



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2 محمد بن احمد

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية: قسم الفلسفة

تخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة



مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر بعنوان:

إشكالية التأويل والاستهداف الأخلاقي عند بول ريكور (السرد ودوره في تكوين الهوية السردية)

اعداد الطالب: بن موسات مصطفى

أعضاء اللجنة:

حنيفي جميلة أستاذة دكتورة – جامعة وهران 2

رئيسة اللجنة

محمودي خليفة أستاذ دكتور – جامعة وهران 2

مقرر

شارف فاطمة الزهراء أستاذة محاضرة "ب" – جامعة وهران 2

مناقشة

السنة الجامعية : 2025-2026

اهداء

أرفع تحية إجلال وإكبار، مشفوعة بجميل العرفان إلى روح والديّ العزيزين؛
الذين لم يدّخرا جهداً طوال حياتهما ليصنعا مني ما أنا عليه اليوم.

ومن باب الانصاف والتواضع، سأظل ممتنا لكل من مرّ في حياتي؛ سواءً كان
قريباً، أو صديقاً، أو زميلاً، أو عابر سبيل ترك أثراً، فكل من ساعدني-ولو دون قصد-قد
أسهم في نضجي، وتوسيع مداركي، وتطوير قدرتي على التعبير والبيان.

شكر و عرفان

الحمد لله رب العالمين، حمداً يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، الذي أنار لنا درب العلم، ومنحنا القوة والصبر لتتويج مسيرتنا الأكاديمية بإنجاز هذا العمل.

في ختام هذا العمل، أتقدم بخالص الشكر والعرفان إلى أستاذي الفاضل والمشرف على هذا العمل، الدكتور الأستاذ محمودي خليفة، الذي لم يبخل علينا بنصائحه السديدة وتوجيهاته القيمة خلال طول فترة التعليم وأثناء انجاز المذكرة.

ويمتد شكري وامتناني إلى أساتذتنا الأفاضل بقسم الفلسفة في كلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران 2 محمد بن أحمد؛ الذين غمرونا برعايتهم التعليمية طوال سنوات الدراسة، وأناروا بصائرنا بنور الفضول العلمي، وأيقظوا في وجداننا جسارة السؤال، وسرعة النقد، وشغف التفكير والتحليل.

أ.....	مقدمة
01	الفصل الأول: الإطار النظري والتاريخي للمنهج التأويلي
01	المبحث الأول.....
01	إشكالية التأويل في الفلسفة الهرمنيوطيقية.....
01	المطلب الأول.....
01	مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي.....
07	المطلب الثاني.....
07	مفهوم السرد.....
11	المطلب الثالث.....
11	الهوية السردية.....
18	المبحث الثاني.....
18	تطور مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر الحقب الفلسفية.....
18	المطلب الأول.....
18	التأويل قبل الحقبة الكلاسيكية.....
23	المطلب الثاني.....
23	التأويل في الحقبة الكلاسيكية.....
36	المطلب الثالث.....
36	التأويل في الحقبة الحديثة.....
43	الفصل الثاني : الاستهداف لأخلاقي في مشروع بول ريكور التأويلي.....
43	المبحث الأول.....
43	إشكالية التأويل والأخلاق عند بول ريكور.....
43	المطلب الأول.....
43	مراحل التأويل وبروز معالم الهوية السردية.....
48	المطلب الثاني.....
48	جدل الهوية وإعادة تكوين ذات القارئ (فلسفة التلقي).....
51	المطلب الثالث.....

51	 الاستهداف الأخلاقي وانخراط القارئ في الالتزام.
54	المبحث الثاني
54	 حدود الاستهداف الأخلاقي
54	قراءة نقدية
54	المطلب الأول
57	كونية الهوية السردية بين الادعاء الفلسفي والمركزية الأوروبية.
57	المطلب الثاني
57	بين الأخلاق والتداولية
60	هل ينجح ريكور في تجاوز النزعة المعيارية المغلقة؟
60	المبحث الثالث : السرد والأخلاق في المجال التربوي
60	إسقاط ميداني للاستهداف الأخلاقي في منهج ريكور التأويلي
61	إسقاط الثلاثية الأخلاقية على الفضاء التربوي
62	النتائج المستخلصة
63	مناقشة النتائج
66	خاتمة
70	الملاحق

مقدمة

منذ دأب الإنسان على التفكير في القضايا الجوهرية والإشكاليات التي أثارته مسائل وجوده، ومصيره في هذا العالم، والتي ظلت تشغل فكره عبر العصور، لم ينقطع البتة عن السعي وراء الحقيقة والفهم. ولعل الطابع الإشكالي والغموض الملازمين لهذه القضايا هما ما أثار فضول المفكرين والفلاسفة والحكماء وحملهم على دقة التأمل، والنقد، وتعميق التفكير، سعياً إلى كشف هذا الغموض، وتوضيح الإشكال.

بقدر ما طال الغموض الإشكالات والقضايا الوجودية، فقد شمل أيضاً ميادين أخرى من الحياة الفكرية، مثل مجال تفسير وتأويل النصوص الدينية والتاريخية التي اكتنفها قدر كبير من الالتباس وعدم الوضوح، الأمر الذي جعلها موضوعاً فلسفياً قائماً بذاته تتوخى فلسفة الهرمنيوطيقا، من خلاله، دراسة الإشكالات ورفع الغموض. تتبلور في هذا السياق فلسفة الهرمنيوطيقا بوصفها نظرية في الفهم والتأويل.

تبنّت فلسفة الهرمنيوطيقا، في هذا الصدد، مكانة مرموقة ومتميزة بين مختلف المذاهب والتيارات الفلسفية، بوصفها فن التأويل المهم بوضع القواعد والآليات لفهم وتفسير الظواهر الإنسانية الباطنة والظاهرة.

يكتسي، بالفعل، التأويل الهرمنيوطيقي أهمية بالغة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لا سيما بعد الاكتشافات اللافتة التي حققتها الهرمنيوطيقا في مجالي فلسفة اللغة وفلسفة التاريخ، وما ترتّب عنها من إعادة نظر جذرية في أساليب قراءة النصوص، خاصة النصوص التاريخية. فقد أسهم هذا التحول المنهجي في الانتقال من فهم بسيط وسطحي للتأويل بوصفه مجرد إعادة إنتاج لمعنى جديد، إلى اعتباره فعلاً معرفياً معقداً يتقاطع فيه الفهم والتفسير، ويشتبك فيه البعد اللغوي بالبعد الزمني والدلالي.

يندرج هذا البحث ضمن مجال الفلسفة الهرمنيوطيقية، في اتصال وثيق بفلسفة اللغة وحتى فلسفة التاريخ، اعتباراً أن تأويل النصوص التاريخية مرتبط بشكل وثيق باللغة بوصفها وسيط المعنى الأول، ثم بالتاريخ بوصفه أفقاً زمنياً ثانياً يُعاد فيه تشكيل الدلالة.

يتحدد الإطار الزمني لهذا البحث في الحقبة المعاصرة، التي بلغت فيها الفلسفة الهرمنيوطيقية درجة عالية من النضج، بفضل إسهامات عدد من الفلاسفة البارزين، من أمثال مارتن هايدغر، وهانس جورج غادامير، وبول ريكور، وجاك دريدا، ورتشارد رورتي. وقد أسهمت هذه الأسماء في توسيع أفق التأويل، بنقله من مجرد تقنية تفسير نصوص إلى فلسفة للفهم الوجود واللغة والتاريخ.

ويحتل بول ريكور (1913-2005) موقعاً متميزاً ضمن هذا التيار، لما قدّمه من مشروع فلسفي يسعى إلى التوفيق بين مطلب الموضوعية العلمية ومطلب الفهم الهرمنيوطيقي. فقد عمل ريكور على الجمع بين الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا والتحليل البنيوي، ووجه اهتماماً خاصاً إلى قضايا النص، والسرد، والهوية السردية، وربطها بأفق أخلاقي اجتماعي. كما طوّر تصوراً دقيقاً لاستقصاء العلاقة بين القارئ والنص عبر فعل القراءة والتأويل تُفضي إلى فضاء أخلاقي يُحول ذات المتلقي إلى ذات واعية بأفق حياتها الأخلاقي بحيث تغدو ذاتاً مسؤولة عن مواقفها وأفعالها.

لقد بلور، ريكور، ضمن هذا السياق التأويلي، منهجاً يعتمد التمييز الاجرائي الذي فرّق بين مفهومي التفسير والفهم، بما أسهم في الكشف عن الطابع الجدلي للعلاقة بين السرد والزمن، حيث يُنظّم التفسير، (التحليل اللغوي والنصي)، الزّمن داخل بُنية النص، ويوضح السببية، والاستمرارية، وترتيب الأحداث، والانقطاع، فيما يُعطي الفهم هذا التنظيم دلالاته التاريخية والوجودية، وبذلك يُبنى المعنى كنتيجة لتفاعل بين المؤول (القارئ) والنص .

إن التوفيق بين التفسير البنيوي الموضوعي للنص وفهمه التأويلي الدلالي، هو ما يتيح للقارئ الانفتاح على فضاء أخلاقي رحب؛ حيث يتجاوز دوره كونه مجرد قارئ مؤول للنص، ليتحول إلى ذات واعية بأفقها الأخلاقي ومدرّكة لحجم مسؤولياتها الوجودية.

يغدو هذا التحول-من مجرد مؤول للنص إلى ذات واعية بأفقه الأخلاقي-ممكنًا بفضل الهوية السردية التي تُشكّل وساطة بين الهوية العينية (Idem) والهوية الذاتية (Ipse) عبر آلية السرد والقصص. ويتعزز هذا الأفق الأخلاقي من خلال قيم الوفاء بالوعد والالتزام بالعهد؛ وهما المفهومان اللذان يمثلان الركيزة الأساسية والبعد الأخلاقي المحوري في فلسفة بول ريكور.

انطلاقاً من هذه المقدمة، وما تنطوي عليه من تفاعل بين القارئ والنص، وما يُخلفه فعل القراءة من ارتدادات على الذات المؤولة؛ تطرح إشكالية تبحث في طبيعة هذا التفاعل بين القارئ والنص، وأبعاده الوجودية، ومدى تأثيره التحولي في بنية الذات المؤولة.

إشكالية

إذا كان التأويل، في أساسه، نشاطاً يهدف إلى فهم المعنى، فكيف يتجسّد هذا الفهم داخل هوية سردية تُعيد تشكيل الذات، بحيث لا تبقى ذاتاً مؤولةً فحسب، بل تغدو ذاتاً واعيةً بأفق حياتها الأخلاقي ومسؤوليةً عن مواقفها وأفعالها؟

كيف يتحوّل التأويل، من كونه نشاطاً لفهم المعنى، إلى ممارسة تكوينية تتجسّد في هوية سردية تُعيد تشكيل الذات، فتؤسّس لوعيها الأخلاقي ولمسؤوليتها عن أفعالها ومواقفها؟

يتفرّع هذا السؤال، الذي يختزل الأبعاد المعرفية والوجودية والمعيارية، إلى خمسة أسئلة فرعية:

- ما طبيعة التأويل الهرمنيوطيقي بوصفه نشاطاً لفهم المعنى؟
- كيف نشأ مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر الحقب التاريخية؟
- ما هي إشكالية التأويل عند بول ريكور؟

- ما هي حدود الاستهداف الأخلاقي داخل مشروع بول ريكور التأويلي؟
- كيف يُمكن تقييم أو قياس، ميدانياً، إمكان وحدود تأسيس الهوية السردية لوعي الذات في أفق أخلاقي، في المجال التربوي؟

ارتأينا، انطلاقاً من هذه الإشكالية، أن يحمل الفصل الأول عنوان " الإطار النظري والتاريخي للمنهج التأويلي" وأن يُخصّص للدراسة النظرية لمفهوم التأويل الهرمنيوطيقي في سياقاته اللغوية، والاصطلاحية، والفلسفية، قصد تحديد ماهيته، ودلالاته، وخصائصه، وذلك ضمن المبحث الأول " جينيولوجيا المفهوم"، كما يتناول هذا الفصل موضوع التطور التاريخي الذي عرفه مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر العصور التاريخية والحقبة الفلسفية في طي المبحث الثاني الذي يحمل عنوان " تطور مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر الحقبة الفلسفية".

أمّا الفصل الثاني فيحمل عنوان "الاستهداف الأخلاقي في مشروع بول ريكور" ويُخصّص للتعريف بمفهوم الاستهداف الأخلاقي حسب ما حدّد معالمه بول ريكور، في طي المبحث الأول الذي يحمل عنوان " إشكالية التأويل والأخلاق عند بول ريكور" حيث سنتناول بالتفصيل بنية الثلاثية الأخلاقية عند ريكور المكونة من الحياة الخيرة، مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة؛ بينما يُخصّص المبحث الثاني المُعنون "حدود الاستهداف الأخلاقي: قراءة نقدية"، لمناقشة حدود مفهوم الاستهداف الأخلاقي في طبيعته الكونية، ومن منظور تبعات وآثار النزعة المركزية الأوروبية عليه.

أمّا المبحث الثالث، تحت عنوان "السرد والأخلاق في المجال التربوي: إسقاط ميداني للاستهداف الأخلاقي في منهج ريكور التأويلي"، فيخصّص لإجراء عمل ميداني قصد إسقاط الثلاثية الأخلاقية عند ريكور (الحياة الخيرة، مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة) في فضاء تربوي عبر استعمال استبيان ضمن عينة من المتعلمين.

تستدعي مادة البحث المفاهيمية والنظرية التوظيف الضروري للمنهج الجينيولوجي بسياقاته الثلاثة، السياق اللغوي (الإيتيمولوجي)، والسياق الاصطلاحي، والسياق الفلسفي،

قصد الإحاطة الجيدة والوافية بمعاني ومختلف دلالات المفاهيم والمصطلحات المستعملة في سياق البحث مما لا يدع مجالاً للالتباس.

كما نحتاج، أيضاً، بشكل مُلحٍ للمنهج الكرونولوجي للتمكن من تتبع مراحل نشأة وتطور التأويل منذ عصر ما قبل التاريخ إلى غاية عصر الهرمنيوطيقية الفلسفية، مروراً بحقبة الحضارات القديمة، والحقبة الكلاسيكية (اليونانية والرومانية)، ثم العصرين، القروسطي والإسلامي، حتى نتبين بوضوح التطور التاريخي الذي أتاح نقله من مجرد تقنية تفسير نصوص إلى فلسفة للفهم والوجود واللغة والتاريخ.

وفي سبيل إحاطة شاملة بأبعاد هذه الإشكالية، نتبنى مقاربة منهجية تتكامل فيها آليات التحليل الفلسفي مع أدوات المقارنة والنقد؛ حيث يسهم المنهج التحليلي في تفكيك بنية النصوص واستنتاج دلالاتها الباطنة، في حين يعمل المنهج المقارن على رصد نقاط التلاقي والافتراق بين المسارات التأويلية المطروحة. ليتوج هذا المسار بالمنهج النقدي الذي يعيد مساءلة المرجعيات ويكشف عن الحدود الأخلاقية والوجودية لكل الأطروحة.

تكمن أهمية هذا البحث وغايته في دراسة كيفية تحول التأويل من نشاط لفهم المعنى إلى ممارسة تكوينية تتجسد في هوية سردية تُعيد تشكيل الذات لتؤسس لوعيها الأخلاقي ومسؤوليتها عن أفعالها ومواقفها.

من جهة أخرى، نشرت عدة أبحاث تناولت هذا الموضوع بالتفصيل الممل لعل أبرزها ما يلي:

الهوية الشخصية بين الهوية العينية والهوية الذاتية عند بول ريكور (1998).

المرجع: بوخالفة، صالح (1998). *الهوية الشخصية بين الهوية العينية والهوية الذاتية عند بول ريكور*. أطروحة ماجستير في الفلسفة المعاصرة، جامعة الجزائر 2.

الملخص: تُعد هذه الأطروحة من الأعمال الأكاديمية المبكرة التي واكبت صدور كتاب ريكور العمدة "الذات عينها كآخر". يركز الباحث على تفكيك التمييز الأنطولوجي الدقيق

بين هوية التطابق الذاتي الزمني (Idem) وهوية الثبات الأخلاقي والوفاء بالعهد (Ipse). وتبين الدراسة كيف يمثل هذا التمييز حلاً عبقرياً لمعضلة الهوية الشخصية في الفلسفة المعاصرة عبر تجاوز ثبات الجوهر الديكارتي وتشتت الذات التجريبي. كما تبرز الأطروحة دور السرد كجسر رابط يمنح الذات استمراريتها الأخلاقية والوجودية عبر الزمن صوناً لوعيتها بذاتها.

إشكالية الهوية السردية عند بول ريكور: جدلية الذات والآخر (2007).

المرجع: الزواوي، بغداد (2007). *إشكالية الهوية السردية عند بول ريكور: جدلية الذات والآخر*. أطروحة دكتوراه، معهد الفلسفة، جامعة وهران.

المخلص: تدرس هذه الأطروحة المعمقة البناء الأنثروبولوجي والأخلاقي للهوية السردية باعتبارها التوليفة الفلسفية التي تتصلح فيها الذات مع الآخر. يحلل الباحث مفهوم "المحاكاة الثلاثية" في بنية الزمان والسرد، مستعرضاً كيف يعيد الإنسان صياغة حياته المشتتة عبر الحبكة القصصية. وتركز الأطروحة على المنعطف الأخلاقي عبر إثبات أن حكاية الذات لا تكتمل إلا بدمج معاناة وقصص الآخرين في السرد الشخصي للذات. وتكشف الدراسة أن الهوية السردية عند ريكور هي في جوهرها مشروع أخلاقي مسؤول يهدف إلى الاعتراف المتبادل والتعايش السلمي.

المنعطف الأخلاقي في فلسفة بول ريكور: دراسة في كتاب الذات عيناها كآخر (2011).

المرجع: إسماعيل، محمد شوقي (2011). *المنعطف الأخلاقي في فلسفة بول ريكور: دراسة في كتاب الذات عيناها كآخر*. مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، العدد 28.

المخلص: يركز هذا المقال على تشريح البنية الأخلاقية الصارمة التي قدمها ريكور في دراساته الأخيرة، ولا سيما دمج أخلاق السعادة الأرسطية وأخلاق الواجب الكانطية. يشرح الكاتب كيف صاغ ريكور "الغاية الأخلاقية" بتعريفها كحياة خيرة مع الآخرين ومن أجلهم في ظل مؤسسات عادلة. ويوضح المقال أن هذا المنعطف ليس انقطاعاً عن الهرمنيوطيقا، بل هو تنويع عملي لها؛ فالذات لا تتأول ذاتها عبثاً، بل من أجل التقييم

الأخلاقي لأفعالها اليومية. يخلص العمل إلى أن المسؤولية الطبية والقانونية تمثل التطبيقات الحية لهذا المنعطف.

لا يدّعي، كما لا يطمح جهدنا المتواضع إلى مضاهاة هذه الأبحاث أو حتى إضافة معان جديدة لنسق بول ريكور الفلسفي. على أن الطبيعة التأويلية لهذه الفلسفة تظل بطبعها مفتوحة، ومتعطشة باستمرار لإسقاطات ميدانية تختبر نجاعتها.

ومن هنا تبرز القيمة المضافة لجهدنا الحالي، والذي يراهن في شقه الميداني على تقديم مقارنة إجرائية واقعية، تحول الحكمة العملية الريكورية من أفقها النظري المجرد إلى ممارسة تربوية سوسيولوجية ملموسة، وذلك عبر إسقاط التصور الفلسفي النظري لبور ريكور للثلاثية الأخلاقية (استهداف الحياة الخيرة، مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة) على الفضاء التربوي لقياس حدود هذا التصور الفلسفي ومدى قابليته للاستعمال في الممارسات التعليمية.

اتسمت تجربتي الأكاديمية هذه بنوع من السلاسة الإجرائية والمعرفية بفضل تضافر عدة عوامل موضوعية وذاتية؛ فمن الناحية المنهجية، أسهم "مقياس المنهجية" في تبديد الحيرة وربما الغموض النظري عبر توضيح خطوات البحث وآليات الاشتغال بشكل كافٍ ومُمنهج؛ مدعوماً بالدور المحوري للمؤطر الذي شكّل قُربه ومرونته ركيزة أساسية لتصحيح الهفوات وتجاوز الالتباسات المفاهيمية في وقتها.

أضف إلى ذلك الطفرة الرقمية التي اختزلت عناء البحث، في الوقت والجهد والحيرة، عن المادة العلمية، حيث أتاحت المنصات والمكتبات الرقمية (مثل مكتبة نور، وفولا بوك) وصولاً أنياً وميسراً للمصادر، والمراجع، والمعاجم الموسوعية، والقواميس الإلكترونية، وتحديدًا تلك المتعلقة بفلسفة بول ريكور المتوفرة بكثرة باللغة العربية على هذه الفضاءات.

وأخيراً، تذللّت الصعاب اللوجستية والمادية بفضل التوفر الدائم لمصالح الطباعة والموارد الضرورية لها، مما كفّل إخراج العمل وطباعته بجودة عالية وفي ظروف مثالية.

الفصل الأول

الإطار النظري والتاريخي للمنهج التأويلي

المبحث الأول

إشكالية التأويل في الفلسفة الهرمنيوطيقية.

سنعكف في هذا المبحث على تعريف بعض المفاهيم الأساسية التي يستند إليها مشروع بول ريكور التأويلي مثل التأويل الهرمنيوطيقي، والسرد، والهوية السردية، باعتبارهم ذو صلة وثيقة وعضوية مع موضوعنا المتمثل في دراسة إشكالية تجسيد الفهم داخل هوية سردية، يكتسبها القارئ بفعل التأويل، تُعيد تشكيل ذاته بحيث لا تبقى ذاتاً مؤولة فحسب، بل تتحوّل إلى ذات واعية بأفقها الأخلاقي، وكذا مسؤولة عن مواقفها وأفعالها. لهذا الغرض، قسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب تُخصّص لتحديد دلالات ومعاني هذه المفاهيم في سياقاتها اللغوية (الإيتيمولوجية/ الاشتقاقية) والاصطلاحية، والفلسفية. يُكرّس المطلب الأول إلى تعريف مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي في سياقاته الثلاثة.

المطلب الأول

مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي

- السياق اللغوي (الإيتيمولوجي/الاشتقاقي)

تُجمّع الدراسات المُتخصّصة والمعاجم الموسوعية على أنّ لفظ "هرمنيوطيقا" يوناني الأصل، وأنه مُشتقّ من الفعل اليوناني (Hermeneuein) الذي يعنى "يُفسّر". وتعود هذه التسمية اشتقاقاً إلى الإله الأسطوري "هرمس (Hermes) رسول آلهة الأُلُوب، الذي كان يُتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وكان عليه أن يفعل ذلك ليعبر البؤن الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر". (حورية، 2019).

العلاقة الاشتقاقية الواضحة والوثيقة بين لفظ "هرمنيوطيقا" وأصوله التاريخية في الحضارة اليونانية كقيلةً برسم المَعَالِم الدَّلالية لهذا المفهوم التي يُمكنُ استشفافها من الرواية الأسطورية التي توحى بالعلاقة المُتميّزة التي تربطُ الإله "هرمس" مع آلهة الأَلْمَب من جهة، ومع بني البشر من جهة ثانية. تستوجبُ هذه العلاقة قدرات خاصةً للإحاطة بالمقاصد الإلهية إحاطة يقينية ترفع كل احتمالات الغموض، ثم نقلها تلك المقاصد بأمانة إلى البشر؛ حيث تتجسّدُ هذه القدرات، الذهنية والبيانية، عبر اللغة باعتبارها الوسيط الرئيس لتحقيق التواصل مع البشر وتمكينهم من إدراك كنه الغايات الإلهية من خلال عملية الإفهام.

يُضيفُ مصطفى عادل أن لفظ "هرمنيوطيقا" يوحي بعملية "الإفهام" التي تُوظفُ اللغة كوسيط تواصلٍ والتي تشترك فيها ثلاثة دلالات يختزلها الاستخدام القديم للفعل "يُؤوّل" في اللغة اليونانية هي على التوالي القول والتلاوة؛ والشرح؛ والترجمة. (مصطفى، 2017، صفحة 21).

تتجلّى هذه المهارات، لدى الإله "هرمس" في القدرة، الذهنية والبيانية، على إيصال فحوى أهداف الآلهة بواسطة اللغة عبر الكلام المنطوق بصوت عالٍ يبلغُ مسامع البشر، وكذلك من خلال شرح مضامين مرامي الآلهة وأيضاً عن طريق ترجمة هذه المضامين الإلهية.

لقد تُرجمتُ دلالات اللفظين اليونانيين (Hermeneuein) و(Hermeneia) في الاصطلاح العربي بمفهوم التأويل، وهو ما يُحيل إلى فلسفة الهرمنيوطيقا بوصفها علماً يُعنى بالفهم والتفسير. وانطلاقاً من ذلك، كان من الضروري الرجوع إلى المعاجم والقواميس العربية والأجنبية للكشف عن الأصل اللغوي لمصطلح التأويل، والتحقق من مدى استيعابه للمعاني الأصلية التي يدلُّ عليه اللفظ في اللغة اليونانية، وذلك من أجل الوقوف على أوجه التقارب أو التحول الدلالي الذي طرأ على المفهوم في سياق انتقاله من التقليد والفكر اليوناني إلى التداول العربي.

