الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
The people's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة وهران 2 محمد بن أحمد
University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed
كلية العلوم الإجتماعية
Faculty of Social Sciences
قسم الفلسفة

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه في العلوم الاجتماعية

تخصّص: الفلسفة

موسومة بـ:

التّأويلُ والقَراءةُ الفلسَفيّة الجَديدَة للدِّين والتَّدَيُّن
بول ريكور نموذجاً

من إعداد الطالبة:
❖ مغيث فاطمة زهرة

تحت إشراف:
د. محمد كبير

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
صايم عبد الحكيم	أستاذ	جامعة وهران 2	رئيسا
كبير محمد	أستاذ محاضر أ	جامعة وهران 2	مقرّراً
بوكرلدة زواوي	أستاذ	جامعة وهران 2	مناقشا
مساهل فاطمة	أستاذة	المدرسة العليا للأساتذة وهران	مناقشا
بن قدور حورية	أستاذة محاضرة أ	جامعة بسكرة	مناقشا
حاج بن دحمان	أستاذ	جامعة غليزان	مناقشا

السنة الجامعية: 2026/2025


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

الى روح أبي وأمي العزيزين، وإلى كلّ فرد من عائلتي

و إلى كلّ من ساعدني في التّوجيه والاستشارة قصد انجاز هذا العمل المتواضع

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، نحمده سبحانه وتعالى على توفيقه وإعانته لإتمام هذا العمل .

أتقدم بخالص عبارات الشكر والتقدير إلى المشرف الأستاذ كبير محمد على إشرافه على هذه الرسالة وعلى توجيهاته ونصائحه التي كانت عونا لإتمامها، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة، الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذه الأطروحة، وعلى ما بذلوه من وقت وجهد في قراءة هذا العمل وتقييمه وإثرائه بملاحظاتهم القيمة.

كما أشكر كل من كانت له يد في إنجاز هذا العمل من بعيد أو من قريب

وفي الأخير، أسأل الله أن يجزيهم خير الجزاء، وأن يجعل ما قدموه في ميزان حسناتهم.

مقـــدمة

المقدّمة

من أجْلِ فهْم ماهية الفلسفة والدّين يستلزم وجود تحليل متنوّع لنصوصهما والتأمّل في القراءات التّأويليّة للخطاب الدّيني، فقراءة الدين منذ فلاسفة التّنوير وبالتحديد رونيه ديكارتRené Descartes، كانت "الذات" هي الأساس –انا أفكر إذن أنا موجود–فهم الذّات هو من خلال إمساكها علاقتها بوجودها ثم الموضوع، ومن الموضوعات "النّصوص"، فدلالة النصوص تقودنا إلى عمليّات التأويل، الذي سيصبح منهجاً معرفياً وممارسة لغوية في اللاهوت والفلسفة مع القرن التاسع عشر والقرن العشرين، مع الفيلسوف الألماني فريدريك شليرماخر Friedrich Schleiermacher **و** فيلهلم ديلتاي Wilhelm Dilthey فيما يسمى بفلسفة الحياة، ثم مع الفينومولوجيا (الظواهرية) ومارتن هايدغر Martin Heideggerوهانس جورج غادميرHans Georg Gadamer وصولاً إلى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Poul Ricoeur موضوع رسالتنا هذه.

التّأويل تعبير عن رغبة جامحة في السعي وراء كشف المشكل المخفي لتلك النصوص التي لا يعلم جوهرها، وهذا ما جعل قضية التأويل من أعقد المسائل وأكثرها إثارة وجدلاً عند القدماء والمحدثين على حدٍّ سواء، حيث كان الرّبط بين مجالاتها ومواضيعها التي تعرف تداخلاً كبيراً بين ما هو دنيوي وما مقدّس، بين الفقه والسياسة، والأخلاق والعلم، والتنظيم التطبيق، وأزمات السّلطة وواقعها وتأسيسها وشرعيتها.

إنّ تلكم الإشكالية التي لا يزال لها حضور في القول الفلسفي الغربي اليوم وتأثيراته على الخطاب العربي الإسلامي جعلنا نختار **التأويل والدّين عند "بول ريكور"** وهذا من أجل تبيان أهميّة التأويل عنده ذلك أنه يمتلك منهجية جديدة تتراوح بين دقة الظواهرية وعمق الأنطولوجيا، فالفيلسوف الفرنسي **بول ريكور** يمثّل أحد أهم أقطاب التّأويلية في العصر الحديث من الذين شقّوا للتّأويل طريقاً جديداً سواء من حيث النّظري أو التطبيقي.

حاولت في هذه الأطروحة تتبّع وكشف التأويل الفلسفي للفيلسوف " **بول ريكور** "متمثّلة في نظرته حول النص والقراءة والتأويل ومن ثمرات سجلاته وحواراته ومناظراته مع التيارات الفكرية الأدبية والبنيوية واللسانية. حاول "**بول ريكور** "من خلال هذه النّظرية الفلسفية إعادة الاعتبار للنّص باعتباره يحمل دلالات

متعددة ومقاربات قد تكون متضاربة أحيانا متجاوزاً بذلك الفيلسوف الألماني هانس جورج **غادامير**، الذي يَعتبر النّص يتضمّن الحقيقة والمنهج، فالنص يتضمن خارجا وداخلا مستقلّين تماماً عن قصديّة المؤلف وهو ما يصطلح عليه **بول ريكور** عالم النّص الذي يبقى مهمّة القارئ بامتياز مستحضراً ذاتيّته وأحكامه المسبقة لإغناء عناصر النّص لكنّها ليست ذاتية متعلّقة مطلقة، بل أنّها تعبّر عن انفتاح يغني عناصر النّص باستحضار سياق القارئ والمتلَقّي وليس سياق النص التّاريخي.

كما ألحّ **بول ريكور** على **ما قبل الفهم** أو ما أسماه غادامير "الأحكام المسبقة" والذّاتية المؤطّرة للقارئ والتي لا تعني بالضّرورة إقصاءه للمقاربة الموضوعيّة بل يحاول **ريكور** على عكس ذلك إضفاء لمسة موضوعية على الفهم متجاوزا **دلتاي** في تأسيسه لنظرية الفهم داخل العلوم الإنسانية، فالتّفسير والفهم أي الموضوعية والذّاتية يكملان بعضها البعض على اعتبار أنّ التّفسير يحاول الكشف عن بنيته الكامنة في النّص، بينما يحاول الفهم سلك طريق الفكر التي فتحها النّص أي التّعمق فيما يسميه ريكور وجهة النّص هذه العلاقة التبادلية بين التفسير والفهم تضعنا أمام مفهوم "**حلقة الهيرمينوطيقا**" الذي يساعد على الانطلاق من الفهم ليمرّ عبر التفسير من العودة الى الفهم.

وهنا فقد حاول بول ريكور تأسيس نظريته حول النص اعتماداً على ثلاث مراحل أساسية أولها:

- الاهتمام بالنّص باعتباره كلية شاملة أو بنية ما قبل الفهم أما المرحلة الثّانية تأويل عناصر النص انطلاقا من التداخل بين التفسير والفهم أما المرحلة الثالثة فكان يسعى ريكور الى فهم النّص اعتمادا على انصهار عالم القارئ بعالم النص، وهو ما سمّاه "**تملك النّص**".
- كما نجد **ريكور** قد اهتم بعدة تفاصيل أساسية في الفهم والتأويل للنص المقدس، وعلى رأسها "الرمز" والذي كان من بين أهم المواضيع بحثا في الدراسات في ميدان الفلسفة الأنثروبولوجي وفلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني، إنّ الرّمز جملة من المفاهيم والتصورات نتجت عنها جملة من المذاهب والتيارات، ومناهج متعددة في قراءته، وإشكالية فهمه والذي أفضى وجود إشكالاً هو بنية الرمز نفسه، والمنطلق الذي وفق مبادئه يلج الفهم البشري عالم الحقيقة والمطلق والمقدس، الذي ليس الرمز الا الشّكل أو التّمثيل الحسّي الذي يجسده في عالم الذات.

نجد ريكور قد ربط بين النّص وبين تأويل الرّمز والإشارة وهذا أمرٌ ملحٌ، فالنّص صيغته المجازية ترمي إلى وجود ارتباط وثيق بين الصِّيغ المجازية للنصوص بالسياقات النفسية والوجدانية القابعة تحت سلطة التقديس والذي يشكل هالة ضبابية حول النّصوص أثناء عملية التأويل، وهذا الارتباط يظهر كثيراً في المجاز أكثر ما نجده حينها في النصوص في صيغها التقريرية أين نلتمس ندرة الاختلاف حول مقرّرات النّصوص التّشريعية ضمن مدونات الكتابات المقدسة.

هنا لا ننسى اللغة التي نعبّر من خلالها عن جدلية الفكر والواقع، فدلالة لفظ شكّلت أزمة توحي بمدى الانسداد الذي بلغه الفكر سواء في سياقه النّظري البحث أو في سياقه التطبيقي الواقعي، واذا كانت اللغة وعاء الفكر فهي أيضا تعبير عن "الأزمة" ومنبعها لأن فهم دلالة اللغة لا يعطي دوما بصورة مباشرة سلسلة وبسيطة، وإنما هو أحيانا تأويلات تفك رموزها وتجتلي غوامضها، فالأزمة التي نتحدّث عنها تتعلق بالخطاب الدوغمائي في شكله الدّيني وصراع التأويلات حول النّصوصالتي شكّلت هذا الخطاب الدّيني، لما تحمله هذه الأخيرة من رموز وإشارات تحمل في ذاتها بالفعل طبيعة تأويلية، ومن هنا فقد بيّن **ريكور** ذلك قائلا: "العلاقةبين مفهوم التأويل ومفهوم الفَهم، (فالهرمينوطيقا كما تواضع أرسطو على تسميتها) تبحث عن التواصل بين المشكلات التّقنية للتّأويلات النصية وبين المشكلات الأعم المتعلّقة بالدلالة وباللغة بصورة عامة".

إنها تصبح من الشّمولية بحيث ينضوي تحتها كلّ ما يمت إلى الخطاب التأويلي، علما أنالشّمولية هي إشكالية التأويل والتي سبق وأن عرّفها **شلايماخر**Schleiermacher، كونها تهتمّ بكل ما هو عقلاني، بمعنى أنها تتعلّق بكل ما نبحث عن تواصل حوله، بل وحتّى أين يبدو التّواصل مستحيلا، لأننا نتكلّم لغات مختلفة، فالهيرمينوطيقا لم تبلغ منتهى غاياتها بل على عكس ذلك تتجلّى مهمة الهرمينوطيقا بكل حدّتها متمثّلة في البحث عن لغة مشتركة، سيما أن اللغة المشتركة ليست أبداً معطى جاهزاً على الدوام، وهنا اللغة هي الرّابط الذي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار حتى يتمّ التواصل بين المتخاطبين ولو بدا كما لو كان تضاربا بين وجهات نظر مختلفة.

ومما لا شكّ فيه أنّ الدّراسات التّأويلية والتّاريخيّة قد أصبحت اليوم في طليعة الأبحاث اللغوية والفلسفة المعاصرة، إن صاحب موضوع رسالتنا تناول بول ريكور طرق مجموعة الدراسات التي أغلبها حول التأويل والفينومولوجيا، وبشكل دقيق دراسة النّصوص الدينية القابلة للتأويل، والتي تحمل طابعا من القداسة ذاتيا حينا وعرضيا أحياناً أخرى، ف "المقدّس" الذي تحدث عنه ريكور والذي نشير إليه في هذه الدراسة انما هو المقدس المتمفصل بين التأويل والرمز والإشارة، إن كان ذلك في النصوص الدّينية أو في عالم المعتقد الدّيني كمظهر من مظاهر المطلق المقدّس.

إن طبيعة المقدس تتجلّي كأبعاد نفسية أو اجتماعية، فالبحث هنا يخص الدراسات الفلسفية التأويلية، بقدر ما هو من صميم البحث متعلق بفينومولوجيا الأديان**Phénoménologie de la religion**، ولو أن لهذه الأخيرة تمفصلات ثانوية تربطها بفلسفة التأويل عموما، وفلسفة تأويل النصوص المقدسة بالأخص".

الإشكاليّة:

كيف قدّم بول ريكور تصوراً للتّأويل الدّيني ومزج بين النّقد واليقين، بين العقل والرمز، بين الذات والآخر؟ وكيف أنّ فلسفته لم تنحز إلى اللاهوت المغلق ولا إلى التفكيك العدمي، بل سعت إلى بناء هرمنيوطيقا منفتحة تُعيد للدين مكانته كخطاب رمزي غنّي بالتّجربة والمعنى؟ وكيف ساهم في إعادة تأسيس العلاقة بين الفلسفة والدّين على أسس جديدة، قوامها الفهم، والمسؤولية، والرجاء؟

وللإجابة عن هذا الإشكالية تتبعنا تطور مفهوم التأويل بداية من الحقبة اليونانية وصولا إلى الفلسفة المعاصرة، كما تناولنا تحديد فهم النصوص الدينية وتأويلها من جديد عند ريكور وكيف تواصل مع المقدس؟ وكيف وصل إلى فهم النص المقدس باعتباره أحد مجالي المقدس المطلق؟ ومن هم الفلاسفة الذين اهتموا بمجال تأويل النّصوص الدينية متأثرين بالفلاسفة القدامى وحتى بالفلاسفة المهتمين بالدراسات التأويلية والأبحاث اللغوية في الفلسفة المعاصرة وتأثر بهم؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة كنّا أمام إشكالية احتلت حيزاً كبيرا في منظومة الفكر المعاصر عامة وفي الفكر الغربي على وجه الخصوص.

ولمعالجة هذه الإشكالية المطروحة ارتأينا أن يكون هناك نوعٌ من التّرتيب المنطقي الذي سيضفي لبحثنا هذا المتواضع نوعا من الترابط المنهجي التحليلي نستخلص من خلاله معاني بعد أن يتم تفكيك المفاهيم.

محاور الرّسالة الأساسيّة، والتي تنطلق من فلسفته:

- **الدّين كنصٍّ يستدعي التأويل**

يرى بول ريكور أن النصوص الدينية ليست مجرد حوامل لعقائد إيمانية، بل هي بنيات لغوية رمزية تحمل معاني متجددة. من هذا المنطلق، يتعامل مع الدين بوصفه "نصاً" يتطلب "herméneutique" تأويلاً، أي عملية فهم تتوسط بين القارئ والنص من خلال أدوات عقلانية، لغوية، وسياقية. ويعني ذلك أن الخطاب الديني لا يُقرأ باعتباره يقيناً معطى، بل تجربة لغوية مفتوحة على تعدد القراءات.

- **من الشّبهة إلى الثقة: التأويل بين الشك والإيمان**

تأثر ريكور بفلاسفة الشبهة الثلاثة (ماركس، فرويد، ونيتشه) الذين رأوا في الدين وهماً يجب تجاوزه. لكنه لم يكتف بموقفهم، بل تجاوزهم باقتراحه لمنهج مزدوج يجمع بين "التأويل النقدي" الذي يكشف البُنى الإيديولوجية للنصوص، و"تأويل الرجاء" الذي يعيد الثقة في المعنى من خلال تجربة القراءة. وهكذا، ينتقل القارئ من مرحلة الشبهة إلى أفق جديد من الفهم والتعاطف.

- **الرّمز كطريق إلى المعنى**

من أشهر مفاهيم ريكور في هذا السياق قوله: "الرّمز يُعطي للتّفكير ما يفكّر فيه". فالرموز الدينية ليست إشارات غامضة، بل هي وسائط لغوية تفتح إمكانات غير متوقعة للتفكير والفهم. ويُعتبر الرمز عند ريكور دعوة إلى تجاوز التفسير الحرفي باتجاه تأويل وجودي يتناول علاقة الإنسان بالعالم، والمقدس، والآخر.

- **الذّات، الآخر، والتجربة الدينية**

يربط ريكور بين التأويل وفهم الذات. فالذات لا تُدرك إلا من خلال المرور بالنص، والآخر، والتاريخ. وفي السياق الديني، يصبح النص المقدس مجالاً لفهم الذات في ضوء آخر متعالٍ، وهو الله، دون أن يُفرض هذا الآخر بطريقة قسرية. ومن هنا، تتولد علاقة أخلاقية منفتحة تُفضي إلى التواضع والتضامن لا إلى الإقصاء.

- **هرمنيوطيقا الرّجاء**

يمنح ريكور بعداً أخروياً للتأويل الديني، من خلال ما يسميه "هرمنيوطيقا الرجاء". فالنص الديني، بما يحمله من رموز ووعد بالخلاص والمعنى، يتيح للإنسان أن يتجاوز عبثية العالم نحو أفق من الرجاء. التأويل هنا ليس ترفاً فكرياً، بل أداة وجودية لإضفاء المعنى على تجربة الحياة.

الفرضية:

تنطلق هذه الأطروحة من فرضية مركزية مؤدّاها: أن **الدين في فكر ريكور، لا يُفهم إلا من خلال التأويل**، وأن **النصوص الدينية ليست حوامل لمعانٍ جاهزة، بل هي فضاءات رمزية تُنتج المعنى باستمرار**، ومن هنا تصبح العلاقة بين الإنسان والدين علاقة تأويلية لا يقينية، تتوسّطها الرموز، والقصص، والأساطير، كأدوات للقول فيما لا يُقال، وللتفكير فيما يتجاوز المباشر والمرئي.

تسعى محاولتي هنا إلى تحليل البُعد التأويلي في فكر ريكور كما يتجلّى في قراءته للنصوص الدينية، من خلال استثمار مفاهيمه المركزية مثل: *الرمز، السرد، الذات، الرجاء، الزمن، والهوية* .وتنطلق من جملة من الفرضيات، أبرزها:

- أن التأويل، عند ريكور، ليس تهديدًا للإيمان، بل تجديد له.
- أن الرمز الديني يُنتج أفقًا للتفكير، لا مجرد معانٍ جاهزة.
- أن السّرد يشكّل وعاءً لهوية الذات المؤمنة وتاريخها.
- أن الدّين، في ضوء التأويل، يتحرّر من القراءة العقائدية المغلقة نحو أفق منفتح على الرجاء والمعنى.

المقترحات:

تقترح الدراسة ضرورة توسيع الاهتمام بالفلسفة التأويلية المعاصرة خاصة مشروع بول ريكور لما يحمله من امكانات في تجديد الفهم الديني و حتى التدين داخل المجتمعات و النصوص الرمزية التي لها ارتباط دلالي هام و تشجيع الدراسات التي يقبل عليها المفكرين العرب الذين اهتموا بأمر الهيرمينوطيقا و التأويل ،كما تدعو الى تحفيز الدراسات البينية التي تربط بين الفلسفة و الدين الذي يؤخذ حيزا هاما في الوقت الراهن و حتى العلوم الانسانية ،مع ضرورة ترجمة أعمال ريكور و ترسيخ ثقافة الحوار و التأويل بدل القراءات

المغلقة للنصوص ،مع ضرورة فتح مجالات بحث جديدة حول الهوية و السرد و التدين المعاصر في ضوء الهيرمينوطيقا الحديثة.

الدّراسات السابقة

تنوعت الدّراسات الخاصة بالتّأويل والدين حول بول ريكور، بالأجنبية والعربية،و التي تعود جذورها الى شلايماخر الذي أسس الهيرمينوطيقا الحديثة ،ثم دلتاي الذي وسعها نحو العلوم الانسانية لتتطور مع هيدغر الى تأويل فلسفي وجودي يجعل الفهم نمطا من أنماط الوجود الانساني ، ولكن أهم الدراسات التي عدنا اليها تخص تلميذه وزميله جون غرايش Jean Greisch،من خلال قراءة بعض كتاباته المترجمة إلى اللغة العربية: أهمها "**العوسج الملتهب وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين**".

