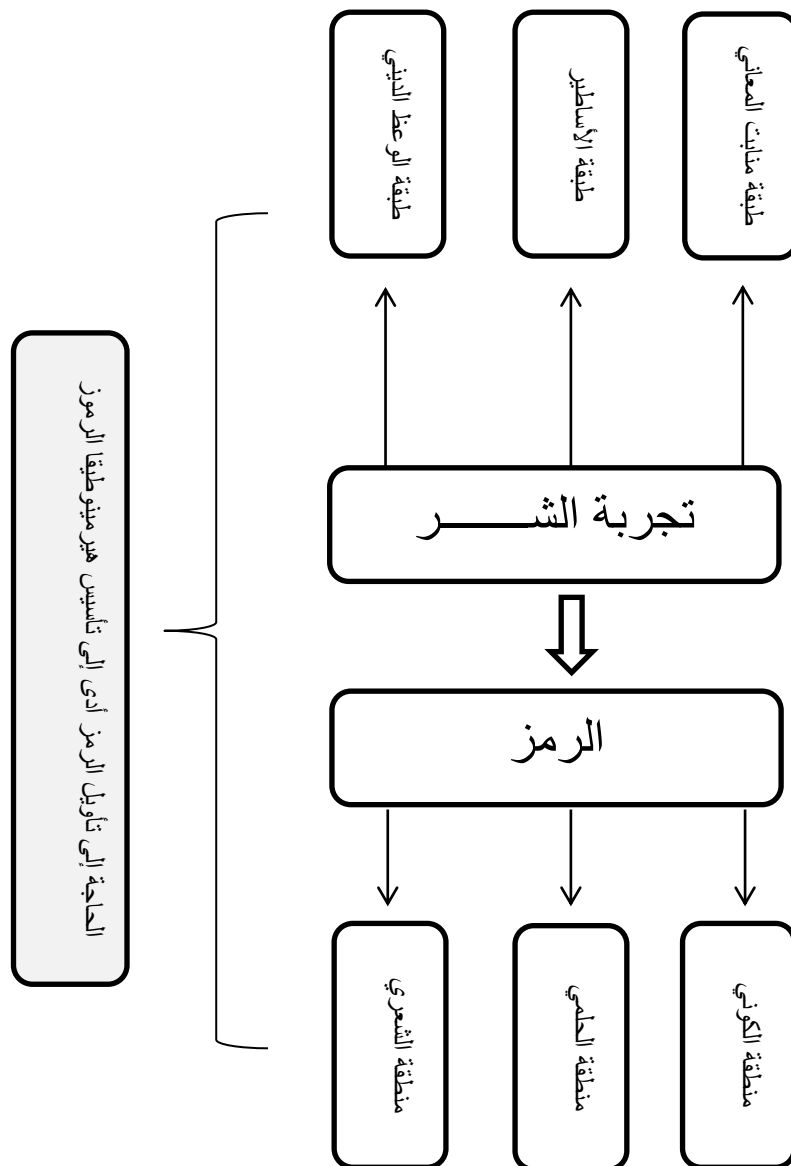
- الطبقة الثانية: وتتضمن في خطابات الثيولوجيا ومخلفات الأساطير، حيث يرى ريكور في محتوى رمزيها انعكاس فكري لنشاط الإنسان عبر التاريخ، بحيث تحكي كيف انتقل الإنسان من عالم الطهر والبراءة إلى عالم الدنس والخطايا، "فالأسطورة في شكلها ومضمونها وكما تبدو في مجمل

1 جنات بلغن، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 23.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 50-51.

الميثولوجيات العالمية تدور حول ما يصطلح عليه بمأساة الإنسان وتمزقه بين محور الإرادي واللا إرادي، بين محور حرية الفعل وجبرية القدر، ولعلها، بخرافيتها ووقائعها الوهمية تكشف عن الوضع المأساوي للإنسان في العالم المندس¹.

- الطبقة الثالثة: تشتمل على الخزان الرمزي المستخدم في الوعظ الديني، فقد "حرص ريكور دائما على ألا يقرأ لغة الانجيل قراءةً حرفية تُقلّصه إلى معنى واحد، لكن قراءة رمزية تختزن رؤى ومعاني متعددة"².



1 جنات بلغن، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص ص 24-25.

2 دافيد جاسبر، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ص 153.

مما سبق يتضح أن ريكور قد ولج عالم الهيرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر إنطلاقاً من علاقتها بجدلية الإرادي واللاإرادي، وهو ما يتوضح مع قوله: " في العمل الذي قمت به عن الإرادي واللاإرادي كنت أراهن على وجود بُنى واضحة ومقروءة... ولكن بقيت آنذاك أمامي مشكلة عسيرة لا أجد حلاً لها وهي الإرادة السيئة أو الشر وتبدى لي وقتها أنه يجب عليّ أن أغير المنهجية المتبعة؛ أي ينبغي تأويل الأساطير.. وبواسطة هذا المنعطف الرمزي دخلت أول مرة إلى ساحة التأويل ومشاكل علم التأويل"¹.

إن محاولة القبض على مفهوم الرمز في ظل التقاطعات المفاهيمية مع معانٍ أخرى، يجعلنا أمام حتمية التمييز بين بقية المفاهيم:

العلامة	"القول أن كل رمز علامة لغوية لا يعني أن كل علامة هي رمز؛ فكل علامة تحتوي قصدية ما أو هدفاً خارج ذاتها" ² .
التماثل	التناظر بين المعنى الحرفي والمعنى الرمزي لا تلخص في رابطة التشابه فقط، بل ينبغي أن نعيش المعنى الأول حتى نتمثل المعنى الثاني ونبلغه.
الأمثلة الأليغوري	الرمز يعطي المعنى من خلال اقتراحه كأحجية في مقابل أن تأويل المجاز يتم عن طريق الترجمة.
الرمز الرمزي	إنّ الرمز المستخدم في المنطق الرمزي يدل على علامة أو عبارة بعينها، وليس هو الأمر ذاته مع الرمز بوصفه علامة ذات معنى مزدوج.
الميتوس	"الرمز أكثر جذرية من الأسطورة، ساعتر الأسطورة نوعاً من أنواع الرموز، رمزا معروضا في صيغة سردية، وممفصلاً في زمان ومكان -لا يتفقان وفقاً للمنهج النقدي- مع الزمان التاريخي والمكان الجغرافي" ¹ .

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عند بول ريكور، ص 27.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص ص 50-51.

المطلب الثالث: بين الرمز والتفكر وإبداع المعنى.

لقد استفاد بنا الحال في المطالب السابقة إلى إعتبار أن ماهية الرمز كمفهوم له أسسه داخل نطاق بيت اللغة على تعبير هايدجر، ماهية مرتبطة بنشاط الفكر أو كما يرى ريكور هو إعادة تفكر، فالعودة بالنظر إلى تحديدات الرمز المفاهيمية هي عودة بالنظر في تمظهرات الرمز من زوايا استخداماته عبر التاريخ، وهو ما كان بمثابة الدافع الذي جعل ريكور يؤسس لأطروحة الهيرمينوطيقا في شكلها الأول المرتبط بالرمز إنطلاقاً من تمظهراته، يقول ريكور في هذا: "كنت قد أقسمت من جهة أن أصغي إلى كلام الرموز الغني، والأساطير الذي يسبق تفكري وأثقفه وأغذيه، وأن أتابع من جهة ثانية بوساطة التفسير الفلسفي للرموز والأساطير موروث عقلانية الفلسفية، فلسفتنا الغربية، فالرمز يفسح المجال للتفكير. كنت أقول مستأنفا كلمة كانط في كتابه نقد الحكم إنه يهب وهو هبة اللغة، ولكن هذه الهبة خلق لي واجبا، واجب التفكير وتدشين القول الفلسفي، انطلاقاً من ذلك الذي يسبقه دائماً ويشيده"².

وصف ريكور الرمز بأنه سبيلٌ يتيح الولوج إلى عوالم اللغة المتعددة من خلال باب التفكر، مما جعله يبحث في إمكانات إحياء المعنى إنطلاقاً من مفهوم الرمز، متجاوزاً في ذلك "مقولة الفلسفة التقليدية، الكامنة في أنّ الفيلسوف هو الإنسان الذي يجب عليه إنتاج المفهوم والشخص المفهومي"³، وبهذا قدم ريكور رؤية أكثر شموليةً لمفهوم الرمز، وأوسع من تلك المعاني المطروحة من قبل المؤلفين الذين تناولوه، من أمثال "أرنست كاسيرر" الذي أطلق على الرمزية كل ما يُمكن إدراكه من حقائق ومعاني تتعلق بالعلامات التي تتصف بكونها دوال عليه، وكذلك أطلق إسم الرمزية على كل ما يتعلق بالأساطير والفنون

1 Ricoeur, Philosophie de la volonté 2, p 180

2 Paul Ricoeur, "De l'interprétation, essai sur Freud", livre 1, problématique, (80) situation de Freud, chapitre 3, "Méthode herméneutique et philosophie réflexive", partie 1, "Le recours du symbole à la réflexive", p 48.

3 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص ص 67 68.

وأنظمة المعرفة"¹، ليظهر لنا بذلك أنّ عملية إنتاج المعنى ليست قاصرة على مستوى الكلام لوحده مثلما قال هايدغر، أو اللسان مثلما هو الحال لدى الفلسفة البنيوية، بل تنبني على إعادة التفكّر، هذا القول المأثور "الرمز يعطي للتفكير" يعدّ شعارا لهيرمينوطيقا الرموز عند ريكور، فالرمز يثير دائما فهما لا يتحقق إلا بطريقة تأويلية. "ويمرّ تحقيق هذا الفهم بثلاث مراحل متتالية: مرحلة فينومينولوجية، مرحلة هيرمينوطيقية، مرحلة تفكيرية أو فلسفية، ويقول ريكور في هذا الصدد: أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم؛ ثلاث مراحل تضع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل الرموز نحو تفكير يكون تفكيراً انطلاقاً من الرموز"².

1- المرحلة الهيرمينوطيقية:

وإنطلاقاً من مقارنة مرسياً إلياد للرموز التي اعتبرها ريكور بمثابة النموذج الأمثل للمقاربة الفينومينولوجية للرموز، تدرج هذا الأخير بين أربع صور للفهم في شكله الفينومينولوجي، حيث "تبيّن هذه الأشكال أو الصور الأربع وجود نوع من الفهم المستقل، والمستهل في الفهم الفينومينولوجي نفسه. وهذا الفهم – الذي يبقى بالإجمال فكراً في الرموز- هو الخطوة الأولى لفهم أو تفكير انطلاقاً من الرموز"³.

يُركّز من خلال الصورة الأولى من صور الفهم الفينومينولوجي على إظهار دلالات رمز واحد فقط وأبعاده المتعددة التي تظهر من خلال هذه الدلالات، وقد ضرب ريكور مثلاً بما ترمز به السماء، حيث يرى أنّ السماء نفسها – التي هي تعالٍ للمحاياة- هي إشارة إلى النظام، وإلى نظام هو نفسه كوني وأخلاقي

1 د أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط 01، 2011، ص 115.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 56-57.

3 حسام الدين درويش، المرجع نفسه، ص 57.

وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين جميع التكافؤات في قلب الرمز نفسه"¹.

وتنبني الصورة الثانية من الفهم على محاولة فهم رمز أو عدة رموز إنطلاقاً من رمز آخر، وهي صورة تمثل إمتداداً للمسار الوظيفي الناتج عن الصورة الأولى، "لأنّ فهم المعاني المتعددة لرمز ما - وهو ما يفعله الشكل الأول من الفهم الفينومينولوجي- يزودنا بالقدرة أو بالإمكان لأن نفهم عن طريق المماثلة رموزاً أخرى مشابهة للرمز الأول"².

ونجد أنّ الصورة الثالثة تنفتح على محلات أوسع للفهم، حيث تقوم على محاولة فهم متعددي لتجلي المقدس الذي يظهر لنا في شكل شعائر دينية وعبادات وطقوس ... وهو ما نجده ظاهراً في قوله: "يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية التي نميز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد- فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز- ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصَّب"³.

ومن خلال الصورة الرابعة للفهم الفينومينولوجي تتمثل جملة من الخبرات وذلك لأجل توحيد كل رمز على حدى، مما يمكننا الحديث عن نسق رمزي ناتج حصراً عن عملية التأويل.

2- المرحلة الهيرمينوطيقية:

الحفر المعرفي في سؤال جدلية الحقيقة والاعتقاد الذي إشتغل عليه ريكور جعل من مسار الفهم يدخل في الدائرة الهيرمينوطيقية ضمن جدلية الفهم والاعتقاد، وهو ما غاب في مرحلة الفهم الفينومينولوجية، التي وصف فيها الحقيقة على أنّها حقيقة مختزلة، وهو ما يجعلها - حسب - مرحلة فهم بانورامي، أو مرحلة فضول ينتقل من خلالها الفهم "من سؤال ما هي دلالة الرمز؟ إلى سؤال: ما هي

1 Paul Ricoeur, Le symbole donne a penser, Esprit, vol 27, (Juillet-Aout), p p. 60- 67.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 56- 57.

3 Paul Ricoeur, Le symbole donne a penser, Esprit, vol 27, (Juillet-Aout), p 69.

دلالة هذه الدلالة بالنسبة إلي؟¹ ، وفي وصفه لعالم الرموز، يرى ريكور أنّ هذا العالم لا يمكن وصفه على أنّه عالم ينظر إلى رموزه على أنّها متصالحة، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ "فكل رمز هو مدمر للأوثان بالنسبة إلى رمز آخر، وبالطريقة نفسها، كل رمز، متروك لنفسه، يميل إلى أن يشتد ويتجمد في عبادة أوثان. وبالمشاركة في هذه الدينامية فقط، يستطيع الفهم أن يدخل إلى البعد النقدي فعلا للشرح ويصبح هيرمينوطيقا"².

وعليه؛ يضحى التأويل في هذه المرحلة نشاط جدلي بين ثنائيي الاعتقاد والفهم يجتمع معه المعنى المعطى من قبل الرمز مع مبادرة المؤول، واعتمد ريكور في تعزيز قوة هذه الدائرة الهيرمينوطيقية على مقاربة أوغسطينية أنسلمية فيما تجلت قولته الماثورة: "ينبغي أن تفهم من أجل أن تعتقد، لكن ينبغي أن تعتقد من أجل أن تفهم"³.

ويربط ريكور بين الفهم والفروض التي تسبقه، حيث يرى بأنه لن تقوم قائمة الفهم دون أن نراجع في ذلك الافتراضات المسبقة، فلا وجود لفلسفة من دون افتراضات مسبقة، "وينطلق التوسط عبر الرموز من اللغة الموجودة مسبقًا، وحيث يكون كل شيء قد قيل مسبقًا بطريقة ما؛ ويريد هذا التوسط أن يكون تفكيرًا مع افتراضاته المسبقة. والوظيفة الأولى لهذا التوسط ليست أين يبدأ، وإنما يتذكر ضمن اللغة، أن يتذكر من أجل أن يبدأ"⁴.

ولضمان فاعلية الوساطة عبر الرموز يحيل ريكور وظيفة "التذكر من أجل البدء" إلى مفهومين يمثلان سمة من سمات العصر وهما: النسيان والاستعادة، نسيان كل ما له علاقة بالمقدس، تظاهراته، علاماته، نسيان صفة انتماء الانسان لهذا المقدس، وهو ما كان مرتبطًا باتجاهات المنطق الرمزي

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 58.

2 Ricoeur, Le Symbole, p 70.

3 Ricoeur, Philosophie de la volonté; p 482.

4 Ricoeur, Philosophie de la volonté; p 480.

الشكلي، والتي تسعى إلى إعادة صوغ اللغة وجعلها أقل إلتباساً وأكثر تقنية، في مقابل توجه آخر إنطلق من فكرة وجوب تجاوز نسيان المقدس، " والتحول إلى إحترام الرمز بوصفه مصدراً مهماً للمعنى، ويبحث على إستعادة هذا المعنى، ويتمثل هذا الاتجاه الثاني، ويظهر بقوة، في الهيرمينوطيقا الحديثة: هيرمينوطيقا شلايرماخر وديلتاي عموماً، وهيرمينوطيقا بولتمان خصوصاً¹.

إنّ غاية ريكور الأساسية هي طبع هيرمينوطيقا الرموز والعلامات بطابع الفلسفة مما يمكن وصفها بأنها هيرمينوطيقا فلسفية، وذلك لن يتم إلا من خلال إدخال الرموز والعلامات إلى رحاب الفلسفة وتعاليمها، وهي تروم بذلك في أن تكون تفكيرية ونقدية. ويرى ريكور أنّ جدّة الهيرمينوطيقا الحديثة تكتسبها من البعد النقدي، وهو ما جعلنا نستحضر لحظتين من لحظات تأويل الرموز؛ لحظة سابقة للنقد سماها ريكور بالسداجة الأولى، وهي اللحظة التي يكون فيها فهم النصوص أو الواقع فهماً مباشراً قبل أن نتدخل بالتأويل العميق أو النقد. إنّها مرحلة البراءة أو الطفولة الفكرية، حيث يتلقى الفرد النص أو الظاهرة كما هي، دون فحص أو تشكيك. في هذه المرحلة، نكون قريبين من معنى النص الظاهري أو الحرفي دون أن نبحت عن مستويات أخرى من المعنى المخفي أو الرمزي. وبعد المرور بهذه المرحلة، يأتي ما يُسمى بـ"الشك المنهجي"، حيث يبدأ الفرد بطرح الأسئلة والنقد والتأويل بشكل أعمق للوصول إلى الفهم الأكثر تعقيداً، وهو ما يمكن تسميته بـ"السداجة الثانية"، وهي ليست سداجة بالمعنى السلبي بل هي مرحلة واعية يُتجاوز فيها الفهم البسيط إلى رؤية أعمق وأكثر نقدية، وهو ما كان مبرراً لدفاع ريكور عن نموذج إزالة الأسطورة عند بولتمان، حيث يعتبره واحداً من تجليات النقد الحاضر في التأويل، وحسب بولتمان إن الأساطير الموجودة في الكتاب المقدس، مثل: المعجزات أو القصص الخيالية التي تتجاوز نطاق التصور المرئي ذو الطابع الفيزيقي، كانت طرقاً بدائية للتعبير عن حقائق لاهوتية وفلسفية عميقة. لذلك، لا يجب أخذ هذه الأساطير حرفياً، بل يجب تفسيرها بشكل رمزي أو وجودي

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 62.

يتناسب والعقلية الحديثة. وهو ما يُستشف مع قولة ريكور: "يقوم كل نقد- بوصفه نقدًا- بإزالة الأسطورة، أي يدفع، إلى أقصى حد ممكن، عملية الفصل بين ما هو تاريخي- وفقا لقواعد المنهج النقدي- وما هو متكرر أو مزعوم أنه تاريخي"¹.

وللنظر في مدى تأثير ريكور بنموذج إزالة الأسطورة عند بولتمان، ميّز ريكور بين ثلاث مستويات في عملية إزالة الأسطورة عند بولتمان:

- إزالة العلمية للأسطورة: وذلك تجاوز فكرة إعتبار الأسطورة بوصفها تفسيراً لأصل العالم وأسباب الظواهر الموجودة فيه.
- إزالة الفلسفية للأسطورة: يتجاوز ريكور من خلال هذه المرحلة رؤية بولتمان لعملية إزالة الأسطورة، حيث تنتقل هذه الأخيرة من إعتبار الأسطورة وهم يجب تدميره، وذلك بوصفها مجرد معرفة زائفة، إلى محاولة بناء تأويل وجداني وفقاً لطريقة هايدغر في الكينونة والزمان، "ويتمثل الوجه الإيجابي والأساس لهذه العملية في الإمساك بمعنى الأسطورة، عن طريق التأويلات الوجودانية التي تحول كلمات أو ألفاظ الأسطورة وإدعاءاتها بالموضوعية إلى خطاب عن الذات من أجل فهم هذه الذات"².
- إزالة الأسطورة إنطلاقاً من الإيمان:

يرى ريكور أنّ الإيمان المسيحي ليس مجرد قبول حرفي للنصوص الدينية أو القصص الأسطورية، بل هو مسار تأويلي يتطلب فهماً عميقاً للدلالات الرمزية وراء تلك النصوص. الإيمان يتجاوز القراءة الحرفية للأساطير ليركز على ما تقدمه هذه الأساطير من حقائق روحية ورمزية تفيد المؤمن في

1 Ricoeur, Philosophie de la volonté; p 484.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص ص 66-67.

علاقته مع الله ومع العالم، إزالة الأسطورة عند ريكور لا تهدف إلى معارضة الإيمان المسيحي، بل إلى خلق مصالحة بين الإيمان والعقل. وبهذا يرفض ريكور القراءات الحرفية التي قد تتعارض مع العلم أو العقل، حيث يرى أن الإيمان المسيحي يمكن أن يتعايش مع الفكر العقلاني من خلال التأويل الرمزي، هذا التأويل يجعل الإيمان المسيحي مرئياً وقادراً على مواجهة التحديات الفكرية الحديثة دون أن يفقد جوهره الروحي، "فالنواة التبليغية للرسالة المسيحية الأصلية – التي تتطلب إزالة الأسطورة عنها – تتضمن هي نفسها نوعاً من إزالة الأسطورة. ويرى ريكور أن ممارسة هذا النوع الأخير من إزالة الأسطورة وتطويره قام به القديس بول والقديس جان"¹.

وبالرغم من تلاقي مشروع ريكور في إزالة الأسطورة مع مشروع بولتمان في هدف أساسي ألا وهو: تجاوز الفهم الحرفي للنصوص والأساطير للوصول إلى معاني أعمق، إلا أن ريكور لا يعتبر الأسطورة مجرد عنصر يجب إزالته للوصول إلى الحقيقة. بل يرى أن الأسطورة هي جزء من التجربة الإنسانية المعقدة للتعبير عن الحقيقة. فعملية "الإزالة" عند ريكور ليست إلغاءً للأسطورة، بل هي إعادة تأويلها وتقديمها بشكل رمزي يمكنه أن يخاطب القارئ الحديث بطرق متعددة. ومن ثمة تحويلها إلى رمز مفتوح على معاني أعمق وأكثر تعددية، مما يسمح بفهم النصوص بطريقة تجمع بين التراث والحداثة.

ويمكن أن نُلخص محاولات ريكور في بناء نموذج خاص بإزالة الأسطورة في المراحل التالية:

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 67.

مرحلة السداجة الأولى:

الفهم الحرفي والسطحي المباشر للنصوص

مرحلة الشك والتساؤل (الهيرمينوطيقا النقدية):

التشكيك في المعاني الظاهرية للأسطورة.

الفهم الرمزي (الهيرمينوطيقا التأويلية):

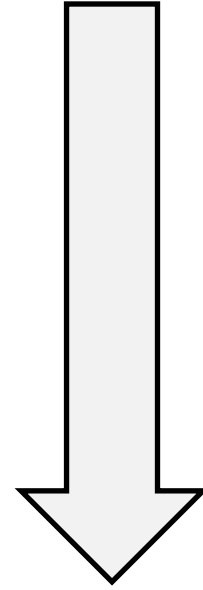
فهم الأسطورة على أنها تعبير عن حالة وجودية أو ميتافيزيقية معينة.

السداجة الثانية (الفهم التأملي):

إعادة التعامل مع الأسطورة، ليس كقصّة حرفية بل كرمز غني بالمعاني.

هذه المرحلة تجمع بين الوعي النقدي والقدرة على الانفتاح مجددًا على المعاني

الرمزية العميقة.



يقول ريكور: "ثمة مفهومان للأسطورة، الأول هو الأسطورة كامتداد للبنية الرمزية. وبهذا المعنى، لا فائدة من الحديث عن إزالة الأسطورة، لأن ذلك سيكون مكافئًا للحديث عن إزالة الرمزية، وهذا ما أرفضه بشكل كامل. لكن هناك معنى ثانياً للأسطورة. ووفقاً لهذا المعنى تفضي الأسطورة إلى ضياع (Alienation) البنية الرمزية، إذ تصبح متشيئة (Reified) ويُساء بناؤها كتفسير مادي فعلي للعالم. إذا أولنا الأسطورة بشكل حرفي، فنحن نؤولها بشكل سيئ، لأن الأسطورة رمزية بشكل ماهوي. ولا نستطيع الحديث بشكل

مشروع، عن إزالة الأسطورة إلا في حالة هذا التأويل السيئ، ولا تتعلق إزالة الأسطورة بالمحتوى الرمزي للأسطورة، وإنما بتصلب بنيتها الرمزية في أيديولوجيا دوغمائية أو متشعبة¹.

3- المرحلة الفلسفية:

الانتقال من التفكير داخل الرمز إلى التفكير انطلاقاً من الرمز هو انتقالٌ من المرحلة الهيرمينوطيقية إلى المرحلة الفلسفية، وتصبح بذلك الدائرة الهيرمينوطيقية في رهان مرتبطٌ "بالغاية التفكيرية والأنطولوجية التي تشكل بالنسبة إلى ريكور "الأرض الموعودة" لفلسفته، وتكون مهمة أو وظيفة التفكير المنطلق من الرمز، عندئذ، هي التحقق مما يشير إليه الرمز"².

ويقابل مصطلح التحقق عند ريكور مصطلح التأويل الخلاق؛ وهو مفهوم يرتبط يشير إلى نوع من التفسير الذي لا يقتصر على إعادة إنتاج المعنى الظاهر للنص، بل يسعى إلى استخراج إمكانيات جديدة من المعنى الكامن فيه. هذا النوع من التأويل يتجاوز التفسير التقليدي الذي يهدف فقط إلى استعادة معنى النص الأصلي، ليتعامل مع النص كمصدر لإنتاج معاني جديدة وخلق رؤية جديدة للعالم.

يرى ريكور أن كل نص يحمل في داخله تعددية في المعاني، وهذا يعكس الطبيعة الغنية للتجربة الإنسانية التي لا يمكن حصرها في تفسير واحد. فالتأويل الخلاق ينطوي على قراءة النص بطريقة تفتح آفاقاً جديدة للفكر، سواءً أكان ذلك من خلال النظر إلى النص في ضوء تجارب تاريخية وثقافية مختلفة، أو من خلال استجابة المفسر الشخصية للنص.

1 Paul Ricœur, «Myth as the Bearer of Possible Worlds», Entretien avec Richard Kearney, in: Paul Ricœur, A Ricœur Reader: Reflection and Imagination, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), p. 487.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 70.

في التأويل الخلاق، يدخل المفسر في علاقة حوارية مع النص، حيث لا يُعتبر النص مغلقاً، بل هو مفتوح على إمكانيات متعددة من الفهم. هذا يتيح المجال للتجديد والإبداع في التفسير، لأن النصوص العظيمة دائماً ما تظل خصبة وتستطيع أن تعطي معاني جديدة بحسب السياقات المتغيرة التي تُقرأ فيها.

ريكور يركز في التأويل الخلاق على تجاوز الثنائية بين النص والقارئ، حيث يصبح النص كياناً ديناميكياً يمكنه التفاعل مع القارئ والمجتمع بطرق متجددة، مما يتيح ظهور أفكار وتأويلات غير متوقعة تساهم في تطور الفكر والفهم.

ويقابل التأويل الخلاق نوعين يتعارضان معه، وهما: التأويل المجازي (الأمثولي)، والتأويل الغنوصي (العرفاني)، وكلاهما يمثل تهديداً وخطراً يحيط بالتأويل، ويحصل هذا التهديد مع التأويل المجازي "عندما يُختزل معنى الرموز والأساطير إلى فلسفة مخبأة أو مقنّعة... حيث يكون المعنى الأول للأمثلة بمنزلة لباس تخيلي يُخفي وراءه معنىً فلسفياً"¹، وهو ما يتعارض وطبيعة التأويل الخلاق، الذي لا يجعلنا نفكر خلف الرموز بل إنطلاقاً منها ووفقاً لها، إلى جانب التأويل المجازي أو الأمثولي، وفي المقابل رفض ريكور أيضاً التأويل العرفاني أو الغنوصي للرموز، حيث "اعتبرة علماء دوغمائياً للأسطورة يقوم على عقلنة الرموز وتجميدها على الصعيد التخيلي، ولهذا الخطر خصوصية في مشكلة الشر وفي الرمزية المتعلقة بها"²، وهو ما كان سبباً في رفض ريكور لهذين الشكلين من التأويل وإقصائهما من هيرمينوطيقا الرموز، وتبنى في المقابل التأويل الخلاق لأنّ له القدرة في الكشف عن ما يوحي به الرمز، وفي الآن ذاته فهم الذات وفهم كينونة الكائنات من خلال توسط الرمز، ولهذا حدد ريكور مهمة الاستنتاج المتعالي الترنسندتالي للرمز كواحدة من المهام الأساسية للتأويل الخلاق، وقد كتب ريكور في ذلك: "يتكون الاستنتاج المتعالي، بالمعنى الكانطي، من تسويق مفهوم بإظهار أنه يجعل تأسيس حقل من الموضوعية

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 71.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 71.

أمرًا ممكنًا. فإذا كنت أستخدم رموز الانحراف والتشرد والأسر كأدوات كاشفة للواقع، وإذا كنت أفكّر رموز الإنسان انطلاقًا من الرموز الأسطورية للفوضى والاختلاط والسقوط، وباختصار، إذا كنت أعدد بتوجيه من أسطورة الوجود الشرير- دراسة لتجربة الحرية، فيمكن عندها أن أقول بدوري أنني أستنتج – بالمعنى المتعالي للكلمة- رمزية الشر الإنساني¹.

التعرية التي يمكن أن تمارس من خلال التأويل الخلاق حيال فهم الرمز، تجعل من هذا التأويل سبيلًا يمكن تقفي أثره في إغناء فهمنا لذواتنا عن طريق وعي الذات لذاتها، فما حرص ريكور على تأكيده دائمًا هو: "أنّ الذات ليست مركز كل شيء، وأنّها ليست سيدة المعنى، فهي تلميذة أو طالبة للمعنى"²، ولأجل فهم كينونة الإنسان فهما أنطولوجيا يتخذ ريكور من الجانب الخفي للكوجيتو "الأنا أفكر" الأرضية الأساسية لإنتاج المعنى وإعادة إحياء دلالاته، وهو ما يتحدد بدءًا من كتابه صراع التأويلات الذي كشف ضمنه ريكور أنّ الإنسان له معنى مغاير لمعنى الكوجيتو، فقبل أن يتأسس داخل الفكر يتجذر معنى الإنسان في دلالات الكينونة، وقد حاول ريكور من خلال تحويله لعبارة الكوجيتو "أن يقف موقفًا وسطيًا بين الكوجيتو المفخّم (على النمط الديكارتي) والكوجيتو المُهان (كما هي حال كوجيتو نيتشه مثلًا وخصوصًا)³، وهو ما وصفه فيليب بيير في مقال له عن ريكور بالكوجيتو المجروح المنفتح على ما هو مغاير لذاته بذاته، في مقابل رفضه القول بذات مفخمة.

1 Ricoeur, Philosophie de la volonté ; p 486.

2 Paul Ricoeur. De la volonté à l'acte. Un Entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira, dans: «Temps et récit de Paul (68) Ricoeur en débat, [Sous la dir. de] Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.], Procope (Paris: Éd. du Cerf, 1990), p. 35. Cet entretien était réalisé à l'université de Munich à l'occasion d'un cycle de conférences sur «ipséité et altérité, pendant le semestre d'hiver 1986-1987.

3 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 72.

الكوجيتو المفكر	الكوجيتو المجروح
المباشرة.	الوساطة.
الشفافية.	الضبابية.
الوضوح.	الإقرار.

"لذلك يعتبر ريكور أنّ ممارسة الذات لوجودها يبرز من خلال حقل رمزي ودلالي وبالتالي يَسْطَعُ فهم الذات عبر فهم وتأويل رموزها اللاشعورية (فرويد)، الإيديولوجية (ماركس)، والثقافية (نيتشه)"¹، وهو ما يجعل من طريق التأويل حسب ريكور طريقاً طويلاً، فالذات لا تدرك ذاتها ادراكاً مباشراً بل عن طريق الانعطاف الطويل عبر الرموز والعلامات المحفورة في مُذكرتها ومُخيلتها، وعليه؛ "تُفهم الذات على أنها ذاك السبيل المتدفق المتجدد الذي لا ينضب ولا يعرف التوقف، تظل مشروعاً يتأسس باستمرار ضمن أبعاده الثلاث:

- علاقة الذات بذاتها.
- علاقة الذات بالعالم الخارجي.
- علاقة الذات بالآخر"².

وهذا ما ينفي وجود أيّ علاقة مباشرة وآنية بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والإنسان، لذلك يصف ريكور وظيفة الرمز بالوساطة الشاملة للفكر والرابطة بين الذات وبين الواقع، "ولأنّ حقيقة الأشياء

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 30.

2 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 31.

كالذات لا تُعطى لنا على نحو مباشر بل بطريقة غير مباشرة، فنحن في حاجة ملحة للتأويل الذي يخوض مغامرة الطرق المتلوية"¹.

وتظهر ملامح تشكل المسار المنهجي لعملية إحياء المعنى في أفق الفلسفة التفكيرية من خلال كتاب ريكور: "في التفسير؛ محاولة في فرويد"، إذ تطرق إلى قلب عملية التفكير إنطلاقاً من التفكير الرمزي، "ولعل هذا المنهج الذي اتبعه بول ريكور هو الذي يقودنا حتمياً إلى نقل اللغة بما هي تفسير وفهم للإشارة والرمز إلى مستوى الخطاب، لفلّ الالتباس عن تعددية المعنى وتنوع دلالاته وهيكلته في معنى موحد يحمل مهمة الكشف الدقيق عن المعرفة الرمزية"².

وتحتّم علينا متابعة مسار ريكور المنهجي - في كنف البحث عن أبجديات توطين المعنى ضمن فضاء الدائرة الهيرمينوطيقية- الوقوف عند شبكة المفاهيم اللغوية التي استند إليها ريكور في سبيل استكمال عملية إبداع المعنى في الأفق الهيرمينوطيقي، حيث سننتقل إلى الترابط اللغوي ما بين الرمز والاستعارة ثم الرمز والسرد.

الاستعارة La métaphore:

ميّز ريكور بين شكلين من أشكال الاستعارة؛ استعارة ميتة تستخدم في أدبيات الخطاب الأدبي أو البلاغي، وسمّاها ريكور باستعارة ميتة لأنها تستوفي المعنى بحيث لا يتم من خلالها توليد معنى جديد، مما لا يسمح بتوسيع الدائرة الهيرمينوطيقية ولا بابتكار تأويلات متعددة، يقول ريكور في هذا السياق: "وأعني بالاستعارة الميتة عبارات من نوع أرجل الكرسي أو لسان الباب"³.

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 30.

2 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 74.

3 بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ص 93.

واستعارة حية La métaphore vive ؛ لا توجد لذاتها بل في التأويل، بحيث أنها تساعد على الابداع الدلالي في فهم ما تحمله الرموز من غوامض وألغاز، " فهي استعارات الابتكار التي تكون فيها الاستجابة للتنافر في الجملة توسيعا جديدا للمعنى"¹، أي أنّ الاستعارة الحية تعطي للرمز داخل النص نوعا من الإثراء اللغوي، عن طريق خلق تماثل بين الرمز المنتسب للنص وبين الواقع، مما يجعله منفتحا على العديد من التأويلات حول الأسطورة وتاريخ الفن ... "ولعل هذا الإثراء اللغوي للاستعارة الذي تتعدد دلالاته التفسيرية، من شأنه تعميق الفهم الكامل للوظيفة الرمزية، من جراء عملية التجديد والتغير لمعنى الكلمة في مرحلة أولى، ثم تغير معنى النص الفلسفي، الذي تكون فيه الكلمة الرمزية هي الحامل الوحيد للمعنى، الذي من شأنه أن يدفع الفكر إلى الابتكار وخلق نوع جديد من التأويل"²، لذلك عدّ ريكور الاستعارة بمثابة العنصر الكاشف الذي يضيء جانب التفكير في الرمز، بحيث ينقله من اللامعنى إلى المعنى، من دائرة الصمت إلى أفق الكلام، من التنقيب في كيان اللغة الماضي إلى رسم آفاق المستقبل، وبهذا فلا يمكن اختزال نظرية الاستعارة عند ريكور في استبدال كلمة بأخرى تقاسمها ذات الدلالة، بل إنّها قائمة على فائض المعنى، أي إنتاج المعنى من خلال تقريب الفهم، واستنادا إلى عملية الوصف المرتبطة بملكة الخيال.

السرد:

محاولة ريكور الراغبة في تجاوز نظريتي "جاك دريدا" و"مارتن هايدغر" المرتبطتين بمفهوم الاستعارة، إذ إستعار ريكور مصطلح الاستعارة الحية من التحليل النفسي الفرويدي- تحديدا مصطلح الاستعارات

1 بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ص 93.

2 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 78 – 79.

الطاقية¹ - "لا شيء إلا لتجاوز نظرية دريدا فيما يتعلق بالاستعارة الميتة وكذلك لنظرية هايدغر وارتباطها بالتفكير الميتافيزيقي، لفهم الوجود من ناحية الاشتغال على اللغة والكلام"²

ومما يزيد من فاعلية عملية التأويل ويضفي عليها بعدا فكريا أبعد مما هي عليه هو اقتران الاستعارة بالسرد الرمزي للأحداث والكلمات، فما يجعل من الاستعارة تتصف بصفة أنها استعارة حية هو لحظة اقترانها بالسرد، بحيث يتحقق للرمز أكثر من مقصد تأويلي، "والذي يقودنا حتميا إلى إحياء الحوار الفلسفي من خلال إحياء الكلمة والمفهوم، لأن الاستعارة لا يمكن أن تكون لها أبعادا فلسفية إلا من خلال تغير المعنى المفهومي للرمز في اتجاه انتاج المعنى المضاف وتعدد إحالاته داخل الحوار السردى، بما هو خيال مستمد من أحداث النص"³.

في فلسفة بول ريكور، هناك علاقة وثيقة بين السرد والاستعارة، حيث يرى أن كلاهما يعبر عن طريقتين لتوسيع فهمنا للعالم وتجاربنا الشخصية. إذ أن الاستعارة والسرد لا ينقلان فقط المعنى، بل يسهمان في "إعادة تشكيل الواقع"، من خلال تجاوز المعاني المباشرة وإعادة تشكيل العلاقات بين الأشياء والأحداث، فالاستعارة، بالنسبة لريكور، ليست مجرد تزيين للغة أو تعبير مجازي، بل هي فعل إبداعي يساعد في إنتاج معاني جديدة عن طريق المقارنة بين الأشياء غير المترابطة. الاستعارة تفتح لنا مجالا لرؤية العالم من منظور مختلف، مما يمنحنا إمكانية بناء "تفسيرات جديدة للواقع".

أما السرد، فيعمل بشكل مشابه ولكن على مستوى أكبر، حيث يعيد ترتيب الأحداث وربطها بمعانٍ شخصية وثقافية أعمق. هذا الترتيب السردى يخلق بنية زمنية تمنح الحياة والتجارب معنى، كما يعزز الهوية الشخصية من خلال تشكيل "قصة الذات".

1 الاستعارات الطاقية هي الاستعارات التي يتسنى لنا من خلالها تفسير دلالات الرغبة إنطلاقا من عملية الاشتغال على تفسير دلالات اللغة.

2 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 85.

3 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 86.

وبهذا؛ يمثل السرد والاستعارة معاً عملية "التخييل الخلاق" (productive imagination)، والتي يرى ريكور أنها تمكّن الأفراد من تجاوز حدود الواقع المباشر وتصور طرق جديدة للتفاعل مع تجاربهم.

وتحليل عملية التنقيب الأركيولوجي للرمز في أفق السرد إلى إعتبار أنّ هذا الأخير "هو المقاربة التركيبية التي تقدم تفشي التزامن على التعاقبية الیقظة، داخل النص التحليلي في حد ذاته، من خلال التعريف المتحدد ألسنيًا"¹.

يرى بول ريكور أن السرد هو أداة هامة لفهم التجربة الإنسانية والوجود. من خلال السرد، يمكننا بناء وتفسير الهويات الشخصية والجماعية، وذلك عن طريق إعادة ترتيب أحداث حياتنا وفهمها في ضوء سياق زمني ومعنوي أعمق. يستند ريكور في ذلك إلى مفهوم "الزمن السردى"، حيث يرى أنّ السرد هو العملية التي تدمج بين الزمن الخطي (التسلسل الزمني للأحداث) والزمن النوعي (المعنى الشخصي والعاطفي للأحداث)، "فالزمن يكون زماناً إنسانياً في القياس الذي يحيلنا على العالم السردى، والسرد يبلغ دلالاته التامة، عندما يصبح على شاكلة وضعية للوجود الآتي"².

تعتبر الهوية السردية مفهوماً مهماً عند ريكور، حيث يرى أنّ الشخص لا يملك هوية ثابتة، بل هو "قصة تُروى" تتغير مع الزمن وتتشكل عبر الأحداث والتجارب، وقد "أدرج بول ريكور عنصر السرد ليكون بمثابة الأفق، أو لنقل شبكة الشبكات، هذه الشبكة التي يقع من خلالها رسم حدود كلّ سؤال فلسفي اختلفت بشأنه الإجابات، لأن السرد هو تحديد لزمان الفعل والحدث لذلك اقترن في الثلاثية السردية لبول ريكور بمفهوم الزمان"³.

1 Notions philosophiques, Tome II. Presses Universitaires de France, 2 (119) Édition, 1998, p. 2184.

2 Le cercle entre récit et Paul Ricoeur, temps et récits, (1) chapitre 1. emporalité, 3 partie, temps et récit, la triple mimesis, édition de seull, Paris, 1983, p. 85.

3 عليّة الخلفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 86.

المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا اللاهوتية وانفتاح الرمز.

تُعتبر هيرمينوطيقا اللاهوت بمثابة المرتكز الأساسي الذي إنطلق منه ريكور في بناء مشروعه الهيرمينوطيقي، وذلك لما تحمله نصوص اللاهوت من قضايا متنوعة، جعلت من موضوعات اللاهوت موضوعات مفتوحة ذات طابع إشكالي؛ على غرار مشكلة جدلية العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، وحتى بين نصوص العهد القديم والعهد الجديد.

طبيعة هيرمينوطيقا اللاهوت وما تحمله من جدليات كانت نقطة بدء من خلالها أكد ريكور على أهمية النقد الطامح إلى محاولة تحرير النصوص الدينية من عقال المعاني الزائفة، في مقابل فسح المجال أمام عمل الهيرمينوطيقا في بلوغ المعاني الحقّة، وهو ما جعله يرفع من قيمة النقد ويؤكد على أهميته، حتى عدّ الاتحاد شكلا من الأشكال الايجابية للنقد، و لعل المهمة الأصعب في إطار تتبع هيرمينوطيقا ريكور اللاهوتية، هي محاولة الفصل بين تقاطع مشاريعه المختلفة التي التقت في مشروعه الهيرمينوطيقي اللاهوتي، "فالفصل بين هيرمينوطيقا اللاهوت الممزوجة بالإرادة، يبدو مستحيلا، فلا يمكن الحديث عن أحدهما دون الآخر، فإزالة الأسطورة، أو تجاوز المعنى الحرفي، لإيجاد المعنى الرمزي للأسطورة، لا تنفصل عن أسطورة الشر، ورمزية العقاب و الذنب و التوبة، و الخطيئة، بوصفها مظاهر لإشكالية الشر، من حيث مصدره و أسباب وقوعه، حيث تجعله يقف أمام مسؤولياته. كما يتناول رمزية الإله الأب في سياقها الثقافي ليحررها من المعنى الأبوي الفيزيائي"¹.

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015، ص 52.

المطلب الأول: الهيرمينوطيقا الدينية وجدلية العقل والإيمان.

الناظر في طبيعة العلاقة بين النصوص اليهودية والمسيحية يدرك تمامًا أنها عُدت من أعقد القضايا اللاهوتية، لذلك كان البحث في الصلة بينهما الشغل الشاغل لللاهوت المسيحي، "فمن جهة لا يمكن للمسيحية بأيّ حال من الأحوال اعتبار أنّ اليهودية مجرد ديانة أخرى، فالكنائس الكاثوليكية كانت لا تنكر جذورها العميقة التي تعود إلى عمق تاريخ بني إسرائيل، حيث رُويت في العهد القديم والكتب العبرية المقدسة التي تأسس عليها فكرة المسيح وابن داوود في التراث اليهودي"¹، ومن جهة أخرى؛ نجد أنّ الهوة التي أحدثها التباين بين محتوى النصوص في العهدين القديم والجديد استدعت ضرورة الاشتغال على هذه الهوة من خلال المحاولة على التوفيق بين نصوص العهدين من زاوية فلسفية، وهو ما نستشفه مع كتابات أوغسطين الذي سعى إلى تقديم تفسير متعمّق يتجنب التناقضات الظاهرية ويؤكد على وحدة الرسالة الإلهية، وقد اعتمد في ذلك على منهج تأويلي يتيح للقراء فهم المعنى الروحي للنصوص بدلاً من الالتزام بحرفيتها فقط، وقد انطلق في ذلك من فكرة أنّ كلا العهدين يعبران عن إرادة الله، وبالتالي لا يمكن أن يكونا متناقضين، واستخدم أوغسطين الفلسفة، وخاصة الفلسفة الأفلاطونية، في شرح بعض القضايا المعقدة مثل طبيعة الله والشر، هذا المزج بين الفلسفة والدين ساعده على تقديم تفسير منطقي للعقائد المسيحية وتوضيح العلاقة بين الله والإنسان.

إمتداد مشكلة العلاقة بين العهدين نجد أثره مع الإنتاج الفلسفي المعاصر، وتعدّ إسهامات ريكور في بحث هذه المشكلة من أهم إفرازات هذا الامتداد، وقد تدرج في حل هذه القضية عبر تسلسل منهجي واضح المعالم، سنتدرج في توضيحه كالآتي:

1 Maxine Grossman. Adele Berlin, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford University Press, p169.

1- طبيعة العلاقة بين النصوص الدينية:

لقد أفضت القراءة التحليلية التي قام بها ريكور حيال النصوص الدينية إلى اعتبار أن بحث الصلة بين نصوص العهد الجديد والعهد القديم تفضي لوجود علاقة هيرمينوطيقية، فالنصوص الدينية حسب بول ريكور - بما في ذلك العهدين القديم والجديد- تحتوي على معانٍ رمزية عميقة تنبثق من تفاعل النص مع القارئ، إذ اعتبر أنّ النصوص المسيحية، موجودة في علاقة هيرمينوطيقية مع مجموع النصوص اليهودية، و هي بهذا المعنى تؤولها، وفي هذا السياق، يعتمد ريكور على "الهيرمينوطيقا" أو علم التأويل كطريقة لتفسير هذه النصوص، مما يسمح بالكشف عن طبقات المعنى المختلفة التي تخرج من النصوص الدينية عندما تُقرأ ضمن إطارها التاريخي والثقافي، (وكل هذه القراءات تتم في ضوء معطيات الظرف الراهن)، معتبرا أنّ العهد القديم يعتبر بمثابة نص مرجعي، "وذلك مادام معناه الحرفي يستخدم كقاعدة لا جدال عليها، وتبنى على هذه القاعدة (المعنى الحرفي للعهد القديم) كل الطوابق الأخرى للمعنى المجازي، والمعنى الأخلاقي، والمعنى الباطني"¹.

ويرى ريكور في أن الحالة الصحية للنصوص الدينية هي العمل على تأويلها حتى تحقق الغاية التي لأجلها وجدت؛ ولن يتحقق هذا المرام إلا من خلال نقل النص الديني من معناه الحرفي (العهد القديم) إلى معناه الروحي (العهد الجديد)، في مقابل أن المعنى الروحي والمجازي لا يمكن بلوغه إلا بالعودة إلى المعنى الحرفي الذي تقدمه نصوص العهد القديم، وهذه العلاقة الهيرمينوطيقية التي تحدد العلاقة بين العهدين كما يطرحها ريكور، "هي في الأساس ذات طابع عقلي، و ليست عداء و إقصاء، بحيث لا يبدو التأويل على أنّه هجمة غير عقلانية، و لكن بوصفها إنجازا لمعنى سابق ظل معلقا، وفك رموز النص القديم، يجعل من الإيمان فهما، أكثر من كونه تسليما مطلقا دون وعي"².

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 439.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 440.

2- الوضع الهيرمينوطيقي للمسيحية:

نجم عن تحديد ريكور لشكل الرابطة الجامعة بين نصوص العهد القديم والعهد الجديد - والتي قال عنها بأنها رابطة هيرمينوطيقية - شكلين أساسيين من خلالهما تؤسس هذه العلاقة الهيرمينوطيقية، وهما:

– علاقة العهد القديم بالعهد الجديد.

– علاقة نصوص العهد الجديد ببعضها البعض.

ومرد هذا التأسيس للعلاقة الهيرمينوطيقية حسب ريكور هو أنّ النصوص الدينية تصل مُؤَوَّلَةً، وبهذا فلن تصبح العلاقة الهيرمينوطيقية قائمة مع نصوص العهد القديم فقط بل مع نصوص العهد الجديد، فنصوص العهد الجديد لا تنحصر مهمتها الهيرمينوطيقية في تأويل وفهم سياقات نصوص العهد القديم، بل تؤوّل نصوص العهد الجديد بعضها البعض، لذلك يعتقد ريكور أنّ التأويل هو جزءٌ من إحياء النصوص الدينية، وأنّ الإيمان يتطلب تفاعلاً شخصياً مع النصوص وليس اتباعاً حرفياً فقط. من هنا، يصبح التأويل بمثابة عملية إبداعية تنبني على الحوار بين النص والقارئ، وتساعد في جعل النصوص الدينية ذات صلة بالواقع المعاصر، فالتعدد والاختلاف – المتعذر تجاوزه- بين الأناجيل الأربعة، يمثل صورة إيجابية من صور الحرية الهيرمينوطيقية، هذه الأخيرة التي تعد وجهاً من وجوه الحرية الدينية، التي تبدأ من حرية فعل الإيمان، و الحق في الانتماء إلى دين محدد، ذلك لأنّ الظاهرة الدينية نفسها لا توجد إلا في الصيرورة التاريخية لتأويل الكلام و في إعادة تأويل الكلام الذي يُؤلِّدُها، و هي بياناً لمعاني الحرية التي تصاحب تفسير الكلام المؤسس، إنّ هذه الحرية تلخص الدرجات السابقة، و ذلك بما أنّها تتعلق بما يسميه خطاب الحرية¹.

ويستخدم ريكور في بحثه حول الوضع الهيرمينوطيقي للنصوص الدينية مصطلحي الشاهد والنقل، فالسيرورة الزمانية والتغير المكاني والسياق الثقافي والظروف العامة التي أنتجت فيها النصوص الدينية

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 461.

سابقا ليست هي نفسها، لذلك وجب ضرورة ممارسة فعل التأويل عليها، وهو ما يتنمذج حسب ريكور مع تعدد الأناجيل ذاتها، "فالوظيفة الأساسية للهيرمينوطيقا بوجهها اللاهوتي هي ممارسة هذا الاكتشاف، حيث تخرج المعاني الموجودة أصلا في الإنجيل ولكنها مخبئة في نصوصه و رموزه، و السبب الذي يقف وراء اختباء تلك المعاني، هو البعد الذي يفصل ثقافتنا عن الثقافة القديمة"¹.

وعليه؛ نجد أنّ عملية نقل الشهادات عبر النصوص تتعرض لتغيرات متعددة، حيث أنّ الإنجيل ذاته أصبح نصاً ورسالة، مما يخلق مسافة واختلافاً عن الحدث الذي يرويّه. هذه المسافة تتزايد بمرور الزمن، محدثة فجوة تفصل بين الشاهد الأول (وهم مجموعة الحوارين) وبين التابعين الذين يتلقون الشهادة (أولئك الذين تلقوا التعاليم مباشرة من الحوارين). يمثل هذا الانتقال بعداً مكانياً كبيراً، لكنه ليس مكانياً فقط، بل زمنياً أيضاً؛ حيث تنتقل الشهادات إلى عصور مختلفة عن زمن الحوارين، وهذا يعني أنّ فهم شهادتهم يتضمن تلقي ما تحتويه هذه الشهادات من معاني.

ويضيف ريكور هنا بُعد الذاتية لطبيعة النصوص، وهو موضوع قديم في الفكر المسيحي، حيث لم يُنظر إلى الأناجيل كوشي مباشر، بل كتدوين للتعاليم من قبل المؤمنين، ولم تُدوّن هذه الأناجيل في حياة المسيح بل بعد ذلك، ما يضيف على النصوص بُعداً ذاتياً، "وهو ما إستند عليه ريكور لاعتبارها مؤولة و يعيد تأويلها وفقا لمتغيرات الزمان والمكان، فهي نتاج لحظة إيمانية مشحونة بالذاتية وتعاقبت عليها الأزمنة والأمكنة"².