يُحيل مفهوم التأويل، في أصله اللغوي (الإيتيمولوجي) في اللغة العربية، إلى معنى الإرجاع والبيان والكشف عن المقصود. فقد بيّن لسان العرب أن لفظ التأويل مُشتقٌّ من الفعل الثلاثي "أَوَّلَ" بمعنى أَوَّلَ الكلام وتَأَوَّلَهُ أي فَسَّرَهُ. كما بيّن، فضلاً عن ذلك، أنّه مشتق من الأول أي الرجوع إلى الأصل والمآل، وهو نقل ظاهر اللفظ إلى معنى يحتاج إلى دليلٍ يكشفُ مقصوده. (منظور) (منظور، لسان العرب، 1980، صفحة 172).

ويؤكدُ مُعجم المعاني الجامع هذا المعنى حين يُعرِّفُ التأويل بأنّه صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر مُحتمل، وتفسير الكلام وبيان معناه. (عربي، Copyrights 2010-2026). أمّا بخصوص القواميس الأجنبية. يُعرِّف قاموس أوكسفورد الإنجليزي التأويل بأنّه فعل فَسَّرَ، أَوَّلَ، شَرَحَ؛ عبَّرَ في أدائه لدور موسيقي أو تمثيلي عن وجهة نظر فنية خاصّة؛ ترجم شفويّاً. (أوكسفورد، 2019).

بينما يُعرِّفه القاموس الفرنسي لروس الصغير Le Petit Larousse بأنّه السعي إلى جعل الشيء مفهوماً، أو ترجمته، أو إعطائه معنى: كتأويل (تفسير) حلم أو قانون؛ أو إساءة تفسير نوايا شخصٍ ما. (LAROUSSE, 1985)

يظهر مما سبق، أن مفهوم التأويل يختزل، تحت غطاء مصدره الثلاثي الأول، معنى الرُّجوعُ والعودةُ إلى الأصلِ أو المُنتهى. فالمآل هو ما يؤولُ إليه الشيء في نهاية الأمر، وهذا هو الأساس الذي اشتُقَّ منه معنى مفهوم التأويل من حيث أنه ردُّ المعنى إلى مقصده الحقيقي.

يتّضح مما سبق، أنّ دلالات مفهوم التأويل في اللغة العربية تُوافق، داخل السياق اللغوي، تماماً المعاني الأصلية التي يدلُّ عليها اللفظين اليونانيّين (Hermeneuein) و(Hermeneia)، المتضمنين لمعاني كلمات "الشرح" و"التفسير" و"الفهم".

- السياق الاصطلاحي

يُعرّف جمال صليبا، في معجمه الفلسفي، مفهوم التأويل، في سياقه الاصطلاحي، بوصفه "التأويل مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيع، تقول أوله إليه رجّعه، أمّا عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية". (صليبا، 1982، صفحة 234). مقارنةً مع دلالة المفهوم في سياقه اللغوي، يتّضح لنا اتساع مجال دلالاته في السياق الاصطلاحي، بحيث تنتقل الدلالة من مجرد شرح، وتفسير يفضي إلى الفهم، إلى استكشاف معاني خفية خلف النصوص.

تتأكّد هذه المعاني الاصطلاحية في تعريف أندري لالاند الذي يُعرّف مفهوم التأويل (Herméneutique)، في موسوعته الفلسفية بوصفه " تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدّس). تُقال هذه الكلمة خصوصاً على ما هو رمزي". (لالاند، 2001، صفحة 555).

في حين، يتسع مجال الدلالة الاصطلاحية لمفهوم التأويل بشكلٍ أكثر في مُعجم المصطلحات والشواهد الفلسفية الذي يُعرّف مفهوم التأويل بوصفه: "استخلاص المعنى الكامن انطلاقاً من المعنى الظاهر". كما يؤكد أنّ "أهمّ المجالات التي يُمارس فيها منهج التأويل النصّ الديني الحافل بالرموز والاستعارات والذي لا يخلو في كثير من الأحيان من الغموض والتناقض الظاهري". كما يُشير إلى امتداد استعمال منهج التأويل إلى مجال الفلسفة، والأدب، والشعر، والفن، والقانون؛ فضلاً عن اقتحام التأويل ميدان التحليل النفسي قصد سبر أغوار اللاشعور وتفسير الأحلام. (سعيد، 2004، صفحة 90).

يتجلّى الفرق الوظيفي بين الدلالات اللغوية لمفهوم التأويل والدلالات الاصطلاحية التي تبدو أكثر اتساعاً بحيث تتعدى مجال الشرح والتفسير للألفاظ والمفردات: "(...) وإن كنا نجد فريقاً من العلماء يُفرّقون بين التأويل وبين التفسير، نظراً لأن التفسير عادةً ما يتعلّق بشرح الألفاظ والمفردات، أمّا التأويل فإنه ينصبُّ أساساً على الجمل والمعاني". (العربي، 1986، صفحة 207).

هكذا إذاً يأخذ مفهوم التأويل في السياق الاصطلاحي معانٍ أوسع شمولاً مما هو عليه في السياق اللغوي الذي يقتصر على معانٍ اشتقاقية مثل الشرح، والتفسير. هذا التوسيع الدلالي يتعدى معاني الألفاظ والمفردات ليشمل معاني الجُمْل والعبارات والفقرات وحتى النصوص. كما يرتبط التأويل بالقناعات الدينية والثقافية والإيديولوجية التي توظّفه لخدمة مقاصدها: "ويلاحظ أن أكثر المفكرين تمسكاً بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقلّ المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدورٍ واضح". (العربي، 1986، صفحة 208).

يُعرّف التأويل في السياق الاصطلاحي بأنه صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مُحتمل يقتضيه السياق، وهو ما يجعله محل نزاع إبستمولوجي بين دعاة حرفية النص وبين القائلين بتحرير المعنى، الأمر الذي يثير تساؤلات جوهرية بخصوص معايير الشرعية التأويلية وصلاحياتها: "إن التأويل في الأصل التّرجيع، وفي الشّرع صرفُ اللفظ عن معناه الظّاهر إلى معنى يحتمّله، إذا كان المُحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: "يُخرجُ الحيّ من الميّت" (19. الروم)، إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً". (العربي، 1986، الصفحات 207-208).

وعليه، فإنّ فعل التأويل يتطابق، في سياقه الاصطلاحي، مع عملية فكرية ومنهجية ترمي إلى فهم المعنى العميق أو المقصود الخفي للنصوص، أو السلوكيات البشرية، أو الرموز، أو العلامات، من خلال تجاوز المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني، ضمن أفق فلسفي يهتمّ بشروط الفهم وإمكان تعدّد القراءات، وهو ما يجعل التأويل نشاطاً مركزياً في التقليد الهرمنيوطيقي ونظرية الفهم.

- السياق الفلسفي

عرف مفهوم التأويل تطوراً مُلفتاً، في سياقه الفلسفي، تمثّل، أساساً، في تجاوز النصّ الظاهري وما يحمله من دلالات سطحية أو حرفية، إلى الكشف عن المعاني العميقة والخفية للنص، أو الظواهر، أو الرموز، أو العلامات، أو السلوكيات الاجتماعية. ارتبط

هذا المفهوم في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بما يُعرفُ بالهرمنيوطيقا (Hermeneutics)، وهي فلسفة الفهم والتفسير أو نظرية الفهم.

بالفعل، يكتسي التأويل الهرمنيوطيقي للنصوص أهمية بالغة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، لا سيما بعد توظيف الهرمنيوطيقا لمكتسبات فلسفة اللغة وفلسفة التاريخ، وما ترتب عنها من إعادة نظر جذرية في أساليب قراءة النصوص، خاصة النصوص التاريخية. فقد أسهم هذا التحول المنهجي في الانتقال من فهم بسيط وسطي للتأويل بوصفه مجرد إعادة انتاج لمعنى جديد، إلى اعتباره فعلاً معرفياً مُعقداً يتقاطع فيه الفهم والتفسير، ويشتبك فيه البعد اللغوي بالبعد الزمني والدلالي.

قال الجرجاني في التعريفات: التأويل في الشرع " صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى يُخرج الحي من الميت، ان أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وان أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل كان تأويلاً ". (جمال صليبا، 1982، ص: 234).

ثم دخل التأويل مرحلة جديدة ومتميزة، مع الفيلسوف الألماني فريدريش شلايرماخر (1768-1834)، مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، بحيث حوّلها من مجرد قواعد لتفسير النصوص إلى منهج عام للفهم يربط بين المؤول والمؤلف عبر النص باعتباره وسيط لغوي يشمل الجانب اللغوي والجانب النفسي، في علاقة جدلية تُتيح للقارئ إعادة بناء النص قصد فهمه مثل مؤلفه وأحسن منه. (زيد، 2014)، مثلت هذه المرحلة النقطة الأولى في تحول التأويل إلى نظرية في الفهم وفناً قائماً بذاته.

ثم انتقل التأويل، مع ديلثاي (1833-1911)، من مجال فهم النص كما أقره شلايرماخر إلى مجال فهم التجربة الإنسانية مثلما تتجلى بشكل كامل في العمل الأدبي من خلال وسيط مشترك هو اللغة التي يخرج بواسطتها العمل الأدبي من إطار الذاتية إلى الموضوعية القابلة للفهم. (زيد، 2014، صفحة 19). من جانب آخر، حوّل ديلثاي التأويل إلى منهج أساسي للعلوم الاجتماعية والإنسانية في مقابل المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية.

تحدّد الهرمنيوطيقا، أي التأويل في سياقه الفلسفي، عند دلثاي، بوصفها عملية فهم ولكن ليس لشيء معطى مسبقاً، شيء جاهز له وجوده الخارجي مستقلّ عن المتلقي، بل لفهم تجربة الحياة التي يشترك فيها كل من المتلقي والنص الأدبي.

في حين يرى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور أن "الهرمنيوطيقا في المعنى الأقرب والأوضح هي إذاً افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل رمز أو نص، وإن همل المؤلّ اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي. والرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شيفرة كل الاساطير القديمة التي ورثناها من حضرات متعددة". (ريكور، 2005، الصفحات 15-16).

بعد أن تبين لنا الإطار المفهومي للتأويل الهرمنيوطيقي بوصفه منهجاً فلسفياً يسعى إلى فهم المعنى الكامن في النصوص والظواهر الإنسانية، يتضح أن فعل التأويل لا ينفصل عن الأشكال التعبيرية التي تتجلى من خلالها التجربة الإنسانية. ومن بين هذه الأشكال يحتلّ السرد مكانة مركزية، باعتباره الوسيط الذي تنتظم داخله الأحداث والتجارب في بنية دلالية قابلة للفهم والتفسير. لذلك يغدو الانتقال إلى بحث مفهوم السرد خطوة ضرورية، لأنه المجال الذي تتجسّد فيه الممارسة التأويلية ويتحدّد من خلاله المعنى الذي يسعى التأويل إلى الكشف عنه.

المطلب الثاني

مفهوم السرد

لا يقتصر مفهوم السرد (Récit)، في مشروع بول ريكور التأويلي، على مجرد رواية الأحداث أو نقل الوقائع، بل ينطوي على دلالة فلسفية أعمق، إذ يدلّ على بنية تأويلية تُعيد تنظيم التجربة الزمنية الإنسانية وتمنحها قابلية للفهم. وبهذا المعنى، يغدو السرد الوسيط الذي تتوسّطه الذات لفهم نفسها، حيث لا تكتفي بنقل ما جرى، بل تُعيد تشكيل علاقتها بنفسها وبالعالم وبالأخر ضمن أفق من المعنى. سنتناول في هذا المطلب مفهوم السرد في سياقاته اللغوية، والاصطلاحية، والفلسفية.

- السياق اللغوي (الإيتيمولوجي)

يُعرّف لسان العرب لفظ السرد بأنه "تَقْدِمَةُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ تَأْتِي بِهِ مُتَّسِقًا بَعْضُهُ فِي إِثْرِ بَعْضٍ مُتَتَابِعًا"، فيوحي المعنى بحركة التتابع والتواصل. كما نجد نفس المعنى في تعريف صيغة الفعل سَرَدَ بحيث تُفِيدُ التتابع والتواصل: "سَرَدَ الْحَدِيثَ وَنَحْوَهُ يَسْرُدُهُ سَرْدًا إِذَا تَابَعَهُ. وَفُلَانٌ يَسْرُدُ الْحَدِيثَ سَرْدًا إِذَا كَانَ جَيِّدَ السِّيَاقِ لَهُ". كما يضيف: "وَالسَّرْدُ اسْمٌ جَامِعٌ لِلدُّرُوعِ"، تشبيهاً بتسلسل الخياطة والطرز في نسج الدروع. (منظور، لسان العرب، صفحة 1987).

أما مُعْجَمُ المعاني الجامع فيُعرِّفُ السردَ بِاشتقاقه من الفعل سَرَدَ، يَسْرُدُ، بمعنى "قَرَأَهُ بِالتَّابَعِ، سَرَدَ الْحَدِيثَ وَالْقِرَاءَةَ: بِمَعْنَى أَجَادَ سِيَاقَهُمَا". و"سَرَدَ وَقَائِعَ الْحَادِثَةِ بِمَعْنَى ذَكَرَهَا كَمَا حَدَّثَتْ حَسَبَ تَسْلُسُلِهَا". و"سَرَدَ الْحَدِيثَ بِمَعْنَى رَوَاهُ وَعَرَضَهُ، قَصَّ دَقَائِقَهُ وَحَقَائِقَهُ". و"سَرَدَ الْجِلْدَ: خَرَزَهُ، نَقَبَهُ بِالْمَخْرَزِ تُقْبًا مُتَتَالِيَةً". (عربي، Copyrights 2010-2026). نستشف في سياق هذا التعريف تكرار معاني التتابع والتسلسل في سياقات مختلفة، تشمل القراءة والكلام والخياطة توحى كلها بحركة تتكرر بالتتابع والتسلسل المنتظم.

فيما يُعرِّفُ معجم الصحاح للجوهري لفظ السرد على النحو التالي: "السرد: الخرز في الأديم: والتسريدُ مثله. (...) وكذلك الدرغُ مسرودةٌ، ومُسَرْدَةٌ. وقد قيلَ: سَرْدُهَا: نَسَجُهَا. وهو تداخلُ الحلقِ بعضها في بعضٍ. ويُقالُ: السردُ: النَّقْبُ. والمسرودةُ: الدرغُ المثقوبةُ. والسردُ: اسم جامعٌ للدروعِ وسائرِ الحلقِ. وفُلَانٌ يَسْرُدُ الْحَدِيثَ سَرْدًا، إِذَا كَانَ جَيِّدَ السِّيَاقِ لَهُ. وَسَرَدْتُ الصَّوْمَ، أَيِ تَابَعْتُهُ". (الجوهري، 1979، الصفحات 486-487).

نستنتج من سياق هذه التعاريف أن الدلالة اللغوية للفظ السرد لكلمة السرد تتميز بالعناصر الأساسية التالية:

1. التتابع والتوالي دون انقطاع.

2. الاتساق والانتظام.

3. الإحكام والاتقان.

4. التتابع على نسق منظم.

في حين، يُعرّف قاموس أوكسفورد الإنجليزي لفظ (Narration) في اللغة الإنجليزية المطابق للفظ السرد بأنه: (Merriam-Webster, 2026)

- (Narration): "سرد الأحداث عادةً بالترتيب الذي وقعت به."

بينما يُعرّف قاموس اللغة الفرنسية Le Petit Larousse كلمة (Narration) في اللغة الفرنسية المطابقة للفظ السرد كالتالي:

- (Narration): "رواية، أو عرض مفصل لسلسلة من الأحداث". والفعل (Narrer): "العرض بالتفصيل، أو الإخبار عن شيء من خلال رواية (قصة)".

هذا يعني أن لفظ السرد في أصله اللغوي الاشتقاقي لا يكفي بوصف القول، بل يتعدى ذلك إلى تنظيم القول في تسلسل منظم ومتراپب مثلما يترابط نسيج الدروع، على نحو يتسم بالإحكام والاتساق مثلما يشير إليه لسان العرب. وبذلك يُحيل السرد في سياقه الإيتيمولوجي (الاشتقاقي) إلى بُنية تنظيمية تقوم على ترتيب العناصر ضمن تسلسل مترابط، وهو ما يُشكّل الأساس اللغوي لدلالته الاصطلاحية بوصفه تنظيمًا للأحداث في شكل يمنحها وحدة دلالية قابلة للفهم والتأويل.

في حين، يشترك القاموسان، الإنجليزي والفرنسي، في تعريف لفظ السرد بوصفه عرضاً أو روايةً، بما يفيد أن السرد يُقدّم الأحداث في شكل لغوي منظم، ومرتب ومتسلسل حسب وقوع الأحداث في الواقع. نجد صدى هذه المعاني (التتابع والتسلسل) في التعريف العربي لفظ السرد، حيث يُحيل إلى دلالة التتابع والتوالي.

انطلاقاً من هذه التعريفات، يُمكن اقتراح تعريف جامع لكلمة السرد في سياقها اللغوي الاشتقاقي، مفاده أن السرد هو رواية أو عرض لأحداث مترابطة، تُعرض في تتابع منظم، وتسلسل مُحكم، بما يُحقّق انسجامها الدلالي واتساقها البنائي.

- السياق الاصطلاحي

حين نَتَقَصَّى الأبعاد المفاهيمية لمُصطلح السَّرد، يتضح لنا مدى تمدُّ استخدامه واتساع رقعة تداوله خارج نطاقه اللُّغوي الضيق. لقد تعدَّى السَّرد المجال الأدبي والنقدي، ليغدو موضوعاً محورياً في حقول معرفية مُتعدِّدة؛ فمن اللسانيات إلى الانثروبولوجيا، وصولاً إلى إعادة قراءته ضمن فنون البلاغة والخطابة في سياقاتها الحديثة.

في سياق مُتَّصل، ظهر في منتصف القرن العشرين، في المجال الأدبي، حقل علمي اهتم بظاهرة السَّرد والخطاب السَّردي وتكرَّس، تحت عنوان "السرديات" (Narratologie)، بوصفه نظرية السَّرد ودراسته المنهجية. (...) بدأت بوصفها علماً لشكل السَّرد وبُنيته، واكتسبت هيمنة هائلة بوصفها منهجاً للسَّرد الأدبي". (كوري، 2020، صفحة 5).

يضع جيرار جنيت، أحد أكبر مُنظري علم السَّرد، في كتابه "خطاب الحكاية"، حدوداً واضحة تفصل بين مفاهيم السَّرد (Narration) والقصة (Histoire) والخطاب (Récit) بحيث يتَّضح مفهوم الخطاب السَّردي بوصفه إنتاج يختزل الفعل المُنتج والمضمون الحداثي. (جنيت، 1997، صفحة 17). بمعنى أن السَّرد يتميز عن القصة كونها تُمثِّل المتن الحكائي، وعن الخطاب بوصفه يُعبِّر عن النص المكتوب أو المنطوق الذي يَسردُ الأحداث، فيكون السَّردُ هو فعل التلقُّظ نفسه الذي أنتج ذلك الخطاب.

- السياق الفلسفي

شهد مفهوم السَّرد في سياقه الفلسفي تطوُّراً ملحوظاً، حيث اتَّسعت دلالاته وتعدّدت بفضل جملة من المُصطلحات فتحت له أبعاداً مفاهيمية مُتعدِّدة أخرجته من ضيق الدلالة اللُّغوية إلى آفاق أوسع. ولعلَّ البعد الوجودي المرتبط بالزَّمان من أهمِّ هذه الأبعاد الذي كرَّسه بول ريكور في كتابه "الزَّمان والسَّرد"، حيث ربط فعل السَّرد بالوجود الإنساني عندما أقرَّ: "إن الزَّمان يصيرُ زَمناً إنسانياً ما دام ينتظُم وفقاً لانتظام نمط السَّرد، وأن السرد بدوره، يكون ذا معنى ما دام يُصوِّر ملامح التجربة الزمانية". (ريكور، الزَّمان

والسرد، الحبكة والسرد التاريخي. الجزء الأول، 2006، الصفحات 19-20). فالسرد ليس مجرد حكي للأحداث، بل هو الآلية التي تمنح لحياتنا المُشَتَّتة وحدةً ومعنى، وتسمح للذات بأن تفهم نفسها عبر الزمن.

من جهةٍ أخرى، يُسلِّطُ الفيلسوف ريكور الضَّوء على الأبعاد الهُويَّاتية للذَّات من خلال استكشاف مفهوم "الوحدة السردية"، التي تعملُ كجسرٍ يربطُ بين التاريخ الشخصي والبناء القصصي، حيث يُؤكِّدُ ريكور أن الإنسان لا يُدركُ ماهيته إلاَّ عبر الحكاية التي يرويها عن حياته. وهو ما يُؤكدُه ريكور بقوله: "نخلصُ، من هذا التحليل المزدوج، إلى أن الخيال، ولا سيما الخيال السردى، بُعدٌ لا يقبلُ الاختزال من أبعاد فهم الذات. وإذا صحَّ أن الخيال لا يكتملُ إلاَّ بالحياة، وأن الحياة لا تُفهمُ إلاَّ من خلال القصص التي نرويها عنها، إذن فالحياة المبتلاة بالعناء، بمعنى الكلمة التي استعرناها من سقراط، هي حياة تُروى". (وورد، 1999، الصفحات 52-53).

إذا كان السرد يُمثِّلُ البنية التي تنتظم داخلها الأحداث والتجارب الإنسانية في صورة قصة ذات معنى، فإنَّ أهميته لا تقفُ عند حدود تنظيم الوقائع أو وصفها فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى الإسهام في تشكيل فهم الإنسان لذاته. فالفرد لا يُدرك ذاته إلاَّ من خلال الحكايات التي يرويها عن حياته وتجربته في الزمن. ومن هنا تنبثقُ فكرة الهوية السردية التي بلورها بول ريكور، حيثُ تصبحُ الهوية نتاجاً لبناء سردي يربطُ بين أفعال الإنسان وتجاربه ضمن وحدة قصصية تمنحُ حياته معنى واستمرارية. لذلك يقتضي استكمال هذا المسار المفهومي الانتقال إلى توضيح مفهوم الهوية السردية.

المطلب الثالث

الهوية السردية

- السياق اللغوي (الإيتيمولوجي)

يرجعُ الأصل الاشتقاقي للفظ الهُويَّة، حسب لسان العرب، إلى كلمة "هو" التي يعتبرها سيبويه "كنايةً عن الواحد المُذَكَّر" (منظور، لسان العرب، صفحة 4595)، أي

أن اللفظ "هو" يدلُّ على ضمير الغائب الدال على الذات في أبسط صور الإشارة إليها. ويقول ابن منظور: "ويقال: هُوَ هُوَ أَي هُوَ مَنْ قَدْ عَرَفْتُهُ. وَيُقَالُ هِيَ هِيَ أَي هِيَ الدَّاهِيَةُ الَّتِي قَدْ عَرَفْتَهَا". (منظور، لسان العرب، صفحة 4597).

أما مُعْجَم المعاني الجامع، فيُعرِّف لفظ الهوية بوصفه: "هُويَّة الإنسان: حقيقته المطلقة وصفاته الجوهرية. الهويَّة الوطنية: معالمها وخصائصها المُميزة وأصالتها. بطاقة الهوية: البطاقة الشخصية تحمل اسم الشخص وتاريخ ميلاده وعمله وجنسيته. الهويَّة (في الفلسفة): حَقِيقَةُ الشَّيْءِ أَو الشَّخْصِ الَّتِي تُمَيِّزُهُ عَنْ غَيْرِهِ. الهويَّة: إحساس الفرد بنفسه وفرديته وحفاظه على تكامله وقيمه وسلوكياته وأفكاره في مُختلف المواقف". (عربي، Copyrights 2010-2026).

يُشير مُعْجَم المعاني الجامع في تعريفه لمفهوم الهويَّة إلى معاني الثبات والاستمرار والدوام لعناصر الفردية، والتكامل والقيمة والسلوك التي تُميزُ كينونة الشخص عن غيره في مُختلف المواقف. وتلتقي هذه المعاني في صلبها مع معنى ابن المنظور الذي يقوم عليه لفظ "هو" بوصفه يُعبّر عن الذات في أبسط صور الإشارة إليها: "هُوَ مَنْ قَدْ عَرَفْتُهُ".

أما قاموس كمبردج الاشتقاقي للغة الإنجليزية فيُشير إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة الهوية (Identity) بوصفها: "الهويَّة: هي خاصية التطابق (أو كون الشيء هو هو)، تعود للقرن السادس عشر، مُشتقة من اللاتينية المتأخرة Identitas، وعن اللاتينية Identidem بمعنى "نفس الشيء". ومنها اشتق مصطلح "مطابق" (Identical)، و"يُحدِّد الهويَّة" (Identify) في القرن السابع عشر.

كما يُرجع قاموس اللغة الفرنسية Le Petit Larousse أيضاً "كلمة الهوية إلى الأصل اللاتيني (Identitas) المُشتق من كلمة (Idem) بمعنى: (Le même) (الشيء نفسه). ما يجعل شيئاً ما من طبيعة شيء آخر نفسها. مجموعة الظروف (أو الخصائص) التي تجعل من شخص ما هو ذلك الشخص بعينه: التحقق من هوية شخص ما". (LAROUSSE، 1985). تختزل هذه التعاريف عناصر الثبات والتشابه في الخصائص والسمات التي تمنح الشيء أو الشخص أو المؤسسة تُفرده، وتميِّزه عن غيره.

مُقارنة التعريفين لمفهوم الهوية في اللغة العربية مع نظيره (Identity) في اللغتين الفرنسية والانجليزية انطلاقاً من التحليل الاشتقاقي يُظهر لنا أن كلمة "الهوية" مُشتقة في العربية من الضمير "هُوَ" بما يُفيد إحالة الشيء إلى ذاته مع تأكيد خاصية التّعيين والتّشخيص أي ما به يكون الشيء "هُوَ هُوَ" في فرديته الخاصّة، بينما مُرادفه (Identity) في اللغتين الأجنبية يعودُ إلى اللفظ اللاتيني (Identitas) المُشتقُّ بدوره من الكلمة اللاتينية (Idem) بمعنى "الشيء نفسه"، حيث تتأسّس الدلالة على فكرة التّطابق أو العينية « sameness » بالإنجليزية، و « mêmété » بالفرنسية.