من بين الباحثين العرب: عبدالله البريمي في تصديه لمهمة الكتابة عن الفيلسوف بول ريكور: «الفلسفة الغربية المعاصرة" في جزأين، وتساءل فيه: عن أيّ ريكور نتحدث؟ هل نتحدث عن ريكور هيرمينوطيقا الرموز، أم عن ريكور الذي استثمر وطوّر أفكاره في قراءاته الفاحصة والعميقة لكلّ من فرويد والبنيوية، أم عن ريكور صاحب نظرية الاستعارة والحكاية والهوية بوصفها نمط علاقة مع الذات التي تفترض آخرها؟

كما عدنا الى بحوث تلميذه **جورج زيناتيGeorges Zeinati** فصل ريكور في كتابه "الفلسفة المعاصرة"، وقدّم بحثاً متميزا عن كتاب ريكور "الذات كآخر"، ومن المترجمين والدارسين له فتحي إنغزو، أما الباحثين الجزائريين نجد الباحث **عمر مهيبل** قد أسهم في التعريف بالمشروع التأويلي لريكور داخل الفكر العربي من خلال تقديمه و مراجته لترجمات كتب ريكور بالعربية منها "**بعد طول تأمل**" ل بول ريكور ترجمة فؤاد مليت دون أن ننسى المفكر **محمد شوقي الزين** أهم عمله كتاب "تأويلات و تفكيكات :فصول في الفكر الغربي المعاصر "كما ترجم كتاب غادامير :"فلسفة التأويل :الأصول –المبادئ–الأهداف "فعمله هذا حاول من خلاله تقريب المشروع الهيرمينوطيقي الغربي الى القارئ العربي مع ابراز أبعاده الفلسفية و الثقافية و الدينية ، و حتى البروفيسور بوزيد بومدين الذي تناول اشكالية النص و الفهم ضمن المنهج التأويلي فعمله "النص الفهم :دراسة في المنهج التأويلي "حاول تقريب مفاهيم التأويل الحديثة الى الفكر العربي خاصة علاقة النص بالمعنى و القارئ و التاريخ و تأثره بريكور واضحا من خلال معالجته لقضتيا السرد الذاكرة و الهوية ضمن أبحاثه الفلسفية المعاصرة تجلت في مقال الفلسفة و البدائل المعرفية الجديدة ".

هيكل البحث

وتبعا لهذا وحسبما يتوافق مع ما هو مطروح آنفاً قسمنا هذا البحث المتواضع إلى:

مقدمة: شملت في الأساس على عرض الموضوع وما مدى أهمية موضوع تأويل النّصوص الدّينية عند فلاسفة العصر اليوناني وفلاسفة العصر الحديث وحتى المعاصر وقد حدّدنا من خلال هذه المقدمة أسباب التي جعلتنا نختار هذا الموضوع الهام في الدراسات الهيرمينوطيقية، كما اشتملت أيضا الإشكالية الأساسية للبحث والتي من خلالها، سيتم تتبع مسارات القراءات الجديدة للدين والتدين المعاصر، من خلال أعمال بول ريكور الذي قدم قراءة جديدة للكتاب المقدس، أي أننا سنطبق القراءات المعاصرة للدين والتدين من خلال مفكرين آخرين.

الفصل الأول: "**التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة** "، وفيه مبحثان: -تعرضنا إلى مفاهيم أساسية في التأويل، منها: النص، التفسير، الفهم، الدين، أما المبحث الثاني: تضمن السّياق العام لإشكالية التّأويل كمنهجية ورؤية وتطور.

الفصل الثاني: "**التأويل وآلياته عند بول ريكور**": تناولنا في هذا الفصل تحليل العملية التأويلية وأهم الفلاسفة الذين ساهموا في تشكيل آليات التأويل عند بول ريكور، نيتشه، روني غينون، ، بدءا من الإرهاصات الفلسفية لمشروع التأويل من أرسطو الذي كان محور أساسي في تتلك العملية ثم هوسرل وإسهاماته في الهيرمينوطيقا وحتى أنطولوجياهيدغر، وهو من مبحثين: الأول: يخص بول ريكور: مسارات فكرية ومواقف فلسفية. أما المبحث الثاني: تناولنا فيه الموضوع الجوهري: وهو التأويل عند بول ريكور.

الفصل الثالث: "**التّأويل والدّين عند بول ريكور**": الذي يتضمن مبحثين أولهما: الفلسفة واللاهوت في فكر بول ريكور . أما المبحث الثاني فهو تطبيقي: تأويل الكتاب المقدس مضافا اليها اشكالات الوجود.

الخاتمة: فهي عبارة عن محصّلة لنتائج البحث، وتحمل كيف نستفيد من رؤية بول ريكور في قراءة تراثنا الإسلامي؟

صعوبات العمل

رغم أن البحث في هذا الموضوع مُضنياً فقد بذلت جهداً في الترجمة والحرص على العودة إلى المصادر الأساسية للفيلسوف بول ريكور دون أن ننسى الصعوبات المنهجية و المعرفية تمثلت أساسا في تعقد المشروع الفلسفي الذي أتى به الفيلسوف بول ريكور و الذي يعد من أهم فلسفات المعاصرة حيث أن كتاباته متشعبة بين الظاهراتية و الهيرمينوطيقا و فلسفة و الدين و السرد، كما شكلت كثافة المفاهيم و المصطلحات الفلسفية المتشابكة بوعا من الصعوبات و التي تستوجب ضرورة الفهم الجيد لها و لضبطها يلزم قراءة متأنية و متعددة في ظل تعدد ترجماتها من الفرنسية الى العربية ،اضافة الى قلة الدراسات العربية المتخصصة التي تجمع بين التأويل و القراءة الفلسفية للدين و التدين ضمن مشروع بول ريكور فعملية بناء الاطار النظري تتطلب الرجوع الى عدة مصادر في ظل حساسية موضوع الدين داخل المقاربة الفلسفية التأويلية علما أن ريكور يقدم قراءة رمزية و تأويلية تحتاج الى دقة العرض، و التحليل عكس القراءات الدينية التقليدية .

أملي في توجيهاتكم القيّمَة ونصائحكم العلمية الثمينة والله الموفق إلى الصواب وهو يهدي السبيل.

الفصل الأول

التأويل في الفلسفة الغربية المعاصرة

المبحث الأوّل: التّأويل: المفهوم والدّلالات

المبحث الثّاني: التأويل: المنهجيّة والرّؤيَة ومراحِل تطوّره

المبحث الأول: التأويل: المفهوم والدلالات

تعريف التأويل:

التأويل لغة: التّأويل، من جذر **أ.و.ل**، وله عدّة معانٍ بحسب السّياق، وأهمها:

- **الرجوع والعودة إلى الأصل:** ويُقال: آل الأمر إلى كذا، أي: **رجع وانتهى إليه**، مثال قرآني: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ** ۚ﴾(سورة الأعراف 55)، أي: **مآل ما أخبر به القرآن حين يتحقّق في الواقع**.
- **التفسير والتبيين:** يُستخدم التأويل أحيانًا بمعنى **التفسير**، خصوصًا لما هو غامض أو غير ظاهر المعنى، لكنه في الأصل **أخصّ** من التفسير، لأنه يشير إلى ما **يؤول إليه الشيء من نتيجة أو حقيقة باطنة**، لا مجرد شرح اللفظ.
- **المصير والمآل:** التأويل كذلك قد يعني **العاقبة أو النتيجة النّهائية** لأمرٍ ما. مثل: تأويل الرّؤيا، أي ما **تؤول إليه الرؤيا من تحقق في الواقع**[1].

اصطلاحاً

وتستعمل اليوم ترجمة لكلمة "الهيرمنيوطيقاً" Herméneutiqueأي فنّ التّأويل كما هو الحال مع الكلمة المشتقة من الإغريقية والتي تمفصل مع لغتنا العلميّة، وتتوزّع في المستويات المختلفة للتفكير.

تدلّالهيرمنيوطيقاًHermeneuein: كتضمين للحقل الدلالي الذي يغطيه المصطلح الإغريقي معاني: التعريف والشرح والترجمة والتأويل والتعبير، وقد تطورت الفعالية الهيرمينوطيقية بوصفها تأويلا وتفسيرا للنصوص خاصة انطلاقا من الرّواقية لتأخذ شكل القراءة الاستعارية، وهكذا شكلت الهيرمينوطيقا تجاوزا للتحليل النحوي والبلاغي بالبحث عن النوايا العميقة للمؤلفين وتتضمن كلمةHermeneutike: بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي كلمة (tekhne) التي تحيد إلىالفن بالمعنى الاستعمالي التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعمالية ورمزية.

وبما أن فن التأويل آلية لا ينفك عن الغائية (teleologic) فان الهدف الذي تسعى إليه هذه الوسائل والتقنيات هو (الكشف) عن حقيقة شيء ما وعليه تعني الهيرمينطيقا فن التأويل، ومن أنواعه:

[1]– المعجم التّاريخي للغة العربية: مجمع اللغة العربية بالشّارقة واتحاد المجامع اللّغويّة، منشورات القاسمي، ط: 1، 2020-2024 م، مادة أ.و.ل.

التأويل التراثي الرمزي: وهو تأويل إطلاقي يحتكر المعنى ويحوله إلى عقيدة ويعتمد التعالي الميتافيزيقي أي كشف نية المؤلف.

التّأويلInterprétation: بمعناها الواسع هو تحديد معاني قضايا أوليّة من قضايا حساب التفاضل والتكامل، بما يؤدي إلى اكتساب كل القضايا ذات البنى السليمة للحساب المقصود معنى (أنظر الماصدق والمعني، الاسم السيمنطيقا المنطقية).ومن ثم فان الحساب المؤول هو لغة صورية تصاغ فيها القضايا المختلفة ذات المعنى ويتم البرهنة عليها.

وباستخدام مفهوم النموذج يمكن إعطاء تعريف أوحد للتأويل. – بدوره — يستخدم لتحديد قيمة الصّدق المنطقية والفعلية والقضايا التحليلية والتركيبية.[1]

فالتأويل عند فيلون الاسكندر هو وسيلة ضرورية يحقق بها أغراضا لها قيمتها لديه أو بعبارة أخرى، لتتفق النصوص المقدسة مع آرائه الفلسفية في الله، وفي الخلق، وفي النفس، وفي الدين، يحرص الحد من كله على إن يأخذ صفة العالمية لا أن يظل ديناً لطائفة خاصة هم بنو إسرائيل. ويرى ضرورة تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها الله مالا يليق به من الصفات والأحوال، كالجسم والكون في المكان والكلام بصوت حروف والندم وهو في هذا يقول: الله لا يأخذه الغضب ولا يندم ولا يتكلم بحروف وأصوات وليس له مكان خاص يقر فيه. بل انه يتشدد في التأويل فيقول: هؤلاء الذين لا يريدون قبول طريق التأويل المجازي ليسوا أغبياء، بل هم أيضا ملحدون.

أما في الفكر المسيحي، وفي اللاهوت المسيحي استعملت بمعنى منهج فيقول: الله الكتاب المقدس إلا أن معناه بدأ بالاتساع تدريجيا ليشمل الأدب والفنّ والنقد الأدبي وفلسفة الجمال.

فمصطلح **الهرمنيوطيقا**: مصطلح قديم ظهر في اللاهوت الكنسي "بمعنى مجموعة القواعد التي يعتمد عليها المفسر في فهم الكتاب المقدس"، وقد استعمل الهرمنيوطيقا في الدراسات اللاهوتية للدلالة على هذا المعنى منذ سنة 1654م ولم يزل مستخدما بنفس المعنى في اللاهوت البروتستانتي غير إن مفهومه اتسع بالتدريج فشمل دوائر أخرى تستوعب بجوار الدراسات اللاهوتية العلوم الإنشائية والنقد الأدبي وفلسفة الجمال والفلكلور فإن (Anagogiclnterpretation)هو تفسير للكتاب المقدس تفسيرا رمزيا للكشف عن معانيها الخفية لان الشريعة مجتمعة على ظاهر وباطن كما يذهب بالاعتقاد بعض رجال الدين، ومن خلال التأويل يتم إخراج النص

[1]– م.روزنتالوب.يودين، الموسوعة الفلسفية ، تر: سميركرم، بيروت: دار الطليعة، ص: 108.

من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنيةفالظاهر هو الصور والأمثال، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تكشف إلا لأهل المعرفة والعلم. والتأويل يؤدي إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها.

كما أن التأويل: نظرية في علم القراءة للنصوص الدينية وقد اهتم عدد معتبر من الفلاسفة والمفكرين بذات المجال فالفيلسوف الفرنسي بول ريكور كانت له عدة كتابات قد ساهم من خلالها لتطوير مفهوم" الهرمنيوطيقا" بعدما كان يردد ذات المصطلح بشكل ملحوظ في الدوائر اللاهوتية والفلسفية وكذلك الأدبية، وسادت الهيمينوطيقا "كمذهب " في اللاهوت الأوروبي البرتستانتي بوصفه محور للدراسات اللاهوتية الراهنة وقد عرف "وبستر"WEBSTER في قاموسه الدولي الثالث "الهيرمينوطيقا هي دراسة المبادئ المنهجية للتفسير والتوضيح، وهي بوجه خاص دراسة المبادئ العامة لتفسير الكتاب المقدس "[1].

الهيرمينوطيقا دراسة للفهم وبخاصة مهمة "فهم النصوص، حيث تعدم وصف تاريخيا وإنسانيا لأنماط الفهم ".[2]

الهيرمينوطيقا لها ستة تعريفات حديثة وهي بصفة عامة "علم التفسير " أما المعنى الخاص لها فهو المبادئ الصحيحة لتأويل النص "exegesis":

- الهيرمينوطيقا هي نظرية تأويل الكتاب المقدس Biblical exegesis
- الهيرمينوطيقا هي علم منهاج الفيلولوجيا العام Philologyعلم فقه اللغة.
- الهيرمينوطيقا هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.
- الهيرمينوطيقا هي علم الفهم اللغوي.
- الهيرمينوطيقا هي فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودي كما جاءت عند هايدغر.

[1]- Paul Ricœur, le conflit des interprétation, Essais d'herméneutique, édition seuil,1969, p8.

[2]-- H. G. Gadamer, la philosophie herméneutique, Traduction et avant –propos par Jean Grondin, Puf, 2 édition : 2001p.47

- الهيرمينوطيقا هي أنساق التفسير التي استخدمها الإنسان للوصول إلى معنى يتجاوز الأساطير والرموز..."[1]

وهذه التّعريفات تمثل أكثر من مرحلة تاريخية وكل واحدة منها تشير إلى مرحلة هامة في مشاكل التفسير الخاص بالإنجيل، وعلم الفقه والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، والانساق الوجودية والحضارية من حيث أن كل منها يلقى الضوء على جوانب مختلفة ومحدودة لفعل التفسير، وبخاصة "تفسير النص ".[2]

الرّمز وحاجته لفك خفياه، واستمرت بعد ذلك في أبحاث "دالتاي" و"هيدغر"و"غادامير" إضافة إلى هرمس و"بول ريكور " في فرنسا الذي نحن قيد دراسة أفكاره ومنهجه الذي اعتمد عليه من أجل التأويل الصحيح للنصوص الدينية والمسارات التي وصل إليها التأويل كعلم وتأثراته على كل الأديان خاصة الذين الإسلامي الذي استند على تأويل كمنهج من أجل تفسير بعض النصوص حيث ساهم فكر" ريكور"في جميع الأوائل في بلورة وتأسيس ذات المنهج وهدفه الرئيسي إصلاح "فسير نصوص فلسفيه أو دينيه، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس) تقال هذه الكلمة على ما هو رمزي.[3]

وتطورت بصورة كبرى في الفترة المعاصرة لتصبح أداة لقراءة النصوص ولاسيما المقدسة منها تقوم في جوهرها على فك رموزها وتبليغها للبشر. يمكن ردها إلى مفهوم بسيط مفاده أنها "فن الفهم وتأويل النصوص".[4]

الديــن: Religion

- الدين يقصد به الإيمان لغة، وتعرف على أنها منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة أي منفصلة محرمة وهي معتقدات وممارسات تجمع مع إيلاف أخلاقي واحد، يدعى جامعا كل الذين ينتمون إليه من وجه آخر كان" برونتيز" يقول من زاوية المؤمنين " في الفرنسية القويمة لا يوجد...دين بلا إعجاز فهذه ليست فقط من المعاني المقترنة، بل من العبارات المترادفة، يمكن السعي لفصل الدين عن الإعجاز الخارق الذي يؤسسه... لكنه لا يعود دين عندئذ إنه شيء آخر وتاليا ينبغي أن يسمى باسم آخر.

---

[1]– هيرمينوطيقا، تفسير الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة دكتورة صفاء عبد السلام علي جعفر، قسم الفلسفة –كلية الأدب –جامعه الاسكندرية، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية جلال حزبو شركائه عام 2000.

[2] -Ibid p 33-34.

[3]– لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية ،منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الثالث، الطبعة الثانية، ص 555.

[4]– عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروتلبنان، ط1، 2003، ص18.

- كما أنه اشتقاق مجادل فيه يستخدم معظم القدماء منهم " لاكتانس، أوغسطين، سرڤيوس" الدين: Religre من Religio، ويرون فيه فكرة الربط، سواء الربط الواجب اتجاه بعض الممارسات، إما ربط الجامع بين الناس أو بين البشر والآلهة ومن جهة أخرى يشتق" شيشرون "الكلمة منRELERE بمعنى تجديد الرؤية بدقة [1] .(revoir avec soin)

أ. بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ بالاعتماد في قيمة مطلقة.

ب. النسق الفردي لمشاعر واعتقادات وأفعالا مألوفة، موضوعة الله الدين هو تحديد المطالبة بوجهة نظر الشعور والإيمان إلى جانب وجهة نظر العالم.

وهو مؤسسة اجتماعية لا تستغني عنها أية جمعية بشرية مهما كانت بدائية، وفكرة الدين مندمجة بالإنسان منذ أول نشأته، وقد دل التنقيب على أن البشر حتى في أدوار ما قبل التاريخ كان متأثرا بفكرة الدين.[2]

وهو لغة العادة والحال والسيرة والسياسة والرأي والحكم والطاعة والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان. وتم تعريفه أيضا على أنه جملة من الإدراك والاعتقادات والأفعال الحاصلة للنفس من جزاء حبها لله وعباداتها إياه وطاعته لأوامره.

أما تعريفه فلسفيا فهو:

الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالعلم أو الإيمان بالتقدم أو الإيمان بالجمال أو الإيمان بالإنسانية ففضل المؤمن بهذه القيم كفضل المتعبد الذي يحب خالقه ويعمل بما شرعه الأفضل لأحدهما على الآخر إلا بما يتصف به من مجرد حب وإخلاص وإنكار للذات. [3]

هو مجموعة من المعتقدات والعبادات المقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على حد السواء أساسه الوجدان والعقل مجال فيه يقول الجرجاني: الدين وضع إلهي يأتي أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم.

[1]– موسوعة لالاند الفلسفية، ص1203.

[2]– طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963/8، ص9.

[3]– جمال صليبا، معجم فلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، لبنان، ج1، سنة 1982، ص 572-573.

الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلشريعة من حيث تطاع تسمى دينا ومن حيث تجمع الناس تسمى ملة ، قال الفرابي: الدين والملة يكونان اسمين مترادفين"كتاب الملة "

ومن أهم أنواعه الدين الطبيعي الذي هو تعبير أستعمل في القرن الثامن عشرة من مجموعة اعتقادات بوجه الله ورحمته وبروحانية النفس وخلودها وبالطبع الإلتزامي للعمل الأخلاقي باعتبارها كلاها من وحي الوعي والنور الداخلي التي ينوّر كل إنسان.[1]

والدين هو مؤسسة اجتماعية تتميز بوجود مجموعة من الأفراد المتحدة: يرافقه القابلية للطي من الطقوس Cortines العادية وذلك باعتماد على التركيبة بالإضافة إلى بعض الاعتقاد في القيمة المطلقة التي لا شيء يمكن أن يكون وزنه المجتمع، الاعتقاد والقصد من هذا هو الحفاظ على الجمع بين التفرد مع قوة روحية أكبر من القوة البشرية مصممة لتكون كما منتشرا أو كما كثيرا، وفي الأخير مثل الإله وحيد.[2]

إن أحد الدين هو الأفعال المأمور بإتيانه للصلاح فيما بعد الموت والدين هو شيئان اثنان: أحدهما هو الأصل وملاك للأمر وهو الاعتقاد في الضمير والسر الآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان.