وفي المقابل؛ أضفت عملية نقل الشهادات من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية حالة هيرمينوطيقية أخرى، "غير تلك التي تكونت سابقاً من تعدد وجهات نظر وشهادات الشهود، لأنّ المعنى يتأثر بتغير العلاقة بين الكتابة والكلام، وبين الكلام والحدث"³.

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 438.

2 عبد الله علي عمران، ص 56.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 438.

مما يعني أنّ الشهادة هنا ليست فقط تقريراً عن حقيقة، بل هي أيضاً فعلٌ لنقل تجربة روحية أو قيم أخلاقية. فالشاهد يحمل في طياته نصه قيمة أو "نداء" قد يشمل الإيمان، الأمل، أو الأخلاق، وهذا ما يجعل النص الديني يتجاوز الحدود العادية للكلمات ليصل إلى نوع من التأثير الروحي.

ومن زاوية أخرى تتطلب عملية النقل نوعاً من التفسير الواسع، حيث يتم "نقل" النص من سياقه الأصلي إلى سياق جديد. وبهذا، فإنّ النصوص الدينية تصبح كأنها "جسر" يربط بين ثقافات وأزمنة مختلفة، مما يتيح إعادة اكتشاف المعنى العميق للرسالة المقدسة في كل جيل.

وبهذا يضمن الشاهد للنص أصالته وقيّمته الأولى كتجربة روحية، بينما النقل يسمح لهذا النص بأن يكون "حيّاً" وقابلاً للتفسير المستمر. بمعنى آخر، النص يحتفظ بجذوره الأولى، لكنه في نفس الوقت يمتد ليتجاوز ذاته، ليستطيع القارئ الحديث أن يجد فيه معاني جديدة تنسجم مع سياقه وتحدياته، وهذا ما جعل من ريكور يشبه النصوص الدينية بالخطاب الشعري، "فهي تنتهي إلى ذلك النوع من المرجعية، الذي لا يعد وصفاً للحقائق، بل هو مخيلة لعالم الحياة"¹.

يعتقد ريكور أنّ العلاقة بين النص والحياة تفتح المجال أمام الهيرمينوطيقا لتؤدي وظيفتها، والتي تتمثل في توسيع فهم النص من حيث النظرية والممارسة وتأمل عمق الأسرار، وبذلك؛ يتم تحقيق توازن بين فهم المعنى وتأويل الوجود والواقع بشكل شامل في إطار المسيحية. لتظهر الكتابات المقدسة هنا كمعين لا ينضب، يسمح بالتفكير في جميع الأمور، ويحمل في طياته تأويلاً شاملاً للعالم.

تعتبر هذه المقاربة هيرمينوطيقية، حيث تُستخدم الرسالة كقاعدة، ويُعد التفسير أداتها، إضافة إلى أن المعاني الأخرى ترتبط بالمعنى الأساسي، كما يرتبط المعنى المخفي بالمعنى الظاهر. ويتم فهم الكتابة المقدسة عبر استحضار الأدوات الثقافية، الأدبية، التاريخية، والفلسفية. "ولذا فإن تأويل النصوص

¹ Christof Mandry, the relationship between philosophy and theology in the recent work of Paul Ricoeur, in (Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God), p 65

المقدسة، هو في نفس الوقت توسيع لمعناها، بما هو معنى مقدس، و إدماج ما تبقى من الثقافة الدنيوية مع هذا الفهم¹.

3- هيرمينوطيقا الارتباب (في ماهية الإلحاد):

ينجر عن قول أنّ الهيرمينوطيقا الدينية تسعى إلى فهم النصوص والتجارب الدينية فهماً متعمقاً سؤال هل الهيرمينوطيقا الدينية تقوم على الإيمان أم الإلحاد؟ سؤالٌ تُحيل إجابته إلى بحث تجليات الإلحاد بمختلف صوره في الهيرمينوطيقا، وهو من إحدى المحاولات التي عكف ريكور على ضبطها، من خلال تأنيله لحضور الإلحاد ودوره في الهيرمينوطيقا، إذ تعامل مع الإلحاد بأسلوب فلسفي عميق، حيث لم ينظر إليه كفكرة ينبغي رفضها رفضاً مطلقاً، بل كجزءٍ من مسار الإنسان الفكري.

وانطلق ريكور من صراع التأويلات والذي هو حاصل صراع مختلف اللغات على ضوء تفسير الفعل الإنساني، "مما دفع به إلى إحداث تجديد فينومينولوجي للأخلاق و الرمزية والأسطورة، وهذا بسبب التحدي الذي فرضه عليه استخدامه- المزدوج لضربين من التفسير -تفسير التحليل النفسي، و التفسير البنيوي، و ذلك من خلال تطبيقهما على ذات العلامات و ذات القصص"²، يقول ريكور: "هنا إنّما تُصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير، ذلك أنّ ما لا يتلاشى في بدننا إنّما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوس وبذلك ذاته يصبح حدث الكلام الإنساني ولا يمكننا أن نتعرف عليه إلا في حركة التفسير، تفسير هذا الكلام الإنساني، فدائرة علم التفسير ولدت: الاعتقاد إنّما هو الإصغاء للنداء ولكن ينبغي تفسير الرسالة من أجل الإصغاء إلى النداء، فينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن"³.

يقترح ريكور آيتين تمكنان المؤول من إدارة صراع التأويلات؛ "أولهما هو التأويل بوصفه شكاً، والذي بدوره يقوم بتعرية – أو على الأقل اختزال- الأوهام، أما الآخر فهو التأويل بوصفه إصغاء، والذي

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص ص 441-442.

2 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 52.

3 بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، تر: وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الأولى 2003، ص 436.

يُستخدم كتذكير أو استعادة للمعنى¹ "فالتأويل بصفته شكا ينظر إلى كل تأويل ممكن على أنه فرضية يجب أن تُختبر وتُقيّم. هذا النوع من التأويل ينبع من الموقف النقدي أو الفلسفي الذي يُشكك في الظهور السطحي للمعنى، ويبحث عن الحقائق المحتملة غير الظاهرة. ويمكننا القول أن هذا الاتجاه يتطلب قدرًا من المسافة النقدية ويؤكد على حاجة الفرد لتحليل النص عبر منظور مشكك يشكك حتى في الافتراضات الأساسية، أما التأويل بصفته إصغاء؛ يتعامل من خلاله المؤول مع النص بنوع من الانفتاح والقبالية لتلقي المعنى دون أحكام مسبقة أو فرضيات مؤقتة.

هنا، التأويل يصبح عملية استماع وتأمل، حيث يُسمح للنص أن "يتكلم" والمؤول يصغي، متجاوزًا أي حاجة إلى الشك أو النقد الحاد. هذا النوع من التأويل قد يتجسد في العمل الأدبي أو التأمل، ويهدف إلى فهم النصوص بتواضع وبإيمان ضمني بصدق ما يُعبر عنه النص، فالصراع بين التأويلات هو الحيز أو المجال الرحب الذي يمكن أن تستخدم فيه الطرق المنهجية المختلفة، وذلك وفق طبيعة النص والسياق الذي جيء به والذي من خلاله يمكن تأويله.

وبهذا نجد دفعة ريكور قد توجهت نحو مقارعة الهيرمينوطيقا باستدعاء فلسفة الشك، لتصبح بذلك "هيرمينوطيقا الشك جزءًا لا يتجزأ من كل تملك للمعنى، فمعها يستمر تفكيك الأحكام المسبقة، والتي تحول بدورها دون السماح لعالم النص بالوجود"²، فالشك حسب ريكور لبنة أساسية تقوم عليها كل عملية تأويل ناجحة، فمعنى التأويل – حسب ما ورد في كتابه: فرويد والفلسفة- مكافئ في لحظة من لحظاته لمفهوم الشك، بل من خلال لحظة الشك تتأسس الممارسة النقدية حيال الأيديولوجيات.

1 John Wall, William Schweiker, W. Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought, p 32

2 Paul Ricoeur, From Text to Action, trans by Kathleen Blamey and John B. Thompson, Northwestern University Press, 1991, p 100.

ويستند ريكور في بناء أطروحته على فلسفات ماركس ونييتشه وفرويد على اعتبار أنهم من كبار فلاسفة الشك، والذين وصفهم ريكور بالهدامون الكبار، الهدم المتجلي في صورة النقد الذي يليه البناء أو على حد تعبير هايدغر: التهديم كبداية لكل بناء جديد.

وبهذا تُمكن فلسفة الشكك الحقيقة في أن تظهر وتزول عنها غشاوتها "من خلال إبداع فن جديد للتأويل، فأبطال الشك يميطنون اللقام عن الفهم الزائف للنصوص، في حين أن النقد يفتح الباب على مصرعيه أمام المزيد من المعاني الحقيقية والأصيلة"¹.

فعند بول ريكور، تعدّ الهيرمينوطيقا، أو عملية التأويل، فعلاً يعتمد أساساً على الشك. ولأن الهيرمينوطيقا اللاهوتية تستند جزئياً إلى نصوص الكتاب المقدس، التي تمثل الجانب الإيماني، كان لا بد لريكور من تضمين الجانب المقابل، المتمثل في الإلحاد كصورة من صور الشك، "لذلك تُمثل هيرمينوطيقا الارتباب عند ريكور محاولته للإبقاء على كل من الطابع العلمي والطابع الفني للتأويل دون منح أيّ منهما منزلة مطلقة"²، ويواجه ريكور تحدياً جوهرياً في معالجة نقد الدين كنوع من أنواع الإلحاد، حيث يرى أنّ الإلحاد الديني ليس بالضرورة إنكاراً أو رفضاً مطلقاً، بل يمكن النظر إليه كفرصة لتحرير الأفق نحو شكل جديد من الإيمان، أو ما يُعرف بـ "الإيمان ما بعد الدين".

وبهذا يصبح الإلحاد بمثابة مرحلة وسطى بين الدين والإيمان، حيث يشكل عملية تحول نحو شكل جديد من الاعتقاد. على الرغم من اعتراف ريكور بأن جعل الإلحاد يلعب دوراً كهذا ليس بالأمر السهل، إلا أنه يراه ضرورياً. هذه الرؤية لريكور تبنتها قبله مجموعة من الفلاسفة الغربيين، خاصة نييتشه وهايدجر، حيث يرون في الإلحاد نوعاً من النقد العميق للمسيحية لكشف التناقضات الكامنة فيها، "وذلك باعتباره يحمل وجهاً من وجوه النقد الحاد للمسيحية، لكونها تنطوي على مفارقات"³.

1 Laurence W. Wood, Theology as History and Hermeneutics, p 130.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم، 461.

3 جون ماركوي، الوجودية، ترجمة إمام عبدالفتاح، المجلس الوطني للثقافة، الكويت 1982، ص 22.

وقد استخدم ريكور مفهوم الشك في سياق محدد، كوسيلة لإعادة تفسير النصوص الدينية، ليس بهدف إنكارها، بل لاستخراج معانٍ جديدة منها تجعل الإيمان أكثر استساغة وقبولاً. بهذا المعنى، قدم ريكور إلحاد ماركس ونييتشه وفرويد على أنه رغبة في دين أفضل، وليس رفضاً للدين بحد ذاته، فقد أدى تحليل ماركس للعقيدة إلى اعتبارها حسب تظهِر ما لا تبطن؛ فهي "تبدو معنية بموضوعات رفيعة من السمو الروحي والخلاص الشخصي، فقد كانت وظيفتها في حقيقة الأمر هي التعطيم على الأحوال غير الإنسانية للعمل الإنساني، وجعل البؤس الحياتي أكثر احتمالاً"¹، في حين يرى نييتشه أن العقيدة بما تحمله من أخلاق الرحمة والشفقة، فهي ترفع الضعفاء إلى مواقع الأقوياء، وتجعل من الضعف فضيلة، وتقدس أخلاق العبيد على حساب أخلاق السادة، وهو ما يتنافى وفلسفته في الأخلاق خصوصاً، مما دفعه إلى رفض العقيدة، وقوله بموت الإله، "وأما فرويد، وقد مارس نفس العملية الارتبابية التي تعمد إلى إزالة الأقنعة وكشف الحقيقي من السطحي، فقد خلّص في تحليله إلى أنه بينما تدرك العقيدة كمصدر مشروع للسكينة والأمل عندما يواجه المرء مصاعب الحياة فإنها في حقيقة الأمر وهم لا يعدو أن تكون تعبيراً عن رغبة المرء في أب – إله"².

وتأثر ريكور بنماذج أبطال الارتباب كما ساهم يرجع إلى قدرتهم في نقد جزئية مهمة متعلقة بالدين، فنقدتهم لم يكن سماوي يتعلق بأدلة وبراهين وجود الله، إذ أنهما لم يشككا في مفهوم الله، بل نقد أرضي متعلق "بالتمثلات الثقافية، المنظور إليها بوصفها أعراضاً متنكرة للرغبة والخوف"³، لذلك يرى ريكور أن من مبررات وجود الإلحاد؛ جدلية العقاب والثواب، حيث أنه يُمارس كفعل نقدي ضد البنية العفنة للدين، مما يساهم في كشف الزيف في مقابل كشف معناه المزدوج؛ بوصفه هدماً، وبوصفه تحريراً، مبعداً الدين من كل الأوصاف البراغمية والفوقية.

1 عادل مصطفى، فهم الفهم، 461.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم، 463.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 504.

"وعندما استعان ريكور بأفكار نيتشه قدم قراءة للإلحاد، تشبه تماما القراءة التي قدمها ياسبرس في كتابه عن نيتشه، والقائمة على أنّ الظاهر هو رفض نيتشه للعلو وقد يكون الباطن هو رغبته الكامنة في إثبات هذا العلو، وبهذا يتحول السلب إلى إيجاب. وعلى ذلك فإنّ موت الإله عند نيتشه قد يعني أنّ الإله حي، لأنّ نفي الإله معناه خلقه من جديد بصورة أخرى"¹، فالإله الذي مات هو إله الميتافيزيقا، الإله الذي صورته علم اللاهوت، وبهذا فهذه صورة هذا الإله معناه بناء تصور جديد عن إله مخالف لإله علم اللاهوت، الإله الذي يمثل الحقيقة لا الزيف.

وقد حدد أساتذة الارتياح مسارين مزدوجين، إذ يتوجه الارتياح بشكل مزدوج إلى المجتمع أو أفراد المجتمع، وإلى النسق أو العقيدة، ونفس الشاكلة المزدوجة تُطبق لحظة تناول النصوص والاشتغال عليها؛ "فعندما أقارب نصّا ما يلزمنا أنْ أطبق الارتياح على نفسي (هل أقوم بإقحام معنى ما على النص؟)، وأنْ أطبق الارتياح على النص (هل يقول النص ذلك حقًا؟). يقول ريكور: "إنّ كلا قطبي الارتياح صحيح وضروري إذا شئنا أن نصغي إصغاءً جديدا لما يريد الرب أن يقوله لنا"²، وحين يطبق هذا النموذج المزدوج على نص من النصوص فإن الأمر سيفضي إلى ما أسماه ريكور "إيماناً استعارياً" يتجاوز نزع الأسطورة و"براءة ثانية" تتجاوز تحطيم الأصنام"³.

4- الهيرمينوطيقا الدينية في ظل جدلية الإيمان والتعقل:

إذا كان ريكور في مرحلة من مراحل حياته الفكرية قد كان يرفض تناول النصوص الدينية من زاوية فلسفيّة - انطلاقاً من خلفيته اللاهوتية الصرفة والتي جعلته يبلور فكرة رفضه المطلق "لإقامة الله في الفلسفة"- فإنّ ذلك لم يلبث طويلاً إذ وتحت طائل خدمة مشروعه الهيرمينوطيقي غير من تصوره المسبق، وانطلق في الاشتغال على هذا المشروع من زاوية جدلية الاعتقاد والإيمان، ولما يحمله المفهومين

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 62.

2 عادل مصطفى، فهم الفهم، 465.

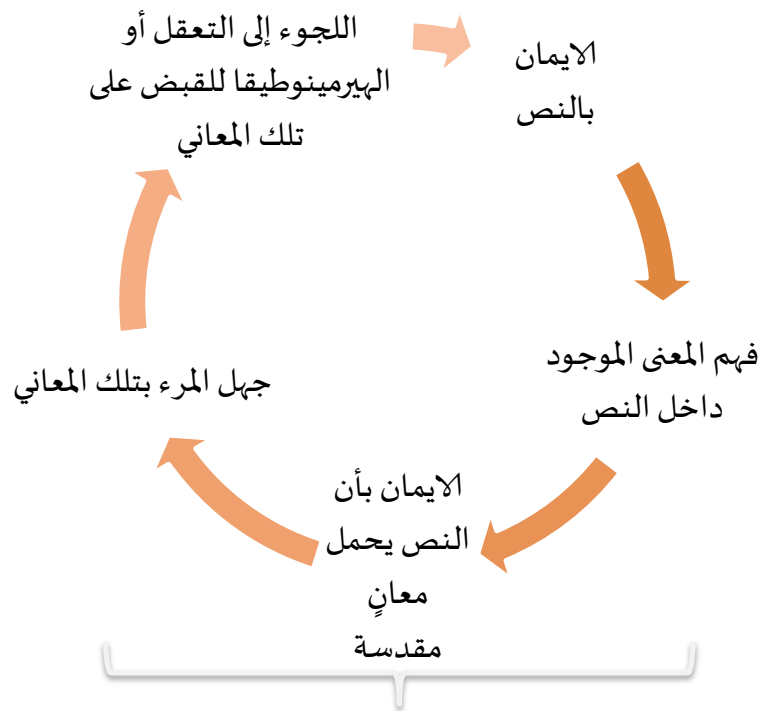
3 عادل مصطفى، فهم الفهم، 466.

من طابع شمولي؛ فقد تبني ريكور الرؤية التي تجمع بينهما؛ "فقد ينطوي الإيمان تحت التعقل، وقد يحدث العكس، لأنّ الفلسفة ليست نقدية وحسب، وإنّما تقوم كذلك على الاعتقاد، كما أنّ الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعدٍ نقدي داخلي"¹.

ينتج عن تبني ريكور لفكرة المزاوجة بين الدين والفلسفة دائرة هيرمينوطيقية تبرز من خلالها علاقة الدين بالفلسفة، ومن خلالها يقدم لنا الدين نصوصاً مليئة بالرموز والمعاني التي تتطلب من القارئ عملاً تأويلياً لفهمها، بينما تقدم الفلسفة أدوات منهجية لهذا التفسير والتفاعل مع النصوص، وبهذا يصبح التفاعل الناتج عن هذه الجدلية ضروري لتحقيق الفهم الحقيقي، حيث يسمح للمعاني بأن تنكشف بحسب السياقات الثقافية والفكرية والمعرفية المختلفة عبر الزمن، فمن خلال الدائرة الهيرمينوطيقي تُفهم العلاقة الديناميكية بين النص والقارئ، خاصةً في النصوص الدينية وهو ما تترجمه عبارة: لكي تفهم يجب أن تؤمن، ولكي تؤمن يجب أن تفهم، فالذي يحرك الهيرمينوطيقا المسيحية هو الإعلان عن المعنى المذكور في النص، "وإنّ الإيمان بالمعنى الذي يشكل موضوع النص، يجب أن يفكك في النص الذي يتكلم عنه، وفي فعل إيمان الكنيسة البدائية، الذي تم التعبير عنه في النص، ولهذا توجد دائرة: من أجل فهم النص، يجب أن أعتقد بما يعلنه النص لي، ولكن ما يعلنه النص لي، لم يُعط في أي مكان آخر إلا في النص، ولهذا يجب فهم النص لكي يقوم الاعتقاد"².

1 بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص 57.

2 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 63.



يحرك هذه الدائرة الهيرمينوطيقية فعل الشك؛ الشك في المعنى لا في قدسية النص.

يعتقد ريكور أنّ النصوص الدينية تتطلب قراءة مستمرة ومستمرة لأنها تتعامل مع مفاهيم رمزية وروحية معقدة، وهو الذي يتيح للقارئ فهم النصوص الدينية بطرق تتماشى مع تطورات العصر وتغيراته الفكرية، ومن خلال الدائرة الهيرمينوطيقية يدرك ريكور أهمية الشك والتحفظ في تفسير النصوص، فالفهم ليس عملية يقينية مطلقة؛ بل يبقى قابلاً لإعادة التقييم والتأويل وفقاً للتغيرات الشخصية والثقافية، ومن خلال هذا الموقف، تتجنب الدائرة الهيرمينوطيقية الوقوع في مغبة التفسيرات الثابتة والمحدودة، مما يسمح بالتعددية التأويلية وتجدد المعاني، مع إدراك أن النصوص تحمل دلالات تتجاوز الزمان والمكان.

وما يؤكد عليه ريكور هو أنّ السمة التي تتسم بها الدائرة الهيرمينوطيقية لا تجعل منها عبارة عن حلقة مغلقة، بل هي حوار مفتوح بين النص والقارئ.

إنّ التفاعل الحاصل بين القارئ والنصوص يفتح المجال أمام تجدد الفهم واكتشاف معاني جديدة، مما يعني أنّ العلاقة بين النص والفهم تظل في حالة حركة مستمرة ودائمة ذات آفاق ورؤى جديدة، "فقد ينطوي الإيمان تحت التعقل، وقد يحدث العكس، لأن الفلسفة ليست نقدية وحسب، وإنما تقوم كذلك على الاعتقاد، كما أنّ الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي"¹.

ولتوضيح مهمة الفلسفة في مقابل اللاهوت، رسم ريكور الخطوط التي تحدد علاقتهما وذلك من خلال بيان مهام كل من الفيلسوف واللاهوتي، والتي يمكن أن نبينها من خلال هذا الجدول:

الفيلسوف	اللاهوتي
التوفيق بين الدين والفلسفة.	تطوير النصوص المقدسة.
نقد التأويل (الهدم ثم البناء).	نقد الوعظ.
الحفاظ على تجدد المعاني.	الحفاظ على التماسك الداخلي للنصوص.
يعمل وفق مناهج تأويلية متعددة.	يعمل داخل إطار النصوص المقدسة.

يقول ريكور: "إنّ لوغس المسيح لا يتطلب شيئاً آخر من الفيلسوف، سوى استخدامه لعقل كامل وتام، وليس أكثر من العقل"².

1 بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، مصدر سابق، ص 57.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 462.

المطلب الثاني: المنعرج الهيرمينوطيقي في رمزية الشر.

سمحت السنوات الخصيبة التي عاشها ريكور "المفكر" في أن يقود الحوار المثلث بين الفكر التأملي الفرنسي، والفلسفة الألمانية بمختلف توجهاتها (هيرمينوطيقي، أنطولوجي، فينومينولوجي)، والفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية.

ويمكن اعتبار اشتغاله على فلسفة الإرادة نموذجًا تتمثل من خلاله بعضا من انعكاسات الحوار السابق، هذا العمل الذي اشتمل على ثلاث أجزاء: "الإرادي واللاإرادي، التناهي والإثم الذي قسمه إلى جزأين: الإنسان الخطاء، ورمزية الشر"، إذ أثبت ريكور من خلاله فعلا قدرته في التفرد والتمكن من الاشتغال على واحدة من أهم المشكلات القديمة في الفلسفة، ونقصد هنا بالضبط مشكلة الإرادة وامتداداتها خصوصا ثنائيتي الخير والشر، "وكان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقارنة مسألة الشر وحشرها بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والذنس والذنب. وأخرى ثانوية كالخرافات بمجموعاتها الأربعة"¹، لتمزج بذلك مشكلة الشر بين الإرادة التي هي قضية لاهوتية وبين تأويل رموز هذه المشكلة كالخطيئة والاثم، والذي يعتبر عملاً فلسفياً.

وبما أن مقارنة مسألة الشر وما ينجم عنها من مشكلات لا يمكن مَوْضَعُهُ مَوْضَعَةً مباشرةً كان لا بد من هيرمينوطيقا محددة لرمزية الشر، وهو ما كان مدخلا لريكور ولج من خلاله إلى عالم الهيرمينوطيقا، "إذ لم تُثر أي إشكالية أخرى - من وجهة نظر ريكور- أبنية رمزية مثلما أثار الشر، باستثناء الحب والموت، كما أن تأويل هذه الرموز، هو الذي يُبرئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان نفسه، كذلك رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي، ولهذا السبب تداخلت دراسة ريكور

1 بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، مقدمة المترجم، ص 7.

للمرموز في سياق دراسته لرمزية الشر"¹، وهو ما يتجسد معه باعث اشتغال ريكور على مشكلة الشر من زاويتين: لاهوتية، وهيرمينوطيقية. وهو ما انعكس حقيقةً على خطابات ريكور المتبلورة حول ذات المشكلة، حيث تتجلى من خلالها لحظتين؛ لحظة يتحدث فيها ريكور كلاهوتي ولحظة يتحدث فيها كهيرمينوطيقي، أو بالأحرى؛ انتقل من رداء اللاهوت إلى رداء الهيرمينوطيقا، إذ انطلق في مباحثة هذه المشكلة من فرضية تتعلق "بالدفاع عن الدين - من أجل محاربة الغنوصية- فقد ذهب اللاهوت المسيحي إلى الانضمام إلى طريقة التفكير بالغنوصية، ولما كانت نظرية الشر مضادة بعمق للغنوصية، فقد تركت نفسها تنقاد إلى الأرض نفسها التي تقوم عليها الغنوصية"².

يستند ريكور في توضيحه لطابع الرؤية المسيحية للشر إلى نصوص أوغسطين، وذلك لأنّ هذا الأخير قد صنع رؤية أخلاقية محضة للشر عارض بها الغنوصية، حيث تتلخص رؤيته في اعتبار أنّه "إذا كان ثمة توبة، فذلك لأنّه يوجد ذنب، وإذا كان يوجد ذنب فذلك لأنّه توجد إرادة، وإذا كانت توجد إرادة في الخطيئة، فليس ذلك طبيعة ترغمنّا"³، لتضحي بذلك التوبة والخطيئة وجهان لعملة واحدة، بحيث أنّ كليهما يتطلب إرادة والتي معها يمكن القول أنّ الانسان مسؤولٌ مسؤوليّةً كاملةً؛ سواءً إذا أذنب، أو إذا تاب.

يسلك ريكور في سبيل استكناه رمزية الشر وتأويل عقيدة الخطيئة الأصلية تأويلا متعددا، والمنظور إليه من زوايا متعددة؛ اختزالي على مستوى المعرفة، استرجاعي على مستوى الرمز، ليمتد في حدود التجربة إلى ما سماه ريكور برمزية الشر، "ويحمل نقد اللغة اللاهوتية منذ مستوى الرموز المصورة والأسطورية،

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 73.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 319.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 323.

مثل الأسر، السقوط، الضياع، التيهان، التمرد، إلى آخره، وحتى مستوى الرموز العقلانية، مثل تلك المعبر عنها بالأفلاطونية الجديدة، والغنوصية والآباء¹.

1- الخطيئة في مقابل الشر:

ينطلق ريكور في تبينه ماهية الشر من العمل على توضيح مفهوم الخطيئة، وذلك بعد أن قدم تصورًا منافيًا لمفهوم الخطيئة الحقيقي ومنافي أيضًا لطبيعة فهمنا للشر، "فمفهوم الخطيئة الأصلية بوصفه متصورًا جداليًا ودفاعًا عن الدين، ليعني: أن الشر ليس شيئًا يكون، ولا كائن له، ولا طبيعة، لأنه منا، ولأنه عمل الحرية"².

هذا التصور المفاهيمي لماهية الشر لا يعبر عن الوجه الحقيقي للشر، بحيث يُحيل هذا التحديد المفاهيمي إلى الشر في شكله الحالي، "بالمعنى المزدوج، الشر بالفعل والممارسة، وبمعنى الشر الحاضر، في حال كونه يصنع، أو كما يقول كيركغارد، بمعنى الشر الذي يطرح نفسه في اللحظة"³.

نتج عن هذا التصور نقدية حادة مارسها ريكور تجاه هذه البنية المفاهيمية للشر والتي من خلالها قَوِّضَ فكرة أن عقيدة الخطيئة الأصلية هي من عقائد المسيحية، بل هي من اللواحق التي ولجت للمسيحية من روافد الغنوصية. "إنَّ الغنوصيين هم الذين طرحوا السؤال: من أين يأتي الشر؟ فلنفهم: إنَّ الغنوصيين هم الذين حاولوا أن يصنعوا من هذا السؤال سؤالًا نظريًا كما حاولوا أن يحملوه بجواب يكون علما، ومعرفة، وغنوصية"⁴، وقد زاد مفهوم الخطيئة الأصلية ترسخا مع الرافضين لتطرف الغنوصية، فكل رفض لتطرف قد يصبح تطرفا، فمفهوم الخطيئة الأصلية هو واحدٌ من المفاهيم التي ابتكرها اللاهوتيين

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 320.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص ص 320-321.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 321.

4 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 319.

للرد على تطرف الغنوصية؛ الغنوص ضد الغنوصية، وهو ما كان محل تساؤل من طرف ريكور نفسه: لماذا ترك اللاهوت المسيحي نفسه ينقاد إلى أرض غريبة عليه؟

حاصل هذه النقدية هو اعتبار ريكور للخطيئة الأصيلة معرفة كاذبة لا يمكن الاعتداد بها، "إنّها معرفة شبه قانونية لخطيئة المواليد الجدد، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة، كما هي معرفة كاذبة تحجز مقولة قانونية للدين، ومقولة بيولوجية للوراثة في مفهوم غير منطقي"¹، لترسم الخطيئة لنفسها مساقاً يمكن وصفه بأنّه مساقٌ تعسفي لا يتناسب ومفهومها، لأنه يُحَمِّل الإنسان جريمة فعل لم يرتكبه بل وُلد معه، فالتفسير بواسطة التناسل البيولوجي وبواسطة تحمل تبعية الفرد للإثم تفسير متناقض وغير متجانس الأركان، وهو ما جعل من ريكور يتبنى الرفض الكانطي للصلة بين الخطيئة والشر، فلا يصح القول بأنّ الإنسان يولد محملاً بالخطيئة ويُعاقب عليها، بل المنطق السليم حسب ريكور هو الذي يجعل من منطلق الخطيئة نفسه منطلق الخير، فتحمل البشر لتبعات خطيئة قام بها شخص واحد رغم عدم مشاركتهم إياه الجرم ذاته، يتكافؤ وفكرة تعميم الخير الذي قام به شخص واحد رغم عدم مشاركتهم إياه الفعل نفسه، ليصل بذلك ريكور إلى فكرة أساسية تقوم على وجوب تحمّل الفرد لتبعية أفعاله ولا يَحْمِل إياها شخص آخر، "وهو ما يقودنا إلى نتيجة واحدة، هي إنّ الخطيئة ليست طبيعة ولكنها إرادة"².

لقد أفضت المساهمة النقدية التي عكف ريكور على تطبيقها حيال اللغة اللاهوتية إلى اعتبار أنّ الشر والخطيئة معنيين مترادفين، "فالشر المعنوي هو الخطيئة باللغة الدينية"³، عكس ما قدمته اللغة اللاهوتية المتأثرة وبطريقة غير مباشرة بالغنوصية التي خلطت بين الشر المقترف الذي يدينه الدين، وبين الشر المتلقي وهو الذنب الذي يكون محل اعتراف وسبب للاستجواب والمحاكمة.

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 319.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 319.

3 بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخاطئ)، ص 220.

2- بحثٌ في أصل الشر من خلال رمزية أسطورة آدم:

امتداد البحث الذي اشتغل عليه ريكور انطلاقاً من سؤال: ما أصل الشر؟ جعله يستكنه سُبلاً ذات آفاق أوسع يمكنها أن تجيب عن ذات السؤال من زاوية أخرى؛ وهو ما دفعه إلى سبر أغوار أسطورة آدم، إذ تكشف هذه الأسطورة "عن الوجه الغامض للشر، بمعنى لو أنّ كل واحد منا يبدأ، ويدشنه ... وكذلك كل واحد منا يجده، يجده من قبل هنا، في ذاته، وخارج ذاته، وقبله. فالشر هو ماثلاً هنا مسبقاً بالنسبة إلى وعي يستيقظ مع تحمل المسؤولية. وإنّ الأسطورة، إذ تحمل جداً بعيداً أصل الشر، فإنّها تكتشف وضع كل إنسان: لقد حصل هذا من قبل"¹، وهكذا يجعل للشر نفسه تاريخاً هو ذاته تاريخ الأسطورة التي حملته، مما يجعله يتبلور ضمن ما سماه ريكور بالرمز القبلي، الذي جاءت أسطورة الإنسان الأول لتجمعه، وذلك انطلاقاً من سمات ثلاث: "واقع الخطيئة السابق عن كل وعي، والبعد الجماعي للخطيئة الذي لا يقبل الاختزال إلى المسؤولية الفردية، وعدم قدرة الإرادة التي تغطي كل خطأ حالي"²، واسقاطاً على ذلك؛ آدم بالنسبة للبشر هو الإنسان السابق، وهو الأمر ذاته الذي تمثله رمزية الأسبقية مع فكرة الشر، أسبقية أنطولوجية على الوجود الإنساني، ولكن لأنّ الشر قابلٌ للمحاكاة والتكرار في كل مرة فإنّه يتجدد ليبدأ من جديد.

وهذا تتحدد طبيعة الشر من خلال بُعدين أساسيين: بُعدٌ أنطولوجي معه يُقال بأنّ للشر أسبقية أنطولوجية على الوجود الإنساني، وبُعدٌ واقعي يجعل من الشر خياراً إنسانياً ممكناً، وللإنسان المكنة في اختياره من عدمه، مما يعني ضرورة في المقابل تحمل المسؤولية، فلأفعى التي وردت في أسطورة آدم صورة أسطورية عليها، فهي تمثل "في قلب أسطورة آدم الوجه الآخر للشر، أي الشر الموجود من قبل هنا، وهو يحاول أن يجذب الإنسان ويفتنه، وتعني الأفعى أنّ الإنسان لا يبدأ الشر، بل يجده... وهكذا،

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 335.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 335.

وبعيداً عن إسقاط شهوتنا الخاصة، فإنّ الأفعى تمثل تقاليداً للشر أكثر قدماً منها بالذات. إنّ الأفعى، هي الآخر للشر الإنساني¹.

لقد كان الهدف الأساسي لريكور من وراء هذا المشروع، هو إثبات أنّ الذنب والشر ليسا جزءاً من بنية الإنسان أو الوجود الإنساني. ففي الإنسان الخطاء، أظهر ريكور الإنسان على أنّه غير معصوم، وأنّ الشر مُسلّمٌ به كإمكانية، وأنّ اللاعصمة هي ضعفٌ أساسي للإنسان، ناتجٌ عن عدم تناغم بين المعنى المقصود للحرية وبين محدودية الإنسان.

3- بحث في دواعي وجود الشر أو جدلية الارادي واللاإرادي:

الوقوف على عتبة أصل الشر ودواعيه؛ تجعلنا نستحضر مع فلسفة ريكور مفاهيم متعددة تُشتق من تناوله لماهية الشر: الإرادة، الحرية، اللاعصمة... وهو ما أدى بالمنهج الفلسفي لدى ريكور إلى منعطف آخر، والذي يُستظهر من خلال قوله: "إنّ استكمال أنطولوجيا الذات يتطلب تغييراً جديداً للمنهج والدخول في نوع من شعيرة الإرادة بالارتباط بالحقائق الجديدة التي ينبغي أن تُكشف"²، فتناول ريكور لمشكلة رمزية الشر ورصده لطبيعة الإنسان جعلته يدرك أنّ الإنسان ليس هو أصل الشر، فالشر قديم قدم الكائنات، "وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإنّنا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إنّنا كلنا نريد إثبات أنه وذلك بنفي الآخر أو التمايز عنه. المطلوب إذن إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديدّها لا من حيث تمايزها أو تنافرها مع إنسانية الآخر بل من خلال الاندماج به لتشكّل معه وحدة جدليو يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة، ولذلك يصبح الخير والشر واحداً في تشكيل الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة"³. وعليه يضحى وجود الشر في مقابل الخير ضروري في إطار

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 348.

2 Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, vol. 1 : le Volontaire et l'involontaire, p32.

3 بول ريكور، الإنسان الخطاء، ص ص 11 – 12.

علاقة دياكتيكية يُثَبَّتُ معها الوجود الانساني ككل، ولذلك كانت مشكلة الإرادة الخيط الناظم الذي يربط مجمل أعماله ببعضها البعض، على اعتبار أنّ فعل الشر من عدمه له صلة وثيقة بالإرادة الانسانية، "وهذا المعنى اكتشف ريكور ضرورة فتح التأمل على الهيرمينوطيقا بمناسبة مشكل الشر الذي يعمل على جرح الكوجيتو وتحطيمه في آثار الذات الفعلية، وهو ما يتطلب تتبّع هذه الآثار لمعرفة الجذور الأنطولوجية لهذه الإرادة السيئة التي تسكن الذات وتنخرها"¹.

ينطلق ريكور في بنية العلاقة بين الإرادي واللاإرادي من الحرية على اعتبار أنه لا يمكن فهم الإرادة الانسانية إلا من خلالها، فأى فعل مسند إليّ وفق ريكور يعني تحمل النتائج المترتبة عنه، وهو ما يتطلب حضور صفة الحرية ملازمة للحظات القيام بالفعل، وإلا لما كنت مسؤولاً عن قيامي بهذا الفعل من عدمه، وهذا ما يجعل من الحرية سببا في وجود الشر، "أي أنّ الشر والحرية بينهما علاقة تبادلية، فالحرية هي سبب وجود الشر، وبالتالي هو الذي يسمح لها بالتجلي، إضافةً إلى أنّ الشر يتحول إلى حدث، قابليته للواقع تساوي تماما عدم قابليته. الشر ليس سوى طريقة للحرية"²، ففرضية أنّ الشر إنساني- إنسانيّ جدا لا يُوحى معناها بأنّ الشر يصدر عن طبيعة إنسانية مشتركة، لأنّه لا وجود لشر يكون على شاكلة جوهر أو ماهية ثابتة، ولا وجود لكيقونة شريرة، بل كل ما هناك حسب ريكور شر مصنوع بواسطتنا، فالشر ليس واقعة تجريبية نستطيع أن نتثبت منها، ولا أصلا زمنياً نستطيع أن نتتبّع، إنّهُ استعدادٌ أوليٌّ للحرية، التي يجب افتراضها"³.

يعتبر ريكور أنّ طبيعة الانسان وبصفته كائنًا غير كامل تجعله معرضًا وبشكل دائم للوقوع في الخطأ، مما يفقده سمة العصمة من الخطأ، فاللاعصمة عند الانسان، هي القدرة على الخطأ، بمعنى أنّها تجعل الانسان قادرًا على ارتكاب الخطأ، وهذا يتحدّد مفهوم اللاعصمة كشرط لحدوث الشر، لتصبح بذلك

1 عمارة الناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2014، ص 69.

2 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 80.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 497.

تُعدّ العصمة من الشر، والقدرة على الشر، من العلامات المأسوية للوجود الإنساني، "أي أنّ اللاعصمة والشر يُمثّلان عدم الكمال الإنساني وأيضًا يُعبّران عن إمكانية اختياره للشر كمعنى من معاني وجوده، والأهم من ذلك وهو المعنى الأكثر إيجابية، هو أنّ اللاعصمة تُعبّر عن الحرية"¹.

1 عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، ص 80.

المبحث الثالث: في سبيل تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز.

شَغَفُ ريكور في فض ماهية الرموز وسبر أغوارها دفعه إلى فتح آفاق أوسع حيال كل ما ارتبط بها، وذلك؛ ظناً منه بأنه من الممكن القبض على حقيقتها الجوهرية، وهو ما يلمسه القارئ لكتاباتهِ المختلفة، إذ وبعد رمزية الشر نلحظ كيف أنّ ريكور قد اهتم بمراحل فهم الرموز عموماً، وبالمرحلتين الهيرمينوطيقيّة والفلسفيّة خصوصاً، "ففي المقالة المهمة المعنونة بـ الوجود والهيرمينوطيقا والمنشورة عام 1965، بدأ ريكور بالتنظير لتأسيس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، وتحدث عن ثلاث خطوات لهذا التأسيس: دلالية (سيمانطيقية) وتفكيرية ووجودية"¹.

وفي سبيل تحقيق ريكور لمبتغاه وجد صعوبات ومشكلات جمة خصوصاً ما تعلق بمسألة الذاتية، خاصة الجوانب العمياء للتأمل الذاتي، حيث يؤدي اصطدامه بالجوانب السلبيّة للوجود، مثل: اللاوعي، الوعي الزائف، الإرادة، الإيديولوجيا، الخطأ، الشعور بالذنب ... إلى توسيع دائرة التفكير بشأن مسألة الذاتية. وبالرغم من أنّ ريكور قد وجد في فكر نابير أحد أقطاب التعارض المؤسس بين التحليل النفسي والفلسفة التأملية، إلا أنّه اعترف لاحقاً بأنه لم يتوقع مواجهة بين التحليل النفسي والفلسفة التأملية، بل تم توجيهه لهذه المواجهة عندما حاول تقديم قراءة منهجية لأفكار فرويد في التحليل النفسي.

المطلب الأول: ريكور قارئاً لفرويد.

دائماً ما تُوصف القراءات التحليلية لأفكار فرويد بأنها خلخلةٌ فكريّةٌ لما تُحدثه من ارتجاج كبير في نفس القارئ، بيدَ أنّها بالنسبة لريكور كانت عكس ذلك، إذ ساعدته هذه القراءة لاحقاً في التفكير بالكوجيتو المجروح، فكتاباتهِ عن فرويد قد كرسها ريكور بالكامل للحديث عن العلاقة بين المعنى والقوة،

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 74.

الخطاب والرغبة، كما تم تقديمها من قبل التحليل النفسي، وهو الأمر عينه الذي كان محل خلاف بين ريكور وجاك لاكان.

يعترف ريكور أنّ ما دفعه إلى قراءة التراث الفرويدي قراءةً منهجيةً عميقةً هو ما وجده في أفكار ريكور بداية الستينيات من "ذوق التطرف"، بالرغم من علمه ما لهذه القراءة من مخاطرة جعلته مستهدفاً قبل صدور كتابه عن فرويد سنة 1965، والذي أعاد من خلاله ريكور قضية الطاقة والأساس الغريزي للذاتية إلى قلب التحليل النفسي، وذلك على حساب المقاربة البنيوية التي تربط بين التحليل النفسي واللغة، وهو ما يُبرر الرفض العنيف من طرف اللاكانيين لأطروحات ريكور، ويمكن اعتبار المجازفة الكبرى في قراءة ريكور لتراث فرويد وتفعيل مقاربات ابستمولوجية حيالها هي الرهان الفلسفي الذي يمكن أن يقع على عاتق مفكر فينومينولوجي كريكور، خصوصاً وأنّ الأمر قد تعلق بواحدٍ من نماذج الارتباب، لذلك يكتسب الاشتغال على أفكار فرويد في التحليل النفسي أهميته انطلاقاً من أنّه يمثل واحداً من بين الفلاسفة الذين شككوا في الوعي على غرار فيورباخ، ماركس، نيتشه، وسبينوزا قبلهم، وفرويد من الذين دفعوا بمشكلة "الوعي ككذب" إلى أبعد مدى، حيث وضعه في حالةٍ من العجز التام، إذ معه "أصبح الوعي الذي كان يُنظر إليه كمصدرٍ لكل معنى قضيةً غامضة كقضية اللاوعي"¹.

إنّ المتفرد في أطروحة فرويد هو أنّه قد أعاد النظر في بنية الجهاز النفسي للإنسان، حيث تنبني تركيبته على ثلاثية: شعور، ما قبل الشعور، لاشعور، وعلى أساس هذه الثلاثية التصنيفية يجري تفسير الظواهر النفسية من خلال العمل على فهم مستوى اللاشعور لأنّه يمثل الجزء الدفين والفعال في رسم المعالم الأولى لشخصية الإنسان، لما يحمله من رغبات وميولات ومكبوتات ترفضها سلطة المجتمع (الأنا الأعلى).

1 Paul Ricoeur, La conscience et l'inconscient, dans le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Le Seuil, 1969, p. 101.

ويعتبر فرويد أنّ اكتشاف اللاوعي -كأساس للفهم النفسي- بمثابة جرح نرجسي أصيب به الجنس البشري، حيث وبعد اكتشاف أنّ الأرض ليست هي مركز الكون على يد كوبرنيكوس، وأنّ الجنس البشري ليس قمة الخلق على يد داروين، اكتشف الإنسان وبإيعاز من فرويد "أنّ الذات ليست سيّدة في بيتها"، هذا الاعتراف يُمثل واحدًا من أقسى الاعتراضات التي كانت ضد واحدة من تجليات العظمة البشريّة واليقين الذي جاء به الكوجيتو الديكارتّي، وهو المسلك نفسه الذي اتخذه المنهج الفينومينولوجي - انطلاقًا من الایبوخی (Epoché) - والفلسفة الوجودية كنقطة انطلاق في الاعتراض على الأنا أفكر، حيث تبدأ الفينومينولوجيا بإهانة وجرح الكوجيتو من خلال رفع فكرة "معرفة الذات المتأصلة في الوعي المباشر"¹، وفي المقابل تهدف الوجودية إلى فك الغموض المتأصل في "أنا هو" في مقابل الوضوح المزعوم لعبارة الكوجيتو.

يتحدث ريكور عن الوعي بوصفه عملية "تكوّن فوقيّة"، لكن بعد فرويد تظهر مسألة الوعي للفيلسوف متعلقة بمشكلة: كيف يخرج الإنسان من طفولته ويصبح راشداً؟ هذه المسألة بطبيعتها تتعارض ورؤية المحلل النفسي، الذي يسعى إلى إثبات سيطرة الطفولة على شخصية الإنسان البالغ أو الراشد، ليُتصوّر لنا الوعي في صورة كئيبة كمجال لصراع بين ثلاث قوى: الهو، الأنا، الأنا الأعلى، وهو ما يُؤثر حتمًا وبشكل سلبي في مهمة الوعي والطريق التكويني الفوقي، وهكذا: "يرى فرويد أنّ الشخص البالغ الذي يمكن وصفه بأنّه شخص قادر وفاعل، لا يمكنه في المقابل الوصول إلى لاوعيه حتى يتسنى فهمه (الوعي)"²، تبدو لنا بذلك مخاطرة ريكور كشبيه لمخاطرة ديكارت، الذي شكك في كل شيء ليصل إلى حقيقة لا يمكن إنكارها.

1 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud, p. 397.

2 Azadeh Thiriez- Arjangi, Le Mal et La Symbolique: Ricoeur lecteur De Freud, De Gruyter, Paris, 2017, p.05.

إضافة إلى مسوغ الارتباب الذي نتج عن الطرح الجواني للتحليل النفسي كما ورد مع فرويد، والذي كان سببا في التشكيك بأطروحات الوعي ودحضها، فإنّ البنية المعمارية التي يقوم عليها خطاب التحليل النفسي تُعدّ المسوغ الابستمولوجي الرئيسي في قراءة ريكور لأعمال فرويد، لما يحمله هذا الخطاب من ممارسات تأويلية جعلت من العلامات الرمزية الماثلة ضمنه لا تعدو مجرد علامات نصية فقط بل هي علامات دالة على الذات الانسانية.

وإذا كان الرمز كما قلنا سابقا هو تعبير لغوي ذو دلالة مزدوجة فإنّ وظيفته تكمن في أنه يقول شيئا ويريد أن يعبر عن شيء آخر، لذلك تتطلب "عملية الفهم التي تهدف إلى فك رموز الرموز"، أو فهم الدلالة المزدوجة التي يحملها الرمز تقفي الهيرمينوطيقا لمسار معيّن يُمكنها من ذلك، لذلك يميّز ريكور بين مسلكين مختلفين: مسلك توسعي وطويل ومسلك اختزالي؛ يتمثل المسلك الموسع في البحث عن الفائض في معنى الرمز، وهو ما يُعرف في تقاليد التأويل المقدس بأنّه "إظهار وإعادة تأكيد معنى موجه لي كرسالة أو إعلان". هنا، التأويل يسعى لتنوير الوعي بنفسه، فيأخذ شكل "توجه نحو تيلولوجيا المعنى"¹. توفر فينومينولوجيا الروح لهيكل نموذجًا لذلك، حيث "إنّ انتقال الروح من أدنى مستويات المعنى إلى أرقاها، يسمح لحقيقة كل شكل أن تظهر في الشكل الذي يليه"².

أما الجانب الاختزالي فهو ذاته خط فرويد، الذي يسعى إلى إزالة الغموض عن البنى الرمزية وردها إلى أصولها الطفولية والغريزية، هنا يكون البحث عن "الأصلي"، هو ذاته طريق العودة إلى البدائي والغريزي، وهو اختزالي من حيث أنّه يختزل الوهم السامي للوعي ويعيده إلى جذوره.

1 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud, p. 397.

2 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud, p. 484.

يستكشف ريكور هذا المسار الاختزالي من خلال قراءة متأنية لفرويد، ويقارنها بنشاط نفسي يمكن أن يوصف برياضة روحية يتنازل فيها الأنا تدريجيًا عن ادعائه بأنه مركز المعنى، فالقراءة الفرويدية حسب ريكور يجب أن تُمارس مرة واحدة في حياة الفيلسوف لأنها تجبر هذا الأخير على طرح "سؤال الثقة" تجاه الوعي (تجليات الارتباب).

يعتبر ريكور "علم النفس الفرويدي، أو ما يُعرف بالميتاسيكولوجيا، كنوعٍ من الانضباط التأملية الاستثنائي، فهو يغير مركز المعاني ويزيح مصدر نشوء المعنى من مكانه المعتاد، ومن خلال هذا التحول، يفقد الوعي المباشر سيطرته لصالح جهة أخرى للمعنى. يجب أن يتم هذا التخلي كنوعٍ من رياضية روحية للتأمل ذاته، والتي لا تظهر أهميتها إلا لاحقًا، كجائزة لمخاطرة غير مبررة، وطالما لم نخطُ هذه الخطوة فعليًا، فإننا لا نفهم حقًا ما نقوله عندما نعلن أن الفلسفة التأملية ليست علم نفسي للوعي، ولذا يجب أن نفقد السيطرة على الوعي وتدخله في حكم المعنى، لكي ننقذ التأمل وثقته التي لا يمكن تفويضها"¹.

في كتابه عن التأويل، يدرك ريكور أن المسار الاختزالي ليس طريقًا مسدودًا، ونفس الحال مع المسار التوسعي، فعندما يتعذر استنزاف المعنى الكامل للرمز، يعيدنا كل مسار للآخر، كونه مكملًا ضروريًا له. لذلك، يقود هذا التحليل إلى فكرة وجود قصور داخلي في الفرويدية، إذ يسعى ريكور لإظهار أن أي من طريقتي التفسير لا يمكن أن تقف بمفردها دون الحاجة للآخرى، التي تعد، رغم ذلك، مناقضة لها، فالهدف ليس خلق انتقائية، بل إقامة دياكتيك؛ والذي على أساسه يُصبح من الممكن تقديم تفسير فلسفي لفرويد وفتح حوار معه، يكتب ريكور في هذا قائلًا: "نحن نختزل، عندما نفسر بالأسباب (النفسية، الاجتماعية ... الخ)، بالتكوين (الفردي، التاريخي ... الخ)، بالوظيفة (الفعلية،

¹ Paul Ricœur, De l'interprétation..., op. cit., p. 443. Les pages suivantes continuent de développer ces thèmes du dépaysement, du dessaisissement et de l'épreuve.

الأيدولوجية... إلخ). ونحن نصف، عندما نستخلص القصد الذاتي Noétique وملازمه القصد الموضوعي Noématique: الشيء المنشود، الموضوع الضمني في الطقس، وفي الأسطورة، وفي الاعتقاد¹.

1- الحلم كنموذج هيرمينوطيقي:

يرى ريكور أنه ولأجل استيعاب نظرية التحليل النفسي وجب الوقوف عند نموذج الحلم باعتباره العصب الرئيس الذي من خلاله تفعل الرغبة عند الإنسان، "فحيثما توجد الرغبة يوجد اللاشعور، واللاشعور لغة تنفلت من سلطة الذات، لها بنيتها الخاصة والمستقلة وأثارها في الذات، إنّ اللاشعور لغة توجد وراء الشعور، وهنا بالضبط تتموضع وظيفة الرغبة"²، لذلك فأي محاولة في تفسير الحلم تعدّ بمثابة منفذ طبيعي نحو عتبة التأويل النفسي، من خلال "استبدال خطاب الرغبة المحض باعتباره طاقة كامنة من الشحنات الداخلية بوصفها لغة أصلية إلى خطاب تشييده لغة التواصل اليومية؛ أي وقوع يشبه ترجمة عن الأصل من نظام لغة مجهولة الطلاسم إلى نظام لساني يعهده المرء ضمن اشتغال بنيته الفكرية، وفي ذلك تحول حتمي من معنى أول تصنعه الرغبة إلى معنى ثاني يأتي في ثوب اللغة المألوفة"³، "فاللاوعي هو الذي يشكل مادة الأحلام التي تكشف بدورها عما هو مكبوت فيه، لأنّ الحلم هو تحقيق لرغبة مكبوتة، لذلك ينطلق المحلل النفسي عادة من الأحلام لإعادة اكتشاف اللاوعي ومعرفة أحوال شخصية فرد ما"⁴، وهو ما يجعل من المحلل -حسب فرويد- يقف على مستويين من المعنى؛ مستوى أول تعمل فيه رموز الحاكي على تأمين الحلم، ومستوى ثاني يعمل من خلاله المحلل على سبر أغوار الرمز، فما يُمكن أن يؤول ليس الحلم الذي نراه، وإنّما نص سرد الحلم"⁵، ويرى ريكور أنّ "الرمز متوقفٌ على محتوى الحلم

1 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud", p. 39.