من جانب آخر، يكشفُ التحليل الاشتقاقي لمفهوم الهوية عن اختلاف في المنطق الدلالي؛ ففي اللغة العربية يُشتقُّ اللفظ من الضمير "هُوَ"، بما يُفيد إحالة الشيء إلى ذاته وتثبيت تَعْيْنِهِ، بينما يعود في اللغات الأوروبية إلى الأصل اللاتيني (Idem) الذي يُحيل إلى معنى التّطابق أو العينية. غير أن هذا الاختلاف الاشتقاقي لا يلغي تقاطع الدالّتين لاحقاً في المجال الفلسفي. خاصة عند بول ريكور.

- السياق الاصطلاحي

يُعرف المُعجم الفلسفي لمراد وهبة مفهوم "الهوية" 1. بوصفه: " الأمر المتعلق من حيث امتيازِه عن الأغيار. (تعريفات الجرجاني)". وهذا المعنى تحمله الدلالة اللغوية مثلما عايناه سابقاً، بمعنى الثبات والدوام والاستمرار لكيونة الشيء، أو الشخص. 2. باعتباره: " تقال بالتّرادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود، إلّا أنها ليست تنطلق على الصادق، وهي أيضاً من الألفاظ المنقولة لأنها عند الجمهور حرفاً وهنا اسم. ولذلك ألحق بها الطرف المختص بالأسماء: الألف واللام. واشتقَّ منها المصدر فقيل الهوية من هو كما تشتقُّ الإنسانية من الإنسان، والرجولية من الرجل، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقلّ تغليظاً من اسم الوجود، إذ كان شكله شكل اسم مُشتق. (ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة). (وهبة، 2007، صفحة 667).

يُشير الدلالة الفلسفية لمفهوم الهوية، نقلاً عن ابن رشد، إلى معنى التّرادف مع "الوجود" أي أنه يشير إلى الشيء الموجود بالفعل، باستثناء لفظ "الحق" أو "الصادق".

كما يُضيف أن لفظ "الهوية" ليس كلمة أصلية بل هي كلمة منقولة من الحرف "هو". ولتحويلها اسماً فلسفياً يُعبر عن "ذات الشيء"، أُضيفت إليها "الألف واللام" التعريفية لتصبح "الهويّة". تم اشتقاق كلمة "الهويّة" من لفظ "هو" كما اشتقت كلمة إنسانية من إنسان، ورجولية من رجل. فكما أن الإنسانية هي جوهر الإنسان، فإن الهويّة هي "الماهية" أو الخصائص التي تجعل الشيء نفسه. في الأخير، يشير ابن رشد إلى أسباب ميل المترجمين والفلاسفة لتفضيل كلمة "الهويّة" بدلا عن "الموجود" لأن لفظ "الهويّة" المشتق من ضمير الغائب، يبدو أقل جذّة وأكثر دقّة في التعبير عن صورة الشيء وماهيته الثابتة.

باختصار، تبرزُ الفقرة المُقتبسة من أعمال ابن رشد أن الدلالة الفلسفية للفظ الهويّة قديمة في الفكر الفلسفي العربي وهو مفهوم مُستحدث منقول من كلمة "هو"، كنية عن الضمير الغائب، تعبيراً عن "ماهية الشيء"، و"حقيقة وجوده"، وتم صياغته من قبل المفكرين وأهل الاختصاص والعلم ليكون أكثر اختصاصاً من كلمة "وجود".

تُعرّف موسوعة أندري لالاند مفهوم الهويّة بوصفه: "أ. علامة ما هو متما، بالمعنى أ "تماثل معركة كونيغراتز ومعركة سادوا".

ب. "ميزة فرد، أو كائن يمكن من هذا الوجه تشبيهه بفرد يقال عنه إنه متما، بالمعنى ب، أو إنه "هو ذاته" في مختلف فترات وجوده: "هويّة الأنا". — التعرف إلى هويّة المحكوم ستجريه المحكمة".

"عادة، يُشار على هاذين المعنيين الأوليين، بلا تمييز، باسم هويّة عددية. بالنسبة إلى المعنى ب، يُقال أيضاً هويّة شخصية".

ج. "سمة موضوعيين فكريين، متمايزين في الزمان أو في المكان، لكنهما قد يتّسمان معاً بالصفات عينها. — هذا المعنى يُشار إليه عادةً باسم هويّة كيفية أو نوعية". (لالاند، 2001، صفحة 607).

يُشير مفهوم الهوية، في تعريف أندري لالاند، إلى معاني التماهي والتماثل والتشابه التي يختص به الشيء أو الشخص والتي يُمكن، على أساسها، تشبيهه بشيء أو شخص آخر. كما يوحي لفظ "ميزة فرد أو كائن" إلى تلك الخصائص والسمات التي تميز الفرد أو الكائن عن غيره في مختلف فترات حياته، بحيث تكون ملازمة لكيونته.

أمّا الدكتور جمال صليبا، فيشير إلى أصل كلمة الهوية قائلاً "أ.: اسم الهوية ليس عربياً في أصله، "وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتقَّ هذا الاسم من حرف الرباط، أعنى الذي يدلُّ عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف هو في قولهم: زيد هو حيوان أو إنسان" (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة 557).

"ب. واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود، ولكن اسم "الهوية التي تدلُّ على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدلُّ على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدلُّ على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدلُّ على الصادق". (ابن رشد م. ن / 560). قال الفارابي: "هوية الشيء، وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له، كلُّ واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك." (التعليقات. ص: 21).

"وقد يسمى ما به الشيء هو هو ماهيةً إذا كان كلياً كماهية الإنسان، وهويةً إذا كان جزئياً كحقيقة زيد".

"د. والهوية عند بعضهم هي "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق". (تعريفات الجرجاني). (صليبا، 1982، الصفحات 529-530).

في حين، يبرز الدكتور جمال صليبا، في معجمه الفلسفي، إلى الأصل غير العربي لكلمة هوية وارتباطها باسم هو ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره مثل قول فلان هو كذا أو كذا. كما يُشير، استناداً إلى قول ابن رشد، إلى أن المصطلحات الثلاثة (الهوية، الوحدة، الوجود) تشير إلى شيء واحد في الواقع. فكل ما هو "موجود" له "وحدة" (بمعنى أنه شيء واحد مُتميز)، وله "هوية" (أي هو هو نفسه وليس شيئاً آخر). كما يفرق

جمل صليبا بين الهوية التي تدل على ذات الشيء والهوية التي تدل على الصادق. أمّا الأولى فتدل على الوجود العيني الخارجي ككينونة حقيقية واقعية: مثل "زيد موجود". أمّا الثانية فتدل على الوجود الذهني المنطقي كقول "الثلج بارد" تعبيراً عن علاقة صادقة ومنطقية تربط الثلج بالبرودة.

كما يتناول صليبا الفرق بين الموجود الذي يدل على ذات الشيء كقول إن الشجر والحجر موجود وله حقيقة ملموسة، والموجود الذي له حقيقة في الواقع الفكري، غير ملموس، كقول إن "العدالة الإلهية موجودة".

تستركّ التعريفات الاصطلاحية لمفهوم الهوية في المعاجم الفلسفية لدى مراد وهبة، وأندري لالاند، والدكتور جمال صليبا، وعبد الرحمن بدوي، في اعتبار الهوية علاقة تطابق الشيء مع ذاته، أي كون الكائن هو نفسه لا غيره. تتفق هذه المعاجم كلها على المعنى المنطقي الكلاسيكي للهوية المرتبط بمبدأ "الشيء هو هو" (أ=أ)، والذي يُعبّر عن ثبات الشيء في ذاته وتمييزه عن غيره، كما يُربطه، من جهة أخرى، بأنّ مصطلح الهوية يتطابق مع أحد المبادئ المنطقية الأساسية التي يتركز عليها المنطق الصوري.

- السياق الفلسفي

مُصطلح الهوية السردية يُحيلنا إلى كلمتين هما "الهوية" و"السردية". رأينا فيما سبق معنى دلالة مفهوم الهوية في إطار سياقه اللغوي والاصطلاحي الذي يُشير إلى معاني الثبات والتشابه والنماثل التي تُكسب الشيء أو الشخص خصوصيةً وتفرّداً يميزه عن غيره. أمّا كلمة السردية فيُعرّفها مُعجم المعاني الجامع بوصفها: " (اسم) مصدر صناعي من سَرَد: مُباشرة في الكتابة والتتبع في الحكاية أو الرواية". (عربي، 2010-2026 Copyrights)، أي، تلك الخاصية التي تجعل الخطاب قائماً على حكاية الأحداث وتنظيمها في تسلسل مترابط، داخل نسق سردي مُتتابع.

من جانب آخر يُشير تعريف كلمة السردية (Narrativité) في منصة قاموس اللغة الفرنسية الرقمي Le Robert/Dico en ligne إلى نفس معنى "التتابع"

و"التسلسل المترابط" الذي يُمثل تلك السمات والخصائص التي تُميّز، في الأساس، الخطاب السردّي، بحيث أنه يُعرّفها بوصفها "مجموعة السمات المُميّزة للخطاب السردّي". (Le Robert. Dico en ligne., s.d.).

كما يُعطي قاموس كمبريدج الرقمي للغة الإنجليزية، من جهته، تعريفاً مماثلاً للفظ السردية (Narratively) التالي تتضمن وصف: "على نحو يتصل بفعل السرد أو وصف سلسلة من الأحداث". (Dictionary, 2026). تشمل هذه الدلالة خاصية أو سمة التسلسل والترابط الذي يُميّز الخطاب السردّي على النحو الذي قدمه معجم المعاني الجامع في اللغة العربية وكذا مثلما جاء في تعريف قاموس اللغة الفرنسية Le Robert.

هكذا، إذاً تشترك التعريفات اللغوية لمفهوم السردية في القواميس الحديثة، مثل معجم المعاني الجامع، وقاموس كمبريدج للغة الإنجليزية، وقاموس Le Robert في اللغة الفرنسية، في تحديد مفهوم السردية على أساس خاصية أو صفة الخطاب الذي يتخذ شكل الحكاية أو الرواية، أي مُجمل السمات التي من شأنها أن تجعل خطاباً ما قادراً على تنظيم الأحداث في شكل قصة مترابطة. غير أن هذا المفهوم لا يظل محصوراً في دلالاته الاسمية، بل يتجاوزها إلى الاستعمال بوصفه صفة أو نعت يُقرن بمفاهيم أخرى ليحدّد نمطها أو طبيعتها.

وفي سياق بحثنا هذا، يُضاف نعت السردية إلى مفهوم الهوية الذي تناولناه أعلاه بالتعريف في سياقاته اللغوية والاصطلاحية، لينتقل بنا الحديث من السردية بوصفها خاصية الخطاب السردّي إلى الحديث عن الهوية السردية. والمقصود بذلك تلك الهوية التي تُفهم باعتبارها هوية تتشكّل وتتحدّد من خلال السرد الذي يرويه الفرد عن نفسه وعن مسار حياته، خلاف ما نجده لدى ديكارت مع فكرة "الهوية" الثابتة والشفافة والواضحة بوصفها مُعطى ثابتاً أو جوهرًا مُكتفياً بذاته، كما حدّدها عبر الكوجيتو الشهير الديكارتّي.

وبهذا المعنى، تصبح السردية صفة (نعتاً) مُفسّرة لطبيعة الهوية، حيث يدلّ تركيب الهوية السردية على ذلك النمط من الهوية الذي يتكوّن عبر تنظيم أحداث الحياة الإنسانية في شكل قصة تمنحها وحدة ومعنى. وخير من حدّد معالم الدلالة الفلسفية للهوية السردية

بول ريكور نفسه، كونه أول من نحت المصطلح وبلوره في كتابه "الذات عينها كآخر" حيث يقول تحديداً وتعريفاً لمعالم مصطلح الهوية السردية: "إن الشخص، بوصفه شخصية في سرد ما، ليس كياناً "منفصلاً عن تجاربه. بل على العكس تماماً: فهو يشترك في نظام الهوية الديناميكية الخاص بالقصة المروية. فالسرد يبني هوية الشخصية-التي يمكن تسميتها هويتها السردية-من خلال بناء هوية القصة المروية ذاتها. إن هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية". (Ricoeur, 1990, p. 175).

يجدر بنا، قبل الخوض في موضوع الهوية السردية، أن نتناول تاريخ نشأة وتطور مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر الحقب الفلسفية لنتبين كيف تبلورت معالم فلسفة الهرمنيوطيقا لنتمكن من تحديد موقع مشروع ريكور التأويلي ضمنها.

المبحث الثاني

تطور مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي عبر الحقب الفلسفية.

سنتناول في طي هذا المبحث مراحل التطور التاريخي التي مر بها مفهوم التأويل داخل المجتمعات الإنسانية منذ حقبة ما قبل التاريخ إلى العصر الحديث مروراً بالحضارات القديمة والحقبة الكلاسيكية اليونانية والرومانية، ثم العصور الوسطى فالعصر الإسلامي لنستخلص أهم الخصائص التي تميز بها هذا التأويل قبل أن يتحول إلى الهرمنيوطيقا، فلسفة الفهم والتأويل.

المطلب الأول

التأويل قبل الحقبة الكلاسيكية

التأويل خلال عصر ما قبل التاريخ

إن تاريخ ظهور التأويل، داخل المجتمعات البشرية، أقدم بكثير من الارهاصات اليونانية الأولى التي سجلها أرسطو في كتابي البلاغة وفن الشعر، فضلاً عن التّنظيرات

التي بلورتها الفلسفة الحديثة لاحقاً. فالجذور الأولى للتأويل ضاربة في عمق تاريخ الوجود البشري على الأرض؛ إذ تشهد الدراسات التاريخية، والانثروبولوجية، والدينية بأن الإنسان، منذ عصر ما قبل التاريخ وحتى الحضارات القديمة، قد مارس أشكالاً متعددة من التأويل الرمزي والديني في مختلف مجالات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية.

بالفعل، يُشير ميرسيا إلياذه، أحد أبرز مؤرخي الأديان المعاصرين، في كتابه "تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية" إلى أن بعض أساطير شعوب العصر الحجري، كانت تهدف إلى تفسير قضايا كبرى مثل أصل الإنسان والموت. ومن ذلك أساطير المنشأ التي تسعى إلى شرح بدايات الوجود الإنساني، وكذلك أساطير قوس قزح التي صوّرت فيها بوصفه جسر وصلة وصل مع العالم الآخر". (إلياذه، 1986، صفحة 40). وتحمل هذه الأساطير في طياتها أبعاداً تأويلية رمزية ودينية ووجودية تختزل عقائد المجتمعات البشرية التي تتعدى معانيها الحيز الطبيعي المادي إلى المعني والدلالات الماورائية.

وفي سياقٍ مُتّصل، يؤكد عالمُ الانثروبولوجيا، كلود ليفي شتراوس في كتابه "الأسطورة والمعنى"، على الدور التأويلي للأسطورة داخل المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك المجتمعات البدائية. إذ يُشير إلى أن "الأسطورة تُحيل دائماً إلى وقائع يُعتقد أنها حدثت في زمنٍ سحيق، غير أن قيمتها الحقيقية لا تكمن في بعدها التاريخي فحسب، بل في بُنياتها الرمزية التي تتجاوز حدود الزمن؛ فهي قادرة على تفسير الحاضر والماضي، بل وتمتد دلالتها لتشمل المستقبل أيضاً". (شتراوس، 1986، صفحة 5). من هنا تكتسب الأساطير خلودها؛ فهي لا تقنى بفناء الجماعات البشرية التي أبدعتها، بل تتحول بمرور الزمن إلى أطر مرجعية ورموز تاريخية تنصهر داخلها الكينونة الثقافية للجماعات الإنسانية.

كما يُشير، من جهته، ويل ديورانت في كتابه "قصة الحضارة" إلى البعد التأويلي للطقوس والأساطير التي كانت تُمثل تفسيرات رمزية ودينية للظواهر الطبيعية. كما بين بأن الظواهر الطبيعية تحولت، بفعل الخوف من الموت، إلى آلهة. فالإنسان البدائي، حسب، "لم يُصدّق أن الموت ظاهرة طبيعية لأنّ المنية نادراً ما كانت تأتي عن طريق

الشيخوخة الطبيعية، بل عزاه إلى فعل الكائنات الخارقة للطبيعة". (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 1، 1950، صفحة 99). تُجسّد الأساطير، إلى جانب أبعادها الطقوسية، مشاعر الخوف والدهشة والعجز أمام أسرار الوجود والرهبة من القوى الطبيعية الميتافيزيقية القاهرة. فهي لا تقف عند حدود التعبير عن العجز حيال الموت والكوارث، بل تسعى لصهر هذه المخاوف في قوالب رمزية وطقوسية تمنح الإنسان شعوراً بالمعنى والأمن والقدرة على التكيف مع القوى الكونية المحيطة به، مُحَوِّلة الخضوع السلبي إلى تفاعل حيوي عبر المُقدَّس.

تُبرزُ هذه الدراسات الأكاديمية مدى اشتراك الإنسان البدائي، في مختلف المجتمعات البشرية عبر التاريخ، في ممارسة فعل التأويل بوصفه ممارسة حيوية، وجودية كونها مُرتبطة بأعمق المُعتقدات والقضايا الحيوية التي تطرح نفسها على الإنسانية جمعاء، قضايا الحياة، والمغزى منها، قضايا الموت والحياة بعد الموت، وقضايا مصير الإنسان بعد الحياة. فالتأويل إذن يتضمَّنُ بُعداً وجودياً حيوياً عميقاً تتشارك فيه الإنسانية دون استثناء.

التأويل عند شعوب الحضارات القديمة

أمّا شعوب الحضارات القديمة، في بلاد الرافدين ومصر والهند والصين وفارس، فقد مارست أشكالاً مُتعدِّدة من التأويل، شملت تفسير العلامات والنصوص والرموز الدينية. ويتجلّى ذلك، على سبيل المثال، في تفسير الأحلام في كلّ من بلاد الرافدين ومصر، وفي تأويل النصوص الفيدية في الهند، فضلاً عن شروح النصوص القديمة في الصين.

تُمثّل أسطورة أوزيريس المصرية، في هذا السياق، مثلاً واضحاً على البُعد التأويلي، إذ تُفهَّم بوصفها تعبيراً رمزياً عن دورة الحياة الطبيعية والخصب؛ فموت أوزيريس وعودته إلى الحياة يرمزان إلى موت البذرة في الأرض ثم انباتها. ويُعدُّ هذا نموذجاً جلياً للتأويل الرمزي للأسطورة الزراعية في الحضارات القديمة. (إلياذه، 1986، الصفحات 125-126). وهكذا أصبح أوزيريس يمثل في الذاكرة الجمعية للمصريين

القدماء حجز الزاوية في منظومتهم الأخلاقية والعقائدية حيث العمل الصالح وصفاء القلب يُجسّدن الأمل في العدالة والحياة الأبدية.

كما يُمكن التماس هذا البُعد التأويلي أيضاً في ملحمة جلجامش البابلية، حيث تُجسّد رحلة جلجامش صراع الإنسان مع الفناء وتُعبّر عن تطلّعه إلى الخلود في مواجهة حتمية الموت. علاوةً على ذلك، تنطوي الأسطورة على أبعاد مثالية ما ورائية حيث تُقر: "أنّ الخلود لا يُنال مادياً، بل يتحقّق رمزياً من خلال ما يخلّفه الإنسان من آثار بعد وفاته". (إلياذه، 1986، الصفحات 101-103). تختزل ملحمة جلجامش صراع الإنسان مع الزمن، لتعلن أن خلود الذات لا يكمن في البقاء المادي، بل في نبل الآثار الكي يخلدها العمل البشري لتتجاوز حدود الفناء الشخصي، مهما علا الجاه أو كثر المتاع، وتبقى خالدةً عبر الأجيال!

نجدُ الشيء نفسه يتكرّر في سياقٍ تاريخي وثقافي وجغرافي مُختلف، مثلما تكشف عنه أسطورة زرادشت الفارسية، حيث تبرزُ الوظيفة التأويلية للأسطورة بكلّ تجلّ على غرار ما حدث في مصر القديمة وبابل، إذ تُعبّر عن الصّراع الكوني بين الخير (أهورامزدا) والشر (أنغراماينيو). ويتجلّى هذا الصّراع في التأكيد على حُرّية الإنسان في الاختيار الأخلاقي، ومسؤوليته عن أفعاله، فضلاً عن ترسيخ فكرة الجزاء بعد الموت. (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 1، 1950، الصفحات 424-428). تتضمن أسطورة زرادشت دلالة فلسفية عميقة تتمثل في أنسنة الصراع الكوني القائم على "الاختيار الأخلاقي الحر" حيث انتقل التفكير البشري من الخضوع للقدر إلى المسؤولية الشخصية، المسؤولية عن الأعمال البشرية؛ فمصير الوجود معلق على قرارات البشر اليومية وأخلاقهم الفردية.

من جانب آخر، يشير ويل ديورانت في مؤلفه "قصة الحضارة" إلى البيئة الرمزية لنصوص أسفار الأوبنشاد (الهندية)، إلى جانب طبيعتها الدينية، ممّا يجعلها تستدعي التأويل بوصفه وفقاً ضرورياً لفهم معانيها. وتتضمّن هذه النصوص جملةً من المحاورات بين المعلم والتلميذ، وتُعرض أفكاراً وتعاليم تمزج بين الفلسفة والدين. وفي هذا السياق،

يُشيرُ ديورانت إلى أنَّ موضوع الأوبنشاد ينصبُّ على الأسئلة الوجودية الكبرى التي حَيَّرَت الإنسان، من قبيل: "من أين جئنا؟ وإلى أين نمضي؟ وما طبيعة القوى التي تحكم العالم؟" (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 3، 1950، الصفحات 43-45). تلخّصُ نصوص الأوبنشاد أعمق الأسئلة الوجودية حول أصل الإنسان، ومصيره، وحول القوى الكونية التي تحكم العالم، مما يجعل فهمها يتطلب تأويلاً فكرياً وعميقاً.

كما يُعدُّ كتاب أي تشينغ أو "كتاب التغيرات"، من أقدم وأهم النصوص التي تختزل جزءاً كبيراً من معالم الحضارة الصينية، إذ يقوم، كما يُشير إلى ذلك ويل ديورانت، على بنية رمزية مكونة من أربعة وستين شكلاً سُداسياً من الخطوط المتصلة والمنقطعة، تُعبِّرُ عن حالات الكون أو التَّحول. وتُستثمرُ هذه البنية الرمزية تأويلاً في عملية التنبؤ، حيثُ يُستخرجُ المعنى من هذه الأشكال التي تُشيرُ إلى قوى كونية، ممّا يفترضُ وجود علاقة بين الرمز والواقع، يكون القارئُ بموجبها مُؤَوِّلاً يُسقطُ دلالة الرمز على وضعه الخاص. (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 4، 1950، الصفحات 27-28). تُعبِّرُ البنية الرمزية لكتاب أي تشينغ، أو "كتاب التغيرات" عن حالات الكون وتحولاته بحيثُ تكشف عنها عبر عملية التنبؤ من خلال تأويل معانيها وعلاقتها بالقوى الكونية.

كما يلفتُ ويل ديورانت الانتباه بشكل متميز إلى دور ومكانة الكهنة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدولة المصرية القديمة بفضل قدرتهم على توظيف فنون السحر والطقوس الدينية وبتقنيات التأويل بشكل خاص: "وتطلب هذا الدين الكثير التعقيد أن تقوم عليه طبقة بارعة في فنون السحر والطقوس الدينية لا يمكن الاستغناء عن قدرتها وراعتها في الوصول إلى الآلهة". (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 2، 1950، صفحة 161). كما أشار النص القرآني الكريم إلى دور ووظيفة التأويل عند الكهنة في مصر القديمة، في سورة يوسف، حيث لا يقطع الفرعون أمراً من أمور الدولة دون مشورة الكهنة وتأويلاتهم. يصف ويل ديورانت الكهنة في مصر القديمة في نفس المقام بوصفهم دعامة العرش والشرطة السرية القائمة على النظام الاجتماعي.

تَخْلُصُ الأمثلة السابقة إلى نتيجتين محورتين؛ الأولى: عالمية الممارسة التأويلية وتَجذُّرها في المجتمعات البشرية عبر مُختلف العصور. والثانية: أنَّ التأويل يُمثِّل حاجة وجودية تشتبك مع كافة أبعاد الظاهرة الإنسانية، سواء كانت دينية، أو سياسية، أو اجتماعية.

إذا كان هذا هو حال الممارسة التأويلية وهذه هي طبيعتها في المجتمعات البدائية وفي الحضارات القديمة، سنرى في الصفحات التالية كيف تميّزت الممارسة التأويلية في الفكر اليوناني، في الحقبة الكلاسيكية.

المطلب الثاني التأويل في الحقبة الكلاسيكية

1/ التأويل في العهد اليوناني

تَرْتَبِطُ الممارسة التأويلية في الحقبة الكلاسيكية من تاريخ تطور مفهوم التأويل بأرسطو الذي يُعدُّ حلقة الوصل الجوهرية الذي انتقل بهذا المفهوم من الممارسة العفوية السابقة لعصره إلى التنظير المنهجي. فقد تجلّى فكره التأويلي، من قبل أن تتم بلورة المفهوم وتحديده، في ثلاثة مؤلفات محورية، "العبارة" و"الخطابة" و"فنُّ الشعر".