أما الديانة فتمت حولها عدة تساؤلات من قبل الحكماء منها: هل الحكمة مولدة الديانة؟ وهل الديانة إلا متممة الحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟[3]

وهو مجموعة من المعتقدات والممارسات التي تربط الرجل مع الألوهية, وهذه الديانات تتمثل في: المسيحية الإسلام واليهودية وله علاقة بالدين والعماد هو عبارة عن مراسيم دينية.

الشخص الذي يعتقد في دين على أنه دين: ... الدينية عرس الكنيسة (العقد المدني) وفيما يخص الدين وهو ممارسة الناس للتقوى: فهو الذي تدين جدا... كامل من الجاذبية، وتدعو إلى التأمل: الصمت.. الشخص الذي ألقى veoux في معهد ديني: تقنية الدينية بنوا هي (SYN–راهب) في دير للراهبات.[4]

غير ديني: Non Religieux

[1]–عبد الرحمن البدوي، الموسوعة الفلسفية، مؤسسة العربية لدراسات والنشر، ج2.

[2]- Vocabulaire technique et critique de la philosophie imprimerie des presses université de France 1956p916.

[3]– جيرار جهامي، من موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ص312.

[4]- Le dictionnaire de poche éclairs de plume 2006.italie

ما لا يتعلق بما هو مقدس أو كتابي فيقالPROFANEتاريخ أو أدب دنيوي.

ويقال على ما هو غريب عن الشعائر الدينية أو عن أي معرفة لدنية ويقال على ما ينقص الأشياء المقدسة أو يمتهنها.

ويقول دوركايم أن مقدس SACRE وغير المقدس NON SACRE ويقسم الموجودات إلى قسمين على هذا الأساس.[1]

علوم الدين: Sciences Religieuses

هي الدراسة العلمية للظاهرة الدينية، والتي تم تشكيلها على حساب قطيعة مع اللاهوت. لا يعرف أن تعدد الأديان وليس جوهر "الدين" في الحكم الصادر بحقه وبخاصة تطوري ب.إدوارد تايلور[2]يقول أن الأكثر بدائية كان من الأرواحية في المرحلة المتوسطة من الشرك، أو تؤدي إلى التوحيد.[3]

علم الدّين: هو مفهوم غير مدرك وغير مفكر فيه كموضوع أساسي لتجديد الفكر الإسلامي وفتح آفاق عصرية للباحثين والمفكرين وجميع من يسعى إلى إخراج الأمة من سيطرة الشعارات الأيديولوجية والاعتقادات الدوغمايتية إلى حرية المراجعة والنقد والتنظير والتفكير والإبداع العقلي.[4]

وهو أيضا عبارة عن فروض ومناسك وأحكام ومعارف مفيدة في كتب مقدسة معونة في مجموعات يراجعها العلماء والحفاظ والمكلفون بالإقصاء ولا توضع أبدا موضوع البحث النقدي.[5]

كما هو ظاهرة مميزة لكل المجتمعات البشرية الماضية ،الحاضرة والمقبلة وهذا ما أجمع عليه كبار المنظرين للظاهرة الدينية في مطلع القرن العشرين (دوركايم، مالينوفسكي، فيبر) ما عدا "سيغموند فريد "الذي ذهب في كتابه totem au tabouمذهب مختلف إلا أنه لم يقل بإمكان حصر المعتقدات الدينية في نوع من الهذيان المحض ولا بخفض العبادات والطقوس إلى سلك إكراهية يضاف إلى ذلك أن علماء الإناسة والاجتماع يدعون

---

[1]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة 1983 ص133-ص86.

[2]- EDWARD. B. TAYLOR 1941-1832.

[3] -Dictionnaire encyclopédie Larousse paris cedex. Veuf edition2001.

[4] – محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد شاركة مارسيل شاربونيه، حقوق النشر والمترجم محفوظة، سنة 1986، ص 7.

[5] – المرجع السابق، ص10.

تقديم تفسير وضعي لهذه الظاهرة مع العلم أن اللاهوتيين أو علماء التأليه تشدد وكثيرا ومطولا في القول إن الواقعية الدينية لا تخضع لسلطان العلم الوضعي.[1]

وأيضا هو عبارة عن "علاقة بين المطلق والمحدود لذا يتصف أي دين بما يلي إعتقاد في قيم مطلقة لا تعادلها أي قيم أخرى ارتباط الفرد بقوة روحية عليا وارتباط إيماني لممارسة مجموعة من العبادات والطقوس المعينة والأديان متعددة منها: سماوية والوثنية، التوحيدية، المشتركة".[2]

اجتماعيّات الأديان: Religion sociologie

رأي علم الاجتماع منذ البدايات في الدين أنه ظاهرة مركزية لكنه لم يتخذه موضوعا لدراسات متخصصة، فحسب برغسون" مصدر الأخلاق والدين" و" ماكس فيبر" الرأسمالية والبروستاستية، دوركايم" الأشكال الأولى للحياة الدينية".

المهمة الأول للعالم الاجتماعي هي تعريف الظاهرة الدينية التي تتضمن أشكالا بالغة التنوع تتراوح بين الاعتقادات الخاصة للمجتمعات العريقة واعتقادات الأديان التوحيدية المعاصرة.

يتميز كل دين جوهري بالعلاقة التي يقيمها بين أتباعه ومقدساته (عبادي وثقافي) العلاقة المنظمة في نسق اعتقادي، عبادي وفي تكوين جماعة مؤمنين أو أمتهم أما الممارسات الدينية فهي فعل اجتماعي تدعوا المراجع الدينية المؤمنين إلى أدائه.[3]

الظّاهرة الدّينية:

هي مجموعة من القيم الإدراكات والأفعال والتصورات التي يؤمن بها الإنسان على أساس تلقيها من الوحي الإلهي بواسطة الرسل والأنبياء وهي أمور تنظم شؤون الحياة الروحية والأخلاقية وربما الاجتماعية.

إلا أن الدين بمعناه العام هو كل اعتقاد بأمور وقيم ما وراء ثابتة وليس ضروريا أن تستند هذه الأمور إلى الوحي الإلهي، فثمت أديان لا تقر بوجود الله كالبوذية، ومن هنا اعتبر علماء الاجتماع الدين ظاهرة اجتماعية.

[1] – خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبنانية، الطبعة الأولى 1995، ص 218-219.
[2] – أحمد الزعبي، المعجم الفلسفي، طبعة 2، سنة 1999، ص106.
[3] – خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبنانية، الطبعة الأولى، 1995 ص13-14.

أما الدراسات الإسلامية فقد اشتهر عندها تعريف الدين بأنه" وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل".

ويمكن تلخيصه بالقول أن الدين هو: "وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات"

أما الغربيون فلهم تعريفات شتى: أين يعرف "شيشرون "في (كتابه عن القوانين): "الدين هو الرابط الذي يصل الإنسان بالله".

ويقول أيضا في مؤلفه (الدين في حدود العقل): "الدين هو الشعور بواجباتها من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية".

ويقول "شلاير ماخر" في(مقالات عن الديانة): "قوام حقيقية الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة"

ويقول الأب "شاتل" في (كتابه قانون الإنسانية): "الدين هو مجموعة واجبات المخلوقة نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه".[1]

ويقول "إميل دوركايم" في (كتابه الصور الأولوية للحياة الدينية): "الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة(أي المعزولة المحرمة) اعتقادات وأعمال تضم أقيادها في وحدة معنوية تسمى الملة".[2]

فالظاهرة الدينية عند "إميل دوركايم "هي ضرب من السلوك ثابتا كان أو غير ثابت. ويمكن أن يباشر نوعا من الضغط الخارجي على الأفراد ،كما يعتبر كل سلوك يعم في المجتمع بعمومه. وبهذه المميزات يمكن أن نحدد خصائص هذه الظاهرة كما يلي:

1. أنها جماعية أي أنها تختص بسلوك وبنية الجماعة وليس الفرد وتظهر هذه الظاهرة في سلوكيات الجماعة ذات اتساق وانسجام ,ولها أبعاد منهجية تختص بعلم الاجتماع عده وهي علم الجماعة وليس علم الأفراد بذلك يميزه عن علم النفس.

[1]–محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مميزة لدراسة تاريخ الأديان، ص29.

[2]–المرجع نفسه، ص32.

2. الالتزام: ويكون بمعنى حالة القهر واجبر التي يمارسه السلوك إجماعي كظاهرة اجتماعية على الأفراد وانتقال التقليد والسلوك الاجتماعي بما يسمى العدوى الاجتماعية.

3. الطابع الإنساني: هذه الخاصية تميزه حيث أن الظاهرة الاجتماعية تتعلق بالمجتمع الإنساني دون غيره من المجتمعات الأخرى.

الاعتقاد: Croyance

الاعتقاد في المعروف هو الحكم الذهني الجازم القابل للتشكيك بخلاف اليقين وهو إثبات الشيء بنفسه وقيل هو التصور مع الحكم والفرق بين الاعتماد ,الاقتناع واليقين أن الاقتناع حكم ذهني جازم لا يقبل التشكيك وأن اليقين اقتناع مستند إلى أسباب وحجج ثابتة والفرق بين الاعتقاد والعلم أن العلم حكم جازم لا يقبل التشكيك كالاقتناع واليقين. في حين أن الاعتقاد يقبله "معجم الفلسفة"، وهو أيضا فكرة والتسليم بصحتها ويقوم على اعتبارات اجتماعية أو وجدانية أو عقلية وهو درجات أقواها الراسخ الجازم وهو اليقين.

موضوع اعتقاد نفسه يعني العقيدة ومنه اعتقادات فرق المسلمين (للرازي).

الاعتقاد البراغماتي هو التسليم بالأمر لضرورة العملية، مثل محاولة الطبيب تشخيص المرض بصفة مبدئية أما إرادة الاعتقاد هي عبارة أشاعها"ويليام جيمس" سنة ألف وتسعمائة وعشرة في كتاب له يحمل اسم" إرادة الاعتقاد" وهو إرادة التسليم بمعتقدات لا يبررها العقل، ولكن تبررها المنافع العملية التي تنتج عنها فهي لا تتضمن اختيار حقيقي ينشأ عن نتيجة لها خطرها.[1]

والمعتقد هو أول أشكال التغيرات الجمعية التي تعبر عن الخبرة الدينية التي خرجت من خير الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني، [2]ويبدوا أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد هو حاجة سيكولوجية ماسة لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية شكلها المعقول الذي يعمل على ضبط وتقنيين أحوالها فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي.

[1]– مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، ص 7، ص16 وص33.

[2]– فراس سواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين، أصل الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة. الطبعة الثالثة سنة 1998، ص 47-49.

والموضوع القدسي هناك وهنا يتم فرز موضوعات معينة أو خلق شخصيات وقوى معنوية، تستقطب الإحساس بالمقدس وتبعث به إلى خارج النفس بذلك تتكون الصيغ الأولية للمعتقدات.

العقيدة Dogme:

العقيدة لها أهمية كبيرة باعتبارها أساسا تقوم عليها لبناء الديني وقد عرفت على النحو التالي في معجم الفلسفة، ولغتا مأخوذة من العقد وهو ربط الشيء والعقيدة ما يدين به الإنسان فيقال: فلان له عقيدة حسنة أي سالمة من الشك والعقيدة عمل قلبي وهو إيمان القلب بالشيء والتصديق به أما في الشرع هي نفسها درجة الإيمان وعليه فهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر خيره وشره وفي تعريفات "الجرجاني" حول العقيدة يرى أنها الرأي المعترف به بين أفراد المذهب الواحد مثل العقيدة الماركسية، الرواقية...

وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقد بوجوده بحكم لا يقبل الشك كالاعتقاد بوجود الله والاعتقاد ببعث الرسل وكذا العقاب والشك وغيرها.

والعقيدة عند المسيحيين هي مجموعة الآراء والقواعد التي تتحدد في مفهوم الإنسان فيما يتعلق بالله والكون والآخرين[1] من جهة وكذلك الإيمان بأن العالم وكل الطبيعة الحية وغير الحية قد خرجت إلى الوجود بفعل خلق واحد.[2]

وهي الحكم أو الأحكام التي لا يقبل صاحبها الشك فيها ويرادفها الاعتقاد والمعتقد والاعتقادية هي مذهب الذين يؤمنون بقدرة العقل على الوصول إلى اليقين ضد الريبة والانتقادية ولكنها قد تطلق من باب التهكم على المتعصبين بآراء يسعون لفرضها بالقوة دون برهان.[3]

علم العقائد: Théologieوعلم اللاهوت: (علم الكلام لاهوت) Théologie

[1]– كلودنو دين وآخرون، ترجمة أنطوان هاشم، موسوعة شبابنا، ديانات العالم عويدات النشر والطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص9

[2]– أندري لالاند ،موسوعة لاند الفلسفية، المجلد الثالث منشورات عويدات بيروت، باريس.27.

[3]– أحمد الزعيبي: المعجم الفلسفي، دار الآثار الطبعة الثانية سنة 1999، ص162.

علم الله وعلم صفاته وصلاته بالعلم وبالإنسان، لاهوت موحى يقال أيضا لاهوت مقدس، لاهوت عقائدي، مذهبي وهو الذي يستند إلى كلام الله المحفوظ في كتب المقدسة، لا هوت أخلاقي، لاهوت طبيعي، لاهوت فيزيائي...

ويدل هذا التعبير أحيانا على لاهوت آباء الكنيسة عندئذ يطلق اسم لاهوت كتابي ولاهوت مجمعي...على الفروع الأخرى الذي يشكل اجتماعها بالمعنى الواسع اللاهوت الوضعي.[1]

والحواريون يقولون لعيسى:﴿**آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾.[2] يونس، الآية 84

ويمكننا أن نعطي لوحة مختصرة عن تطور مفهوم التأويل مع جدول تبياني

1- الهيرمنيوطيقا التقليدية (الكلاسيكية):

- **الوظيفة:** تفسير النصوص المقدسة (الكتاب المقدس في البداية).
- **الروّاد:** أوريجانوس، أوغسطين، مارتن لوثر، شلايرماخر.
- **الهدف:** الوصول إلى المعنى الحقيقي للنص من خلال تحليل اللغة وسياق المؤلف.

2- هيرمنيوطيقا الفهم (الرومانسية – شلايرماخر وديلتاي):

- **شلايرماخر(F. Schleiermacher)** : اعتبر أن تأويل النص يحتاج لفهم المؤلف من الداخل، أي إعادة بناء تجربته النفسية.
- **ديلتاي(W. Dilthey)** : فرق بين تفسير الظواهر الطبيعية وفهم الظواهر الإنسانية، مؤسسًا لفكرة الهيرمنيوطيقا كمنهج في العلوم الإنسانية.

3- الهيرمنيوطيقا الوجودية (هايدغر):

- **مارتن هايدغرM. Heidegger)** : نقل الهيرمنيوطيقا من تفسير النصوص إلى تفسير الوجود ذاته.
- **الفكرة المركزية:** "كل فهم هو تأويل، وكل تأويل منطلق من وجود المفسّر في العالم".
  - **أثره:** فتح الباب أمام فهم الدين، الفن، اللغة، والتاريخ كمجالات تأويلية.

[1]- موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث منشورات عويدات بيروت-باريس، ص 1450-1451.

[2]- يونس، الآية 84.

4– هيرمنيوطيقا الحوار (غادامر):

- **هانس–جورج غادامر(H.-G. Gadamer)** : وسّع الهيرمنيوطيقا إلى فلسفة للفهم البشري.

• **أهم مفاهيمه:**

اندماج الأفقين(Fusion of Horizons): لقاء أفق فهم القارئ مع أفق النص.

التحيّزات(Prejudices): ليست سلبية دومًا، بل ضرورية للفهم.

الكتاب الأساسي: "الحقيقة والمنهج.(Truth and Method) "

5– هيرمنيوطيقا الشبهة والنقد (ريكور، هابرماس، دريدا):

أ. بول ريكور(P. Ricoeur) :

– دمج الهيرمنيوطيقا مع التحليل النفسي (فرويد)، والماركسية، والتأويل الرمزي.

– دعا إلى "هيرمنيوطيقا الشبهة" لكشف ما يخفيه النص، تليها "هيرمنيوطيقا الثقة" لاستعادة المعنى.

ب. يورغن هابرماس(J. Habermas) :

– ركّز على البعد النقدي والاجتماعي للفهم.

– اعتبر أن التأويل يجب أن يتضمن وعيًا بالبنى السلطوية واللغوية المهيمنة.

ج. جاك دريدا(J. Derrida) :

– التفكيك(Deconstruction) : قراءة النصوص لفضح تناقضاتها الداخلية، ونقد فكرة المعنى الثابت.

6– الهيرمنيوطيقا التطبيقية والأنثروبولوجية:

- توظيف الهيرمنيوطيقا في تحليل الثقافة، الفن، التاريخ، والدين في مجتمعات متنوعة.
- ظهرت اتجاهات جديدة تدمج بين الهيرمنيوطيقا والتأويل ما بعد الكولونيالي.

إذن في الفلسفة المعاصرة، لم تعد الهيرمنيوطيقا مجرد أداة لفهم النصوص، بل أصبحت منهجًا أنطولوجيًا لفهم الإنسان والعالم والتاريخ .وهي ترفض الفهم الموضوعي الخالص، وتؤكد على دور الذات، والسياق، واللغة في تشكيل المعنى.

ولكون بحثنا يركز على بول ريكور، فإنه يعتبر أحد أبرز فلاسفة الهيرمنيوطيقا في القرن العشرين، وقد عمل على تطويرها لتكون فلسفة متكاملة للفهم، تربط بين **التفسير** و**التأويل**، بين **الثقة بالنص** و**الريبة منه**، وبين **الذات** و**الآخر**، وقد تأثر ب: **الظاهراتية**(هوسرل، هايدغر) **والتحليل النفسيةى** و**الماركسية**كأداة تحليل أيديولوجي، وجمع بين **هيرمنيوطيقا الفهم** و**هيرمنيوطيقا الشك** التي تنتمي إلى ماركس –الذي يفضح الأيديولوجيا، وفرويد اللاوعي، ونيتشه يفضح الأقنعة الدينية والأخلاقية، فالنصوص التي تخفي الحقيقة وراء القناع تحتاج إلى فهم البني التي تنتج المعنى، لا الكتفاء بالظاهر.

كما استخدم ريكور "هيرمنيوطيقا الثقة" وهي:

- بعد فعل "الاشتباه" والكشف، يجب **إعادة بناء المعنى** و**استعادته**.
- لا ينبغي أن تنتهي الفلسفة بالتفكيك فقط، بل بالسعي لفهم جديد.
- نحتاج إلى توازن بين التفسير النقدي والتأويل البنّاء.

وبخصوص المعنى والذات والهوية، الإنسان لا يُدرك نفسه مباشرة، بل يتوسّط إلى ذاته عبر الرموز، والسرد، والنصوص، لذلك قال:

"الذات لا تُفهم إلا من خلال تأويل العلامات التي تكتب بها الحياة، ويرى يرى أن **الهوية** تُبنى سرديًا؛ أي أن الإنسان يحكي نفسه ليفهم نفسه.

أما **التفسير مقابل التأويل**

- **التفسير(explanation)** : تحليل موضوعي، غالبًا بلغة العلم (كما في البنيوية أو النقد النفسي).
- **التأويل(interpretation)** : الفهم الذاتي للمعنى في سياق التجربة الإنسانية.

فهو يجمع بين الاثنين: يبدأ بالتفسير وينتهي بالتأويل.

وعن الأخلاق والسياسة:

- دعوته للتأويل لا تقف عند النصوص فقط، بل تمتد إلى الأخلاق والسياسة.
- يدعو إلى "أخلاق سردية" تعترف بتعدد وجهات النظر واحترام الآخر.