2 جاك لاكان، التحليل النفسي والطب، مقال صدر في رسائل المدرسة الفرويدية، باريس، العدد الأول، مارس 1967، ص 45.

3 ملواني حفيظ، تمثيلات القراءة الفلسفة "قراءة بول ريكور لفرويد" أنموذجا، مقال صادر في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، المجلد 14، العدد 01، 2021، ص ص 10 11.

4 علي زيعور، أحاديث اجتماعية ومبسطات في التحليل النفسي والصحة العقلية، دار الطليعة، بيروت، 1986، ص 75.

5 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud", p. 110.

بالدرجة الأولى، حيث يجري فك شفراته وفق نسق مرحلي¹، بدءا بالبحث عن محتوى قابل للفهم يكون بديلا لمحتوى الحلم الخام، ثم اعتماد نظام رمزي يعمل على فك شفرات الحلم، وصولا إلى الأخذ بالمنطلق الفيزيولوجي كمظهر من تمظهرات الحلم.

يعترف ريكور بوجود سمات مزدوجة لفكر فرويد: إذ أنه يُخَفِّض من تطلعات الوعي كنقطة نفي، ويوسع نطاق الوعي عبر حل النزاعات العاطفية، حيث يعترف التحليل النفسي ببعدين اثنين: بُعد نقدي تقييبي وبُعد علاجي تقويبي.

2- قراءة نقدية:

رَفَضَ ريكور واقعية فرويد باعتبارها نوعاً من الدوغمائية الموازية للميتافيزيقا، إذ لم يعد "العقل المفكر" هو الوعي، بل أصبح اللاوعي هو المركز الجديد للنفس الذي يفكر بدلاً من الوعي، ويعتبر ريكور أن هذه الصورة فظّة، وهو ما يُستشف من قوله: "يتم فهم الوعي كجزء من اللاوعي، كدائرة صغيرة داخل دائرة كبيرة"².

يرى ريكور أنّ الواقعية تتصل بشكلٍ لا ينفصل عن السببية التي تشكل "الافتراض الأساسي للتحليل النفسي"، حيث تُصبح الظواهر الغامضة كالأمراض العصبية أو الأحلام سهلة التفسير عند التعامل معها من منظور سببي، من خلال اعتبار النفس مكاناً للصراعات، بالنسبة لفرويد، يُعتبر ذلك فتحاً علمياً، حيث يرغب في فرض رؤيته الحتمية للنفس ضد وهم الإرادة الحرة.

1 Paul Ricœur, "De l'interprétation, essai sur Freud", p. 110.

2 Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, vol. 1 : le Volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950, p. 362.

ويشير ريكور إلى أنّ عمل فرويد بأكمله يشعّ عدم الثقة تجاه الإرادة والحرية، وليس فقط كتشوه مهني لكونه معالجاً نفسياً، بل كتعبير عن اقتناع عميق بأن الحتمية لا يمكن أن تبقى مسألة جانبية، وأنّه لا يمكن التغاضي عنها كما يرى ريكور فرويد من زاوية علميّة.

ولهذا فإنّ التحليل النفسي يُصبح لا محالة تجسيداً للمخفي الذي يدّعي بجرأة أنّه يحل محل المخفي، وعلى هذا الأساس يُرفض الجينييتيسم الفرويدي، حيث تتركز الانتقادات حول التسامي، إذ يقدم فرويد التسامي كعملية يتم فيها تحويل الغريزة الجنسية عن هدفها الأصلي وتوجيهها نحو هدف غير جنسي، ذو قيمة اجتماعية، كالإبداع الفني أو البحث العلمي أو العمل...

بالنسبة لريكور؛ هذا يعني اختزال كل ما هو سامٍ في النفس البشرية إلى غرائز أساسية، هذه "الاختزال من الأعلى إلى الدوني" يحمل جانباً غير صحي، خاصة عند لحظات يكون فيها الوعي ضعيفاً.

"يميل الوعي للبحث عن مبدأ عدم المسؤولية في تراجعه إلى الحيوي والطفولي والأسطوري القديم، وهذا التوجه، كونه مذهباً شاملاً للإنسانية، يعكس ولعاً بالانحدار إلى الجحيم"¹، بهدف استدعاء أقدار هذا العالم، في هذا الميل؛ يلمس ريكور من خلال رؤية فرويد رغبة هذا الأخير غير المعلنة في الانحدار وتفسير النفس من خلال ربطها بالحيوانية، ويعارضه ريكور في ذلك بمبدأ "التطهير"، والذي يؤسس له ريكور من خلال مقولته: "لا ينبغي للوعي أن يعتبر تفسيره لرغبة القيم العليا من خلال الحاجة اللازمة للقيم الدنيا كتفسير جيد لمعانيه، خاصة إذا لم يحمل هذا التفسير قيمة علاجية، إنّ الاستخدام السليم والحد من التحليل النفسي يجب أن يُعرف بوظيفته العلاجية؛ خارج هذه الوظيفة، يمكن أن تكون تأثيرات

¹ Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, p 378.

الفرويدية ضارة، بل قد تكون مهينة، لأنها قد تُعزّز هذه النظرة الدونية والإزدراء للنفس الذي يتعارض مع الكرم الديكارتي¹.

لذلك؛ تمر نظرية فرويد وكأنّها تختزل الأعمال الثقافية بالكامل إلى النزاعات العاطفية لمنشئها، إذ يرى أنّ الفن، على وجه الخصوص يؤدي وظيفة تنفيسية لهذه النزاعات.

يُعكس هذا المنظور كلياً في كتابه عن التأويل حيث يبدأ ريكور بالنظر في التفاصيل المعبرة، فالفنان لا يقتصر على التعبير عن صراع ما مثل الحالم، بل قد يكون "تنكر وتجاوز له". وهذا الجانب الذي يعترف به فرويد نفسه بأنه "غير متاح للتحليل النفسي" ويشكل "جوهر الوظيفة الفنية". يقول ريكور عن تحليل تمثال موسى لمايكل أنجلو: التحليل لا يغلق التفسير، بل يفتحه على طبقات أعمق من المعنى.

"كان تأويل ريكور لفرويد فرصة سنحت للأول كي يطبق منهجه الهيرمينوطيقي في قراءة فرويد وتأويله من جهة، ولمواجهة هذا المنهج البنائي والاسترجاعي بالمنهج الفرويدي الاختزالي، من جهة أخرى. والمنشود من هذه المواجهة هو تحويل هذا التعارض أو التضاد الخارجي بين نسقين أو منهجين هيرمينوطيقيين مختلفين إلى علاقة جدلية، داخلية وخارجية، في الوقت نفسه؛ أي ضمن المنهج الواحد وبين هذين المنهجين"²

¹ Paul Ricœur, Philosophie de la volonté, p 382.

² حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 82.

المطلب الثاني: في العلاقة الممكنة بين الأركيولوجيا والتيلولوجيا.

أفضى إشتغال ريكور على مفهوم الإعتراف إلى بحثه عن صورة معكوسة لهيغل في فرويد، حيث أنه وإذا كان يُنظر إلى التحليل النفسي بوصفه "إحدى التقنيات العديدة للعالم الحديث"¹، فإنه - وحسب ريكور- يُتيح اكتشاف نقطة انطلاق جديدة تمكّنه من رسم مسار الاعتراف. وعليه؛ لا يُعتبر التحليل النفسي تقنية للهيمنة، بل هو، من وجهة نظر ريكورية، تقنية للحقيقة تسعى إلى تحقيق الاعتراف بالذات من قبل الذات، إذ يبدأ التحليل النفسي من الجهل بالذات، وينتهي بالاعتراف بالذات. وتكتسي قراءة ريكور لأفكار التحليل النفسي الفرويدي قيمة منهجية تأسست من خلال الاقرار في أنّها لا تنحصر فقط في مسألة الصراع والاختلاف بين أدوات الهيرمينوطيقا من فهم وتأويل وبين التفسير الطاقى الناتج عن التحليل النفسي، بل في جدلية حدد ريكور لبناتها انطلاقاً من إنزال التحليل النفسي الفرويدي بمنزلة أركيولوجيا في مقابل التيلولوجيا الهيغلية، "وعلى الرغم من هذا التعارض الجذري، سعى ريكور إلى إظهار إمكان وضرورة إقامة علاقة جدلية بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيلولوجيا الهيغلية، وضمن كل واحدة منهما، على حدة أيضاً. ويرتبط هذا الإمكان وتلك الضرورة بواقعة أن التيلولوجيا الهيغلية تشتمل ضمناً على أركيولوجيا، وأنّ الأركيولوجيا الفرويدية تحتوي على تيلولوجيا ضمنية. وتنطلق محاولة ريكور المساهمة في تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز من هذا الجدل بين الأركيولوجيا والتيلولوجيا"².

وفي سياق فلسفة الإرادة؛ تناول ريكور مسألة التحليل النفسي أدت ضرورة إلى محاولة تفسير الأنواع الرئيسية لتأويل الوجود الإنساني، ومن هنا؛ يصبح التحليل النفسي طريقاً من بين الطرق الأخرى - كالأنثروبولوجيا - التي تعمل في سبيل الكشف عن فلسفةٍ للغة قادرة على تفسير العلاقات المتبادلة بين

1 Paul Ricoeur. Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique, p 174

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 82.

الجنس البشري والوظائف المتعددة للدلالة الإنسانية، مما يجعل من هذه المقاربة تمتاز بدمجها بين عدة تخصصات، وهو ما يسمح بطرح وحدة الخطاب الإنساني كسؤال واحدٍ وشامل.

وبالاستناد إلى الكتاب الأساسي لفرويد "في تفسير الأحلام"، يُبرز ريكور - وفي إطار فلسفته العامة للتأويل - تمسكه بالحدّين الأساسيين اللذين يشكلان عنوان هذا العمل؛ الحلم هو ما تتناوله عملية التأويل، فهو يشير إلى منطقة من اللغة تمثل مكان الدلالات المعقدة، أين يُظهر معنى آخر ويختبئ في الوقت نفسه داخل معنى مباشر، فالحلم يمثل منطقة واسعة من التعبيرات ذات المعاني المزدوجة، حيث يصبح التأويل بمثابة فهم لهذا التعدد في المعاني، فعندما نفسر حلمًا؛ فإننا نكشف عن معناه ونستبدله بـ"شيء يمكن إدراجه في سلسلة أفعالنا النفسية، حلقة مهمة مشابهة لحلقات أخرى وبنفس القيمة"¹.

ويمكن أن يكون أيضًا الحلم بديلاً للأسطورة أو العَرَضُ المرضي أو الوهم، ومن هذا المنطلق؛ يُشبّه التأويل إما بترجمة لغة إلى أخرى أو بحل لغز، يقول ريكور: "إنّ الحلم يفتح على جميع الإنتاجات النفسية بقدر ما تكون مشابهة للحلم، سواء في الجنون أو في الثقافة، بغض النظر عن درجة هذه القرابة أو مبدأها"².

تُعدّ عملية تكوين الحلم متجانسة وجوهرية مع تكوين الأعراض المرضية، وعلى غرار الأعراض العصبية، يمكن تطبيق إجراءات البحث على الأحلام، فالأحلام هي تلك اللغة التي نتحدث عن مخاوفنا، توتراتنا، قلقنا، آمالنا، وأخيراً رغباتنا، فهي وحسب ريكور ليست إلا رغبة في الرغبة، ليعبر الحلم عن

1 Paul Ricoeur. Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse. Paris, Seuil, collection "La couleur des idées", 2008, p36 .

2 Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 17.

دلالات الرغبة، وبالتالي يشير إلى ما يمكن فك شفرته، ترجمته، وتأويله ضمن التحليل النفسي، " فالحلم نفسه هو أنموذج كلّ خُدع الرغبة"¹.

بالنسبة لريكور، فإنّ التشابه الوثيق بين تكوين الأحلام والأعراض يسمح بتصور النفس البشرية كنصّ قابلٍ للتأويل، هذا المسلك يمثل نقطة الانطلاق للممارسة التحليلية، حيث وبمجرد أن يصبح المريض (المحلّل) في وضعية الحديث، فإنّ من يتحدث ليس المريض بل رغبة المريض، " فالسمة النكوصية للجهاز النفسي تظهر في الحلم بشكل قوي. وهكذا يزودنا الحلم بإمكان الوصول إلى ظاهرة النكوص وتمفصل أشكالها المتعددة"².

بالنسبة للتحليل النفسي؛ الرغبة هي فقط ما يمكن التعبير عنه بالكلام، الرغبة طلب، يُحمّل من خلال خطاب موجّه إلى الآخر.

وتدل هذه العلاقة مع الآخر على البُنية البينائية للرغبة، التي تشكّل بدورها شرط إمكانية الحوار التحليلي الذي أسّس له فرويد، فجميع المشاكل المرتبطة بتكوين الرغبة يمكن أن تظهر من خلال هذا الحوار التحليلي، وهو ما جعل من ريكور يتحدث عن "سياق خاص من عدم الانخراط في الواقع داخل العلاقة التحليلية، مما يجبر الرغبة على التعبير عن نفسها عبر ممر الكلمات، مع استبعاد أي إشباع بديل أو أي تراجع إلى التصرف المباشر"³، لتصبح الرغبة بذلك في نظر ريكور بمثابة معنى يجب فك شفرته، ترجمته وتأويله.

ويلتقي تاريخ الرغبة لدى فرويد مع ما يسميه ريكور: الشعور القوي بقوة الرغبة البشرية كما وصفها هيغل، ففي فينومينولوجيا الروح، وأيضاً في الموسوعة، نجد وصفاً كاملاً لما يمكن تسميته "إنسان

1 Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 171.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 96.

3 Paul Ricoeur. Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse, p 22.

الرغبة"، بحسب ريكور، الذي يشدد على أنّ الأمر يتعلق برغبة إنسانية لأنّها "رغبة رغبة الآخر"، وهو ما يُنتج مشكلة حينما تمر هذه الرغبة عبر اللغة.

يجسد بذلك مفهوم الإعتراف حين ربطه بتواصل الإنسان مع إنسان آخر عملية متبادلة، حيث وفي سياق تبادل الرغبة، تتحول الرغبة إلى رغبة في الاعتراف، ومن هنا، يظهر أن تكوين الذات بوصفها رغبة يكشف عن قرب الخطاب الفرويدي من الفينومينولوجيا لدى هوسرل من جهة، بينما من جهة أخرى؛ يُذكر تاريخ الرغبة وبنية العلاقة البينية في التحليل النفسي بالفينومينولوجيا الهيجلية للروح.

عند التعمق أكثر في عمل ريكور، نجد أن هذا الأخير يمنح الأسبقية لهيغل في معالجة هذه المشكلة المحددة، وذلك لأسباب متعددة من بينها أنّ "الانتقال إلى وعي الذات عبر ازدواجية رغبة الرغبة، وتربية الرغبة في إطار النضال من أجل الاعتراف، وبداية هذا النضال في سياق غير متكافئ، كل هذه الموضوعات الهيجلية تبدو أكثر ثراءً في التناظر مع الموضوعات التحليلية النفسية مقارنة بالنظرية الشاقة حول البينية الإدراكية لدى هوسرل"¹، ويؤكد ريكور أنّ جدلية الأشكال في الفينومينولوجيا الهيجلية تركزت حول جدلية الرغبة، حيث يرى أنّ الأداة الجدلية لدى هيغل ترسم تصورا "تجاوزي على المستوى الطبيعي للوجود الذاتي"²، في مقابل الحفاظ على القوة الغريزية الأصلية.

علاوة على ذلك، وفي ختام فلسفته عن الفعل قبل سنوات من هذا الطرح، أشار ريكور إلى عجز الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا الهوسرلية عن استيعاب بعض السمات الأساسية للفعل البشري، فالفينومينولوجيا عند هوسرل تعتمد على منهج وصفي وتحليلي خالص، إذ يُبرز ريكور أنّ البراكسيس (praxis)³ أو الممارسة للسمات الرئيسية للفعل البشري تستوجب معالجة جدلية.

1 Paul Ricoeur. Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse, p 408.

2 Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 241.

* براكسيس: هي طريقة أو ممارسة يتم من خلالها إنتاج نظرية أو درس ما أو مهارة معينة أو إدراك

ومع أنّ مصطلح "الإرادة" لم يكن محوريًا في فكر فرويد، إلا أنّه يُعزى إليه الكشف عن البُعد الجدلي لبنية الانتقال من الرغبة إلى التفكير التأملي في التحليل النفسي مع إظهاره لمدى عمق هذه الرغبة الإنسانية، وبما أنّ الطابع العقلاني للإرادة يظل دائمًا نوعًا من التأمل، فإنّ ذلك يولّد توترًا يُعتبر اختيار ريكور لتفضيل الحوار بين فرويد وهيغل في المثلث الذي يضم هيغل وهوسرل وفرويد مشروعًا تمامًا، حيث تبدأ فلسفة الممارسة (praxis) من حيث تتوقف الفينومينولوجيا الهوسرلية.

من هذا المنطلق، تكتسب فينومينولوجيا الروح لهيغل و"جدلية السيد والعبد" مكانة حاسمة، فالفصل الذي يصف الصراع الأول من أجل الاعتراف بين السيد والعبد يتوافق بشكل صحيح مع عقدة أوديب الفرويدية، مما يبرز التشابه الواضح بينهما، حيث إذا كانت عقدة أوديب تشير إلى رغبة إنسانية تمر عبر الرفض والإذلال، فإنّ صراع السيد والعبد يجسد بنية بينية معينة، تتعلق برغبة الفرد تجاه ذاته وتجاه الآخر، إنّه صراع من أجل الاعتراف يحافظ على الترابط الأصلي بين العلاقة مع الذات والعلاقة مع الآخر يتعلق الأمر بمشاكل ناشئة عن صراع يسعى إلى إزالة العلاقة غير المتكافئة والوصول إلى التبادل المتكافئ، على الرغم من أن قراءة كوجيف لصراع السيد والعبد أثرت في معاصري ريكور، فإن ريكور، في كتابه مسار الاعتراف، يرفض الاصطفاف خلف تفسير كوجيف للصراع، حيث بقي موضوع الاعتراف في مرحلة بدائية¹.

يكمن سبب هذا الرفض في رغبة ريكور في تجاوز تفسير كوجيف للرغبة الذي يركز بشكل مفرط على اللحظة التي يطالب فيها الرغبة بإنشاء "أنا" إنساني يمتلك واقعًا اجتماعيًا مختلفًا تمامًا عن "الأنا" الحيواني. فوفقًا لكوجيف؛ المجتمع لا يصبح إنسانيًا إلا بوصفه مجموعة من الرغبات التي تتوق إلى

1 Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 241.

بعضها البعض ك رغبات، ومع ذلك، يجب على هذا المجتمع أن يضم نوعين مختلفين من السلوكيات المولدة للإنسانية.

بهذا المعنى، تصبح كل رغبة إنسانية (anthropogenic) وظيفة لرغبة الاعتراف، ويتشكل الواقع الإنساني بوصفه واقعًا معترفًا به بين المحورين الأساسيين: الرغبة والتأمل.

في الواقع، يسعى ريكور إلى تناول مفهوم الاعتراف بما يتجاوز عصر فينومينولوجيا الروح، حيث تظهر فكرة الاعتراف المتبادل، الذي يبحث في مؤسسات الاعتراف، وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا في مبادئ فلسفة الحق لهيدغر. من المؤكد أن رفض ريكور لهذه القراءة يفتح الطريق نحو الأعمال الأكثر اكتمالاً لهيدغر، مثل مبادئ فلسفة الحق، ولكن ما يجذب الانتباه بشكل خاص هو بنية التفاعل بين السيد والعبد، لأنها تذكرنا بحالة من الحوار، هذه الحالة من الحوار تمثل نقطة التقاء بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا. وفقًا لريكور، يتفق الفينومينولوجي والمحلل النفسي على أن هذا الحوار لا نهاية له. ومع ذلك؛ هناك علاقة لغوية.

هذه الحالة من الحوار تُذكر أيضًا ببنية جدلية تشير إلى كل من العبد والمريض في التحليل النفسي، ففي الحالتين؛ يتم تأمين إنتاج المعنى البشري بواسطة الفرد نفسه، وتقود هذه المقاربة ريكور إلى إبعاد نظرية المعرفة المطلقة، التي هي النقطة المركزية في الفكر الهيجلي، والتركيز بدلاً من ذلك على نظرية الروح الموضوعي باعتبارها قلب هذا الفكر. من خلال ذلك، تأخذ هذه المقاربة إلى النظر في ثلاث شخصيات اعتبرها هيدغر بمثابة إشارات لأصل الظهور السياسي، وهي السيد، والأب، والكاهن.

نصل الآن إلى هذه المرحلة من عمل ريكور حيث تلخص الواقعية الجدلية مسار الاعتراف. في الواقع، يصف ريكور الطريق الذي يفتحه هذا الحوار اللامتناهي بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي، مع الأخذ في الاعتبار أن هذا الحوار، منذ أفلاطون، مرتبط بالجدلية. إن واقع الجدلية ليس سوى تلك

الإمكانات المتناقضة للحياة البشرية، من خلال التأكيد على الأماكن المفضلة للجدلية من وجهة نظر هيجلية، كان ريكور قد اهتم بالفعل بالواقع الجدلي. ومع ذلك؛ هناك ثلاث تقسيمات رئيسية ثلاث إمكانات للجدلية ضمن النظام الهيجلي، وهي: المنطق، والطبيعة، والواقع البشري. ومع ذلك، يُصرّ ريكور على أنّ مكان الجدلية لا يمكن أن يكون سوى منطقة مميزة حيث يظل شيئاً ما قابلاً لأن يكون جدلياً. أطروحة ريكور هي أنه "إذا كان هناك مكان يمكن ملاحظة فيه معارضات منتجة، والاعتراف بها، وتحديدتها، فإن هذا المكان هو الواقع البشري". وبالتالي، إذا كان لا بد من الحديث عن جدلية، يجب أن تظل هذه الجدلية ضمن حدود الواقع البشري وتكون أداة لتفسير الوجود الإنساني.

تعد الجدلية، وهي نفسها المثال المثالي للصراع، إمكانية لمعالجة "صراع التفسيرات". تكشف هذه المقاربة عن إمكانية تركيب تفسيرين متناقضين على مستوى الجدلية. هذان التفسيران، التراجع والتقدم، مع كل تباينهما وتكاملهما، يرسمان اتجاهين ممكنين، يقول ريكور في هذا: "نكتشف عند فرويد، في التناقض مع هيغل، فلسفة للقدر غريبة وعميقة، هي القفا غير المرئي لكل فينومينولوجيا للروح التي يجذبها المستقبل للخطاب الكلي (...) ونلخص نقيض الدعوة في هذه العبارة: الروح هي ما له معناه في صور لاحقة، هي الحركة التي تحيل دائماً إلى العدم نقطة انطلاقاً، ولا تتأكد إلا في النهاية. ويعني اللاشعور تماماً أن المعقولة تنبثق دائماً من صور سابقة (...) فالفكر هو نظام النهائي، واللاشعور هو نظام البدائي. وسأقول على النحو الأكثر إيجازاً، لأشرح نقيض الدعوى هذه: الروح تاريخ، واللاشعور قدر، قدر خلف الطفولة، قدر الرمزية الموجودة مسبقاً هنا، والمكررة إلى ما لا نهاية".

وتبدأ هذان القراءتان المختلفتان بالفعل من معارضة بين اللاوعي الفرويدي والروح الهيجلية التي تتجلى في الثنائية بين التفسيرين، ومهمة الفيلسوف في ذلك هي محاولة ربط هذين التفسيرين، أحدهما تقليدي ونازع للغموض، والآخر مصلح ومسترجع، كما تتطلب هذه المهمة ربط هذين النمطين من الوجود اللذين

يبقيان بحاجة إلى تفسير مستمر¹، وهنا تأتي مهمة الفلسفة من خلال محاولتها لإقامة نوع من المصالحة والتوسط بين الأطراف المتعارضة، وهي المهمة ذاتها التي حددها ريكور لهيرمينوطيقا الرموز والعلامات، إذ تتمثل الوساطة التي سعى ريكور إلى إقامتها بين الأركيولوجيا الفرويدية والتيليولوجيا الهيغلية في إظهار أن كلاً من هذين الفكرين يتضمن الآخر، ليس فقط بوصفه نقيضاً خارجياً وغريباً عنه، بل أيضاً بوصفه آخره الخاص، حيث يوضح ريكور أن اكتشاف مسألة فرويد في هيغل يكمن في اكتشاف دور الرغبة في جوهر السيرورة الروحية لازدواجية الوعي، وإشباع الرغبة في الاعتراف عبر مختلف أشكال وعي الذات. ولتحقيق ذلك، قام ريكور بتحليل الانتقال من الحياة والرغبة إلى وعي الذات في فينومينولوجيا الروح، مبيناً أنه رغم الطابع التيليولوجي الملزم لهذا الانتقال في الفينومينولوجيا الهيغلية، يقول ريكور: "اكتشاف مسألة فرويد في هيغل هو اكتشاف وضع الرغبة في القلب نفسه من السيرورة الروحية لازدواج الوعي، وإشباع الرغبة في الاعتراف، في مختلف ضروب وعي الذات"²، ويمكن أن نجد في جدل هذه الفينومينولوجيا ما يسميه ريكور "السمة المتعذر تجاوزها للحياة والرغبة"³.

¹ Paul Ricoeur. Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique, p 15

² Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 491.

³ Paul Ricoeur. De l'interprétation, p 491.

المطلب الثالث: هيرمينوطيقا الرموز وصراع التأويلات.

إنَّ الرهان الذي عكف ريكور على التأثيل له أولاً هو توطين أرضية فلسفية تمزج بين التأويل الفلسفي لرمزية اللغة، والتفسير الهيرمينوطيقي لرمزية الإشارة والعلامة، مما رام به أن يلج عالم الهيرمينوطيقا من خلال بحثه المتعلق بنطاق رمزية الشر، وهذا ما جعل من هذا الرهان يقوم "على ضرورة اقتران مفهوم الرمز بالتفسير، لا لشيء إلا لجعل مفهوم الرمز ذا بُعدٍ دلالي في فهم الواقع فكرياً، وبناء الثقافة بما هي تأكيد لاستمرارية الوجود البشري في أفق الزمانية التاريخية"¹، لأنَّ التفسير هنا هو "عملٌ من أعمال الفهم ينشدُ أن يفكك معنى الرمز"²، ولكي يبلغ ريكور غايته؛ فإنَّه قد جعل من سؤال وظيفة تأويل الرموز في اقتصاد الفكر الفلسفي بمثابة السؤال الموجه الذي من خلاله أسس لهيرمينوطيقا الرموز.

والذي يبعث الفيلسوف إلى اللجوء للرمز، هو أنَّ هذا الأخير يُثير شيئاً من الدهشة التي تتطلب النظر في ماهيتها. لذلك؛ فقد حدّد ريكور مجموعة من السمات الخاصة بالرموز التي يمكن عدّها كواحدة من مباحث الدهشة:

- "يبقى الرمز كتيما غير شفاف، لأنَّ القياس التماثلي هو الذي يعطيه، وذلك على أساس المعنى الحرفي الذي يمنحه في الوقت نفسه جذورا واقعية، وثقلا ماديا وكتامة.
- الرمز سجين تنوع اللغات والثقافات، وبهذا الخصوص فإنَّه يبقى عرضيا محتملا: لماذا هذه الرموز وليس الرموز الأخرى؟

1 عليّ الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ص 33.

² Paul Ricœur, De l'interprétation, essai sur Freud, p 19.

- إنها لا تنفتح على التفكير إلا من خلال تأويل يبقى إشكاليا - إذ لا توجد أسطورة من غير تفسير.
ولا يوجد تفسير من غير اعتراض"¹.

وما يزيد من دهشة المشتغل على بنية الرموز هو أنها تتقاسم أيضا غياب هيرمينوطيقا عامة أو قانون عام يفسرها، توجد فقط نظريات هيرمينوطيقية منفصلة، لذلك وصف ريكور هذا الوضع "بالمشكلة المزدوجة" التي ستُجَمَّع المشتغل بحقل الهيرمينوطيقا إلى التعارض الأكثر تطرفا؛ بين ظاهراتية الدين وتأويل التحليل النفسي للدين، وهذا تحت مظلة صراع التأويلات.

وفي مناكفته لصراع التأويلات حدد ريكور ثلاث مسلمات أساسية لظاهراتية الدين وقابلها بثلاث فرضيات - تابعة للتحليل النفسي وتتعلق بالظاهرة الدينية- تعارضها، وتنبي السمة الأولى على فكرة أنّ ظاهراتية الدين لا تُفسّر بل تُصَف، "ذلك أنّ التفسير يعني إرجاع الظاهر الدينية إلى أسبابها، وإلى أصلها، أو إلى وظيفتها، سواءً كانت هذه نفسية، أم اجتماعية، أم أي شيء آخر. وأما الوصف، فهو إرجاع الظاهرة الدينية إلى موضوعها، كما هو مستهدف وكما هو مُعطى في العبادة، وفي الإيمان، وفي الطقوس، وفي الأسطورة"²، ويُضحي بهذا موضوع ظاهراتية الدين هو المقدس المستهدف من خلال الطقوس والأساطير والصوفيات، بعيداً عن مقاصد السلوك المتعددة، والخطاب والانفعال، "فلنسم مقدسا هذا الموضوع المستهدف، من غير حكم مسبق على طبيعته. وبهذا المعنى العام، فإننا سنقول إنّ كل ظاهراتية الدين هي ظاهراتية للمقدس، بُغية الدلالة على همها المتعلق بالموضوع القصدي"³.

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 372.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 373.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 373.

وتتحدد مع السمة الثانية حقيقة الرمز، "وهي حقيقة بالمعنى الذي يعطيه هوسرل لهذه الكلمة في بحوثه المنطقية، وإنّما لتعني ملء القصد الدال"¹، وتشير سمة الملء إلى وجود تعارض بين الرمز والعلامة، فالعلامة ذات دلالة اعتباطية عشوائية، عكس الرمز الذي "يوجد دائماً بقايا لعلاقة طبيعية بين الدال والمدلول ... ففوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير العشوائية بين السماء المرئية والنظام غير المرئي الذي تجليه. فهي تتكلم عن الحكيم والعاقل، وعن الواسع والمنظم، عن وساطة القدرة التماثلية لمعناه الأولي، وهذا هو امتلاء الرمز بالتعارض من فراغ العلامات"².

يُفضي هذا التسلسل بدءاً بتحديد موضوع المقدس ثم ماهية امتلاء الرموز إلى السمة الثالثة للهيرمينوطيقا والمتعلقة بالمدى الأنطولوجي لرموز المقدس، وفي ذلك إشارة مسبقة "إلى الفهم الأنطولوجي، الذي يبلغ أوجه في فلسفة للغة كان هايدغر قد قدمها، وتبعاً لها تكون الرموز مثل كلام للكائن. وأخيراً، فإنّ فلسفة اللغة هذه تتضمنها ظاهراتية الدين، وإنّما لتعلن أنّ البشر يتكلمون اللغة بصورة أقل مما تتكلم هي إلى البشر، وأنّ البشر قد وُلدوا في قلب اللغة، وفي وسط نور اللوغس الذي يُضيء كل إنسان أت إلى العالم"³، بهذا المفهوم؛ فإن فلسفة ظاهراتية الدين تعيد إحياء نظرية التذكر وتجدد معيها، من خلال اعتماد الرموز كدعوة لاستعادة الاتصال بالمقدس، بعيداً عن نسيان الكينونة الذي نلمسه اليوم في الاهتمام بالعلامات الفارغة واللغة المتلبدة والمتحجرة.

وكما قلنا سابقاً؛ قد قابل ريكور السمات الثلاثة بثلاث سمات أخرى، تتناسب مع الهيرمينوطيقا الفرويدية؛ التأويل الوظيفي للدين في التحليل النفسي معارضا للدين الموضوعي في الظاهراتية، وفكرة الحقيقة تعارض فكرة الوهم لدى فرويد، وموضوع تذكر المقدس معارضا لموضوع عودة المكبوت، لتكون

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 373.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 374.

3 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 374.

بذلك الهيرمينوطيقا في فوهة صراع من التأويلات؛ صراعٌ يَقسِم حقل الهيرمينوطيقا إلى مُتَصَوِّرينَ للتحليل النفسي وظاهراتية الرموز.

فمن خلال نظرية الثقافة، يرى ريكور أنّ مقارنة الدين تأخذ موضعاً خاصاً ضمن تأويل يهدف لفهم الثقافة ككل، فحين شرع فرويد في تفسير الحضارة بوصفها كيانا شاملاً، فهو لا يتجاوز حدود التحليل النفسي، بل يسعى لجعل هذا التحليل وسيلة لتقديم تأويل شامل للثقافة، بدلا من أن يكون مقتصرًا على مجال العلاج النفسي فقط، ومن هذا المنطلق يتداخل التحليل النفسي مع ميادين التأويل الأخرى، إذ يصبح من الصعب التمييز بينها من حيث الموضوع، فكل منهج تأويلي يتناول الكل الإنساني ويهدف إلى فهمه، وتتأسس وجهة نظر التحليل النفسي على فكرة اقتصاد الغريزة الجنسية وخضوعها لميزان التخلي والاشباع.

لقد رافق انطلاق فرويد من ظاهرة الحضارة -على اعتبار أنّها الظاهرة الأكثر سعة- طرح ثلاثة أسئلة كبرى تُكوّن الحضارة نفسها: " إلى أيّ حد يمكن تخفيف حمولة التضحيات الغريزية المفروضة على البشر؟ وكيف يمكن مصالحة البشر مع التخلي الذي لا مفر منه؟ وكيف يمكن تعويض البشر تعويضات مرضية عن هذه التضحيات؟"¹.

يحمل الدين على عاتقه مهمة الاجابة عن هذه الأسئلة والاشتغال عليها، من زوايا متعددة بدءا بالتقليل من حجم الجرم الفردي من خلال فكرة التضحية البديلة، وصولا إلى وظيفته - وبوصفه مواسيا- المتمثلة في توفير سبل المصالحة مع التضحيات، "إنّه يقدم مجموعة من الأفراح يمكن النظر إليها بوصفها ملذات تم تسامها عن منطقة الغريزة الجنسية، عن الإيروس Eros الأساسي"²، ليظهر بذلك مفهوم الوهم الذي يتخذ معنى وظيفيا ميتاسيكولوجيا في مُقابل فكرة الامتلاء والاكتمال، ففرويد يرى

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 376.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 376.

أنّه ومن خلال وظيفة التمثيلات الدينية في ميزان التخلي والاشباع يُقاوم الإنسان الحياة، "ويتمثل مفتاح الوهم في قساوة الحياة: تحمّل الحياة أمر صعب بالنسبة إلى كائن لا يفهم فقط ويتأمل، ولكنه متلهف للعزاء بسبب نرجسيته الفطرية. ومادام هذا هكذا، فإنّه ليس من مهمة الحضارة، كما رأينا ذلك، أن تختزل الغرائز فقط، ولكن أن تُدافع عن الانسان ضد التفوق الساحق للطبيعة"¹.

لقد أظهرت هذه المقاربة بين التحليل النفسي والظاهراتي الحاجة أولاً إلى فهم أنطولوجي من خلاله يتسنى تحقيق الفهم المسبق للكائن، ليقع على عاتق التأويل الرمزي للمقدس في أن يظهر بوصفه تجديداً للتذكر القديم، في مقابل التذكر الذي يوجد على شكل مغاير في التحليل النفسي، والذي "يُنتج تبعاً لخطوط تكوين الوهم المنطلق من الرموز ومن الإستهجمات التي تعبر فيها الصراعات البدئية للشر البدائيين وللطفل. وتعد هذه اللحظة من لحظات تحليلنا مهمة من وجهة نظر منهجية، لأنّها هي التي يندغم فيها التفسير التكويني في التفسير النموذجي المواضيعي والاقتصادي... إنّ الطوطم والتابو وموسى والتوحيد يبنيان الذكريات التاريخية التي تكوّن الحقيقة في الدين، وذلك تبعاً لعنوان فرعي في كتاب موسى أيّ تبعاً للتمثيلات الأصلية التي تُعدّ جذراً للاعوجاج المثالي"².

يرى ريكور أنّ سمة التعارض التي وسمت بها هذين القطبين من الهيرمينوطيقا سمة مشروعة مبنية على وظائفهما التي معها يُتأكد من التتمة والتكامل بينهما.

1 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 377.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 377.

خلاصة الفصل الثاني:

كمخرج لهذا الفصل نخلص إلى أن هيرمينوطيقا الرموز عند بول ريكور تعدّ جانبًا مركزيًا في فلسفته التأويلية، حيث ركز على الرموز باعتبارها وسيلة لفهم المعاني العميقة في النصوص والتجارب الإنسانية، لذلك يعتبر هذا الشكل من الهيرمينوطيقا بمثابة المدخل الذي ولج من خلالها ريكور باب الهيرمينوطيقا، وتلخيصا لمجمل القول في الفصل الثاني يمكن أن نذكر:

- الرمز عند ريكور ليس مجرد علامة تُشير إلى شيء آخر، بل يحمل معاني متعددة ومتراكبة تتجاوز المعنى الظاهر، الرمز يشير إلى "معنى ثانٍ" أو "معنى خفي"، مما يجعله مجالًا للتأويل المستمر.
- اللغة بالنسبة لريكور ليست وسيلة تواصل فقط، بل هي حامل للرموز التي تعبر عن أعمق تجارب الإنسان مثل الحب، الموت، الخطيئة، والقداسة، حيث تمثل الرموز الوسيط بين العالم المرئي (الظاهر) والعالم اللامرئي (الخفي)، وهي مفتاح لفهم أبعاد الوجود الإنساني.
- يرى ريكور أنّ عملية فهم الرموز تمر بمرحلتين؛ مرحلة الفهم المباشر، وفيها يتم إدراك المعنى الظاهر للرمز، ومرحلة التأويل العميق وفيها يتم الغوص في الطبقات الخفية للرمز لاكتشاف المعاني غير الظاهرة.
- اهتم ريكور بدراسة الرموز المرتبطة بالخطيئة والشر، معتبرًا أن الرموز الدينية والأسطورية تحمل معاني عميقة عن التجربة الإنسانية مع الشر، فالشر لا يُفهم مباشرة، بل يُدرك من خلال الرموز التي تعبر عنه في الأساطير والنصوص الدينية.
- يمزج ريكور بين التأويل البنّاء الذي يسعى لفهم الرموز في ضوء معانيها الإيجابية، والتأويل النقدي أو "الريبة" الذي يكشف عن الأبعاد الخفية وراء الرموز.
- الرموز تعبر عن البعد المأساوي والغامض للوجود الإنساني، حيث ومن خلال تأويلها، يفتح ريكور المجال لفهم أعمق للذات (الإنسانية) وعلاقتها بالعالم.

- هيرمينوطيقا الرموز عند بول ريكور تعتمد على قراءة الرموز كمفاتيح لفهم التجربة الإنسانية، حيث تجمع بين العمق الفلسفي والتحليل النقدي. الرمز بالنسبة له ليس مجرد إشارة، بل دعوة للتأمل في الطبقات العميقة للمعنى والوجود.

الفصل الثالث



الهيرمينوطيقا الثانية؛

من نظرية الرمز إلى نظرية النص.

مدخل الفصل الثالث:

تحديد اشتغال الهيرمينوطيقا وحصرها في الرموز أو بالعلامات يجعلها في موقع حرج، إذ أنها تواجه خيارين: الأول هو كشف الخداع الكامن في الرموز وإظهار القوى الخفية التي تختبئ وراء طابعها التشخيصي في عملية التواصل، أما الخيار الثاني، فهو استيعاب الأبعاد العميقة والغنية بالمعاني والروحانية التي تحملها الرموز.

ولأجل تقديم رؤية شاملة لفهم النصوص من خلال القدرة على تجاوز التفسير السطحي و من ثمة الدخول في مستويات أعمق من المعنى عمد ريكور على التأسيس لهيرمينوطيقا النصوص، حيث أضحت تمثل جانباً مهماً من فلسفته التأويلية، إذ يعتبر أن النص لا يعكس فقط الواقع الخارجي، بل يفتح عوالم جديدة، يمكن للقارئ أن يشارك في بنائها من خلال التأويل، فالقارئ ليس مجرد متلقٍ، بل هو فاعل يشارك في إعادة تشكيل معاني النصوص وفق سياقه الخاص.

في هذا السياق، تسعى الهيرمينوطيقا إلى تقديم النص في علاقته بعالمه الخاص، وذلك من خلال استكشاف الإحالات الداخلية للنص، وهو ما يشير إليه ريكور بـ"الدينامية الداخلية"، وبمعنى آخر، لا تقتصر الهيرمينوطيقا على تحديد القوانين المجردة التي تحدد هوية النص أو تصنيفه النوعي كما يفعل التفسير التقليدي، بل تطمح إلى الإمساك بالعوالم التي تولدها النصوص وتعلن عن وجودها.

ولأجل النظر في طبيعة هيرمينوطيقا النصوص فإننا نتساءل حيالها كالاتي:

هل تُمكن قراءة النصوص وتأويلها من فهم الذات والعالم بشكل أعمق؟ وهل استقلالية النصوص تعني أن النص يفتح المجال لمعاني متعددة لا تنحصر في قصد المؤلف؟

المبحث الأول: النص ونظرية الخطاب.

لقد أفضى ادراك ريكور لضرورة تأسيس نظرية هيرمينوطيقية واضحة إلى إقراره بعجز الرمز في تحقيق هذه المهمة لوحده، عجزٌ معه سعى ريكور إلى البحث عن البدائل التي تمكنه من إشباع شغفه المعرفي، وقد وجد في دينامية النص ظألته كبديل حيوي لضعف الرموز، فأَيَّ قراءة تريد أن توصف بأنها قراءة فعالة "ينبغي ألا تقرأ النص في وحدته وسكونه، بل في تعدده وتوتره، لأنَّ عملية الربط بين الأنساق والدلائل المتغايرة للنص، تتطلب إنتاج استراتيجيات متعددة من التركيبات والإحالات والتوازيات، وأمام تعدد هذه العناصر، فإنَّ احتمالات الربط تتعدد، ولا تخضع لأية ترابعية، تعلي من خطوة عنصر على حساب العناصر الأخرى"¹.

المطلب الأول: من نظرية الرمز إلى نظرية النص (بحث في البواعث).

الذات ولأجل أن تعرف نفسها وتتعرف على علاقتها بذاتها، وبالأخر، وبالعالم الخارجي تحتاج إلى رابطة تسمح لها بالتعبير عن هذه العلاقة الثلاثية الحتمية: حتمية التداوت، وحتمية المغايرة، وحتمية التفاعل مع معطيات العالم الخارجي، وعليه؛ فإنه لا بدّ من حضور وساطة لغوية يتجسد معها ذلك التشابك بين العلاقات الاجتماعية والنفسية والتاريخية وحتى العقدية ... إذ أنه لا وجود لعلاقة بين طبيعة آنية مباشرة بين الإنسان والعالم ولا بين الإنسان والإنسان وهنا لا بد من وسيط، لذلك يُقسّم ريكور هذا التوسط اللغوي إلى ثلاث تقسيمات: الوساطة بالرموز، الوساطة بالعلامات، الوساطة بالنصوص. وإذا كانت الرموز هي جملة الظواهر المعنوية التي تصنف في الثقافة التقليدية ضمن العناصر المكونة للكون نفسه، وتتحدد من خلالها أبعاده، ويكشف داخلها عن مظاهره، ليدخل بذلك ضمن نطاقها كل التعابير التي تحتل معاني متعددة.

1 محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2011، ص 41.

والعلامات هي جملة المضافات الدلالية والتمثيلات التي تتحقق من خلال الاستعمالات الاستعارية، ويُتأكد من خلالها أنّ الوجود الوحيد الممكن هو الذي يتحقق داخل نطاق اللغة.

فإنّ النص حسب ريكور هو كل "خطاب مثبت بالكتابة"¹. مفهوم يتحدد معه بنية النص في استبعاد كل خطاب شفوي منه، إذ يُميّز ريكور من خلاله بين الكتابة والكلام رغم الأسبقية النفسية والاجتماعية لهذا الأخير عن الكتابة، وهو المفهوم ذاته الذي تبناه إميل بنفيسست من خلال كتابه مشاكل الألسنية العامة، حيث يرى أنّ لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة تتأسسان على وحدات مختلفة، فإذا كانت العلامة الصوتية والمعجمية هي الوحدة الأساسية للغة، فالجملة هي الوحدة الأساسية للخطاب"².

ويرى ريكور في المقابل؛ أنّه ولأجل تجاوز التأويلية المحدودة سواءً من حيث البعد الاجرائي أو من حيث مردودية التحليل نلجأ إلى تحديد توسط ثالث ينأى بالهيرمينوطيقا من وقوعها في الحرج أو العجز الهيرمينوطيقي وهو التوسط من خلال الرموز، معتبراً أنّ "النص من أرقى الصبغ التعبيرية التي ابتكرها الإنسان وحولها إلى ذاكرة جمالية قادرة على حماية إرث قد لا تستطيع العلامات المفردة أو الرموز المعزولة القيام به"³، ليتحدد بذلك مفهوم الهيرمينوطيقا مجدداً على أنّها نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النصوص، ففي كتابه عن فرويد يرى ريكور بأننا "سنفهم الهيرمينوطيقا دائماً على أنّها نظرية للقواعد التي تفقد شرح النصوص، أي تأويل نص مفرد، أو مجموعة من العلامات التي يمكن اعتبارها نصاً"⁴.

1 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 154.

2 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 116.

3 بنكراد سعيد، سيرورات التأويل، دار الأمان، الرباط المغرب، 2012، ص 207.

4 Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, p 18.

وعليه؛ فإنّه لا يمكن ومن زاوية نظر ابستمولوجية فهم الذات دون توسطٍ في العلامات والرموز والنصوص، "إنّ فهمنا يتطابق في نهاية الأمر مع التأويل مُطَبَّقًا على هذه الأدوات التوسّطية"¹.

ونجد أنّ رحلة ريكور مع هيرمينوطيقا النص تتحدّد معالمها بدءاً من سنة 1970 بعد أن انتقل من مجال الاشتغال على ماهية الإرادة إلى الاشتغال حيال تشعبات مشكلة اللغة، وهو ما كان بسبب تداعيات متعددة، يمكن أن نوجزها في:

- التوجه بالدراسة إلى فهم ماهية التحليل النفسي وآلياته الابستمولوجية.
- مناقشة ريكور للبنائية التي بدأت تحل بأفكارها حول اللغة والخطاب محل الفلسفة الوجودية والفينومينولوجية، حيث حاول ريكور أن يطبع العلاقة بينهما بطابع التكامل نقيض ما كانت عليه آنذاك.
- التوسع في مشكلات اللغة الدينية وتحليلها بالدراسة.
- "اغتراب ريكور عن فرنسا أتاح له معايشة جناح آخر للفلسفة الغربية بصفة عامة وفلسفة اللغة العادية بصفة خاصة"².

ضف إلى ذلك؛ نجد أنّ لهذا الانتقال مبرراته المعرفيّة في إطار تأسيس ريكور لفلسفته الهيرمينوطيقية؛ فالانتقال من هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص لا يعني الاقرار بالقطيعة بين الرموز والنص، لسببين رئيسيين: "الأول هو أنّ فكرة النص التي أصبحت الموضوع المفضل والأساس في هذه

1 Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p 83.

2 مطاع الصفدي، بول ريكور أخيراً، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 105/104، 1998، ص 141.

الهيرمينوطيقا لم تكن غائبةً تماماً عن هيرمينوطيقا الرموز، والسبب الثاني هو أنّ الرمز- بوصفه موضوعاً للتأويل الهيرمينوطيقي- بقيّ حاضراً، بطريقةٍ أو أخرى في عهد هيرمينوطيقا النصوص¹.

وقد فصل ريكور تداعيات انتقاله من الاشتغال على نظرية للرمز إلى نظرية للنص في مقال له عنونه بـ: "الكلام والرمز"، إذ أشار من خلالها على أنّ للرمز جانبين مظلّمين يجعلان من الرمز غير قادرة على احتفاظها بدور مركزي في هيرمينوطيقا النص ومن ثمة تفسيرها، يتمثل الجانب المظلّم الأول في تعدد دلالات الاستخدام للرموز، وهو ما أفضى إلى تقسيمها لثلاث أشكال: كونية، حلمية، شعرية، يقابله تعددية الميدان الذي تنتمي إليه كل فئة؛ " ففينومينولوجيا الدين، والتاريخ المقارن للأديان يهتمان بالرموز الكونية، والتحليل النفسي وعلم النفس يهتمان برموز الأحلام، ونظرية المخيلة الشعرية ونظريات النقد الأدبي تهتمان بالرموز الشعرية"²، ويتمثل الجانب المظلّم الثاني في أن ماهية الرمز نفسها، حيث يُحيل مفهومها إلى تمظهره من خلال مستويين متميزين من الخطاب؛ مستوى لغوي يُحدّد من خلال أنّ له معنى يمتلكه، ومستوى غير لغوي يُستشف من خلال حضوره الدلالي في اللغة، فالسماء مثلاً يُنظر إليها كرمز من خلال هذين المستويين؛ السماء عينها، والسماء كنموذج يعبر عن التعالي والكوني ...

هذه العيوب التي استنبطها ريكور من خلال سياقات الرموز جعلت من الهيرمينوطيقا في موقع حرج، "فهي مُحيرة بين الكشف عن الخدعة وإمالة اللثام عن رمزية تختفي فيها قوى سرّية لا تُرى من خلال الطابع التشخيصي لكل تواصل يتم عن طريق الرموز، وبين التقاط أكثر الصيغ المعنوية عمقا وغنى وروحية"³.

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 195.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 200.

3 Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p 34.

وقد رافق هذا التحول من التنظير حيال الرمز إلى التنظير حيال النص اهتمام ريكور بعلم التأويل وما يرتبط بالمنعطف اللساني، تحولاً صاحبه نقدٌ واسعٌ للبنىوية بسبب إقصائها لدور الذات في عملية الفهم، وهو ما يجعل من تأويل التجربة الانسانية ذو سمة اختزالية، تضيق به البنيات الرمزية إذ لا يمكن للغة أن تحمله مما يجعلها تتصف بالانغلاق، لذلك فقد ميّز ريكور بين البنىوية والهيرمينوطيقا بقوله: "ليس في الهيرمينوطيقا انغلاقاً على عالم العلامات، بينما نجد الألسنية تتحرك في نطاق عالم مكثف بذاته ولا تلتقي إلا بعلاقات تبادل الدلالة، أما الهيرمينوطيقا فتتميز بفتح عالم العلامات"¹.

انغلاقٌ يقابله انفتاح في سبيل استجلاء المعنى من خلال سلك مسلك هيرمينوطيقي، يجعل من كل حقل دلالي ذو سمتين؛ سمة ألسنية، وسمة غير ألسنية تتمثل في التجربة المعاشة، وهو ما يجعل من الهيرمينوطيقا مختلفة عن البنىوية، لأنّ مسار الفهم فيها مسارٌ مغلق لا يدل على شيء من خارجه، فالوحدات التي يتكون منها النص من خلال البنىوية حين يجرأ إلى وحدات أخرى يُنتج لنا نظاماً مغلقاً قائماً على الاكتفاء الذاتي، لذلك لم يتردد ريكور في وصف البنىوية بأنها نزعة تعالي دون ذات، "فإذا كان ريكور يرفض رفضاً قاطعاً نرجسية الذات وغرورها في كوجيتو ديكارت وتعاليمها في فينومينولوجيا هوسرل لا يعني هذا أنه يقبل موت الذات الذي نادى به البنىوية عموماً وعملت على تجسيده"².

وتأسيساً لسلطة هذا الرفض استعان ريكور بفلسفة أبطال الارتياح خصوصاً سيغموند فرويد، والذي شك بوعي الإنسان لذاته المباشر والشفاف، وهو الشك المدمر للقناعات الديكارتية والهوسرلية وليس للذات، فوجود الذات محفوظٌ ومُصانٌ، لذلك الفرويدية حسب ريكور قد غيّرت وبشكل جذري نظرة

1 بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري غزول، مجلة ألف، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، عدد 8، 1988، ص 140.

2 جنات بلغن، السرد التاريخي عن ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2013، ص 35.

الذات إلى ذاتها الشفاف كما كانت تفعل في السابق، لكن لا يعني هذا إطلاقاً أنّ الذات الإنسانية قد ماتت¹.