يُعرِّف أرسطو في كتاب "العبارة" لفظ التأويل بوصفه إقراراً أو إعلاناً يُصاغ في عبارة ترمي إلى تقرير حقيقة ما. فهو يعتبرُ فعل التأويل أداة يعيّرُ من خلالها الفكر عن حُكمٍ صادقٍ بخصوص شيءٍ ما. بمعنى آخر، فعل التأويل، حسب أرسطو، يعكس موقفاً ذهنياً موجوداً مسبقاً. (مصطفى، 2018، صفحة 27). يفرق أرسطو من خلال هذا التعريف بين أنواع الجمل، بحيث يُميّزُ بين الدعاء، والطلب، والسؤال، والخطابة، والشعر، والعبارة التي هي مُرادف التأويل عنده. بينما تسعى الخطابة والشعر إلى التأثير في المتلقي، فإن وظيفة التأويل تبقى إخبار عن واقع، صدقاً كان أو كذباً.

يستعرض عادل مصطفى مقارنة أرسطو لمفهوم التأويل، بوصفه سيروية تبدأ بتفكيك العبارة إلى مرحلتين: الإقرار والإعلان. ففعل التأويل عند أرسطو يستهل أولاً بتقرير حقيقة أو حكم ذهني (قابليته للتصديق أو التكذيب)، تليها مباشرة مرحلة التعبير اللغوي التي تخرج هذا الحكم من حيز الذهن إلى فضاء التداول اللغوي مع الآخر. (مصطفى، 2018، صفحة 27). معالجة أرسطو لمفهوم التأويل تقع هنا في سياق قواعد المنطق (مرجعيات التصديق أو التكذيب) التي أسس لها أرسطو في رده على نهج السوفسطائيين في التلاعب والتغليب في الخطابة.

ويُستنتج من ذلك أن التأويل عند أرسطو هو في جوهره صياغة لغوية (إعلان) لأحكام تُقررها قدرة العقل على التمييز بين الحق والباطل. (مصطفى، 2018، صفحة 27). وتتجلى هذه المساهمة بوضوح في كتابه "العبارة"، الجزء الثاني من "الأورغانون"، حيث لم يقتصر أرسطو على شرح النصوص، بل جعله علماً لدراسة "القول الجازم" أي تلك الجمل الخبرية التي تحتل الصدق أو الكذب.

من جهة أخرى، يُوصل أرسطو في كتابه "فن الشعر" لرؤية فلسفية تربط بين المحاكاة والأثر الانفعالي في نفس المتلقي؛ حيث يرى أن التأويل الشعري للواقع لا يقف عند حدود النقل الحرفي، بل يتشكّل عبر ثلاثة أنماط للمحاكاة: تصوير الأشياء كما هي في الواقع، أو كما يتصورها الناس ويعتقدون بها، أو كما ينبغي أن تكون (النموذج المثالي). ومن هذا المنطلق يصبح العمل الشعري وفقاً لحمادة (حمادة، 1982، صفحة 215)، انعكاساً لرؤية الشاعر وقصديته في إعادة صياغة الواقع، سواءً بالالتزام بظاهره أو بتجاوزه نحو الممكن والمُتخيّل.

لعلّ العامل الحاسم الذي ميّز الحقبة الكلاسيكية في بلاد اليونان عن سابقتها (العصر البدائي والحضارات القديمة) هو توظيف اللغة الأبجدية؛ تلك التي انتقلت من

الفينيقيين إلى بلاد اليونان¹، ثم شهدت تطوراً متسارعاً ولافتاً خلال القرن الخامس ق.م على يد السوفسطائيين.

أمّا العامل الثاني فيبدو أنه يتمثل في تعدّد مجالات الاستعمال لهذا الوسيط الأساسي في عملية التواصل الاجتماعي في المدن اليونانية، خاصة أثينا، وكورنث، وطيبة، وميليتوس، وإيفسوس. فعرف اليونانيون خلال هذه الحقبة فنون مختلفة من الخطابة (الاقناع والمحاماة)، والجدل الفلسفي (المناظرات)، والنثر الأدبي (القصص)، والشعر المسرحي (تراجيديا وكوميديا)، والتاريخ.

لنسمع إلى ويل ديورانت يصف مزايا اللغة في المجتمعات البشرية: "إن الألفاظ لم تكن وسيلة التفكير الواضح فحسب، بل كانت سبيلاً لإصلاح التنظيم الاجتماعي كذلك، لأنها ربطت بين الأجيال المتعاقبة ربطاً عقلياً وثيق العرى، بأن هيأت لهم وسيلة أصلح للتربية من جهة، ولنقل المعارف والفنون من جهة أخرى". (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 1، 1950، صفحة 126). فهو يصف الكلمات بالأدوات الجديدة التي تُحقّق تواصل الأفراد ببعضهم البعض، مما يُتيح للمذاهب والعقائد أن تُصنّب الشعب في قالب واحد يحفظ للشعب هويته وخصوصيته، علاوةً عن فتح سبل جديدة لنقل الآراء وتبادلها واثراء الحياة عمقاً ومضموناً.

2/التأويل في العصر الروماني

لكي نُحدّد سياق مفهوم التأويل الهرمنيوطيقي في الفكر الروماني، ونتتبّع نشأته وتطوره، ينبغي لنا أولاً تشخيص هذا الفكر واستكشاف طبيعته وخصوصيته. فالجوار الجغرافي بين اليونان وروما في حوض المتوسط كان العامل الأساس في التقارب بين هذين الفضائيين؛ إذ مثل جسراً سمح بنقل الفلسفة اليونانية وصهرها في قالب القانوني التنظيمي الروماني.

"برع الرومان في الحرب والقانون، لكن وجوه الثقافة الأخرى عزّت عليهم، فاتجهوا إلى الإغريق يلتمسون الفلسفة والبلاغة وعلم الأخلاق وعلم الطبيعة والأدب

¹محاضرة البروفيسور رشيد بن عيسى حول علاقة اللغة اليونانية باللغة الفينيقية.

والفنون عامة، حتى الدين. ليس كافياً أن يُقال إن الرومان عاشوا في ظلّ الإغريق، لأنّهم تطلّعوا إليهم كما يتطلّع تلميذٌ حائرٌ إلى فقيهٍ ضلعٍ". (هوراس، 1988، صفحة 31). تتجلّى العلاقة بين اليونان والرومان في تلك المُفارقة التاريخية التي صاغها الشّاعر الروماني هوراس ببراعة: "اليونان الأسيرة غزت فاتحها الفظ".

وبالإضافة إلى الجوار، ساهم المُشترك الروحي والثقافي، من عادات وتقاليده وديانات مُشتركة، في توطيد هذا التقارب، وتجلّى ذلك بوضوح في سعي روما لمُطابقة آلهتها مع الآلهة اليونانية (Interpretatio Romana). كما أنّ اشتراك الثقافتين في الأصول اللغوية "الهند-أوروبية" أوجد تشابهاً في البنى الذهنية وطُرق التفكير والاستدلال، وهو ما سهّل عملية التّأويل وانتقال المفاهيم بين الحضارتين.

لنسمع لويل ديورانت يشير إلى هذه الحقيقة: "لم تمت الحضارة اليونانية حين استولت رومة على بلاد اليونان، بل عاشت بعد ذلك عدة قرون (...) فقد أخذت كل مستعمرة يونانية تصب ماء حياة الفن اليوناني والفكر اليوناني في الدم الثقافي الذي يجري في عروق ما يجاورها من البلاد". (ديورانت، قصة الحضارة الجزء 8، 1950، صفحة 205). تُبرزُ هذه المُفارقة التاريخية كيف تجلّى التلاقح الحضاري بين الأُمّتين على أساس الانفتاح والاعتراف بعبقرية المنهزم؛ إذ شمل هذا التسامح المعرفي مجالات اللغة والتعليم، والفنون والعمارة، والفلسفة والقانون.

تجاوز الرومان استعارة المفاهيم الفكرية والتنظيمية من اليونان وغيرهم، إلى إعادة صهرها في قوالب رومانية أصيلة أكسبتها صبغة الدولة وخصوصيتها. يضيف محمد محسن البرازي تعليقاً على هذا الموقف الروماني قائلاً: "ولقد عرف الرومان كيف يُفرغون كل ما أخذوه عن غيرهم من الأحكام في قالب روماني ويكسبونه ميزة حقوقهم رصانة وحكمة". (البرازي، 2018، صفحة 10). وهذا هو المجال حيث برع الفكر الروماني عبر توظيف الفكر اليوناني التأويلي في صياغة منظومة قانونية أصبحت ركيزة الإمبراطورية الرومانية ودعامة ملكها وقوة هيمنتها.

لعب ماركوس توليوس شيشرون في هذا المجال دوراً حاسماً وجوهرياً تحت تأثير المبادئ الرواقية، لا سيما مفهوم "القانون الطبيعي" (Lex Naturalis) المنبثق من العقل الكوني، وهو ما وظفه في فكره التأويلي لتجاوز ضيق القوانين المحلية (Jus Civile).

سمح هذا التأويل الفلسفي الروماني بصياغة رؤية قانونية ترى أن هناك مبادئ أخلاقية مشتركة تجمع البشرية جمعاء بصفاتهم كائنات عاقلة؛ وهو ما وضع الحجر الأساس الفلسفي لمفهوم "قانون الشعوب" (Jus Gentium). لم يكن قانون الشعوب، بالنسبة لشيشرون، مجرد أعراف تجارية، بل هو انعكاس عملي للعدالة الكونية التي نادى بها الرواقيون، والتي تُلزم الجميع بغض النظر عن انتماءاتهم السياسية.

يقول شيشرون في هذا الشأن: "إن القانون الحق هو العقل القويم المُتفق مع الطبيعة؛ وهو ذو تطبيق عالمي، ثابت لا يتغير، وأبدي؛ يدعو إلى الواجب بأوامره، ويردع عن الخطأ بنواهيه. (...) ولن يكون هناك قوانين مختلفة في روما وأخرى في أثينا (...) بل سيكون هناك قانون واحد أبدي وغير متغير، يسري على جميع الأمم وفي كل الأزمان، وسيكون هناك سيد واح وحاكم واحد، وهو الله (...). ومن يعصيه فإنه يهرب من نفسه وينكر طبيعته البشرية". (CICERON, 1928, p. 211). لم يكن للقانون الروماني أن يتبوأ هذه المكانة المرموقة في تاريخ الإمبراطورية لولا استلهامه للفكر التأويلي اليوناني في شرح النصوص التشريعية وتفسير مقاصدها.

ومع أن الرومان لم يُضاهوا اليونانيين في ترف المناقشات الفلسفية المجردة، إلا أن عبقريتهم تجلّت في تطويع ذلك الفكر وتوظيفه لغرض فهم الموروث القانوني والسياسي وتكييفه مع مقتضيات الواقع؛ استجابةً للتحديات التي فرضتها طموحات روما التوسعية، ورغبةً في ترسيخ أركان الحكم داخل العاصمة وفي أقاليمها القاصية.

باختصار، يُمثل التأويل الروماني اعتناقاً للنص القانوني، إذ كسّر أغلال الجمود التي فرضها التفسير الحرفي بقدسيته الصارمة، ليُعيد بعث النص ككيان حي يتفاعل مع صيرورة الزمن ويتطور معها. نلاحظ في توظيف الفكر الروماني لآلية التأويل دوراً محورياً في تطوير المنظومة القانونية وتوطيد أركانها. فالتأويل هنا ليس مجرد تقنية أو

إجراء تنظيمي، بل يُعدُّ الركيزة الأساسية للدولة الرومانية وعنوان قوتها، بما يمثِّله من بُعد وجودي تجلَّى بوضوح في الحقب التاريخية القديمة.

لنستمع إلى الدكتور صوفي حسن أبو طالب يوضح هذا المنحى لدى فقهاء روما القديمة: "ولمواجهة هذه التطورات اضطر الرومان إلى تفسير القواعد الواردة في قانون الألواح بطريقة تجعله ملائماً لتلك التطورات أو استحداث قواعد جديدة لتحكم ما يجدُّ في المجتمع من حالات. (...) ومن ناحية أخرى، عمل الفقهاء والبريتور على خلق مجموعة من القواعد القانونية متميِّزة ومستقلة عن القانون المدني الروماني عُرفت باسم القانون البريتوري" (طالب، 2007، صفحة 192).

ومع أفول شمس الحضارة الرومانية، انتقلت شُعلة التأويل من أروقة المحاكم ومجالات القضاء إلى رحاب الكنائس والأديرة؛ حيث لم يعد الهدف مُجرَّد تطوير نُصوص قانونية وضعية، بل التصدِّي لجدلية أعمق تميَّزت بها العصور الوسطى. في هذه المرحلة، تصدَّر رجال الدين مشهد القراءة والتفسير، مُستخدمين آلية التأويل لصدع الفجوة بين النقل والعقل. لقد أصبحت الغاية الأساس من التأويل في العصور القروسطية صياغة وحدة معرفية تُوفِّق بين قُدسية الكتاب المُقدَّس وصرامة المنطق الأرسطي، لضمان استيعاب العقيدة والحفاظ على صفائها في الواقع المُتغيِّر دون التصادم مع مُقتضيات العقل وقواعد المنطق الصوري.

3/ الحقبات اليهودية والمسيحية

بدأ العمل بالتأويل الباطني لنصوص "التوراة" كردة فعل على الحملة الفلسفية اليونانية التي تعرضت للنصوص الدينية بالتجريح والانتقاد: "ولقد تم ذلك تحت ضغط هجوم الفلسفة على هذه النصوص الدينية، التي رأتها الفلسفة مليئةً باللاعقلانية والخرافات والأساطير" (عمارة، 2006، صفحة 9). فلجأ الأحرار ورجال الدين إلى توظيف التأويل الباطني باعتبار الكلمات الظاهرة أوعية تخفي أسرار لا يُدرك معانيها إلا الراسخون في العلم، فأصبح: "تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن إعلاناً عن أن هذه النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة (...) أن عامة الناس هم الذين

يقنعون بالظواهر والقشور (...) وبدأ الحديث عن أن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلاً". (عمارة، 2006، صفحة 9). إذن، اعتمد اليهود والنصارى تأويل النصوص المقدسة نتيجة للاستخدام العنيف والهدام بالنقد الفلسفي اليوناني، ذلك النقد نعت مضمون الكتب المقدسة من تهافت وتناقض بكونه مجرد أساطير وخرافات لا يقبلها المنطق السليم، ولا حتى البدهة.

لعب الفيلسوف اليهودي فيلون (20 ق.م-45 م) في مجال التأويل الباطني دوراً جوهرياً بوصفه رائداً بحيث كرّس مبدأ الانتقال من جسم النص إلى روحه وحقيقته: "تأثر فيلون بالتراث اليوناني في الفهم المجازي لشعر هوميروس وهزيود". (وهبة، 2007، صفحة 159). فوظف فيلون هذه المعارف في مجال تأويل ما استعصى فهمه من النصوص الدينية. نشأ التأويل الباطني في هذه الظروف التاريخية خلال القرن الأول ميلادي باعتبار أن المعنى ينتقل فيه من ظاهر النص إلى باطنه، ومن حقيقة ألفاظه إلى ما هو أبعد من مجازاته مثلما يُشير إليه الدكتور محمد عمارة. (عمارة، 2006، صفحة 9).

ثم انتقل التأويل إلى النص الديني النصراني حيث وظّفه رجال الكنيسة للدفاع عن النصرانية والتصدي لانتقادات وهجمات الفلسفة الأفلاطونية المحدثة واستنكارها لما تحمله النصوص الدينية من تناقضات وصفتها باللاعقلانية والسادجة: "استخدمه آباء الكنيسة للدفاع عن المسيحية في مواجهة الأعداء والهراطقة". (وهبة، 2007، صفحة 159). هكذا إذن، استحال التأويل في اللاهوت المسيحي إلى آلية دفاعية، تذرعت بها الكنيسة لصون نقاء وصفاء العقيدة النصرانية؛ فغداً سياجاً يحمي وجدان عامة المؤمنين من هجمات الهراطقة الذين وظّفوا المنطق اليوناني لتقويض أركان المسيحية.

لقد انتشر هذا النمط من التأويل الباطني الرمزي في مجال تفسير النصوص الدينية النصرانية بشكل صريح ومنهجي باعتماده مذهب فيلون ومنهجه: "ومنذ ذلك التاريخ لجأت كل تيارات الفكر النصراني إلى التأويل الباطني (...) وحتى التيارات غير المتحمسة للتأويل قد اضطرت إليه أمام النصوص التي استعصت على أخذها على ظاهرها وحقيقتها من مثل "نشيد الإنشاد"، الذي اضطر إلى تأويله تأويلاً رمزياً كل من

القديس "برنار" (923 م-1009 م)، و"مارتن لوثر" (1483 م-1546 م) الذي أوله تأويلاً باطنياً" (عمارة، 2006، صفحة 11). وتم خلال مجمع ترينتو المسكوني (1545-1563) اعتماد قرار صارم يحصر سلطة تأويل المعنى الحقيقي للإنجيل عند الكنيسة.

نستنتج من هذا الطرح أن التأويل، حسب الدكتور عمارة محمد، لم يكن ترفاً فكرياً أو ممارسة اختيارية، بل كان-على النقيض من ذلك-ضرورة حيوية أملت مقتضيات العصر وتحديات الواقع. وقد تجلت هذه الضرورة في الذود عن مصداقية النص المقدس (الوحي)، وحمايته من الهجمات العقلانية التي حاولت النيل منه، لا سيما في ظل التشكيك بقدسية مصدره السماوي.

نجد الطرح نفسه عند الدكتورة رُقِيَّة طه جابر العلواني التي تؤكد على مبدأ الضرورة الحيوية والمنطقية وراء ظهور التأويل في الديانات السماوية: "يرتكز تأويل النصوص في حقيقته على مسألة هامة تناولها فلاسفة وعلماء قديماً وحديثاً. ألا وهي الجدلية القائمة بين العقل والنقل. تلك الجدلية التي لم تخلو منها ديانة سماوية ثابتة بالوحي على وجه الخصوص". (العلواني، 2005). تتجلى الجدلية، التي تتحدث عنها الدكتورة العلواني والقائمة بين العقل والنقل، كسمة مشتركة في الأديان السماوية؛ إذ تُمثّل جسراً معرفياً يهدف إلى التوفيق بين الرؤى، وتضييق الهوة الدلالية، وتقليص مسافات التباين الفكري.

لقد ساهم العديد من آباء الكنيسة في الدفاع عن العقيدة المسيحية بتوظيف المثالية الأفلاطونية تارةً، كما فعل القديس أوغسطينوس (354م-430م)، وتارةً أخرى، عن طريق المنطق الأرسطي، نحو ما أتى به توما الإكويني (1225م-1274م). ظهر لاهوتيون آخرون كثيرون من بين أبرزهم أوريجانوس الإسكندري (185-254 م)، وألبرت الكبير (1200م-1280م).

وبرز من بين هؤلاء الفلاسفة والمُفكرين الأب أوريجانوس الإسكندري الذي دمج الفلسفة الأفلاطونية مع اللاهوت المسيحي وأسَّس أوَّل نظام لاهوتي شامل يعتمد التأويل الرمزي للكتاب المقدس بحيث أنه: "استعان بالمجاز على نحو ما هو وارد لدى فيلون

فميّز بين ثلاثة مستويات في شأن المعنى في الإنجيل: الحرفي والخلقي والروحي أو الصوفي" (وهبة، 2007، صفحة 159). هكذا إذن، وضع الأب أوريجانوس الأسس الأولى للمستويات الثلاثة التي تحكم تأويل المعاني في الإنجيل، المستوى الحرفي، والمستوى الخلقي، والمستوى الروحي.

أمّا القديس أوغسطين فيشير صراحةً إلى ضرورة اللجوء إلى التأويل لفهم النصوص المقدسة: "أعمال الذين قاموا بتفسير الكتاب المقدس مختلفة اختلافاً جذرياً عن عمل أولئك القديسون الذين كتبوه، لأن هؤلاء المفسرين عُرضة للخطأ، وعلى من يقرأون لهم أن يكون حكمهم عليهم متحرراً من التقيد بأرائهم". (المسيح، 2010، صفحة 77). يتحول التأويل عند أوغسطين من مجرد إجراء لغوي إلى سيرورة إيمانية تهدف إلى مطابقة فكر المفسر مع "قانون الإيمان" ليصبح في آخر مطاف فعل التأويل فعلاً تعبدياً يتجاوز إطار التمرين العقلي.

بينما اعتمد توما الإكويني التأويل منهجاً تعليمياً يوظفه خدمةً لعلم اللاهوت مستنداً على قواعد المنطق الصوري وفلسفة أرسطو مثلما يصفه برتراند راسل قائلاً: "أعظم الفلاسفة الاسكولائيين جميعاً؛ ففلسفته تُدرّس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة (...). وهو في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذاً أميناً، حتى لقد أصبح "الاستاجيري" (يعني أرسطو) معدوداً بين الكاثوليك واحداً من "الأباء" أو يكاد" (راسل، 2010، صفحة 229). يجسّد توما الإكويني، في قراء راسل، الانصهار بين العقل والنقل اللاهوتي؛ حيث طوّع الأدوات المنطقية لمعالجة القضايا الإيمانية الأكثر تعقيداً واستعصاءً على الفهم المجرد. وهكذا، استحق الإكويني منزلة رفيعة في اللاهوت المدرسي، حيث أُعيد صياغة العقيدة الكنسية وفقاً لرؤيته التأويلية التي زاوجت بين العقل والإيمان.

لقد كان التناقض الصّارخ في النصّ المقدس اليهودي (العهد القديم) والنصراني (العهد الجديد)، الذي وصفته الفلسفة اليونانية بالأساطير والخرافات الساذجة، هو الدافع الأساسي وراء ولوج الأقباط وآباء الكنيسة مجال التأويل الرمزي والباطني، مثلما أكده

كل من محمد عمارة، وفردريك كوبلستون وبرتراند راسل، حيث أن الاستحالات التي تضمنتها النصوص الدينية مثلت الذريعة التي اعُتبر، على أساسها، التأويل الباطني ضرورة للحفاظ على العقيدة وصيانتها، فاعتمد "التفريق"، في هذه النصوص، بين أقوال يُمكن أن تُفسر حرفياً، وأخرى يجب أن تأوّل باطنياً". (عمارة، 2006، صفحة 10).

4/ التأويل في الإسلام

عرفت العرب خلال العصور الجاهلية ممارسات تأويلية عفوية ترتبط بواقعهم المعاش وتُعبّر عن ثقافتهم في مجال تأويل الأحلام، وتفسير الظواهر الطبيعية، وتأويل سجع الكهّان. كما عرفت العرب أيضاً بعض أشكال النقد الأدبي الأوّلِي مثل الذي كان يُمارسه النابغ الذبياني في سوق عكاظ من خلال تأويل الأبيات الشعرية واستخراج مواضع الجمال والعيوب: "كانت عكاظ سوقاً تجارية يُباع فيها ويُشترى طريف الأشياء والحاجي منها، وكان يأتيها العرب لذلك من كل فج حتى من الحيرة، وكانت مجمعاً لقبائل العرب يفدون عليها للصلح أو التعاهد أو التفاخر... وكانت موعداً للخطباء والدعاة؛ وكانت فوق ذلك كله بيئة من بيئات النقد الأدبي يلتقي الشعراء فيها كل عام". (إبراهيم، 1937، صفحة 18).

تميّزت الأسواق عند عرب الجاهلية بوصفها مراكز تجارية يباع فيها ويشترى، ومنصات إعلامية كبرى تجتمع فيها القبائل للمفاخرة والمنافرة واستعراض الفصاحة. وتميز من بين هذه الأسواق سوق عكاظ بوصفه "معرض دولي" للغة العربية وميدان النقد الأوّل.

أمّا تأويل الأحلام فكان أمراً شائعاً بين عرب الجاهلية مثلما تُبرّزه رؤيا عبد المطلب بخصوص حفر بئر زمزم حيث همّ أن يستفسر عنها كاهن المسجد لو خوفه من استهزاء قومه منه مثلما صور المشهد طه حسين. (حسين، 2014، الصفحات 15-21). مثّل الكاهن في عصر الجاهلية سلطة معرفية وميتافيزيقية بوصفه المرجع الرئيس لتأويل الرؤى واستجلاء الغيب. وقد استمدت أحكامه قوتها من ترسّخ المعتقدات الشعبية التي رأت في الأحلام رسائل علوية أو إحياءات من الجن موجهة للبشر. وكثيراً ما كانت هذه

التأويلات تقترن بطقوس تعبدية، كتقديم القرابين، لاسترضاء القوى الغيبية أو اتقاء نذر الشؤم.

كما اشتهر العرب بتأويل الظواهر الطبيعية كحركة النجوم، أو ما يُعرف بالأنواء، والرياح وتقلبات الطبيعة عبر ربطها بأحداث واقعية أو غيبية. لنستمع إلى الجاحظ يصف مواهب العرب القدامى في تأويل ظواهر الطبيعة والاجرام الفلكية في مقدمة الكتاب: "عرفوا الآثار في الأرض والرمل، وعرفوا الأنواء ونجوم الاهتداء، لأن كل من كان بالصالحين الأماليس، حيث لا أمانة ولا هادي مع حاجته إلى بُعد الشقة، مضطراً إلى التماس ما يُنجيه ويُؤدّيهِ، ولحاجته إلى الغيث، وفراره من الجذب، وضنه بالحياة، اضطرتته الحاجة إلى تعرف شأن الغيث؛ ولأنه في كل حال يرى السماء وما يجري فيها من الكواكب، ويرى التعاقب بينها والنجوم الثابت فيها، وما يسير منها مجتمعاً، وما يسير منها فاردّاً، وما يكون منها راجحاً مستقيماً". (الدينوري، 1951).