هكذا ريكور يدعونا إلى أن:

- إلى **نفهم النصوص** بوعي نقدي (الريبة).
- **يؤمن بإمكان المعنى**(الثقة).
- **نأخذ بالاعتبار الذات والمجتمع، اللغة والزمن، الرموز والسرد.**

جدول المقارنة: ريكور – غادامر – هايدغر

مارتن هايدغر	هانس–غادامر	بول ريكور	المحور
هيرمنيوطيقا وجودية وأنطولوجية	هيرمنيوطيقا الحوار والفهم	هيرمنيوطيقا نقدية وتفسيرية	الموقف العام
الكائن الإنساني (الدازاين) منفتح على الوجود	تنخرط في الفهم عبر الحوار والتقاليد	تتوسط إلى ذاتها عبر اللغة والسرد	الذات
النص يكشف عن بنى وجودية	لقاء بين "أفق القارئ" و"أفق النص"	يبدأ بالتفسير (تحليل بنيوي) وينتهي بالتأويل	فهم النص
مرتبط بكشف الوجود وتجلّيه	يُنتج من التفاعل مع التراث	متعدد الطبقات، يظهر بالتفسير ثم يُؤوّل	المعنى
الزمن هو بُعد أنطولوجي أساسي للفهم	الزمن يتخلل الفهم عبر التقاليد	الزمن يُفهم عبر السرد	مفهوم الزمن
بيت الوجود، من خلالها يظهر العالم	وسيلة الفهم الأساسي	وسيط للتأويل، حاملة للرموز والسرديات	اللغة
الفهم هو تأويل دائم لحالة الوجود	اندماج الأفقين، دون انفصال حاد بين ذات/نص	مزيج من الشبهة (نقد) والثقة (إيمان بالمعنى)	المنهج التأويلي
إعادة تعريف الفلسفة ككشف للكينونة	تطوير فهم تقاليدي للتجربة الإنسانية	الجمع بين الفلسفة والتحليل النفسي والسرد	الأثر المعرفي

يوظفهما في "هيرمنيوطيقا الشبهة"	يركّز على الإرث الفلسفي الكلاسيكي	ينأى عن التحليل النفسي والأيديولوجيا	موقفه من فرويد وماركس

من خلال الجدول فإن **ريكور**: يحاول التوفيق بين المنهج العلمي (التفسير) والحاجة الإنسانية للمعنى (التأويل).

غادامر: يرى أن الفهم يحصل ضمن "تقاليد" وأن اللغة وحدها كافية للانخراط في تأويل النصوص.

هايدغر: يرى أن الفهم ليس فعلًا ذهنيًا، بل انخراطًا وجوديًا في العالم.

المبحث الثّاني

التّأويل: المنهجيّة والرُّؤية ومراحِل تطوّره

عرفت القراءات التّأويليّة للدّين في الفكر الغربي عدة تطوّرات في الفهم والمنهج وكان ذلك من خلال تعاقب مفكّرين وبحثهم الدائم موازاة مع تطور الفهم الفلسفي الديني والفهم الديني المحض، وهذا الأمر صعب حاله لأنه مسّ الكتاب المقدس عند الغرب والقرآن الكريم عند المسلمين مما سهل الأمر على فتح المجال على ظهور التأويل في الفكر الإسلامي واقتصر على عنصريين أساسين وهما: العقل والنّقل إما تلفيقا أوتوفيقا، أما بالنسبة للفكر الفلسفي الغربي فقط ظهرت المنطقيات الخاصة بالتأويل مع "رومانسية شليرماخر وديلتاي"وظواهرية "هوسرل" أين كان الإشكال التأسيسي الغربي والذي هو إشكال عقيدة وحيرة في أمر الوجود والعالم والمقدس وهذا ما تلمّسه النّقاد من خلال النّصوص الفلسفية أو المقدسة بامتداد عن القصد إلى جانب الغاية والمصير للوصول إلى الحقيقة، فتطور التأويل في جميع الاتجاهات الهيرمونطيقي والسيميائي...فعليه تطورت الحقيقة إلى حقائق والدلالة إلى دلالات.

وعليه فان التّأويل هو المحرك الأساسي للعقل وطبيعة العقل ليست الوحيدة عند البشر. لقد اهتمّ بالتأويل والدين والتدين أغلب الفلاسفة الغربيين وعلى رأسهم "غادمير" أين اعتبر أنّ التأويل معرفة مركبة باعتبارها تتحرّك داخل شبكة المعارف منها الإنسانية وهو ما يُدعى اليوم بالعلوم الإنسانية، وبالرغم من تأثير فكر "دلتاي"، إلا انه حاول إضافة تصور ووعي جديد لهذه المعارف، وعليه سنطرح السؤال التالي في هذه الأطروحة قبل الحديث عن بول ريكور: كيف فهم غادمير التأويل ؟و مؤلفه "الحقيقة والمنهج"الذي تم ترجمته في نسخة عربية وأخرى فرنسية عن الألمانية للجمعية الفرنسية ومؤلفه الشهير "أصول الهيرمونطيقا"، فكتابه الأول هو التفكير التأملي، [1] حول العلوم الإنسانية، التي وضعت الأحكام المسبقة[2] الوضعية في فضاء تساؤلي باعتبار هذه الأحكام المسبقة كانت عائقا أمام هذه العلوم، فمنذ التأسيس الأول للعلوم الإنسانية وهي تعاني من عقدة نقص بالمقاربة مع العلوم الدقيقة المؤسسة على مناهج خاصة بها لملأ هذا الفراغ وللوصول إلى الحقيقة.[3]

[1]-Spéculative
[2]-Les préjugés
[3]-H. Gadamerm le problème de la conscience historique. Nauwelarts. paris1963. p 95

إن غادمير ربط الدراسات الخاصة بالعلوم الإنسانية بفكرة الحقيقة التي يؤكد أنها تتغذّى من فكرة النهاية أي نهاية العلوم الإنسانية لا تأتيها من العقلانية ما فقط منهجية أو ما فوق التاريخية، [1]ولكن من خلال أبحاث التاريخ" wirkungsgeschichete"والتي بمثابة حكي للتجارب التي فرضت ذاتها على مر العصور والأجيال. [2] وعليه فقد توجهت لغادمير عدة انتقادات من قبل المفكرين أهمهم" بيتي"و"هيرش" فهرمينوطيقا هذا الأخير شكل الذاتوية والتاريخانية وغاب عنها التوجيه المنهجي والموضوعي الذي كان الشغل الشاغل" لشليرماخر ودلتاي" وأشهر كتب "دلتاي""ميلاد الهيرمينوطيقا"والذي تأثر بالرؤية التجريبية والتأويل عنده يخضع للشروط التاريخية والثقافية وهناك من اعتبر الهيرمنوطيقا خصيصة ألمانية وتأويلية هذا المفكر كانت نظرته النقدية على طريقة الكانطية[3]والتأويل حسبه وسيط بين الفلسفة والعلوم التاريخية، و"أرنست دانيال شليرماخر"[4]: (1834-1768)كتابه "خطابات حول الدين" ومذهب الإيمان والحوارات...، التأويل هو كل فهم لخطاب الآخر، كان يسعى لتأويل أساسي، فعنده كل فهم يطرح تأسيسا لحقل تأويلي، أما "هبرماس" فعبر عنه انه معارض للتأويل تقليدي، أما "جاك ديريدا" فقد اتهم أن وقوع الهرمانيطيقا نفسها في الميتافيزيقا من خلال تأسيس تجربة اللغة على الإرادة الخيرة للفهم التي لا تعيد العدل لواقع الخطاب إلا في خط واحد وغير متعدد.

وهنا وجب عليها التعريج على الأفكار الرئيسية للباحث والفيلسوف "بول ريكور"إلى جانب "بيير بورديو"والذين هما موضوع بحثنا العلمي المتواضع الذي نحن بصدد تمهيده، مع العلم إن "ريكور"كان من السباقين في البحوث الدينية التحليلية ومساره الفكري يدل على ذلك، وأعماله الكثيرة تشهد لذلك والتي تحمل بين طياتها قراءات فلسفية مهمة وجديدة للدين والتدين في الغرب "الكتاب المقدس " والتأويل عنده هو بمثابة علاج للفكر من أوهام التحكم أنه يأتي ليبين له الجانب الهارب عنه ولمعرفة المنهجية المعرفية نسأل ما التأويل عند"بول ريكور"؟. [5]

---

[1]- Supra historique

[2] -H.Gadamerm.vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique.Seuil.paris 1976.p75.

[3]- بوزيد بومدين، مفهموم النص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف، ط1، 2008، ص106.

[4]- فريدريك دانيال ارنست شلايرماخر ولد ببولندا كان لاهوتي وفيلسوفو عالم الكتاب المقدس عرف انه حاول التوفيق بين الانتقادات الموجهة الى التنوير مع المسيحية البروتستانتية التقليدية عاش بين سنوات 1768-1834 .

[5]- le défi herméneutique.Revue internationale de philosophie. n151.p333.(avec réponse de jacques Derrida).

يقول نصر حامد أبو زيد: "تعد الهيرمينوطيقا الجدلية عند غامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر للنص لا في النصوص الأدبية والنظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني. "كما يقول ريكور عن أصل الهيرمينوطيقا: "وليس من غير المفيد لفهم النص، ولفهمه انطلاقا من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول. ...".[1]

ولتتبع مسار فلسفة التأويل المرتبطة بحياة بول ريكور علينا قراءة سيرته الذاتية التي هي سيرة علمية فلسفية نقرأ من خلالها **المنهج والرؤية والتطور**

ريكور ولد في 27 فبراير 1913 بفرنسا معروف ب "الكوجيتو المجروح "le cogito blesseويعني به يجب العودة إلى الفضاءات الواسعة لفلسفة الإرادة كما وضعت سنة1949من خلال كتاب الإرادي واللاإرادي و"فلسفة الإرادة عنده ستعطي لذلك المفاهيم التحتية الانطولوجية وأنثربولوجية وتتجلى في اللاتناسب والذرائعية المحددة والمشكلة لثلاثة مواضيع هامة في تاريخ الحقيقة الإنسانية ".[2]

و"الكوجيتو المفكر" يتصف بثلاثية المباشرة والشفافية والوضوح فان "الكوجيتو التأويلي" (المؤول) والمجروح يمتاز بالوسطية وبضابية(lopacité)الرموز والشهادة (lattestation)".[3]ومن هنا دخل ريكور إلى التأويل ومن بابه الضيق بالتأمل حول لغة الاعتراف بالخطأ الذي يكشف له إمكانية وصعوبة التأويل الفلسفي لرموز الخطيئة، التلطيخ والتأنيب التي ارتبطت بالأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل إلى الإنسانية. ...وهذا التأويل الذي وجد الرمز "بناءً على المقولة التي تقول ان الرمز هبة للتفكير "مركز ثقله وكتعبير مزدوج المعنى.[4]

أما هذا التصور التأملي أخضعه ريكور للاختبار البنيوي من خلال بحث عن الشروط التي جعلت الاختبار البنيوي مدرجا داخل الفلسفة التفكيرية، بهدف الترميم وإعادة بناءها. وطور دراسته من تأويل الرموز إلى تأويل النصوص وأوضح الحقول الثلاث: الوسطية من خلال الموضوعية إمبراطورية الإشارات، الاعتراف بالآخر المتضمن في فعل المتكلم. والعلاقة بالعالم وبالوجود.

[1]–بول ريكور: صراع التأويلات، تر: منذرعياش، دراسة هرمينوطيقية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2005، ص 33.
[2]-ibid. p22.
[3]-Paul Ricoeur. Le conflit des interprétations. Seuil.Paris.1969.p17
[4]-ibid. p15.

هنا فان الانتقال من الرمز الذي كان يسيطر على التأويل الأول فان العملة الصعبة القائلة "التفسير أكثر، هو الفهم أحسن"[1].

سيلعب دورا رئيسيا في تأويل النص وهذا كله يفترض جدلية مزدوجة من التفسير والفهم التي لا تفتح فقط التأويل على علوم النص، بل تأسس طريقا جديدا لفلسفة الفعل والتي من خلالها يحتل الفعل الإنساني وضعية وسطية بين النص والتاريخ.

التأويل كمنج اهتم به أيضا المفكر" بيير بورديو"، [2]وتعد كتاباته من أكثر المتون إبداعا وخصوبة في النظرية والبحث المتعلقين بالسوسيولوجيا لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، فقد استطاع أن ينفتح على مجالات معرفية متعددة: كالانثروبولوجيا والسوسيولوجيا والاثنولوجيا والتربية والتاريخ واللسانيات والسياسة والاقتصاد، والفن والإعلام والسياسة.. وقد زاوج في مشاريعه بين السبر الميداني والتنظير النقدي. وهذا ما يعبر عنه بقوله: "النظرية بدون بحث أمبريقي خواء والبحث الأمبريقي بدون نظرية هراء. ."

وكان مفهوم السلطة من المفاهيم الأساسية التي استطاع من خلالها قراءة الواقع الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي فاضحا التباين الطبقي بين الطبقة البورجوازية والطبقة البروليتاريا. وقد اعتبر المثقف أداة لمجاوزة الفكر التقليدي نحو صياغة مفهوم حداثي عقلاني يلائم سيرورة المجتمع وتطوره الرمزي والمادي من أجل كشف تصورات الهيمنة والصراع على كمية من كميات الواقع.

4-عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل الى الهيرمنيوطيقا، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 2003، ص45.

[2]ولد (بيير بورديو) في الأول من آب سنة 1930م في منطقة (دنكه) من (بيآرن)في جنوب فرنسا، درس "بورديو" ونال فيها شهادة الأستاذية في الفلسفة في عام 1954م. واطلع على أعمال كلّ من ماركس وجان بول سارتر، فضلا عن اشتغاله بدراسة المنطق وتاريخ العلوم ثم تابع حلقة دراسية في التعليم العالي حول فلسفة الحق عند هيجل، وبدأ يدرس الفلسفة في السوربون ثم أصبح مديرا لقسم الدراسات في مدرسة الدراسات العليا، ثم مديرا لمعهد علم الاجتماع الأوروبي كما انتخب عام 1982م لكرسي علم الاجتماع في "المعهد الفرنسي (Collège de France)"وهي أعلى هيئة علمية في فرنسا، وهكذا ظل يدرس ويحاضر فيها لغاية عام توفي 23 يناير 2002.من أهم مؤلفاته:

- La distinction :critique sociale du jugement, Les Éditions de Minuit, 1979
- Le Sens pratique, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980
- Questions de sociologie, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Documents », 1980
- Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982
- Homo academicus, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1984.

كل ذلك يتأسس عند "**بورديو** "على تقسيم العالم الاجتماعي إلى جملة من الحقول المستقلة نسبيا والبحث عن منطقه الداخلي وكيفية اشتغاله وعمله في بنايات المجتمع مستثمرا وموظفا دلالة الحقل الاجتماعي مستبعدا النظرية الوظيفية التي انتقدها بقوة في الكثير من المناسبات.

أما جورج" قوزدورف" هو أيضا من بين مؤرخي الهيرمينوطيقا جديد والكلمة موجودة منذ العصر الإغريقي والتي تعلم في الجامعات البروتستانية متخصص قائم بذاته منذ قرون "[1].

وأصل الكلمة الاه إغريقي هو "هرمس"رسول الآلهة الخالدة فيما بينها وبين البشر والمكلف بالحوار ليصبح الآن يعني التأويل والتفسير وعليه فالمصطلح ارتبطبما يمكن إجماله بالتفسير والتأويل والترجمة كما ارتبط خاصة بالنصوص المقدسة، وعلى وجه الأخص الأناجيل. بحسب عادل مصطفى: "علم التأويل هو عملية فهم للنصوص او تفسيرها على وجه العموم، كما أن هناك من يعتبرها بأنها (فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم).[2]

ومن رواد الفلسفة المعاصرة أيضا الفيلسوف الألماني يورغن هابرماسو الذي عرف بالخطاب الهابرمسي يمكن القول أن استنباط الفعل التواصلي يمثل في وضع المثالي خطابا ناجحا حتى في حالة انعدام أي ممارسة لا تستند إلى أي إجماع"[3].

ومن سمات هذا الخطاب الدعوة إلى الحوار التوافقي و المثمر و إيقاف آليات الإنتاج للأفكار الاستبدادية والمهيمنة.

ولهذا الخطاب مميزات جوهرية منها التركيز على البناء في القراءات والتأويلات للتراث الفلسفي والسياسي والاجتماعي –تمركز نظرية الفعل التواصلي على اللغة –المنطق–الخطاب وتحمل في طياتها فلسفة اللغة –مفهوم العقلانية التواصلية والنظرية الفاعلية التواصلية وكل هذه المميزات تم نقدها أي اعتبرت إشكالية التواصل في منظومة هابرماس الخطابية تتبلور من خلال مفاتيح نظرية متعددة تعد بمثابة استكشاف للبنية الفكرية، وهي تعد إرهاصات بشكلها الأولي وهو ما يطلق عليه اسم "التكامل الجدلي "و هو يهدف من وراءه إلى إظهار الأدوار المتبادلة بين النحن والآخر.

[1]–نقلا عن لؤي المدهون –هابرماس، أولوية النقد في الدفاع عن القيم التنوير، مجلة الحافة، العدد17 سنة، 2007، ص32.

[2]– عمر مهيبل: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية –منشورات الاختلاف –ط1–2005–ص376

[3]– دروس ميشال فوكو، تر: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب، ط1، 1994.

أما تأويلية الذات عند" ميشال فوكو "(توفي في 25جوان1984)جاء تبناءً على الدراسات التي قاما بها المفكر لأبولوجيا« Apologie »لسقراط "و الذي قدم نفسه لما حاكموه على أنه سيد الاهمام بالذات "وذلك لتمسكه الكبير بالاهتمام بأنفسهم بناء على الرسالة التي أوكلها الله بتأديتها إلى الآخر يوم في حياته والاهتمام بالمدينة بدل الاهتمام بالثروات وتبعته تأويلات أخرى لكل من"غريغوريوس"الذي تكلم عن الزواج والتجرد من الشهوة...وصولا الى ضرورة الاهتمام بالذات الى غاية"أبيقورس" بنصه"رسالة الى مينيسه"التي في مجملها ضرورة الاهتمام بالذات فالفلسفة شبهها بالاعتناء بالروح وهذه الضاية يجب أن تواصل مدى الحياة و" فيلون" أيضا في المقالة "الحياة التأملية "..، [1]و ذلك لضرورة الاهتمام بالروح وهنا "الاهتمام بالذات يعد امتياز فهو عنوان تفوق اجتماعي وتقابل ذلك حالة الذين يجب عليهم أن يهتموا بالآخرين لخدمتهم أو يكرسوا وقتهم لعمل ما يضمن عيشهم، وما يعبر عن الامتياز الذي تمنحه الثروة والمكانة والأصل هو توفر إمكانية الاهتمام بالذات"، [2]وهذا التأويل جاء خلاصة أفكار رومانية تأثر بها فوكو أي كان الاهتمام بالذات شكلا من أشكال النشاط أصبح مبدأ فلسفيا تأويليا.

وعليه فان التأويل لم يكن محل الدراسة للفكر الغربي وموضوع بحث تناوله المفكرين الغربيين فقط وعلى رأسهم "بورديو"و"ريكور" و"دالتاي"...وإنما تناوله أيضا باحثين عرب أمثال محمد أركون "الأنسنة والتأويل عند محمد أركون "، [3]والمفكر" أركون "أول من أتى بمصطلح الأنسنة، يعتبر الذين يتابعون الفكر الغربي من نقاد وباحثين، أن انبثاق الفكر الإنسانوي، كان تعبيراً عن عصر الإصلاح الديني، وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر في الغرب الأوروبي. فقد استطاع الإنسان هناك تأويل نصوص الكتاب المقدس من دون العودة إلى تعاليم الكنيسة التي احتكرت عقائد الإيمان ومناهج التفسير، ومن دون شعور بالخوف بأن السلطات البابوية ستطارده إذا ما خرج عن تفسيرها القويم.

ويعرف الكثيرون من هؤلاء أن ما حصل في الغرب آنذاك لم يكن بعيداً عن أثر الإسلام على هذا الفكر الذي انتقل إلى الغرب هو وعلومه بفعل الاتصال الذي بدأ مع الحروب الصليبية، وتدرّج مع أهل الأندلس، ولم

[1]- دروس ميشيل فوكو، 1970-1982، تر محمد ميلاد، دارتوبقال للنشر في الدار البيضاء الغرب، ط1،عام 1994،ص78.

[2]- دروس ميشال فوكو، المرجع نفسه، ص79.

[3]- المؤلف مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل عند محمد أركون، منشورات الاختلاف، سنة2011.