هذا الموقف التوسطي بين المعارضين للذات والمؤيدين لها والذي استقاه ريكور من فرويد كان سبباً رئيسياً في اتهام ريكور من طرف اللاكانيين بتهمة محاولة إلحاق التحليل النفسي بالهيرمينوطيقا رغم أنّه يعارض هذه التهمة مطلقاً، إذ يرى أنّ اللغة بنيتها الخاصة التي "ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها البعض بل بنية التحليل التأليفي أي التواشج والتفاعل"².

تفضي محاولة البنيوية والهيرمينوطيقية في تأسيس نظرية في اللغة خاصة بالنص إلى جملة من الاختلافات يمكن تحديد معالمها الكبرى من خلال:

البنيوية	الهيرمينوطيقية
هيرمينوطيقا تدميرية	هيرمينوطيقا بنائية
بنيات رمزية مغلقة	بنية رمزية منفتحة على العلامات
منهج تحليلي مغلق	منهج تركيب منفتح
استبعاد إحالة النص إلى العالم الخارجي	التعايش مع العالم الخارجي
استبعاد روابط النص بقصد المؤلف وبتأويل المؤلف (اقضاء الذات)	التفاعل والتأليف

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عن ريكور، ص 35.

2 بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، تر: سعيد الغاني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 37.

"إنّ المواجهات بين الهيرمينوطيقا الريكورية والبنوية - بوصفها منهجا تفسيريا علميًا أو هيرمينوطيقا تدميرية - كانت نتيجة سعي ريكور إلى مفصلة التفسير البنيوي مع الفهم الهيرمينوطيقي، ووضعهما في علاقة تكامل، بدلا من أن تتسم العلاقة بينهما بالتنافر والتضاد"¹.

لقد ساهم هذا التحول المعرفي من هيرمينوطيقا المنصبة في الاشتغال على الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص في ظهور جدليات أخرى غير تلك الجدليات التي كانت تتسم بها هيرمينوطيقا الرموز، كجدلية الايمان والفهم، جدلية الأركيولوجيا والتيلولوجيا، ومن هذه الجدليات الناتجة نجد جدلية الخطاب والمعنى، وجدلية الفهم والتفسير، فهو انتقال من صراع تأويلات بين الرموز إلى صراع بين التفسير والفهم، وقد كتب ريكور حيال ذلك ما يلي: "يبدو لي أن التغيرات التي أصابت نظرية التأويل -عندما ما عادت تُحدّد بواسطة التعابير اللغوية المزدوجة المعنى، وإنما على نحو متزايد، بواسطة سبر الجدل بين الكتابة والقراءة - لا تتضمن تخليًا عن المبدأ المتعلق بسبر ملموس لرموز خاصة. فنظرية التأويل الأولى لم تُلغ، ولم تستبدل النظرية الثانية بها، وإنما ضُمّت فيها"².

وعطفا على مفهوم النص الذي يستبعد الرموز والعلامات غير المكتوبة والمرويات والثقافات الشفهية، يشير ريكور إلى أن التضييق الذي يستنبط من مفهوم النص هو تضييق نسبي ومؤقت لا يقف حائلا أمام محاولة تأسيس هيرمينوطيقا موضوعية، وهو ما يتوافق ومقولة ريكور: "ما يخسره التعريف في الامتداد يكسبه في الكثافة"³.

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 197.

2 Paul Ricoeur, Reply to David Pell Auer in the Philosophy of Paul Ricoeur, Edited by Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers, 22 (Chicago ILL: Open Court Pub, Co, 1995, p 124.

3 Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, p 31.

المطلب الثاني: ماهية النص كخطاب (من النص إلى الخطاب).

يفضي تحديد ريكور لمفهوم النص على أنه كل "خطاب مثبت بالكتابة" إلى جملة من الإشكالات الناتجة عن هذا المفهوم، خصوصا وأن المفهوم - وباعتراف ريكور نفسه- سيجعل من دائرة الهيرمينوطيقا دائرة ضيقة تُخرج من محيطها كل الرموز غير المكتوبة وكل الخطابات الشفهية، وهو ما يحيل إلى طرح تساؤلات جمة، من قبيل: هل يقتضي الاقرار بأن النص هو خطابٌ مكتوبٌ عزل كل ما لم يثبت بالكتابة؟ ما محل الخطاب من هيرمينوطيقا الرموز؟ وغيرها من التساؤلات ... ويرى ريكور أن " ما نُتَبَّ بالكتابة إذن هو خطاب كان في إمكاننا بالتأكيد قوله، لكننا نكتبه بالضبط، لأننا لا نقوله، فالتثبيت بالكتابة يحل محل الكلام، أي حيثما كان في إمكان الكلام أن يولد. يمكننا إذن أن نتساءل إن لم يكن النص نصا حقا، عندما لا يقتصر على تدوين كلام سابق، وإنما عندما يسجل مباشرة بالحروف ما يريد الخطاب قوله"¹، موقفٌ لا يعبر حقيقة عن منهجية ريكور في تناول هيرمينوطيقا النصوص من زاوية أن ريكور كان ناقدا بارعا لأولئك الذين فصلوا بين الكتابة والكلام مثل جاك دريدا، وهو ما نتمثله من خلال قولته التي مفادها: "الإصرار، كما يفعل جاك دريدا، على أن للكتابة جذرا متميزا عن الكلام، وعلى هذا الأساس أُسيء فهمه بسبب اهتمامنا المفرط بالكلام وصوته ولوغوسه، هو مبالغة في تقدير كلا النمطين اللذين يتحقق بهما الخطاب في تكوينه الجدلي"²، ومن زاوية أن ريكور كان يرى في نصوص الكتاب المقدس نموذجا متكاملا للكلمة، "على الرغم من أنها نتيجة تدوين كلام شفهي سابق؛ فالكتاب المقدس يتضمن -وفقا لريكور وللمسيحيين عموما- كلام المسيح أو الله؛ وجرى تدوين هذا الكلام لاحقا، وأصبح نصًا يُؤول ويُعاد تأويله"³.

1 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 138.

2 Paul Ricoeur, De l'interprétation, essai sur Freud, p 26.

3 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 204.

وهذا يتأسس الخطاب كواحد من المفاهيم المركزية في فلسفة ريكور، حيث يربط بين اللغة والمعنى والتأويل، فالخطاب لا يعدو في أنه مجرد نظام من القواعد والتراكيب اللغوية، بل هو حدث تواصلية ينطوي على بعد زمني وسياقي، لذلك يرى فيه ريكور أساساً لعملية التأويل لاحتوائه على معان قابلة لأن تُؤوّل، وهذا المعنى يقتضي ريكور في بناء نظرية النص وتحديد مرتكزاتها أثر فلاسفة اللغة المعاصرين على غرار بنفنيست، وهو ما انعكس في أنه استخدم مصطلح خطاب ولم يستخدم مصطلح كلام مثلما هو الحال عند فرديناند دو سوسير، وانعكس أيضاً في مفهوم تحديده لمفهوم الخطاب، والذي تبناه انطلاقاً من نظرة الفلاسفة المعاصرين، وهو: - أي الخطاب- "حدث أو واقعة اللغة"¹، لذا يرى ريكور أنه من الضروري إقامة علم دلالة الخطاب، الذي يسعى أولاً في معالجة هذا الضعف المعرفي للكلام النابع من الطبيعة المنفلتة للواقعة قياساً بثبات النظام بربطه بالأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) للخطاب الناتجة عن فعلية الواقعة في مقابل افتراضية النظام (اللغة)"²، إذ أنه لا يمكن أن توجد لغة ما دون تجسيدها، ولن تجسد دون الافصاح عنها وعن كينونتها من خلال خطاب، إذن؛ الخطاب هو الذي ينقلها من حيّز التجريد إلى حيّز التحقق والممارسة، وهو الذي يفضحها نطقاً أو كتابةً.

ويميّز ريكور بين شكلي الخطاب في وضعه الشفوي أو وضعه الكتابي من خلال أن الخطاب الشفوي فيه تطابق تام بين قصد الذات المتكلمة ودلالة الخطاب المُقال، لتصبح بذلك "القصدية الذاتية للذات المتكلمة ودلالة خطابها يتقنعان بالتناوب، بحيث إنّ ما أراد المتكلم قوله وما أراد الخطاب قوله سيان"³، أما الخطاب المكتوب "إنّ ما بين معنى النص وقصد المؤلف بون شاسع، ذلك لأن اللغة بمجرد تجسيدها في الخطاب المكتوب (النص)، تنفلت من يد كاتبها وتفسح المجال لدلالات متعددة ومختلفة لتفتح

1 بول ريكور، نظرية التأويل، ص 34.

2 بول ريكور، نظرية التأويل، ص 34.

3 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 209.

مجالات النص وبياضاته، ما يعني أنّ الكتابة تكسب الخطاب وجودا وسيرورة، وذلك من خلال فتحه على آفاق رحبة تكسبه معانٍ ودلالات مختلفة قصدها المؤلف أم لم يقصدها¹.

ويختلف أيضا شكلي الخطاب في علاقتهما بعملية التواصل؛ فالخطاب الشفوي يتطلب فعل التواصل حضور طرفي الخطاب؛ المتكلم والمتلقي معًا، في حين أنّ الخطاب المكتوب أو النص، من النادر جدا أن يلتقي الكاتب والقارئ معًا في حضرة النص، وبهذا يقتصر حضور الكاتب من خلال عبارات النص فقط، وهو ما يجعل من فعل التأويل أكثر تملصا في الخطاب الشفوي منها من الخطاب اللغوي.

1- الخطاب واللغة:

تقتضي جملة التداخلات بين الخطاب واللغة التفريق بينهما، من حيث أنّ كليهما يعدّ أحد أساسات التأويل، إذ لا وجود لخطاب دون لغة ولا لغة دون خطاب.

وينطلق ريكور في التمييز بينهما من خلال نقاط اختلاف متعددة، تتحدد معالمها الأولى من خلال مفهوميهما، فاللغة عنده تشير إلى النظام العام والمجرد للرموز والقواعد اللغوية، كما يتجلى في البنية المشتركة التي تمكن التواصل بين الأفراد، أما الخطاب فيشير إلى استخدام اللغة في سياق معيّن، أي "الكلام" الفعلي الذي يقال أو يُكتب، فالخطاب حدث لغوي محدد يعبر عن معنى في سياق اجتماعي وتاريخي محدد، ومنه؛ نجد أنّ "الخطاب تحقق دوما زمنيا وفي الحاضر، بينما نظام اللغة تقديري وغريب عن الزمن، إميل بنفنيست يسميه إلحاح الخطاب"²، وبهذا تنبني السمة الأولى للاختلاف على التمايز الأنطولوجي، بحيث أنّ الخطاب مهما كان شكله مكتوبا أو منطوقا يرتبط ككيان رمزي موجود باللغة، أما اللغة كنظام رمزي افتراضي مجرد تسبح خارج حسابات الزمن وحدوده، أما السمة الثانية التي يميز

1 جريدة علاوة، هيرمينوطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه من النص إلى الفعل، مذكرة نيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر.

2010/2011، ص ص 83 84.

2 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 206.

من خلالها ريكور بين اللغة والخطاب هي سمة الارتباط بالفرد، فاللغة موجودة بشكل مستقل عن الفرد، أما الخطاب يرتبط بالذات ومنظور الشخص الذي يقدمه، فاللغة لا تتطلب "أي ذات"، بذلك المعنى الذي لا ينطبق فيه سؤال من يتكلم، على هذا المستوى يُحيل الخطاب على مُتكلمه بفضل مجموعة من أدوات الوصل كالضمائر، لذا نقول إنّ إلحاح الخطاب مرجعي ذاتي¹.

ومن جملة الاختلافات العريضة بين اللغة والخطاب التي قدمها ريكور هي التي نظر إليها من زاوية المعنى والمرجعية، إذ "بينما تحيل علامات اللغة فقط على علامات أخرى داخل النظام نفسه. وبينما تستغني اللغة عن العالم كما تستغني عن الزمنية والذاتية، يكون الخطاب دائما على صلة بموضوع ما يُحيل على عالم يتوخى وصفه التعبير عنه وتشخيصه لهذا لا تتحقق وظيفة الكلام الرمزية إلا في الخطاب"²، وهو ما دفع بريكور إلى تسمية الخطاب بالنص اللامحدود لأنه يحيل إلى معطيات العالم الخارجي فهو ينطلق منه ويصنعه بنفسه، أما اللغة طابعها المجرد يجعل من نظامها نظامًا ساكنًا جامدًا يتحرك ويحيا لحظة استخدام ألفاظها ورموزها في سياقات الخطاب، وهي اللحظة ذاتها التي تجعل من هذه الألفاظ والرموز متعددة المعاني.

ويميّز ريكور أيضًا بين الخطاب واللغة من خلال السمة الوظيفية التي ترتبط بكليهما؛ حيث يرى ريكور "أنّ اللغة تعدّ شرط التواصل وأداته، إذ لا يستقيم إلّا بها فهي وسيلة أساسية، ورغم هذا لا تحدث عملية التّواصل إلا عن طريق الخطاب فهذا الأخير يستدعي مخاطبًا ومُخاطبًا وهما القطبان الرئيسان في منظومة التواصل.

1 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 206.

2 Paul Ricoeur, Du texte a l'action, p 206.

وعليه؛ فاللغة مادة التواصل، لكن هذا الأخير لا يتحقق إلا بالخطاب، ما يعني أنّ اللغة والخطاب متكاملان، فلا تواصل دون خطاب، ولا تواصل دون لغة¹.

الخطاب	اللغة
ديناميكي ومتغير	ثابتة ونظامية
يحمل نية المتحدث أو المتكلم	موجودة بشكل مستقل عن الفرد
له وجود زمني	خارج الزمن
يحيل إلى عوالم مختلفة	لها إحالة على علامات داخل النظام نفسه
تتم من خلاله عملية التواصل	تُوفّر شروط التواصل

ومنه؛ نجد أنّ بين النص والخطاب خطأ فاصلاً يتمثل في الكتابة، فمتى تحول الخطاب إلى كتابة أصبح من الممكن تسميته نصّاً، لذلك "فالخطاب هو في آن واحد فعل الإنتاج اللفظي ونتيجته الملموسة والمسموعة والمرئية، بينما النص هو مجموع البنيات التي تتضمن الخطاب وتستوعبه، وبتعبير آخر: إن الخطاب هو الموضوع الإمبريقي المجسد أمامنا كفعل، أما النص فهو الموضوع المجرد والمفترض، إنّه نتاج لغتنا"².

2- مقولات النص:

يطبع فكرة الانتقال من عالم الشفاهية (الخطاب) إلى عالم الكتابة (النصوص) طابع التعقيد والتشابك من حيث أنّ النص المكتوب نص حيّ، يُتيح القدرة المستمرة على تأويله وفق ما تمليه طبيعة الظرف الراهن للمؤوّل وخلفيته التي انتصر لها، وهو ما يجعل من النص عرضة للاغتراب بسبب حلول رواسب الزمن محل الحضور الفعلي للكاتب، فبعد زمن تأليفه عن زمن تأويله يخلق مسافة ذات بعدين

1 جريدة علاوة، هيرمينوطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه من النص إلى الفعل، ص 84.

2 فتيحة كحلوش، بلاغة المكان (قراءة في مكانية النص الشعري) ، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط 01، 2008، ص 34.

مختلفين؛ بعد سلبي؛ يجعل من النص عرضة للتشويه بسبب سوء الفهم من طرف المؤول، وبعد إيجابي؛ يُمكن النصوص ويحررها من سيطرة سياقات إنتاجها، وتغدو بذلك هذه المسافة الزمانية مسافة جمالية، معها تصبح النصوص كالكتاب المفتوح أمام قارئه.

ولأجل أن تتحقق موضوعية القراءة في مقابل موضوعية الكتابة وجب على الكاتب والقارئ أن يقفا على نفس المسافة من تأثير علاقة الانتماء والتجربة الخاصة، وهو ما يتطلب العبور عبر مقولات النص، والتي هي جملة "المفاهيم الأساسية التي تميز النص تمييزاً موضوعياً بالاستناد إلى نسيجه المستقل عن المؤلف والقارئ معاً، وعن وضعيته الأصلية. وهي المسافات المتتالية التي يتخذها المؤول من تجربة الانتماء الخاصة به باتجاه تحديد الاستقلال الدلالي للنص، وهي أخيراً الوساطات الجدلية للفهم والتفسير، أو المقدمات الموضوعية لذلك الجدل، أي المقدمات الموضوعية لعملية التأويل"¹.

أ- الخطاب كحدث ومعنى (لحظة الخطاب):

يرى ريكور أنّ الخطاب يتسم بازدواجية؛ فهو حدث لغوي يقع، وله بعدين زمني ومكاني، وفي الوقت نفسه حاوٍ على معنى، هذه الثنائية تجعل الخطاب وسيلة لفهم العلاقة بين النصوص والسياقات التي أنتجتها، فإذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فهم الخطاب كله بوصفه معنى²، وعليه يمكن تجاوز اللغة كنظام ثابت بالتوجه إلى سبر أغوار المعنى.

ب- صناعة الخطاب:

يُجسد النص كخطاب في شكل موضوعي لحظة وقوف كاتبه على مسافة فاصلة منه، وهو ما يتوافق مع السمات الموضوعية التي يتسم بها هذا الخطاب، وهي: التركيب، الانتماء إلى جنس، أسلوب فردي، "فمقولة التركيب تدل على أن المؤلف كنص ليس مجرد تجميع لعناصر معزولة،

1 لزهرة عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 01، 2012، ص 85.

2 بول ريكور، نظرية التأويل، ص 38.

بل هو عمل منظم ومتقن ومنسجم في عناصره"¹، فمن خلال التركيب، يتشكل المعنى بشكل غير مباشر في العديد من الأعمال التي يتم فيها الجمع بين العناصر المختلفة (مثل الزمن، الشخصيات، الأحداث)، هذا يتيح للمتلقي أن يتفاعل مع النص بشكل أعمق، ويتجاوز المعنى الظاهر ليصل إلى معاني مضمرة، "فالنص يخضع لنوع من التقنين أي جملة القواعد والمعايير التي تمكننا من إدراجه ضمن الجنس الأدبي الذي ينتهي إليه، وبهذا يمكننا التمييز بين القصة والقصيدة والمقالة... الخ، باعتبار إن لكل منها قواعده ومعايير إنتاجه المميزة"²، ويحيل هذا إلى السمة الثانية وهي سمة الانتماء إلى جنس أدبي أو فلسفي والتي تعني أن النص أو الخطاب يلتزم بنوع معين من التصنيف، سواء كان سردًا روائيًا أو فلسفيًا أو شعريًا، ما يوفر له إطارًا يحدد حدود القراءة والتفسير، بهذا المعنى فإن مفهوم الجنس الأدبي "يقدم نمطًا جديدًا للمسافة ويقوي استقلالية النص بفضل دور التقنين – اللاتقنين"³، في فكر ريكور، هذا الانتماء لا يعني بالضرورة انغلاق العمل على نوع واحد، بل يمكن أن يتداخل مع أنواع أخرى، مما يخلق تفاعلاً غنيًا بين الأجناس. الأسلوب الفردي في فكر ريكور يتعلق بكيفية تميز كل كاتب أو مفكر في بناء خطابته. فالأسلوب الفردي يتجسد في الطرق الفريدة التي يستخدمها الكاتب لتنظيم وتقديم أفكاره، وكيفية تفاعل هذه الأساليب مع القراء، في إطار السرد، وبهذا تصبح "مهمة التأويل في هذا الجانب هي الاستجابة لهذه المسافة الأساسية التي تشكلها موضوعة الإنسان في أعماله الخطابية بالمقارنة مع موضعيته في منتجات عمله وفنه"⁴.

1 لزرع عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 88.

2 لزرع عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 88.

4 لزرع عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 89.

ت- مقولة الكتابة:

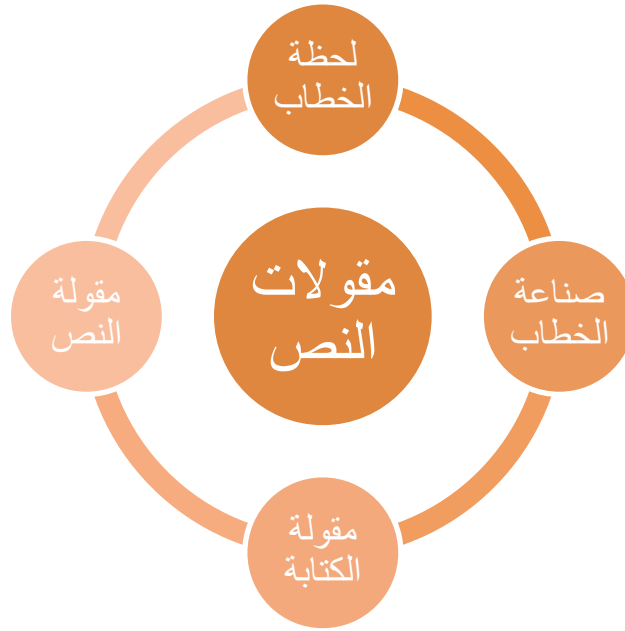
يرى ريكور أن الكتابة تخلق نصًا منفصلاً عن نوايا المؤلف الأصلية. هذا الانفصال يجعل النص مفتوحاً للتأويل من قبل القارئ، مما يضيف طبقات متعددة للمعنى، فالكتابة تتيح للنص البقاء خارج حدود الزمن، بحيث أنها تربط الماضي (وقت الكتابة) بالمستقبل (وقت القراءة)، مما يخلق جسراً بين اللحظات الزمنية، فبمجرد أن يتم كتابة النص، ينفصل عن الكاتب ويكتسب حياة خاصة به، ليتفاعل القارئ مع النص بمعزل عن نية المؤلف، مما يجعل النص كياناً مستقلاً، فالنص بفضل الكتابة دائماً يتعالى على شروط إنتاجه النفسية والاجتماعية، ويفتح لقراء جدد موجودين في سياقات ثقافية واجتماعية مختلفة، وبذلك تسوي الكتابة كاتب النص بالقارئ الذي يتلقى مؤلفه¹.

ث- مقولة عالم النص:

تُشير مقولة عالم النص إلى الفضاء أو العالم الذي يُنشئه النص ويقدمه لقارئه، والذي يمكن اعتباره نمطاً من الوجود أو مشروعاً فكرياً يلقيه النص أمام المتلقي. هذا العالم يكتسي طابعاً أنطولوجياً، حيث يتجلى في الدلالات والمعاني التي يمنحها النص لقارئه. وبالتالي، فإن النص في هذه الحالة لا يحيل مباشرة إلى سياقه الأصلي أو مرجعه الأولي الذي نشأ فيه، أي لحظة إنتاج الخطاب. بل إنه يوجه القارئ إلى مرجع جديد يتمثل في دلالاته ومعانيه التي يعرضها في سياق جديد يتشكل في أثناء القراءة، وبهذا المعنى، يصبح عالم النص بمثابة الوجه الأنطولوجي المقابل للمرجعية اللسانية أو للحظة الخطاب الأصلية.

1 لهر عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 90.

"ما يمكن استخلاصه من هذا العرض لمقولات النص عند ريكور أنها تشير إلى الصفات الموضوعية التي يتميز بها الخطاب من حيث هو نص مكتوب، وتحدد استقلاله الدلالي المختلف عن قصد الكاتب"¹.



1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 92.

المطلب الثالث: مقولات الخطاب والمعنى.

يرسم النص للقارئ عالماً من المعاني المنكشفة التي تستهض وجدان المؤول حتى يأتي إليه ويسكن فيه ويعيد اكتشاف ذاتيته الخاصة، بالاستناد إلى الإحياءات البناء المنبعثة من الجدليات الناشطة في تجايف النص، لذلك يصبر ريكور على اعتبار القراءة التأولية فعلَ مشاركةٍ سليمةٍ في تطوير بناء النص، إذ خلال القراءة يتحقق فهم الذات عبر وساطة الرموز، والسرديات، والنصوص¹.

وتعتمد رؤية ريكور للقراءة بشكل كبير على أطروحة إميل بنفينيست، والتي من خلالها يرى بنفينيست أنّ الانتقال من اللغة إلى الخطاب، أي تفعيل اللغة في عملية التلفظ، يُغيّر وضعية العناصر المكوّنة للغة والمعنى، ويقترح بنفينيست ثنائية السيميائية / الدلالية لفهم هذا التحول، فعلى مستوى الخطاب (الجملة)، لا يُعرف المعنى فقط في إطار نظام محدد، بل يتحدد وفقاً لبعدين: الإحالة والتواصل، ويعتمد ريكور بشكل كبير على هذا الطرح اللغوي لتطوير تصوره حول الكتابة والنص، وذلك من خلال قراءته لهما.

فالكتابة، في الواقع، تفتح إمكانيات أصلية للخطاب؛ أولاً من خلال أن الخطاب هو قدرة شخص ما بقول شيئاً عن شيء ما لشخص آخر، ثم من خلال تمييزه بتكوين تسلسلات من الجمل تأخذ شكل سرد، قصيدة، أو مقالة، وعليه فبفضل الكتابة، يكتسب الخطاب استقلالية دلالية ثلاثية: بالنسبة إلى نية المتكلم، وتلقي الجمهور الأولي، والظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أنتج فيها، وبهذا المعنى، تتحرر الكتابة من حدود الحوار المباشر وجهاً لوجه، وتصبح شرطاً لتحول الخطاب إلى نص، حيث تعمل الكتابة على إحداث تباعد عن المعايير المعتادة للخطاب؛ من جهة المتكلم، ومن جهة المتلقي، ومن جهة السياق المرجعي.

¹ Voir: Paul Ricoeur, Du texte à l'action, p p 28 29.

ومع ذلك؛ في فعل التلفظ، حيث يختبر الفاعل اللغة، لا يتعلق الأمر فقط بإحداث مسافة، بل أيضًا بحدوث انفصال، شقّ، أو ما يُطلق عليه غريماس التفكيك أو التعطيل (débrayage).

ليشكل فعل التلفظ بذلك وفي نفس اللحظة، الموضع الفعلي للكلام وإسقاطه في المصطلحات والأشكال والشبكات التي ينتمي إليها الخطاب أو النص، وعندما نتحدث عن فاعل التلفظ، فإننا نشير أيضًا إلى كيان تُصبح وجوديته ومقوماته مرهونة بفعل التلفظ ذاته.

هذه الممارسة التلفظية تعمل بمجرد أن يكون هناك حاجة لتحويل العناصر المكونة للغة إلى خطاب (مثل المكونات التصويرية، الأشكال الفاعلية...)، سواءً في إنتاج الخطاب أو في تلقيه، وبالتالي، ينبغي النظر إلى القراءة (وعملية التأويل) في ضوء هذا المنظور للتلفظ: هي فعل تلفظ. يمكننا عندئذٍ استعادة بعض صياغات ريكور، ولكن على مستوى آخر من الدقة يعيد تعريف المصطلحات والقضايا:

"أن تفهم نفسك يعني أن تفهم نفسك أمام النص، وأن تستقبل منه شروط ذات أخرى غير الذات التي تأتي إلى القراءة. وبالتالي، لا تكون أي من الذاتيتين، سواء ذات المؤلف أو ذات القارئ، أولية بمعنى الحضور الأصلي للذات أمام ذاتها"¹

إذا قبلنا فعلاً فرضية السيمياء المتعلقة بتفكيك التلفظ (débrayage énonciatif)، فإن النص المؤوّل لا يقدّم للفاعل مجرد "فهم جديد للذات"، بل يقترح تأسيسًا للفاعل، فاعلٍ منخرط في الشروط ذاتها التي تنبثق فيها الدلالة.

النص لا يقدّم فقط تمثيلاً جديداً للعالم (عالم النص الذي يمكن للقارئ أن ينتمي إليه كأحد احتمالاته)، بل من خلال بناء المعنى الذي يُلزمه به النص، يضع هذا الأخير الفاعل على عتبة تجربة

¹ Ricoeur, Paul (1986). Du texte à l'action, p 31.

تأسيسية للمعنى، لتضحي الإحالة الجديدة التي يستهدفها النص من خلال قراءته ليست فقط إحالة إلى "عالم النص"، بل أيضًا إلى جسد موضوع عند نقطة الاختلاف وتأسيس الخطاب والفاعل.

"النص بهذا المعنى حر طليق لا يملكه لا مؤلفه ولا قارئه، هنا يُحوّر ريكور مفهوم الهيرمينوطيقا من مجالها الضيق - الرمز - إلى مجالها الواسع - النص - ويستقر عند تعريفها بأنها نظرية عمليات الفهم في صلتها بتفسير النصوص، إنّ الحاجة إلى التأويل تنشأ من حقيقة مفادها أنّ النصوص المكتوبة صارت متحررة من مؤلفها ومن متلقيها والنصوص كلها في نظره تعد قابلة للكثير من التأويلات كثرة قرائها"¹.

1- مقولات التأويل:

مقولات التأويل عند بول ريكور تتمحور حول دمج الفهم والتفسير في إطار مشروعه الهيرمينوطيقي، الذي يسعى إلى كشف العلاقة بين النصوص والذات والوجود، "وإذا كانت الهيرمينوطيقا في جوهرها نقدية، فلأن عملية التأويل التي تقوم عليها تمكن من التمييز بين المعنى الصحيح والمعنى الخاطئ في تفسير النص وتحكم عليه، الأمر الذي يفسر حاجة التأويل إلى الحجة والبرهان، فهو إذن ليس مجالاً لإسقاط الأحكام المسبقة للقارئ على النص، ولا ادعائه إعادة بناء واكتشاف قصد الكاتب، بل هو إمساك بمعنى النص الموضوعي، ثم بدلالته بالنسبة للقارئ"².

يمكن تلخيص مقولات التأويل الأساسية عند ريكور كالتالي:

أ- التأويل كفهم الذات عبر النص:

يرى ريكور أنّ التأويل لا يقتصر على فهم النصوص فقط، بل يمتد إلى فهم الذات من خلال النصوص، لتصبح النصوص بذلك كمرآة تُظهر "الذات كآخر"، حيث يُتيح التأويل للقارئ أن

1 جنات بلغن، السرد التاريخي عن ريكور، ص 39.

2 لزهرة عقيقي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 93.

يكتشف نفسه بشكل جديد أمام النص، "ومن خلال عالم النص تستطيع الأنا أن تفهم نفسها، ففهم المتلقي أو القارئ هنا هو أن يفهم نفسه أمام النص، ليس أبداً بفرض فهمه الخاص المحدود على النص، ولكن بعرض نفسه عليه والحصول منه على ذات أكثر اتساعاً، فعالم النص إذن هو الذي يشكل الذات الجديدة للقارئ، بأن يقترح أمامه طرقاً جديدة للوجود يتجاوز فهمه الاعتيادي"¹.

ب- قوس الهرمينوطيقا (L'arc herméneutique):

يعدّ مفهوم القوس الهرمينوطيقي عند بول ريكور مفهوماً مركزياً في مشروعه التأويلي، إذ يُشير إلى المسار الذي ينتقل فيه الفهم من مرحلة الفهم المسبق (précompréhension) إلى مرحلة التفسير، ثم يعود إلى فهم أعمق للذات من خلال النصوص. يمثل هذا القوس عملية ديناميكية ومتكاملة تجمع بين الجوانب الذاتية والموضوعية للتأويل. يمكن تفصيل هذا القوس من خلال ربطه بالتأويل عند ريكور حيث يتضمن مرحلتين:

- مرحلة الفهم المسبق أو القبلي (précompréhension):

"هو صفة لوجود الذات في العالم وطريقة لإدراك ذاتها ووضعيتها قبل التقائها بالآخر كموضوع للمعرفة، فهو يعبر عن علاقة الانتماء"²، فالقارئ يأتي إلى النصوص بمعرفة مسبقة، وهي عبارة عن تحيزات، تجارب، وأفكار موروثية، والتي تشكل لاحقاً نقطة البداية في كل عملية تأويل، وهو ما أشار إليه هايدغر أيضاً في فلسفة الفهم، ذلك أنّ الذات عندما تلتقي بالموضوع لا تلتقيه مجردة من مسلماتها وافتراضاتها وأحكامها المسبقة، بل تقحم كل ذلك في مقاربتها المعرفية له،

1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 95.

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 94.

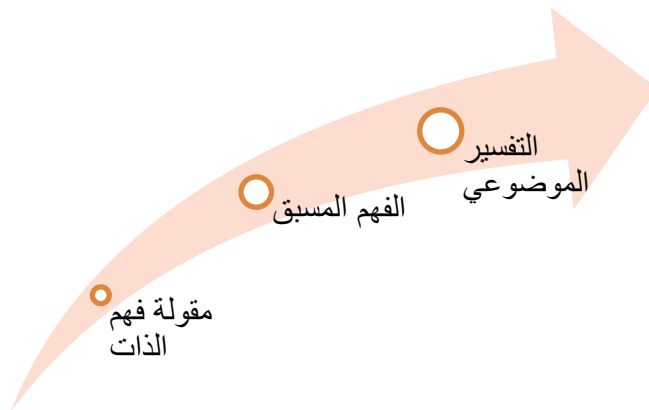
فهو إذن فهم أولي للنص غير بريء، وإمساك ساذج بمعناه ككل، حيث فعل التأويل الأول يأخذ شكل رهان أو فرضية للتقدير"¹.

"إنّ هذا الفهم يذكرنا بادراك الصورة الكلية الفضلى للموقف في تجارب كوهلر عن الإدراك، حيث القرد سلطان يدرك الصورة الكلية للموقف في مجال إدراكه إدراكا كلياً أولاً قبل أن يُدرك الأجزاء والعلاقات فيما بينها وبالتالي يستبصر الحل، فالطابع الكلي والاحتمالي الغامض، هو ما يميّز الفهم القبلي عند ريكور"².

- مرحلة التفسير:

بعد الفهم المسبق، ينتقل القارئ إلى مرحلة التفسير المنهجي، وهو عند ريكور؛ عملية موضوعية تستهدف تفكيك النصوص وتحليل بنيتها، مستخدماً في ذلك أدوات متعددة مثل السيمياء والبنائية، حتى يتحقق فهم العلاقات الداخلية للنص، لذلك يعتبره ريكور "كعملية من الدرجة الثانية منظمة لذلك الفهم - يقصد الفهم القبلي - والمتعلقة بوضع قوانين تندرج ضمن هذا العمل البنائي الذي يتابعه القارئ"³.

التفسير لا يتعارض مع الفهم، بل يكمله، حيث يسعى إلى كشف العوالم التي يفتحها النص.



¹ 94

² لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 94 95.

³ Ricoeur, Paul . Du texte à l'action, p37 .

2- القراءة والتأويل:

تندرج لقاءات بول ريكور مع السيميائية ضمن مشروعه التأويلي الهادف إلى إقامة علاقة جدلية بين التفسير والفهم، فالتأويل، بالنسبة له، هو فهم الذات أمام النص، وفهم الذات كآخر من خلال وساطة النص.

يتطور هذا التأويل في شكل دائرة هرمنيوطيقية، حيث يجب أن تأخذ مرحلة التفسير مكانها كـ"استعادة" لما قدمته لنا الفهم المسبق دائماً وأبداً. التفسير، الذي تصبح السيميائية أبرز مثال عليه أو أفضل تطبيق له، يخدم عملية الفهم؛ فهو ليس بحد ذاته مناسبة أو مكاناً للتأويل.

هذا الدور الخدمي الممنوح للسيميائية يفسر من جهة مقاومة معينة من قبل السيميائيين، ومن جهة أخرى إهمال بعض الممارسات التأويلية للنصوص المستندة إلى ريكور للمساهمة السيميائية، لصالح أشكال أقل بنيوية ونظامية من التحليل.

يدمج ريكور السيميائية في مساره كنظرية بنيوية للسرد، لكنه ربما يغفل أنها تمثل أيضاً ممارسة. فالتجربة الفعلية لتحليل النصوص سيميائياً تؤثر على المحلل-القارئ، وتجعل من هذه الممارسة فضاءً للتأويل.

لا يواجه القارئ فقط عملية حبك الفعل أو تشكيل الأحداث في السرديات، بل يواجه الغيرية في عملية تحويل العناصر التصويرية إلى خطاب، والتغيير في وضعيتها الذي يحدثه فعل التلفظ، والذي ينتج عنه النص-المقروء¹.

1 "الكتابة - ما يُقال - ليست هي النص. قبل أن يتبناها فاعل ما أو أن يتم تشكيلها بواسطة كيان تلفظي، فإنها بالنسبة للقارئ أو المستمع ليست سوى وعد أو احتمال نصي: كائن نصي، أي شيء يمكن - أو يجب - أن يُنشئ من خلاله نص (أو نصوص) محددة. كل استخدام، كل "ممارسة خطابية"، يؤدي إلى تحقيق بعض هذه الإمكانيات الكامنة في الكائن النصي، من خلال وبواسطة التفعيل المتزامن لفاعل (كيان تلفظي) وموضوع (النص ذاته).

"أن تفهم أمام النص"، هذه هي غاية التأويل بحسب ريكور. "ما أتمكن من امتلاكه في النهاية هو اقتراح للعالم؛ هذا الاقتراح ليس خلف النص، كما قد تكون نية مخفية، بل هو أمامه كشيء طرحه العمل، يكتشفه، ويكشفه"¹.

تمارس السيميائية، من خلال القراءة المنظمة وفقاً لمبادئها النظرية والمنهجية، أن عملية بناء المعنى تتم في فعل القراءة، وأن هذه العملية هي، في نفس اللحظة، تحقيق متزامن لفاعل (كيان التلفظ) وموضوع (النص المقروء)².

لا شك أن السيميائية لا يمكن دمجها كما هي في المشروع التأويلي الذي وضعه ريكور؛ فيما يتعلق بمفاهيم مثل "السرد"، "السردية"، "الحكاية"، "حبك الأحداث"، و"وضعها ضمن خطاب"، فإن وجهات النظر تختلف بشكل كبير. ولكن ربما كانت السؤال الذي طرحه ريكور حول لحظة سابقة على تركيب المعنى قد أسفر عن تعديلات في المسار النظري للسيميائية، باتجاه استكشاف وتحليل الأبعاد التوتيرية والظرفية، وأخذ مركز الإدراك في الاعتبار في تكوين الدلالة.

لقد اقترنت السيميائية من الفينومينولوجيا؛ ولكن من جهة أخرى، فإن الممارسة الفعلية للسيميائية في قراءة النصوص كشفت، إلى جانب ما كان يطرده ريكور في اتجاه الفهم الوسيط للذات، مقارنة للتأويل ناتجة عن إشكالية سيميائية محددة تتعلق بالتلفظ، التي قد تطرح شرط الفاعل البشري بما يتجاوز ما يطرده الدائرة التأويلية.

أن تقرأ أو تؤول نصاً، وأن تبني انسجامه، يعني تفعيل النص – الذي لم يكن الكائن النصي سوى وعد به – بهدف فهمه ككل متكامل من الدلالة، ومجموعة منظمة من العلاقات، بمعنى آخر، كخطاب" (Geninasca, Jacques (1997). La Parole Littéraire, Paris, PUF; P 86).

1 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 116.

2 Panier, Louis (1991). La naissance du Fils de Dieu, Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2, Paris, Cerf, P 99- 118 .

وعليه فلا يمكن للنص أن يحيا ويعيش إلا تحت كنف القراءة التي يمكن أن تتمظهر في شكل نقاش جماعي حر انطلاقاً من فكرة أن لكل قراءة خصوصيتها المنفردة، لذلك يَخْلُص ريكور إلى نتيجة مفادها "أنّ النص يتبدى في صراع تأويلاته وتنافر دلالاته لا يتعلق الأمر بتفاضل وتدافع أو نفي أو إلغاء، بقدر ما يتعلق بصراع مؤسس وممأسس، يتبدى في ... القراءات المتنوعة".

المبحث الثاني: إمتداد هيرمينوطيقا النص.

اهتم ريكور كثيرا بالوسائط التي تساهم في فهم معنى الذات، إذ وإضافة لما تتيحه العلامات والرموز والنصوص من وظائف تمكننا من تحقيق هذا الفهم، أدرك أيضا أهمية وسيط آخر لا يقل شأنًا عن تلك الوسائط، وهو الفعل. ففلسفة الفعل، بحسب ريكور، لا يمكن اختزالها في مجموعة من الدعاوى الفردية، بل تتجسد في إطار حوار تنظيبي يعبر عن المعاني التي تنبثق من العمل، ليس فقط من خلال العقول الفاعلة، بل أيضًا من خلال الممارسات ذاتها.

هذا يعني أن دلالة العمل قد تجاوزت حدود التطبيق اللساني التقليدي، إذ إنَّ نظرية الفعل، كما يسميها ريكور، كشفت عن إمكانيات جديدة للغة على المستويين الدلالي والتداولي. بناءً على ذلك، فإن العلاقة بين الفعل وفاعله تُعد علاقة جوهرية وأصلية.

من هذا المنطلق، يؤكد ريكور على الطبيعة المزدوجة للإنسان، حيث يرى أن الإنسان ليس فقط كائنًا مفكرًا وناطقًا، بل هو أيضًا كائن فاعل ومتحرك، هذه الثنائية بين الفكر والعمل يسقطها ريكور على مختلف أبعاد العالم الإنساني، فالعدالة من وجهة نظره، تتسم ببُعدين: بعد نظري يتعلق بقضايا التوزيع العادل، وبعد عملي يتجسد في الإجراءات القانونية والقضائية، وقرارات المحاكم، وكل ما يرتبط بالتنفيذ، ومن خلال هذا التصور، يبرز ريكور أهمية التكامل بين الفكر والعمل في فهم الذات والعالم الإنساني.

"وبعد تأويل الفعل سيرتحل ريكور بذلك الزاد التأسيسي الذي أثاره بشتى محاصيل التيارات الكبرى كالفيونومينولوجيا والبنوية والتحليلية والهيرمينوطيقا إلى السرد والحبكة باعتبارهما محاكاة للفعل كما ورثنا ذلك عن أرسطو"¹.

المطلب الأول: من النص إلى الفعل.

يظهر اهتمام ريكور بالفعل كواسطة رمزية من خلال كتابه: "من النص إلى الفعل"، إذ بالفعل يمكن لوجودنا ضمن وعينا الاجتماعي أن يتحدد، لذلك الفعل عنده "يعني القيام بشيء معين من أجل أن يحدث تغييرا في العالم"²، ليصبح بذلك الفعل الإنساني بمثابة نص أو شبيهه مقارب للنص يحمل في طياته معنى يمكن البحث عنه وكشفه عن طريق تفكيكه وتأويله، "فالفعل مثل النص حقيقة تاريخية وتجربة إنسانية يتبدى في صراع التأويلات، وذلك لاعتبارين: فمن جهة نظرية النص نموذج جيد للفعل، ومن جهة أخرى؛ الفعل البشري مرجع جيد لنظرية النص"³، والفعل الذي يقصده ريكور هنا هو الفعل الحضيف الذي هو موضوع العلوم الاجتماعية والانسانية في مقابل الفعل غير العقلاني، فنحن نستطيع أن نصف فعلا ما بأنه حضيف عندما يكون لدينا القدرة على الاجابة عن سؤاليين أساسيين: ما الذي تفعله؟ ولماذا تقوم بهذا الفعل؟"⁴.

وبهذا؛ فالفعل يحمل في ثناياه دلالة يمكن أن نستكنه تجلياتها من خلال مقولات أربع، ومعها نحدد التقارب بين الفعل والنص كما أملاه ريكور في كتاباته عنها، فالفعل يكون حصيفا بقدر ما يكون مفهوما من طرف الذات ومقبول الفهم لدى الجماعة.

1 جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 42.

2 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 174.

3 جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 42.

4 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 348.

1- تثبيت الفعل (الدلالة التثبيتية):

يتعلق تثبيت الفعل (Fixation of Action) بفكرة أنّ الأفعال الإنسانية لا تبقى محصورة في لحظة أدائها، بل يمكن أن تُنقل وتُوثق في شكل نصوص أو رموز، هذا التثبيت هو ما يسمح للأفعال أن تُفسّر وتتجاوز سياقها الأصلي.

يرى ريكور أنّ النصوص، باعتبارها شكلاً من أشكال تثبيت الفعل، تمنح المعنى استقلالية نسبية عن نية المؤلف أو سياق الإنتاج. هذه الاستقلالية تسمح بتعددية التفسيرات وإعادة قراءة الفعل أو النص في ضوء سياقات جديدة، ما يعزز استمرارية الحوار بين الماضي والحاضر. بالتالي، "تثبيت الفعل" لدى ريكور يرتبط بمسألة الذاكرة، التأويل، والتاريخية، حيث يصبح الفعل المثبت منطلقاً لإعادة بناء المعاني وتوسيع الأفق التأويلي، "فريكور يتحدث حادثة مؤثرة marquant ويعتبر التاريخ الملف الكبير الذي يسجل الأفعال الإنسانية المؤثرة. لكن الذي يجعل الفعل قابلاً للتسجيل هو أن له خاصية الفعل التعبيري locutionnaire ، كما أن له محتوى خبري خاص propositionnel أي يطرح قضية يمكن التعرف وإعادة التعرف عليها كأي موجود آخر، لكن البنية النويمايكية ليست فقط المحتوى الخبري بل أيضاً القوة التمريرية illocutionnaire التي تجعل الفعل يمرر أفكاراً تحت غطاء محتواه الخبري ومن الاثنين يتكون محتوى المعنى " القابل للتسجيل والمستقل عن حادثة الفعل" ¹.

2- استقلالية الفعل (الدلالة التثبيتية):

استقلالية الفعل عند بول ريكور تظهر بشكل رئيسي في العلاقة بين الفعل والمعنى، حيث يمكن للفعل أن يتفصل عن نية الفاعل أو سياقه الأصلي ويكتسب دلالات جديدة من خلال التفسير.

1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 101.

هذه الاستقلالية تتحقق بفضل التثبيت النصي أو الرمزي الذي يجعل الفعل متاحًا لإعادة القراءة والتأويل.

ولاستقلالية الفعل عند ريكور أبعاد يمكن تحديدها كمايلي:

الاستقلالية عن نية الفاعل: يرى ريكور أن النصوص - بوصفها تمثيلًا لتثبيت الفعل - لا تُحصر في نية الكاتب أو الفاعل الأصلي، فبمجرد أن يتم تثبيت الفعل، يصبح معنى الفعل مفتوحًا للتأويل من قبل الآخرين، بغض النظر عن نية من قام به.

الاستقلالية عن السياق الزمني والمكاني: الفعل المثبت في نص أو رمز يتحرر من السياق التاريخي أو المكاني الذي تم فيه. هذا يعني أن الأفعال يمكن أن تُفهم بشكل مختلف عبر الأجيال والثقافات، مما يسمح لها أن تكتسب معانٍ جديدة تتجاوز حدودها الأصلية.

الإمكان التأويلي: استقلالية الفعل تعني أنه يُمكن للنص أو الفعل المثبت أن يُقرأ بطرق متعددة، بناءً على الخلفيات الثقافية والفكرية للمتلقي. هنا تبرز أهمية التأويل، حيث يصبح النص أو الفعل مساحةً ديناميكية للحوار المستمر.

الديمومة الرمزية: استقلالية الفعل تتجلى أيضًا في استمرارية الرموز والمعاني التي يحملها الفعل، حيث يمكن أن يصبح مرجعًا ثقافيًا أو فكريًا يساهم في تشكيل الهوية الجماعية.

التوافق والأهمية: تتمتع الأفعال الحصيصة بملاءمة مستمرة للأوضاع والسياقات التاريخية التالية على الوضع والسياق البدئي الذي حصلت فيه هذه الحوادث، وبذلك يمكن الحديث عن كون الفعل الحصيصة يحظى بأهمية مستمرة في جميع العصور والأزمنة¹.

باختصار، استقلالية الفعل عند ريكور ليست فقط تحررًا من نية الفاعل أو السياق، بل هي الإمكانية الدائمة للفعل لأن يُعاد تفسيره ويُعاد تشكيله ضمن أفق جديدة من الفهم والتفاعل.

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 365.

3- الدلالة التأويلية:

تشير الدلالة التأويلية للفعل إلى المعاني والإمكانات التي يمكن استخلاصها من الفعل عندما يُنظر إليه بوصفه نصًا قابلاً للتفسير، فبول ريكور، على وجه الخصوص، يُركز على كيف يتحول الفعل البشري إلى موضوع للتأويل عندما يتم تثبيته في نصوص أو رموز. هذا التحول يجعل الفعل يتجاوز معناه الظاهر، ليفتح مجالاً لفهم أعمق يتأثر بالسياق، والخبرة، ووجهة نظر المفسر، فعندما يتم تأويل الفعل، فإنه يتحرر من سياقه الأصلي ويصبح متاحاً لتفسيرات متعددة، هذا الانفتاح يجعل الفعل وسيلة لحوار مستمر بين الماضي والحاضر.

كما أنّ تأويل الفعل يسمح بمقاربات مختلفة بناءً على خلفيات المفسرين، حيث يمكن أن يكون الفعل نفسه محملاً بمعانٍ متناقضة أو متعددة اعتماداً على زاوية النظر والسياق التأويلي، وعليه؛ يترك الفعل مثل النص أثراً مفتوحاً قابلاً للقراءة والتأويل، فمثلما ينبض النص بالحياة من كل قراءة وكل تأويل ينتج نصاً، فكذلك الفعل لا ينتهي بل إنّ كل تأويل للفعل يولد براكسيساً جديداً¹.

1 نبذة قارة، الفلسفة والتأويل، ص 76.

المطلب الثاني: من الفعل إلى السرد.

لا يكون الفعل فعلاً حتى يتم إدخاله ضمن نطاق التصوير السردى، فالعلاقة بين الفعل والسرد تتجاوز لحظة المحاكاة، إنها علاقة تسليم وتحويل؛ فمن جهة يسلم كل سرد بوجود ألفة مع مصطلحات من مثل الفاعل، الهدف، الوسيلة... من لدن راويه وسامعه، بهذا المعنى فإن أصغر جملة سردية هي جملة فعلية بصيغة "قام"¹، وبهذا فكأنه قد قُدِّر على السرد في أن يكون آلية من آليات التوسط التي تسمح للذات في أن تكشف عن نفسها في شاكلة سلوكيات محسوسة، فماذا كنا سنعرف عن الحب والكراهية، عن المشاعر الأخلاقية، وبصفة عامة عن كل مانسميه ذاتاً لو لم يتم التعبير عن كل هذا في اللغة ولم تتم مفصلته والافصاح عنه بواسطة الأدب؟² ويعتبر السرد عند ريكور بمثابة تنظيم الاختلاف والانسجام، فهو توزيع ووضع منظم للأحداث، الأفعال، العواطف.... فهو ليس مجرد وسيلة للدلالة أو مجرد إظهار أو تعبير عن رأي ولكن هو الدلالة عينها، ويتوضح معنى الحدث ضمن شرط التتالي الزمني لينحصر مفهوم السرد ضمن الخطاب السردى لا الخطاب الشعري الذي يفتقد هذا الشرط، فالخطاب السردى يتناول اللغة بوصفها أفعالاً متتابعة في الزمن، فالزمن يصير إنسانياً بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني³، لذلك تتحدد الدائرة الهيرمينوطيقية لريكور وفق هذا التسلسل التصاعدي:

1 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي الجزء الأول، ص 100.

2 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 174.

3 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي الجزء الأول، ص 95.

+	القدرة على قول شيء	السرد
فاعلية الزمن	يحدث	
=	جعل حدث ما يحدث	الفعل
تاريخ	فعل الأشياء بالكلمات	الكلام

ويبين ريكور في تمهيد كتاب الزمان والسرد أنَّ التوازي والتقاطع بين الاستعارة والسرد يذهبان إلى أبعد من ذلك، حيث يظهران أيضا في مسألة المرجعية أو في زعم القدرة على التعبير عن الحقيقة وتمثيل الواقع؛ فبشكل مماثل للاستعارة، يحيل السرد أيضا - بوصفه خطابا شعريا أو أدبيا- على واقع خارج اللغة¹.

صاغ ريكور مفهومه عن السرد اعتمادا على ثلاث مقولات رئيسية في فلسفة أرسطو:

1- **الحبكة (Plot):** هي بمثابة إنتقاء وترتيب الأحداث المسرودة التي تجعل منها حكاية تامة

يمكن أن تترجم في قالب حكاوي محبوب، وما يجعل الحكاية ذات بداية ووسط ونهاية آليتان

هما التحول والتعرف، فالتحول هو الانتقال من حالة أشياء إلى حالة أخرى مقابلة لها وهو

ذو طبيعة ضرورية أو احتمالية، أما التعرف فهو الانتقال من حالة الجهل إلى حالة المعرفة².

الحبكة عند ريكور ليست مجرد تنظيم ميكانيكي للأحداث، بل هي عنصر تأويلي يجعل

الأحداث ذات مغزى، فالحبكة هي الكلمة Muthos في اللغة اللاتينية التي تتركب من عناصر

مختلفة زمنية وظرفية وعارضة، يقول ريكور: "الحبكة عمل تركيب: بفضل الحبكة، أهداف

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 264.

2 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 61-62.