إنّ التأويل عند الجاحظ في هذه الفقرة ليس مجرد تخمين، بل هو ذكاء بيئي حوّل الظواهر الطبيعية الصامتة إلى "لغة مفهومة" تربط تقلبات الطبيعة بتطلعات البشر. بمعنى آخر، لقد استنطق العربي صمت الطبيعة بلغة التأويل، مُحَوِّلاً ظواهرها إلى دلالات ترشده إلى كوامن أسرارها؛ فجعل من تلك الفراسة سبيلاً للنجاة من المهالك ودليلاً يُذلّل له قسوة العيش.

كما برز لدى العرب القدامى، أيضاً، موهبة تأويل سجع الكهان التي كانت أقوالاً غامضة بطبيعتها وحمالة أوجه، الأمر الذي كان يستلزم جهداً ذهنياً لتأويلها وتفسيرها بما يتفق مع الوقائع والأحداث، مثلما يصف ذلك الجاحظ قائلاً: "وكان الذي كره الأسجاع بعينها وإن كانت دون الشعر في التكلف والصنعة، أنّ كهان العرب الذين كان أكثر الجاهلية يتحاكمون إليهم، وكانوا يدعون الكهانة وأنّ مع كلّ واحد منهم رؤياً من الجنّ مثل حازي جُنيهة، ومثل شقي وسطيح، وغزي سلّمة، وأشباههم، كانوا يتكهّنون ويحكمون بالأسجاع، كقوله: "والأرض والسماء، والعقاب الصقّعاء، واقعة ببقعاء، لقد نقرّ المجدّ بني

الشُعراء، للمجد والسَّناء" (الجاحظ، البيان والتبيين. الجزء 1، 1949، الصفحات 289-290).

يوضح الجاحظ، أعلاه، مهارة العرب القدامى الفطرية في تأويل "سجع الكهان" بوصفه أسلوب تعبيرى اتسم بالغموض وتعدد الأوجه، مما يتطلب جهداً ذهنياً لربطه بالواقع والأحداث. ولقد اعتمد الكهان هذا الغموض لإضفاء صبغة غيبية على نبوءاتهم مدعين استمدادها من قوى خفية (الجن).

لعل من أبرز ما يُعبر عن هذا الميل التأويلي عند عرب الجاهلية هم الشعراء، أمثال الأعشى وليد بن ربيعة الذين يستشهد بأشعارهما الجاحظ في كتاب "الحيون" الجزء الثاني في باب "المفاضلة بين الكلب والديك" (الجاحظ، الحيوان الجزء الثاني، 1965)، حيث يقارن الجاحظ بينهما ليبين موضع التأويل، من صحته وخطئه.

شهد الفكر الإسلامي تحولاً جذرياً إبان الفتوحات الواسعة خلال القرن الأول الهجري، نتيجة للاحتكاك المباشر بحضارات وثقافات متنوعة، وما حملته معها من موروثة دينية وفلسفية وثقافية أثرت الساحة المعرفية آنذاك. وقد تبلور مفهوم "التأويل" في الفكر الإسلامي بوصفه ضرورة معرفية لفهم النص القرآني، خاصة بعد رحيل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، حيث نشأت تباينات عميقة بين الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة حول دلالات الآيات المتشابهة.

تمحور الخلاف في هذا السياق حول حدود التأويل وضرورته، لا سيما في القضايا التي قد يكتنف ظاهرها نوع من اللبس. ويبرز موقف الإمام مالك بن أنس كأحد أهم المرتكزات التاريخية في هذا الصدد؛ إذ وضع حداً فاصلاً للخوض في كنه الصفات الإلهية بقوله المشهور: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة" (وهبة، 2007، صفحة 160). ولعل هذا الموقف هو الذي دفع المفكرين والفلاسفة اللاحقين في الفكر الإسلامي إلى ضرورة صياغة ضوابط عقلية وفقهية دقيقة، تضبط آليات تأويل النصوص الدينية وتحدد مساراتها.

تتعدد دلالات مفهوم التأويل في الفكر الإسلامي؛ فبينما يُنظرُ إليه كأداة تفسيرية تتوخى إدراك كُنه الحقيقة والجوهر ومآلات النصوص ضمن إطار منهجي منضبط، نجدُ في المقابل موقف الشيخ ابن تيمية الناقد لمفهوم "التأويل الكلامي". فقد اعتبره نوعاً من "تحريف الكلم عن مواضعه" متى ما افتقر للدليل الشرعي وصرف اللفظ عن ظاهره دون مقتضى، مُشدداً على حتمية استلزام منهج السلف الصالح كأساس مرجعي وحيد لفهم الوحي (عمارة، 2006، الصفحات 23-160). يرى ابن تيمية فيه هذه الفقرة أن "التأويل الكلامي" القائم على صرف اللفظ عن ظاهره دون دليل شرعي هو نوع من تحريف الكلم عن مواضعه، وهو موقف رفض قطعي.

جاء موقف ابن رشد، في مُقابل ذلك، مُبايناً لهذين الموقفين؛ إذ أعاد صياغة أصول الفقه وفق رؤية تأويلية (هرمنيوطيقية) تقوم على الفصل المنهجي بين الظاهر والباطن. ففي نظره، يظلُّ النصُّ بظاهره مُوجهاً لعامة الناس، بينما ينفردُ الراسخون في العلم بحق تأويل باطنه بما يتسق مع مقتضيات العقل (عمارة، 2006، صفحة 160). إنَّ هذا التباين بين النزعة التأويلية والنزعة النصية، يُعيدنا إلى السياقات التاريخية والبيئية لكل منهما. ففتوى الإمام مالك بن أنس (93-179 هـ)، كانت تتوخى سد الذرائع ودرء الشبهات التي قد تنجم عن تأويلات عقلية لا تستند إلى الأصول الثابتة في التراث الإسلامي، وذلك رغبةً في صون صفاء العقيدة وحمايتها.

يُعتبرُ موقف ابن رشد، المؤيد للتأويل، وليد سياق تاريخي وثقافي مُغاير تماماً لتلك البيئة التي أحاطت بالإمام مالك بن أنس في المدينة. فقد كانت الأندلس، موطن ابن رشد، تمثلُ فسيفساء ثقافية ودينية ولغوية وعرقية معقدة؛ مما جعل الاحتكام إلى العقل والمنطق ضرورة لا ترفاً. فنظراً للتركيبية الثقافية المتباينة والمتنوعة لسكان الأندلس، كان لزاماً على المُتكلمين والفلاسفة البحث عن أرضية مشتركة تتجاوز ظواهر النصوص لتستوعب التنوع، وهو ما تجسّد في مشروع ابن رشد الذي سعى لإثبات أن الوحي لا يضيق بالبرهان العقلي، بل يحتضنه.

تتفق مواقف التأويل في الفكر الإسلامي-على تباين مشاربها من مالك ابن أنس وابن تيمية وصولاً إلى ابن رشد والفرق الشيعية والباطنية-على مبدأ جوهرى وهو "وحدة المصدر". فالمادة المراد تأويلها تظل دائماً مرتبطة بمصدرها الإلهي (الوحي)، ممّا يحرم النص من أي استقلالية دلالية بمعزل عن هذا المصدر. إنّ هذه المواقف تظلّ وفيّة لثبات دلالة النص، سواء كانت ظاهرة أم باطنة، انطلاقاً من إيمان راسخ بألوهية المصدر التي لا تسمح للقارئ بصناعة معانٍ جديدة خارج هذا الإطار.

ويعود سبب هيمنة هذا التوجه إلى الاعتقاد بنسبية العقل البشري وقصوره عن إدراك "الماورائيات" أو عالم الغيب، واقتصار قدراته على عالم الشهادة. (عمارة، 2006، صفحة 24). لذا اقتصر التأويل في الفكر الإسلامي على الآيات المتشابهة المتعلقة بالكون والإنسان، مع الحفاظ على دائرة "الغيب والذات الإلهية" كمجال للتنزيه المطلق الذي يبقى خارج مجال التأويل.

سنتناول في المطلبين التاليين كيفية حدوث النقلة التأويلية في العصر الحديث على يدي شلايرماخر وديلتاي؛ حيث تحرّرت الهرمنيوطيقا من أطرها التقليدية التي دأبت عليها في العصور القديمة والوسيطّة، وقد مهّد هذا التّحول الطريق لاستقلال النص عن سلطة مؤلّفه، ممّا أفضى، في مراحل لاحقة، إلى منح القارئ سلطة تأويلية واسعة، قد تتجاوز أحياناً المقاصد الأولية التي وضعها المؤلف.

المطلب الثالث

التأويل في الحقبة الحديثة

1. شلايرماخر

يُعدُّ الفيلسوف الألماني فريدريك شلايرماخر (1768-1843) المؤسس الفعلي للهرمنيوطيقا الحديثة بوصفها علماً كلياً مُستقلاً؛ إذ حوّل موضوعها إلى استقصاء آليات الفهم و`التفسير` في حدّ ذاتها. ويتلخّص منهجه في المُزاوجة بين تحليلين مُتكاملين لمادة التأويل: التّحليل اللّغوي (النحوي) الذي يعنى بدراسة النص كبنية لغوية وسيطة، والتّحليل النفسي (التقني) الذي يهدف إلى استعادة العمليات الذهنية والمقاصد الإبداعية

للمؤلف. (زيد، 2014، صفحة 20). تؤكد موسوعة ستانفورد الفلسفية، من جهتها، هذا الأمر باعتبارها شلايرماخر: "مؤسس" الهرمنيوطيقا العامة" التي تتجاوز التفسير الديني أو القانوني لتشمل التجربة اللغوية بأكملها". (لمايكل، 2016).

بمعنى آخر، إن شلايرماخر قد نقل فعل التأويل من سياقاته اللاهوتية القانونية الضيقة إلى أفق فلسفي كوني؛ حيث لم يعد التأويل مجرد شرح للنصوص، بل غدا فحصاً لعملية الفهم ذاتها. وقد ارتكز منهجه على تحليل مزدوج يجمع بين الجانب اللغوي (النص في بُنيته) والجانب النفسي (إعادة بناء تجربة المؤلف الإبداعية).

تُشير موسوعة ستانفورد الفلسفية في هذا الشأن إلى أن: "للتفسير الصحيح دائماً جانبان: لغوي ونفسي. تتمثل مهمة التفسير اللغوي في الاستدلال بالأدلة المتمثلة في الاستخدامات الفعلية للكلمات على القواعد التي تحكمها، أي على استخداماتها وبالتالي على معانيها؛ بينما يركز التفسير النفسي على نفسية المؤلف". (لمايكل، 2016).

أرسى الفيلسوف الألماني شلايرماخر دعائم رؤيته الثنائية للهرمنيوطيقا الحديثة على مبدأ محوري يقوم على جدلية العلاقة بين المؤلف واللغة؛ إذ تُعدُّ اللغة كياناً موضوعياً مستقلاً عن المؤلف بحيث أنها تؤدي وظيفة تداوليةً تضمن حياد المعنى وإمكانية الفهم الكوني.

وفي المقابل، تُمثل اللغة ذاتها أداة تعبيرية طيعة يُطوِّعها المؤلف وفقاً لخصوصيته النفسية وسياقه الذهني، فتغدو تجلياً لذاتيته وعالمه الداخلي؛ كما يشير إلى ذلك الفيلسوف على لسان نصر أبو حامد زيد قائلاً: "إنني أفهم المؤلف بقدر توظيفه للغة، فهو-من جانب-يقدم في استعماله للغة أشياء جديدة، ويحتفظ-من جانب آخر-ببعض خصائص اللغة التي يُكررها وينقلها". (زيد، 2014، صفحة 21). يرى شلايرماخر بأن الفهم الصحيح للنص لا يكتمل إلاً عبر إعادة بناء تجربة المؤلف المختزلة داخل النص بجانبيه اللغوي والنفسي.

بينما يكون الجانب اللغوي موضوعياً لأنه الجانب المشترك الذي يجعل الفهم ممكناً، فإن الجانب النفسي يكون ذاتياً لأنه يتعلق بالمؤلف وإلى استخدامه الخاص للغة.

يُسمى شلايرماخر هذه العملية بالبناء التاريخي الموضوعي للنص حيث يُحلل القارئ النص بناءً على القواعد اللغوية والسياق التاريخي الذي كتب فيه، ليفهم كيف صيغت المعرفة داخل كلية اللغة.

أمّا فيما يخص الجانب النفسي الذي يشير إلى فكر المؤلف، فيقوم القارئ بإعادة بناء تجربة المؤلف فيما يخص كيفية النص على تطوير اللغة بحيث يُنتج قواعد جمالية ودلالية خاصة بالمؤلف. وإعادة البناء التنبؤي هذه تعني قدرة القارئ على استنتاج الكيفية التي أضاف بها النص أبعاداً دلاليةً وجماليةً لم تكن موجودةً من قبل. (زيد، 2014، صفحة 9). عمليتي البناء هاتين تنطلق كليهما من الجانب الموضوعي أي اللغوي.

في حين، يمكن، حسب شلايرماخر، مباشرة عملية بناء مُماثلة انطلاقاً من الجانب الذاتي الخاص بالمؤلف حيث يُميز الفيلسوف إعادة بناء تاريخي ذاتي وهي عملية تستند على النص باعتباره نتاجاً للنفس؛ وهناك عملية بناء تنبؤي ثانية يُحدد من خلالها القارئ (المفسر) كيفية تأثير عملية الكتابة على أفكار المؤلف الداخلية. (زيد، 2014، الصفحات 9-10). يحاول شلايرماخر الإلمام بالمعنى داخل النص من جانبيه الممكنين، الوسيط اللغوي بوصفه موضوعياً وبالمقدار الذي تستقل فيه اللغة كبناء لغوي يؤدي وظيفة التواصل، ونفسية المؤلف وأفكاره بقدر ما يوظف جانباً من اللغة لأغراضه وأهدافه وافكاره الخاصة.

لا يكتمل الإلمام بمشروع شلايرماخر الفلسفي دون النفاذ إلى جوهر الدائرة الهرمنيوطيقية، التي تُمثّل حجر الزاوية في منهجه بوصفها عملية فهم مُستمرة وحيوية. يتجلى جوهر هذه الدائرة في "العلاقة الوثيقة التي تربط الجزء بالكل"؛ إذ تتركز على مبدأ "أن الكل لا يُفهم إلاّ عبر أجزائه المكوّنة"، وفي المقابل، لا يُمكن إدراك الدلالة الحقيقة للجزء إلاّ في ضوء سياق الكل.

وبذلك، يصبح الفهم عند شلايرماخر عملية ارتدادية لا تتوقف. يقول في هذا الشأن عادل مصطفى: "الفهم عملية "إحالية" (إشارية) بالأساس، فنحن نفهم الشيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة، وما نفهمه يشكل نفسه في وحدات منظمة أو دوائر مكونة من

أجزاء، والدائرة بوصفها كلاً تحدد كل جزء مفرد فيها، والعكس أيضاً صحيح، فالأجزاء المفردة تكوّن الدائرة الكلية وتحددها". (مصطفى، 2018، صفحة 57).

رغم ريادة شلايرماخر في التأسيس للهرمنيوطيقا الحديثة، إلا أن أبو زيد وجّه له انتقادات جوهرية؛ إذ رأى أن محاولة المفسّر التماهي مع المؤلف عملية مستحيلة معرفياً لأنها تُلغي الفوارق الزمنية والسياقية الضرورية للفهم. كما اعتبر أن تغييب ذاتية المفسّر وأفقه التاريخي يُعطّل دوره الحيوي في إنتاج المعنى، علاوةً على اختزاله النص في البعد النفسي للمؤلف (نزعة رومانسية مفرطة) على حساب الأبعاد اللسانية والاجتماعية. وأخيراً، انتقد أبو زيد سعي شلايرماخر وراء "فهم صحيح وحيد"، مُعتبراً ذلك تناقضاً مع طبيعة النصوص التي تسمح بتعدد القراءات وحركيتها عبر التاريخ. (زيد، 2014، صفحة 23).

2. ديلثاي

يُعدُّ ويلهلم ديلثاي (1833-1911) الوريث الروحي والعلمي للفيلسوف شلايرماخر؛ إذ اضطلع بمهمة إحياء علم الهرمنيوطيقا وتطويره بعد الركود الذي أصاب الفكر التأويلي عقب رحيل الأخير. (مصطفى، 2018، الصفحات 65-66). ولم يكتفي ديلثاي باستعادة هذا العلم، بل سعى لتحويله إلى "منهج" متكامل للعلوم الإنسانية والاجتماعية كردة فعل ضد النزعة الوضعية (لدى أوغست كونت وجون ستيوارت ميل)، والتي حاولت إخضاع الظواهر الإنسانية لمناهج العلوم الطبيعية بحثاً عن قوانين كلية يقينية، ورغبةً في تحقيق دقة موضوعية تتجاوز الذاتية. (مصطفى، 2018، صفحة 24).

عايش ديلثاي الهيمنة المطلقة التي شهدتها القرن 19 لمبادئ الفلسفة الوضعية في أوروبا؛ حيث ترسّخ الاعتقاد بصلاحية المنهج التجريبي بوصفه الأداة الوحيدة لحل المشكلات الإنسانية، سواء في أبعادها الطبيعية أو الاجتماعية. وبناءً عليه، رفضت هذه النزعة الوضعية التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية، وسعت لتحديد جميع أشكال الذاتية، لا سيما في الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

وقد تصدر هذا المشروع الفلسفي رواداً من أبرزهم أغست كونت وجون ستيوارت ميل؛ حيث صرح الأخير: "إذا كان علينا أن نهرب من الفشل المحتم للعلوم الاجتماعية بمقارنتها بالتقدم المستمر للعلوم الطبيعية، فإن أملنا الوحيد يتمثل في تعميم المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية لجعلنا مناسبة للاستخدام في العلوم الاجتماعية". (زيد، 2014، صفحة 24)، وهذا ما دفع ديلثاي للبحث عن منهج خاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

تصدى ديلثاي للاتجاه الوضعي المهيمن عبر إرساء مناهج تُعنى بفهم "تعبيرات الحياة" من خلال آلية "الخبرة المعيشة"، بما يضمن تأويلات موضوعية تتجاوز القوالب التجريدية للمناهج التجريبية في العلوم الطبيعية. (مصطفى، 2018، صفحة 66). ويقيم ديلثاي مقارنة جوهرية بين "التفسير" في العلوم الطبيعية، الذي يبحث عن العلل الخارجية والقوانين العامة، وبين "الفهم" في العلوم الروحية، الذي ينفذ إلى الدلالة والمعنى الباطن.

فبينما يظلُّ الباحث في العلوم الطبيعية منفصلاً عن موضوعه بصفته مراقباً لظاهرة مادية من الخارج، تقوم العلاقة في العلوم الروحية على الاتصال؛ حيث يسعى الباحث إلى "إعادة بناء الخبرة" من الداخل والمشاركة فيها وجدانياً، مستنداً إلى وحدة الحياة بين المفسر والمؤلف بوصفهما كائنين بشريين يشتركان في ذات الحياة الباطنة. (زيد، 2014، صفحة 24).

يؤكد ديلثاي رفضه القاطع للتوجه السببي والنزعة الطبيعية عندما يوظفها الوضعيون وكل من حذا حذوهم بهدف فهم الحياة البطنة والخبرة الداخلية للإنسان، قائلاً: "إن ديناميّة الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة والشعور والإرادة، وهذه أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير العلّية وتصلب التفكير الكمي الآلي" ويضيف في سياق متصل: "إن الذات العارفة التي شيّدها لوك وهيوم وكانت لا يجري في عروقها دمٌ حقيقيٌّ". (ديورانت، قصة الحضارة. الجزء 4، 1950) (مصطفى، 2018، صفحة 69).

إن طموح ديلثاي لتأسيس هرمنيوطيقا بوصفها علماً كلياً ومستقلاً، استوجب تحديد موضوعها في "تعبيرات الحياة" بمختلف صورها (أفعال، نصوص، آثار)، إلى جانب

تعريف منهجها القائم على إعادة بناء الخبرة من الداخل للنفاذ إلى قصد المؤلف.(مصطفى، 2018، صفحة 66).

على أن ما يمنح هذا المنهج شرعيته هو "التجربة المعاشة" بوصفها أساساً وجدانياً مشتركاً بين آحاد البشر؛ ففهم "الآخر" يصبح ممكناً لأن تجربة الفرد الذاتية هي مفتاح لإدراك تجارب الآخرين عبر التماثل الإنساني. وبذلك يغدو الفهم عملية "إعادة مُعاششة" تتجاوز الأطر الزمنية والمكانية، أو ما يسميه ديلثاي عملية إسقاط الذات في شخص أو عملٍ ما. وعليه، يرى ديلثاي أن عملية الإسقاط هذه تُمثل أرقى أشكال الفهم، لأنه يُجسّد باختصار "إعادة معاششة الحياة" مرة أخرى في موضوع الدراسة أو في الشخص الآخر. (زيد، 2014، صفحة 25).

ليكتمل تأسيس الهرمنيوطيقا كعلمٍ مستقلٍّ، يجب أن يكون موضوع دراستها موضوعياً لا ذاتياً. ورغم أن "التجربة المُعاششة" التي نسعى لفهمها عند الآخر أو فهم أنفسها من خلاله هي في جوهرها وجدانية ونفسية، إلّا أنّ التعبير-سواء كان سلوكاً أو نصّاً-هو ما يُخرجها من حيزها الباطني إلى حالة خارجية موضوعية. وهذا التحول من الذاتي إلى الموضوعي هو ما يمنح العلوم الروحية مادّتها؛ فهي لا تدرس الذات في عزلتها، بل تدرس التعبيرات، محل تجسّدها.

يوضح عادل مصطفى معنى مفهوم التعبير في مشروع ديلثاي: "التعبير عند ديلثاي ليس بالدرجة الأولى تجسيداً لمشاعر شخص واحد، بل هو تعبير عن الحياة ، يمكن للتعبير أن يشير إلى فكرة، قانون، شكل اجتماعي، لغة، أي إلى شيء يعكس بصمة الحياة الداخلية للإنسان، التعبير إذن ليس مجرد رمز للشعور". (مصطفى، 2018، صفحة 78).

يرى ديلثاي أن اللغة هي أرقى أدوات التعبير، خاصة في الأدب الذي يمتلك قدرة حيوية على الإفصاح عن تعقيدات الحياة الإنسانية. وبذلك، يشكل التعبير الجسر الذي ينقل التجربة الإنسانية من "الشعور الخاص" إلى "الموضوع العام"، مما يتيح للهرمنيوطيقا تحليل هذه التجارب كحقائق موضوعية.

وأخيراً، يؤكد ديلثاي مثلما فعل قبله شلايرماخر على مبدأ الدائرة الهرمنيوطيقية التي تحكم الفهم بحيث "أن الكل يأخذ دلالاته ومعناه من الأجزاء، والأجزاء في الوقت نفسه لا يمكن فهمها إلا بالإحالة إلى الكل، والكلمة المحورية هنا هي كلمة 'المعنى' Meaning، فالمعنى هو ذلك الذي يظفر به الفهم في عملية التفاعل الجوهرية المتبادل بين الكل والأجزاء". (مصطفى، 2018، صفحة 84).

تتجلى مساهمة ديلثاي الجوهرية في سعيه لإرساء استقلالية "علوم الإنسان" عبر تحريرها من هيمنة مناهج العلوم الطبيعية الوضعية وتجريدات الفلسفة المثالية، معتمداً في ذلك على ركيزة التجربة الحية والخبرة الإنسانية المباشرة.

وقد استلهم ديلثاي من سلفه شلايرماخر الآفاق الواسعة للهرمنيوطيقا التأويلية، مُحولاً إياها من مجرد أداة لفهم النصوص إلى منهج كوني لفهم التعبير الإنساني ككل. ومن هذا المنطلق، تبنى ديلثاي، نقلاً عن شلايرماخر، مبدأ الدائرة الهرمنيوطيقية، التي ترى أن الفهم حركة دائرية مستمرة يفسر فيها الجزء الكل وبالعكس، صياغةً لما يسمى بعملية "إعادة البناء" أو الأسقاط.

أمّا نقطة الخلاف الجوهرية بينهما فتكمن في المنطلق؛ فبينما ركّز مشروع شلايرماخر على "ثنائية اللغة والنفس" لاستكشاف عبقرية المؤلف من خلال التأويل اللغوي والحدس النفسي، تجاوز ديلثاي ذلك نحو "الثنائية الإبيستمولوجية التاريخية". وبدلاً من "نقد العقل الخالص" الكانطي، قدم ديلثاي مشروع "نقد العقل التاريخي"، ليجعل من التاريخ والزمانية الأساس المنهجي الذي يمنح علوم الإنسان خصوصيتها في مقابل العلوم الطبيعية.

الفصل الثاني

الاستهداف الأخلاقي في مشروع بول ريكور التأويلي.

سنتناول في المبحث الأول من الفصل الثاني إشكالية التأويل عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، بوصفه أنموذج، من خلال دراسة علاقة التأويل بتأسيس الهوية السردية كبنية وسيطة تربط الذات العينية (Idem) بالذات الإينية (Ipse) (جدلية الإينية والعينية). وسنبحث في دور هذا الوسيط الهوياتي السردية في إعادة تكوين ذات القارئ وفهمه لنفسه؛ ثم انطلاقاً من نتائج البحث، ننتقل لاستكشاف المنعطف الأخلاقي حيث يتحول انخراط القارئ في حبكة السرد (القصة أو الحدث) إلى تدريب على الالتزام والمسؤولية تجاه الذات وتجاه الآخر باعتباره امتداداً لها. وفي الأخير نقوم باستقصاء العلاقة القائمة بين التأويل والأخلاق.