ينته حتى اليوم. فقد تعلم لوثر الذي أنشأ البروتستنتية اللغة العربية، وكان النموذج الإسلامي القائم على غياب الكهنوت أحد النماذج المؤثّرة في الإصلاح المسيحي.

قامت الأنسنة في الغرب على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وبذلك أحدثت قطيعة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، واعتبرت في الوقت نفسه تأسيساً لرؤية جديدة تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه. أما في الثقافة العربية الإسلامية فيعود تاريخ وجودها إلى الكاتب والمفكر الجزائري محمد أركون الذي «عربن «المصطلح وأدخله إلى المجال العربي مميّزاً بين الأنسنة والنزعة الإنسانية، حيث إنّ المصطلح الأوّل يركّز النظر على الاجتهادات الفكرية لتعقّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمرّ بين قوى الشر والعنف، وقوى السلم، والخير والمعرفة.

تظهير مسألتين تقعان في جوهر مشروع أركون النقدي وهما الأنسنة والتأويل. كما عالجها أركون في أطروحته للدكتوراه بعنوان «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي» وتابعها في كتبه الأخرى. أما التأويل فهو جوهر مشروعه ككل. وهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص.

تأويله يقطع الصلة مع كل التأويلات الكلاسيكية المغلقة، وغير الخاضعة لمراقبة العقل النقدي. إن طرح إشكالية الأنسنة تطمح عند أركون إلى إحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان وشرطها الأوّل تحرير عقل الإنسان من أغلال التقليد، وفتحه على التأويل الحرّ. ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، الإنسان الحرّ الفرد المتميّز الذي يعتمد علاقة جديدة بينه وبين النص، وبينه وبين العالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يأوّل النص بعيداً عن كل محدّداته القبلية. بكلام أوضح ابتدع أركون مصطلح «الأنسنة» ليلفت، كما يقول إلى ضرورة الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقدياً، وفتح آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها. ويتساءل أركون عن أسباب انتشار الأنسنة في الفكر والأدب العربيين، وتراجعها وانقراضها من المجتمعات العربية والإسلامي.

فمنهج أركون اتخذ من المجاز آلية من آليات التأويل أيضاً، انطلاقاً من اعتباره التأويل، الوجه الآخر للمجاز، ورأى أن الخطاب القرآني هو خطاب مجازي، مع تشديده على أن المجاز ليس مجرد زينة لغوية، بل يمتلك بعداً ابستمولوجياً، يفتح آفاق المعنى.

إضافة إلى كشفه الاستخدامات المختلفة للمجاز وعلاقاتها بالمواقع الاجتماعية وإرادة الفاعلين الاجتماعيين.، وعليه فنقاد أركون اعتبروا أن مشروع محمد أركون، كان حفراً وتفكيكاً للعقل والتراث، في سياق محاولة لتحديثهما، من خلال توظيفه أحدث المناهج والمفاهيم والإشكاليات الخاصة المتعلّقة بالألسنية والسيميائية، مع ما صاحبهما من أطر التفكير، والنقد الأبستمولوجي، أما نصر أبو حامد فاعتبر أن التأويل ونقيضه "التأويل المضاد الذي عرفه أنه مبني على فرضية العلاقة بين الدين والمجتمع ونمطا الاجتهادات الجزئية التي لا تطرح أسئلة جوهرية حول الطبيعة النصوص وتاريخها وبنيتها ودلالتها وسياقها المعرفي.

أما القراءة الجديدة للنصوص تقوم على المبادئ الثلاث الكلية: – مفهوم العقلانية تضاد الجاهلية– مبدأ الحرية نقيض العبودية – إطلاق مبدأ الاختيار ويقصد به إطلاق الإسلام لمبدأ حرية العقائد وممارستها من جهة وإطلاق مبدأ الحرية الاختيار للإنسان الفرد من جهة أخرى و"أدخل الإسلام مفهوم الإنسانيّة الحرّة الطّليقة، بأن أعلن رسالته خاتمة الرسالات والكلمة الأخيرة من السماء إلى الأرض". [1]

إن القراءة التأويلية في فرنسا في الستينات لم يلتفت اليها بحكم سيطرة البنيوية وحتى الماركسية والوجودية التي كانت متحكمة في زمام الفكر الغربي انا ذاك واستمر تجاهل هذه الافكار الجديدة الى زمن منتصف الثمانينات من القرن الماضي، وكان أبرز المشتغلين بهذا الحقل المعرفي المتنوع الجديد الذي يعود الى حصيلة فكر التاسع عشر الذي كان ضد النزعة الوضعية في رؤيتها للإنسان والثقافة والمعرفة هو المفكر "بول ريكور" الذي كان له مساره الفكري جوهره السؤال عن "الفعل الإنساني "مستفيدا في ذلك من التحليل النفسي وثمرات التطورات الحاصلة في الثقافة الأنجلو سكسيونية محافظا على تكوينه الأول في مجال الفلسفة الظواهرية "الفينومولوجية "وقد جاءتنا القراءات التأويلية المعاصرة بنفس الطريقة والآليات التي كتب بها المفكرون عرب سابقا سواء كان من خلال تأثرهم بالماركسية أو البنيوية أو بمنهجيات أخرى ومختلفة وخير دليل على هذه الصراعات الناجمة مع السلفية فيما يخص القراءات والتأويلات الجديدة التي تتناول بعض القضايا الجوهرية على اعتبار أن الذين يقودون هذا الصراع من الحداثيين وحتى التجدديين الذين يقدمون لنا هم أيضا اخذوا مشعل تحفيزات فكرية ومفهومية بالمعنى الذي أشار اليه "عبد الوهاب المسيري" الذين يدافعون عن أفكارهم بدافع تحقيق ابداع حقيقي وقراءات تأويلية معاصرة تستفيد من جميع الدراسات والمعارف الإنسانية ومن هندسة لغوية جديدة وتطور الفكر والعلم على حد سواء بدل الجمود الفكري والعلمي الذي خيم على الذهنيات.

[1]–نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة2000، ص206.

والتطور الحاصل في المناهج وآليات قراءة النصوص في الفلسفات الغربية المعاصرة الناتج عن تطور الأبحاث في فلسفة اللغة وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، الذي ترتب عليه ميلاد جملة مفاهيم واليات فهم المعاصر لفهم النصوص باختلاف أشكالها في الفترة المتأخرة، فلسفية كما تجلت في تفكيك نيتش (ت 1900) لنصوص فلسفية اليونانية، ودينية كما تجلت في تأويلات شليرماخر للنص المقدس...باستعمال مجموعة أدوات ومناهج تبلورت بعد تطور عرفته الدراسات في مناهج النقد الأدبي وتتطور البحث في العلوم باختلافها إنسانية واجتماعية وحتى فلسفية وطبقت في قراءة مختلف النصوص منها دينية وفلسفية وأدبية. . في الفترة المعاصرة وذلك لأن الآليات جمع التي تربط بين بمفهوم الآلة التي تعني في اللغة "الواسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه كالمنشار بالنسب للنجار فهي إذا جملة المناهج والآليات التي توصل إليها الفكر الغربي مؤخرا في الفلسفة المعاصرة وطبقها في نصوصه المختلفة.

والهرمينوطيقا مع تطور فلسفة اللغة في الفترة المتأخرة أصبحت الهرمينوطيقا لأهم آليات المعاصرة لقراءة النصوص سواء كانت مقدسة إنجيلية وحتى النصوص القرآنية تمثل منهاجها من خلال المشاريع الفكرية لمحمد أركون و حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري، كل يحاول قراءة التراث العربي مستعينا برؤى معاصرة ".[1]

ما هي الاسس والقواعد التي بنى عليها المفكر بول ريكور منهجه في تأويل والقراءة الجديدة للنصوص الدينية وأثرها في ممارسات التدين عند المسيحيين وماتأثيره في الدراسات الجديدة الدينة لبعض الفلاسفة الغربيين وحتى الديات الاخرى التي سعت لتطبيق المنهج الهيمينوطيقي الجديد وتأثيره؟

تحاول الإشكالية أن تجيب عن بعض الاسئلة التي تطرح خلال كل مراحل التي تتبع مسارات القراءات الفلسفية الجديدة للدين والتدين المعاصر من خلال أعمال المفكر "بول ريكور" الذي قدم قراءة جديدة للكتاب المقدس، وكذا سنحاول تتبع القراءة التي أتى بها المفكر "بيير بورديو" أي أننا سنطبق القراءات المعاصرة من خلال الدين والتدين بناءً على ما جاء به المفكرين الآخرين غربيين منهم ومستشرقين.

من خلال هذا البحث العلمي الفلسفي المتواضع سنقوم بدراسة المنهج التأويلي ومسار القراءات الفلسفية الجديدة للدين والتدين المعاصر من خلال الأعمال التي قدمها" بور ريكور "كقراءة جديدة للكتاب المقدس كما

[1]– بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، ص 1.64

سنتتبع أيضا القراءة ودراسة العمل الفكري الفلسفي الذي جاء به المؤلف بيير بورديو والمنهج الذي عمل به لتحليل أفكار التي أتى بها الفلاسفة والباحثين الذين سبقوهم في الدراسات العلمية والتحليلية للدين والتدين في الفكر الغربي المعاصر كما سنطبق القراءات المعاصرة من خلال الدين والتدين على مفكرين آخرين، ونستهل في الفصل الثاني عرض لأعمال فكرية نقدية أتى بها مفكرين مستشرقين ساهموا في تزكية العمل الفكري التحليلي لموضوع الهيرمينوطيقا في الفلسفة الغربية المعاصرة وبحثوا عن آليات جديدة للقراءة وفهم النصوص الدينية وتأويلها، أما فصل الأخير سنحاول من خلاله التعريج على الدراسات الخاصة بالنصوص الدينية وفهمها، والتأويلات التي جاء بها الباحثين العرب من خلال تطبيقهم لمناهج وإجراءات تحليلية لمفكرين غربيين وتطبيقها لتأويل النصوص الدينية وقراءتها قراءة جديدة تقوم على مبادئ الثلاث المعروفة وهي العقلانية والحرية وإطلاق مبدأ الاختيار إلى جانب اعتمادهم على الجانب تاريخي تلك النصوص وبنيتها الدلالية وسياقها المعرفي أين كان التأويل في الإسلام مرتبط بخشية الله والعلماء المفسرين للقران الكريم أتاهم الله الحكمة لتأويله وهذا عكس أخريين الذين سعو في تحريف المعنى الأصلي:﴿**فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾سورة آل عمران الآية 7.

وهذا ما تسبب في ظهور إشكاليات التأويل لذا الحركات التأويلية التي تحدث عنها بإسهاب الدكتور المتخصص في المجال الإسلامي نصر حامد أبو زيد في كتابه الخطاب والتأويل والمفكر الجزائري محمد أركون صاحب المصطلح الجديد الأنسنة الجديدة والتأويل في الفكر الإسلامي.

التأويل الدّيني والهيرمونيطيقا:

الهرمينوطيقا "تعتبر من الناحية المعرفية أنها بديل عقلاني لنظرية المعرفة بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع، حيث يقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع.[1]

فهي أهم الأدوات المعرفة اليوم التي غيرت ثوبها الكلاسيكي المؤسس على الثنائية بين الذات والموضوع في مختلف المذاهب الفلسفية إلى ثوب جديد يساير العصر هو الفهم الذي أصبح في الفلسفات التأويلية ذو أهمية كبربإلى غاية العلوم الإنسانية والعلوم الروح، وهو الذي يجعلنا نفهم أن التفسير ليس بالمنهج الوحيد ولاسيما في فهم النصوص الدينية وليس الظواهر الإنسانية فحسب وندرك أن عصر البداهة التصديق الأعمى قد ولى ورفض

[1]– عمارة ناصر، ايقونات –بلاغة الهيرمينوطيقا الأنموذج الحجاجي ومغالطته، منشورات رابطة سيميا سيدي بلعباس، الجزائر العدد 1، 2010، ص32.

اللامعقول والأحادية والمطابقة والظاهر وغير ذلك من الصفات التي تحدد الحقيقة لفهم النص الديني قد انتهى وجاء وقت الاقتناع والتفتح والسؤال يدرك من خلال ما يخفيه أكثر تبديه الألفاظ ننطق بها أو تبادر إلى أذهانها ومليئة باللامعقول وحتى الأسرار. ..لا يمكن أن يفسر إلا بالهرمينوطيقا واليه فان هذا المصطلح المذكور له أقران كبير بكل ما يسمى نص ديني وفك الرموز المقدسة وهو ما أهلها لأن كون أكثر المناهج تطبيقا بالنسبة للديانة المسيحية وحتى الإسلام أو النص القرآني بصفه دقيقة وعرفت استخدامه تطورا ملحوظا وهذا ما كان واضحا في أبحاث شليماخر المتعلقة بوضع قوانين ونظريات لتفسير النصوص الدينية، والعمل لوضع نظرية عامة في تفسير وتأويل مع كبار الفلاسفة الغربيين، رغم أن المراحل الي مر بها التأويل كعملية فلسفية كانت صعبة وطويلة من حيث مراحل تطورها الى الوصول الى ما هو ليه في الوقت الراهن، اين اعترف به رغم اختلاف الفلاسفة في تحديد المفهوم هيرمينوطيقا والذي محوره الرئيسي هو الفهم "ينطوي على مجموعة من المفاهيم الفرعية أو المقابلة التي تشير الى أصناف مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق...الخ وهذه الفعاليات الهرمينوطيقية نجدها أحيانا متخلفة ومتمايزة وأحيانا متداخلة ومتكاملة [1]."

فبول ريكور انتقل بكل التناقضات التي جاء بها شليماخر ودلتاي في فكرهما إلى هيرمينوطيقا وحاول التقليل من تلك التناقضات ولجأ إلى تفسير وتأويل وبحث عن التكامل بينهما، وجاء "هيدغر" الذي نظر الى الفهم كمنطلق لفهم الكينونة التي يمسك بها ويخرجه الى دائرة الوعي، لينتقل بعد ذلك إلى فكر "ريكور"، مبينا انه كان يطابق بين الهرمينوطيقا والتأويل فانه يعطي المفهوم الأول نوعا من الشمولية، مقارنة بمفهوم التأويل كونه يرتبط بالتفسير النصي المباشر، في حين الهرمينوطيقا تقوم بتحريك النظرية العامة للفهم الذي يرتبط بمسائل الدلالة واللغة الا أن تأويل غادمير الفلسفي يمر بمراحل وهي الفهم التفسير أو التأويل والتطبيق وهذا ما تبين من خلال كتاباته وبين بأن الممارسة التأويلية للنصوص تمثل تطبيقا للنص على الوضع الراهن للشارح والمفسر على وجه الخصوص وهذا ما اعتبره خطوة مهمة لأنه أساس التعامل مع النصوص الدينية وكان له مؤيدين أغلبهم المفكرين والمؤولين للنصوص القرآنية في الفكر الإسلامي.

[1] شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروتلبنان، ط1، 2007، ص18.

الهيرمينوطيقا آلية قديمة ومعاصرة في ان واحد بارتباطها على حد ما جاء من خلال التصورات انها ارتبطت بأسطورة –هرمس –ودراسات اللاهوت، وتكون جديدة ومعاصرة من حيث تتطور تقنيات البحث فيها وتأسيسها كنظرية في التفسير تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا...وهي اليوم أهم الآليات المعاصرة في قراءة النصوص المسيحية حتى النصوص القرآنية على تهتم بالدراسة التأويلية له التي يمكن استخدامها بقوة في شكل كثير من الأسرار إشكالية قراءته ماضيا وراهنا وحتى مستقبلا والهيرمينوطيقا تتميز بخصوصيات سهلت لها المجال لاقتحام مجال تفسير وفهم النصوص الدينية في الوقت الراهن كونها ترتبط في نشأتها وتطورها بالنص الديني فهم نصوص المسيحية والتوراة، تأكيدا على أولوية الفهم على التفسير، جعلها النص متعدد الدلالات أو منفتحا على المعاني التي يمكن إحصائها أو حصرها، بيانها لأهمية القارئ على النص، معناه احتكار فهمه من أي سلطة، قولها بتاريخية ونسبية النص وجعله محكوما بالسياق التاريخي وهذا الحال استفاد منه النص المسيحي وحتى النص القرآني وذلك ما جاء به في التصورات الجديدة للنص القرآني لكل من ناصر أبو زيد وحسن حنفي على حد سواء.

الفصل الثانـي

التـّأويل وآلياته عنـد بول ريـكـور

المبحث الأول

الأسس الفلسفية لنشأة التأويل عند بول ريكور

المبحث الثاني

مفهوم التأويل وآلياته عند بول ريكور

المبحث الأول

بول ريكور :مساراته فكرية و مواقف فلسفية

المطلب الأول : السياق الفلسفي لإشكالية التأويل

السّيرة الذّاتية وأهمّ المسارات المعرفية لبول ريكور: من سُؤال الإرادة إلى فهم الاعتراف والذّاكرة

ولد عام**1913**بفالونسيا[1]، من أبٍاسمه جيل JULES أستاذ الإنجليزية بالثانوية، توفي في سبتمبر 1915، وبعد وفاة أمّه عاش ريكور يتيما وكفَله جدّاه وخالته، كان يقضي عطلته مع بطاقات الأطلس الجغرافية في تقطيعها وجمعها وفي القراءة، وفي مرحلتي الثانوي والجامعة تعرّف على الأعمال الأدبية العالمية الكبرى، أما حين بلغ من العمر سبعة عشر عاماً وجد محبّة للفلسفة بفضل أستاذه رونالد دالبيزRoland Dalbeiezبثانوية ران، وقد ترك أثَره على التكوين الفكري على هذا الطالب الواعد، فمعه اكتشف ريكور سيغموند فرويد والتحليل النفسي.

حصل على الليسانس بـ"ران" عام 1933 وكانت مذكرة تخرجه حول: "مشكل الإله عند لشولييولانو"، ونجح في شهادة التأهيل عام 1935 والتقى مع زميله روجيه مال "Roger Mehlبستراسبورغ وناضل إلى جانبه في "**الحركة الاجتماعية المسيحية،** [2]وفي باريس تقدما معاً للترشح للعمل، وهنا كذلك التقى بزميله جون بيار فارنو JEAN-PIERRE VERNANT.

في عامي 1934و1935 بدأ يحضر حلقات غابريال مارسال الفكرية التي كان يقيمها ببيته وكان يحضرها حوالي عشرون طالباً مع زملاء لغابريال، حلقات شبيهة بالحلقات السّقراطية، وهنا تعرف على أساتذة السوربون مثل ليون دوبان وهنري بريبه، وليون برنشفيك، وفي أثناء المناقشات للإشكاليات الفلسفية استفاد من نوعين من الأسئلة: **نمط تفكير مارسال الموجّه نحو اللامادي، نحو الداخل والباطن؟، ونمط التفكير الفينومولوجيا الهوسرلي؟**

---

[1]– اعتمدنا على المصادر التالية في هذا الفصل المتعلق بمسيرته الفكرية والفلسفية:

- Paul Ricœur, une Herméneutique de la condition humaine, Domenico Jervolino, Ellipses, Paris 2002.
-Paul Ricœur, Réflexion faite, une autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995.
- Dosse François, Paul Ricœur. Les sens d'une vie, Paris Editions la Découverte, 1997.

[2] -الحركة المسيحية الاجتماعية برزت عام 1810 ونشرت هذه الحركة LES CAHIERS DU CHRISTANISMEوكذلكAUTRES TEMPS.

في قاعة منزل غابريال مارسال شارك نقاشاً ومساءلة مع الفلاسفة المعروفين سارتر ولوفيناس وجيان هيرش واختصاصات أخرى غير فلسفية، وكذلك مع الفنانين، واستمرت الصداقة بينه ومارسال إلى حين وفاة هذا الأخير عام 1973.