وأَسباب ومصادفات تجتمع تحت الوحدة الزمنية لفعل شامل وكامل" ¹ ، لذلك تحمل الحبكة وظائف معرفية حيث أنها:

- تربط بين الزمن والإنسانية: الحبكة هي الطريقة التي يتم بها تأويل الزمن وتحويله إلى سرد مفهوم، فالسرد هو "تطبيع الزمن" وجعله متاحًا للتجربة الإنسانية.
- تدمج بين الواقعي والمتخيل: السرد لا ينقل الأحداث فقط، بل يخلق عالمًا متخيلاً يتفاعل مع الواقع.
- تفتح مجالاً للمعنى: الحبكة تقدم تأويلاً ضمنياً للحياة من خلال ترتيب الأحداث وإعطاء الأولوية لبعض المعاني.

2- المحاكاة (Mimesis) : المجال الأكثر إتساعاً من الحبك؛ وهي محاولة تنظيم الأحداث عن طريق الحبك والحفاظ على تماسكها، وتندرج عند ريكور على ثلاث مراحل:

- أ- المحاكاة 1: هي المرحلة التي من خلالها تنكشف نشأة السرود في الحياة اليومية، حيث يتناول ريكور السياق الثقافي والمعرفي الذي يجعل الفعل السردى ممكناً، لذلك يرتبط الأمر في هذه المرحلة بالمعرفة المسبقة التي يمتلكها القارئ أو المؤلف حول العالم، مثل قواعد السرد أو الخبرات البشرية التي يمكن التعبير عنها في شكل قصة، يقول ريكور: "لنرى ما هو معنى المحاكاة 1 في ثرائه: تقليد أو إعادة تمثيل الفعل، هو أولاً الفهم المسبق لما هو الفعل الإنساني، لعلم دلالاته، لرمزيته، لزمانيته، وعلى هذا الفهم المسبق المشترك عند الكاتب وقارائه يؤخذ وضع الحبكة ومعها المحاكاة النصية والأدبية" ² ، وتوحي دلالة هذا المفهوم إلى أنّ للمحاكاة في شكلها الأول خصائص دلالية، تقوم على فهم مسبق لأفعال الإنسان

1 Ricoeur, Paul. Temps et récit, T1, L'intrigue et le récit historique, Editions du Seuil, Paris, 1983, p 10.

2 Ricoeur, Paul. Temps et récit, p 125.

وسماتها الرمزية، ويتحدد من خلال هذه الخصائص كيف أنّ للفعل الإنساني ميزاته التي تميزه عن الحركة الفيزيائية، فهو فعل هادف، نابع عن فاعل يتحمل على إثره نتائج فعله هذا، "ويرتبط دائماً ببواعث ودوافع تدفع الإنسان إليه، فليس هناك فعل عبثي يحدث دون مبرر ظاهر أو خفي، وهذه التصورات: هدف، فاعل، باعث، دافع، ظروف، مفاجآت... تشكل بنية دلالية للفعل الإنساني يسميها ريكور الشبكة التصويرية le réseau conceptuel"¹.

واستعان ريكور بمقاربة أطروحي أوغسطين وهایدغر في إستجلاء السمات الزمنية المميزة للفعل، "حيث لا يفهم أوغسطين الزمن بأبعاده المعروفة: ماضي وحاضر ومستقبل، بل يحصر الزمن في الحاضر، ويجعل الحاضر حاملاً للأبعاد الزمنية الأخرى، وبالتالي فهناك حاضر أشياء المستقبل، حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضر. وبذلك يعتقد ريكور أن أوغسطين يضعنا في الطريق المؤدي إلى كشف البنية الزمنية الأولية للفعل الإنساني"².

أما هايدغر فإنه يرى في الزمن خاصية جوهرية لوجود الذات في العالم، وهذا ما يجعل من ماهية الزمن ليست محصورة في قياس لحظات معينة، بل هو نمط وجودي نستشعر من خلاله مختلف مناحي الوجود.

ب- المحاكاة 2: الرابطة التي تربط بين أحداث القصة والقصة نفسها، وهنا تبرز الحكمة بوصفها الفعل الإبداعي الرئيسي، من خلال أنّ الحكمة تُعيد ترتيب الأحداث في تسلسل ذي معنى، فتخلق ترابطاً بين الزمن والأحداث، سلتكون الحكمة بذلك بمثابة الوسيط الذي يربط بين الفوضى الزمنية للحياة اليومية والبنية المنظمة للسرد، لتقوم الحكمة في هذا

1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 209.

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 210.

المقام بدور "وساطة لها سعة أكبر بين الفهم المسبق، وما يمكن اعتباره الفهم البعدي لنظام الفعل وخصائصه الزمنية"¹، ويفسر ريكور هذه الخصائص الزمنية تشير الوحدة الديناميكية للحبكة، وفقاً لريكور، إلى كونها وحدة زمنية، لكنها لا تعبر عن مجرد تعاقب لحظات زمنية خطية، بل تتضمن بُعدين زمنيين متميزين:

البعد التسلسلي: (épisodique)

وهو البعد السردى الخطي للزمن، حيث تُعرض الحوادث بتتابع زمني من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، ويُظهر الزمن السردى هنا تسلسلاً مفتوحاً للأحداث، مما يتيح إمكانية إضافة المزيد منها. هذا التتابع الزمني يساهم في جعل القارئ قادراً على متابعة السرد وفهم كيفية ولماذا قاد تسلسل الحوادث إلى النتائج التي تنتهي بها الحكاية؟

البعد التصوري: (configurational)

يعبر هذا البعد عن إعادة ترتيب الحوادث في السرد بحيث تتحول إلى كل متكامل ذي معنى، إذ يتجاوز هذا البعد التسلسل الزمني الخطي، حيث يتم النظر إلى الحكاية كمنظومة دلالية متماسكة، ويتسم البعد التصوري بفرض "نقطة نهاية" على تسلسل الأحداث، مما يسمح برؤية الحكاية بوصفها كلاً متماسكاً، يحمل مفهوماً شاملاً للزمن.

يؤكد ريكور على الفرق الأساسي بين هذين البعدين: ففي حين يُركز البعد التسلسلي على العرض الزمني للأحداث لتوفير فهم سردي متدرج، فإن البعد التصوري يُعيد تشكيل هذا الزمن ليحوّله إلى رؤية شاملة ودلالة عميقة، ما يتيح تأمل الحكاية ككل متكامل له بداية ونهاية ومعنى.

¹ Ricoeur, Paul. Temps et récit, p 129.

ج- المحاكاة 3: تجليات تقاطع عالم النص مع عالم القارئ، ففي هذه المرحلة؛ يُعيد القارئ أو المتلقي تفسير النص وربطه بتجاربه الشخصية، لتصبح القصة بهذا جزءًا من فهم المتلقي للعالم، مما يخلق دورة تأويلية، "وانطلاقًا من هذا المعنى بالذات يتأسس فهم الذات لنفسها حيث يتشكل ذلك الفهم بعالم الحكاية وتملك قارئها للإمكانات وطريقة الوجود التي يتضمنها ذلك العالم، وإن كان انصهار الآفاق بين عالم النص وعالم القارئ يتم أولاً في الخيال، نظرًا لتعالى القصة على سياقها الأصلي، وتعالى القارئ على أحكامه الذاتية، فإن معنى ذلك الانصهار ينتهي بتطبيقه على وضعية القارئ، وهنا فقط يحصل التملك"¹.

3 - التطهير (Catharsis): هو عملية تنقية وتفرغ لشحنة العنف الموجودة عند المتلقي، مما يحرره من أهوائه، وقد حدد أرسطو هذا المفهوم كغاية للتراجيديا من حيث تأثيرها الطبي والتربوي على الفرد المواطن، وكان التطهير في هذا السياق الأرسطي يُفهم بوصفه عملية نفسية وعاطفية. يعيد ريكور صياغة مفهوم التطهير ليصبح أكثر شمولًا، حيث يراه بمثابة تجربة تأويلية وسردية تساهم في بناء المعنى الإنساني، ويلعب السرد دورًا مركزيًا في تحقيق التطهير، إذ يتيح للقارئ أو المشاهد أن يعيد تأويل التجارب والأحداث المأساوية من خلال الحكاية، هذه العملية لا تُنقي المشاعر فقط، بل تساعد على فهم العالم والتصالح مع المعاناة والاضطرابات.

مع ريكور؛ تمثل المحاكاة الإطار العام الذي تتشكل من خلاله الحبكة، حيث تنتقل من التصور الأولي للأحداث (محاكاة 1) إلى بنائها السردية (محاكاة 2)، ثم إلى تأثيرها على القارئ (محاكاة 3). وبهذا تصبح الحبكة هي "القلب النابض" لهذه العملية التأويلية، حيث تنظم الزمن والخبرة الإنسانية في بنية سردية ذات مغزى، فالحكاية إذن تعمل على إعادة وصف العالم، لأنها تُعيد صياغة الفعل الانساني

1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 210.

في الخيال، ووظيفتها السردية هي الدلالة على ذلك الفعل في بعده الزمني، وما تتركه الحكاية في ذهن القارئ هو معنى مجازي يمكن أن يَتَمَثَّلَ في واقعه، وبالتالي يشترع فيه إمكانياته¹.

- 01**
المحاكاة

- لحظة الانتقال من الفهم المسبق إلى التفسير.
 - تحديد المعنى الموضوعي للحكاية.
- 02**
المحاكاة

- الوساطة بين المحاكاة 1 والمحاكاة 2.
- 03**
المحاكاة

- الانتقال من مغزى الحكاية إلى مرجعها المجازي.
 - العودة من التفسير إلى فهم الذات لنفسها.

1 لزهر عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 217.

المطلب الثالث: الاستعارة والحكاية.

تميز الأعمال الأدبية يكمن في امكانية احتوائها للبنية الدلالية المزدوجة، وهو ما يسميه بول ريكور بـ "فائض المعنى"، ومن هذا المنطلق؛ تُعدّ الاستعارة بالنسبة لريكور محكًا للقيمة الإدراكية للأعمال الأدبية، حيث يمنح "نظرية الدلالة اللفظية" أفقها الكامل عند تناولها، حيث ومن خلال كتابه: "الاستعارة الحية" تناول ريكور مفهوم الاستعارة على عدّة مستويات، على مستوى البلاغة، السيميائية، علم الدلالة، وعلى مستوى الخطاب بصفة عامة، وعلى مستوى الخطاب الفلسفي بوجه خاص، حيث في البلاغة تظهر الاستعارة كمجاز أساسه المماثلة.

يرى ريكور أنّ الاستعارة على عكس مفهوم مونرو بير سيل الذي يعتبرها "قصيدة مصغرة"، تعتمد أكثر على الإيحاء (connotation) بدلاً من المطابقة (denotation). فهي؛ من وجهة نظره، انزياح في التسمية واستعمال غير متوقع للمسندات في سياق الجملة الكاملة، "فهي تركز على انتقال وعلى توسيع لمعنى الكلمات"¹.

في الخطاب البلاغي التقليدي، منذ السفسطائيين وأرسطو وحتى القرن التاسع عشر، كانت الاستعارة مجرد صورة شعرية قائمة على المشابهة، ما يجعلها مغايرة للكناية التي تقوم على المجاورة، ومع ذلك، تطورت النظريات النقدية المعاصرة لتراها نوعًا من المنافرة، بتعبير جان كوهن، أو حالة من التوتر والتناقض. في هذا السياق، تعتبر الاستعارة "ابتكارًا دلاليًا" يتجاوز اللغة المألوفة ويشبه حل لغزٍ أكثر من مجرد بناء على التشابه، وقد ميّز ريكور بين نظرية التوتر ونظرية الإبدال، الأولى تطبق على الاستعارة في سياق الجملة مأخوذة ككل، والثانية تتضمن آثار المعنى على مستوى الكلمة المعزولة"².

1 Paul Ricoeur, La métaphore vive, Editions du seuil, 1975, p 07.

2 Paul Ricoeur, La métaphore vive, p 08.

تنقسم الاستعارات إلى "حية" و "ميتة"، حيث تكون الأولى حيوية وتحدث التنافر الدلالي الذي يدهش المتلقي، بينما الثانية تفقد دهشتها وديناميكيته بفعل الاستهلاك اللغوي اليومي، مثل عبارة "أرجل الكرسي"، التي أصبحت تقليدية وغير مبتكرة.

أما الرمز، فيختلف عن الاستعارة بتركيبه المعقد وارتباطه بالكون. وقد سعى ريكور لفهم الرموز في ضوء نظريته عن الاستعارة، معتبراً إياها أداة كاشفة تساعد في إيضاح البعد اللغوي للرموز.

يمتد مشروع ريكور الفلسفي من كتابه الزمن السردى إلى نهاية حياته، معتمداً على مفهومين رئيسيين: "المخيل الاجتماعي"، الذي يعبر عن قدرة الإنسان على إنتاج التمثيلات التاريخية من خلال الإيديولوجيا أو اليوتوبيا، و"الهوية السردية"، التي تشكلت عبر إنتاج مختلف أنماط السرد. فالحكي -وكما أسلفنا سابقاً- يختزل التجربة الإنسانية بطبيعته الزمنية، فكل ما نحكيه يحدث في الزمن ويستغرق زمناً.

لتفسير العلاقة بين الزمن والحكي، استعان ريكور بمفهوم "الميثوس" من أرسطو، لتحديد البناء السردى لأي نص، حيث أمكن له من خلال هذه المرجعية أن يربط بين الاستعارة والحكاية، إذ وجد بأن آثار المعنى المنتجة عن هذه أو تلك تأتي من نفس الظاهرة المركزية للتجديد الدلالي¹، حيث يلعب الخيال في كليهما دوراً فعالاً في إنتاج المعنى، "ففي الاستعارة يتعلق ذلك الإبداع الدلالي بإنتاج دلالي مناسب وجديد بواسطة إسناد غير مناسب... أما في الحكاية فإن الإبداع الدلالي يركز على إبداع حبكة، وهي عمل تركيبى بين عناصر مختلفة"².

لذلك يرى ريكور أن عملية إنتاج المعنى في الاستعارة تحتاج إلى تأويل لكي لا يقع القارئ في مغبة عدم تناسب المعنى الظاهر ومعقولية العبارة، ولأجل انقاذ العبارة الاستعارية "يقوم التأويل الاستعاري على تحويل التناقض الذي يقوض نفسه إلى تناقض دال، وهذا التحويل هو الذي يفرض نوعاً من التوتر على

1 Ricoeur, Paul. Temps et récit, p 09.

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 217.

الكلمة: فنحن مجبرون على إعطاء دلالة جديدة للكلمة، وتوسيع للمعنى، وبفضل ذلك نستطيع الحصول على معنى منطقي حيثما يكون التأويل الحرفي غير معقول، بشكل كامل"¹.

وهو ما يبرر رفض ريكور للزعم القائل بأن الرواية المعاصرة تجاوزت مفهوم الحكمة، معتبراً أنّ البناء الحكي الرائع هو نتاج لتراكم الممارسات السردية. ففي رأيه، تحقق الخطاطة السردية توازناً بين التجديد والاستقرار، حيث ينبثق الابتكار عن خلفية نقدية مستندة إلى الماضي.

1 Ricoeur, Paul, Parole, p 146.

المبحث الثالث: هيرمينوطيقا النص وجدلية الفهم والتفسير.

تَحَوُّلُ ريكور من الإشتغال على هيرمينوطيقا الرموز إلى هيرمينوطيقا النصوص جعل من نظرية النص بمثابة الموضوع الرئيس لهيرمينوطيقا ريكور دون قطيعة إبستمولوجية مع نظرية الرمز لسطوة هذا الأخير وتجلياته، فمعاني الرمز حسبه لا تنضب أبداً، بل إنّ الذي يقود إلى تأويل النصوص هي تلك القواعد التي يفهم من خلالها النص منفرداً أو تفهم من خلالها مجموعة من العلامات، وقد قابل هذا التحول المعرفي تحول منهجي رافقه إنتقال الهيرمينوطيقا من صراع التأويلات إلى صراع الفهم والتفسير والذي سماه ريكور بالجدلية تأثراً بجدل أفلاطون الصاعد والهابط، وإذا كان الفهم عنده هو: "الإمساك بسلسلة من الدلالات الجزئية في فعل تركيبي ككل واحد"¹، فإن التفسير هو التحقق من علاقة أجزاء النص مع الكل وعلاقة كل نص مع النصوص الأخرى في لعبة التناص²، فالفهم عنده يتوجه نحو البنية القصدية للخطاب وغايته في ذلك القبض على المعنى الكلي للنص من خلال التوليف والتركيب بين الأفكار الجزئية، فهو إدراك شامل للمعنى مرتبط بعلم الدلالة وفنون الخطاب والإحالة، أما التفسير فهو محاولة تبسيط لمجموعة من الدلالات التي تشكل ذلك المعنى بحيث تكتسي طابعاً سيميائياً، "وهذا التأكيد لأهمية التفسير- بوضفه منهجاً علمياً- وإمكانية، بل وضرورة، مفصلته مع الفهم، تتميز الهيرمينوطيقا الريكورية، بشكل عام، وفي الوقت نفسه، من هيرمينوطيقا كلٍّ من ديلتاي وهايدغر وغادامر؛ حيث تتميز هيرمينوطيقا ديلتاي بأنها لم تقم تعارضاً قطبياً بين الفهم والتفسير. فخلافاً لديلتي الذي يعتبر أنّ الفهم لا التفسير هو منهج العلوم الإنسانية، وأنّ التفسير لا الفهم هو منهج

1 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 104.

2 amherdet, François-Xavier, Herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, Saint augustin, Paris, 2004, p 120.

العلوم الطبيعية، يؤكد ريكور الترابط الوثيق بين الفهم والتأويل في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية على حد سواء¹.

وتأسياً بفلسفة أفلاطون أسس ريكور لجدلية حاول من خلالها تجاوز الطرح الكلاسيكي ونظرته إلى علاقة الفهم والتفسير، فالجدل عنده هو الرؤية التي من خلالها لا يشكل التفسير والفهم قطبين لعلاقة رفع أو امتناع، ولكن اللحظتين المرتبطتين بصيرورة معقدة يمكننا تسميتهما التأويل²، ليسلك المؤول في ذلك مسلكين:

- مسلك تصاعدي من الفهم إلى التفسير: وذلك من خلال محاولة الفهم الكلي للنص ثم التحقق من هذا الفهم عن طريق تفسير بنية النص وتركيبته الداخلية.

- مسلك نازل: التوجه من التفسير إلى فهم الذات لنفسها أمام النص، حيث يقوم التفسير بدور التحقق من موضوعية النص وتركيبه الداخلي مبعداً المؤول عن كل حكم ذاتي أو أية شرنقة ايديولوجية، وهنا تظهر فكرة المباعدة أو التماسف عند ريكور والتي مقصدها وضع مسافة بين الذات والانتماء الحضاري والانغماس التاريخي.

المطلب الأول: في ماهية الجدل عند ريكور.

لحظة اهتمام بول ريكور الشديد بجدلية الفهم والتفسير، هي نفسها اللحظة التي عرفت انتقال تفكيره من هرمنيوطيقا الرموز إلى هرمنيوطيقا النصوص، فقد واجه حينها تحدّيًا كبيرًا يتمثل في كيفية تأويل النصوص بشكل عميق وممنهج.

1 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 365.

2 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 180.

ويشير ريكور إلى أنّ أولى محاولاته في هذا الإطار تعود إلى عام 1970، وذلك من خلال بحثه المنشور تكريمًا لهانز جورج غادامير بعنوان: "ما هو النص؟ التفسير والفهم".

اكتسب جدل الفهم والتفسير أهمية بالغة في أعمال ريكور اللاحقة، بحيث اعتبره نظرية عامة لدراسة النصوص والأفعال الإنسانية والتاريخ، حيث نظر إلى الفعل الإنساني ذي المعنى باعتباره نصًا يمكن تأويله، شأنه شأن النصوص المكتوبة، وبالمثل، عالج موضوع التاريخ بوصفه نصًا مزدوج الطبيعة: فهو من جهة رواية تُحكى، ومن جهة أخرى فعل إنساني ذو معنى، وبناءً على ذلك، يخضع التاريخ، شأنه شأن النصوص والأفعال الإنسانية، لجدلية الفهم والتفسير التي تسعى لفهم المعنى الكامن وراء الأحداث والنصوص وتفسيره.

أضحى حدّي الفهم والتفسير يمثلان القطبان الأساسيان لجدلية بول ريكور، حيث أهميتهما بالنسبة إليه تظهر لحظة تجاوز العلاقة التناقضية التي كرّسها الفكر الكلاسيكي بينهما، ويحدد ريكور مفهوم الجدل بقوله: "بالجدل، أقصد الرؤية التي من خلالها التفسير والفهم لا يشكلان قطبين لعلاقة إقصاء أو نفي، بل هما لحظتان مترابطتان في صيرورة معقدة يمكننا تسميتها بالتأويل"¹.

يعكس هذا التصور فهمًا متقدمًا للجدلية، حيث يتسم جدل الفهم والتفسير عند ريكور بالتعقيد وكثرة الوساطات، فهو يرتبط بمقولات النص الموضوعية وبالبنية الجدلية للخطاب. ووفقًا لريكور، تمر عملية التأويل بمستويين متكاملين: الأول هو "الطريق الصاعد"، حيث ينتقل القارئ من الفهم الإجمالي للنص إلى التحقق منه عبر تحليل بنيته الداخلية وتفسيرها، أما الثاني فهو "طريق العودة" أو "الطريق النازل"، حيث ينتقل المؤول من التفسير إلى تأمل الذات وفهمها أمام النص.

¹ Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 180.

في هذا النهج، يستلهم ريكور من التقليد الأفلاطوني، إذ يرى في التأويل عملية مزدوجة تسعى إلى الجمع بين التحليل الموضوعي للنص والانخراط الذاتي في معناه، مما يعكس توازنًا بين الفهم والتفسير في إطار تأويلي شامل.

فأفلاطون يرى أنّ الجدل يمثل حركة فكرية ديناميكية تهدف إلى الانتقال من تصور إلى آخر وصولًا إلى أعلى المبادئ والتصورات، وهو ما يُعرف بـ"الطريق الصاعد"، يلي ذلك "الطريق النازل"، حيث تُشتق المبادئ العليا المركبة إلى تصورات أبسط تُدرج تحتها، ويتم ذلك عبر القسمة الثنائية، وفي هذا السياق؛ يفضل بول ريكور- مستلهمًا ذلك من أفلاطون- التركيز على "الطريق النازل"، حيث يشير إلى هذا المنهج بقوله: "ألم نتعلم من أفلاطون أنّ الجدل الصاعد هو الأكثر سهولة، وأنّه على مسار الجدل النازل تُعلن الفلسفة الحقّة؟"¹.

هذا التصور يعكس استثمار ريكور لمفهوم الجدل الأفلاطوني، إذ يصف "الطريق النازل" بـ"طريق العودة"، الذي ينتهي بالفهم الأنطولوجي، ومع ذلك، يشدد ريكور على أنّ هذا الفهم لا يقتصر على التأمل المجرد، بل يتضمن نقد الإيديولوجيات، بهدف تمكين الذات من تجاوز الأحكام المسبقة، والقيم الزائفة، والتعصب غير المبرر، ومن خلال هذا النقد، تصبح الذات قادرة على تطبيق فهمها للعالم النص على حالتها الخاصة، وتحديد مشاريعها وإمكاناتها.

وفقًا لريكور، لا تتمثل مهمة الفلسفة في وضع مخططات منهجية صارمة، بل في ربط فكرة المنهج بتصوير أكثر جذرية لعلاقة الذات بالأشياء وبالذوات الأخرى. ومن هنا، يتأسس جدل الفهم والتفسير باعتباره جوهر التأويل على أرضية أنطولوجية، حيث يعكس طريقة وجود الذات في العالم وعلاقتها بما حولها.

¹ Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 105

تشكل العلاقة بين الفهم والتفسير في هذا السياق أساساً هرمنيوطيقياً، إذ أنّ "التبادل بين التفسير والفهم، والعكس بالعكس، يُشكل ما يُعرف بالحلقة الهرمنيوطيقية"¹.

"وبخلاف الجدل الذي يؤجج الخصام ويغذي العنف والصراع بين أقطابه، بهدف الانتصار لإحداها فإنّ الجدل الريكوري يميل إلى كشف الصراعات الفكرية والفلسفية والأيديولوجية، ويعطي الحق في الوجود والمساواة للتأويلات المختلفة باعتبارها مؤسسة. لكنه لا يتوانى في نقدها وتبيان هفواتها دون تجاوزها كلية"².

ويُعزّز هذا الجدل - الذي تبناه ريكور كرهان للوضع الاستمولوجي الخاص بالهيرمينوطيقا- من تقاطعات التجربة التأويلية مع غيرها من العلوم الإنسانيّة، حيث يهدف إلى تحقيق الاعتراف المتبادل بين التأويلية وبين ما يقابلها من مناظير نقدية، مما يعطي للهيرمينوطيقا حمولة موضوعية تحيدها عن التسليم بالحدوس النفسية، وإننا نستعيد هنا مفاهيماً خادمة لذات المسعى أسّس من خلالها ريكور للهيرمينوطيقا النصوص، إذ من خلالها يستبين مسلك الهيرمينوطيقا كما أراد له ريكور أن يكون كمقولات عالم النص، وفكرة التماسف...

"إنّ ضرب الوجود الذي ينتهي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لامكان الإستعادة التأويلية المستمرة. ونحن نجد هذا المعنى عند هايدغر في ربطه بين الفهم وبين وجودنا من جهة هو المشروع للوجود، أو بين الفهم وبين زمانية الوجود من جهة ما هي عدو خلف الإمكانيات الأكثر صميمية لهذا الأخير"³، ولا يقتصر الأمر هنا على تعليق ذاتية المؤلف فحسب، بل

¹ برز مفهوم الحلقة الهرمنيوطيقية مع فريدريش شلايرماخر، والتي قدمها كعلاقة جدلية بين المعنى الكلي للنص وأجزائه، حيث يُفهم الكل من خلال الأجزاء، كما تُفهم الأجزاء من خلال الكل.

² لزره عقبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 210.

³ حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، ط 1، 1992، ص ص 45 46.

يتطلب أيضًا تعليق ذاتية القارئ نفسه، فحين نتفاعل مع النص نندمج في العالم الذي يفتحه أمامنا، ونقوم بتملك دلالاته ومعانيه، مما يؤدي في النهاية إلى تحقق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل.

وبعبارة أخرى؛ يساهم الاندماج مع عالم النص في زعزعة الذات عن موقعها الوهبي، الذي يقوم على افتراض السيطرة على النص أو الانفصال التام عنه، ومع ذلك، ينبغي أن لا يقودنا هذا إلى استبعاد مفهوم المسافة بين القارئ والنص، بل على العكس من ذلك؛ يجب إقامة علاقة جدلية تكاملية بين وجود هذه المسافة وتحقيق الذات عبر عملية القراءة، بما يجعل كل منهما يغذي الآخر.

"واتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أنّ المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابل للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة"¹.

ويتجلى مفهوم التماسف (distination) عند ريكور من خلال ثلاث لحظات مترابطة: التماسف الأول، التماسف الثاني، والتماسف الثالث، هذه اللحظات تشكل دورة تأويلية تربط بين النصوص والسياقات التي تنشأ فيها، وبين فهمنا للزمن والواقع، حيث يمثل التماسف الأول المرحلة السابقة على السرد، أي العالم الذي تخرج منه الحكاية أو النص، والمتصل بالتجارب اليومية والأنظمة الرمزية التي تنظم هذه التجارب (مثل اللغة، التقاليد، المعايير الاجتماعية)، ويحدد هذا المستوى الأساس الذي تُبنى عليه الحكاية، بما يتضمنه من أفعال وتوقعات وعلاقات دلالية موجودة في العالم.

و يُعرف التماسف الثاني بـ"التكوين السردى"، وهو عملية تحويل المادة الخام للتجارب (التي ظهرت في التماسف الأول) إلى نص أو حكاية، ليعمل النص في هذا المستوى كجسر بين العالم والذات، حيث يُعاد

1 حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 46.

ترتيب الأحداث وفق بنية سردية تعطيها معنى. هنا يظهر مفهوم التوسط أو التواسط (Mediation)، حيث لا ينفصل النص عن الواقع، بل يعيد تشكيله في سياق جديد.

ويأتي التماسف الثالث كمحطة ثالثة والذي يُعرف أيضاً بـ"إعادة التلقي"، وهو المرحلة التي يندمج فيها القارئ مع النص، حيث يعيد تفسير الحكاية في ضوء تجربته الخاصة، ويتحقق التماسف الثالث عندما يعيد النص تشكيل وعي القارئ بالواقع، مما يخلق علاقة جديدة بين القارئ والعالم. يمثل هذا المستوى أفقاً ديناميكياً للفهم، حيث لا يقتصر المعنى على النص وحده، بل يتجدد عبر عملية القراءة والتأويل.

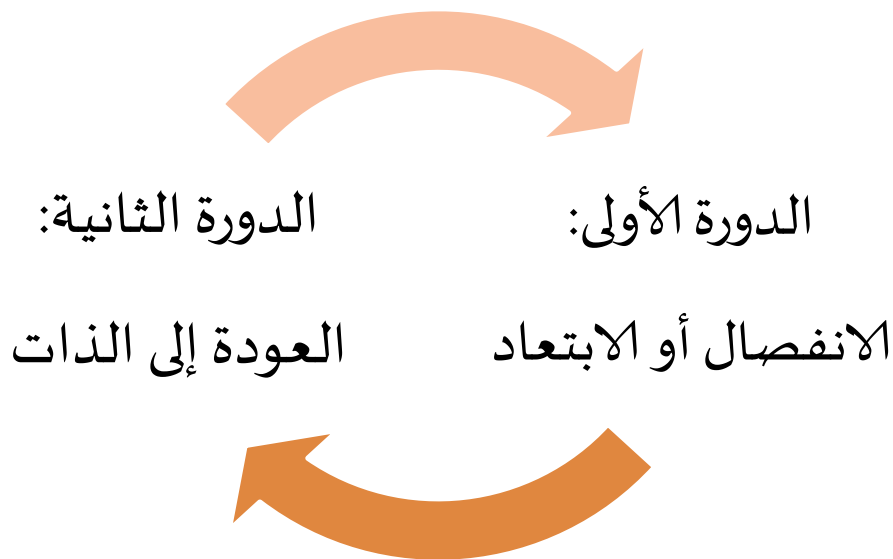
وإذا كان مفهوم التماسف عند ريكور يعكس العلاقة الجدلية بين النصوص والواقع، بين السرد والتجربة، وبين الفهم والتفسير، فإنه يعبر عن الحركة التأويلية التي تربط بين العالم والنص والقارئ في دورة مستمرة، اصطلاح عليها ريكور مصطلح "اللفة" أو "الدورة" (le détour أو la boucle) باعتبارها جزءاً من منهجه التأويلي، وهو مفهوم يرتبط بدرجة تعقد العلاقة بين الفهم والتفسير في عملية التأويل، "وأول دورة يجب على الفلسفة أن تقوم بها في حقل العلوم الإنسانية هي دورة اللغة وما تحويه من علامات ونصوص ورموز، بما أن البحث في اللغة بحث في صميم كيان الشخصية الإنسانية فإذا قلنا الإنسان يتميز بكونه كائناً ناطقاً، والنطق هنا لا يعني التفكير فقط بل التكلم واستخدام اللغة أيضاً، فإن اللغة هي التي تحقق ناطقيته"¹.

وعليه؛ تقوم فكرة "اللفة" عند ريكور على أنّ الوصول إلى فهم أعمق للنصوص أو الظواهر لا يتم بطريقة مباشرة أو خطية، بل يتطلب المرور عبر مراحل متعددة، تشمل الابتعاد عن المعنى الظاهر (الدورة الخارجية) حيث يبدأ القارئ أو المؤول بمسافة نقدية تفصله عن النص، مما يسمح بتحليله وفهم معناه الظاهري دون افتراضات مسبقة، هذا الانفصال يمكن من التعامل مع النص كموضوع

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عن ريكور، ص 20.

خارجي، ثم تأتي الدورة الثانية بعد تحليل النص ضمن سياق ثقافي وتاريخي ومعرفي حيث يعود المؤول إلى الذات أو المعنى الداخلي (الدورة الداخلية)، بعد إعادة تفسير الظاهرة أو النص ضمن سياق أوسع، من خلال إعادة تشكيل فهمه للمعنى بشكل أكثر عمقًا وذاتية، متأثرًا بالتفاعل مع النص.

ولأهمية الدورة في إمكانيات خلق التوازن بين الفهم والتفسير، يرى ريكور أنّ الدورة تتوسط بين هاتين العمليتين، مما يعكس الطبيعة الجدلية للتأويل: لا يمكن فهم النصوص أو الظواهر دون تفسيرها، ولا يمكن تفسيرها دون العودة إلى فهمها الأصلي.



المطلب الثاني: من الفهم إلى التفسير.

يُعدّ الانتقال من الفهم إلى التفسير جزءًا أساسيًا من منهجية ريكور التأويلية، والتي تقوم على معالجة النصوص بشكل يوازن بين الذاتية والموضوعية، إذ أنّ الفهم يعتمد على الانخراط الذاتي مع النص، حيث يسعى القارئ إلى استيعاب المعنى الضمني أو الرسالة الإجمالية، أما التفسير فهو خطوة أكثر عمقًا وموضوعية، حيث يتطلب تفكيك النص وإعادة بنائه، لذلك يستند التفسير إلى استخدام أدوات منهجية مثل تحليل اللغة، السياق التاريخي، والبنية النصية لفهم المعاني الكامنة، فهو يُخرج النص من دائرته الذاتية وينقله إلى عالم التحليل العلمي، " هذه هي لعبة الفهم والتفسير المتناوبة في التاريخ ولا تختلف هذه اللعبة عن تلك التي عرفناها في نظرية النص ونظرية الفعل سابقا"¹.

يقوم منهج ريكور في التأويل على تجنب القطبية بين الذاتية والموضوعية، فهو يدعو إلى الجمع بين الثقة في النص (الانفتاح على معانيه) والشك فيه (تحليل بنيته بشكل نقدي)، حيث يعتمد على فكرة أنّ النصوص تحمل معنى متعدد الطبقات، مما يجعل عملية التأويل ديناميكية وغير مكتملة.

إنّ الهدف عند ريكور ليس فقط الوصول إلى معنى النص، بل أيضًا فهم الذات من خلال النصوص، لأنّه يعتقد أن التفاعل مع النصوص هو وسيلة لفهم تجارب الإنسان بشكل أعمق، وبالتالي تحقيق وعي ذاتي أوسع، بهذا الشكل؛ يمكن القول إنّ عملية الانتقال من الفهم إلى التفسير عند ريكور هي عملية دائرية تأملية تهدف إلى تحقيق فهم أعمق للمعنى النصي والذاتي في آنٍ واحد، هذه القاعدة التبادلية يجسدها ريكور في قوله: فسّر أكثر تفهم أحسن Expliqué plus pour comprendre mieux.²

وقد اقترح ريكور - وكما أشرنا لذلك سابقا- تأمل هذا الجدول بين الفهم والتفسير من جهتين؛ جدل صادر عن الفهم باتجاه التفسير، وجدل صادر عن التفسير باتجاه الفهم، ويقدم لنا التبادل والتجاوب بين

1 Ricoeur, Paul. Du texte à l'action, p 180.

2 بول ريكور، صراع التأويلات، ص 15.

الاجرائين، تقريبًا جيّدًا لخاصية جدل العلاقة، وفي ختام كل واحد من نصفي هذه البرهنة، "فإذا كان النص كلاً، فإنه كائن أيضًا، كما هو الحال بالنسبة لحيوان ما أو أثر فني، كالكائن، لا يمكن بلوغه إلاّ عبر سيرورة تقتضي تدريجياً إغلاق انفتاح المفاهيم المتعلقة بالجنس الأدبي، فئة النصوص التي ينتهي إليها هذا النص والبنىات المتباينة المتقاطعة فيه، كذلك ينتهي حصر وفردانية هذا النص الفريد إلى نظام التخمين"¹.

"وينتج الجدل الأول أو بالأحرى صورة الجدل الأولى والوحيدة، مباشرة من أطروحتنا التي لا يعني فهم النص بحسبها الالتحاق بالمؤلف، فالتمييز بين الدلالة والقصدية يخلق حالة أصلية تماماً تفرز الجدل بين التفسير والفهم. إذا كانت الدلالة الموضوعية شيئاً آخر غير قصدية المؤلف الذاتية، بإمكانها أن تبني بطرق متنوعة. إن مسألة الفهم السليم لم تعد قابلة للحل بعودة بسيطة إلى مقصدية الكاتب المزعومة"²، فإذا استطعنا التمييز بين دلالة النص ومقصد مؤلفه، واعتبرنا أنّ الهدف الأساسي هو الوصول إلى دلالة النص، فإنّ هذا يفتح الباب لجدل محوري بين عمليتي الفهم والتفسير، إذ يشير الفهم في هذا الإطار إلى عملية أولية تتسم بطابع تخمين أو تكهن، حيث يتم تقديم تصور أولي لمعنى النص، إلا أن هذا التصور يظل بحاجة إلى إثبات أو نفي. ومن زاوية أخرى، يتخذ التفسير طابعاً منهجياً يتمحور حول التحليل البنيوي للنص، مستنداً في ذلك إلى دراسة بنيته الداخلية وعناصره التركيبية المختلفة، "ليأخذ هذا البناء شكله بالضرورة من تقدم ما، وكما قال هيرش في كتابه Validity in Interpretation لا توجد هناك قاعدة للقيام بتخمينات حسنة، لكن توجد منهجية لإثبات التخمينات"³ لذلك؛ يمثل جدل تخمين (guessing) والإثبات أحد الجوانب الأساسية في العلاقة بين الفهم والتفسير، لما للمصطلحين من أهمية مركزية في نظرية التأويل، ويرتبط التخمين بما أشار إليه شلايرماخر بـ"لحظة

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 154 - 155.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 154.

3 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 154.

الـتنبؤ"، بينما يرتبط الإثبات بما أسماه "اللحظة النحوية" للتأويل، وهو ما تترجم مع مساهمة ريكور في هذا الجدل عبر محاولة ربطه بنظرية النص والقراءة النصية بشكل أكثر عمقاً.

وتستدعي الحاجة إلى فن التخمين، وكيف أنّ بناء الدلالة يصبح ضرورة تأويلية، لا للنظر في الطبيعة الاستعارية للغة، حيث تستدعي دلالة الكلام الاستعاري المزدوجة عملية تحليل وتفكيك لتعددية طبقات المعنى. بل إنّ النص في ذاته يتطلب البناء لأنّه ليس مجرد سلسلة متعاقبة من الجمل المستقلة والمتساوية التي يمكن فهمها كلّ على حدى، فالنص يمثل كليّة متكاملة، تشبه إلى حد كبير العمل الفني أو الكائن الحي، حيث تعتمد العلاقة بين الكل وأجزائه على بنية معقدة تستدعي نوعاً خاصاً من الحكم، وهو ما أشار إليه كانط في نظريته عن الحكم العاكس ضمن "نقد ملكة الحكم".

"وبالنسبة لنمط الحكم العاكس هذا، يبدو الكل كتراتبية من النماذج من التيمات الابتدائية والتابعة"¹، يظهر بذلك النص ككلٍ متراتبٍ يضم نماذجاً أو تيماتاً أساسية وفرعية، تتداخل لتشكّل بنية النص، ويصبح بناء النص، بوصفه كلاً مترابطاً، عمليّة دائرية؛ إذ يعتمد فهم الكل على معرفة الأجزاء، بينما تُبنى معرفة الأجزاء من خلال تصور كلي سابق. هذه الحلقة التأويلية تؤكد أن الحكم على الأهمية أو التمييز بين ما هو جوهري وغير جوهري داخل النص لا يرتكز إلى ضرورات موضوعية أو بدايات ثابتة، بل ينتهي إلى مجال التخمين الإبداعي، حيث يتم تشكيل الحكم في ضوء فهم شمولي وإعادة بناء مستمرة للمعنى.

وتصبح بهذا دلالة النص ليست معطًى جاهزاً أو مباشراً، بل هي مفهوم يتم بناؤه من خلال إعادة تنظيم الأجزاء وتنسيقها بشكل متكامل، وهنا تكمن أهمية الحلقة الهيرمينوطيقية، التي توضح الترابط الجدلي

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 154.

بين فهم الكل وفهم الأجزاء، فلا يمكن الوصول إلى فهم شامل للنص دون تحليل أجزائه، وفي الوقت ذاته، يعتمد تفسير الأجزاء على وجود تصور كلي مبدئي.

من هذا المنطلق، يتمثل التحدي الأساسي إجمالاً في التحقق من مدى صحة الفهم القبلي الكلي أو إثبات زيفه، وذلك من خلال عملية تفسيرية منهجية تهدف إلى بناء دلالة نصية متماسكة ودقيقة، وفي هذا "يشير ريكور إلى مفهوم التعدد اللفظي في النص ويميّزها عن تعدد معاني الكلمات وعن غموض الجمل في اللغة العادية، هذا التعدد اللفظي النمطي للنص المعتبر في كليته يفتح تعدداً في القراءة والبناء، ولهذا فهو يعتبر طرق التصديق التي نريد التحقق بواسطتها من فهمنا التكميني أو القبلي"¹.

يرى ريكور أنه يمكن تقديم تفسير جديد لمفهوم الحلقة الهيرمينوطيقية الشهيرة، حيث يرتبط التخمين والإثبات بعلاقة دائرية، تماماً كما هو الحال في التفاعل بين المقاربة الذاتية للنص والمقاربة الموضوعية له. لكن هذه العلاقة الدائرية لا تعني الوقوع في حلقة مفرغة؛ بل تتسم بطابعها الديناميكي. ومع ذلك، يرى ريكور أنه إذا استسلمنا لما يُعرف بـ"الإقرار الذاتي" (Self-Confirmability) كما يحذر هيرش، فإننا نقع في خطر التثبيت غير النقدي للعلاقة بين التخمين والإثبات، "كما تصدر عن إجراءات الإثبات إجراءات الإثبات القابلة للمقارنة مع معيار إمكانية التزوير الذي حدده كارل يوبر في كتاب منطق الاكتشاف العلمي، ودور التزوير مستمر هنا بفعل الصراع بين تأويلات ندية. لا يجب على تأويل ما أن يكون محتملاً فقط، بل أكثر احتمالاً من غيره. وهناك معايير للتفوق النسبي التي يمكنها أن تشتق بسهولة من منطق الاحتمال الذاتي"².

يشكل النص حسب ريكور مجالاً محدوداً من البناءات الممكنة، ويمكن لقواعد إثبات قوية أن تُرشدنا في التنقل بين حدّي التصلب الدوغمائي والشكوكية المفرطة، "فإنّه لا يصح أن تكون كل التأويلات

1 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص 130.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 156.

متساوية وتعود إلى ما يسمى بالانجليزية بـ "rules of thumb" (قوانين التجربة العملية). النص مجال محدود من البناءات الممكنة، ومنطق الإثبات يسمح لنا بالنمو بين حدي الدغمانية والشكوكية¹.

وفي كل حالة، يبقى التحدي قائمًا: الدفاع عن تأويل أو دحضه، الموازنة بين التأويلات المختلفة، وإجراء مفاضلات دقيقة للوصول إلى تسوية تأويلية، حتى لو بدا تحقيق ذلك المثالي بعيد المنال.

"لا تتعلق هذه اللحظة الجدلية التي تنقلنا من الفهم إلى التفسير بتأويل النص فقط، بل تنطبق أيضا على الفعل الإنساني، وبالتالي على العلوم الإنسانية كلها باعتبار أنّ ذلك السلوك يمكن موضعه objectiver أي النظر إليه كشيء موضوعي بفصله عن فاعله وعن وضعيته الأصلية والنظر إليه كسلوك له معنى ودلالة مستقلة يمكن فهمها، وإعادة بنائه بالطرق التفسيرية"².

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص156.

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ص ص 130-131.

المطلب الثالث: من التفسير إلى الفهم.

تناول الجدل السابق بمسار عكسي يمكن أن يأخذ حسب ريكور صورة جديدة من الجدل، "تنجم عن طبيعة وظيفة النص المرجعية، وهذه الوظيفة المرجعية تعقب التعيين المعلن البسيط للوضع المشترك بين متخاطبين اثنين في حالة الحوار. ويتفتق وضع العالم المحيط بين قوسين، عن موقفين متعارضين. يمكن لنا، باعتبارنا قراء إما أن نبقي في حالة تعلق إزاء كل عالم متطلع إليه، أو أن نتمم مرجعيات النص المحتملة غير المعلنة في وضع جديد أي وضع القارئ"¹.

تُمثل طريقة القراءة الأولى حسب ريكور جزءاً من مقاربات النقد الأدبي البنيوي، والتي تتسم بشرعيتها وإمكانية تطبيقها، حيث تعتمد هذه الطريقة على تعليق مزدوج: تعليق إصدار الأحكام وتعليق الإحالة المرجعية المعلنة، وبهذا المعنى، فإنّ القراءة تعني تعليق الإشارة إلى العالم الخارجي ونقل الذات إلى فضاء النص، حيث يُعاد تشكيل المعنى داخل حدود هذا الفضاء المغلق. هذا النهج لا يترك أيّ مجال لخارج النص، بل يحصر كل شيء داخله.

لذلك؛ يبرر هذا المنظور وجود النص بوصفه كياناً مستقلاً ويُعيد تعريف الأدب كنظام مغلق من العلامات، على غرار النظام اللغوي الذي اكتشفه سوسير في جذر كل خطاب وسماه بـ "اللغة". وفقاً لهذا المنطق، يصبح الأدب مماثلاً للغة في بنيته ووظائفه، " فاللحظة الجدلية التي تنقلنا من التفسير إلى الفهم تتطابق عند ريكور مع الانتقال من المعنى إلى الاحالة، من دلالة النص إلى مرجعه الأمامي، وهو العالم الذي يفتحه أمام الذات كي تفهم نفسها من خلاله قبل أن تخضعه لمفهوم التملك، فهي إذن لحظة جدلية تبدأ بالتفسير وتنتهي بالتملك"².

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص158.

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، 131.

لقد أظهرت مدارس مثل جنيف، وبراغ، والمدرسة الشكلانية الروسية إمكانية تجريد أنساق العمليات وإعادة إحالتها إلى أنساق صوتية أو معجمية أو تركيبية، ويتم ذلك من خلال تحليل الوحدات المختلفة ضمن النظام الواحد وربطها بتفاعلات ديناميكية داخل هذا النسق. هذا التفاعل، بين الوحدات المتحركة داخل إطار نظام مغلق، هو ما يُعرف بمفهوم "البنية" في اللسانيات.

يرى ريكور أن هذا النموذج البنيوي يُطبّق على النصوص الأدبية، أي على تسلسلات العلامات التي تتجاوز حدود الجملة، وهي آخر وحدة تقليدية تعترف بها اللسانيات، كما أنّ أنثروبولوجيا كلود ليفي-ستروس تبنت هذه الفرضية في تحليلها لصنف خاص من النصوص، وهي نصوص الأساطير، باعتبارها بناءات ذات طابع بنيوي خاص، فهي "تدفع بدرجة أبعد عملية الحفر عن الدلالة بإخضاع المعاني المنظمة أفقياً لوجود تزامني مشترك ... حسب المنهج البنيوي، ولاختيارات مرتبطة بظروف تاريخية بحسب المحور العمودي في التقليد التعاقبي أو التطوري "diachronique"¹.

و من خلال هذا التجريد البنيوي، يمكن تطوير مواقف جديدة في تفسير النصوص الأدبية، حيث لم يُعد الهدف مرتبطاً بمجالات معرفية خارجية عن الخطاب نفسه، كما كان يأمل ديلتاي، بل يتم النظر إلى النصوص بوصفها أنساقاً داخل نفس الحقل السيميائي. في هذا الإطار، يمكن التعامل مع النصوص الأدبية وفق القواعد الأساسية التي أثبتت اللسانيات فاعليتها في تطبيقها على الأنساق الأولية للعلامات التي تكمن خلف استعمال اللغة، حيث "يبدو التفسير في هذه الحالة كواسطة بين تأويل بسيط أو تكهني وتأويل واسع وعميق، فما يجب أن نفهمه ليس شيئاً وراء النص ولكن شيئاً يعرض أمامه. ليس الوضعية الأصلية للخطاب ولكن العالم الممكن الذي يوجهنا إليه"².

1 amherdet, François-Xavier, Herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, p 126

2 لزهرة عقيبي، جدلة الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، 131.

ويرى ريكور أنه لو لم يكن للتحليل البنيوي دورٌ وظيفي واضح، لكان من الممكن اختزاله إلى مجرد لعبة تحليلية فارغة، تُفَرِّغ الأسطورة من مضمونها الأساسي، حتى من الوظيفة التي نسبها إليها كلود ليفي-ستروس، والتي تتمثل في جعل الناس واعين للتقابلات الكامنة في الفكر الأسطوري، وتحفيزهم على التفاعل مع هذه التقابلات من خلال وساطتها التدريجية. إنَّ إلغاء هذه الإحالة إلى أبعاد الوجود الأساسية التي تسعى الأسطورة للتعامل معها سيؤدي إلى اختزالها إلى مجرد "أصواتية" خاوية، أي خطابات إنسانية خالية من أي معنى عميق أو مغزى رمزي.

في المقابل، يمكن النظر إلى التحليل البنيوي كمرحلة ضرورية تقع بين التحليل الساذج (السطحي) والتحليل المتعمق (العالم)، بحيث يتم وضع الشرح والفهم في سياق مرحلي ضمن قوس هيرمينوطيقي موحد. هنا، يُنظر إلى الشرح كعملية تُمهّد الطريق للفهم، بينما يشكل الفهم المرحلة التي يتم فيها الوصول إلى الدلالات العميقة للنصوص.

هذا العمق الدلالي، الذي يهدف التحليل إلى الكشف عنه، يُعتبر موضوعًا خاصًا للفهم ويتطلب مستوى من التفاعل النوعي بين القارئ وطبيعة الموضوع غير المحدود الذي يتحدث عنه النص. إن هذا التفاعل يشكل صلة جوهرية بين النص والقارئ، بحيث لا يُفهم النص فقط من خلال بنيته السطحية، بل أيضًا من خلال أبعاده الرمزية التي ترتبط بتجارب الإنسان وأفكاره الأكثر تجريّدًا.

"يرى ريكور مجدداً أنّ لهذه الصورة الثانية للجدل بين الشرح والفهم خاصية نموذجية بقوة، تصلح لمجال العلوم الإنسانية برمتها"¹، وقد حدّد لذلك ثلاثة سياقات تُظهر ما لهذا الشكل من الجدل من أهمية.

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 161.

حسب ريكور فإنه يمكن اعتبار النموذج البنيوي في التفسير قابلاً للتطبيق ليس فقط على النصوص الأدبية بل على الظواهر الاجتماعية كافة، نظراً لشموليته وامتداده إلى جميع أنماط العلامات التي تُظهر تشابهاً مع العلامات اللسانية. الوسيط الذي يربط بين النصوص والظواهر الاجتماعية يتمثل في مفهوم النظام السيميولوجي، حيث يُعد النظام اللساني نوعاً فرعياً داخل هذا النظام الأوسع. هذا الامتداد يسمح للنموذج البنيوي بتفسير الظواهر الاجتماعية إلى الحد الذي تتسم فيه بخصائص سيميولوجية، بما في ذلك العلاقات بين الرموز والإرساليات، ووظيفة التواصل كعملية تبادلية للمعاني.

في هذا السياق، تتجاوز الوظيفة الرمزية أو الدلالية كونها مجرد بنية فوقية للحياة الاجتماعية، لتصبح جوهرًا أساسياً للواقع الاجتماعي ذاته. وفقاً لهذا الفهم، فإن الوظيفة السيميائية لا تُفسر الواقع الاجتماعي فحسب، بل تكشف عن طبيعته الرمزية المتأصلة.

عند مقارنة النموذج البنيوي بالنموذج السبي التقليدي، يظهر اختلاف جوهري. فبدلاً من فهم السببية وفقاً لمنظور هيوم كتعاقب منتظم للأحداث دون ترابط داخلي، يقدم النموذج البنيوي تفسيراً يركز على العلاقات المتبادلة داخل الأنساق. هذه العلاقات تستبدل التسلسل المنطقي بالارتباط البنيوي، مما يقلل من أهمية الجدل التقليدي المؤسس لنظرية الفعل إنطلاقاً من البحث في الأسباب والمحفزات. وهكذا، يصبح الهدف الأساسي للشرح هو الكشف عن شبكات الترابط والتفاعل داخل الأنساق السيميائية، لذلك يرى ريكور أنه يتوجب "أن نعيد صياغة التحفيز في الجماعات الاجتماعية بعبارات جديدة. لكن ليس هدف هذا البحث تطوير الاستتباع"¹.

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 162.

القيمة الثانية التي يكتسبها مفهوم التأويل النصي تنبع من موقع "الدلالة العميقة" كوسيط بين التحليل البنيوي والفهم. هذه الوظيفة الوسيطية للدلالة العميقة لا يجب أن تُهمل، إذ تعتمد عليها قدرة الدلالة على تجاوز الطابع النفسي والذاتي لتتحول إلى أداة إبستمولوجية خالصة.