المبحث الأول

إشكالية التأويل والأخلاق عند بول ريكور

المطلب الأول

مراحل التأويل وبروز معالم الهوية السردية

1. إشكالية التأويل عند ريكور وتجاوز المقاربات البنيوية المغلقة.

إشكالية التأويل عند ريكور هي مسار طويل يبدأ باللغة (البنية) ويمرّ عبر النصّ (المسافة) ليصل في النهاية إلى الذات (الفهم)، مُعتبراً أن "فهم النص هو فهم الذات أمام النص". لذلك تنضوي فلسفة ريكور التأويلية في نطاق إبستمولوجي يصبو في نهاية مراحل التأويل إلى تحصيل المعرفة (الفهم) عبر الوسائط الثقافية (النصوص، الفن، الخ). تركز إشكالية التأويل عند ريكور على النقاط التالية:

أ. المسافة المكانية والزمانية

يقول بول ريكور بشأن المسافة بين النص ومؤلفه: "إن إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة القراءة الأولى التي تطرح، دفعة واحدة، مجموع القضايا التي سنواجهها الآن، المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل، وهذه العلاقات تُؤدُّ بمناسبة القراءة". (ريكور، من النص إلى الفعل، 2001، صفحة 109). يرى ريكور أن النص، فور اكتمال تدوينه، ينفصل عن مؤلفه وعن سياقاته التاريخية والاجتماعية. وتتجلى المفارقة عنده في كون المسافة لا تشكّل عائقاً أمام الفهم، بل هي الشرط الأنطولوجي لإمكانية التأويل؛ فالتدوين يُحرّر النص من القصدية النفسية الضيقة للمؤلف ليدفع به نحو أفق القارئ. هذا الاستقلال الذاتي يمنح النص "حياة ثانية" ومُتجددة على إنتاج دلالات تتجاوز ظروف نشأته، مما يُحوّل فعل القراءة من مجرد استعادة للماضي إلى حوار حيّ وفعل مع الحاضر.

بخصوص خاصية آثار الأفعال البشرية ودور المسافة الزمنية والمكانية في إمكانية تأويلها يؤكد ريكور قائلاً: "الفعل البشري، بدوره، مفتوح لكل من يعرف القراءة. يترتب عن ذلك، أن دلالة حدث ما هي المعنى الذي تعطيه إياه التأويلات اللاحقة، أمّا تأويل المعاصرين فليس لديه أي امتياز خاص في هذه السيرورة". (ريكور، من النص إلى الفعل، 2001، صفحة 152).

ب. الصراع بين التفسير والفهم

تُعدُّ هذه النقطة جوهر "القوس التأويلي" عند ريكور الذي يرفض الفصل بين التفسير البنيوي والفهم التأويلي. التأويل الحقيقي، عند ريكور، يبدأ بتفسير الأنظمة اللغوية والعلاقات الداخلية للنص، قصد الإجابة على السؤال كيف؟ ثم يؤول إلى فهم المعنى الكلي والعوالم الممكنة التي يقترحها النص، قصد الإجابة على السؤال ماذا؟ وبذلك، لا يعود التفسير غاية في ذاته، بل هو ممرٌ ضروري لضمان تجنب سقوط الفهم في الانطباعية والذاتية، مما يخلق تكاملاً بين المنهج العلمي (التفسير) والرؤية الفلسفية (الفهم).

أمّا التفسير فيتضمن التحليل اللغوي، والبنوي، والنحوي. كما يعني تفكيك الجمل، والرموز، والاستعارات. وينتهي التفسير بالكشف عن بنية النص. في نهاية المطاف، التفسير يجيب عن السؤال: كيف يعمل النص؟

في حين، الفهم يسعى وراء إدراك المعنى الذي يقترحه النص، وذلك عبر انخراط القارئ في أفق النص، واستيعاب دلالاته الوجودية والإنسانية. في نهاية المقصد، الفهم يُجيب عن السؤال: ماذا يقول النص لي؟ وماذا يفعل بي؟

يرفض ريكور الفصل القاطع بين التفسير والفهم مثلما هو الحال عند ديلاثي؛ بل يرى أن التفسير طريق ضروري نحو الفهم. ولهذا قال عبارته الشهيرة: "نشرح أكثر لكي نفهم أفضل".

ت. عالم النص

يرى بول ريكور أن التأويل لا يهدف إلى البحث عما وراء النص (نوايا المؤلف)، بل عما يطرحه النص "أمامه" من إمكانات للوجود. "عالم النص" هو الأفق الذي يفتحه العمل الأدبي أو الفلسفي للقارئ، حيث يُعيد النص صياغة الواقع وتخيله بطريقة تسمح للقارئ بإعادة اكتشاف نفسه. التأويل هنا هو عملية كشف للعوالم الممكنة التي يقترحها النص، مما يجعل فعل القراءة تجربة وجودية تغير نظرة الذات للكون ولذاتها.

بمعنى آخر، يرى ريكور أن النصوص تطرح عوالم ممكنة يمكن للقارئ أن يسكنها، مما يترتب عنه أن غاية الهرمنيوطيقا (التأويلية) هي استكشاف هذه العوالم المقترحة، التي تدل على توسيع آفاق القارئ وإدراكه للاحتتمالات المتاحة. لذلك يتحدث ريكور عن البعد الوجودي للقراءة بوصفها تجربة تفتح للقارئ عوالم جديدة واحتمالات تغير نظرتة وإدراكه لذاته وللعالم. يلمح ريكور لهذا الأمر بقوله: "إذا لم نعد قادرين على تعريف الهرمنيوطيقا بالبحث عن غير ما وعن نواياه النفسية التي تتستر وراء النص، وإذا لم نرد اختزال التأويل في تقطيع البنيات، فماذا سيبقى لنؤوله؟ سأجيب أن التأويل هو توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص". (ريكور، من النص إلى الفعل، 2001، صفحة 88).

ث. الهرمنيوطيقا، من الشك إلى اليقين

تتجلى هذه الإشكالية في التوتر القائم بين الرغبة في تصديق المعنى الظاهر للنص والبحث عن المعاني الخفية والمستترة خلف ستار لغوي. أمّا هرمنيوطيقا الثقة فهي استنكار يسعى إلى استعادة المعنى والحقيقة الكامنة في الرموز. في حين، هرمنيوطيقا الشك مستوحاة من ماركس ونيثشه وفرويد، وهي تبحث عن كشف الإيديولوجيات المخفية أو الدوافع اللاواعية.

كما يؤكد ريكور أن الإشكالية تكمن في الموازنة بين هذين التّجهين؛ إذ يعتقد ريكور أنه يجب علينا المرور الزاماً بمرحلة الشك للوصول إلى إيمان ثانوي بالمعنى، يكون أكثر نُضجاً.

2. من فهم النص إلى فهم الذات عبر وساطة الرموز والاستعارات: الانعطاف نحو الذات.

يمثّل الانعطاف نحو الذات عند بول ريكور قطيعة معرفية مع الكوجيتو الديكارتية الشفاف، حيث يؤكد ريكور أن الذات لا تُدرك كينونتها الخاصة إلاّ عبر "طريق طويل" يمرّ بالوسائط الرمزية والآثار اللغوية. إن هذا التحول من "فهم النص" إلى "فهم الذات" هو الإقرار بأن الذات لا تتكشف لنفسها في عزلة تأملية، بل من خلال إسقاط وجودها على "عالم النص".

يتمّ الانعطاف نحو الذات عند ريكور عبر المراحل التالية:

- نقد الوعي المباشر: الذات لا تملك شفافية كاملة تجاه نفسها، أي أنها لا تدرك ذاتها كاملةً على حقيقتها مثلما يدعي الكوجيتو الديكارتية. يطعن ريكور في شفافية الكوجيتو الديكارتية في تصدير كتابه العمدة (ريكور، الذات عينها كآخر، 2005).
- وساطة العلامة والرمز: فهم أنفسنا يتطلب منا المرور المسبق والحتمي عبر "الآثار" التي نخلفها في الرموز، الأساطير، والنصوص. يعرف ريكور الرمز كما يلي:

فإن الرمز هو الحركة نفسها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نساهم في المعنى الكامن. وهكذا، فإنه يماثلنا بالرموز إليه، من غير أن نستطيع الهيمنة عقلاً على التماثل. وبهذا المعنى فإن الرمز يكون معطى. إنه معطى لأنه يمثل قصيدة أولى تعطي المعنى الثاني". (ريكور، صراع التأويلات، 2005، صفحة 342).

- الاستعارة كخلق للمعنى: الاستعارة أداة لإعادة وصف الواقع وتوسيع فهم الذات لإمكانات وجودية جديدة، وليست مجرد تقنيات لغوية لتزيين اللغة، وهذا بالضبط ما يؤكد ريكور قائلاً: "... الاستعارة ليست تزويقاً لفظياً للخطاب. بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة. وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئاً جديداً عن الواقع". (ريكور، نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنى، 2006، صفحة 94).

- الذات كنص: يتم التحول من "تفسير النص" نحو "فهم الذات" لأننا نقرأ أنفسنا كقصة أو سردية. يقول ريكور بخصوص تطابق هوية الفرد الشخصية مع هويته السردية: "فالشخص، عند فهمه كشخصية في السرد، ليس كياناً منفصلاً عن "تجاربه". بل على العكس تماماً: فهو يتقاسم نظام الهوية الديناميكية الخاص بالقصة المروية. إن السرد يبني هوية الشخصية، والتي يمكن تسميتها هويتها السردية، من خلال بناء هوية القصة المروية. فهوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية". (Ricoeur، 1990، صفحة 175).

3. بروز مفهوم "الهوية السردية" كصياغة يمنح بها الإنسان معنى لحياته من خلال حكايتها.

برز مفهوم الهوية السردية في سياق نقد ريكور للثبات الهوياتي، حيث اعتبر أن الإنسان لا يمتلك "ماهية" جاهزة ومكتملة، بل يمتلك وجوداً يتشكل عبر الزمن، أي وجوداً سيروياً. ظهر هذا المفهوم بوصفه حل للتوتر القائم بين "الهوية الذاتية" (Idem) التي تمثل الاستمرار البيولوجي والزمني، وبين "الهوية الشخصية" (Ipse) التي تمثل قدرة الذات على الوفاء بوعداتها وتبني مواقف أخلاقية.

يُحدّد بول ريكور معالم مفهوم للهوية السردية في كتابه الذات عيناها كآخر بقوله: "إن الشخص، بوصفه شخصيّة في سرّ ما، ليس كياناً "منفصلاً عن تجاربه. بل على العكس تماماً: فهو يشترك في نظام الهوية الديناميكية الخاص بالقصة المروية. فالسرّ يبني هويّة الشخصيّة-التي يُمكن تسميتها هويتها السردية-من خلال بناء هوية القصة المروية ذاتها. إن هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية". (Ricoeur, 1990, p. 175).

المطلب الثاني

جدل الهوية وإعادة تكوين ذات القارئ (فلسفة التلقي).

سنتناول في طي هذا المطلب بنية الهوية السردية عبر جدل الهوية العينية والهوية الإينية. ثم نستقصي لحظة التلقي لنكشف كيفية يتم انخراط ذات القارئ في عالم النص وإمكاناته الوجودية. ثم، نقف على كيفية تأثير هذا الانخراط السردى على إعادة تكوين ذات القارئ بحيث لا يعود بعد القراءة كما كان قبلها.

1. بنية الهوية السردية عبر الجدل بينالهوية المطابقة (Idem) والهوية الذاتية (Ipse).

تتجلّى الهوية السردية عند بول ريكور بوصفها حل لإشكالية التوتر القائم بين نمطين من الهوية: "الهوية العينية" (Idem) و"الهوية الإينية" (Ipse). فبينما تُشير العينية إلى التطابق الزمني واستمرارية الخصائص الجوهرية التي تجعل الشيء هو هو (مثل البصمة أو الطبع الشخصي)، تُمثّل الإينية قدرة الذات على الحفاظ على وفائها لذاتها وعودها رغم تبدل الزمان والظروف. يقول في هذا الصدد ريكور: "إن الطبيعة الحقيقية للهوية السردية لا تتكشف، في نظري، إلا في دياكتيك الذاتية والعينية". (ريكور، الذات عيناها كآخر، 2005، صفحة 294)، علماً أن الهوية العينية (Idem) تعني التشابه والبقاء

كما هو عبر الزمن (المطابقة)؛ بينما الهوية الإينية أو الذاتية، فتعني الوفاء بالوعد والمسؤولية الأخلاقية حتى لو تغير الشخص جسدياً.

إنّ هذا الجدل يجد مخرجه في "السرد" (La narration/le récit)، حيث تقوم الذات بصياغة قصة حياتها كحبكة توجد بين ثبات "الطبع" وحرية "الوفاء بالوعد"، مما يُحوّل الزمن من تتابع لحظي مشنت إلى تاريخ شخصي ذي معنى.

يقول بول ريكور في هذا الشأن: "لذلك يجب البحث عن الوساطة في سياق الزمنية. وحسب اعتقادي، فإنّ مفهوم "الهوية السردية" هو ما يشغل هذا "الحيز الوسط". وبما أننا وضعناها في هذا الفاصل، فلن يفاجئنا أن نرى الهوية السردية تتأرجح بين حدّين: حد أدنى، حيث يُعبر الاستمرار في الزمن عن اختلاط الهوية العينية (Idem) بالهوية الإينية (Ipse)، وحد أقصى حيث تطرح الهوية الإينية (Ipse) سؤال هويتها دون الاستعانة أو الاستناد إلى الهوية العينية (Idem). (Ricoeur، 1990، صفحة 150).

استناداً إلى ما سبق ذكره، يمكن القول إن الهوية السردية تقوم على مبدأ الربط المنطقي بين متغيرين في الكيان الإنساني: العادات المستقرة من جهة، والأفعال المتغيرة من جهة أخرى. وبناءً عليه، فإنّ الهوية ليست معطى أولياً أو فورياً، بل نتيجة لعملية إدراكية تتم عبر الحكي.

2. لحظة التلقي والقراءة؛ خروج القارئ من ذاته وانخراطه في عالم النص.

تعتبر لحظة التلقي، في المنظور الهرمنيوطيقي، انفتاحاً وجودياً يتجاوز مجرد فك الشفرات اللغوية إلى تجربة "الخروج من الذات" (Ek-stasis) للالتقاء بعالم النص. فالتلقي ليس فعلاً سلبياً، بل هو انخراط القارئ في أفق من الإمكانيات الوجودية التي يشرعها النص، حيث يتخلّى القارئ عن نرجسيته المرجعية ومنظوره الضيق ليغوص في "المتخيل" الذي يعيد صياغة فهمه لذاته.

تصبح القراءة في هذا السياق فعلاً تحريراً، إذ لا يعود القارئ يبحث عن قصيدة المؤلف، بل يستجيب لإمكانات الوجود التي يعرضها النص كعالم ممكن. تكمن المفارقة كون هذا العالم ليس وصفاً لواقع كائن، بل هو كشف عن واقع "ممكن" يُخرج القارئ من حدوده الضيقة ليعيد بناء هويته السردية من خلال الاحتكاك بتجارب الآخرين وتطلعاتهم الوجودية. يوضع في هذا الصدد آيزر فولغانغ التفاعل بين القارئ والنص: "وليست القراءة "تذويتاً" (Internalization) مباشراً، لأنها ليست مساراً أحادي الاتجاه، وسيكون اهتمامنا هو إيجاد الوسائل لوصف عملية القراءة باعتبارها تفاعلاً دينامياً بين النص والقارئ". (لفغانغ، 1995، صفحة 55). بصيغة أخرى، تُمثل القراءة عملية تفاعلية جدلية بين النص والقارئ.

3. الانخراط السردى ودوره في إعادة تكوين ذات القارئ.

يُصور مفهوم "الانخراط السردى"، عند بول ريكور، ما يسميه "عملية المحاكاة الثالثة" والتي تمثل اللحظة التي يتقاطع فيها "عالم النص" مع "عالم القارئ". يرى ريكور أن الذات لا تعرف نفسها عبر الكوجيتو المباشر، بل عبر الالتفاف حول النصوص والرموز؛ فالقارئ حين ينخرط في السرد، فإنه يعبر نفسه للحبكة (L'intrigue)، مما يسمح له بتخيّل إمكانات جديدة للوجود. هذه العملية تؤدي إلى تشكيل "الهوية السردية"، وهي هوية دينامية تتجاوز الثبات الجوهرى (Idem) لتتفتح على التغير والزمن (Ipsé). إن القارئ من خلال هذا الانخراط، يعيد بناء وحدة حياته كما لو كانت قصة محكية، محولاً "الحياة المعيشة" إلى "حياة مروية" قادرة على اكتساب معنى أخلاقي وزمني.

يوضح ريكور انتقال القارئ بين المحاكاة الثلاثة وعلاقة هذه الحركة بين الزمن والسرد قائلاً: "... القارئ هو العامل الفعال الذي يشرع من خلال فعل شيء ما- هو فعل القراءة- بوحدة الاجتياز من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عن طريق المحاكاة 2. (...) وفي بناء العلاقة بين طرائق المحاكاة الثلاث، أكون الوسطة بين الزمان والسرد". (ريكور، الزمان والسرد 1، 2006، صفحة 97)، ثم يعقب ريكور خاتماً: "لذلك فنحن نتابع مصير

زمن مصوّر سابقاً يتحول إلى زمن يُعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصوّر". (ريكور، الزمان والسرد 1، 2006، صفحة 98).

يقصد ريكور في هذه الفقرة أن القارئ للعمل السردي إنما يتابع مصير زمن إنساني لأنه يقف على تحول هذا الزمان من مجرد واقع معيش مشئت (زمن مصور سابقاً) إلى وعي جديد وتغيير يحدث في حياة القارئ (زمن يعاد تصويره)؛ والجسر الذي جرى هذا التحول هو الحكاية بأحداثها المنظمة (الزمن المتصور). بمعنى أن الزمان يمثل، عند ريكور، نجاة الزمان من التشتت والضياع.

"المحاكاة الثالثة" (Mimesis III) هي الركن الأخير والأهم في ثلاثية المحاكاة عند بول ريكور، وهي تمثل اللحظة الافتراضية التي يخرج فيها النص من حيز الورق ليدخل حيز الحياة. بهذا المعنى هي "إعادة التشكيل" (Refiguration). يتجلى معناها بشكل واضح على ضوء المقارنة مع المحاكيتين الأولى والثانية. فبينما المحاكاة الأولى تعبر عن "الواقع قبل تحويله نص"، والمحاكاة الثانية تصف "بناء النص وحبكتة"، فإن المحاكاة الثالثة تمثل التقاطع بين عالم النص وعالم القارئ.

المطلب الثالث

الاستهداف الأخلاقي وانخراط القارئ في الالتزام.

بعد أن تبيننا لنا سيروية الانخراط السردية التي يندمج من خلالها القارئ في عالم النص ويبدأ في استيعاب إمكانات العوامل المتخيلة المتاحة وتطبيقها على حياته المعيشة بما يؤدي إلى تغيير فهمه لذاته، سنتطرق الآن في المطلب الثالث إلى المنعطف الأخلاقي وانخراط القارئ في الالتزام بالمسؤولية العملية في الواقع.

1. الانتقال من فهم الذات إلى الاستهداف الأخلاقي

إن فهم الذات، عند بول ريكور، يقتضي عبور مسار طويل يمر حتماً بالمنعطف السردية؛ حيث يكتسب القارئ "هوية سردية" بصفاتها تركيباً للزمانية الإنسانية، تمنح الذات القدرة على التماسك عبر الزمن، أي القدرة على الوفاء بالوعد. وهذا ما يؤسس للذات بصفاتها "ذاتاً فاعلة" مسؤولة، وينقلها من "ذات التطابق" (Idem) إلى "الذاتية" (Ipse).

لنسمع لبول ريكور يماثل بين العملية السردية وشخصية القارئ: "إن أطروحتنا هنا تقول إن هوية الشخصية الروائية تُفهم عن طريق تحويل (transfert) عملية صياغة الحبكة إليها هي، بعد أن كانت هذه العملية مطبقة على الأحداث المحكية؛ وبهذا يمكننا أن نقول بأن الشخصية هي نفسها صيغت كحبكة". (ريكور، الذات عينها كآخر، 2005، صفحة 298)، ثم يطابق فيلسوفنا بين الرواية والشخصية: "إن الرواية تبني هوية الشخصية التي نستطيع أن نسميها هويتها السردية، وذلك حين تبني هوية الشخصية المحكية. إن هوية القصة هي التي تصنع هوية الشخصية". (ريكور، الذات عينها كآخر، 2005، صفحة 306).

إن هذا الانتقال من سؤال "ما هي؟" إلى سؤال "من أنا؟" يتضمن معنى الالتزام، الأمر الذي يقودها بالضرورة إلى المنعطف الأخلاقي، حيث لا يتحقق الالتزام إلا في فضاء "الحياة الخيرة" مع الآخرين ومن أجلهم، ضمن مؤسسات عادلة. يؤكد ريكور علاقة الهوية السردية بالمنعطف الأخلاقي قائلاً: "فلنسم استهدافاً أخلاقياً استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة". (ريكور، الذات عينها كآخر، 2005، صفحة 346). باختصار، يجسد الاستهداف الأخلاقي عند ريكور المعيار الحقيقي لإنسانية الإنسان؛ إذ يركز على الارتقاء بالعيش المشترك وتعميق قيم المسؤولية تجاه الغير، وليس فقط قدرته على التفكير والكلام مثلما تميل الفلسفة الكلاسيكية والحديثة إلى إقراره.

2. مفهوم الذات بصفاتها آخر يستمد القارئ من باب التعاطف مع الشخصيات السردية

إن فهم الذات في أفق فلسفة بول ريكور لا يتحقق إلا بوصفها ذاتاً كآخر؛ حيث يلعب المسار السردى دور الوسيط الجوهرى في هذا الكشف الوجودى. فالقارئ، ومن خلال فعل القراءة، يخرج من انغلاق أنه الضيقة ويتحرر منها لينخرط في تجارب الشخصيات السردية عبر آلية "التعاطف الخيالى" (L'empathie imaginative). هذا الانصهار الوجداني مع الآخر السردى، القريب من فكرة غادمير عن انصهار الآفاق، يتيح للذات اختيار إمكانات بديلة متعددة، مما يؤدي إلى زعزعة مركزية الأنا الأناية لصالح الغيرية (Altérité).

يدل مفهوم التعاطف الخيالى، عند بول ريكور، على القدرة التي تُمكن القارئ من توسيع أفق ذاته عبر قراءة قصص الآخرين، سواء كانت واقعية أو متخيلة، ووضع نفسه مكانهم افتراضياً. يرتكز بول ريكور في تأسيسه لمفهوم التعاطف الخيالى على دور الخيال حيث يصفه قائلاً: "نقول بأن للخيال القدرة على الحفاظ على مُماثلة الذات وعلى تمييزها في كل العلاقات مع معصرينا، وسلفنا وخلفنا. وقدرته هي بالتالي الحفاظ على الفرق بين مجرى التاريخ ومجرى الأشياء، والتمييز بينهما". (ريكور، من النص إلى الفعل، 2001، صفحة 176). الخيال عند ريكور ليس مجرد هروب من الواقع أو تسريح لعنان الفكر سعياً وراء المتعة والتسلية، بل هو الأداة الوجودية المركزية التي تجعلنا نشعر بالاستمرارية وثبات هويتنا ومرجعياتنا البيولوجية، والثقافية والاجتماعية والتاريخية وسط عالم متغير ومتحرك، على المستوى الفردي والجماعي.

3. تأصيل الالتزام الأخلاقي في الوعي الجديد للقارئ المستمد من حبكة السرد

يُدرّك القارئ مسؤولية الوعي من خلال السرد حيث يصبح فعل القراءة هو المدخل لفعل الالتزام في الحياة المعيشة، كما يغدو استيعاب قصة الآخر بمثابة الخطوة الأولى نحو الاعتراف بحقوق هذه الآخر واحترام كرامته، وهذه هي المبادئ الجوهرية المؤسسة لفكرة العيش المشترك.

يجدرُ بنا في هذا المقام حيث نربط البعد الأخلاقي بظاهرة السرد أن نؤكد أن مصدر القصد الأخلاقي عند بول ريكور مصدره الحياة الجيدة: "إن الحياة الخيرة هي ما

يجب تسميته أولاً، لأنها الموضوع الجوهرى للقصد الأخلاقى. ومهما كانت الصورة التى يرسمها كل فرد لحياة ملؤها الإنجاز، فإن هذا التتويج هو الغاية القصوى لفعله". (Ricoeur، 1990، صفحة 203).

المبحث الثانى حدود الاستهداف الأخلاقى قراءة نقدية.

يهدف هذا المبحث إلى تشريح بنية الاستهداف الأخلاقى واستقصاء أبعاده المعرفية، عبر نقد فكرة الكونية، وتحليل المرجعيات المؤسسة، وتقييم مدى انفتاح هذا الاستهداف على الواقع العملى فى أفق عالمى يتجاوز حدود الديانات والثقافات والانتماءات الاثنىة.

المطلب الأول كونية الهوية السردية الادعاء الفلسفى والمركزية الأوروبية.

يركز هذا المطلب على دراسة الحدود الكونية للاستهداف الأخلاقى الريكورى، وذلك فى سياق الصراع بين ادعاء الفلسفة بالشمولية وبين هيمنة المركزية الأوروبية. فالفلسفة، بوصفها نشاط نقدياً، تسعى لتجاوز العوامل الثقافية والإثنىة الضيقة لمعالجة القضايا الإنسانية الكبرى عبر مناهج موضوعية. وهنا يبرز الطموح الكونى كجوهر لتعريف الفلسفة؛ إذ يرى فريدريك كوبلستون أن تاريخ الفلسفة هو تجسيد لسعي الإنسان نحو الحقيقة عبر العقل النظرى (discursive). (كوبلستون، 2002، صفحة 32). هذا الطموح هو ما يضع الفلسفة فى صدارة المعارف، كبحت أصيل عن أصل الأشياء، متعالية على الاعتبارات الذاتية التى قد تنال من صفة الكونية.