الشهرة العلمية لبول ريكور:

نال بول ريكور ما لا يقل عن 30 شهادة دكتوراه فخرية من مختلف جامعات العالم بعد السبعينات أين فكره بلغ آفاق ولكن تلك الشهرة كانت خلال السبعينات من عمره رغم أنها متأخرة إلا أن الساحة كانت محتلة من قبل فلاسفة بنيويين ككلود ليفي ستروس، وميشال فوكو وجيل ديلوز وجاك ديريدا ولويس التوسير وجان فرانسوا ليوتار وآخرين وبعد انهاء موجه البنيوية أخد فكر ريكور نصيبه وأبحاثه الرائدة في كافه المجالات فقد أبدع في مجال الفلسفة الظاهرانية حسب ما سماه الكاتب "ريشاردكيريني" في مؤلفه بول ريكور الذي هو سيرة ذاتية وفكرية فلسفية لبول ريكور الذي نشر بلندن مجموعه أشغال للنشر به 186 صفحة ووجد اهتماما كبيرا وسعت مجله قراءات العرب نشر أجزاء منه خلال سنة 2007 وهذا لأهميته العلمية والفكرية.

والوجودية وتحليل النصوص الدينية أين كان ريكور واسع الاطلاع كان يقرأ بالألمانية وبالإنجليزية واليونانية القديمة وهذا ما ساعده على تعميق فكره في المجال الفلسفي والتحليلي منهم "كانط "، "فيخته"، "هيغل "، "هيدغر"، "هوسرل"، "كارل ياسبرس"، "غادامير"، حتى وفلسفة أفلاطون وأرسطو كما قاد ريكور عدة مناظرات ومعركة فكرية حسب ما يقال كونه كان يدخل في جدال علمي فلسفي مع من كان ينتقدون فكره وحتى من كان يرغبون في معرفة مدى تحكمه في ذات الفكر خاصة في مجال الهيرمينوطيقا ومجالات أخرى كان قد قرأ لها منها التاريخ الفلسفة العلوم الإنسانية ومن أهم المناظرات كانت مع "سارتر" و "لاكان" ومناظرة مشهورة يشهد لها التاريخ مع "كلود ليفي ستروس" كانت على صفحات مجلة والتي لم يخرج منها "ريكور" منهزما رغم أن البنوية آنذاك كانت لا تزال في أوجها وفكر" ريكور" قد كرسه لدراسة التاريخ ربما لأنه عايش الحربين العالميتين وبكل مجازرها وكل الكوارث التي نجمت بعد الحرب إلا أن دراسته كانت بعد عدة قراءات ومن جميع المجالات أولها تاريخية ثم دينية وفلسفية وكان رأي بول حول الإنسان على انه طيب وليس شرير وأن أصبح شريري فذلك بسبب جهله عن وجود طبقه عميقة في جسده بها نزعه إنسانية طيبة في أعماقه وبالداخل رغم إن الظروف

القاسية قد تشوه الإنسان وتجعله شريرا وعليه على المربين والحكماء حسب ريكور أن يساعدوا الإنسان على اكتشاف هذه الطيبة الداخلية من اجل تنميتها لكي يتغلب على نوازع الشر الموجودة فيه.

السياق العام لإشكالية التأويل

التأويل في الغرب:

تعني كلمة hermeneuticsالتأويل "أي علم التفسير أو فنه وقد كان التأويل في الأصل مقتصرا على تفسير الكتب المقدسة، لكن مجاله اتسع خلال القرن 19 ليشمل قضية التفسير النصي برمتها. ويعد المفكران الألمانيان "شلايمخر" و "ديلثي "سلفا "هايدغر " الأكثر شهرة في هذا المجال، كما خلفه الفيلسوف الألماني المعاصر "هانز جورج غادامير " وتؤلف أعمال "غادامير " جماع القول على نحو ما في بحث التأويل، وذلك لان "العودة إلى غادامير "[1]هي العودة إلى الأصول، فقد احتل الاهتمام بالتأويل مساحة معرفية واسعة ضمن مشروعه الفلسفي [2]"

أما نظرية التأويل هي بحث نظري أكثر منه تطبيقا حيث اهتمت هذه النظرية في بادئ الأمر بكيفية تفسير النصوص، ثم أصبحت في القرن التاسع عشر تتشهد تطورا بوصفها فرعا رئيسيا في دراسات الكتاب المقدس لكن سرعان ما بدأت تعاني من مشكلة البعد بين النص والقارئ، هذه المشكلة التي تؤدي إلى غموض المعنى. ويجدر القول إن بزوغ هذه النظرية كان في أواخر القرن الثامن عشر عندما حذر "جوهان هردر " من النسبية الثقافية، وكذلك عندما أخذ التوسع في هذه النظرية يشمل دراسة الكتاب المقدس من وجهة نظر

[1]–تيريايغلتون: مقدمة لدراسة الأدب (أكسفورد: باسيل بلاكويل، 1983، ب.ط، ص 66، ومعجم أكسفورد the Dictionary English Oxford Shorter. الجزء الثاني، ص 956.

[2]عمر مهيبل، هانز جورج غادامير: خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء العربي، بيروت، العددان 112، 113. خريف 99، شتاء 2000، ص 40.(هانز جورج غادامير: من أهم الفلاسفة الألمان المعاصرين، ولد عام 1900، ودرس في جامعة لايبرغ ثم جامعة فرانكفورت، وفي عام 1949، شغل كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرغ خلف الكارل إسبيرس، وقد شكل مفهوم التأويل نقطة مركزية في إسهامه الفلسفي، تجمعها فيما بعد إسقاطات مهمة في حقول معرفية عديدة من العلوم الإنسانية، كما ازداد غادامير شهرة بعد الجدال المهم الذي دار بينه وبين مواطنه الفيلسوف يورغن هابرماز حول الأهمية المعرفية للعلوم الإنسانية وحول منهجيتها. ويعتبر كتابه "الحقيقة والمنهج" من أهم المؤلفات الفلسفية الألمانية في العصر الحديث.

علمانية، وفتح ذلك آفاقا جديدة لفهم الأدب الكلاسيكي، وكذلك أحدث تغيرا في فهم الكتاب المقدس بوصفه نصا. بدأ هذا البعد يرى من وجهة نظر ثقافية وتاريخية أكثر منها لاهوتية.

وعلى الرغم من الإعاقة الناجمة عن الاختلافات التاريخية والثقافية بين المؤلف والقارئ، كان لنظرية التأويل في القرن تاسع عشر – دائما – غاية ألا وهي استرجاع المعنى الصحيح للنص. ويرى واضعو النظريات في القرن العشرين هذه الاختلافات جوهرية في تكوين نص ما، لاسيما وأن معناه قابل للتغير بشكل مطرد.

على أية حال علينا ان نكون حذرين في التمييز بشكل كبير بين نظرية التأويل الرومانتيكية والحديثة، ليس لأن مفهوم المعنى الثابت ما زال يمتلك مؤيدين حتى الآن، بل لأن الكثير من أفكار الباحثين المعاصرين والبارزين مثل "هانز جورج غادامير" و"بول ريكور " موجودة إما بشكل واضح أو بشكل أولي في كتابات أسلافهم.

كان التأويل قبل القرن التاسع عشر يتطابق معناه مع التفسير النصي على أنه عملية تقود إلى معنى صحيح واحد، والطرق للوصول الى ذلك المعنى هي بشكل رئيسي تلك التي تنادي بها نظرية فقه اللغة التاريخي الكلاسيكية. وهكذا فان المعايير الوحيدة بالنسبة إلى "ج.أ.ارنستي "كما جاءت في كتاب له عن التأويل لعام 1761، هي استخدام الكلمات والإحاطة بالأحداث التاريخية المؤثرة في استخدامها بالإضافة إلى قصد المؤلف.أما بالنسبة إلى "ف. أ. وولف " (1759–1824)الذي أشار عملهم سبقا الى تعريف لغوي لفقه اللغة بشكل أقل ضيقا في الأفق يزودنا به أحد تلامذته ويدعى "فيليب أوغستبوكيه " (1785–1867) وذلك أن تأسيس المعنى ينجز خلال مراحل ثلاث للتأويل: المرحلة النحوية والتاريخية والفلسفية، أي ان دراسة النص تتم بالنظر إلى اللغة، دون أن نغفل الحقائق التاريخية وتلك الخاصة بسيرة المؤلف وكذلك الأفكار التي يدور حولها النص. أما نظرية التأويل لدى "وولف " فتحاول " أن تستنبط أفكار مؤلف ما تلك المكتوبة أو حتى المحكية كما يريدها هو أن تفهم "[1]

بيد أن المعنى ليس دائما مكافئا للمعنى الأصلي. ويرى كل من "ج. س.سيملرو"ج. إيليسنغ " التأويل شكلا من أشكال " إزالة الأسطرة "التي من خلالها يتم فهم فحوى العمل وترجمته إلى مصطلحات منطقية حديثة. ومع التسليم أن التأويل إلى حد ما يمتلك بعدا تاريخيا، فان هؤلاء الكتاب يحاولون –بلا شك – الاحتفاظ بفكرة المعنى الموضوعي عن طريق إيقاف عجلة التاريخ عند الفترة الخاصة بهم. إن نظرية التأويل التنويرية

[1]–مايكل جرودنو مارتن كريسوزر: دليل جونز هو بنزل نظرية الأدب والنقد بالتمور لندن، السنة 1994، ص 376.

هي نظرية علمية تهتم بالنص وسياقاته أكثر من اهتمامها بالمترجم أو المؤلف وتلتزم معنى موضوعيا وهو ليس بالضرورة المعنى الأصلي.

تقدم نظرية التأويل الرومانتيكية منحيين بعيدي المدى، لم يكتشف أثرهما الحقيقي حتى الان: وهما الاهتمام بعملية التأويل والإحاطة بالفترة التاريخية الخاصة بها. ومع قدوم "فريدريك أست "(1778–1841)و كذلك فريدريش شلايرماخر"(1768–1834)بدأت نظرية التأويل الخاصة بفقه اللغة التاريخي تقسم إلى تأويل فلسفي يركز جل اهتماماته على أفعال الفهم التي يكون النص فيها مجرد مناسبة أكثر من اهتمامه بإنشاء معنى للنص، لكن سلطة نظرية فقه اللغة التاريخي الآخذة بالتضاؤل تبدو أكثر وضوحا في عمل "أست "، الذي قام باستبدال التأويل الفلسفي " لوولف "بآخر إيحائي: أي أنه فهم رومانتيكي في التفسير المجازي لمستوى التأويل الباطني الذي من خلاله يقوم الناقد بتفسير النص في علاقته بروح العصر على انه جزء من المجموع التاريخي للعالم.

كما نضيف أن هناك منهجية تحدد معالم مستويات التأويل وهنا يقدم "أست" فلسفة للفهم معتمدة على فلسفة الهوية ل "ف دبليو. ل.شيلنغ "يسير "شلايرماخر " في اتجاه ما بعد نظري مع انه أكثر اهتماما بفقه اللغة من" أست "، مع التأكيد على قواعد خاصة للتفسير يجب أن توضع على أساس نظرية عامة جوهرها كيف نقوم بعملية الفهم. والنتيجة لذلك هي انتقال الاهتمام من شرعية التفسير إلى دراسة ظواهر القراءة والاطلاع على كل من ذات القارئ والمؤلف. ولأن نظرية التأويل الخاصة ب "شلايرماخر "كانت قد تطورت خلال فترة زمنية طويلة (1805–1832)في محاضرات مبعثرة لم تنظم في كتب، لذا علينا أن نكون حذرين في قراءة أعمال قراءة مقتضبة.

ان وجهة النظر التقليدية التي يقدمها "ويلهلم دلثاي[1] (1833–1911)الذي يتبع في كتابته لسيرة "شلايرماخر "تأثره ببحث غوته الذي يدور حول الوحدات المتكاملة، هذا البحث الذي تتلاحم أجزاؤه فيما بينها كما لو أنه كائن حي.كما يضع "ديلثي شلايرماخر " في سياق اعتقاد ما بعد (كانتي) الذي يؤمن بالمقدرة الإنسانية على فهم الكل من الداخل بدلا من شرحه بشكل متقطع.

[1]–ويلهلم دلثاي: فيلسوف ألماني معاصر يمثل ما يسمى بتيار الحياة، في كتابه المهم، "مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية" يبحث عن الاستقلالية المنهجية لعلوم الإنسان أو "علوم الروح" حسب تعبيره، وهذا ما يبحثه إلى إجراء موازنة بين العلوم الطبيعية وعلوم الروح، ومن أجل فهم علوم الروح التي موضوعه الإنسان لابد أن نغوص إلى داخلها، وهنا تأخذ التجربة النفسية مداها، بل ويصبح علم النفس الأساس لأية معرفة تتعلق بالإنسان وبالعلم التاريخي الاجتماعي العام.

وفقا لوصف " شلايرماخر " المعروف لعملية الفهم، هناك تفسير نحوي يتناول منهجيا النص بلغة المعنى مركزا على الكلمات خاصة، لكن هذا النوع من الفهم يجب أن يتمم بنوع آخر إلا وهو التفسير النفسي، الذي يتم فيه إبراز العملية الإبداعية وذات المؤلف. ويترجم "شلايرماخر" نظرية التأويل إلى مصطلحات رومانتيكية مميزة مع التأكيد علة أن التفسير يجب أن يستوعب النسيج الداخلي للنص أو ما يسميه "صمويل تيلر كولردج " "الجوهر "والذي يمكن تمييزه عن "الشكل"[1] الذي يمكن استنساخه.

وهنا فقد يختلف كل من "شلايرماخر" عن "غادامير "بإلحاق القارئ بالمؤلف إلا أن إدراكه بان المؤلف هو كيان معقد بشكل كبير ناشئ من الخطاب مع الآخرين وهذا بدوره يعقد استخدام المؤلف كأداة لتحديد معنى للنص، وهنا المعنى غير متناغم مع نظرية التأويل التي تسمح بقراءات مختلفة. وهنا فمفهوم "شلايرماخر"حول التفسير "الإلهي " أو" التنبئي " مهم جدا في عدم تأسيس بالنسبة إلى المعنى الأصلي، ويجدر بالذكر ان هذا النوع من التفسير تتم الإشارة إليه في عمله "خلاصة الوافية ". إذ أن التمييز بين القراءة "الإلهية " والقراءة "التاريخية" يتقاطع مع التقسيم الأساسي بين التفسير النحوي (الموضوعي)والتفسير النفسي (الذاتي). فقراءة إلهية ذاتية تتبرز معنى جديدا لم يتم التعبير عنه بعد في النص وهذا ما أكده شلايرماخر معتبرا أن القارئ يفهم النص بطريقة أفضل من المؤلف أما عن القراءة التاريخية ما هي إلا إعادة لصياغة قصد المؤلف وهذا الفصل عجل في تطوير فكرة التفسير الإلهييإلى معنى أوسع من قبل " شيلنغ" في مقدمته لكتاب "عصور العالم "و"ج. دبليو. ف.هيغل "[2](1770-1831)و هو تعزيز آخر لنظرية التأويل الرومانتيكية نحو إدراك التفسير بوصفه متغيرا تاريخيا، وهنا استند "هيغل "على طريقتين مستمدتين من نظرية التأويل من أجل قراءة نص ذي تاريخ فكري أو تاريخ الفنون، وهذا ما مميزه عن أسلافه حيث أنه أعطى المعنى بعدا تاريخيا والقراءة التاريخية هي نافذة العبور للماضي والحاضر باتجاه المستقبل، وهذا الطريق هو الذي انتهجه الماركسيين أمثال "فريدريك جيمسون "الذي استخدم مصطلح نظرية التأويل بشكل مجازي ليشمل فهم الظواهر السطحية التي تبدو غير قابلة للقراءة، بحيث تشير هذه الظواهر إلى ضرورة أكثر إلحاحا تعمل على ربط هذه الظواهر ببعضها البعض.

[1]-صامويل تيلر كولردج، سيرة أدبية، تحريرج. شوكروس، المجلد الثاني، السنة1945، ص 255.

[2]-جورج فيلهلم فريدريش هيغل عاش بين سنوات 1770-1831فيلسوف ألماني ملقب بارسطو العصر الحديث ومؤسس المنطق الجدلي الثلاثي، قدم رؤية استثنائية للروح والتاريخ والسياسة، ويعد من أبرز رواد الفلسفة المثالية.

وفي بداية القرن الجديد قام "ديلثي" بتوسيع آفاق نظرية التأويل في دراسة النصوص إلى دراسة "تعابير الحياة " متوقعا انهيار الحدود الخاصة بالفروع المعرفية التي نشاهدها عند إجراء الدراسة اعتمادا على علم الإشارات. ويتم تمييز الأشكال الثقافية بأنها تاريخية، لكن "ديلثي "لا يحسم التاريخ عن طريق تثبيت الروح خلفه وهي التي يستطيع من خلالها المترجم الاتصال بالنص. وبشكل مشابه، لدى الدراسة النصوص نجد انه ليس مهتما بالتواصل مع المؤلف ويعرف الشكل الداخلي المفهوم عن طريق نظرية التأويل على انه "تركيب ذهني "يتم ابتكاره عن طريق عمليات تتم في عقل الشاعر...لكنه قابل للفصل عنهم "وهنا فديلثي يعمل على إنشاد سرد غائي ولكنه شامل لوجهات النظر العالمية.

وهنا فقد قسمت نظرية التأويل في القرن التاسع عشر إلى حقبتين: كانت الأقدم منها أكثر تطرفا. كما كانت لها حقبة رومانتيكية تفتح الطريق إلى الوعي المعاصر في عدم ثبات المعنى بالنظر إلى المعنى على أنه عملية تاريخية ونفسية أكثر منها نتاجا منتهيا. علما أن واضعي هذه النظريات يتهيبون هذه العملية عن طريق تصورها بشكل غائي حيث وصلت هذه الحقبة ذروتها من خلال عمل "سورين كيركغارد "الذي حافظ على الاهتمام الرومانتيكي بالذاتية وألغى الانغلاق والغائية. وهذا جاء من خلال محاولته لتقديم نظرية تأويل النص ساخر قابل للتفكيك بشكل ذاتي في كتابه "مفهوم السخرية" الذي قدمه كأطروحة عام 1841، وهنا وضع خطوط عريضة لمشروع رسالته ضمن إطار بحثه، وهنا قدم "كيركيغارد" تفسيرا ذاتيا يعود لتفسير معياره الخاص ودعيا ان المؤلف ما هو الا قارئ، كما أكد "د.ف.شتراوس(1808–1874) [1]أن نظرية التأويل مخصصة فقط بالكتاب المقدس مركزا على الأمور المثيرة للجدل والموجودة ضمن الأناجيل وبينها والتي أثرت على "شلايرماخر"وحفزته بشكل رئيسي وعندها اهتم بعمليات عدم ثبات المعنى في ماوراء النص، كما بين شتراوس اهتمامه الكبير بكيفية تحديد التأويل عن طريق سلسلة من المجتمعات التفسيرية، كما نرى في عمل "مارتن هايدغر "و حتى تلميذه "جورج غادامير "في القرن العشرين أن هناك تحول عام أيدوه في ثلاث مجالات: المجال الأول تتمثل في المقارنة مع التقاليد المعروفة منذ حركة التنوير على الأقل، لم تعد نظرية تأويل تهتم بشكل حصري بتفسير الوثائق المكتوبة أو الأحاديث

[1]دافيد فريدريك شتراوس ولد يوم 27 يناير 1808 كاتب وثيولوجي بروتستانتي ألماني هو من قام بتصوير يسوع التاريخ ونفيه طبيعته الالهية هو من نشر سيرة "اتش. اس. رايماروس"ونشر حياة يسوع للشعب الألماني "دلس ليبن جيسور فور داس دويتشيف ولكبي أربايتيت " طبعته 3كانت سنة 1904كما كان له كتاب هام "مسيح الايمان وعيسى التاريخ "وهو نقد شديد لمحاضرات شلايرماخر عن حياة يسوع –الايمان القديم والجديد 1872كما انتقد أيضا الفيلسوف نيتشه من خلال كتابه تأملات في غير وقتها، وتوفي بعد مرضه يوم 8فبراير 1874ب لودفيغسبورغ.

وترجمتها، أما المجال الثاني: خلافا لنظرية التأويل الرومانتيكية وذلك ابتداء من "شلايرماخر فريدريك "و انتهاء ب "ديلثي"حيث أن هدف التأويل ليس مركزا على التواصل أو الدراسة نفسية شخص آخر.

وفيما يخص المجال الثالث: فان نظرية التأويل لكل من "هايدغر "و "غادامير "تقوم بدراسة تمهيدية لتستكشف عالما أقدم وأكثر أهمية من عالم "ديلثي "الذي يفصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية.