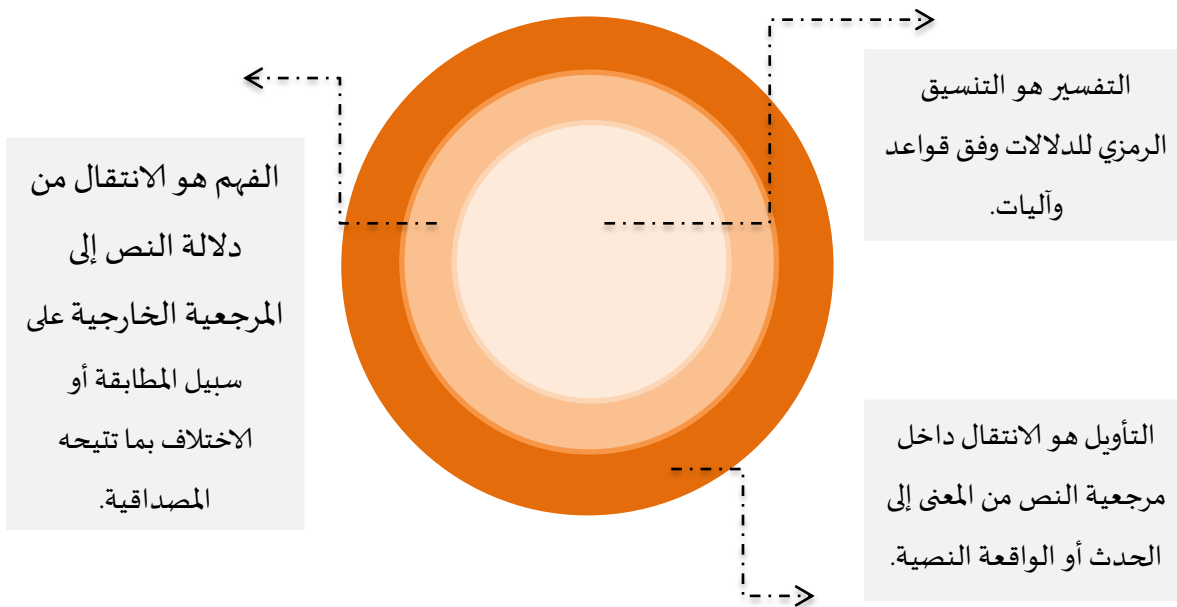
في السياق الاجتماعي، يمكن التساؤل عما إذا كان هناك ما يعادل "الدلالة العميقة" للنصوص. يبدو أن البحث عن العلاقات الداخلية بين الظواهر الاجتماعية، باعتبارها أنساقاً سيميائية، يصبح بلا جدوى إذا لم يُظهر معنى أعمق. تمامًا كما تُعد ألعاب الكلام في فلسفة فيتغنشتاين "أشكالاً للحياة"، يمكن اعتبار البنى الاجتماعية محاولات لفهم ترددات الوجود وصراعاته العميقة. بهذه الطريقة، تكتسب البنى الاجتماعية بُعداً مرجعياً مشابهاً لمرجعية النصوص غير المباشرة، حيث لا يُنظر إلى العالم كمجرد إطار خارجي، بل كبنية ذات مغزى عميق. من هنا، يمكن القول: "بأننا ننتقل في العلوم الاجتماعية كذلك، من التأويلات الساذجة إلى التأويلات العالمة، من تأويلات سطحية إلى تأويلات عميقة بواسطة التحليل البنيوي؟ لكن التأويل العميق هو الذي يمنح معنى ما للسيرورة بكاملها"¹.

تحليل النقطة السابقة إلى السياق الأخير، والذي يرى فيه ريكور أن التأويلات العميقة في العلوم الاجتماعية تتطلب مشاركة ذاتية شبيهة بتفاعل القارئ مع دلالة النصوص. هذه المشاركة تجعل المعنى الناتج ليس مجرد دلالة موضوعية، بل جزءاً من فهم شخصي عميق للظواهر. ومع ذلك، فإن هذا الطابع الذاتي للتأويل في العلوم الاجتماعية يواجه اعتراضات، حيث يظل السؤال قائماً حول كيفية التوفيق بين العمق التأويلي والدقة العلمية، حيث يؤكد ريكور على أن "الطريقة التي أدخلنا بها زوج المصطلحين هذا، في إطار التأويل النصي، لا تقدم لنا فقط مشكلة مثالية، بل حل مثالي كذلك. لا يكمن الحال في نكران دور التطوع الشخصي في فهم الظواهر الانسانية، بل في تدقيقه"².

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 162.

2 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ص 162-163.

يمكن القول أنّ الفهم والتفسير عند ريكور ليسا عمليتين متناقضتين، بل هما دائرتان متكاملتان في عملية التأويل، حيث يبدأ القارئ بالفهم كمقدمة تمهيدية، ثم ينتقل إلى التفسير لاستكشاف المعاني المخفية، ثم يعود مرة أخرى إلى مستوى أعمق من الفهم. هذا التفاعل المستمر يشبه الحلقة التأويلية (Hermeneutic Circle)، التي ترى أن فهم الكل يعتمد على الأجزاء، وفهم الأجزاء يعتمد على الكل، "فالتربط بين التفسير والفهم أو العكس، هو ما يشكل الحلقة الهيرمينوطيقية"¹.



الرسم مقتطف من كتاب تأويلات وتفكيكات لصاحبه شوقي محمد الزين ص 83 (مرجع سابق).

خلاصة الفصل الثالث:

1 بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص 162.

كمخرج لهذا الفصل يمكن القول أن هيرمينوطيقا النصوص عند بول ريكور هي فلسفة تسعى لفهم النصوص من خلال تحليل عميق لمعانيها الظاهرة والخفية، مع التركيز على التفاعل بين النص والقارئ. النصوص ليست كائنات جامدة، بل هي فضاءات ديناميكية تنفتح على معاني جديدة باستمرار، ما يجعلها وسيلة لفهم الذات والعالم بشكل أكثر عمقاً، ويمكن تلخيص أهم نقاطها في ما يلي:

- يرى ريكور أن النصوص تصبح مستقلة عن نوايا مؤلفيها بمجرد كتابتها، هذه الاستقلالية تعني أن النص يفتح المجال لمعاني متعددة لا تنحصر في قصد المؤلف.
- التأويل عند ريكور ينطوي على مرحلتين أساسيتين: الفهم (Understanding) وهو القدرة على التفاعل مع النص بشكل مباشر من خلال معناه الظاهر، والشرح (Explanation) والذي يتمثل في استخدام التحليل المنهجي لفهم البنية الداخلية للنص وعلاقاته الرمزية.
- العلاقة بين الفهم والشرح ليست خطية، بل هي حركة جدلية غايتها توسيع أفق الفهم.
- يرى ريكور أن النصوص تحتوي على "دينامية داخلية" تكمن في إحالاتها الذاتية وعواملها الممكنة.
- استلهم ريكور فكرة "اندماج الآفاق" من غادامير، لكنه أضاف أن الفهم يتحقق من خلال لقاء بين أفق القارئ وأفق النص، فالقارئ ليس مجرد متلقٍ، بل هو فاعل يشارك في إعادة تشكيل معاني النصوص وفق سياقه الخاص.
- النصوص ليست أحادية المعنى، بل تحمل طبقات متعددة من الدلالات، لذلك يرفض ريكور فكرة الوصول إلى تفسير نهائي أو مطلق للنصوص، بل يرى التأويل كعملية مفتوحة ومستمرة.
- تحمل النصوص رموزاً تعبر عن تجارب الإنسان العميقة مثل الخطيئة، الفداء، والأمل، لذلك فقراءة النصوص وتأويلها يجعل منها وسيلة لفهم الذات والعالم بشكل أعمق.
- ربط ريكور بين النصوص والأفعال الإنسانية، حيث يرى أن النصوص ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل تؤثر على الواقع وتشكله.

- النصوص تُظهر أن اللغة ليست فقط أداة وصفية، بل هي قوة تُغير من فهم الإنسان لنفسه وللعالم.

الفصل الرابع



الامتداد المعرفي لهيرمينوطيقا

بول ريكور.

مدخل الفصل الرابع:

لقد أفضت جدلية الفهم والتفسير إلى بحث ريكور في جملة التقاطعات مع مجالات النص، وهو ما ترتب عنه النظر في الحقول المعرفية المتماثلة والنص، وهذا ما ترجمته مسيرة ريكور الفلسفية والتي انتقل فيها من مرحلة الرمز إلى مرحلة النص ثم مرحلة الفعل وأخيرا مرحلة السرد.

هذا الانتقال لم يكن عشوائيًا، بل كان مدفوعًا بوجود روابط جوهرية بين النصوص، الأفعال الإنسانية، والتاريخ، حيث يرى ريكور أن النصوص والأفعال التاريخية تشترك في خصائص تجعلها خاضعة لنفس المقاربات التحليلية، والتي تتمثل في إعادة صياغة العلاقة الممكنة بين الإنسان والعالم من خلال اللغة والفعل، بحيث يصبح النص نموذجًا يمكن أن يُسقط على مجالات أخرى مثل الفعل والتاريخ.

وقد استوحى ريكور أفكاره في بناء طرح ابستمولوجي حول التاريخ من افرازات الخلاف المنهجي بين تيارات الفهم والتفسير حيث كان لها دور كبير في صياغة هذه المقاربة، إذ قاده تصوره الجامع بين حدّي الفهم والتفسير إلى تقديم وجهة نظر مختلفة، جعلت من هيرمينوطيقاه تمتد إلى تناول مشكلات إبستمولوجية تمثلت في جملة الرهانات التي كانت محل جدل، كعلمية التاريخ والعلوم الانسانية وغيرها من التقاطعات المعرفية.

إمتداد هيرمينوطيقا بول ريكور لم يكن وليد خبط عشواء، بل هو تدرج رصين حَفَرَ أخاديه على طول مسار تشكل هذه الهيرمينوطيقا بهذا الشكل، والذي معه يُمكن وصف هيرمينوطيقا ريكور بالهيرمينوطيقا المتاخمة لجوانب معرفية متعددة.

فكيف يمكن أن نلمس تعميم الهيرمينوطيقا الريكورية لتشمل مجالات معرفية أخرى؟ وهل النموذج الهيرمينوطيقي الذي صاغه ريكور يقودنا إلى يقين معرفي أم أنها هيرمينوطيقا تكرر لنسبية الفهم فقط؟

المبحث الأول: من نظرية النص إلى نظرية التاريخ.

المطلب الأول: من السرد إلى التاريخ.

تفضي المباحث التي اشتغلنا عليها سابقا إلى خلاصة نعتبرها كمنطلق أساسي نبسط من خلاله محتوى هذا المبحث وما يأتي نابعا عنه من جملة الأفكار، وهي أنّ ريكور في بناء فكره الفلسفي قد مرّ بأربع لحظات أساسية، الواحد منها يعقب الآخر ويكمّله؛ لحظة الرمز ثم لحظة النص ثم لحظة الفعل ثم لحظة السرد، وهو ما تلخصه عبارة: "أنا أستطيع" وتحمله عبارة: "أستطيع الكلام وذلك يعني مراجعة ملف اللغة الضخم، أستطيع الفعل وبذلك راجعت ملف الإرادي والفعل، أستطيع القص وبذلك استعدت الزمن والقص"¹، "فأنا أستطيع" نلمسها من خلال هذه المراحل، فالكلام هو القدرة على فعل الشيء بالكلمات، والفعل هو القدرة على جعل حدث يحدث، والسرد هو القدرة على قول شيء حَدَثَ، لذلك ينحصر السرد عنده في: "تنظيم الاختلاف واللا إنسجام (سيرورة اختلاف *processus de differentiation*)، فهو توزيع ووضع منظم للأحداث، الأفعال العواطف (المشاعر)، وهو أيضا التوافق التصويري أو التركيبي (سيرورة إدماج *processus d'intégration*) للوقائع، الأفعال، المشاعر إنّ السرد ليس مجرد وسيلة للدلالة أو مجرد إظهار أو تعبير عن رأي ولكن هو الدلالة عينها".

ويكتسب السرد أهميته عند ريكور من خلال أنّه يحتوي الكلام والفعل معًا، فهو -وكما أشرنا- قولٌ حول فعلٍ حدث. "وتأتي أهمية اللحظة الأخيرة- السرد- في كونها ملتقى اللحظات الأخرى، فإذا كانت نظرية الفعل تحتل منزلة الوسيط بين نظرية النص ونظرية التاريخ، فإنّ السرد يُشكل بهذا الصدد نقطة اللقاء بين نظرية النص، نظرية الفعل، ونظرية التاريخ"².

1 بول ريكور، المسيرة الفلسفية، حوار فرونسوا إزوالد، ترجمة محمد ميلاد، ضمن كتاب مسارات فلسفية، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2004، ص 183.

2 جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 44.

1- مستويات السرد:

لأجل فهم ماهية السرد فإنّ ريكور قد قسمه إلى ثلاث مستويات رئيسية، متداخلة ومترابطة، وهي جزء من مشروعه حول "الزمن والسرد" (Temps et Récit)، الذي يعالج العلاقة بين الزمن البشري والسرد، وقد عدّه هايدن وايت أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أنتجت في قرننا هذا. وقال فيه تشارلز ريغان: "هذه التحفة الفنية الجديدة التي كتبها بول ريكور مدهشة من عدة نواحٍ: كتبها بول ريكور بعد أكثر من خمسة وعشرين عامًا من تقاعده من الجامعة الفرنسية وبعد أحد عشر عامًا من آخر فصل له في جامعة شيكاغو. بالإضافة إلى ذلك، يعدّ هذا الكتاب المؤلف من 660 صفحة بمثابة جولة فلسفية هائلة، يقتبس ويناقش أفكار 213 مؤلفًا. لهذا السبب من الصعب معرفة كيفية بدء المناقشة. بالطبع، هناك هيكل معماري أو مخطط أو أفضل بنية أساسية للعمل. إنها فينومينولوجيا للذاكرة، ونظرية معرفة للتاريخ وتفسير للنسيان"¹.

ويمكن إيجاز مستويات السرد عند ريكور في الآتي ذكره :

- المستوى الأول مستوى ما قبل السرد (Préfiguration):

يشير إلى المرحلة التي تسبق صياغة السرد حيث يكون العالم مفعّمًا بالأحداث والتجارب غير المروية بعد.

- المستوى الثاني مستوى التشكيل السرد (Configuration):

1 Charles Reagan, Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur : La Mémoire, l'histoire, l'oubli , Dans Transversalités 2008/2 (N° 106), pages 165 à 176

يشير إلى عملية إنشاء السرد عبر الحبكة (Plot) حيث في هذه المرحلة يتم اختيار وترتيب الأحداث بطريقة تُضفي عليها معنى وسياقاً، "فالحبكة بوصفها تنظيمًا للأحداث خيالية كانت أو تاريخية، هي تنظيم لجمل الفعل في فعل كلي مكون لقصة أو رواية مسرودة"¹.

- المستوى الثالث مستوى إعادة السرد (Refiguration):

يشير إلى تأثير السرد على القارئ أو المستمع، حيث ومن خلال التفاعل مع السرد، يعيد القارئ فهم تجربته الزمنية والحياتية، "ولا عجب، من ثمّ، أن يعيد ريكور للقصص وللتاريخ مكانتهما في سياق الاكتساب المعرفي المعاصر. فتناقل الأحداث و تناقل السرد القصصي لا يُفقد هذه الأحداث حقيقتها ومقامها وحيويتها الدلالية، بل يضعها في موضع الإحياء والإلهام وينصف في التاريخ حقوله المطوية في غياهب النسيان"².

إعادة السرد	التشكيل السردى	ما قبل السرد
يعكس هذا المستوى التأثير المتبادل بين النص والسياق الاجتماعي والإنساني، حيث يتيح السرد إعادة تشكيل الواقع وفهمه بعمق أكبر.	تُعد الحبكة (Mise en intrigue) العنصر المركزي في هذا المستوى، حيث تحول الفوضى الزمنية إلى تسلسل له معنى.	يعتمد الفهم في هذه المرحلة على التصورات الأولية والرموز والعلاقات الاجتماعية التي تمنح العالم معناه المبدئي.

يقول ريكور "يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني"³.

2- أقسام السرد:

قسم ريكور السرد إلى قسمين أساسيين:

1 Paul Ricœur, Capabilities and rights, in, Transforming unjust structures (the capability approach), Editions Springer, Netherlands, 2006, p. 19.20.

2 مشير باسل عون، الفسارة الفلسفية، مرجع سابق، ص 185.

3 بول ريكور، الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغاني وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص 95.

أ- سرد خيالي:

وهو الذي يعيد تشكيل تجربة القارئ بواسطة وسائل لا واقعية، ويعرفه ريكور بقوله: " أنا أحصر مصطلح قصص خيالي بتلك الإبداعات الأدبية التي ليس لها طموح السرد التاريخي في إنشاء سرد حقيقي"¹، حيث أن لهذا الشكل من السرد طبيعة تجعله يُتصَف بقدرته على تجاوز الواقع، إذ يرى ريكور أنَّ السرد الخيالي لا يعكس الواقع فقط، بل يعيد تشكيله من خلال خلق عوالم جديدة تُمكننا من التفكير في الإمكانيات البديلة، كما أنه يُساعد على إعادة تصوّر القيم، العلاقات، والهياكل الاجتماعية بطريقة تفتح آفاقاً جديدة لفهم العالم.

فمن خلال قدرة ملكة الخيال؛ يستطيع الأفراد والجماعات استكشاف هويتهم وسبر أغوار ذواتهم، حيث يقدم السرد الخيالي سيناريوهات افتراضية تساعد على ذلك.

ب- سرد تاريخي:

عبارة عن تركيب لفظي بني على ثنائيي السرد والتاريخ، وللنظر في أساس هذا التركيب وجب تفكيكه من خلال ضبط على مكوناته اللفظية على حدى، فالتاريخ سواء تعامل مع توحيد إمبراطورية ما أو تفككها، مع صعود وتدهور طبقة ما، حركة إجتماعية أو طائفة دينية، في نهاية المطاف كلها مرويّات سردية وحتى عندما يتعامل التاريخ مع تيارات أو توجهات مختلفة، فإنّ فعل متابعة السرد هو الذي يضيف عليها وحدة عضوية².

يعتبر ريكور أن الزمن هو جوهر السرد التاريخي، فالزمن التاريخي ليس فقط تسلسلاً للأحداث، بل يتضمن أبعاداً رمزية تفسر تجربة الإنسان مع الماضي والحاضر والمستقبل، وعليه فإنّ السرد التاريخي يوحد الزمن الخطي (chronos) والزمن المعيش (kairos)، مما يخلق سرداً يفسر التحويلات البشرية، "فالكلام على مجمل التاريخ يعني تشكيل صورة كاملة عن الماضي

1 أنظر: جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 45.

2 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الأول، ص 239.

والمستقبل، ولكن الإعلان عن رأي في المستقبل يعني التقدير الاستقرائي انطلاقاً من تصورات الماضي ومتوالياته باتجاه ما يُنتظر أن يأتي، ولكن ليس ثمة تاريخ للمستقبل؛ وذلك بسبب طبيعة الجُمْل السردية، التي تُعاود وصف الأحداث الماضية في ضوء أحداث لاحقة غير معروفة من قبل الفاعلين أنفسهم¹.

3- من السرد إلى التاريخ:

اهتمام ريكور بالاشتغال على التاريخ من زاوية السرد أدى إلى مروره من خلال ثلاثية الزمان والسرد عبر محطتين أساسيتين؛ محطة أولى قال فيها بفكرة أفول السرد ونهاية الرواية الحديثة، وذلك في خضم الاشتغال حول علاقة القصص باللاهوت من خلال اعتماده النظر في مخلفات بيكيت ونيشته وغيرهم، ومحطة ثانية بُنيت على أعقاب المحطة الأولى وهي المحطة التي أكد فيها دفاعه عن السرد، متكئاً في ذلك على تراث الفلسفة التحليلية بحيث ظهر أول شكل من الدفاع عن السرد التاريخي مع الفيلسوف الأمريكي آرثور دانتو الذي لم يكن هدفه الانخراط في مقارنة إبستمولوجية للتاريخ، بل الاشتغال على الإطار المفهومي الذي يحكم استخدامنا لنوع معين من الجمل السردية في سبيل تجاوز المقاربة الهيكلية، يقول ريكور: "ربما كنا بالفعل شهود وصناع موت معين، هو موت فن سرد القصص، وربما كانت الرواية أيضاً تُحتضر كشكل سردي، ولكن ربما كان من الضروري أن أشكلاً سردية جديدة، لا نعرف كيف نسميها، تمر في طور الولادة، وأنها ستشهد على حقيقة أن الوظيفة السردية لا تزال قابلة للتحويل، لكن تحولها لن يصل إلى حد الموت".

ولأجل تأسيس نظرية رصينة غايتها وضع علاقة بين التفسير السرد والتفسير التاريخي إستند ريكور في ذلك؛ إلى منهج هوسرل، وإستعداد من خلاله مفهوم القصيدة ليطبقها في مجال التاريخ، فمعنى قصيدة تاريخية -حسب ريكور- يُشير إلى "تعقل القصد الخالص الذي يشكل الطبيعة التاريخية للتاريخ، ويمنعها

1 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الأول، ص ص 227-228.

من الذوبان في أنواع المعرفة الأخرى التي يقتزن التاريخ بها قران مصالح^١، فالتاريخ يبقى تاريخًا حتى وإن إنصهر مع السرد، ومهما كانت علاقته بالسرد وطيدةً، فكون التاريخ سرداً فهذا لا يعني أنه قد أصبح أدباً أو قصة أو رواية محكية، وعليه؛ فقد شدّد ريكور على أنّ السرد التاريخي يختلف عن الأدبي لأنه يعتمد على المرجعية الواقعية (référance) التي تربطه بالماضي كواقع، بالرغم من إقراره النسبي في أنّ السرد التاريخي والأدبي يشتركان في التقنيات السردية مثل الحبكة، الرمزية، والتلاعب بالزمن.. فعلاقته بالدراسات الأدبية والشعرية هي علاقة اقتراب وتقاطع لا علاقة انتماء، فالسرد يعطي لنفسه موضوعاً ليس النصوص في ذاتها، لكن نموذجاً من العلاقات الذي تنجلي فيه، لذلك هو غير مبال للتمييز بين نص أدبي ونص غير أدبي، فهو يتسع لكل الخطابات على اختلافها أدبية كانت أو غير أدبية^٢، يقول ريكور: "هكذا فالأدب السردى، من بين جميع الأعمال الشعرية، هو نموذج للفعالية العملية، من خلال انحرافات ونماذجه أيضاً"^٣.

وقد حدّد ريكور للتاريخ عدة مستويات، وهي:

أ- التاريخ الوثائقي:

وهو الذي يمكننا أن نحدّد فيه بدقة طبيعة إجاباتنا فيما يخص بعض الأحداث والتواريخ، "في هذه المرحلة الوثائقية يجد المؤرخ نفسه في مواجهة الأرشيفات، ومن ثمّ فإنّه يطرح مسألة ما وقع فعلاً أو ما حدث بالفعل. إنّ ألفاظاً من قبيل صح/خطأ، يمكن اعتبارها ألفاظاً مشروعة في هذا المستوى، بالمعنى الذي استعمله كارل بوبر Popper.K حين تحدث عن ما هو قابل للدحض (Réfutable)، وما هو قابل للتحقق (vérifi)"^٤.

1 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الأول، ص 282.

2 أنظر: جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص ص 44-45.

3 بول ريكور، الزمان والسرد: التصوير في السرد القصصي، الجزء الثاني، ترجمة فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية د. جورج زيناتي، طرابلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص 135.

4 د. بلعاليه دومه ميلود، حوار الفلسفة والتاريخ بول ريكور نموذجاً، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية جامعة الدكتور موالى الطاهر: سعيدة- الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2017، ص 14.

ب- التاريخ التفسيري:

هو الذي من خلاله يتم تفسير الجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وذلك من خلال ربطه بالعنصر الحكائي المرتبط بالحدث، فالرويات الكبرى تمثل إحدى الطرائق المركزية التي يتشكل ويتضح بها المخيال الاجتماعي لشعب ما.

ت- التاريخ الشعري:

وهو المستوى الذي تتشكل فيه الأصناف الكبرى التي تؤسس للفرد في صيغته الاجتماعية كالثقافة والثورة وهناك يأخذ مفهوم التاريخية معناه الأشد قوة بوصفه مفهوم جماعي، يقول ريكور: هناك إذا ثلاث مستويات إبتداء من التاريخ الوثائقي الذي يهتم بمعايير الفحص، ثم التاريخ التفسيري المنفتح على التناظر¹، فالتاريخ الذي يمكن أن نسميه بالشعري لأنه تاريخ حبك الفهم الذاتي لأمة عبر حكايتها المؤسسة، وتوضع الأفعال ضمن نطاق التاريخ بعد أن تحدد تمثلاتها الرمزية المتلائمة والأحداث الواقعية فالصياغات الرمزية للفعل هي حوامل لعناصر زمنية أكثر دقة، تنبع منها مباشرة قابلية الفعل لأن يكون مروياً²، ولأجل أن يبلغ السرد التاريخي درجة من الموضوعية فإنه لزاماً عليه أن يستعين بعنصر الخيال الإبداعي حتى يسد المؤرخ الفجوات التي خلفها السرد الناقص للأحداث، فكل ما في التاريخ كان مكبوتاً ومذبوحاً، هنا يَرَبُو بالمرء كيف يأتي الخيال ليمد يد العون للتاريخ، "فالتاريخ هو الذي يحرر هذه الإمكانيات المكبوتة.... فأى حدث يتحقق يكون قد اغتصب مكان إمكانيات مجهضة والخيال هو وحده الذي يُنقذ هذه الإمكانيات ويعيدها في الوقت نفسه إلى التاريخ³.

1 أنظر موقع: <https://hekmah.org> حوار فرانسوا أزوفي ومارك دولوني مع بول ريكور، تر: عبد الرحيم الزحوتي.

2 بول ريكور، الزمان والسرد: التصوير في السرد القصصي، الجزء الثاني، ص 99.

3 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الأول، ص ص 246-247.

المطلب الثاني: ابستمولوجيا السرد التاريخي.

لم تمر ثلاثية الزمان والسرد والتي نشرت بين عامي 1983 و1985 مرور الكرام بالنسبة للأوساط الدارسة للتاريخ آنذاك، إذ كانت تعيش حالة من الرضا الذاتي بفعل شعبية أطروحات مدرسة الحوليات والتي أُعيد تسميتها بـ"التاريخ الجديد"، هذه المدرسة كانت تميل بطبيعتها إلى رفض أي حوار مع الفلسفة، انطلاقاً من تبنيها لفكرة التخصص التاريخي.

ويعدّ ميشيل دي سيرتو أول من ناقش أطروحات بول ريكور، حيث وبمجرد صدور الجزء الأول من الزمان والسرد شارك دي سيرتو في ندوة مستديرة ونقاش مستقيض إلى جانب كل من جان غريش، بيير-جان لابارير، وبول ريكور نفسه، ومن خلاله ركز دي سيرتو في نقاشه مع ريكور على أربع عناصر رئيسية كانت وليدة اشتغاله على الأفكار التي وردت في الزمان والسرد، وهي:

1- مسألة الخطاب التاريخي كمنتج لموقع مؤسسي ومحدد

2- مشكلة غياب الحدث وعلاقته بأنماط مختلفة بطبيعتها.

3- العلاقة بين السرد والعملية التفسيرية.

4- القصصية التاريخية.

وقد ركز ميشيل دي سيرتو في نقاشه مع ريكور على فكرة تعددية السرديات، حيث رأى أنّ "العملية التفسيرية تتداخل كعنصر يؤدي إلى التآكل، أو التغيير، أو التحويل داخل مجال السرد الاجتماعي"¹، إذ ورغم اتفاقه مع ريكور على أهمية السرد، إلا أنّ اختلافاً في خلفية التفكير كان واضحاً بينهما، خاصة فيما تعلق بمسألة نطاق السرديات الممكنة، فقد شدد بول ريكور على عودة السرديات الكبرى، بينما أشاد ميشيل دي سيرتو بتكاثر السرديات الجزئية أو كما سماها هو "الذرية".

1 Michel de Certeau, «Débat autour du livre de Paul Ricœur Temps et Récit», Confrontations, Cahiers Recherches-Débats, 1984, p 24.

في مقابل ذلك؛ تناول ريكور بإسهاب عمل دي سيرتو حول الكتابة التاريخية، معبراً عن خلافه بشأن المساواة التي أقامها دي سيرتو بين الواقع التاريخي والغيرية الجذرية، حيث "لم يرضَ ريكور بالحل الوسط الذي يقترحه ميشال دو سارتو وأتباعه بأن يكون للتاريخ وجهين أحدهما علمي والآخر سردي، فالتاريخ عند هؤلاء عبارة عن سرد، لكنه سرد من نوع خاص وسردية التاريخ لا تلغي وظيفته المزدوجة، فهو معرفة علمية لأنه ينتج حقائق حول واقع ما، وخيال سردي لأنه نتاج وظائف معقدة، وهكذا فحسب النسق الأوكسيموري oxymore¹ الذي ينسق الأضداد يكون التاريخ علم وسرد"².

ولقد كان هذا النقاش محط نظر واهتمام كبيرين من طرف بعض المؤرخين، حيث أدركوا قيمة كتابة ريكور في التاريخ. من بين هؤلاء إيريك فين وروجر شارتيه، اللذان شاركا بنشاط في الأيام الدراسية المخصصة لريكور في يونيو 1987، والتي نُشرت أعمالها في عدد خاص من مجلة Esprit مكرس له.

يرى إيريك فين أنّ الحبكة تحتل موقعاً مركزيًا كوسيط بين الحدث والتاريخ في فكر ريكور، فهو يُقرّ بتجديد ريكور لشروط النقاش بين التفسير والفهم، وهو نقاش طُرِح منذ القرن التاسع عشر كمسألة بديلة بينهما، حيث يتخذ ريكور مسافة واضحة من وهم الفهم سواءً ما تعلق بتواصل مباشر بين ذاتين، أو ما تعلق بالتفسير العقلاني الذي يعتمد فقط على التحليل الداخلي للنص.

لكن فين يختلف مع ريكور من زاوية تأويلية، حيث يرى أنّ رؤية ريكور تتموضع على مستوى التعميم الفلسفي، بينما الممارسة التاريخية بطبيعتها متعددة الجوانب بسبب تنوع موضوعاتها ولقائها مع قرائها، وهو ما تترجمه مقولته: "التاريخ الذي يتم حبكة ليس سوى استجابة ممكنة لسعي هوياتي يسبقه، يتجاوزه، ولا يتوقف عنده. فهل يمكن للتأويلية أن تستمر في الاكتفاء بحبكة النص وحدها في لعبة التملك؟"³.

* مصطلح أدبي مثير للإشارة إلى الجمع بين كلمتين أو مفهوم متناقض ظاهريًا لمعنى جديد أو للتفكير

2 أنظر: جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 114.

3 Éric Vigne, «L'intrigue mode d'emploi», Esprit, nos 7-8, juillet-août 1988, p 256

أما بالنسبة لرؤجر شارتييه، فرغم تأكيده على وجود مسافة وإحساس بـ"غربة" يشعر بها كمؤرخ تجاه فكر ريكور، فإنه يعتبر كتاب الزمان والسرد أهم ما نُشر عن التاريخ خلال السنوات العشر الأخيرة. يرى شارتييه أن أولى مزايا ريكور تكمن في كسره لتقليد المؤرخين الفرنسيين الذين يميلون إلى رفض تدخلات فلسفات التاريخ التي تُعتبر غريبة عن الممارسة التاريخية. يقول شارتييه: "يتناول ريكور مجموعة من الأعمال التاريخية ... ويدمجها في تأمل فلسفي حول التاريخ"¹.

وعلى عكس التدخلات الفلسفية المعتادة في مجال التاريخ، التي تكتفي بالسرديات الكبرى أو التحليلات المجردة، فإن ريكور تجاوز ذلك من خلال التعمق في الأعمال التاريخية نفسها، مثل أعمال فرناند بروديل، وجورج دوبي، وفرانسوا فورييه، وغيرهم. وبهذا؛ أصبح ريكور واحداً من الفلاسفة النادرين الذين يستوعبون فعلياً العمل التحقيقي الذي يقوم به المؤرخون.

أولاً: التاريخ وممكنات الموضوعية.

في مواجهة منطق القطيعة الكبرى التي وسمت عمل المؤرخين، حيث يقدم كل جيل جديد نفسه بوصفه حاملاً لثورة جديدة على غرار الثورة الكوبرنيكية-الغاليلية، كان ريكور دائماً على معارضة هذا المنطق بموقف وسطي يأخذ في الحسبان القطبية المزدوجة للممارسة التاريخية، قطبية تتأرجح بين دراسة شروط الممكن فكرياً والمحتوى الفعلي لهذا الممكن، وذلك في ظلال جدلية الفهم والتفسير، وبين صراع الذاتية والموضوعية، وبين السرد ومرجعه، وبين أركيولوجيا المعرفة والغائية التاريخية، وبين المنهج الوصفي (الأيديوغرافي) والمنهج القانوني العام (النوموتيي).

"وذهب ريكور إلى أن التوتر الحاصل في مجال التاريخ يكون بين الذاتية والموضوعية: الأولى بما هي تجربة تعايش وتعاني الماضي بهدف بعثه حياً. والثانية بما هي حلم وأمل في الاتفاق والمؤرخ بين هذه وتلك يجد نفسه في مأزق، لذلك انصب جهد ريكور حول هذه المسألة باحثاً في السبل التي من شأنها معالجة

¹ Roger Chartier, «Débat sur l'histoire», p 258

حوادث التاريخ بطريقة تحفظ لها وجودها الموضوعي حتى يتمكن المؤرخ من التوضع بشيء من البعد والقرب من الحدث عن طريق التماسف¹.

وقد نعت بول ريكور، في مداخلة قدمها خلال الأيام البيداغوجية للتنسيق بين تدريس الفلسفة وتدريس التاريخ عام 1952، التاريخ بأنه إبستمولوجيا مختلطة، تجمع بين ثنائيي الموضوعية والذاتية، وبين حدّي التفسير والفهم، إنها إبستمولوجيا قوامها الأساسي جدلية الذات الدارسة والآخر البعيد في الزمن. وصف يجعل من المؤرخ في مواجهة حادة بين لغة الاستخدام المعاصر في مقابل لغة الحوادث المنقضية، فاللغة التاريخية، كما يصفها ريكور: هي بالضرورة متعددة المعاني، مع أخذه في الاعتبار ضرورة الالتفات إلى الأحداث الطارئة، والمتغيرات، وكذلك إلى البنى والثوابت، لذلك يرى ريكور "أنّ التاريخ مبحث غامض، نصفه أدب ونصفه الآخر علم، وأنّ إبستمولوجيا التاريخ لا تستطيع إلا أن تسجل هذه الحالة آسفة"². وعليه يحدّد بول ريكور وظيفة المؤرخ ومبرر مشروعه على أنها استكشاف ما ينتهي إلى الإنسانية، "هذا التذكير يبدو أحياناً كأنه دعوة للاستيقاظ عندما يميل المؤرخ إلى إنكار نيته الأساسية والاستسلام لسحر موضوعية زائفة؛ موضوعية تاريخ لا يحتوي إلا على الهياكل، القوى، والمؤسسات، دون البشر والقيم الإنسانية"³.

أفضى ولوج ريكور مبكراً في مجال عمل المؤرخ إلى إظهاره لمدى التوتر الذي يعاني منه المؤرخ بين موضوعية ضرورية تجاه موضوعه وبين ذاتيته الخاصة، وقبل أن يدعو جاك رانسيير إلى مصالحة المؤرخ مع موضوعه من خلال تشجيعه على عدم الاستسلام للإغراءات التي تدفعه بشكل دوري نحو "القتل الرحيم"، كان ريكور يعبر عن الفكرة ذاتها، مستنداً في ذلك إلى القواعد التي تحكم مهنة المؤرخ، واعتمد بشكل كبير على تعريف مارك بلوخ لمهنة المؤرخ، يقول ريكور: "مهنة المؤرخ: الجميع يعلم أنّ هذا هو

1 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 124.

2 بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 148.

3 Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», décembre 1952, repris dans Histoire et vérité, ouvr. cité, p 30.

العنوان الذي أضافه مارك بلوخ في سبيل دفاعه عن التاريخ، كتاب بلوخ، رغم أنه غير مكتمل للأسف، لكنه يحتوي على كل ما يلزم لوضع الأسس الأولى لتأملنا¹.

يرفض ريكور البديل الزائف الذي بات يكتسب أهمية متزايدة في العملية التاريخية، وهو الاختيار بين أفق الموضوعية، مع طموحه العلمي، والمنظور الذاتي، مع إيمانه بتجربة فورية لإعادة إحياء الماضي، والهدف من ذلك هو إظهار كيف أن الممارسة التاريخية هي ممارسة تعيش في توتر دائم بين موضوعية لن تكون كاملة أبدًا وذاتية مؤرخ منظور إليها منهجيا بوجوب التخلي عن جزء منها، منقسمًا في ذلك بين ذاتية جيدة؛ "أنا البحث"، وذاتية سيئة؛ "أنا الانفعال".

ويسعى ريكور، في هذا المجال كما في مجالات أخرى، إلى إثبات أن طرق البحث عن الحقيقة تمر عبر التفافات ضرورية ومنهجية صارمة، وهو ما عزاه الحكم عن التاريخ في أنه يتقدم من خلال تصحيحات مستمرة تنبع من نفس الروح "التي تميز التصحيح العلمي في الفيزياء مقارنة بالتصورات الأولية للحواس والكونيات التي تعتمد عليها، فالمؤرخ، من جهة، يتموضع في موقف خارجي تجاه موضوعه بسبب المسافة الزمنية التي تفصله عنه، ومن جهة أخرى، يتموضع في موقف داخلي بفعل نية المعرفة التي تقوده"².

لذلك يُذكر ريكور بالقواعد التي تحكم "عقد الحقيقة"، والتي، منذ: هيرودوت وثوكيديدس، يرشد كل بحث تاريخي ويؤسس منهجيته، لأنها تُشكّل الطبقة الأولى من العمل التاريخي، فهي محاولة نحو التفسير، في مقابل الذاتية التأملية التي تكون منخرطة في بناء نماذج الفهم.

يُظهر ريكور هنا وعيًا استثنائيًا، حيث إنه غير مخدوع بالشيطنة التي تعرضت لها المدرسة المنهجية، والتي شكلت مدرسة الحوليات رد فعل ضدها، فهو يطالب بالتقشف الموضوعي باعتباره مرحلة ضرورية،

1 Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», p 25.

2 Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», p 19.

قائلاً: "هذا هو جوهر الموضوعية: عمل النشاط المنهجي. ولهذا السبب يحمل هذا النشاط الاسم الجميل النقد"¹.

القول بعدم اكتمال الموضوعية في علم التاريخ جعل من ريكور يقر بضرورة ادخال الذاتية من خلال عدة مستويات:

- 1- الاختيار: تبدأ الذاتية بمفهوم الاختيار، سواء كان صريحاً أو ضمنياً، لكنه في كل الأحوال حتي. يقوم المؤرخ بإصدار "حكم بالأهمية" يوجهه في اختيار الأحداث والعوامل التي يتناولها بالتحليل. هنا، تسبق النظرية عملية الملاحظة وتؤثر على القرارات التي يتخذها المؤرخ. كما تتدخل الذاتية أيضاً في تحديد النماذج التفسيرية التي تُستخدم كإطار لفهم الوقائع.
- 2- الروابط السببية: تتجلى الذاتية كذلك في الروابط السببية التي يبرزها المؤرخ. في هذا السياق، يشير ريكور إلى الجهد المنهجي الذي بذله فرناند بروديل لفصل أنواع مختلفة من السببيات. ومع ذلك، يعمق ريكور هذا الموضوع لاحقاً في كتاب الزمان والسرد، حيث يركز على كيفية تطور السرد التاريخي كوسيلة لتقديم نماذج تفسيرية.
- 3- المسافة التاريخية: تُبرز الذاتية أيضاً في المسافة الزمنية التي تفصل بين المؤرخ وموضوعه، حيث على المؤرخ أن يترجم ويُسمّي ما لم يعد موجوداً، ما كان "آخرًا"، بلغة معاصرة، في هذا الإطار، يصطدم المؤرخ باستحالة التطابق الكامل بين لغته وموضوعه، ما يدفعه إلى استخدام الخيال لضمان نقل الماضي إلى حاضر جديد يفهمه معاصروه، "إننا ندرك من خلال هرمينوسيا ريكور، أن أية معرفة مباشرة لم تعد متاحة، بل هي لم تعد ممكنة أصلاً، لذا فإن المسافة تشكل اللحظة النقدية التي تبقينا داخل عالم سبقنا، أي تبقينا في انتمائنا وتحافظ عليه، ولكنها تسمح لنا بالتواصل مع الآخرين وبفضلها. إن وجود هذه المسافة هو شرط كل معرفة، ذلك أن

1 Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», p 26

الانتماء إلى التراث التاريخي هو انتماء مشروط بعلاقة وجود مسافة تتأرجع بين الابتعاد والاقتراب"¹.

4- البعد الإنساني: تتجلى الذاتية أخيرًا في الطبيعة البشرية للموضوع التاريخي، "فالتاريخ في جوهره يسعى لفهم البشر وتفسير أفعالهم"²، فدافع المؤرخ ليس فقط تفسير الوقائع، بل أيضًا السعي للقاء "الآخر" في الماضي، في عملية تُشبه التحليل النفسي، حيث يتم استكشاف الماضي بنقل زمني يمثل أيضًا "انتقالًا إلى ذاتية أخرى".

بهذا المعنى، تصبح الذاتية جسرًا ضروريًا للوصول إلى الموضوعية، فهي ليست مجرد أداة تفسيرية، بل وسيلة لإعادة إحياء الماضي وجعله مفهومًا في سياق الحاضر.

المطلب الثالث: التاريخ كهيرمينوطيقا.

الوعي المبكر الناشئ عند بول ريكور جعله يقرّ بقدرة الخطاب التاريخي في اتباع منهج العلوم الطبيعية، فمنذ شلايرماخر، خرجت التأويلية من أفقها الإقليمي والديني لتتبنى برنامجًا عامًا يهدف إلى صياغة قواعد عالمية، تمكن من تقريب البعيد، وتجاوز المسافة الثقافية، وبالتالي تعزيز فهم "الآخر"، "وكما يرى غادامير أول شرط لامكانية قيام علم تاريخي هو أنّ موضوع الدراسة والدارس لا يتمايزان. ولما كانت الذات الدارسة للتاريخ منصهرة مع موضوع هذا التاريخ، فإنّ وجود حقيقة واحدة في التاريخ هو ضرب من المستحيل"³.

وتحقق هذا المشروع بشكل خاص مع ديلتاي، الذي طوّر رؤية شلايرماخر في سياق تساؤل تاريخي أصيل، ففي حين كان فون رانكه ويوهاف غوستاف درويسن يتطلعان نحو العلوم الطبيعية لمنح التاريخ بعدًا علميًا، فإنّ ديلتاي قد واجههم بطرح أفق الفهم، مميّزًا بين نوعين من الإبستمولوجيا: واحدة تخص

1 عبد الله البريحي، السيرة الذاتية في هيرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة الامارات، ط 01، 2010، ص ص 230 - 231.

2 Paul Ricœur, «Objectivité et subjectivité en histoire», p 31

3 جنات بلخن، السرد التاريخي عن ريكور، ص 103.

العالم الفيزيائي وأخرى تخص العالم النفسي، "ذلك أن الغاية القصوى التي كان يرمي إليها ديلتاي كانت بلا شك البلوغ بالعلوم الإنسانية إلى اكتساب قدرة الاستقلال والكفاية وإعتاقها من وصاية العلوم الطبيعية. ومع أنه كان يسعى إلى تمييز العلوم الإنسانية من العلوم الطبيعية، إلا أن أثر العلوم الطبيعية كان مازال يهيمن على مسعاه الفكري، ولكأنّ مثال العلوم الطبيعية هو السائد في أنظومته الفكرية كلها"¹.

سعى ديلتاي إلى تأسيس التاريخ كمعرفة علمية، تتجاوز الحدس البسيط، انطلاقاً من فرضية أن الحياة تُنتج أشكالاً مستقرة في تدفقها، تتبلور في تكوينات ومعايير تشبه ما سيصفه لاحقاً نوربرت إلياس بمفهوم "التكوين" وماكس فيبر بمفهوم "النموذج المثالي".

لذا، فإن التأويلية، وفق هذا المنظور، لا تستند إلى أي نوع من "السيكولوجية الجامحة"، كما يُعتقد عادة، بل إلى رغبة في إعادة فهم الطبقة الموضوعية للفهم. إنها انعكاس على التاريخية وشروط وجودها. وعلى الرغم من أن ديلتاي انتهى إلى مأزق بسبب إخضاعه المفرط للمشكلة التأويلية للمشكلة النفسية، إلا أنه مع ذلك "أدرك العقدة المركزية للمشكلة، وهي أن الحياة لا تفهم الحياة إلا عبر وساطة وحدات المعنى التي تتجاوز التدفق التاريخي"².

تمت إعادة النظر في هذه التأمّلات حول التاريخية لاحقاً من قبل هوسرل، وخاصة في المرحلة الأخيرة من أعماله، كما في كتاب الأزمة (Krisis)، إذ اتجه البرنامج الفينومينولوجي لهوسرل، المتأثر بالسياق المأساوي لتاريخ ألمانيا في الثلاثينيات، نحو التاريخ باعتباره لحظة مميزة لفهم ذاتنا، فبالنسبة لهوسرل، فإنّ المعنى الذي يجب استعادته هو معنى داخلي بالكامل، يمثل نهاية رحلة إدراكية وزمانية كامنة في الوعي ذاته: "لأن التاريخ هو تاريخنا، فإنّ معنى التاريخ هو معنانا"³.

1 مشير باسيل عون، الفسادة الفلسفية، ص 90-91.

2 Paul Ricœur, Du texte à l'action, P 87.

3 Paul Ricœur, À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986, p. 34.

اعتمد هوسرل على مفهوم "القصدية التاريخية" لتوضيح العلاقة بين عمليتي الاحتفاظ بالماضي والتوقع للمستقبل، وأظهر من خلال ذلك أنّ الحاضر ليس مجرد لحظة زمنية منعزلة، بل يحتوي على قصدية طويلة تضمن استمرارية الزمن وتحافظ على الهوية داخل التغير، وتضمن هذه المضاعفة القصدية للقصدية المميزة للاستبقاء اندماج الاستجماع بتكوين الشعور الداخلي بالزمان، الذي ينبغي أن يكون قد اختفى عن النظر نتيجة لاهتمامنا بتمييز الاستجماع عن الاستبقاء. فليس الاستجماع مجرد كأن حاضرة، بل هو يستهدف الحاضر، وهذه الطريقة يطرحه كما كان سابقاً...¹.

بهذه الطريقة، تُدمج التغيرات والاختلافات المتعاقبة في استمرارية زمنية، ويصبح الحاضر مزيجاً مما نعيشه الآن وما تحققه توقعات الماضي؛ في هذا المعنى، الحاضر هو تحقيق للمستقبل المتذكر. وعليه، لا يمكن فهم الانقطاع الزمني إلا في إطار استمرارية أوسع هي الزمن نفسه. وقد أبرز غادامير هذا الطرح بشكل خاص، حيث ترفض التأويلية التاريخية لديه الفصل التعسفي بين التقاليد والعلوم التاريخية، وبين مسار التاريخ والمعرفة عنه. بالنسبة لغادامير، الفهم لا ينبع من ذاتية متحكمة، بل من "الاندماج في عملية النقل التي يتوسط فيها باستمرار بين الماضي والحاضر"².

تُعد هذه العملية جزءاً من المشروع التأويلي الذي يهدف إلى استكشاف هذا "البين-بين"، بين الألفة والغربة، الذي تمثله التقاليد. ومن ثم، تصبح المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي ليست عائقاً يجب التغلب عليه، بل فرصة منتجة لإعادة التفكير والفهم: "المسافة الزمنية ليست عقبة [...]، بل ينبغي النظر إليها كفرصة إيجابية وإبداعية تُمنح للفهم"³.

تتجلى هذه الفكرة في فلسفة ريكور، الذي سعى إلى تجاوز التناقضات التي تنشأ عن التعامل النظري البحث مع الزمن أو النهج الذي يجسّد الزمن كمفهوم ثابت. ركز ريكور على التفكير في إطار التوتر بين

1 بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الثالث، ص 53.

2 Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976, p 130.

3 Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, p 137

الخارج والداخل، بين التفكير من منظور خارجي والتجربة الداخلية، لاستيعاب التعقيد الذي يميز فهمنا للزمن والتاريخ.

ويشتغل ريكور من خلال كتاب الزمان والسرد أساساً على مفهوم الزمن بكونه مفهوماً يمثل شرط فهم الظواهر، حيث يعيد بول ريكور التفكير في التنظيرات التاريخية التي تعتبر الزمن كمفهوم ثالث، أو كخطاب ثالث يتوسط كلا من الفهم الكوني للمسار الزمني والمقاربة الداخلية الشخصية للزمن، ويستند في ذلك على مقارنة أرسطية، إذ يرى أن أرسطو يعارض في هذا السياق التفسير الأفلاطوني للزمن مع حركات الأجرام السماوية، معتبراً أنه يجب فصل الزمن إلى قسمين: من جهة، أنه عالم التغيرات القابلة للتحديد، الذي ينتمي للعالم السفلي، ومن جهة أخرى، الزمن الذي لا يتغير، الموحد، والموجود في كل مكان على السواء، وبهذا، يتم إخراج العالم الأرسطي من الزمن¹.

بيد أن أرسطو يواجه التناقض في كون الزمن ليس الحركة وليس دون الحركة أيضاً: "واضح إذن أن الزمن ليس الحركة، ولا دون الحركة"، إذ لم يستطع أرسطو أن يصل إلى ارتباط بين الزمن الذي يتم قياسه من السماء بشكل مشابه للساعة الطبيعية، وبين الملاحظة بأن الأشياء والبشر يخضعون لعمل الزمن. يستخدم أيضاً المثل الشعبي القائل: "الزمن يستهلك، وكل شيء يشيخ بفعل الزمن"².

يقابل هذا الجانب الكوني للزمن الجانب النفسي، الشخصي، وفقاً لآباء الكنيسة، مثل القديس أوغسطين، الذي يطرح السؤال مباشرة: "ما هو الزمن؟ إذا لم يطلب مني أحد، أعلمه؛ ولكن إذا طلب مني ذلك وأردت أن أفسره، لا أعرفه بعد الآن"³.

ينطلق من التناقض في أن الماضي لم يعد والمستقبل ليس بعد، كيف يمكننا فهم ما يمكن أن يكون عليه الزمن؟ يجيب القديس أوغسطين بتركز على الحاضر، وهو حاضر ممتد يضم ذاكرة الأشياء الماضية

1 أنظر: بول ريكور، الزمان والسرد التاريخي، الجزء الثالث.

2 Aristote, Physique IV, (219 a 2), cité par Paul Ricœur, Temps et récit, ouvr. cité, t. 3, p 26.

3 Saint-Augustin, Les confessions, Livre XI, chap, xiv, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p 264.

وتوقع الأشياء المستقبلية: "الحاضر من الماضي هو الذاكرة، الحاضر من الحاضر هو الرؤية، الحاضر من المستقبل هو التوقع"¹. لا يوجد، إذن، بالنسبة للقديس أوغسطين، مستقبلاً أو ماضياً إلا عبر الحاضر. هذه الأنتمية بين الزمن الكوني والزمن الشخصي لا يتم حلها بالتفكير الفلسفي، كما يوضح بول ريكور، من خلال استعراض المواجهة التي تتناول في هذه الحالة أطروحات كانط وأطروحات هوسرل، ويؤدي إلى شبه إقرار مفاده الفينومينولوجيا والنقد لا يأخذان بعضهما البعض إلا بشروط تهميش بعضهما البعض.

"ومن هنا فإن كل عالم سردي هو عالم الطابع الزمني للتجربة الانسانية، فالتجربة الإنسانية كما يعيشها المرء في تاريخه هي تجربة زمنية. لكن إذا كان ريكور دائماً يحاول دائماً أن يقنعنا بأن الروايات التاريخية والخيالية يجب أن تفهم على أساس قصصي وسردي، جوهر السرد هو الزمن. فهل يمكن أن نعمم هذه القراءة على مختلف الأعمال الفلسفية وبالتحديد ثلاثية بول ريكور الزمان والسرد؟"²

يرى ريكور أنّ بين الزمن الكوني والزمن الشخصي يقع "الزمن المروي" الذي يتناوله المؤرخ، إذ يتيح هذا الزمن إعادة تشكيل مفهوم الزمن من خلال توصيلات خاصة.