1. فحص ادعاء الكونية

يعبر الفيلسوف قالان ستروسون، في مقالة بعنوان "ضد السردية" عن رفضه لتعميم التصور السردى للهوية الإنسانية: "يعترض ستروسون بشكل خاص على الفكرة التي مفادها أننا بحاجة ماسة إلى إدراج هويتنا في استمرارية وفي شكل من أشكال السرد. فبالنسبة له، هناك شخصيات أكثر سردية من غيرها، تعتمد بشكل أكبر على التزامن الزمني (diachronie) (...) في حين أن شخصيات أخرى تكون أكثر عرضية، متجذرة في الحاضر وغير مهتمة كثيراً بمسائل الشكل والاستمرارية والسرد. لذلك إذا كانت الهوية السردية تظل حقيقة واقعية بالنسبة للبعض، فإنه لا داعي، حسب رأيه، لتعميم نطاقها وجعلها شرطاً ضرورياً أو مرغوباً فيه للوجود الإنساني". (GIROUD, été 2010)، وهكذا إذن، يفند هذا الموقف طابع التعميم والكونية لمشروع ريكور التأويلي.

من جهة أخرى، يؤيد عالم الاجتماع جون كلود كوفمان هذا الرأي بقوله: "إن قصص الحياة الكبيرة والجميلة مفرودة للحظات خاصة بعض الشيء، حيث يكون الأنا مطالباً بأن يروي نفسه. وكذلك في لحظات أخرى من أحلام اليقظة الأكثر خصوصية، حيث يروي لنفسه. وحتى في هذه اللحظات، تكون السرديات أكثر تقطُّعاً مما يفترض غالباً. (...) إن الهوية السردية تتكون في الواقع من تتابعات، غالباً ما تكون قصيرة جداً، ودون الكثير من الروابط المنطقية فيما بينها. (GIROUD, été 2010)، بمعنى أن الإنسان لا يعيش حياته كقصة متصلة الفصول، بل إن بناء "حكاية متماسكة" للحياة هو أمر استثنائي يقتصر على لحظات نادرة.

كما واجه مفهوم الهوية السردية عند ريكور انتقادات من طرف بيتر لامارك بخصوص المماثلة التعسفية بين الحياة والخيال حيث يقارن لامارك بين مثالية ريكور في إسقاط بنى السرد الأدبي (الحبكة والاتساق الغائي) على حياة الفرد، بينما الوجود الحقيقي غالباً ما يكون مُجزئاً، وفوضوياً، وخالي من هذا النمط المتماسك والموحد من الأحداث. (Lamarque, s.d.). يرى بيتر لامارك أن الحياة في الواقع المعيش لا تخضع

لأنماط مثالية من تسلسل وتماسك للأحداث مثلما تربطها الحبكة في الأعمال الأدبية، بل أنها غالباً ما تكون عرضة للعشوائية والفوضوية.

في سياق متصل، ينتقد الفيلسوف جان غروندان من جانبه ريكور بتهمة الإفراط في التفاؤل يجعله يتغافل عن عامل الكذب والوهم الذي يمكنه أن يتسرب لموضوع السرد (Grondin, s.d.)؛ مما يؤدي بسرد الذات أن يصبح أداة مواساة، أو ادعاء، أو كذبا وهي أبعاد مظلمة يسعى ريكور على تلطيف حدتها والتقليل من شأنها وأضرارها.

2. نقد المركزية الأوروبية

تعد المركزية الأوروبية في جوهرها وهماً معرفياً يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، حيث نصبت الفلسفة الغربية نفسها وصية على العقل الكوني، معتبرة أن مسارها التاريخي هو المرجع الذي يقاس به رقي الشعوب أو تخلفها. لقد ارتكزت المركزية الأوروبية على أساس فلسفي زائف ادعى تفوق الجنس البشري الأبيض على باقي الأجناس مثلما ذهب إليه كانط عندما ادعى أن: "الأمريكيين الأصليين لا يملكون ثقافة" وأن "السود لا يملكون سوى ثقافة العبيد". (MCNULTY, 2025). يتساءل لورينتز باسوار: "كيف يمكن لمدافع متحمس عن الكرامة الإنسانية الشاملة أن يحمل في الوقت نفسه مثل هذه الآراء البغيضة تجاه غير البيض؟" (باساور، 2023).

إن هذا المنظور الأحادي الجانب يُحول الأخلاق من فضاء إنساني مشترك إلى أداة للهيمنة؛ إذ يتم تقديم القيم والمرجعيات الخاصة بالمجتمعات الأوروبية على أنها قوانين طبيعية ومعايير كونية صالحة لكل زمان ومكان. ونقد هذه المركزية لا يعني رفض القيم الغربية جملة وتفصيلاً، بل يعني تحرير الأخلاق من سجن النموذج الواحد.

يقول كلود ليفي شتراوس في هذا الصدد: "وهكذا فإننا نعتبر كل ثقافة تتطور باتجاه مواز لثقافتنا، ثقافة تجميعية، أي تلك التي يكون تطورها بالنسبة لنا ذات معنى. في حين تبدو لنا سائر الثقافات سكونية، ليس بالضرورة لأنها كذلك، ولكن لأن خط تطورها لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، أي أنه غير قابل للقياس في حدود نظام المرجع الذي نستعمل." (شتراوس، 1988، صفحة 31). نرى أن جذور المركزية الأوروبية هي جذور عميقة

ومتأصلة لأنها ذات أبعاد ذات صبغة أنثروبولوجية متجذرة في التاريخ والوعي الجماعي الأوروبي.

لنسمع إلى منذر عياشي يتحدث عن التحيز الثقافي لدى ريكور: "فإن ما يجب أن نصرّ في التنبيه إليه والإلحاح عليه، هو أن بول ريكور ينطلق من عقيدة إيمانية يجعلها محور الفكر الغربي كله (...). هذا من جهة، ثم إن بول ريكور، من جهة أخرى، يختزل العالم في هذا الفكر. ثم إن بول ريكور لا يقف بنفسه، بعد ذلك، عند هذا الاختزال. فهو يسير خطوة أخرى إلى الأمام في منهجه، فيختزل هذا الفكر الغربي في التوراة والإنجيل. إذا كان الاختزال الأول (...) مؤسساً على المركزية الأوروبية مفهوماً ومتصوراً، مرجعية ومعنى، فإن الاختزال الثاني يتأسس عنده على مركزية الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة رؤيته وتأويله الجديو-كرتيانية للفكر الغربي". (ريكور، 2005، صفحة 11). لم يستطع بول ريكور، رغم قامته العلمية وانفتاحه الموسوعي على جل التيارات الفلسفية التي عاصرها أن يتجاوز النزعة المركزية الأوروبية، في تشييد مشروعه الفلسفي الذي يريد له طابع الكونية.

المطلب الثاني

بين الأخلاق والتداولية

هل ينجح ريكور في تجاوز النزعة المعيارية المغلقة؟

يدرس هذا المطلب الجانب التطبيقي عند بول ريكور ومدى قدرته على جعل الأخلاق حوارية ومرنة بدلاً من كونها قواعد جامدة على النمط الذي أسس له كانط فيما سماه أخلاق الواجب.

1. مفهوم التداولية

يعتبر مفهوم التداولية (Pragmatique)، في فلسفة ريكور التأويلية، جسراً حقيقياً يتجسّد من خلاله الاستهداف الأخلاقي، بحيث يعتبر، ريكور، اللغة فعلاً خطابياً يمنح الذات القدرة على الكلام والفعل والتأثير على الآخر، وتحمل مسؤولية أقوالها وأفعالها.

هذا ما يقصده بول ريكور عندما يقول: "كل تقدم في اتجاه ذاتية (الهوية الذاتية) للمتكلم أو للفاعل يقابله تقدم مواز له في غيرية الشريك". (ريكور، 2005، صفحة 138).

انطلاقاً من هذا، تندمج التداولية، في مشروع ريكور التأويلي، بالأخلاق عبر الاستهداف الأخلاقي، من خلال صياغة المقصد الإتيقي (*Visée éthique*) الذي يقوم على الحياة الخيرة مع الآخرين ومن أجلهم. لنسمع لبول ريكور يتحدث عن التداولية وعلاقتها باللغة والفعل: "إن هذا التعقيد في العلاقة بين نظرية اللغة ونظرية الفعل سيكون محط اختبار (...) وفي كل مرة، سيتم سبر لغز العلاقة بين الفعل وفاعله، ولكن بأدوات وموارد مختلفة تعود إلى التمييز القائم بين السيميائيات (الدلالية) والتداولية. (Ricoeur, 1990, p. 73). بمعنى أن التداولية تعيد ربط الفعل بالذات المتكلمة والفاعلة في الواقع المعاش. وهكذا تحول التداولية الفاعل من ضمير ظاهر أو مستتر في جملة إلى إنسان قادر يتحمل مسؤولية ما صدر عنه من أقوال وأفعال تجاه الآخرين.

2. مواجهة المعيارية المغلقة

تصدى ريكور لمآزق المعيارية الأخلاقية الكانطية الناتجة عن الأنطولوجية الأخلاقية باعتبارها أوامر صورية ومجردة. فقد أسست على العقلانية المحضة بوصفها نتاج العقل العملي الخالص، وهي تُعنى بالنيّة وبشكل الفعل ومدى مطابقته للقانون الأخلاقي أكثر مما تعنى بنتيجة الفعل؛ فهي بهذا الشكل مطلقة، وصالحة لكل زمان ومكان، أي أنها ذات طموح كوني. وفي المقابل، تعتبر منفصلة عن الواقع بحكم صرامتها المطلقة ومنفية للمشاعر.

لذا أجبر ريكور، في تشييد مشروعه الأخلاقي، على اللجوء إلى الخيال العاطفي (*L'empathie imaginative*)، الذي يستلهم قوته من مأساة ومعاناة الإنسانية، وصولاً إلى أبعاده الثلاثة الأخلاقية. هكذا، استبدل ريكور الأخلاق الواجبية (الديونطولوجية) الكانطية بإتيقا عملية، فينوميولوجية تعيد الاعتبار للمشاعر الإنسانية، وتتجسد في "الحكمة العملية". ومع ذلك، لم يلغ ريكور المعيارية الأخلاقية الكانطية، بل أدرجها في علاقة جدلية تُوازن بين أخلاق الواجب (الكانطية) والحكمة العملية (الأرسطية).

هذا الخيال العاطفي ليس مجرد موهبة ذهنية توظف في انجاز أعمال فنية، بل هو قدرة فينومينولوجية حقيقية تتيح للذات أن تضع نفسها مكان الآخر، عبر استشعار معاناته وهشاشته فعلياً وعن قرب. عبر انتقاله من دائرة الأخلاق المثالية الكونية الجافة، القائمة على **أخلاق الواجب**، المنقطعة الصلة مع الواقع المعيش ومع هموم الإنسان الأرضية، يؤسس ريكور لفلسفة أخلاقية تتربع داخل فضاء **الاعتراف المتبادل** والمسؤولية الواقعية تجاه الآخر.

3. الحل الريكوري

هل تجاوز ريكور النزعة المعيارية المغلقة المثالية التي أسس كانط عبر أخلاق الواجب؟

يُقدم بول ريكور، في كتابه **الذات عينها كآخر**، أطروحته الأخلاقية الثلاثية القائمة على (1) توجه الحياة الخيرة، (2) مع الآخرين ومن أجلهم، (3) في إطار مؤسسات عادلة. يرى ريكور بأن الفلسفة الأخلاقية الواجبانية الصارمة والجافة، التي أسسها كانط في كتابه **نقد العقل العملي**، على أساس امتلاك العقل لقانون أخلاقي داخلي إلزامي لجميع البشر، صورية محضة غير صالحة لاستيعاب خصوصيات السياقات الإنسانية والوضعيات المأساوية للعمل الإنساني وهشاشتها.

ويجد ريكور الحل لهذه المعضلة في إعادة إدماج الأخلاق الكانطية عبر إخضاع المعيار (Norme) للغاية أو القصد (Visée)، مستنداً على مفهوم **الحكمة العملية** (Phronesis) الأرسطية، باعتبار أن المعيار الأخلاقي الكانطي من شأنه أن يحدث **صراع واجبات** حين يواجه الواقع المعيش الأرضي.

يؤكد ريكور هذا الموقف بقوله: "دون أدنى نكران للقطيعة التي أحدثتها الصورية الكانطية مقارنة بالتقليد الغائي والتحسيني (اليودايموني) العريق، فليس من غريب القول أن نبرز، من جهة، الملامح التي يوميئ من خلالها هذا التقليد الأخير نحو الصورية، ومن جهة أخرى، الملامح التي تظل بموجبها المقاربة الواجبانية (الديونطولوجية) للأخلاق مرتبطة بالمقاربة الغائية للإتيقا". (Ricoeur، 1990، صفحة 238).

يسعى ريكور في هذه الفقرة إلى إظهار المصالحة بين المنظور الأخلاقي لأرسطو والمنظور الكانطي؛ فهو يرى أن الأخلاق لا يمكنها أن تكون كانطية خالصة كي لا تصبح جافة وعاجزة أمام هشاشة الحياة الإنسانية ومآسيها. كما لا يمكنها أن تكون أرسطية محضاً، كونها ستفتقر إلى البعد الإلزامي الكوني الكفيل بضمان استمراريتها وديمومتها. ويكمن الحل عنده في تأسيس أخلاق تتحرك في فضاء جدلي وتبادلي بين الغاية (الحكمة العملية) والمعيار (أخلاق الواجب).

المبحث الثالث

السرد والأخلاق في المجال التربوي

إسقاط ميداني للاستهداف الأخلاقي في منهج ريكور التأويلي.

الإشكالية الميدانية: إلى أي حد يُمكن اعتبار الفعل التربوي ممارسة سردية تنطوي على أفق أخلاقي، بما يسمح بإسقاط المنعطف الأخلاقي الريكوري على المجال التربوي؟

الفرضية: الممارسة التربوية بطبيعتها فعل سردي يحمل أبعاداً أخلاقية عميقة تربط بين بناء الهوية الفردية والمسؤولية تجاه الآخر.

يتمفصل الجانب النظري للفلسفة الأخلاقية الريكورية مع العمل الميداني للبحث من خلال إسقاط الثلاثية الأخلاقية (حياة خيرة، مع الآخر ومن أجله، في مؤسسات عادلة) على واقع الفضاء التربوي عبر أداة الاستبيان.

1. إسقاط الثلاثية الأخلاقية على الفضاء التربوي

يتناول المطلب الأول ثلاثة محاور:

- اعتبار الفعل التربوي كبنية سردية تسهم في تشكيل الهوية السردية للمتعلم حيث يقيس الاستبيان مدى وعي المتعلمين بذواتهم كفواعل تربوية قادرة على صياغة مشروعها الشخصي وأهدافها نحو الحياة الخيرة.

- رصد الاستهداف الأخلاقي داخل القسم بحيث يقف الاستبيان على طبيعة العلاقة الحوارية القائمة على الاعتراف المتبادل، التسامح، والتعاطف مع الآخر ومن أجله لكسر المركزية الذاتية وتقبل الاختلاف التربوي.

- استشراف آفاق الممارسة السردية في البيداغوجية المعاصرة؛ حيث تترجم الاستثمارات الميدانية مدى تمثل المتعلمين للمدرسة بوصفها مؤسسة عادلة تضمن الانصاف، وتمنح صوتاً تعبيرياً متكافئاً لجميع المتعلمين، مُحَوِّلة السرد من التنظير الفلسفي إلى استراتيجيات ديداكتيكية واعية لتحسين العيش المشترك.

تم رصد إحدى وخمسين (51) مفردة داخل العينة الطلابية في مؤسسات التعليم العالي بالولايات التالية، وذلك بحسب توزيعها: وهران: 36. تمنراست: 12. الجزائر: 01. بلعباس: 01. بومرداس: 01.

المحور الأول: السردية التعليمية وبناء الهوية (مرتبط بالمطلب الأول).

الهدف السوسيولوجي: قياس مدى إدراك المتعلم لتجربته المدرسية كـ "قصة وصيرورة زمنية" تساهم في تشكيل هويته.

المحور الثاني: العلاقات الأخلاقية والاعتراف المتبادل داخل الفصل بالمطلب الثاني)

الهدف السوسيولوجي: قياس مدى تحقق "المنعطف الأخلاقي الريكوري" (الاعتراف بالآخر، المؤسسة العادلة) في تمثيلات المتعلمين.

المحور الثالث: أثر البيداغوجيا المعاصرة والحكمة العملية (المطلب الثالث)

الهدف السوسيولوجي: رصد مدى فاعلية الطرق البيداغوجية الحديثة (القائمة على الحكي والسياقات الواقعية) في تطوير الوعي الأخلاقي.

القيمة المضافة للبحث

تفريغ الاستبيان وتحليله إحصائياً وسوسيولوجياً، يزودنا بمعطيات تدعم الشق النظري للبحث كالتالي:

إثبات/نفي البنية السردية: إذا تبين أن نسبة عالية من المتعلمين يختارون الإجابات المرتبطة بـ (قصة مستمرة/التعبير عن التجارب)، فهذا يثبت سوسيولوجياً أن المتعلم يعيش الفعل التربوي كسردية هوياتية.

قياس الاستهداف الأخلاقي: إجابات المحور الثاني ستكشف لك الهوية أو التوافق بين "تنظير ريكور حول الاعتراف والمؤسسة العادلة" وبين واقع "المؤسسة التربوية" في بيئتك المحلية. **تطوير المقاربات البيداغوجية:** نتائج المحور الثالث ستمنحك توصيات ميدانية قوية للمطلب الثالث من بحثك، تؤكد حاجة المنظومة التربوية إلى الانتقال نحو "بيداغوجيا سردية" تعزز الحكمة العملية.

2. النتائج المستخلصة

I إثبات/نفي البنية السردية

يُبين تحليل الإجابات الثلاثة على أسئلة المحور الأول بشكل واضح وضوح الأرقام أن نسبة (84%) و (57%) و (77%) من المتعلمين يرون في المسار الدراسي تجربة حياة وفرصة للتعبير عن هذه التجارب، وهذا ما يثبت سوسيولوجياً أن المتعلم يعيش الفعل التربوي كسردية هوياتية.

II. قياس الاستهداف الأخلاقي

من جهة أخرى، يظهر لنا فحص الإجابات الثلاثة على أسئلة المحور الثاني، بشكل جليّ جلاء الأرقام أن (90%) من المتعلمين يصفون علاقة المعلم بالمتعلم بالسلطوية، فيما يرى (82%) منهم بأن حتى آرائهم المختلفة عن المعهود والغريبة يتم تقبلها كإثراء للدروس؛ بينما يصرح (55%) منهم بأن قواعد الانضباط والتقييم تخضع لانطباعات المتعلم الشخصية. تبين هذه المعطيات فجوة جوهريّة بين نمط تربوي سلطوي يحكم علاقة المعلم بالمتعلم، يقترن بنزوع نحو الذاتية في إنفاذ قواعد الانضباط وآليات التقييم من جهة، وبين مدى الجاهزية لتقبل الآراء المغايرة وتبني التعددية الفكرية كرافد لإثراء المحتوى التعليمي من جهة أخرى.

III. تطوير المقاربات البيداغوجية

تقصّي الإجابتين الأخيرتين على أسئلة المحور الثالث يكشف لنا بوضوح تأييده نسبة (58%) من المتعلمين الذين يرغبون في برامج تربوية قائمة على دراسة الحالات الواقعية والقصص الإنسانية وسير الناجحين، فيما يُقر (49%) منهم بأن المعارف الدراسية تساعدهم في حل المعضلات الأخلاقية والاجتماعية التي تعترض حياتهم؛ وتبرز هذه الإجابات الميل الطبيعية لدى المتعلمين وحاجاتهم لإدماج القصص الحياتية والسرديات المعاشة في المنظومة التربوية.

3. مناقشة نتائج الاستقصاء السوسيولوجي الميداني.

تناولت أسئلة الاستبيان ثلاثة محاور مرتبطة، على التوالي، بمراحل منهج ريكور التأويلي الأخلاقي الذي ينطلق بدايةً من تكوين الهوية السردية وبرز الوعي بالذات، ثم ينتقل إلى لحظة المنعطف الأخلاقي حيث تدرك الذات مسؤوليتها وتعي التزاماتها تجاه الآخر في إطار فضاء تحاوري تشاوري مع الآخر ومن أجله؛ بينما تعلق المحور الثالث بالآفاق المستقبلية المرتبطة بنتائج الاستبيان.

أمّا المحور الأول فخصّص لقياس الهوية السردية والوعي بالذات لدى المتعلمين حيث ركزت الأسئلة على مدى مساهمة الفعل التربوي في البرامج التعليمية كبنية سردية في تشكيل الهوية السردية للمتعلمين؛ وتكشف الأجوبة عن قدرة المتعلمين على صياغة المشروع الشخصي، تعبيراً منهم عن كفاءتهم واستعدادهم لاستخدام رصيدهم المعرفي والأكاديمي لبناء وتشكيل وعيهم بذواتهم بصفاتهم ممثلين نافذين وفاعلين في الفضاء التربوي وفي مجال الحياة الاجتماعية. (84%) (57%) (77%). فهم يعتبرون أن التجربة التربوية وما تنطوي عليه من خبرة سردية هي تجربة وجودية تربط ماضيهم بمستقبلهم وهم يعتقدون ذلك.

لعل هذا الوعي الوجودي بالذات وبقدرتها على صياغة مشروع شخصي هو الذي يحمل المتعلمين على التعبير عن رغبتهم وجنوحهم نحو الحياة الخيرة وهو الأمر الذي نجد له صدى في التصور الريكوري بحيث أن النسبة الأكبر من بين أفراد العينة عبروا صراحةً عن ربط أهدافهم المهنية والمستقبلية بقيم أخلاقية ومجتمعية تتجاوز البعد المادي الضيق الأناني؛ وهو ما يُجسّد القصديّة نحو الحياة الخيرة وفقاً لمفهوم ريكور؛ فهم يؤكدون على هذا الجنوح الطبيعي حين يصرحون أن الحصص الدراسية، أي الفعل السردية، يساهم في فهم ذواتهم والكشف عن نقاط قوتهم.

فيما يخص المحور الثاني، تجدر الإشارة إلى بروز مفارقة كبيرة أسفرت عنها الأجوبة حينما صرحت أغلبية الآراء (90%) أن نمط القيادة الذي يحكم علاقة المعلم بالمتعلم سلطوي، بينما أقرّ (82%) منهم أن آراءهم حتى الغربية والغير معهودة تأخذ بعين الاعتبار وحتى أنها تدمج كمادة معرفية لإثراء الدروس. ولكنهم، من جهة أخرى، يعبرون عن امتعاضهم من ذاتية المعلمين في تطبيق قواعد الانضباط وآليات التقييم؛ الأمر هنا يستدعي تسليط الضوء على ازدواجية الدور الذي يقوم به الأستاذ؛ إذ يجمع بين مهامه التدريسية من جهة، ومسؤولياته الإدارية والتدرجية في فرض النظام والانضباط، وضمان الالتزام بالتعليمات والتوجيهات المنظمة لسير الحصص الدراسية من جهة أخرى.

فالمعلم الملقن يقبل الآراء الصادرة عن المتعلمين مهما كانت غريبةً بحيث يفتح المجال للآخرين في سياق حوارٍ تشاوري يقبل الاختلاف؛ بينما يظهر المعلم القائد بعض الصرامة والشدّة أحياناً في تطبيق الإجراءات التنظيمية التي تصدر عن الإدارة والتي لا يسعه التغافل عنها أو تجاوزها.

أمّا المحور الثالث، فتكشف الأجوبة فيه عن رغبة (58%) من المتعلمين التعامل مع برامج تربوية جديدة قائمة على دراسة الحالات الواقعية والقصص الإنسانية وسير الناجحين؛ كما يُقر (49%) منهم بأن المعارف الدراسية المكتسبة تساعدهم في حل المعضلات الأخلاقية والاجتماعية التي تعترض حياتهم؛ وتبرز هذه الإجابات الميول الطبيعية لدى المتعلمين وحاجاتهم لإدماج القصص الحياتية والسرديات المعاشة في المنظومة التربوية. إن هذا الميول الطبيعي عبارة عن شعور وجودي عميق ينمو ويتطور بالتواصل مع الغير، بمعايشة تجارب الغير، بالتعاطف مع الغير، بمساعدة الغير لدرجة أن تبدأ بالشعور بأن الغير، والآخر كيف ما كان هو أنت، وهذا هو التصور قريب إلى حد كبير من تصور مشروع بول ريكور الفلسفي التأويلي والذي يتقاطع بشكل غريب مع الحديث الشريف الصحيح: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ".

تُشير هذه النتائج الإحصائية المتواضعة إلى ضرورة فتح أفق لدراسة سوسولوجية منظمة وشاملة تُعنى بجميع الأطوار الدراسية؛ بهدف التأسيس لإصلاحات حقيقية تنبع من الحاجة الميدانية الواقعية، بعيداً عن أي اعتبارات أخرى غير علمية أو غير مهنية.

وفي هذا السياق، يبرز التصور الريكوري للهوية السردية كمدخل فكري يُعزّز قيم التعايش مع الآخر داخل الفضاء التربوي والأخلاقي منذ نعومة أظفار الأجيال الصاعدة. إن هذا التوجه من شأنه تجديد العلاقات البيّناتية التي بات المجتمع في أمسّ الحاجة إليها، وهو ما يدفعنا برؤية عملية إلى استعجال الانتقال نحو "بيداغوجيا سردية" تعزز الحكمة العملية وترسخها في الممارسات التعليمية.