وهنا تبتعد نظرية التأويل في القرن العشرين عن ساحة المعرفة التي أثرت فيها جميع نظريات نظريات التفسيرية السابقة وتدخل إلى منطقة "علم الوجود الجوهري"حسب عبارة "هايداغر"، ويعني هذا أن التأويل لا يمكن تصوره بشكل انتقالي لأننا لسنا مهتمين بتفسير شيء ما، لأن التفسير ينبغي أن يفهم على أنه طريقتنا للوجود في هذا العالم وتتلك طريقة في الوجود سابقة لأي معرفة أو نشاط فكري. هكذا فان نظرية التأويل الوجودية تستعيض عن سؤال الفهم الذي يعني بمعرفة ما يدور في هذا العالم بسؤال عن الوجود في هذا العالم.

ففي عمل "هايداغر " "الوجود والزمن "ينحصر اهتمامه الأساسي في مجال نظرية التأويل أين ينظر إلى علم الظواهر لدى الوجود الميتافيزيقي على أنه مهمة تأويلية بشكل أساسي، والفهم هو سابق على المعرفة لا يفرض جوهره فقط الإلمام بالوضع الراهن، بل يتعدى ذلك إلى التطلع إلى المستقبل. ويجب أن يكون ملما بإمكانية الوجود التي ينادى بها الوجود الميتافيزيقي، إمكانية الوجود التي تعتبر شيئا أساسيا في تركيب الوجود الميتافيزيقي.

وهكذا فان نظرية التأويل تشمل مظهرين في فكر "هايدغر "إن عملية الفهم تظهر من الناحية الأولى النظام الوجودي الأقدم للوجود الميتافيزيقي، ومن ناحية أخرى يشمل التفسير إمكانية الوجود الميتافيزيقي.

والتفسير لدى "هايدغر " موجود دائما ضمن شيء لدينا بشكل مسبق، وضمن شيء نشاهده في أعيننا، ضمن شيء ندركه بشكل مسبق، ضمن مفهوم تم ذكره مسبقا. إنها طريقة أخرى للقول بأننا لا نتناول أي شيء أو أي نص متحررين من الافتراضات السابقة حوله، إننا نمتلك دائما تفسيرا موجودا بشكل مسبق ويعزوه "هايداغر "كله الى الوجود الميتافيزيقي. ولفهم نص من وجهة نظر "هايداغر "فان ذلك يتطلب منك إلا تبحث عن المعنى الذي وضعه المؤلف في النص ،بل أن عليك أن تكشف النقاب عن إمكانية الوجود التي يشير إليها النص. ويستلزم التفسير ألا نرمي بالمغزى على النص رميا أو أن نضع عليه قيمة وضعا، بل علينا توضيح ما يحيط بالنص الذي نشف عنه عادة لدى قراءتنا الأولية للنص. إن كتاب "غادامير "الذي يعد عملا مهما "الحقيقة والمنهج " هو شرح مطول وامتداد لفكرة " هايداغر "، يهتم "غادامير "بصورة رئيسية بالترابط المشوه للحقيقة

بالعلوم الطبيعية في العصر الحديث، وفكرته هي ليست الطريقة التجريبية الوحيدة للوصول إلى الحقيقة التي تتبناها العلوم الطبيعية، فالعنوان هناك وجود "و " والذي يفيد إلى الفصل لا إلى الوصل، فالعلم الطبيعي نزعته الوصول إلى الحقيقة وهو يتجاهل النظرة الأولية المتعلقة بالفهم هي نظرية التأويل ذات الاتجاهين أولهاهما اصطلاحي والثاني ما وراء نقدي ومظاهر ثقافية أخرى وهنا "غادامير" انه يهتم بشرح الفهم بوصفه مقولة شاملة يمكن تصورها على أنها جوهر لوجودنا في العالم. ولإظهار كيف وصلنا إلى الوضع الراهن وأيضا لتسهيل عملية استرجاع المفاهيم السابقة للحقيقة والتأويل، وحسب فرضية "غادامير" إن نظرية التأويل تبتعد عن مهمتها الأصلية. ومع قدوم "شلايرماخر" أصبحت نظرية التأويل مترابطة مع إعادة استنتاج الحالات النفسية. حتى عندما يكون لديها لتقع بالانقسام بين الذات والموضوع، وهذا الانقسام الثنائي تعززه روح التفكير المنهجي.

أما بالنسبة لنقطة التحول تبلغ ذروتها مع نقد "هايدغر " حول "علم الظواهر "الخاص ب "ادموند هوسرل "بدءا من السؤال الوجودي، حيث لم يسع "هايدغر" وراء أرضية فلسفية جذرية بحد ذاتها كما فعل "هوسرل"، كما لم يضع أساسا للعلوم الإنسانية خلافا لمشروع "ديلثي"، بل إن فكرة الأرضية برمتها في مسألة الوجود المعرفي الخاص به تتواجه تعديلا كليا. وتقدم فرضية "الكينونة هي نفسها الزمن " فالتاريخانية جوهرية إلى الفكر التأويلي وبذلك فقد تسمح للتاريخ بان يصير قوة فاعلة في الفهم أكثر منه عقبة.

وهنا فـ "هايدغر" يدمج في نقاش له التحاميل تاريخانية الوجود الميتافيزيقي لدى "هايدغر "، وهذه إعادة شرح مثيرة لتركيب " هايدغر " في مرحلة ما قبل الفهم. إن التوضع الضروري لشخص ما والذي عادة ما يتألف من العديد من التحاملات والمفاهيم المسبقة مقدمة لنص ما أو تواجه نصا آخر هي مظهر أساسي للفهم التأويلي.

خلافا لنظرية التأويل السابقة، فان مفهوم التاريخ للمفسر ليس عائقا في وجه التفسير. إن التفكير التأويلي الصحيح يجب أن يضع في الحسبان الفترة التاريخية للنص.

إن نظرية التأويل مناسبة فقط عندما تظهر نشاط التاريخ وفاعليته ضمن الفهم ذاته، وتبعا لذلك يدعو "غادامير "هذا النوع من التأويل بالتاريخ المؤثر، وبهذا المفهوم لا يعزز "غادامير "نمطا جديدا من الطرق التي تأخذ بالحسبان التأثير والانطباع، بل انه يدعو إلى نمط جيد من الوعي، الوعي التاريخي المؤثر الذي يمكنه تمييز ماذا يحدث عندما نواجه وثائق من الماضي، انه يشمل الوضع التأويلي الذي عادة ما يحدث عندما ندخل في حوار مع الماضي.

فقد أثر الوعي التاريخي على التأويل وعلى وجه الخصوص المفهوم الذي هو مستمد من نظرية علم الظواهر والذي يصف ويعرف توضعنا في هذا العالم، انه ليس بالتركيب المنغلق أو الثابت لكنه شيء يتغير مع تغيرنا. ويتم إدراك عملية الفهم على أنها تداخل لأفق شخص ما مع الأفق التاريخي.

فقد تحدى "يورغن هابرماز"المفهوم الوجودي لنظرية التأويل بشكل قويفي ألمانيا وهذا ما عجل في وجود اتفاق بين هذا الفيلسوف و"غادامير "الذي بين أن اللغة هي تركيب منفتح وهنا وجد تحالف بينهما في صراع ضد النزعات الوضعية في العلوم الاجتماعية. كما جادل"هابرماز""غادامير " موجها له فكرة أنه ابتعد كثيرا في نظرته للفصل بين الطريقة المنهجية والحقيقة فقد اعتبر "هابرماز" أن الطريقة المنهجية هي جزء من ارثنا الحضاري كما لا يمكن فصله عن الوعي التاريخي المؤثر، كما سعى "هابرماز" لإيجاد رابط للعلوم التجريبية والتحليلية مع العلوم الطبيعية عن طريق إجراءات تأويلية كما نجد " هابرماز " أيضا معترضا لغادامير بشدة كونه أنه يهتم بالتحيز الإيديولوجي المدرك في عمل "غادامير" وهنا يظهر أنه ينحو مثله مثل الكثير من النقاد منحى لاهتمام "غادامير" في الجدل المتنور فيما يخص التحامل والسلطة. .و التقاليد. ..وفقا " لهابرماز"، حيث كل ما يريد "هابرماز" هو بعد نقدي في الفكر التأملي، البعد الذي يمكننا من إنشاء نقد لمجموعة من المفاهيم دون التضحية بمفهوم البعد التاريخي.

كما نجد أن "إي.د.هيرش " انحصر اهتمامه الحقيقي في إثبات وجود فاعلية التأويل بغض النظر عن زمنه، كما قد كانت مهمته الأساسية هي أن يفسر الحقيقية التجريبية التي تقول أن العصور المختلفة والنقاد رغم اختلافهم لكنهم يفسرون أعمال نفسها بطرق مختلفة وهذا ما جعل ينشئ مستويين ننسب النصوص إليهما:

المستوى الأول يضع "هيرش"المعنى أو المعنى الفعلي وهو غير قابل للتغيير، وهو بلا شك الاهتمام الرئيسي للتفسير، والفهم هو القوة التي تسيطر عليه كما يدعو

المستوى الثاني: "بالدلالة "و ربما يتغير هذا المستوى مع تغير العصر أو المؤلف وهذا التغيير لا يكون عشوائيا كما يعين "هيرش "مهمة النقد بتحديد الدلالة في النصوص بناء على تتحدد المستوى بعلاقة المعنى الفعلي بشيء ما خارج هذا المعنى، فالملكة الحقيقية المكتسبة بعد النقد هي الحكم على النص حسب وجهة نظر "هيرش" كما تنحصر مهمته الثانية في إيجاد معيار صحيح يستطيع من خلاله تحديد المعنى المحدد معترضا على المغالطة النقدية القصدية الجديدة، أي ربط المعنى بمراد المؤلف وهذا ما ادعاه "غادامير" قائلا أن المعنى دائما يتجاوز قصد المؤلف الأقدم مؤكدا أن قصد المؤلف هو معيار الصحيح الذي يتطابق مع المعنى المشار إليه في

النص، رافضا كل الأشكال الدلالية المختلفة والناتجة عن الاستقلالية في الحكم على المعنى، كما يضيف أن المعنى هو على نحو ثابت مرتبط مع الوعي وبذلك يجب ان يترافق المعنى مع احد الوعيين اللذين يتصلان بالنص وبالمؤلف أو القارئ، فوعي القارئ معيار نأخذه بعين الاعتبار حتى لا نضحي بمقياس صحة المعنى بشكل دقيق ومن خلاله تصح المقارنة بين تفسيرات متنوعة للنص.

لقد اهتمت نظرية التأويل التي أتى بها "بول ريكور "خلال القرن العشرين راغبا في تسوية الخلافات التي كانت ناتجة عن الجدالات المتعددة حول أمر نظريات التأويل أنا ذاك فقد اعتمد في عمله الفلسفي على علم الظواهر التأويلي وهنا أظهر لهم بشكل ناجح كيف تعتمد الفروع الفلسفية على بعضها البعض في مناقشة العلاقة بين البنيوية أو علم الظواهر ونظرية التأويل مبينا أن كل فرع يبقى كل افتراضات الآخر، وهنا تعد نظرية الرمزية الأكثر أصالة في أعمال "بول ريكور " فحسب ما راه أن تطبيق نظرية التأويل يكون لازم في حالة ما يكون هناك فيض في المعنى أو عندما يستعمل المؤلف تعابير متعددة الأصوات وهنا يطابق "ريكور "حوادثا كهذه مع الرمزية، والتي استطاع تعريفها على أنها أي تركيب للمعنى يدل على معنى حرفي أولي مباشر كما أضاف معنى آخر غير مباشر اعتبره ثانوي ومجازي يمكن إدراكه من خلال الأول فقط، وعليه فمهمة التأويل محددة لتتعامل مع الرموز فهي ذلك الأسلوب للفكرة التي تفك إشارة المعنى المستور ضمن معنى واضح أو تلك التي تتكشف عن مستويات المعنى المتضمن في المعنى الحرفي في النص.

فمن وجهة نظر "بول ريكور " يمكن تقسيم نظريات التأويل الى فئتين: تخص **الفئة الأولى** استنباط أو التجمع المعنى، وهذا النوع من التأويل الذي يعني بالدين أو بالمقدسات يسعى ليظهر أو ليحتفظ بمعنى يفهم على أنه رسالة، أو تصريح أو موعظة دينية، ويحاول هذا النوع من التأويل أن يكون معنى عن شيء ما كان مفهوما في وقت من الأوقات لكنه مبهم الآن بسبب البعد. ولا شك أن نظرية التأويل التشكيكية معاكسة لنظرية التأويل التي تعنى بالمقدسات والمصبوغة بالصبغة الدينية. كما تتم الإفصاح عن مصادرها على وجه الخصوص في أعمال "كارل ماركس " وفريدريك انجلز " و"فريدريك نيتشه " و" سيغموند فرويد "، يرفع هذا النوع من التأويل القناع كما يكشف عن الوعي المزيف، يحجب هذا النوع من التأويل الثقة عن الكلمة وبذلك يحاول أن يتوغل إلى ما دون السطح الظاهري ليكشف عن الجانب الأكثر موثوقية للمعنى، لكن "بول ريكور "يوحد بشكل حميم بين هذين الفرعين المميزين لنظرية التأويل. ففي تحليل مثير للإعجاب لأحد أعمال "فرويد"

يظهر "بول ريكور "كيف تعمل الرموز لتخفي غرائزنا وتكشف عن جدلية للوعي الذاتي. وبذلك تصبح نظريتا التأويل على نحو كلي مظهرين لعملية ثقافية أكبر.

الإرهاصات الأولى للتأويل من أرسطو إلى ريكور

إن لب مشكلة الهيرمينوطيقا هي من التراث الذي ينبغي أن يعاد فهمه مرة أخرى بطريقة مختلفة إذن هو بحث في أروقة العقل الغربي ووقوف عند أبرز محطاته الرئيسية بدئ بالمعلم الأول "أرسطو "الذي يرجع إليه الفضل في لفتت انتباه منم جاء بعده إلى وجود إمكانية لتأويل الكلام سواء كان هذا الكلام خطاب أو جملة أو عبارة وذلك في مقالته الشهيرة التي اسماها –في التأويل –

فالتأويل حسب المفهوم الأرسطي هو "كل ما يرسل عن طريق الصوت ويحمل معنى أو دلالة ليكون التأويل كل ما يرتبط بالقول ".ويصبح التلفظ بالاسم والفعل تأويلا نحدد بهم الأشياء، الهرمينيا إذا لتبتدئ إلا مع المنطوق المركب في جملة التي يسميها "أرسطو "الكلام أو الخطاب ويضيف "بول ريكور "هي دلالة الجملة التي تحمل الصدق أو الكذب ليصل "بول ريكور " في هذا الصدد إلى تحديد مفهوم الهرمينيا /التأويل.

فكل خطاب وفق التصور الأرسطي يقول شيئا عن شيء ما، ليصل في المحصلة إلى القول شيئا آخر فيكون القول / الدال إذا هو التأويل إلى ما لا نهاية من الأقوال بيد أن هذا الخطاب الذي يقول "شيئا عن شيء "لا قيمة له عند "أرسطو "إلا من حيث أنه يتحمل الصدق /الحق أو الكذب /الباطل، اذ تتمثل فكرة التعارض بين الارتياب والنفي الأساس الذي قوم عليه المنطق /الأرغانون الأرسطي. [1]

هكذا يمكن القول بان هذه المسألة المدخل الذي من خلاله أسس "أرسطو "مشروعه الفلسفي وهو الذي يحول دون تتصور علم الدلالة على حد تعبير "بول ريكوريقف حاجزا أمام قيام الهيرمينوطيقا الدلالات ثنائية المعنى حيث ان معنى الدلالة يتطلب المحافظة على المعنى نفسه في تعدد أشكاله [2]".

كما ربط "بول ريكور "بين مشروع "دلتاي "في تأسيس التأويل الموضوعي وبين المفهوم "أرسطو "له كما يتضح في مؤلفه "في التأويل "إذ يختلف التأويل عنه مفهوم الهيرمينوطيقا عند رجال الدين والكهنة الذين يؤولون

[1]-Paul-Ricoeur.D’interprétation-essai sur Freud. Paris-Edition du seuil1965.P30.

[2]عبدالغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي للعلوم، دار العربية للعلوم ناشرون، السنة 2008، ص159.

كلام الآلهة فهو يعني الفعل الذي تمارسه اللغة نفسها على الأشياء "[1]وهنا يضيف لنا "بول ريكور "أن التأويل بالمعنى" الأرسطي"لا يهيئ بالضبط لفهم تلك العلاقة الدينامية بين طبقات عديدة من الدلالات في النص نفسه فهو يتطلب فعلا نظرية عن القول لا عن النص والتي تفترض حسب "أرسطو " الأصوات الصادرة عن الكلام هي الرموز المعبرة عن حالات النفس كما أن الكلمات المكتوبة تعد رموزا للكلمات الصادرة عن القول[2]"

لذلك امتزج التأويل بالبعد الدلالي للكلام ذاته، فالتأويل هو الخطاب ذاته بل هو كل خطاب مهما كانت طبيعته ومع ذلك قول "بول ريكور "إنني أحتفظ من "أرسطو " بفكرة أن التأويل هو تأويل بواسطة اللغة قبل أن يكون تأويلا مسلطا على اللغة أو يحوم حولها "2

وإذا كان التأويل عند "هانس روبرت ياوس" استنباطا للمعنى من خلال العلامة الأسلوبية المشحونة جماليا، فانه يقيم رأيه هذا بمخالفة مقولة من المقولات "أرسطو " النقدية قوامها أن كل قول أيا يكن نوعه، يعد تأويلا بقطع النظر عن شحن العلامة شحنا مجازيا أو عن إبقائها في مستوى درجة التعبير الصفرية أو الحيادية فبمجرد التلفظ بالعلامة عنده "تأويل ".

ذلك أن العلامة اللغوية تقتضي علامة اعتباطية مع الأشياء التي ترمز إليها في الواقع. ومن ثم كانت العلامة اللغوية تحريفا للواقع وزيغا عنه، أي في النهاية الأمر هي تأويل له، إذ تحاول أن تعطي معنى لأشياء الواقع التي تأتي على التحديد الحقيقي بمفعول الاعتباط فالعلامة اللغوية أصالة، هي التي تحمل التأويل وليس شحنها الأسلوبي هو حامل التأويل "وإذا كانت العلامة اللغوية بطبعها تأويلا فان شحنها أسلوبيا يغدو تأويلا للتأويل أي بحثا عن المعنى للمعنى الطارئ فيها بفعل تحريفات لمركبات الواقع "[3]

فإشارة لمفهوم التأويل عند "أرسطو "ليس لغاية مقارنته بمفهوم التأويل معاصر وانما ذلك لكون "أرسطو" يمثل مرحلة التأسيس في فهم الظاهرة التأويلية عامة، ومن ثمة كان لزاما طلبا لاستقصاء المعرفي أن ننظر في الظاهرة تأسيس او تطور او مضربا من مضارب الجدل.

---

[1]بول ريكور: من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة، حسن بورقية، دارعين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة مصر، السنة2001، ص 176.

[2]المرجع نفسه، ص171.

[3]-المرجع نفسه ص 56.

فقد اعتبر الناقد الفرنسي "بول ريكور "نظرة "أرسطو " إلى التأويل غير موفية بالحاجة الاصطلاحية المعاصرة. [1]

وإذن ننقد هذا الزعم فلأننا نعتبر أن أرسطو انتبه إلى قاعدة جوهرية وهي أن الكلام الذي هو عاجز عن المحاكاة الواقع محاكاة مطلقة، لا يمكن أن يكون إلا تحريفا له.

ومن هنا كان كل الكلام منطويا بالضرورة على درجة من الجمال الأدبي لان فيه بحثا مستديما عن معنى إيماني إلى الواقع. وغاية ما في الأمر أن درجات الأدبية متفاوتة من خطاب إلى آخر.[2]

مهما يكن من تفاوت في الفهم "الأرسطي " للتأويل وبين الممارسة التأويلية فان الذي لا يمكن نكرانه هو أن التراث الفلسفي يعد أساس الوعي في الهيرمينوطيقا الحديثة وأساس الإشكالية والقضايا التي ينطلق منها الفهم /التأويل بوصفه أداة لإعادة قراءة النصوص وكذا جعل هذه النصوص مرتبطة بسياقها الثقافي.