لذلك يفضل ريكور في هذا السياق مصطلح "إعادة التشكيل" على مصطلح "المرجعية"، حيث يتعلق الأمر بإعادة تعريف مفهوم "الواقع" التاريخي ذاته، انطلاقاً من الموصلات الخاصة بـ"الزمن الثالث التاريخي" الذي يستخدمه المؤرخون غالباً دون طرحه إشكالياً.

ومن بين هذه الموصلات نجد فئة "الزمن التقويمي"، وهو أول جسر يبنه المؤرخ بين الزمن المعاش والزمن الكوني، فيقترب الزمن التقويمي من الزمن الفيزيائي من حيث قابليته للقياس، ويستعير من الزمن المعاش في آن معاً، فهو "يُكوّن" الزمن المعاش و"يؤنس" الزمن الكوني³.

1 Saint-Augustin, Les confessions, p 264.

2 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 102.

3 Paul Ricœur, Temps et récit, ouvr. cité, t. 3, p. 197.

ويستخدم ريكور في سبيل توطيده لهيرمينوطيقا خاصة بالتاريخ مفهوم الجيل، والذي يرى فيه أنه قد أصبح فئة تحليلية رئيسية بفضل أعمال جان فرانسوا سيرينيلي Jean-François Sirinelli، حيث يعدّه ريكور وسيلة أساسية في ممارسة التأريخ، إذ أنها تسمح أيضًا -كما أظهر ذلك دلتاي- بتجسيد هذا الربط بين الزمن العام والزمن الخاص، ويُتيح مفهوم الجيل إثبات الدين الممتد إلى ما بعد فناء الوجود، متجاوزًا الموت الذي يفصل بين الأجداد والأجيال المعاصرة.

أخيرًا، يستخدم ريكور مفهوم الأثر، حيث ورغم أن الأثر يُعدّ موضوعًا اعتياديًا للمؤرخ، ويتجسد في الوثائق والأرشيفات، فإنه يظل غامضًا وأساسيًا لإعادة تشكيل الزمن، ويستعير ريكور تعبير "دلالة الأثر" من إيمانويل ليفيناس باعتباره اضطرابًا في النظام، فهو يومض دون أن يظهر¹، ويدرج ريكور مفهوم الأثر ضمن سياقه التاريخي، ويعبر هذا التصور -للتاريخ كعلم يعتمد على الآثار- عن ازدواجية مرجعية تقاوم اختزال المعنى، لأنّ البقايا مغروسة في الحاضر بينما تحمل في نفس الوقت دلالة تعود إلى زمن لم يعد موجودًا.

وإذا كان ديلتاي ينظر إلى التفسير كنموذج يمكن استعارته من العلوم الطبيعية وتطبيقه في حقل الدراسات التاريخية، فإنّ ريكور يؤكد هذه الرؤية، حيث يرى أنّ التفسير لم يعد استخدامه قاصرا على العلوم الطبيعية فقط بل أصبح أداة منفتحة الاستخدام على مختلف النماذج المعرفية، من قبيل اللسانيات والسياسة، وهو ما ينطبق مع قاعدة ريكور الهيرمينوطيقية: فسّر أكثر تفهم أكثر.

هذه القاعدة التبادلية على مستوى النص تتحول على مستوى التاريخ بصيغة: أن تفسر أكثر هو أن تروي أفضل، بما يعني أنه كلما زاد التفسير التاريخي، كانت رواية هذا التاريخ أفضل، والتفسير هنا هو القدرة على إعادة هيكلة النص التاريخي².

1 Op: Emmanuel Levinas, «La trace», dans Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 57-63.

2 أنظر: جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 125.

يرى ريكور أن أكبر عائق ابستمولوجي يقف في سبيل دراسة التاريخ دراسة موضوعية هو عائق حفظ

التاريخ وتدوينه، لذلك يقسم ريكور في عمله على هذه المشكلة مهمة المؤرخ إلى ثلاث مستويات:

- دراسة الوثائق: يبدأ المؤرخ أولاً بجمع كل الوثائق المرتبطة بالحادثة المدروسة، والتي يمكن حصرها بزمان محدد وبيئة جغرافية معينة، وتبتغي هذه الدراسة النقدية أن ترفع كل الوثائق التي لا تدخل ضمن نطاق الحادثة، وأن تُدخل البقية في نطاق ما يسمى الأرشفة والتوثيق، إذ تدخل الشهادات الموثقة سواء كانت شفوية أو مكتوبة " في منطقة النقد أي لا تخضع فقط للمواجهة الشديدة بين الشهادات المتنافسة، لكن تمتص في كتلة من الوثائق ليست كلها شهادات"¹، في هذا المستوى، يعمل المؤرخ على جمع الأدلة والشهادات من المصادر التاريخية (مثل الوثائق، النصوص، الآثار) وتحليلها، بهدف إعادة بناء الأحداث بدقة من خلال الوقوف على التفاصيل والحقائق المدعومة بالأدلة.

- الفهم والتفسير: يؤكد ريكور أن المؤرخ يستخدم التأويل كأداة أساسية للربط بين الفهم والتفسير. فالتأويل يساعد على كشف المعاني الخفية وراء النصوص والأحداث، مما يُظهر العمق الإنساني للتجربة التاريخية، حيث يمكن للمؤرخ- عبر التأويل- تجاوز الوقائع الظاهرة لطرح أسئلة حول القوى الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أثرت على الأحداث، وفي هذا يقول ريكور: " ليس هناك وثيقة دون سؤال، ولا سؤال دون مشروع تفسير"²، لذلك يرى ريكور أن السرد التاريخي هو الجسر الذي يربط بين الفهم والتفسير، فالتاريخ ليس مجرد تجميع للأحداث، بل هو فعل تأويلي يهدف إلى بناء سردية متماسكة تعطي معنى للماضي. هذه السردية تتطلب فهماً عميقاً لماهية الفعل الإنساني وتفسيراً منهجياً لأسباب الأحداث وآثارها. "هنا يحاول ريكور التأليف بين سببية فاعلة وسببية غائية، بين أسباب عقلانية وبين مقاصد وغايات

1 Paul Ricœur, La mémoire l'histoire et l'oubli, éditions Seuil, 2000, Paris, p 182.

2 Paul Ricœur, La mémoire l'histoire et l'oubli, p 231.

وبواعث، بل إنه لم يعد يستثني أية أسباب أيا كانت طبيعتها نظرا لتعدد الحوادث التاريخية الإنسانية، وبالتالي تعقد أسبابها وبواعثها وظروف حدوثها، وهو يدعو إلى وضع نماذج مختلفة لتلك الأسباب"¹.

- العرض: نواتج الدراسة التاريخية تعرض على المهتمين بها، إذ تصبح هذه الدراسة محل قراءة ونظر ونقد وتمحيص، ليكون بذلك الخطاب التاريخي خطاب منفتح على القراءات التأويلية. "في هذا المستوى من التحليل إذن يهتم المؤرخ بالانتقال من تطبيق نماذج السببية الملائمة للحادثة التاريخية، والتي تستهدف دلالتها الموضوعية، إلى مرجعها الأمامي الذي يجد تعبيره في بعدها الاجتماعي"².

1 لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير، ص 229.

2 لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير، ص 233.

المبحث الثاني: نماذج من التحويلات المعرفية للهيرمينوطيقا.

الميسم الذي وسمت به هيرمينوطيقا ريكور أنّها هيرمينوطيقا الانفتاح ذو الامتداد المعرفي الوارف، مثلها مثل الشجرة التي حاولت أن تغطي بظلالها كل فضاء ممتدٍ أمامها، وإنّا من خلال هذا المبحث سنحاول أن نستبين تجليات هذا الانفتاح من خلال تقاطعات هيرمينوطيقاه مع مجالات معرفية أخرى، بعد أن بيّنا في الفصول السابقة بعضاً من الانفتاح المعرفي ضمن أفقها الداخلي.

المطلب الأول: من التاريخ إلى الايديولوجيا.

يُعرف ريكور "القاري" بوصفه نظرياً في أنّه واحد من الأقطاب المنظّرة للهيرمينوطيقا وفيلسوفاً للغة، أكثر من كونه مفكراً سياسياً (باستثناءات محدودة مثل كتاب التاريخ والحقيقة ومساهمته في مجلة Esprit، وهما أعمال أكثر تحديداً وظرفيّة)، ولشدة نهمة بالقراءة حتى سُمّي بغول القراءة فإنّ لجل انتاجه الفكري بعضٌ من أثر من تأثير بهم من خلال فعل قراءته لهم، فعلى سبيل المثال، بعد كتابه عن التأويل: مقال حول فرويد وبعض نصوص صراع التأويلات، حيث قام المؤلف بتقييم تأثير التحليل النفسي الفرويدي على الفلسفة ومقارنته بظواهرية الروح الهيغلية، كان من المنطقي أن يتوجه ريكور نحو ماركس، وهو ما يفعله هنا من خلال تحليل مفهوم الإيديولوجيا، إذ يُعتبر كتابه: "محاضرات حول الإيديولوجيا واليوتوبيا كتاباً يتضمن جملة المحاضرات التي ألقاها بول ريكور في جامعة شيكاغو عام 1975، حيث يحمل ذلك التقاطع الفكري في مواجهة البنيوية خصوصاً مع أفكار ألتوسير والتي كان ريكور قد ناقشها بالفعل في نقاشه الشهير مع كلود ليفي ستراوس حول الفكر البدائي عام 1973. ويتموضع عمل ريكور على الايديولوجيا ضمن منظورين عامين؛ أولهما النقاش مع مفكري الشك، إذ يرى ريكور أنّ البنيوية نفسها تعدّ امتداداً لمفكري الشك من خلال مشروعها في إزالة الأساطير عن الواقع؛ حيث لم يخفي ليفي-ستراوس أنّ الماركسيّة واحدة من "معلماته" الثلاث. وثانيهما مسألة الخيال والتي تعتبر خيطاً ناظماً لفكر بول ريكور.

ويبرر ريكور اشتغاله على الايديولوجيا في أنّ للاستعاري السبق على الحرفي والتصنيفي، بل إنّه يؤسس لهما، وهي الفكرة عينها التي كتبها جورج تاييلور في تحليله لمبَرّرات اشتغال ريكور عن الايديولوجيا كخط رئيسي للخيال: "من الواضح أنّ تحليل ريكور هذا يتوافق تمامًا مع المحاضرات المخصصة للإيديولوجيا، فكما أنّه من الخطأ اعتبار التمثيل الاستعاري انحرافًا عن التمثيل الحرفي، فإنّه من الخطأ أيضًا وصف التمثيل الإيديولوجي كتحرّيف للتمثيل العلمي. (...) الحرفي والعلمي لا وجود لهما إلا ضمن هذه المجالات الأوسع التي هي الاستعاري والإيديولوجي"¹.

سعى بول ريكور من خلال اشتغاله على ماهية الايديولوجيا إلى الانتقال من الفكرة التقليدية للإيديولوجيا بوصفها تحريفًا، إلى كونها وسيلة للتبرير، وصولاً إلى دورها في التكامل، هذا المسار يقود ريكور إلى معالجة المشكلة الحساسة المتعلقة بتحديد الإيديولوجيا: ما الذي ليس إيديولوجيًا؟ وكيف يمكن العثور على موقع غير إيديولوجي يمكن من خلاله الحديث عن الإيديولوجيا؟ الحل، وفقًا للمهرمنيوطيقا، يكمن في رفض أي منظور مطلق، والوقوف في "لا-مكان" كفاعل منخرط، أي اليوتوبيا. فالـيوتوبيا، كونها قطبًا معارضًا متجهاً نحو حلم مثالي، تتيح التوازن مع تأثيرات الإيديولوجيا التي تميل إلى تثبيت الواقع. وعلى العكس، تعمل الإيديولوجيا على تثبيت الفرد السياسي في الواقع، مانعة إياه من الانجراف في أوهام اليوتوبيا. "وإذ يتفق الجميع على أن اليوتوبيا تعني ما هو خارج، فإنّ المقصود بخارج حسب ريكور هو ليس مالا يوجد في مكان وحسب، أي خارج المكان بل وأيضًا تعني مالا يوجد في زمان؛ أي ما هو خارج الزمان"².

يرى ريكور أن الفعل الإنساني مختلط في صميميته بالتخيل والتمثل، بمعنى أنه لا يمكننا أن نفهم كيف يمكن للحياة الواقعية أن تنتج من ذاتها صورة ما إذا لم نفترض في بنية الفعل ذاته وسيطا رمزيا يتحدد

1 Clifford Geertz : « Ideology as a cultural System », in The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, 1973, p 345.

2 جنات بلخن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 149.

من خلاله وعينا بوجودنا الاجتماعي¹، فالعيش داخل نطاق الجماعة يفرض أن ترسم هذه الأخيرة لنفسها صورة تؤرخ بها لوجودها الفعلي كجماعة تاريخية لها هويتها ووظيفتها الممتدة عبر التاريخ، "وتكوين هذه التمثيلات هي وظيفة مخيالنا الاجتماعي الذي يشتغل في أكثر مستويات الواقع جزئية كما يتضح ذلك من تحديد ماكش فيبر للفعل الاجتماعي".

يبدأ ريكور أولاً بتحليل نصوص ماركس المبكرة، حيث تُعرض الإيديولوجيا بصورة سلبية باعتبارها معارضة للواقع، إذ تُظهر الإيديولوجيا الواقع مشوهًا. ولكن ما هو تعريف الواقع؟ ضد هيغل، الذي يُعرف الواقع على أساس الروح، يستلهم ماركس من فيورباخ لكنه يسعى للتخلص من تأثيره، فبالنسبة لفيورباخ، الدين هو تحريف للواقع، بل التحريف الأسمى، لأنه يُسقط الصفات الحقيقية للإنسان على كيان خيالي يُسمى الإله، وهذا ما يؤكد ريكور بالقول: "لقد استفاد ماركس من نقد فيورباخ للدين"².

ووفقًا لماركس، هذا يؤدي إلى اغتراب الإنسان، وهو ما يحاول عكسه بإبراز الإنسان "الحر والمستقل. ومن ثم، يصبح الواقع هو الحياة الملموسة للإنسان، أي "البراكسيس"، الذي يتجلى عبر العمل ورأس المال. وعليه؛ تتحدد الوظيفة الإيديولوجية عند ماركس بوصفها وظيفة إخفائية أو تحريفية، وهو الاستعمال الذي شاع عبر كتابات ماركس وترسخ في أذهان الناس على شكل أسطورة بديهية لا تقبل النقاش، يصف ريكور هذا النص بأنه مهم لأنه يمكن قراءته كنص عن الأفراد الحقيقيين في حياتهم الواقعية أو كنص عن الطبقات، مستخدمًا مفردات الإنتاج بدلًا من مفردات الحياة.

في هذا النص، يقدم ماركس لأول مرة استعارة الكاميرا المظلمة، الإيديولوجيا تنتج صورة معكوسة للواقع، تمامًا كما تفعل الكاميرا المظلمة في الجهاز الفوتوغرافي. لم تعد الإيديولوجيا مجرد الدين، بل أي

1 Paul Ricœur, Du texte à l'action, P 230 et p 382.

2 بول ريكور، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، عدد 66-67، 1989، ص 91.

عملية تجعل الوعي والفكر أهم من الحياة وتعمل على التلاعب بهما، يقول ريكور: "استعارة استلّفها ماركس من التجربة الفيزيائية أو الفسيولوجية، تجربة الصورة المقلوبة التي تظهر في الكاميرا أو على شبكة العين، تقدم لنا هذه الاستعارة المتمثلة في الصورة المقلوبة والتجربة الفيزيائية التي تكمن خلف الاستعارة المثل أو الأنموذج الذي يطرح التشويه باعتباره قَلْبًا"¹، "وفي نقده لماركس يرى ريكور أنه من العبث أن نسعى إلى توليد الصور من شيء اسمه الواقع بما أن الصور التي تكونها جماعة ما عن نفسها ليست سوى تأويلات داخلية في تكوين العلاقات الاجتماعية ذاتها".

امتداد النقاش حول الإيديولوجيا الألمانية جعل من ريكور يقدم لنا فكر ألتوسير، الذي يميز بين ماركس العلمي، الذي يعبر عنه بشكل كامل في كتاب رأس المال، وماركس الشاب، الذي يرى أنه كان لا يزال تحت تأثير الإيديولوجيا الإنسانية، بالنسبة لألتوسير، الإيديولوجيا لم تعد معارضة للبراكسيس، بل للعلم، الذي يعتبر النظرية الأساسية للواقع.

يُبرز ألتوسير معارضة بين البنية التحتية الاقتصادية والبنى الفوقية الاجتماعية والثقافية (وهي استعارة استعان بها من إنجلز)، حيث تعتمد البنية الفوقية على البنية التحتية ولكنها تتمتع باستقلال نسبي وقدرة على التأثير عليها. يُبرز ألتوسير أيضًا أن الإيديولوجيا، رغم كونها وهمية، لها واقع خاص بها. كما يلخص ريكور ذلك بالقول: "يؤكد ألتوسير على الدوام بأن فكرة البنية التحتية والبنية الفوقية هي ما يمنح التحديد الكلي معناه، وليس العكس. وهو يقر بأن صيغة أنجلز هي التي تحكم مفهومه الخاص للتحديد الكلي. ربما كان ذلك تنازلاً للزعة التقليدية الماركسية، لست متأكداً من ذلك، لكن ألتوسير واضحٌ جداً بصدد هذه النقطة. (...) لا يساعد مفهوم التحديد الكلي في التغلب على ضعف مفهوم البنية

1 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا والبيوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2002، ص 50.

التحتية والبنية الفوقية، لأنه لا يعدو كونه تعليقاً على نفس الجدل. لا يتأثر إطار السببية على الإطلاق¹.

يدفع كارل مانهايم قضية الإيديولوجيا إلى أقصى حد بتأكيده أن كل خطاب، حتى النقدي منه، هو بالضرورة إيديولوجي. يشير مانهايم إلى أن العملية النقدية للإيديولوجيا لا نهاية لها، لأن ثقافتنا تفتقر إلى معيار مشترك للصدق أو إلى أساس غير إيديولوجي مقبول من الجميع.

يقترح مانهايم أن الحل قد يكمن في العثور على مفهوم جديد للحقيقة أكثر ارتباطاً بالسياق التاريخي، حيث يعتقد أن هذا المفهوم قد وُجد في فكرة التوافق أو عدم التوافق بين أنظمة الفكر والمجتمع، إذ يكون عدم التوافق هو التناقض بين أقوالنا وأفعالنا، وفي تحليله لأفكار مانهايم يتساءل ريكور حيالها كالاتي: وفقاً لأي معايير يبني مانهايم هذا الطرح؟ يرى ريكور أن مانهايم لا يقدم إجابة واضحة، بل يكتفي بالدعوة إلى "معرفة شاملة" تسمح بوضع خريطة شاملة لجميع وجهات النظر.

مع ذلك، يأخذ ريكور إحدى أفكار مانهايم كإمكانية لحل مشكلة الإيديولوجيا. يقول ريكور: "الطريقة الوحيدة للخروج من الدائرية التي تستحوذ الأيديولوجيات علينا من خلالها هي بافتراض يوتوبيا، والإعلان عنها، والحكم على إيديولوجيا ما على هذا الأساس. لأن المراقب المطلق مستحيل، فإن مسؤولية إصدار الحكم تقع على شخص ما داخل العملية نفسها"²، وعليه؛ يبرز ريكور توافقاً مع مانهايم كيف أن أي نقد للإيديولوجيا يجب أن يكون ذاتياً ومسؤولاً، حيث يتم تبني منظور يوتوبي كوسيلة لتقييم الإيديولوجيا، بدلاً من السعي للوصول إلى منظور مطلق مستحيل.

حتى الآن، كان النقاش الريكور متمركزاً حول فهم الإيديولوجيا بوصفها تحريفاً، لكن ومع ماكس فيبر، ينتقل إلى مستوى أعمق: مستوى التبرير والشرعية، يرى فيبر أن أي نظام اجتماعي معقد بما فيه الكفاية، حتى الديمقراطية، يتطلب خطاباً إقناعياً من قبل الطبقة المسيطرة تجاه الطبقات الخاضعة،

1 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 198.

2 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 250.

وذلك لتجنب صراعات طبقية دائمة، "فأينما وجدت سلطة ما يوجد تبرير لها وطلب دائم لذلك التبرير، وأينما وجدت مثل ذلك التبرير يتزايد اللجوء إلى فن الخطابة لأجل الاقناع والتأثير"¹.

في الواقع، لا يمكن الاعتماد فقط على التهديد بالقوة لتحقيق الاستقرار؛ يجب أن تكون هناك دوافع أخرى تجعل الأفراد يعتقدون بعدالة النظام. هذه الدوافع قد تكون عقلانية (مثل المخاوف والمصالح)، أو تستند إلى التقاليد، العاطفة، أو الشرعية القانونية.

ميزة نموذج فيبر، وفقًا لريكور، تكمن في كونه نموذجًا تحفيزيًا، أكثر قدرة على تفسير الواقع مقارنة بالنموذج السببي الماركسي. إذ يسمح هذا النموذج بالتمييز بين مطالبة الطبقة المسيطرة بالشرعية، وإيمان الطبقات الخاضعة بشرعية تلك المطالبة، يقول ريكور: "وقد سبق لماكس فيبر أن يبين أن كل فئة اجتماعية متطورة تصل ضرورة إلى مرحلة يظهر فيها التمايز بين حاكمين مسيرين وحكومين مسيرين، والتي تعمل فيها هذه العلاقة غير المتكافئة بالضرورة على صناعة بلاغة خطابية خاصة بالاقناع والتأثير لا لشيء إلا للحد من استعمال القوة المادية في فرض النظام"².

مع ذلك، يختلف ريكور مع فيبر في نقطة رئيسية: بينما يركز فيبر على مطالب الطبقة المسيطرة وسعيها إلى التبرير، يسلط ريكور الضوء على إيمان الطبقات الخاضعة بالشرعية، وهو ما يعتبره المجال الأساسي للإيديولوجيا. بهذا، ينقل ريكور التحليل من التركيز على الهيمنة إلى فهم آليات القبول والاعتقاد التي تُرسخ الإيديولوجيا في وعي الأفراد.

في النظرية الهابرماسية، لا تُعد الإيديولوجيا ناتجًا سببيًا عن البنية التحتية الاقتصادية أو نتيجة مباشرة لعمليات الإنتاج، بل هي عائق على مستوى التواصل الإنساني والبراكسيس (الذي يشمل عند هابرماس كلاً من الفعل الأداتي والفعل الوسيط بالرموز). بهذا، يتقاطع هابرماس مع النموذج التحفيزي لماكس فيبر.

1 بول ريكور، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 91.

2 بول ريكور، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 92.

تركز نقد الإيديولوجيا عند هابرماس، المستوحى من التحليل النفسي، على كشف المقاومات والتشوهات التي تخلقها الإيديولوجيات، بهدف تجاوزها واستعادة شكل من التواصل الإنساني الفعال والمناسب، لذلك يرى ريكور أن "هابرماس يحاول وهو يطور منظوره المنهجي أن يظهر كيف يحتل ماركس مكانه في تقليد فلسفة نقدية مستمرة من كانط. ليست الماركسية بالنسبة لهابرماس علما تجريبيا ولا علما تأمليا، بل هي نقد"¹، ومع ذلك، يثير ريكور عدة إشكاليات في هذا النهج حيث يؤكد أنه في نقد الإيديولوجيا، لا أحد يُعادل "المريض" الذي يحتاج إلى علاج كما في التحليل النفسي، كما أنه ينكر وجود لما يشبه التحويل (Transference) النفسي؛ فعملية نقد الإيديولوجيا ليست علاجًا أو اعترافًا، بل هي عملية صراع.

أمام ما يبدو وكأنه طريق مسدود، يعيد ريكور اقتراح مفهومه عن اليوتوبيا كحل. فاليوتوبيا، من خلال التباين مع الإيديولوجيا، قد تتيح عملية التعرف على الإيديولوجيا وفهمها.

مع كليفورد غيرتز، يرى ريكور أننا سنصل إلى أعمق مستوى للإيديولوجيا، وهو وظيفتها التكاملية. يتطلب هذا تبني مقارنة تفسيرية بدلاً من المقاربة المشككة، والاعتماد على إطار مفاهيمي سيميائي، حيث معها ريكور ريكور أنه "إذا تكلمنا عن الأيديولوجيا على نحو سلبي بوصفها تشويهًا، فإننا نستخدم أداة أو سلاح الشك، ولكن إذا شئنا إدراك قيم مجموعة ما على أساس فهمها لذاتها وفق هذه القيم، وجب علينا الترحيب بهذه القيم على نحو إيجابي، وذلك بأن نتجاوز. لا يرتبط هذا الموقف بإطار مفهومي سيميائي أو بنيوي أو حتى حثي، بل هو سيميائي"².

في هذا السياق، تُفهم الإيديولوجيا على أنها خطاب أو نظام رمزي ثقافي يُوفر إطارًا عامًا للتفكير لأفراد المجتمع الواحد، إذ يلاحظ ريكور أن ما تخشاه أي جماعة في المقام الأول هو فقدان القدرة على تعريف هويتها بسبب الأزمات والارتباكات التي تولد التوتر: المهمة هي مواجهة هذه التوترات.

1 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 302.

2 بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ص 344.

من خلال هذا التركيز على الإيديولوجيا كآلية لتخفيف التوترات، يتضح أنّ وظيفتها التكاملية، التي تهدف إلى ضمان تماسك الجماعة، ترتبط بوظيفتي التبرير وهي الحفاظ على النظام الاجتماعي من خلال كبح الصراعات، ووظيفة التحريف المتمثلة في تعديل الواقع لإزالة أيّ نزعة للتمرد. بهذا الفهم، تصبح الإيديولوجيا أداة مزدوجة تعمل على تحقيق التماسك الداخلي للجماعات مع تقليل إمكانية التحدي أو الثورة على النظام القائم.

"وبما أنّ التاريخ في شكله السردى لا يسلم من الأيديولوجيا، فكل جماعة لا يمكنها أن تمثل وجودها الخاص إلا بواسطة صورة نموذجية تسردها لأفرادها، لتتحول هذه الصورة إلى معتقد إيديولوجي له شرعيته وقداسته، بواسطة تدعيم الجماعة وجودها وتحافظ عليه بل تقويه من أجل الاستمرار(...)" فضلا عن إيديولوجيا السرد التاريخي، يعطي ريكور قسطا من الوقت والجهد لمعالجة الجانب اليوتوبي، الذي لا ينفصل عن الأشكال السردية للتاريخ والذي يقابل البعد الإيديولوجي¹. لذلك: يتناول ريكور مفهوم اليوتوبيا كنقطة مقابلة للإيديولوجيا، مشيرًا إلى أنّها على عكس الإيديولوجيا، إذ تُعد نوعًا أدبيًا يتبناه بعض المؤلفين بشكل صريح، ولها أشكال متعددة. يطرح بذلك السؤال: كيف يمكن بناء مفهوم نظري متماسك لليوتوبيا؟ للإجابة، يعود ريكور إلى كارل مانهايم، الذي ربط بين الإيديولوجيا واليوتوبيا في إطار تحليلي، حيث يرى مانهايم أن العصر الحديث يتجه نحو اختفاء اليوتوبيا، بمحاولة إخضاع الإنسان تمامًا للواقع. لكن ريكور يختلف معه، محاولًا تأسيس اليوتوبيا على أسس أقوى، ويستند في ذلك إلى تحليل شكلين من أشكال "الاشتراكية اليوتوبية": يوتوبيا سان سيمون، ويوتوبيا فورييه.

يشير ريكور إلى أهمية اليوتوبيا في عصرنا الراهن، باعتبارها أداة للنقد والتجديد، في مواجهة الأنظمة المتجمدة التي فشلت لكنها لا تزال قائمة. يقول ريكور: "في الوقت الذي تسد الأنظمة الطريق على كل شيء، وهي أنظمة أخفقت رغم أن هزيمتها متعذرة – هذا هو تقديري المتشائم لحالة الزمن الذي نعيشه-

1 جنات بلغن، السرد التاريخي عند ريكور، ص 148.

فإنّ اليوتوبيا هي ملاذنا. ربما كانت مهرباً، لكنها دائماً ذراعٌ للنقد. ربما كانت بعض الأزمنة بحاجة إلى يوتوبيات. وأعجب إن لم تكن حقيبتنا الحالية من مثل هذه الأزمنة، لكنني لا أريد أن أحمل نبوءة؛ ذلك أمر آخر¹.

المطلب الثاني: هيرمينوطيقا الترجمة.

تعتبر الترجمة عملية حيوية وأساسية في عالم أساسه التواصل والتفاعل بين الثقافات المختلفة، فهي تمثل جسراً يربط بين لغات وثقافات متنوعة، وتسهم في نقل المعرفة والفهم من مجتمع إلى آخر، وعملية نقل المعاني من لغة إلى أخرى دون الالتزام بترجمة حرفية تستهدف نقل الجوهر والأفكار والمشاعر بشكل أعمق، متجاوزة الحدود اللغوية السطحية. لذلك يتعين على المترجم أن يكون واعياً بالسياق الثقافي، وأن يقوم بتقديم ترجمة تحترم معنى النص الأصلي وتتناغم مع لغة الهدف، وإذا كانت الترجمة وعلى حد قول غادامير شكل من أشكال الحوار الهيرمونوطيقي فكل ترجمةٍ حسبه هي تأويل بالضرورة، فإن لفعل الترجمة حظوة من حضور الهيرمونوطيقا والتي نستشفها من خلال محاولات المترجم في تأثيل فهم عميق للنصوص والسياقات والثقافات المختلفة؛ إنها عملية تتطلب فهماً شاملاً للمفردات والتراكيب اللغوية، بالإضافة إلى القدرة على التفكير النقدي واستيعاب المعاني العميقة التي قد تكون مخفية في النص الأصلي.

وعليه؛ وإذا كانت الهيرمونوطيقا فناً يجمع بين الخيال والدقة اللغوية، فإنها تفسح للمترجم بأن يستبين جملة الرموز المخفية والتي اندست بين ثنايا النصوص ليظهرها وفق إمكانات القراءة التي تفرضها طبيعة النص، ولن يستقيم حال النص بغير القارئ الذي عهد له محاولة فهمه وتفسيره وتأويله ونقله من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى مهما كان لهذه الأخيرة من غلبة.

1 بول ريكور، محاضرات في الابدولوجيا واليوتوبيا، ص 344.

وأمام سطوة الزمان والمكان وغلبة النزعات العرقية والقومية فإنّ حضور سلطة التأويل في عملية الترجمة عجل بظهور مشكلة إيتيقية جعلت من نشاط الترجمة كسيرورة فكرية يتجاوز البعدين الفلسفي واللغوي إلى البعد الأخلاقي في مساءلة مباشرة من الشرنقة الايديولوجية في ظل جدلية الأمانة والخيانة؛ فهل يمكن أن تُؤسَس الترجمة -على إعتبارها شكلا من أشكال الحوار الهيرمونطقي- لنفسها إيتيقا تجعل من الترجمات المنجزة أقرب إلى المطابقة مع النص الأصلي بما يحمله من ثقافات وإيديولوجيات؟

أولاً: في تماهي الترجمة والتأويل

أورد الايطالي أمبرتو إيكو في كتابه أن "تقول الشيء نفسه" فصلاً كاملاً يُحاول من خلاله أن يُحدد مفهوماً للترجمة، وإعتماداً على جملة الشواهد المعجمية التي إستند عليها يصل إيكو إلى مسلمتين أساسيتين؛ الأولى مفادها أنّه من الصعب الاتفاق حول مفهوم واحد للترجمة، فهي من المفاهيم التي يمكن أن تتصف بصفة المفاهيم الزنبقية حيث ينظر لها بناءً على طبيعة الخلفية الفكرية والمعرفية لكل مشغل عليها، والمسلمة الثانية مفادها أنّ القاسمة المشتركة بين "مختلف المعاجم تتحدث على الانتقال من لغة إلى أخرى (بما في ذلك الـ Webster في قوله A Rendering From One Language into Another)،

واللغة تستعمل مجموعة من الرموز للتعبير عن المدلولات".¹

وإذا كان المقصود من هذا التعريف على وجه الخصوص هو الألتافيسـتا، فإنّ إيكو بحثَ في فاتحة كتابه عن المعنى بطرحه لسؤال المعنى: ما معنى أن نترجم؟ فالترجمة تتحدد حسب مفاهيمها في معناها الشمولي بـ "قول الشيء نفسه بلغة أخرى" (وهو ما جعله عنواناً لكتابه)، "ولأنّنا لا نعرف ذلك الشيء معرفة جيدة نلجأ إلى كل تلك العمليات التي نسميها شرحاً أو تفسيراً أو إعادة صياغة من دون الحديث

1 أمبرتو إيكو، أن تقول الشيء نفسه، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ص12.

عن الاستبدالات المزعومة بواسطة المرادفات¹، وهو ما يمثل نقطة البداية للآلة التأويلية، فالمعرفة في نهاية الأمر، هي بناء رمزي يقوم به الذهن لواقع ممتد لا نهاية له، ومادام أنّ كل شيء يتم داخل العلامات ويندثر داخلها فإنّ رحلة الترجمة تبدأ حيث يكون هنالك فهمٌ للمعنى، وهذا ما تبناه لاحقاً المفكر الفرنسي بول ريكور من خلال مقال له عن نسق الترجمة التي هي عنده بمثابة "قول الشيء نفسه بطريقة أخرى"، "وهو ما نقوم به عندما نُعرِّف كلمة بالاعتماد على كلمة أخرى من نفس المعجم؛ وعندما نُعيد صياغة حجة غير مفهومة، حيث نقول أننا نفسرها ونؤولها. والحال، إنّ قول الشيء نفسه بطريقة أخرى أو قوله بصيغة أخرى هو من صميم عمل المترجم"².

فالترجمة كظاهرة لغوية نجدها مستقلة عن الظواهر اللغوية الأخرى لما لها من استخدامات تُعم كل ظواهر اللغة على سبيل: التعبير الواقعي عن المحسوسات أو عما يحظر من مشاعر أو تَعَقُّل جملة المدركات من جملة العلوم النظرية ومن ثمة قولها بلغة غير التي قيلت أو كتبت بها، فالترجمة تبدأ من لغة من أجل الوصول إلى لغة أخرى جديدة، "فهي تأويل نص لغوي بكلام من غير لغته، واللغة هنا لا تعني لهجة أو لغة مجازية مثل الموسيقى، أو لغة غير طبيعية مثل لغة الحاسوب... بل ما يُفهم من المعنى العادي اليومي الألسني لهذه الكلمة، أي: لسان مجموعة بشرية كبيرة أو صغيرة، مثل اللغة العربية واللغة الانجليزية واللغة السريانية"³.

وبالعودة إلى اشتغال ريكور على ماهية الترجمة نجد أنّه قد خاض فيها على مستويين: أولاً من خلال تطبيقات عملية خلال فترة كان قد أداها في سجنه بألمانيا، إذ عكف على الترجمة لبعض أعمال هوسرل ونقلها من اللغة الألمانية إلى اللغة الفرنسيّة بعد أن أبدى إعجابها بها، ضف إلى اهتمامه بترجمة الانجيل.

1 أمبرتو إيكو، أن تقول الشيء نفسه، ص 13.

2 Paul Ricoeur, Le Paradigme de la traduction, Revue esprit, 1999, p 17.

3 عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، دار الهجرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ص 13.

كما تعدّ سفريته إلى الولايات المتحدة الأمريكية لحظة فارقة عرفت احتكاكه بالثقافة الأنجلوساكسونية التي وسعت من مدارك الترجمة لديه.

ويتمثل المستوى الثاني لديه في أنه قد جعل نصب عينيه الترجمة كموضوع اشتغال نظّر له من خلال كتيب كامل يحتوي على عصارة جهده في الجانب النظري للترجمة، إذ يعتبرها وجها من وجوه التأويل، فالترجمة عنده إما نأخذه "بالمعنى الحصري لنقل رسالة شفوية من لغة معينة إلى لغة أخرى، وإما نأخذه بالمعنى الواسع كمرادف لتأويل"¹.

فأن يكون النص قابلاً للترجمة يعني أن يكون قابلاً للفهم، قابلاً للتأويل، حيث لا يكفي أن نتخذ من ثنائيي قابل للترجمة- غير قابل للترجمة، مدخلا وحيدا لتناول مسألة الترجمة، بل يجب أن تؤسس الترجمة وبالتقابل مع ثنائيي: قابل للفهم- غير قابل للفهم، فأن نترجم يعني أن نفهم النص وأن نفهم النص يعني أن هناك قابلية لأن نترجمه على حد تعبير جورج ستاينر، "فكل ترجمة هي في حد ذاتها تأويل، وهي تحمل في كينونتها أسس التأويل وانفتاحه ومستوياته الموجودة في الأصل والمجبرة على الصمت، وبدوره فإنّ التأويل هو انجاز الترجمة التي مازالت صامته (...) ووفق ماهيتها: فإنّ التأويل والترجمة يشكلان شيئاً واحداً"².

ويمكن القول مع هايدغر أنّ عملية الفهم هي في منزلة إختراق للنص، فهي بمثابة استيلاء لمفرداته وتملك لمعانيه، وهنا يتجلى عنف الفكر، "لأنّ الفهم والتأمل والتأويل بالنسبة لهايدغر تشكل مجتمعةً صيغة هجومية موحدة وضرورية (...) وبخصوص الترجمة من لغة إلى أخرى، فإنّ مثل هذه الاستراتيجية هي عبارة عن غزو واستهلاك حد الانهاك"، فحتمية القول بأنّ الترجمة هي فهم وتأويل لا بد أن تكون مقرونة بالعنف، "فلأجل إدراك ما وراء الكلمات ودلالاتها، فلا بد من التأويل أن يستعمل العنف، لكن لا يجب خلط هذا الأخير بالاعتباطية الخرقاء، فعلى التأويل أن ينشط ويُقاد بقوة فكرة مُلهمة (روحية)، وقوة

¹ عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2004، ص 27.

² Martin Heidegger, cahier (6), cahiers de l'herne, éditions Gallimard, Paris, 1983, p 456.

هذه الفكرة هي التي تسمح للمؤول بأن يُغامر بالثقة في الانهمار السري لعمل ما، قصد التمسك بما لا يُعبر عنه، محاولاً العثور على التعبير المناسب. وهكذا تؤكد الفكرة الموجهة نفسها بفعل قوة إضاءتها. وفقاً لبول ريكور، يمكن تناول مشكلة الترجمة من خلال مسارين رئيسيين: الأول، أخذ مصطلح "الترجمة" بمعناه الضيق كعملية نقل رسالة لفظية من لغة إلى أخرى؛ والثاني، فهم الترجمة بمعناها الواسع كعملية تفسير لأي مجموعة من المعاني داخل مجتمع لغوي واحد¹. المسار الأول يرتبط ببرمان، بينما يُنسب الثاني إلى شتاينر، الذي قال: "الفهم هو الترجمة".

يفرق ريكور بين نوعين من الترجمة:

ترجمة خارجية	ترجمة داخلية
وهي النقل من لغة إلى أخرى.	وهي صياغة مختلفة لنفس الفكرة أو التعبير.

ثانياً: في ما لا يمكن ترجمته.

يُميز بول ريكور بين نوعين من "ما لا يمكن ترجمته": الأول غير القابل للترجمة الأولي الذي ينجم عن عدم التوافق بين الأنظمة اللغوية، والثاني غير القابل للترجمة النهائي، الذي يظهر في مستوى الفعل اللغوي المحقق (كما عند سوسير) أو في الخطاب (كما عند بنفينيست).

ينتج غير القابل للترجمة الأولي عن الطريقة التي تعالج بها اللغات المختلفة العلاقة بين المعنى والإشارة، أي العلاقة بين القول والواقع، أو اللاواقع، أو اليوتوبيا. هذه الفجوة بين المعنى والإشارة تعود جذورها إلى فريجه، حيث ووفقاً لفريجه، فإن "الإشارة، المستقلة عن المعنى، هي تمثيل الكائن أو الشيء الملموس"². في الواقع، من غير الممكن فصل الإشارة عن المعنى، كما أشار بنفينيست: "معنى الجملة هو الفكرة التي تعبر عنها، أما إشارة الجملة فهي الحالة التي تثيرها أو السياق الخطابي"³.

1 Paul Ricoeur, Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 2006, p 21

2 FREY (D.) s.d. Herméneutique de la lecture, texte et interprétation dans les œuvres de Paul Ricoeur et Hans Georg Gadamer, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 2003, p 230.

3 Émile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, 2, Paris, Tel Gallimard, 1980, p 226.

بالنسبة لريكور، فإن "ما يجب فهمه في النص ليس الموقف الظاهر لمؤلفه، بل الإشارة غير المباشرة، أي المقترحات المتعلقة بالعالم التي يفتحها النص، أو إن شئت، الطرق الممكنة للوجود في العالم التي يكشفها النص"^١. يربطنا هذا بجوهر نظرية ريكور حول الفهم، المستوحاة من الأنطولوجيا الهيدغرية (كما يظهر من الإشارة إلى مفهوم "الوجود في العالم").

للتغلب على القيود الدلالية، يجب على المرء أن ينغمس في قراءة واسعة تغذي الروح بثقافة النص. يعتمد غير القابل للترجمة النهائي بشكل كبير على مهارات المترجم: فعلى سبيل المثال، من المثالي أن يترجم شاعرٌ شاعرًا آخر. وهنا يظهر التساؤل حول مدى الحرية التي يمكن للمترجم أن يأخذها. يناقش برمان هذا الجانب من الترجمة بالتفصيل.

إن الترجمة مهما كانت تقنية فإنها وكغيرها من المدركات اللغوية لا بد لها أن تمر عبر مخطط تأويلي غايته تمثيلٌ لحقيقة المُدرَك وفهمه، ولكي يتم لها ذلك وجب أن يمر المترجم على مسلكين متعاقبين: الفهم والذي ميدانه الدلالة والعلامات، والتفسير الذي هو "مجموع القوانين المتعلقة بالأنظمة الديناميكية والتشكيلات البنيوية والانتظام العملي"^٢، ويقابل هذين المفهومين في نظرية النحو التوليدي مفهومًا البنية السطحية والبنية العميقة، ويُفضي مسلكا الفهم والتفسير بسيرورة الفكر لبلوغ التأويل في الترجمة، فالتدرج من الفهم إلى التفسير ثم التأويل هي الفكرة التي دافع عنها ريكور، لأنَّ غايته الكبرى هي أن يصبح "كل مترجم مأولاً"، فالترجمة كما أردفنا من قبل هي محاولة تأويل كل مجموعة دالة داخل نفس النسق اللغوي، والتي لخصها جورج ستاينر من خلال كتابه: "بعد بابل" في عبارة: "الفهم هو الترجمة". "فليست الترجمة بالمعنى الصحيح للكلمة ممكنة إلا إذا كانت معارف المترجم تسمح للكلام أن

1 Paul Ricoeur, Discours et communication, Paris, L'Herne, 2005, p 42

2 Paul Ricoeur, Entre hermeneutique et semiotique, In Actes semiotique 7, 1990, p 07

يغدوا فكراً، وللفكر أن يغدوا كلاماً من جديد"¹، فهو كالذي ينقل سائلاً ما من إناء إلى آخر، تغير الإناء لكن السائل نفسه، في المقابل؛ يتغير ظاهر الترجمة لكن المضمون والمعنى نفسه.

ويحضر التأويل في عملية الترجمة على مرتين مع النص الأصلي والنص الجديد، وعليه فإن التأويل كمرحلة يتخذ شكلين:

- تأويل النص المصدر:

إنّ الناتج من معان ومدلولات عن قراءة النص بلغته الأصلية هو الذي يُمكن المترجم ويساعده في ترصين عملية الترجمة، فمن خلال تحليل رموز النص وفحص معانيه، والنظر في بنيته التركيبية والوظائف النحوية لعلاماته وألفاظه؛ يستطيع المترجم أن يقيم العلاقات الوظيفية بين تمفصلات النص وربطها بسياقها النصي والاجتماعي، فلا يكتفي المترجم بقراءة عرضية غايتها تحويل كلمة بكلمة ولفظة بلفظة بل وجب عليه أن يستشعر الحاجة إلى طرح المعاني المناسبة لكل الدوال والعلامات والألفاظ، وتلازم عملية التأويل النصي ثنائيي التحليل والتركيب وعلى مستويات لغوية مختلفة، لأنّ "عمل المترجم يذهب أبعد من مرحلة تفسير النص المصدر إلى مرحلة تأويل أخرى تعتمد بشكل أساسي على استخدام نظام لغوي جديد ينتج عنه نص جديد، نص مترجم، موجه إلى قراء أو مستمعين غير أولئك الذين وجه إليهم النص المصدر"².

- التأويل بلغة جديدة:

إنّ غاية الترجمة ليست النقل الحرفي أو الآلي للكلمات والألفاظ من لغة إلى أخرى، بل هي عملية منهجية تقوم على نقل المعنى "فلا ترجمة دون نقل للمعنى"، وهنا تظهر مرة أخرى عملية التأويل كلبنة أساسية تقوم عليها الترجمة، "فالتأويل بلغة جديدة هو نقل نص لغوي أو جزء من نص

1 سيسيكوفيتش، ماريان لودورير؛ دانيكا، التأويل سبيل إلى الترجمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ص 2009، ص 46.

2 عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، ص 38-39.

لغوي بعد تأويله نصيا إلى لغة غير لغته الأصلية"¹، وبهذا تتحدد مهمة المترجم في جعل القارئ على مرتبة سواء في درجة الفهم وإدراك المعاني مع القارئ للنص في ثوبه القديم، لما في النص الجديد من تطابق لعادات وأصول اللغة الأولى التي كُتِبَ بها نفس النص، وهذا ما يتطلب منه تجاوز كل التعقيدات المتعلقة بوظائف اللغة المختلفة إضافة إلى الصعوبات الكامنة في التعبير عما في النفس من عواطف ومشاعر، وفي صعوبة نقل ما يجب أن يقوله صاحب النص الأصلي إذا أمكن له التحدث باللغة المترجم إليها، "فالمفهوم الصحيح للتأويل بلغة جديدة هو أن يقوم المترجم بعد تأويله للنص المصدر بقفزة عبر منطقة غير واضحة المعالم وشبه مظلمة تنقله عن طريق التخمين إلى اللغة المستقبلية، ويجب أن يكون موقعه الجديد في اللغة المستقبلية أقرب ما يكون إلى المعنى الذي تبناه في تأويله للنص المصدر"².

ثالثا: جدلية الأمانة والخيانة.

يستهل برمان مؤلفه الهام: " التعرف على الغريب" بطرح سؤال: كيف يمكن استخدام المثل الايطالي الشهير: " الترجمة خيانة" للتشهير بالترجمة على الرغم من بروز أعمال مترجمة رائعة؟ ثم يعود ليعقب على هذا التساؤل بالقول: " إن مجال الترجمة مازال يثير مسألة الأمانة والخيانة، فأن نترجم كما يقول فرانز روزنفايغ معناه أن نخدم سيدين؛ وتلك هي استعارة الخادمة الموجودة في وضعية غير مريحة، فالأمر يتعلق بخدمة العمل المترجم واللغة الأجنبية وذلك هو السيد الأول، وخدمة الجمهور ولغة الترجمة وذلك هو السيد الثاني، وهنا يبرز ما يمكن تسميته بمأساة الترجمة"³. هذه المأساة هي التي عبر عنها بول ريكور بمسمى المحنة أو الامتحان؛ بل هو أهم امتحان للترجمة يتجاوز الجدلية الاستمولوجية الكلاسيكية للترجمة، ويَطرح -كامتحان- جدلية عملية لازمة عنها: "الأمانة في مقابل

1 عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، ص 39.

2 عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، ص 40.

3 Antoine Berman, L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique, , éditions Gallimard, Paris, 1984, p.

الخيانة"، فأتناء عمل الترجمة نعمل إلى نوع من الانقاذ ونوع من التعويض عن الخسارة، فالمرجم يجد نفسه بين نارين؛ إما خائناً لذويه وفيما للطابع الأجنبي وأميناً لثقافة النص، أو خائناً للعمل وفيما لذويه وثقافتهم، وهنا تطرح الترجمة مشكلة حول أخلاقها، "فجميع نظريات الترجمة تتفق على أن النص المرجم ينبغي أن يعبر عن نفس ما يعبر عنه النص الأصلي، وتتأكد أمانة الترجمة من خلال نقل معنى الرسالة الذي يتعرض على الدوام للسعي نحو التغيير"¹، وإذا أراد المرجم الإبقاء في الترجمة على معنى النص الأصلي ينبغي أن يكون أميناً نحو المعنى، وليس أميناً تجاه الكلمات التي قد يضع فيها المعنى، ففكرة الأمانة تتأسس في المقام الأول على حقيقة أن الترجمة شكل من أشكال التأويل، ومن ثم تتحتم تلبية مطلب الكشف عن قصد النص المعروض في اللغة المصدر، وعليه ترتبط جودة الترجمة بآماد الأمانة على وجه الخصوص؛ الأمانة للغة المستهدفة، الأمانة لمتلقي الرسالة، الأمانة لعصر النص الأصلي، الأمانة في كل ترجمة...وعليه تتحدد مشكلة الأمانة كتحديد حاسم بناء على الاهتمام الذي ينبغي توجيهه؛ الخاص أم العام من النص الأصلي، الشكل أم المضمون، اللغة أو التاريخ الثقافي، المصالح القومية أم النفع الكوسموبولوتي.

ومهما بدا فعل الترجمة فإنه لا يمكن للعمل المرجم أن يكون مطابقاً للنص الأصلي كالفن بالنسبة للواقع، والسعي لبلوغ ترجمة متطابقة يعني إعادة توليد قيمته الجمالية بلغة أخرى، لذا فإن الوقوف على أمانة النص المصدر يعتبر حائلاً لهذا المسعى حتى وإن كانت قديماً تمارس من خلال الترجمة العامة للنصوص الدينية، حيث كان هدف المترجمين الأوائل في ترجمتهم للكتب المقدسة هو إبلاغ كلمة الله وحسب، لذلك كشفت ترجماتهم عن تقيدهم بأمانة النص الأصلي.

1 محمد كيتيسو، دراسات في نظرية الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2013، ص 162.

يستحضر ريكور مبدأ "المترجم الأمين" (fidus interpres)، وهو من أقدم المبادئ في علم الترجمة ولكنه من أكثرها إشكالية. ومع ذلك، لا تُحلّ المعضلة: ما نوع الأمانة المطلوبة؟ أمانة لمن ولماذا؟ كما يسأل ريكور نفسه: "لكن، أمانة لمن؟ ولماذا؟"¹

يفضي النقاش حول مفهوم "الأمانة" في الترجمة قد يستمر بلا نهاية ويتسع إلى ما لا نهاية، فمن السهل القول بأن الأمانة للنص تقتضي "قول الشيء نفسه"، أو التعبير عن نفس الواقع. لكن من المستحيل تحقيق تغطية شاملة لجميع جوانب النص.

نبغي على الترجمة أن توازن بين عدة أبعاد للأمانة:

- الأمانة للنص المصدر: تتطلب احترام المعنى (الدلالة والإيحاءات)، المرجعية، الشكل، والأسلوب.
- الأمانة لبنية اللغة المستهدفة: يجب أن تكون الترجمة متوافقة مع القواعد والمبادئ الأسلوبية للغة الهدف.

- الأمانة للمتلقي: يجب أن تكون الترجمة مفهومة وملائمة لثقافة الجمهور المستهدف.
- الأمانة للغرض من الترجمة: هذا البعد كان محط اهتمام كبير منذ القدم. على سبيل المثال، ذكر الأب ديليل: "لكن الواجب الأكثر أهمية للمترجم، والذي يشمل جميع الواجبات الأخرى، هو السعي لإحداث نفس التأثير الذي أراده المؤلف الأصلي"².

تحقيق الأمانة يتطلب التوازن بين هذه الأبعاد المختلفة، وهو ما يجعل الترجمة عملاً إبداعياً معقداً. ففي النهاية، الأمانة ليست مجرد نقل حرفي للنص، بل محاولة لإعادة خلق تأثير النص الأصلي في سياق مختلف، مع المحافظة على روح النص وجوهره.

1 Paul Ricoeur, Temps et récit, p 51.

2 VIRGILE 1950, Les Géorgiques, édition en fac-similé avec l'autorisation de Ph. Gonin, traduction de l'abbé Delille (1825), Genève, p 24

المبحث الثالث: مناقشة اجمالية - مبحث نقدي.

النهم الذي لمسناه في قراءتنا لأعمال ريكور يجعلنا نُقرّ بمدى صعوبة القبض على أفكاره في الهرمينوطيقا مرة واحدة، بل كان لا بد أن تتحول القراءة الواحدة إلى قراءات متعددة حتى يفيض معنى الذي نود تقصي لبَّائه، وهو ما يجعلنا نحكم على الهرمينوطيقا الخاصة به على أنَّها هرمينوطيقا مفتوحة تصبو إلى بلوغ عتبات الاستمولوجيا الحقة.