خاتمة

تَظهرُ إشكالية التَّأويلية عند بول ريكور كمسار نقدي لا يتوقف عند حدود البنية اللغوية أو الفهم الوجودي المحض، بل يمتدُّ ليتخذ طابعاً غائياً يتجلَّى في أقصى صورهِ في مفهوم **الاستهداف الأخلاقي**. ويتمُّ هذا الانتقال من الأفق الإبيستمولوجي نحو الفضاء الإتيقي عبر **الهوية السردية**، التي تعيد صياغة وعي الذات بنفسها ليس بوصفها جوهرًا ثابتًا، وإنما بوصفها حكاية تتشكل وتكتمل بالانفتاح على حكاية الآخر.

لا يُمكن فهم **الاستهداف الأخلاقي** والتأويلي عند بول ريكور بمعزل عن استيعابه النقدي وقدرته الكبيرة على محاوره جل التيارات الفلسفية المعاصرة له. لقد انطلق ريكور من تأويلية شلايرماخر وديلتاي، مستلهماً منهما ضرورة تحرير النص من سلطة المؤلف وتحويل التأويل من مجرد أداة لفهم النصوص الدينية، والقانونية، والتاريخية إلى منهج شامل لفهم الوجود الإنساني؛ لكنه تجاوز ثنائية ديلتاي الشهيرة التي فصلت بشكل قطعي بين "التفسير" (الخاص بالعلوم الطبيعية) و"الفهم" (الخاص بالعلوم الإنسانية)، ليعيد دمج المصطلحين في جدلية واحدة.

تقاطع بول ريكور، في هذه النقطة بالذات، مع البنيوية، ورغم نقده لانغلاقها اللغوي وجفافها الوجودي، إلا أنه وظَّف التفسير البنيوي، في تحليل البنية النصية، كخطوة ضرورية ومحطة حاسمة تسبق الفهم التأويلي العميق، معتبراً أن النص يجب أن يخضع لتفكيك بنيوي قبل أن يكشف عن مضمونه للفهم الفلسفي.

كما شكلت الفينومولوجيا، في سياق متصل، النواة الصلبة لفكر ريكور، حيث استند على إرث هوسرل في جعل الوعي والقصدية نقطة الارتكاز للانتقال نحو **الاستهداف الأخلاقي**، لكن بعدما طعمها بالتأويل (التأويلية الظاهرية)، مبيناً أن الوعي بالذات ليس شفافاً، مثلما اعتقد قبله ديكارت وهوسرل من بعده، بل هو وعي محجوب يمر حتماً عبر العلامات، والرموز، والنصوص، أي يمر حتماً عبر الوسائط الثقافية والتاريخية الإنسانية.

وقصد تفكيك هذه الحُجب، استدعى ريكور بقوة فلاسفة الريبة الثلاثة: ماركس، ونييتشه، وفرويد؛ حيث استخدم تأويلية الشك ليس بهدف هدم المعنى، بل لتطهير الوعي من أوهامه وأقنعتة الإيديولوجية والنفسية. فبينما يرى فرويد الوعي مقنعا برغبات اللاشعور، ويراه ماركس مقنعا بالإيديولوجية الطبقية، ونييتشه بإرادة القوة، رأى ريكور أن تخطي موجة الشك هذه، ورفض الكوجيتو المتكبر، هو الشرط الأساس لإعادة بناء ذات متواضعة ومسؤولة، وهو ما مهد لولادة الهوية السردية كمفهوم أخلاقي مرّن يُعيد بناء الذات عبر حكايتها وصادقتها مع الآخر بعد رحلة النقد والتطهير.

على أن الهوية السردية التي تتشكل انطلاقاً من الحكايات مع الآخرين لقيت انتقاداً حاداً من قبل أنصار البنيوية والتفكيكية وبعض أتباع الفينومولوجيا الذين رأوا فيها كينونة هشة متغيرة وتفتح الباب أمام النسبية المعرفية. لأن الكوجيتو الديكارتي يستلزم اليقين المعرفي ورفضه يعني رفض لليقين المعرفي.

وجّه عدد من الفلاسفة والمفكرين، في هذا السياق، كما أشرنا إليه سابقاً، نقداً لريكور يتعلّق برفض مبدأ تعميم التصور السردى للهوية (قالان ستراسون)، وكذا غياب تماسك وتناسق قصة حياة الإنسان في الواقع المعيش (كلود كوفمان)؛ علاوة على نقد المماثلة بين الحياة والخيال (بيتر لامارك)، بالإضافة إلى تفنيد الإفراط في التفاؤل الذي يؤدي إلى التغافل عن الكذب والوهم الذي من شأنه تشكيل هوية سردية قائمة على حكايات سردية غير صادقة تجعل منها هُوية زيف، تفتقر إلى الالتزام الأخلاقي الذي ينشده ريكور في مشروعه التأويلي، ويصاحبها وعي زائف بالذات.

ومن جهة أخرى، فإن ربط الهوية السردية باللغة وعبر فعل السرد، ينزع عنها الاستقلال الأنطولوجي الذي كان يتمتع به الكوجيتو الديكارتي، حيث تتأسس الذات هناك في وعي مباشر بنفسها دون أي وساطة.

أسس ريكور هذا التصور الجديد لأفق أخلاقي يتجاوز نزعة وحدانية الذات أو الأنانية المطلقة (Solipsisme)، ليجعل من التعايش مع الآخر شرطاً إمكانياً لبناء الوجود

المشترك، حيث يُدرَك الآخر ليس كمُهدّد للهوية، بل كشريك في صياغتها عبر جدلية الاعتراف المتبادل.

وهذا المشهد هو التأييد لصحة الفرضية الأولى القائمة على فرضية الوعي الذاتي بوصفها إعادة تكوين قراءة الذات وتكوين الوعي؛ بالتزامن مع صحة الفرضية الثانية التي تركز على فرضية العلاقة بالآخر حيث تبرز هوية سردية ملتزمة بواجباتها تجاه الغير. وهاتان الفرضيتان متلازمتان وجدليتين. بمعنى أن الفرضيتان تشكلان حلقة تأويلية متلازمة. الوعي الذاتي السردى يوقظ الوعي الأخلاقي بالمسؤولية، والمسؤولية تجاه الآخر والوفاء بالعهود هو المحك الحقيقي الذي يثبت ويصقل الهوية السردية.

رغم نبل هذا المشروع الإنساني في بعده الفردي والجماعي، عبر سعيه إلى تأسيس منهج تأويلي أخلاقي معرفي يتيح للذات الإنسانية إدراك حقيقة ذاتها عبر وسائطها الثقافية والتاريخية، أي طموحه إلى إرساء منهج تأويلي معرفي كوني، إلا أن ريكور لم ينجو من هيمنة نزعات المركزية الأوروبية الإقصائية حيث أنه تغافل إرث الفكر الفلسفي الغير غربي دون رجفة عين. لقد طغت على أعماله القيمة نزعتي اليهودية-المسيحية (Judéo-Christianisme) والمركزية الأوروبية (Eurocentrisme).

ولكن هذا التحيز الحضاري والثقافي لا ينزع عن مشروع ريكور الفلسفي مصداقيته العلمية لاسيما في مجال نقل هذه الحكمة النظرية إلى الفضاء التربوي والميداني نقلا مناسباً في جوانبه الثقافية الوجودية من خلال بيداغوجية سردية قادرة على إعادة تجديد العلاقات البين-ذاتية؛ وهي بيداغوجيا لا تتوخى التلقين، بل تهدف إلى غرس قيم التسامح والاعتراف بالغيرية لدى الأجيال الصاعدة منذ نعومة أظافرهما.

ختاماً، يسعى هذا الانتقال الميداني في جوهره إلى تفعيل الحكمة العملية (Phronesis) التي تخرج بالفلسفة من حيزها التجريدي، لتتحول إلى ممارسة واعية تفتح آفاقاً رحبة لإصلاحات هيكلية وتربوية شاملة تستجيب لمتطلبات الواقع السوسيولوجي المعاصر. وهذا هو الهدف الذي سعيناه وراءه عبر العمل الميداني الذي أجريناه باستعمال أدوات الإحصاء السوسيولوجية (استبيان) تم تصميمها لإنجاز إسقاط ميداني للثلاثية الأخلاقية

الريكورية المتمثلة في استهداف الحياة الخيرة، مع الآخرين ومن أجلهم، في مؤسسات عادلة على الفضاء التربوي.

الملاحق

1. ملحق المفاهيم

-التأويل: فعل التأويل يتطابق، في سياقه الاصطلاحي، مع عملية فكرية ومنهجية ترمي إلى فهم المعنى العميق أو المقصود الخفي للنصوص، أو السلوكيات البشرية، أو الرّموز، أو العلامات، من خلال تجاوز المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني، ضمن أفق فلسفي يهتم بشروط الفهم وإمكان تعدّد القراءات، وهو ما يجعل التأويل نشاطاً مركزياً في التقليد الهرمنيوطيقي ونظرية الفهم.

-الهرمنيوطيقا

تُجمَع الدراسات المُتخصِّصة والمعاجم الموسوعية على أنّ لفظ "هرمنيوطيقا" يوناني الأصل، وأنه مُشتقّ من الفعل اليوناني (Hermeneuein) الذي يعني "يُفسّر". وتعود هذه التسمية اشتقاقاً إلى الإله الأسطوري "هرمس (Hermes) رسول آلهة الأُلُمب، الذي كان يُتقنُ لغة الآلهة ويفهم ما يَجولُ بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يُترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، وكان عليه أن يفعل ذلك ليعبر البؤن الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر". (حورية، 2019).

يُضيف مصطفى عادل أن لفظ "هرمنيوطيقا" يوحي بعملية "الإفهام" التي تُوظف اللغة كوسيط تواصلية والتي تشترك فيها ثلاثة دلالات يختزلها الاستخدام القديم للفعل "يُؤوّل" في اللغة اليونانية هي على التوالي القول والتلاوة؛ والشرح؛ والترجمة. (مصطفى، 2017، صفحة 21).

-السرد

يتضافر البُعد الانثروبولوجي مع الأفق اللساني ضمن الفضاء المعرفي لعلم السرد (Narratologie)، باعتبار أن السرد نشاطاً إنسانياً جوهرياً، وأداة لإنتاج المعنى، ووسيلة محورية للتعبير عن الوجود الإنساني. وقد تجلّى هذا الترابط بين اللغة والحكاية والوجود الإنساني-في تكوينه وارتقاءه-لدى كل من مارتن هايدغر في أطروحته "أنطولوجيا اللغة" وبول ريكور في مؤلفه "الزمان والسرد".

-الهوية السردية

وبهذا المعنى، تصبح السردية صفةً (نعتاً) مفسّرة لطبيعة الهوية، حيث يدلُّ تركيب الهوية السردية على ذلك النمط من الهوية الذي يتكوّن عبر تنظيم أحداث الحياة الإنسانية في شكل قصّة تمنحها وحدةً ومعنى. وخير من حدّد معالم الدلالة الفلسفية للهوية السردية بول ريكور نفسه، كونه أوّل من نحت المصطلح وبلوره في كتابه "الذات عينها كآخر" حيث يقول تحديداً وتعريفاً لمعالم مصطلح الهوية السردية: "إن الشخص، بوصفه شخصيّة في سردٍ ما، ليس كياناً منفصلاً عن تجاربه. بل على العكس تماماً: فهو يشترك في نظام الهوية الديناميكية الخاص بالقصة المروية. فالسرد يبيّن هويّة الشخصيّة-التي يُمكنُ تسميتها هويتها السردية-من خلال بناء هويّة القصة المروية ذاتها. إن هوية القصّة هي التي تصنع هويّة الشخصية". (Ricoeur, 1990, p. 175).

-المنعطف الأخلاقي

باختصار، المنعطف الأخلاقي هو جعل العيش المشترك والمسؤولية تجاه الغير هما المقياس الحقيقي لإنسانية الإنسان، وليس فقط قدرته على التفكير والكلام مثلما تميل الفلسفة الكلاسيكية والحديث إلى إقراره. المنعطف الأخلاقي يمثل نظرياً أسمى عبارات الإثارة وأرقى أسباب التضامن الإنساني الذي يلغي التمايز الطبقي ويحقق العدالة للجميع.

2.ملحق الأعلام

- الجاحظ 776-868.
- ابن تيمية 1263-1328.
- ابن رشد 1126-1198.
- بول ريكور 1911-2007.
- رجاء غرودي 1913-2012.
- كلود ليفي شتراوس 1908-2009.
- ميرسيا إلياذه 1907-1986.

- ويل ديورانت 1885-1981.
- فريدريك تشارلز كوبلستون 1907-1994.
- برتراند راسل 1872-1970.
- جيرار جينيت 1930-2018.
- مارتن هايدغر 1889-1976.
- هانز جورج غادمير 1900-2002.

المراجع باللغة العربية

1. بول ريكور. (2001). *من النص إلى الفعل*. (الطبعة الأولى، المحرر، و محمد برادة و حسن بورقية، المترجمون) الاسكندرية، مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
2. بول ريكور. (2005). *الذات عينها كآخر* (الإصدار الطبعة الأولى). (الدكتور جورج زيناتي، المترجمون) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. بول ريكور. (2005). *الذات عينها كآخر*. (الطبعة الأولى، المحرر، و الدكتور جورج زيناتي، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
4. بول ريكور. (2005). *الذات عينها كآخر*. (الطبعة الأولى، المحرر، و جورج زيناتي، المترجمون) بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
5. بول ريكور. (2005). *صراع التأويلات*. (الطبعة الأولى، المحرر، و د. منذر عياشي، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
6. بول ريكور. (2006). *الزمان والسرد 1*. (الطبعة الأولى، المحرر، و سعيد الغانمي و فلاح رحيم، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
7. بول ريكور. (2006). *الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي*. الجزء الأول. (سعيد الغانمي وفلاح رحيم، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.

8. بول ريكور. (2006). بعد طول تأمل، السيرة الذاتية. (الطبعة الأولى، المحرر، و فؤاد مليت، المترجمون) بيروت. الدار البيضاء، لبنان. المغرب: منشورات الاختلاف. المركز الثقافي العربي.
9. بول ريكور. (2006). نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنى. (الطبعة الثانية، المحرر، و سعيد الغاتمي، المترجمون) بيروت و الدار البيضاء، لبنان والمغرب: المركز الثقافي العربي.
- 10.

المصادر باللغة الأجنبية

1. France: Seuil. *Soi-même comme un autre*. (1990). Paul Ricoeur

المراجع باللغة العربية

1. بومدين حورية. (2019). قراءة في نظرية الهرمنيوطيقا عند هايدغر. الجزائر: مجلة متون، المجلد 11/العدد.
2. أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. (1949). *البيان والتبيين*. الجزء 1. (الطبعة الاولى، المحرر) القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
3. أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. (1965). *الحيوان الجزء الثاني*. مصر: شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
4. أحمد أمين و زكي نجيب محمود. (1935). *قصة الفلسفة اليونانية*. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
5. إسماعيل بن حمّاد الجوهري. (1979). *الصحاح*. تاج اللغة وصحاح العربية/الجزء الثاني (الإصدار الطبعة الثانية). بيروت، لبنان: دار العلم للملايين.
6. الاستاذ طه أحمد إبراهيم. (1937). *تاريخ النقد العربي من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري*. القاهرة، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

7. الدكتور ابراهيم حمادة. (1982). *كتاب أرسطو فن الشعر*. القاهرة، مصر: مكتبة الانجلوالمصرية.
8. الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. (2009). *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
9. الدكتور صوفي حسن أبو طالب. (2007). *تاريخ النظم القانونية والاجتماعية*. القاهرة، مصر: جامعة القاهرة.
10. الدكتور محمد عمارة. (2006). *قراءة النص الديني، بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي*. (الطبعة الأولى، المحرر) القاهرة، مصر: مكتبة الشروق الدولية.
11. الدكتورة رقية طه جابر العلواني. (octobre, 2005). <https://www.noor-book.com>. تم الاسترداد من ruqaia.com.
12. آيزر فو لفغانغ. (1995). *فعل القراءة*. (د. حميد الحمداني و د. الجيلالي الكدية، المترجمون) فاس، المغرب: منشورات مكتبة المناهل.
13. برتراند راسل. (2010). *تاريخ الفلسفة الغربية الفلسفة الكاثوليكية*. (الدكتور زكي نجيب محمود، المترجمون) القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
14. جان فرانسوا ليوتار. (1994). *الوضع ما بعد الحداثي*. (الطبعة العربية الأولى، المحرر) القاهرة، مصر: دار شرقيات للنشر والتوزيع.
15. جيرار جنيت. (1997). *جِطاب الحكاية، بحث في المنهج*. (الإصدار الطبعة الثانية). (محمد معتصم. عبد الجليل الأزدي. عمر الحلي، المترجمون)
16. ديفيد وورد. (1999). *الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور*. (سعيد الغانمي، المترجمون) بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي.

17. سوزان روبين سليمان و إنجي كروسمان. (2007). *القارئ في النص*. (الطبعة الأولى، المحرر، و حسن ناظم وعلى حاكم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.
18. طه حسين. (2014). *على هامش السيرة*. القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
19. عادل فرج عبد المسيح. (2010). *موسوعة أوغسطينوس عبر العصور*. لندن، المملكة المتحدة: مركز بيت الحياة.
20. عادل مصطفى. (2017). *فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير*. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي سي أي سي.
21. فردريك كوبلستون. (2002). *تاريخ الفلسفة. المجلد الأول*. (إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة، مصر: المجلس الأعلى للثقافة.
22. كلود ليفي شتراوس. (1986). *الأسطورة والمعنى*. (الدكتور شاكِر عبد الحميد، المترجمون) بغداد، العراق: دار الشؤون الثقافية العامة.
23. مارك كوري. (2020). *نظرية السرد ما بعد الحداثيّة* (الإصدار الطبعة الثانية). (السيد إمام، المترجمون) البصرة، العراق.
24. محمد محسن البرازي. (2018). *محاضرات في الحقوق الرومانية*. المملكة المتحدة: مؤسسة الهنداوي.
25. ميرسيا إلياذة. (1986). *تاريخ المعتقدات. الجزء الأول*. (عبد الهادي عباس، المترجمون) دمشق، سوريا: دار دمشق.
26. نصر حامد أبو زيد. (2014). *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*. الدغر لبيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.
27. نصر حامد أبو زيد. (2014). *إشكاليات القراءة وآليات التأويل*. (الطبعة الأولى، المحرر) الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

28. هاشم صالح. (2005). *مدخل إلى التنوير الأوروبي*. (الطبعة الأولى، المحرر) بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر و رابطة العقلايين العرب.
29. هانس غادمير. (2007). *الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية*. (حسن دناظم و علي حاكم صالح، المترجمون) طرابلس، ليبيا: دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية.
30. هوراس. (1988). *فن الشعر*. (الطبعة الثالثة، المحرر، و الدكتور لويس عوض، المترجمون) القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
31. وردة سلطاني. (2009 العدد الأول). النص بين سلطة الكاتب والقارئ. *مجلة المخبر*.
32. ويل ديورانت. (1950). *قصة الحضارة الجزء 8*. (محمد بدران، المترجمون) القاهرة.
33. ويل ديورانت. (1950). *قصة الحضارة الجزء 1*. (الدكتور زكي نجيب محفوظ، المترجمون) القاهرة، مصر: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. جامعة الدول العربية.
34. ويل ديورانت. (1950). *قصة الحضارة الجزء 2*. (محمد بدران، المترجمون) القاهرة، مصر: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع.
35. ويل ديورانت. (1950). *قصة الحضارة الجزء 3*. (الدكتور زكي نجيب محمود، المترجمون) القاهرة، مصر: دار النشر للطباعة والنشر والتوزيع. جامعة الدول العربية.
36. ويل ديورانت. (1950). *قصة الحضارة الجزء 4*. (محمد بدران، المترجمون) القاهرة: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع. جامعة الدول العربية.

المراجع باللغة الأجنبية

1. MacIntyre, A. (2007). *After Virtue : A study in Moral Theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

2. Cicero, M.T. (1928). *De Re Publica. De Legibus*(C.Keyes, Trans.) Harvard University Press ; William Heinemann Ltd. (The Loeb Classical Library).
3. Garaudy, R. (1985). *Bibliographie du XXème Siècle*. Editions Tougui.

المعاجم والموسوعات

1. Cambridge University Press. (2026). Cambridge Dictionary/English Dictionary, Translations&Thesaurus.
2. <https://share.google/4UeIQQb5L44u92G86>
 3. LAROUSSE .(1985) .*Dictionnaire Le Petit Larousse en couleurs*.Paris: LAROUSSE.
 4. *Le Robert. Dico en ligne* من الاسترداد من Robert: lerober.com.
-
1. الدكتور جمال صليبا. (1982). *المعجم الفلسفي*. بيروت، لبنان: دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة.
 2. الدكتور عبد الرحمن بدوي. (1984). *الموسوعة الفلسفية. الجزء الثاني*. (الطبعة الأولى، المحرر) بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
 3. أندريه لالاند. (2001). *موسوعة لالاند الفلسفية*. (خليل أحمد خليل، المترجمون) بيروت. باريس، لبنان. فرنسا: منشورات عويدات.
 4. جلال الدين سعيد. (2004). *معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية*. تونس، تونس: دار الجنوب للنشر.

5. فورستر لمايكل. (2016). أرشيف موسوعة ستانفورد الفلسفية. تم الاسترداد من plato.stanford.edu.
6. قاموس أوكسفورد. (31 Decembre, 2019). تم الاسترداد من Noor-Book.com/C:/Users/HP/Desktop/معاجم/
7. مراد وهبة. (2007). المعجم الفلسفي. القاهرة، مصر: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.
8. معجم المعاني الجامع. عربي عربي. (Copyrights 2010-2026). المعاني. تم الاسترداد من <https://www.almaany.com>.
9. معجم المعاني الجامع. معجم عربي عربي. (Copyrights 2010-2026). تم الاسترداد من <https://www.almaany.com>.
10. معهد الانماد العربي. (1986). الموسوعة الفلسفية العربية (الإصدار الطبعة الأولى). بيروت، لبنان: مكتبة مؤمن قريش.

المجلات المصنفة

1. بومدين حورية. (2019). قراءة في نظرية الهرمنيوطيقا عند هايدغر. الجزائر: مجلة متون، المجلد 11/العدد.
2. لورينتز باساور. (06 سبتمبر, 2023). العنصرية عند كانط كمشكلة فلسفية. المجلة الفلسفية للمحيط الهادي/ المجلد 104. العدد 4، الصفحات 791-815.
3. فرانز كنابيك و دانيال جيمس. (07 ديسمبر, 2022). ميتافيزيقا العنصرية عند هيجل. (<https://doi.org/10.1017/hgl.2022.38>، المحرر) مجلات بيت/المجلد 44. العدد الخاص 1: هيجل والغاية، الصفحات 99-126.

المواقع الالكترونية

- . (2019). *Paris.Ricoeur et la pensée allemande, de Kant à Dilthey*. Open edition ebooks .France: CNRS Editions

Merriam-Webster. (2026). Merriam-Webster. تم الاسترداد من
<https://www.merriam-webster.com>

ملخص (الكلمات المفتاحية).

تتناول هذه الدراسة المعمقة المنهج التأويلي (الهرمنيوطيقي) عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، مع التركيز على العلاقة الجدلية بين فهم المعنى، تشكيل الذات، والمنعطف الأخلاقي. تنطلق الدراسة من إشكالية محورية تبحث في كيفية تجسد الفهم التأويلي داخل هوية سردية تعيد بناء الذات، لتنتقل من مجرد "ذات مؤولة" إلى "ذات واعية ومسؤولة" أخلاقياً عن مواقفها وأفعالها.

ولإحاطة هذا الموضوع، تم تقسيم البحث إلى فصلين رئيسيين؛ خصص الأول لبناء الإطار النظري والتاريخي للمنهج التأويلي عبر تتبع جينيولوجيا المفهوم وتطوره الهرمنيوطيقي عبر الحقب الفلسفية. بينما ركز الفصل الثاني على المنعطف الأخلاقي في مشروع ريكور، عبر فحص إشكالية التلازم بين التأويل والأخلاق، وصولاً إلى تقديم قراءة نقدية تبين حدود هذا المنعطف. تكمن أهمية الدراسة في تفكيك الانتقال الإبيستمولوجي من التأويل كأداة لفهم النصوص إلى الأخلاق كمسؤولية وجودية تحكم الفعل الإنساني.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الهوية السردية، تشكيل الذات، المنعطف الأخلاقي، السرد.

Abstract

This study examines the hermeneutic approach of the French philosopher Paul Ricoeur, focusing on the dialectical relationship

between understanding meaning, self-constitution, and the ethical turn. The research addresses a core problematic: how hermeneutic understanding manifests within a narrative identity that reshapes the self, transforming it from a merely interpreting subject into a conscious, morally responsible agent accountable for its actions and stances.

To investigate this, the study is structured into two main chapters. The first chapter establishes the theoretical and historical framework of the hermeneutic method by tracing the genealogy of the concept and its evolution across philosophical eras. The second chapter investigates the ethical turn in Ricoeur's project, analyzing the intersection between hermeneutics and ethics, and concludes with a critical reading of the limitations of this ethical turn. The significance of this study lies in deconstructing the epistemological shift from hermeneutics as a textual tool to ethics as an existential responsibility guiding human action.

Key words: Hermeneutic, narrative identity, construction of the self, ethical turn, narration.