غير أنه وفي المقابل؛ إذا كان ما قدمنا لا يمكن له أن يستقيم ولو نسبيا إلا في خضمّ مساءلة نقدية مشروعة نُفصح من خلالها عن قيمة مشروع بول ريكور التأويلي، وعلى اعتبار أن النقد هو بيان قيمة الشيء فإن مسلك هذه المساءلة سيكون على وجهين؛ وجه نظهر من خلاله ما لهذه الهرمينوطيقا من مقومات تجعلها كواحدة من أهم أشكال الهرمينوطيقا المعاصرة، ووجهٌ نستنبط معه مآخذ هذه الهرمينوطيقا.

إنّ السمة المميزة لهرمينوطيقا ريكور هي أنَّها هرمينوطيقا مفتوحة على جانبين؛ جانب خارجي يكمن في قدرة ريكور على استثمار لبنات أفكار من سبقوه أو عاصروه في بناء نموذج تأويلي خاص به، إذ لا يخفى عن كل قارئ لأعمال ريكور مدى تأثره بأفكار شلايرماخر وديلتاي وغادامير وهایدغر وهوسرل وغيرهم، سواءً كان هذا التأثير تأثرا مباشرا من خلال النهل من أفكار من سبق ذكرهم، أو تأثرا غير مباشر من خلال تقديم رؤية نقدية لأفكارهم، حيث وعلى أساس هذه الرؤية النقدية بنى ريكور مشروعه مثل ما هو الحال مع جدلية الفهم والتفسير.

وما يعزز من هذه الرؤية هو قدرة ريكور "في إثراء السجلات والحوارات التي يقوم بها الخطاب الفلسفي مع العلوم الأخرى على حدوده وهوامشه وهذا بفضل قدرة فائقة على القراءة، حتى سماه أحد الباحثين الفرنسيين بغول القراءة Ogre de lecture وهو ما أفضى إلى تملكه النص وقدرته على التواصل مع

محاوريه عبر النصوص بطريقة تسمح بالخروج بنتائج عملية، كما هو حال دلالة عنوان أحد مؤلفاته من النص إلى الفعل"¹.

ويتمثل الانفتاح الثاني في الامتداد الداخلي للهيرمينوطيقا من مجرد اشتغال على الرموز إلى وساطة بالنص والفعل والتاريخ، حيث ميّزت الباحثة الجزائرية جنات بلخن في كتابها المعنون بـ«السرد التاريخي عند بول ريكور»، بين أربع لحظات في مسيرته الفلسفية، هي: لحظة الرمز، لحظة النص، لحظة الفعل، وأخيراً لحظة السرد.

كما أنّ تعدد زوايا النظر لريكور جعله يأخذ من كل فلسفة فلسفة، حتى نُعتت فلسفته بفلسفة التعدد وفلسفة الأقطاب، إذ "آمن ريكور بفكرة التفلسف معا *Philosopher ensemble* بوصفها قاعدة أساسية لاستعادة الذات في شروطها الأنطولوجية والإبستمولوجية، والتفلسف معاً لا يعني حدوث توافق جماعي ومشاركة في معنى واحد وإنما وجود حوار يشغل فيه التأويل بحرية فيقود هذا التأويل عبر الحوار إلى معرفة الوجود المتناثر واستعادة الكوجيتو في شموليته، فالتفلسف بالنسبة لريكور ليس فقط أن نكون منتهين مع الفلاسفة الآخرين، ولكن أن نبحت ونستقبل معهم، ونفتح معهم على الوجود"². وما يؤكد هذه الرؤية الشمولية هو وصف ريكور لفلسفته ذاتها، حيث يرى فيها وكما قلنا سابقاً بأنها فلسفة منحدرية من ثلاث توجهات كبرى: الفلسفة التأملية، والفينومينولوجية، والوجودية، فهي مزيج أو عصارة من هذه التوجهات الفلسفية الكبرى.

وعليه؛ نجد أنّ الميسم الذي يُميّز هيرمينوطيقا بول ريكور هو أنه قد حدّد لها أدواتها التي تخصها، إذ استخدم مفاهيمها جعلت من هيرمينوطيقاه متفردة عن غيرها من المحاولات التي صيغت وحِكت في نفس المجال، وهو ما نجده مع حد "الدورة أو اللفة" على سبيل المثال، والذي من خلال معناها يرى ريكور "أن الفيلسوف لم يعد يستطيع أن يبقى في ميدانه وحده، وأن يحاول أن يقيم صرحاً فلسفياً في

1 عمارة الناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، ص ص 56-57.

2 عمارة الناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، ص 57.

عزلة عما يجري. إن الفلسفة لم تكن تتغذى باستمرار من العلوم ومن معطيات كل العلوم الإنسانية فإنّها تجف وتذوي¹، ومن ركائز المفاهيم التي تميز هيرومينوطيقا ريكور عن غيرها هو استخدامه لحد التماسف، حيث "إن كنا لا نستطيع أن نخرج من الصيرورة التايخية وأن نضع أنفسنا خارج التراث إلا بقبول نوع من الاستلاب، على ما يؤكد غادامر، وإن كان هابرماس قد ردّ على ذلك برفض كل التراث، والتشديد على أفق المستقل، فإنّ ريكور قد استعان بمفهوم التماسف، وهو يعني باختصار أنّنا نستطيع في الوقت عينه أن نظل أميين لانتمائنا إلى حضارة معينة، وانغراسنا في تاريخ معين، وأن نضع في الوقت عينه مسافة بيننا وبين هذا الانتماء، من دون أن نصل إلى الاستلاب وإلى تشويه الحقيقة"².

وفي تقييم الأهمية اللاهوتية لفلسفة التأويل لدى بول ريكور، ربما تكون النتيجة الأهم التي يمكننا استخلاصها هي أن ريكور ليس لاهوتيًا، أي أنه لا يتجاوز حدود العقل ليؤكد أن الله قد تدخل بالفعل في التاريخ وتحدث وفعل ليخلص الإنسانية. وعلى الرغم من أنّه من الواضح أن ريكور يرى نفسه في طليعة نهضة القداسة، إلا أنه يهتم أكثر بوضع شروط إمكانية الوحي والخلاص بدلاً من إعلان تحققها التاريخي. يرى ريكور نفسه أقرب إلى المفسر (الشارح) منه إلى اللاهوتي. فالمفسر والفيلسوف التأويلي يتشاركان الاهتمام بالاستماع إلى الأشكال الأصلية للخطاب الديني. أما اللاهوتي، في رأي ريكور، فيحاول ترجمة اللغة الكتابية إلى لغة ومفاهيم أخرى – وهو ما قد يكون تمرينًا مضللًا، كما يعتقد ريكور، وقد بيّن ذلك في دراسته لعقيدة أوغسطينوس عن الخطيئة الأصلية، "إذ يمكننا مقارنة سيرته الذاتية باعترافات أوغسطين أو جون جاك روسو...، وكثير من مقولاته بالتعاليم الإنجيلية التي استلهم منها تصورات حول الخير والعدالة والتسامح"³.

1 بول ريكور، الذات عينها كآخر، من مقدمة المترجم جورج زيناتي، ص 44.

2 بول ريكور، الذات عينها كآخر، من مقدمة المترجم جورج زيناتي، ص 46-47.

3 عمارة الناصر، الهيرومينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، ص 57.

وعليه؛ ربما يكون من الأفضل النظر إلى ريكور على أنه مدافع عن معقولية الكريغما المسيحية (الإعلان أو البشارة). وهذا ليس بالأمر الصغير في عصر تهيمن فيه "هرمينوطيقا الشك"، إذ تعد فلسفة ريكور تمهيدًا للقارئ المهتم بقراءة نصوص الكتاب المقدس لكي يُدعى مرة أخرى، ليس لتحقيق براءة تأويلية فقط، بل إلى حالة ساذجة ثانية ولكن ناضجة، فما استرده ريكور، على أي حال، هو المعنى وليس المرجع للنصوص الكتابية، حيث لم يكن ريكور مرتاحًا تمامًا لفكرة المرجع في الخطاب الكتابي: فالأمثال -وربما الأناجيل أيضًا- تدور حول التجربة الإنسانية.

في عمله الأخير حول السرد، تم استبدال فكرة المرجع بفكرة إعادة الوصف، لذلك يرى ريكور أن "تمييز الفيلسوف المهني عن المسيحي المتفلسف، هو تحمّل حالة فصامية لها حركيتها، معاناتها الكبيرة وسعادتها القليلة"¹. وتبقى مقاربات ريكور الفلسفية للإنجيل على الجانب الأقرب إلى الفلسفة، دون أن تصل إلى اللاهوت، لكنها في الوقت نفسه تُفسح المجال للأفكار الكتابية مثل الخلق، والتبرير بالإيمان، والقيامة. وهو ما جعل من ريكور يهتم أكثر بالدفاع عن مغزى الرؤية المسيحية للعالم بدلاً من حقيقة الأحداث الموصوفة في الكتاب المقدس، وهو ما دعاه إلى القول: "لست فيلسوفًا مسيحيًا كما تقول الإشاعة الحالية، بمعنى عن طيب خاطر منتقص، أو تمييزي. أنا من جانب، فيلسوف وفقط، حتى فيلسوفًا دون مطلق حريص على، مكرّس لـ، متدفق في الأنثروبولوجيا الفلسفية، حيث أن الطرح العام موضوع تحت عنوان الأنثروبولوجيا الأساسية، ومن جانب آخر، أنا مسيحيّ بتعبير فلسفي، مثل أن رومبرانت هو رسام وفقط ومسيحي بتعبير تصويري وباخ موسيقيّ وفقط ومسيحي بتعبير موسيقي"².

ومن المعروف أن تحويل الإيمان إلى خطاب فلسفي قد تم تحييده عمدًا من قِبَل بول ريكور، حيث كان دائمًا حريصًا على الحفاظ على فجوة منهجية بين الدين والفلسفة. ومع ذلك، يمكن التساؤل عما إذا كان الإيمان أو الاعتقاد، أو حتى نمط الحقيقة المرتبط بالإيمان، لن يظهر مجددًا في وقت لاحق تحت

1 Paul Ricoeur, Vivant jusqu'à la mort, suivi de Frgments, Seuil, Paris, 2007, p 107.

2 Paul Ricoeur, Vivant jusqu'à la mort, suivi de Frgments, p 107.

شكل "التصديق"، لذلك نجد أنّ ريكور لم يتخلّ تمامًا عن أفق الإيمان في عمله الفلسفي؛ على الأقل، لم يتخلّ عن الرغبة في استعادة البُعد المقدس، فإذا كانت الحادثة- كما أشار جان غروندان- تعني بالنسبة لريكور فقدان قدرة الهيروفيانيا (ظهور المقدس)، فإنّه يمكن مع ذلك التساؤل عما إذا كانت الحادثة لا تمثل أيضًا فرصة لفهم-من خلال جينالوجيا الممارسات الخطابية- الانحراف الذي أدى إلى انفصال بين قطب الإيمان وقطب الاعتراف.

إنّ مفهوم الاعتراف الذي طوّره ريكور يدفع تاريخ الذاتية إلى التساؤل حول التداخل بين الحالة الروحية ومعرفة الذات، وما "حملة على تبني هذا المنعرج الهيرمينوطيقي هي أزمة الكوجيتو، بيد أنه يبدو أن ريكور، وبعد هذه العطفة الهيرمينوطيقية الطويلة بدأ يزحف رويدا نحو تبني مشروع خاص بالفلسفة الذاتية أو هيرمينوطيقا الذات. هذه العودة لا تعني مجرد عودة إلى الورشة الهيدغرية حول هيرمينوطيقا الوجود، ولكنها تجسد، بمعنى وبآخر، ذلك الإكمال الصارم – والأكثر التصاقا بهيدغر- للتصور الفلسفي والذي دافع عنه هيدغر في الكينونة والزمان"¹.

ولأجل فهم خصوصية الكتابة الفلسفية لدى ريكور، لا يمكن الاكتفاء فقط بملاحظة العلاقة بين عملية الكتابة والعرض الشفوي رغم المقام الذي اتخذته الهيرمينوطيقا الشفوية لديه، إذ "وفي معرض تناول ريكور الكلام الحي أو الخطاب الشفهي، اقتصر دائما تقريبا على الإشارة إلى المحادثة أو التبادل الشفهي للكلام، واعتبرها مثالًا وحيدًا للكلام الشفهي، ويبدو لنا أنّ السمات الأربع المكونة لأنموذج النص في الهيرمينوطيقا الريكورية متوافرة أيضا في أنواع أخرى من الكلام الحي"².

وعليه؛ وبدلاً من ذلك، وجب التركيز على جانب آخر يُعدّ السمة المميزة الحقيقية لأسلوب ريكور في الكتابة الفلسفية؛ وهو الارتكاز على عمل استثنائي من التوثيق المسبق قبل الكتابة والنصوص، حيث يتميز منهجه بمراجعة خاصة ودقيقة لأهم المفكرين المرتبطين بالموضوع المدروس قبل تقديم فرضياته

1 جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ص ص 158-159.

2 حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، ص 432.

الخاصة، وهو ما يعكس سمة من السمات المميزة لهيرمينوطيقا ريكور الذي عبر عنه ريكور بما سماه "الطريق الطويل" في مقابل الطريق القصير للتأويلية الجذرية والوجودية لكل من هايدغر وغادامير.

وتكمن الفكرة الجوهرية في استعارة ريكور لهذا المسلك من جان نابير لاعتقادٍ لديه بأنه لا يمكننا الوصول إلى وعي الذات إلا من خلال ما سماه ريكور: "الطريق الطويل" أو "الطريق الصبور"، والذي يمر من خلال وساطة العلامات والرموز التي تجسدت من خلالها هذه الرغبة، وذلك وفق عملية تحكمها قواعد منهجية لا ينبغي فصلها عن الحقيقة.

ومن زاوية أخرى، نجد أنّ الفكر المعياري لريكور الذي ينطلق من قلقه العميق بشأن الشر كعائق أمام السعي لتحقيق السلام يؤثر بشكل غير مباشر على كل من أنثروبولوجيته الفلسفية حيث تدخل التفاعلية بين الذوات بُعدًا أخلاقيًا وسياسيًا في قلب الهوية الشخصية، وعلى إبستمولوجيا العلوم الإنسانية حيث تتأثر التأويلية بشكل زائد بالنزاعات الأخلاقية والسياسية.

ومن المآخذ التي تُحمل عن الفلسفة التأملية لريكور هي أنّها دون تأسيس ذاتي حيث أنّ طموح ريكور في تطوير فلسفة تأملية لا تعتمد على تأسيس ذاتي مطلق، فتصور ريكور للذات لا يعارض الفلسفات التي تركز على الخارج، كما أنه لا يُختزل في نهج تفكيكي بحت.

ويعود الأمر في ذلك إلى أنّ ريكور بوجه أو آخر ظلّ مخلصًا لتأويل جان نابير لفكرة الكوجيتو، حيث يجعل التأمل وساطة ديناميكية بدلاً من كونه معطى ثابتًا للوعي، لأنّه يعتمد على الارتباط بين الذاتية والأركيولوجيا (اللاتكامل مع الذات) والتوجه التيلولوجي (التعلم التأملي من خلال العلامات)، يتأثر هذا التصور بالوجودية المارسلية التي ترفض المثالية الذاتية وتعزّز فلسفة الإرادة بدلاً من التمثيل.

ويُقرّ جون ميشال من خلال كتابه حول بول ريكور وجود قطيعة رئيسية في فلسفة ريكور تتعلق بالانتقال من عزلة الذات المتأملة إلى الانعطاف نحو التفاعلية بين الذوات.

يشير ميشيل إلى أن تأثير ليفيناس واضح على ريكور، لكن استيعاب الفروق بينهما يثير تساؤلات من قبيل: هل تعكس أنثروبولوجيا ريكور تناقضًا جذريًا بسبب تأثيرات دينية (إذ لا يُعتبر الإنسان سيد المعنى)؟ وهل يمكن تفسير تطور التأويلية – من الكشف عن المعنى الخفي إلى تقليل التعدد الدلالي – كنتيجة لطبيعة سياسية غامضة تجاه الحداثة؟

باختصار، يجادل ميشيل فكرة كيف أنّ مشروع ريكور يحمل توترًا بين التاريخي والعالمي، بين الذاتية المترابطة والتحليل التأويلي¹.

ضف على ذلك؛ إنّ المشكلات التي تطرحها إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية ليست مجرد امتداد فرعي للفلسفة العملية لدى بول ريكور، بل هي تطور ضروري تفرضه أنثروبولوجيا تقوم على التعلم من العلامات كوسيلة للتأمل التأملي، وما يمكن تسجيله كعلامة مسجلة لهيرمينوطيقا بول ريكور هو أصالة عمله من خلال طرح إشكالية الموضوعية وكيفية التوفيق بين التفسير والفهم جامعا في ذلك بين البعد الأنطولوجي-الأنثروبولوجي والبعد النقدي (الإبستيمولوجي)، ليظهر مع ذلك كيف أنّ إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية عند ريكور ليست فقط أداة معرفية، بل طريقة لفهم الطبيعة البشرية والسياقات التاريخية والاجتماعية من خلال النصوص والتأويل، مع الحفاظ على التوازن بين الفهم النقدي والتفسير الإنساني.

فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية الأخرى، يبرز ميشيل اهتمام ريكور بتحليل الفعل بمعزل عن الحدث لفهم تكوينه بشكل موضوعي، مستفيدًا من تشبيه النص لتجاوز التعارض الصارم بين التفسير والفهم نحو علاقة جدلية بينهما.

"يرى ميشيل أن مقارنة ريكور قد لا تنطبق على الميكروسوسيولوجيا التفاعلية أو الإثنوميثودولوجيا، ومع ذلك، فإن هدف ريكور ليس فقط التفكير في التاريخ كعلم اجتماعي، بل الإشارة إلى الطابع التاريخي

1 Johann Michel, Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain (Paris: Cerf, 2006), p 108- 119

لأي علم يرتبط بالفعل، ويشير ميشيل بوضوح إلى أن ريكور يسعى لتوفير مساحة للتفسير، محاولاً تجنب طرفي النقيض: التيار البنيوي-الوظيفي الذي يميل إلى طرد الفهم، والمنهجيات الميكروسوسيولوجية أو الميكروتاريخية: التي ترفض الموضوعية القائمة على البُنى¹.

¹ Johann Michel, Paul Ricœur, une philosophie de l'agir, p 236

خلاصة الفصل الرابع:

نستبين من خلال هذا الفصل قدرة هيرمينوطيقا بول ريكور في التمدد عبر أفق معرفية متعددة من أهمها التاريخ والعلوم الانسانية، وهو ما جعلها هيرمينوطيقا متفردة ومتميزة عن بقية المحاولات التي تُكافؤها الهدف، ولأجل أن نضع حجر الزاوية لهذا الفصل فإنه يمكن تلخيص أهم أفكاره من خلال ما يلي ذكره:

- توظيف ريكور لجدل الفهم والتفسير في التاريخ يعكس رؤيته الشمولية التي ترى أن دراسة التاريخ ليست مجرد عملية علمية صرفة، ولا تأملية خالصة، بل هي جدل دائم بين الاقتراب الإنساني والتحليل العقلاني، بهدف إعادة بناء الماضي بطرق تمنحه المعنى والقيمة.
- يؤكد ريكور أن العلاقة بين الفهم والتفسير ليست علاقة تعارض، بل علاقة جدلية وتكاملية. فلا يمكن فصل الفهم الإنساني للأحداث عن التفسير العلمي لها.
- يبدأ الفهم بالتعاطف مع الماضي وتحديد معناه، بينما التفسير يُعيد بناءه وفق علاقات سببية ومنهجية صارمة، وعليه فالعلاقة بين الفهم والشرح ليست خطية، بل هي حركة جدلية غايتها توسيع أفق الفهم.
- اعتبر ريكور الزمن كمفهوم ثالث، خطاب ثالث يتوسط بين الفهم الكوني للمسار الزمني وبين مقارنة داخلية شخصية للزمن.
- السرد التاريخي عند بول ريكور هو جسر يربط بين الزمن الماضي والإنسان المعاصر، ويجمع بين الواقعي والتأويلي لفهم الأحداث في سياقها الإنساني. التاريخ عنده ليس مجرد استعراض للحقائق، بل عملية تأويلية تمزج بين الشرح والفهم لتقديم رؤية متكاملة عن التجربة البشرية.

- يتناول ريكور مفهوم اليوتوبيا كنقطة مقابلة للإيديولوجيا، مشيرًا إلى أنها على عكس الإيديولوجيا تُعد نوعًا أدبيًا يتبناه بعض المؤلفين بشكل صريح، ولها أشكال متعددة.
- يرى أن العلوم الإنسانية تعتمد على تفسير المعاني، وأن فهم الإنسان وثقافته يتطلب تأويل النصوص والرموز التي ينتجها. بالنسبة لريكور، النصوص ليست فقط أدبية، بل تشمل أيضًا اللغة، السلوك، والمؤسسات الاجتماعية.
- ركّز بول ريكور على أن العلوم الإنسانية تتطلب مزيجًا من الفهم التأويلي والتحليل النقدي، مع الاعتراف بخصوصيتها كعلوم تدرس الإنسان ومعانيه، وليس فقط كظواهر مادية قابلة للقياس.

خاتمة

البحث

خاتمة البحث

خاتمة البحث:

ختامًا؛ وبعد هذه البنية الاستدلالية - التي اتخذت في صورتها الاجمالية شكلًا تركيبياً من خلال التدرج في تناول ماهية الموضوع عبر تقديم نظرة كُلائية حياله، بدءًا بالإطلال التاريخي على سيرورات استخدام الحد- هيرمينوطيقا- كمفهوم له أدواته، وصولًا إلى النظر في أبعاد الامتداد المعرفي لهيرمينوطيقا بول ريكور كنموذج قررنا الاشتغال حول مضامينه- نجد أنّ الضابط المنهجي يقتضي التعرّيج أولاً على السياق الذي تم فيه حضور الهيرمينوطيقا كمجال ابستمولوجي له أدواته التي يعتمد عليها، وله غايته التي تختلف من نموذج إلى آخر، وحتى تتحقق هذه البُلغة المنهجية مع طابع الاستدلال الذي وسم هذه الدراسة البحثية، فإنّه كان لزاماً أن تكون عنوانة الفصل الأول متوافقةً مع هذه المرام، ونحن نتّقصّد في ذلك مأربين أساسيين، مأربٌ أولٌ قوامه خلق مقاربات غير مباشرة بين فكر ريكور التأويلي وبين من ظننا أنّهم أندادٌ له ولأفكاره أو من كان كُلفٌ بالتأثر بهم وبأفكارهم، حيث أنّه إذا كان طابع المعرفة العلمية طابعٌ تجاوزي وفق ما سماه غاستون باشلار ومن بعده توماس كون بالقطيعة الابستمولوجية، فإنّ طابع المعرفة الفلسفية طابع تجاوزي بحيث لا تخلو فكرة فلسفية تقريباً إلا وكان لها مما سبقها نصيب.

ومأربٌ ثاني ابتغينا به التخلص من الهوة أو الفجوة التي كانت ستكون إن لم نتطرق إلى مسار التطور التاريخي للمفهوم كسبيل نستبين من خلاله قدرة ريكور في تلقفه لجوهر الهيرمينوطيقا ومن ثمة قولبته وفق ما يخدم نظرته إليه.

وعليه فإنّ القارئ لمحتوى الفصل الأول سيلمس تخوما من الأفكار المُركّزة والمركّزة على كيفيات ربط تلقي ريكور للهيرمينوطيقا من خلال الانتاج المعرفي في ذات الحقل، إذ معها يمكن أن نستخلص ما يلي ذكره:

خاتمة البحث

- 1- تُعدُّ الهيرمينوطيقا كحقل معرفي له أدواته التي يستكنه عبرها آلية بلوغ الحقيقة مسارا تاريخيا معقدا له محطاته المرحلية التي تطور فيها من كونه مجرد منهج لمحاولة تفسير النصوص المقدسة إلى فلسفة متخصصة في الفهم والتأويل.
- 2- يفيد المعنى الدلالي للهيرمينوطيقا في القاموس الاغريقي إلى ذلك النشاط المعرفي الذي يقود إلى استعادة معنى نص أو وثيقة ما، لذلك نُظر إليها على أساس أنها مجموعة من القواعد التي يعتمد عليها الشارح أو المفسر أو المؤول في سبيل سبر أغوار نصوص توصف بأن لها أبعادا عميقة وتكتنز من ورائها الحقيقة.
- 3- التغير الدلالي للمفهوم هو وليد البيئة التي استخدمته لغايات تتحدد وخلفيات الاستخدام، وبالعودة إلى تاريخ الهيرمينوطيقا نجد أنها تعلق في البيئة الاغريقية بتلك المحاولات التي تَقَصَّدَت تفسير النصوص الشعرية والرمزية مثل ما هو الحال مع أعمال هوميروس، وارتبط نشاط الهيرمينوطيقا في العصور الوسطى بتفسير النصوص المقدسة خاصة ما كان متعلقا باللاهوت المسيحي، حيث ظهرت جهودٌ لتأويل النصوص بناءً على المعاني الحرفية والمجازية، وهو ما يتنمذج مع محاولات أوريغانوس وأوغسطينوس.
- ومع عصر التنوير انتقل مجال اهتمام الهيرمينوطيقا من مجرد الاهتمام بالنصوص الدينية إلى التركيز على كل ما هو عقلاني ومنهجي، وذلك تأسيسًا بأفكار التنويريين، حيث ظهرت محاولات غايتها تطوير قواعد منهجية صارمة لتفسير النصوص، وهو ما كان مع شلايرماخر الذي يعد بمثابة مؤسس الهيرمينوطيقا الحديثة، لما له من فضل في توسيع حقل الهيرمينوطيقا حتى شملت جميع أنواع النصوص وليس النصوص الدينية فقط.

خاتمة البحث

وفي مطلع القرن التاسع عشر نقل ديلتاي الهيرومينوطيقا من عملها على تفسير النصوص إلى محاولة فهم التجربة الإنسانية في العلوم الإنسانية، حيث أصبحت معه الهيرومينوطيقا أداة لفهم الروح البشرية عبر الزمن.

في القرن العشرين ظهرت أشكالاً مختلفة من الهيرومينوطيقا الفلسفية، فهایدغر نافح على فكرة أنّ التأويل ليس مجرد عملية منهجية لفهم النصوص، بل هو طريقة لفهم الوجود نفسه- وهو ما يتوافق مع فلسفة "الداواين"- ولن يتم ذلك إلا عبر نقل الهيرومينوطيقا إلى مجال الأنطولوجيا. وبالعودة إلى مؤسس الهيرومينوطيقا بشكلها الحديث، نجد أنّ غادامير رفض رفضاً قاطعاً وجود معنى ثابت للنصوص، وهو ما دفعه إلى التركيز على الحوار بين النص والقارئ، من خلال البحث في مدى تفاعل الماضي والحاضر في عملية الفهم.

كل هذه النماذج وغيرها هي التي ساهمت في تأسيس ريكور لفلسفة تأويلية خاصة به دمج من خلالها بين الهيرومينوطيقا في شكلها الكلاسيكي وبين الشك النقدي.

4- يعتبر ريكور وسيطاً بين تقليد التأويلية الرومانسية لشلايرماخر وديلتاي، والتأويلية الفلسفية لمارتن هايدغر. على خطى ديلتاي، يرى ريكور أنّ التأويلية هي دراسة التعبيرات الحياتية المتجسدة في اللغة. لكنه لم يتوقف عند حدود السيكلولوجية لإعادة بناء تجربة الكاتب (كما فعل شلايرماخر)، أو السعي لفهم الذات من خلال الآخر (كما فعل ديلتاي). بل ركز على الكشف عن الإمكانيات الكامنة للنصوص.

إذا كان الفصل الأول بمثابة مدخلٍ عامٍ تسنى لنا من خلاله أن ندلف إلى مَعين الهيرومينوطيقا وفق مقاربة تاريخية مكنتنا من أن نُحدّد الإطار الأولي للشكل التأويلي الذي تبناه ريكور، فإنّه ومن خلال الفصول الثلاث المُتبقّيات تَمَكَّنّا من تقديم قراءة متعمقة إلى هيرومينوطيقا الرجل كما أرادها وسطر لها

خاتمة البحث

ريكور، وعليه تُفيد القراءة التحليلية لفحوى الفصول الثلاث إلى استخلاص النتائج التالية إضافة إلى النتائج التي أعقبت كل فصل من هذه الفصول الثلاث:

5- رغبة ريكور في وضع أسس علمية للتأويل والفهم بعامة، والتأويل والفهم الانجيليين بخاصة، جعلته يحاول إخضاع هذه الأخيرة لما تُمليه قواعد الهرمينوطيقا الفلسفية وأُسُسها، حيث ولأجل حل مشكلة علاقة النصوص الدينية أو بالأحرى علاقة نصوص العهد القديم بنصوص العهد الجديد، إذ يرى ريكور أنّ النصوص الجديدة جاءت لكي تكشف عن المعاني الرمزية الكامنة داخل النص التوراتي، لتستمر هذه الصلة التي تربط بين العهدين في شكلها الهرمينوطيقي، القائم على تجاوز المعنى الحرفي في العهد القديم لتصل إلى المعنى الروحي في العهد الجديد، في مقابل حتمية العودة إلى نصوص العهد القديم لمعرفة ما تحمله نصوص العهد الجديد من مجازات، وعليه؛ تتشكل الهرمينوطيقا بناءً على علاقة تكاملية بين: النص الديني (بعهديه القديم والجديد) والهرمينوطيقا الفلسفية، فإنطلاقاً من التفسير الديني تتحدد عند ريكور مهمة الهرمينوطيقا، فمن أولى الأسس التي تنبني عليها الهرمينوطيقا الدينية هي الحرية الهرمينوطيقية، بحيث أمكن لكل من سمع أو قرأ النص الديني أن يؤوله بكل حرية، فالتعدد والاختلاف المتعذر تجاوزه بين الأنجيل الأربعة يؤكد وجود حرية هرمينوطيقية مبنية على حرية الانتماء الديني وحرية فعل الإيمان.

6- يتجلى حضور الهرمينوطيقا الفلسفية في تأويل النصوص الدينية عند ريكور من خلال جزئيتين أساسيتين؛ أولاً، حرصه على استبعاد فهم ذاتية الكاتب في تأويل النص الديني وذلك من خلال إقصاء الجانب النفسي، باعتبار أنّ الذي يقرأ النص الديني لا يذهب ذهنه إلى محاولة معرفة ذاتية صاحب النص الذي هو عادة الله. وثانياً، تأكيد وجوب الربط بين الجانبين الوجودي

خاتمة البحث

(الأنطولوجي) والمعرفي (الابستمولوجي) في عملية تأويل النصوص، أي بين فهم الذات لوجودها

من خلال النص في مقابل تقيدها بمنهجية صارمة في تحليل أركانها.

7- رغم خصيصية النص الديني ورغم ممانعة ريكور محاولات إقامة الله في الفلسفة، إلا أنه قد أقر

لاحقا بأن النص الديني لا يتفلت من قبضة الهرمينوطيقا العامة ومقولات التأويل وجدلية

الفهم والتفسير، لذلك يرى ريكور أنه إذا كان هناك عقل واحد، فالعقل المسيحي حسبه لا

يطلب منه شيئا آخر كفيلسوف، إلا العمل بأكثر كلية وأكثر كمالات بالعقل، لكن من خلال

العقل الكلي، وهو ما تترجمه عبارته: "فلكي تفهم وجب أن تؤمن ولكي تؤمن وجب أن تفهم".

8- من خلال الدخول في حوار مع التأويلية المتعالية على الذات (البنوية) ومن قبلها تأويلية الذات

المنعكفة على ذاتها (الرومانسية)، حدّد ريكور مفهوما للهرمينوطيقا على أنها نظرية عمليات

الفهم في علاقتها بتأويل النصوص، فالذات ولأجل أن تفهم علاقتها بذاتها، وعلاقتها بالعالم

الخارجي، ثم علاقتها بالآخر، كان لا بد لها من حضور وساطة لغوية يتجسد من خلالها ذلك

التشابك بين العلاقات الاجتماعية والنفسية والتاريخية وحتى العقدية.

9- قسم ريكور هذه الوساطة اللغوية إلى ثلاث تقسيمات: وساطة بالرموز، وساطة بالعلامات،

وساطة بالنصوص، حيث يرى ريكور أنه لا يمكن ومن زاوية نظر إبستمولوجية؛ فهم الذات دون

توسط يتجسد في العلامات وفي الرموز وفي النصوص. ففهمنا يتطابق في نهاية الأمر مع التأويل

مطبقا على هذه الأدوات التوسطية والتي تتقاسم الطبيعة الرمزية، فللرمز سطوته في تكوين

وساطة شاملة بيننا وبين الواقع، لكن بطريقة غير مباشرة، فهو -وحسب ريكور- الذي يعطي

لغة الاعتراف والقرار، ومن خلاله يبقى الانسان كائنًا لغويًا.

10- أدت جدلية الفهم والتفسير بريكور إلى بحثه في جملة التقاطعات مع مجالات النص، وهو ما

ترتب عنه النظر في الحقول المعرفية المتماثلة والنص، وهذا ما ترجمته مسيرة ريكور الفلسفية

خاتمة البحث

والتي انتقل فيها من مرحلة الرمز إلى مرحلة النص ثم مرحلة الفعل وأخيرا مرحلة السرد. هذا الانتقال كان مبعثه الرئيس وجود روابط موضوعية بين النص والفعل الإنساني والتاريخ، جعلت من إمكانية خضوع الفعل والتاريخ لنفس مقولات النص الموضوعية أكثر احتمالا خصوصا بعد الخلاف المنهجي بين متبنيي الفهم ورافضي التفسير ومن يناقضونهم (العكس بالعكس)، ومادام النص يخضع لجدلية الفهم والتفسير فقد حاول ريكور السير على نفس السَن المنهجي والمعرفي مع التاريخ أو السرد والفعل.

11- يرى ريكور أن السرد التاريخي هو الجسر الذي يربط بين الفهم والتفسير، فالتاريخ ليس مجرد تجميع للأحداث، بل هو فعل تأويلي يهدف إلى بناء سردية متماسكة تعطي معنى للماضي. هذه السردية تتطلب فهما عميقا لماهية الفعل الإنساني وتفسيراً منهجياً لأسباب الأحداث وآثارها.

12- يتناول ريكور مفهوم اليوتوبيا كنقطة مقابلة للإيديولوجيا، مشيراً إلى أنها على عكس الإيديولوجيا تُعد نوعاً أدبياً يتبناه بعض المؤلفين بشكل صريح، ولها أشكال متعددة.

13- المشكلات التي تطرحها إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية ليست مجرد امتداد فرعي للفلسفة العملية لدى بول ريكور، بل هي تطور ضروري تفرضه أنثروبولوجيا تقوم على التعلم من العلامات كوسيلة للتأمل التأمل.

رافق هذه القراءة التحليلية في مضمونها والتركيبية في شكلها قراءة نقدية لهيرمينوطيقا بول ريكور والتي يمكن أن نلخص محتواها بالآتي ذكره:

- دمج ريكور بين الفينومينولوجيا، والتأويل، وعلم النفس، والفلسفة، مما يجعل هيرمينوطيقاه معقدة وصعبة الفهم، خصوصاً للقراء غير المتخصصين، كما أن منهجه في الجمع بين التفسير والفهم لا يقدم حلولاً كما تصورها ريكور.

خاتمة البحث

- في ما تعلق الأمر بالعلوم الانسانية و العلوم الاجتماعية، يبرز اهتمام ريكور بتحليل الفعل بمعزل عن الحدث لفهم تكوينه بشكل موضوعي، مستفيداً من تشبيه النص لتجاوز التعارض الصارم بين التفسير والفهم نحو علاقة جدلية بينهما، لكن لا يمكن القول: إنّ ريكور تخطى عن تشبيه النص بالفعل لصالح مقارنة بين ذاتية للعلوم الاجتماعية، حيث يركز النص هنا على الفهم (معنى الكيانات الجماعية) بدلاً من التفسير أو الموضوعية.

تم بحمد الله وعونه.

قائمة

المصادر والمراجع

(1) باللسان الأجنبي:

- 1- Paul Ricœur, «Myth as the Bearer of Possible Worlds,» Entretien avec Richard Kearney, in: Paul Ricœur, A Ricœur Reader: Reflection and Imagination, Edited by Mario J. Valdés, Theory/Culture; 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991).
- 2- Paul Ricœur. De la volonté à l'acte. Un Entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira, dans: «Temps et récit de Paul (68) Ricœur en débat, [Sous la dir. de) Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz; contributions de Jean-Pierre Bobillot [et al.], Procope (Paris: Éd. du Cerf, 1990).
- 3- Paul Ricœur, " De l'interprétation, essai sur Freud, chapitre 1, Pour une critique de symbole", édition de seul, Paris, 1965.
- 4- Paul Ricœur, À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 1986.
- 5- Paul Ricœur, De la morale à l'éthique et aux éthique, in , Un siècle de philosophie 1900- 2000, Edetions Gallimard/Centre Pompiou, Paris,2000.
- 6- Paul Ricoeur, Discours et communication, Paris, L'Herne, 2005.
- 7- Paul Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986.
- 8- Paul Ricoeur, Entre hermeneutique et semiotique ,In Actes semiotique 7, 1990.
- 9- Paul Ricoeur, From Text to Action, trans by Kathleen Blamey and John B. Thompson , Northwestern University Press, 1991.
- 10- Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation, ed, trans. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- 11- Paul Ricoeur, La conscience et l'inconscient, dans le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Le Seuil, 1969.

قائمة المصادر والمراجع

- 12- Paul Ricœur, La mémoire l'histoire et l'oubli, editions Seuil, Paris, 2000.
- 13- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil Paris, 1969.
- 14- Paul Ricoeur, Le Paradigme de la traduction, Revue esprit, 1999.
- 15- Paul Ricoeur, Reply to David Pell Auer in the Philosophy of Paul Ricoeur, Edited by Lewis Edwin Hahn, Library of Living Philosophers, 22 (Chicago ILL: Open Court Pub, Co, 1995.
- 16- Paul Ricoeur, Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 2006.
- 17- Paul Ricoeur, Vivant jusqu'à la mort, suivi de Fragments, Seuil, Paris, 2007.
- 18- Paul Ricoeur. Écrits et conférences I. Autour de la psychanalyse. Paris, Seuil, collection "La couleur des idées", 2008.
- 19- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique I; Paris, Seuil, 1969.

(2) باللسان العربي:

- 20- بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.
- 21- بول ريكور، الذات عينها كآخر، تقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، 2009.
- 22- بول ريكور، الوجود والمهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة محمد انقزو، حبيب الجري وآخرون، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2012.
- 23- بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2003.
- 24- بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغاني، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2006.

قائمة المصادر والمراجع

- 25 بول ريكور، في التفسير، محاولة في فرويد، تر: وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الأولى 2003.
- 26 بول ريكور، الزمان والسرد: الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زيناتي، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- 27 بول ريكور، الزمان والسرد: التصوير في السرد القصصي، الجزء الثاني، ترجمة فلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية د. جورج زيناتي، طرابلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- 28 بول ريكور، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، عدد 66-67، 1989.
- 29 بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، 2002.
- 30 بول ريكور، المسيرة الفلسفية، حوار فرونسوا إزوالد، ترجمة محمد ميلاد، ضمن كتاب مسارات فلسفية، دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، 2004.

قائمة المراجع:

(1) باللسان الأجنبي:

- 31- Alison Scott-Baumann, Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion, Continuum, 2009.
- 32- amherdet, François-Xavier, Herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique, Saint augustin, Paris, 2004
- 33- Antoine Berman, L epreuve de l étranger: Culture et trqduction dans l Allemagne romantique, , éditions Gallimard, Paris, 1984.
- 34- Aristote, Physique IV, (219 a 2), cité par Paul Ricœur, Temps et récit, ouvr. cité, t. 3
- 35- Azadeh Thiriez- Arjangi, Le Mal et La Symbolique: Ricoeur lecteur De Freud, De Gruyter, Paris, 2017.

قائمة المصادر والمراجع

- 36- Christof Mandry, the relationship between philosophy and theology in the recent work of Paul Ricoeur, in (Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God).
- 37- Clifford Geertz : « Ideology as a cultural System », in The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, 1973.
- 38- Émile Benveniste , Problèmes de linguistique générale, 2, Paris, Tel Gallimard, 1980.
- 39- Emmanuel Levinas, «La trace», dans Humanisme de l'autre homme, Montpellier, Fata Morgana, 1972.
- 40- F.D.E Schleiermacher: Herméneutique, éd. Cerf, 1987.
- 41- FREY (D.) s.d. Herméneutique de la lecture, texte et interprétation dans les œuvres de Paul Ricoeur et Hans Georg Gadamer, Lille, Atelier de reproduction des thèses, 2003.
- 42- Gadamer, Gesammelte Werke IV, Neuere Philosophie II: Probleme-Gestalten, tuningen, J. C. B, Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- 43- Greegg Lambert: Encyclopedia Of Postmodernism, Art "Hermeneutics", General Editor: Victor E. Taylor and Charles E. Winqvist, first published by Routledge, London and New York, 2001.
- 44- Grondi, "Le sens du titre Etre et temps", in Dialogue, 25, 1986.
- 45- Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976.
- 46- Heidegger, Sein und Zeit, Gesmtausgabe 2, Frankfurt/ Main, Klostermann, 1977.
- 47- J. Brunschwig (éd), Les Stoiciens et leur logique, Paris, 1978.
- 48- Jean Greisch, «La Métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion, dans: Paul Ricœur. Les Métamorphoses de (7) la raison herméneutique, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 1er-11 Août 1988; sous la dir. de Jean Greisch et Richard Kearney, Passages (Paris: Les Éd. du Cerf, 1991).
- 49- Jean Pépin, L'Herméneutique ancienne, les mots et les idées, Poétique, 23, 1975.

قائمة المصادر والمراجع

- 50- Johann Michel, Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain (Paris: Cerf, 2006).
- 51- John Wall, William Schweiker, W. Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought.
- 52- Karl Simms, Paul Ricoeur Critical Thinkers, , Routledge, 2013.
- 53- Le cercle entre récit et Paul Ricoeur, temps et récits, (1) chapitre 1. emporalité, 3 partie, temps et récit, la triple mimesis, édition de seull, Paris, 1983.
- 54- M. Hart, "Adam et les arabes du paradis chez Philon d'Alexandrie", dans Recherches de sciences religieuses, 50, 1962.
- 55- Martin Heidegger, cahier (6), cahiers de l'herne, éditions Gallimard, Paris, 1983.
- 56- Michel de Certeau, «Débat autour du livre de Paul Ricœur Temps et Récit», Confrontations, Cahiers Recherches-Débats, 1984.
- 57- Notions philosophiques, Tome II. Presses Universitaires de France, 2 (119) Édition, 1998.
- 58- Panier, Louis (1991). La naissance du Fils de Dieu, Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2, Paris, Cerf.
- 59- R. Aron, La philosophie critique de l'histoire, Paris, Seuil, 1970.
- 60- Saint-Augustin, Les confessions, Livre XI, chap, xiv, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- 61- Th. Sheehan, "Heidegger's Lehrjahre", in The Collegium Phaenomenologicum, The first ten Years, Dordrecht/ Boston/ London, d. Reidel. 1988.
- 62- VIRGILE 1950, Les Géorgiques, édition en fac-similé avec l'autorisation de Ph. Gonin, traduction de l'abbé Delille (1825), Genève.

(2) باللسان العربي:

- 63- أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط 01، 2011.
- 64- أفلاطون، الجمهورية، دراسة وترجمة: فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- 65- بنكراد سعيد، سيرورات التأويل، دار الأمان، الرباط المغرب، 2012.

قائمة المصادر والمراجع

- 66- بول ريكور، فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2003.
- 67- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، تر: محمد الزكراوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، 2012.
- 68- ج. هيو سلقرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة: علي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01، 2002.
- 69- جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر د عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2007.
- 70- جورج غسدورف، أصول التأويلية، ترجمة فتحي إنقزو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط المغرب، ط 01، 2018.
- 71- جون ماركوي، الوجودية، ترجمة إمام عبدالفتاح، المجلس الوطني للثقافة، الكويت 1982 .
- 72- حسام الدين درويش، إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا بول ريكور وعلاقتها بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت ، ط 01، 2016.
- 73- خالدة حامد، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، منشورات الجمل، بيروت لبنان، ط 01 ، 2014.
- 74- سعيد بنكراد، سيوررات التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 04، 2012.
- 75- سيسيكوفيتش، ماريان لودوير؛ دانيكا، التأويل سبيل إلى الترجمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ص 2009.
- 76- عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، 2008.
- 77- عبد الغفار مكاوي، تجارب فلسفية، دار المحرر الأدبي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 01، 2008.
- 78- عبد الله البريعي، السيرورة التأويلية في هيرمينوسيا هانس جورج غادامير وبول ريكور، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة الامارات، ط 01، 2010.
- 79- عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2004.
- 80- عليّة الخليفي، الرمز في فلسفة بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2015.

قائمة المصادر والمراجع

- 81- عمارة الناصر، الهيرمينوطيقا والحجاج مقارنة لتأويلية بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2014.
- 82- فتيحة كحلوش، بلاغة المكان (قراءة في مكانية النص الشعري)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط01، 2008.
- 83- فيلهلم ديلتاي، الأعمال الكاملة، الجزء الأول؛ مدخل إلى علوم الروح، شتوتغارت- غوتنغن، 1959.
- 84- لزهر عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة 01، 2012.
- 85- مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفار مكاي، دار الثقافة، القاهرة مصر، ط01، 1977.
- 86- محمد بن سباع، تحولات الفينومينولوجيا المعاصرة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطعائن، قطر، ط01، 2015.
- 87- محمد بوعزة، استراتيجية التأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2011.
- 88- محمد شوقي الزين، الازاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2008.
- 89- محمد كيتيسو، دراسات في نظرية الترجمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة مصر، 2013.
- 90- محمود خليف خضير الحياي، ما ورائية التأويل الغربي، الأصول المناهج المفاهيم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2013.
- 91- مشير باسيل عون، الفسادة الفلسفية، دار المشرق، بيروت لبنان، ط01، 2004.
- 92- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: د حسين ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر، ط1، 2007.

المعاجم والقواميس:

- 93- Dictionnaire philosophique, "André comte, Sponuille", Presses Universitaires de France, 1 ére éditions, novembre, Paris, 2001.
- 94- Maxine Grossman. Adele Berlin, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, Oxford University

قائمة المصادر والمراجع

Press.

الرسائل الجامعية:

- 95- جريدة علاوة، هيرمينوطيقا النص عند بول ريكور من خلال كتابه من النص إلى الفعل، مذكرة نيل شهادة الماجستير، جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، 2010/2011.
- 96- عبد الله علي عمران، مشروع (ريكور) التأويلي و موقفه من (الذاتية)، بحث مقدم لاستكمال متطلبات درجة الدكتوراه، جامعة الاسكندرية، 2015.

المجلات والحوليات:

- 97- Paul Ricoeur, Le symbole donne a penser, Esprit, vol 27, (Juillet-Aout).
- 98- Charles Reagan, Réflexions sur l'ouvrage de Paul Ricœur : La Mémoire, l'histoire, l'oubli , Dans Transversalités 2008/2 (N° 106).
- 99- Éric Vigne, «L'intrigue mode d'emploi», Esprit, nos 7-8, juillet-août 1988.
- 100- Notions philosophiques, Tome II. Presses Universitaires de France, 2 (119) Édition, 1998.
- 101- بلعاليه دومه ميلود، حوار الفلسفة والتاريخ بول ريكور نموذجاً، مجلة متون، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية جامعة الدكتور موالى الطاهر: سعيدة- الجزائر، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2017.
- 102- بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، تر: فريال جبوري غزول، مجلة ألف، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، عدد 8، 1988.
- 103- بول ريكور، الخيال الاجتماعي ومسألة الإيدلويوجيا واليوتوبيا، ترجمة منصف عبد الحق، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس، عدد 66-67، 1989.
- 104- جاك لاكان، التحليل النفسي والطب، مقال صدر في رسائل المدرسة الفرويدية، باريس، العدد الأول، مارس 1967.

قائمة المصادر والمراجع

- 105- مطاع الصفدي، بول ريكور أخيرا، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 105/104، 1998.
- 106- ملواني حفيظ، تمثيلات القراءة الفلسفة "قراءة بول ريكور لفرويد" أنموذجا، مقال صادر في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، المجلد 14، العدد 01، 2021.

فهرس

الموضوعات

فهرس الموضوعات

الفهرسة:

رقم الصفحة	العنوان:
3	إهداء.
4	الشكر والعرفان.
12-5	مقدمة البحث.
الفصل الأول: بحثٌ في سيرة المصطلح؛ من دواعي التأسس إلى لحظات التلقي.	
14	مدخل الفصل الأول.
15	المبحث الأول: من التأثيل الأركيولوجي إلى لحظات الإنعطاف.
15	المطلب الأول: في التأثيل الأركيولوجي للمصطلح.
22	المطلب الثاني: في جينياالوجيا المصطلح؛ قراءةٌ في تحولات الهيرومينوطيقا الأولى.
34	المبحث الثاني: في سبيل هيرومينوطيقا فلسفية.
35	المطلب الأول: لحظات الانعطاف الأولى؛ في رحاب الهيرومينوطيقا الرومانسية.
49	المطلب الثاني: الهيرومينوطيقا الوجودية والهيرومينوطيقا الفينومينولوجية.
68	المبحث الثالث: هيرومينوطيقا بول ريكور من التلقي إلى البناء.
68	المطلب الأول: إستقراءٌ في كرونولوجيا الحياة كمرجعية أولى.
79	المطلب الثاني: مصادر التلقي في فلسفة ريكور.
86	المطلب الثالث: المسار الجديد للهيرومينوطيقا؛ مقارنة إستيمولوجية أنطولوجية.
91	خلاصة الفصل الأول
الفصل الثاني : الهيرومينوطيقا الأولى؛ بحثٌ في هيرومينوطيقا الرموز.	
94	مدخل إلى الفصل الثاني.
95	المبحث الأول: الرمز في أفق الهيرومينوطيقا.
95	المطلب الأول: في مفهوم الرمز "مقاربة أنطولوجية".
103	المطلب الثاني: مصدرية الرمز الثلاثية.
107	المطلب الثالث: بين الرمز والتفكر وإبداع المعنى.
123	المبحث الثاني: الهيرومينوطيقا اللاهوتية وانفتاح الرمز.

فهرس الموضوعات

124	المطلب الأول: الهيرمينوطيقا الدينية وجدلية العقل والايمان.
137	المطلب الثاني: المنعرج الهيرمينوطيقي في رمزية الشر.
145	المبحث الثالث: في سبيل تأسيس هيرمينوطيقا عامة للرموز.
145	المطلب الأول: ريكور قارئاً لفرويد.
154	المطلب الثاني: في العلاقة الممكنة بين الأركيولوجيا والتيلولوجيا.
162	المطلب الثالث: هيرمينوطيقا الرموز وصراع التأويلات.
167	خلاصة الفصل الثاني.
الفصل الثالث: الهيرمينوطيقا الثانية: من نظرية الرمز إلى نظرية النص.	
170	مدخل الفصل الثالث.
171	المبحث الأول: النص ونظرية الخطاب.
171	المطلب الأول: من نظرية الرمز إلى نظرية النص (بحث في البواعث)
178	المطلب الثاني: ماهية النص كخطاب (من النص إلى الخطاب).
187	المطلب الثالث: مقولات الخطاب والمعنى.
195	المبحث الثاني: إمتداد هيرمينوطيقا النص.
196	المطلب الأول: من النص إلى الفعل.
200	المطلب الثاني: من الفعل إلى السرد.
207	المطلب الثالث: الاستعارة والحكاية.
210	المبحث الثالث: هيرمينوطيقا النص وجدلية الفهم والتفسير.
211	المطلب الأول: في ماهية الجدل عند ريكور.
218	المطلب الثاني: من الفهم إلى التفسير.
223	المطلب الثالث: من التفسير إلى الفهم.
229	خلاصة الفصل الثالث.
الفصل الرابع: الإمتداد المعرفي لهيرمينوطيقا بول ريكور.	
231	مدخل الفصل الرابع.
232	المبحث الأول: من نظرية النص إلى نظرية التاريخ.
232	المطلب الأول: من السرد إلى التاريخ.
239	المطلب الثاني: ابستمولوجيا السرد التاريخي.
245	المطلب الثالث: التاريخ كهيرمينوطيقا.

فهرس الموضوعات

253	المبحث الثاني: نماذج من التحولات المعرفية للهيرمينوطيقا.
253	المطلب الأول: من التاريخ إلى الايديولوجيا.
261	المطلب الثاني: هيرمينوطيقا الترجمة.
271	المبحث الثالث: مناقشة اجمالية – مبحثٌ نقدي.
279	خلاصة الفصل الرابع.
281	خاتمة البحث.
289	قائمة المصادر والمراجع
299	الفهرس



هَيِّمُنِي طِيقًا بُولَ لِيَكُونُ رِجْلُهَا لِيَعْرِفَنِي

وَأَخِرُكَ عَوَاهِمُ
أَيُّ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