ولكن الذي لا يمكن تجاهله هو أن "أرسطو "أول محطة في تتبع مسارات التحول، ومع أنه يتعذر الحديث عن فن التأويل عنده بحكم طغيان التفكير المنطقي على مؤلفه – في التأويل – إلا انه قدم نموذج النصوص والخطاب من خلال الثنائية الحق /الباطل والصدق /الكذب كثمرة من نتائج المنطق الذي ينظر إلى الجملة أو الخطاب بعين البرهان والحقيقة الواحدة الأمر الذي يجعل الحديث عن المسألة تعدد المعاني أو لا نهائية التأويل. عدا إشارته التي تكاد تقف عند أرض الإشكالية الحديثة لمفهوم التأويل ألا وهي قوله "كل خطاب يقول شيئا ما عن شيء ما سيؤول في نهاية ".[3]

***فلسفة الإرادة** هي نجمة فكر ريكور واظهر القدرات أو البنى الأساسية عند الانسان "القدرات" أي التركيز على الجهد والانفعالات والاهواء للصلة بالعالم، لقد دافع عن "**نظرية الإنسان جهد**"

ولفهم الإرادة ان نترك امرين أي تأجيلهما **الخطيئة** التي تغير بعمق محاولة عقلنة الانسان ثم **التعالي** الذي يبين الأصل الراديكالي للذاتية ويقترح **الاختزال الجوهري** أي اكتشاف الماهيات مثل المثل العليا والمثل النمطية حسب تعبير ماكس فيبر وقد بدا بالاختزال الماهوي منهجيا ونقطة انطلاق

[1] عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق ص 160

[2] محسن الواد: مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عيون، المغرب، السنة1988، ص67

[3] المرجع نفسه: ص 18

لقد أصبحت بعض العبارات، التي وضعها ريكور، مكونا أساسيا للمتن الثيولوجي مها:

- "الرمز يُمَكّن من التّفكير" (le symbole donne à penser).
- "أساتذة الشّك" (les maîtres du soupçon).
- "صِراع التأويلات" (le conflit des interprétations).
- "عالم النّص" (le monde du texte).

إلى درجة أنّ العديد من الشرّاح والكتّاب حول فلسفة الدّين يُعدّون المرور عبر بول ريكور ضروريا بل مفروضا من أجل التفسير التّيولوجي اليوم. يقول المفكّر والباحث لاين بولند (L.Poland) فيما يخصّ علاقة النقد الأدبي والهرمينوطيقا الدينية: "إن عمل الفيلسوف بول ريكور انعطف أيضا على الإشكالات الأساسية لتأويل النصوص المقدّسة، وعلى العلاقة بين الهرمينوطيقا العامة والثيولوجيا، والمفاهيم الثيولوجية الخاصة (الوحي والشّهادة خصوصاً) في ارتباطهما بالتّفسيرات الهرمينوطيقية الكتابية"، إضافة إلى ذلك ومن بين النّظريات الهرمينوطيقية المعاصرة التي يمكن استثمارها في التأويل الدّيني داخل الكنيسة الكاثوليكية نجد المجلس البابوي المقدّس (la commission biblique pontificale)، الذي اعتمد عليه ريكور كثيرا في كتاباته الدّينية إلى جانب بولتمانوغادامر.

إن الدّيني والفلسفي عند ريكور لا يمكن فصلهما، كما لا يمكن دمجهما، فلا وجود لفصْل أو وصْل بين الحِجاج الفلسفي العقلاني والمعتقدات الدّينية المسيحية؛ ذلك أنهما يشكّلان وحدة متكاملة، لكن لكلّ مجال نطاق اشتغاله الخاص، وطريقة تفكيره الخاصّة، لكنّهما في حوار دائم ومستمر: "يبدو لي أنني كلّما عدت أبعد إلى الماضي، أكتشف أنني كنت أسير على قدمين وليس من باب الحِرص المنهجي أنني كنت لا أخلط بين الأمرين، وإنما لتأكيد المرجعيّة المزدوجة التي تحظى عندي بأولوية مطلقة"، يتحدث ريكور عن علاقة قطبيّة بين النّقد والاعتقاد، ذلك أنّ الفلسفة تتضمّن جزءاً من الاعتقاد، ويتضمّن الدّين في المقابل جزءا من النقد.

إشراف على فلاسفة في المستقبل

1 . **فرانسواسداستير**

تابعت فرانسواسداستير FrancoiseDastur الفيلسوفة الفرنسية التي تُدرس الآن بنيس محاضرات ريكور من عام 62 إلى 63 في السوربون، تقول عن أستاذها: "كانت القاعة تصل إلى ثلاثمائة طالب" وقدّمت بحوثاً عن هوسرل من خلال فلسفة ريكور: " إن مقدّم هوسرل للفرنسيين هو ريكور وليس ليفيناس"، أما أطروحتها في الدكتوراه فكانت عن هيدغر تحت إشرافه.

2 . **جون لوك نانسي**: وتابع جون لوك نانسي Jean-Luc Nancyريكور عام 1961 واختاره مشرفاً على مذكرة ليسانس، وكان مهتما بالعلاقة بين الدين والفلسفة خصوصاً عند هيغل، ناقش عام 1973 رسالة تحت إشرافه عنوانها "**الخطاب التماثلي عند كانط**"، كما درس عنده أيضاً لاكولابارت وجورج غيسدورف.

3 . جاك دريدا

أما دريدا فقد كان أستاذاً مساعداً لريكور في السنة الدراسية 60.59، وكان الذي يجمعهما هوسرل، وبدا ذلك من خلال المقدمة والترجمة لكتاب دريدا "**أصل الهندسة**"[1]الذي تابع فيه العلاقة بين هوسرل و كانط، والفرق بين القصد والإنتباهIntuition \Intention، فقد كان الفرق واضحاً عند كانط، وغائباً عند هوسرل حسب دريدا.

4 . جيلبارفانسون

كما كتب جيلبارفانسون أطروحة عن التأويل في أعمال "كالفن" تحت إشراف ريكور، فقد كان يفكر في الدين اللوثري على ضوء فينومولوجيا هوسرل متأثراً ببيلتمان، وكان يقدّم محاضراته في المعهد الديني بباريس إلى جانب عمله في السوربون.

[1]- L’origine de la géométrie, PUF, Paris, 1962

المطلب الثاني :من الفينومولوجيا الى الهيرمينوطيقا

هوسرل والكوجيتو المحطّم

درّس في قسم الفلسفة بستراسبورغ الذي كان موجوداً في مسكن بشارع غوته، يتقاسم البناية مع دائرة البسيكولوجيا، كانوا أربعة أساتذة إضافة إليه جورج غيسدورف واثنين آخرين، أما عدد الطلبة فلا يفوق العشرين، كلّ سنة يخصّص محاضراته لفيلسوف ما، في العطلة يقرأ جميع كتبه تحضيراً لذلك[1], وما بين عامي 1950 . 1949 نشر دراسة مطولة عن "**هوسرل ومعنى التاريخ**[2]"، وقبله كان قد نشر جون هيرينغ كتاباً عن هوسرل عام 1925 في هذه المدينة...

لقد كان هوسرل يرى الأزمة الأوربية في المنهج، وعلى هديه ريكور بين سنوات 51 . 54 كثّف منشوراته عن المتن الهوسرلي و الفينومولوجيا بشكل عام، ودعا إلى ملتقى عالمي ببروكسل قدّم فيه محاضرة عن "**المنهج ومهمّة فينومولوجيا الإرادة**".

لقد كانت الهوسرلية تجاوزاً للأنا المركزي الديكارتي، إنها المعرفة نحو الآخر، الوعي هو عبْر الآخر، الشيء ما يحيط بي "المعيش"، وهذا الخط واصله ريكور في كون فهم الغير، الغريب، الأجنبي من مداخل تجاوز الأنا الغربي.

ومن الذين نشروا الفينومولوجيا في فرنسا ميرلوبونتي والشيوعي الفيتنامي Tràm Due Thao[3]، ولوفيناس كان قد كتب مقالاً حول هوسرل عام 1929، وقدم أطروحة حول "**نظرية القصد في فينومولوجيا هوسرل**"، قبل هذا كان قد تابع ريكور محاضرات هوسرل في ألمانيا وتعرف عليه، وكان يُعلّم زوجته الفرنسية، وشارك مع جون وال في تأسيس "**الجمعية الفلسفية الفرنسية**"، كما تعرف حينها على هيدغر.

---

[1]– من الذين تابعوا دروس ريكور الطالب العربي سليمان بوخشم أستاذ فلسفة بشامبون من 1967–1983.

[2]– في مجلة "الميتافيزيقا والأخلاق" عدد 54 عام 1949 ونشرت في A L'cole la phénoménologie ,Vrin , Paris, 1986.P22

[3]– Tràm Due Thao: ولد عام 1917 ألف: "الفينومولوجيا والمادية الديالكتيكية"، نشره عام 1951، ذهب بعد استقلال الفيتنام وعاد إلى فرنسا واتهم بالتروتسكية، وكان مرفوضا من الشيوعيين، توفي بباريس عام 1993.

ناقش أطروحته في أفريل1950 من لجنة مكّونة من جون وال Jean wahlوهيبوليت René Le Senne M.Colleville ; M. Saurion، في هذه الأطروحة يتحدّث عن فكرة الإرادة التي تبدّت له في 1931 من خلال مداخلته في حلقة الفلسفة، كان عنوانها "**دراسة فينومولوجية**"، وما لفت لديه الانتباه للإرادة جلسات غابريال مارسال، كما أنه تأثر بما طرحه لوثر حول الفعل الإنساني والحرية، إضافة إلى الأجواء السياسية في فرنسا آنذاك التي كان مطروحاً فيها قضايا الالتزام والمسؤولية، درّس في هذه الأطروحة لحظات الإرادة الثلاث: **المشروع، العادة، العواطف** والمعبّر عنها من خلال هذه الجمل الثلاث:

- Je veux, je décide
- Je meus mon corps
- Je consente

إنها تجربة الكوجيتو الذي يُسمّيه "**الكوجيتو المحطم، أو المجروح**" هي أنطولوجية للذّات قادمة من التيولوجيا، ودرس للتناحر، تناحر الذات بين الرؤية الوجودية والرؤية الفينومولوجية، إنها أنطولوجية تبحث عن "**شعرية الإرادة**"، وهو ما أتم فعله في 1960 بالجزء الثاني لكتاب الإرادة الذي تحدث فيه عن: [1]

الذاتية: كثورة كوبرنيكية فيها حضور فرويد وكيركجارد، هكذا فتح فكراً عاما حول الفعل، حول القرار، الاحتياج، الحاجة، الرغبة، الألم، الاختبار، العادة، العاطفة، الطبع، اللاشعور. وكان كارل بارث دخل في معركة ضدّ النازية وهو ما جعله يتعاون بدءا من عام 1945 مع بروتستانيي اليسار ومنهم بول ريكور.

هذه التيولوجية الليبرالية كانت أرضية لنقد بعض آراء شليرماخر، وبالتالي كان عملاً تاريخياً . نقدياً، وحسب بارث لابد من ثورة كوبرنيكية حول العلاقة بين الإنسان والله، وهي عودة نهضوية لآراء كالفن ولوثر ونتيجة لفاجعة الحرب.[2]

هذه الآراء البارثية حول الشّر والرسولية تأثر بها ريكور، وقدّم دراسة عام 1948 عنوانها "**المسيحية الرسولية** " وفيها يفرق بين المسيحية والسياسية كحتمية نهائية، فليس هناك سياسية مسيحية، "المسيحية الرسولية"

[1]– ترجم إلى العربية تحت عنوان " فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء " صدر عن "المركز الثقافي العربي بيروت . الدرار البيضاء" عام 2003، ترجمة عدنان نجيب الدين.

[2]-Karl Barth, L'Epitre aux Romains , Genève, 1972
Parole de Dieu et parole humaine, Les Bergers et les mages,Paris, 1966

تقرّر الفرق بين الإيمان المسيحي المنغمس في العالم والمشروع السياسي، وكان يقول لا تفهم بارت بدون كيركجارد، بارت الأول هو كيركجارد، وحسب أوليفيي فإن كارل بارثوهوسرل يحتلان نفس الرتبة عند ريكور.

الفينومولوجيا الهيرمينوطيقية عند ريكور

انتقل في سنة 1960 بكتابه الثاني "**فلسفة الإرادة**"، "**النهاية والإثم**" من الفينومولوجيا الجوهرية البدهية إلى الفينومولوجيا الهيرمينوطيقية، فقد حاول بناء نسق كلّي عن "**فلسفة الإرادة**" وتحديداً من خلال رمزية الشر فـ"الرمز معطى للتفكير " وهو عنوان مقال نشره بإسبري عام 1959، درس فيه الرّمز كطريق للفهم، وقد تأثر بكلّ من:

1. بنيوية ليفي ستروس من خلال كتابه الصادر عام 1955 **Tristes Tropique**

2. وبرنامج "لا أسطرة" بيلتمانDémythologisation du Bultman وهو الذي طوّر الرؤية البارثية، وأعاد المحاورة بين الفلسفة وهيرمينوطيقا التقاليد التوراتية.

3. تأثير التحليل النفسي الفرويدي عن الرمز واللا شعور، فالهيرمينوطيقا هنا فن اكتشاف المعنى الثاني.

لقد كان الرمز عند كل من: ستراوس، بيلتمان، فرويد كدليل، [1] ويمكن تسمية ذلك **بـ"فينومولوجيا الدين** "، ونلحظ العلاقة مع فينومولوجيا الدين كما طرحها مارسيا إلياد، فالرمز عنده كبنية جوهرية للغة الدينية، واعترف ريكور بأهميته، غير أنه بالنسبة إليه لم يفرّق بين المقدّس والعمق والدور، [2]وكذا غاستون باشلار حول التخيّل الشعري كلحظة بروز اللغة.

إن فهم الرمز عند ريكور يمرّ عبر ثلاث مراحل:

1. طريق عائلي ـ تجميعي، وهو نموذج أعطاه مرسيا إلياد وهو فهم الرمز في كليته.
2. الدائرة الهيرمينوطيقية، ينبغي الفهم من أجل التصديق الإيمان، ولكن ينبغي التصديق من أجل الفهم.[3]

[1]– يمكن العودة هنا إلى كتابه "فلسفة الإرادة " الانسان الخطاء الجزء الثاني عام 1960و الذي ترجم من قبل عدنان نجيب الدين سنة 2003.

[2]-Réflexion faite P, 31

[3]-P. Ricoeur, Le Symbole donne à penser, Esprit, 1959 , P 68

3. الذهاب من اللوغوس إلى الميثوس، للتحوّل نحو اللوغوس انطلاقاً من الرمز، الرمز يعطي التفكير حول الوضع الإنساني، حول الشّر، فبداية أصل الشّر يسكن في حرية الإنسان.

أثر روّاد الشّك 1960 . 1970

قرأ أعمال فرويد بفضل توجيه دالبيازDalbiez واستخدم الإرادي في "**رمزية الشر**"، وكانت دراسة Antoine Vergote عن كيفية إقامة العلاقة بين الفينومولوجيا والبسيكولوجيا مرشداً لريكور.[1] ففيه يبحث عن اللاشعور في الفينومولوجيا، وكيف أن كليهما يبحثا في الوجود؟ وقد شارك ريكور في 1960 عن اللاشعور في مؤتمر حضره البسيكولوجيون والتحليليون النفسيون والفلاسفة، ومنهم هنري إي وميرلوبونتي ولاكن.

في محاضرته التي شارك بها: "**الوعي واللاوعي**" اعتبر اللاوعي يتبنين كلغة "، [2]**كما رأى أنفينومولوجيا الروح لهيجل** تحمل نوعين متصارعين من الهيرمينوطيقا:

واحدة تتوجّه عند الرموز الجديدة. وأخرى نحو الرموز البدئية التي تطبّق في التحليل النفسي. وكلا التأويلين فتح حقلاً تطبيقياً أمام فرويد، وكانت هناك العلاقة الوطيدة بين لاكن وريكور في قراءة فرويد على اعتبار أن اللاشعور هو بناء . تبنين . كلغة **L'inconscient est structurré comme un langage**.ومنذ1958 بدأ يقدّم بعض محاضراته عن فرويد، وأصدر كتاباً عنه عام 1965، وهو عبارة عن ثماني محاضرات قدّمها بجامعة لوفان في 1962 وبالمعهد العالي للفلسفة، وثلاث محاضرات بجامعة يال في 1961.

لقد كتب عن رمزية الشّر مقارنة مع التطور اللساني والبنيوي الحاصل في فرنسا، وهنا يظهر التوسط النصي، وهو ما عمله كانط في مقابل العلوم الطبيعية، فقد حاول أن يمتحن شروطه عن الصلاحية، وديلتاي كذلك في بناء ابستمولوجية للعلوم الروحية، وأرنست كاسيرر في مقاربته للكانطية . الجديدة في دراسته للأشكال الرمزية كنمذجة لخارجية الإنسان. [3]

لقد وجد ريكور ضمن التقاليد الكانطية الجديدة مساراً وحواراً بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، لأن الفلسفة تُذكر دائماً واجبها نحو الإنسانية، فهو يعود إلى الأشياء كما تحدث عنها هوسرل إلى . عالم المعيش .، متحاشياً النزعة النفسية التي برزت عند هيدغر، ويرى في عودته لهوسرل عودة للروح الديكارتية، كما يذكر دائما

[1]- AntoinVergote, L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudiennes, Archives de philosophie, Janvier-Mars, 1958 , P 35

[2]–نشرت ضمن كتابه: صراعات التأويلات، باريس، 1969 ص 101

[3]-E. Cassirer, Philosophie des Formes symboliques. 1-3, 1929

أن العلاقة بين الفلسفة والعلوم هي علاقة حوار، فأفلاطون تحاور مع الهندسة، وديكارت مع الجبر، وكانط مع نيوتن، برغسون مع البسيكولوجي، أما ديلتاي فقد حدّد العلاقة بين الفهم والشرح، وهنا النموذج اللساني حاضر كشرح وليس كبسيكولوجيا أو الفيزياء الميكانيكيا.

ويرى في محاضراته 1960 أن الذين غيّروا الفكر هم: نيتشه ماركس وفرويد، ويضيف كيركجارد، أما مناقشاته مع البنيوية فكانت بدءاً من عام 1963، خصوصاً مع كلود ليفي ستراوس بعد صدور كتابه: "**الفكر المتوحش**".

هذه المناقشة كانت ضمن فريق مجلة إسبري بتنشيطه، وكان هنا حاضراً مفهوم "**الشخص** "لمونييه، وكانوا يلتقون لدراسة هذا الكتاب فقرة بفقرة، وفصل بفصل، كانت المناقشة حول المنهج؟، **فهل هناك صحّة لفضاء ثقافي معين أن يطبق على فضاء ثقافي آخر؟، وهل يمكن تطبيق البنيوية على قراءة الإنجيل ؟**

ريكور ركّز على أن القطيعة غير ممكنة بين فكر للخارج وفكر للداخل، بين الشرح والفهم، وفعل التفسير يقترب ويلتقي مع حركته، كالقطيعة الاصطناعية بين الذات والموضوع، ونشر ذلك بمجلة إسبري نوفمبر 1963، [1] وقد كتب زميله ميكيال ديفران: "**من أجل الإنسان**" رداً على التوسير الذي كتب "**من أجل ماركس**" وهنا يحاول نقد الربط بين الوضعية المنطقية الأنجلوسكسونية، وضدّ الإنسانية التي جاءت من هيدغر، وعلى ضوء ذلك درس ريكور الكلمة كمغيّر بين السيستام والفعل، بين البنية والحركة، [2] وبين اللغة والخطاب.

ريكور بين الفلسفة و الوجودية

في شامبون عُين كأستاذ فلسفة للأقسام النهائية، كما انتسب للمركز الوطني للبحث العلمي CNRS، بعد سنة قدم أطروحته، كما ترجم كتاب "**أفكار**"لهوسرل. كان يقدّم دروسه ماشياً لا يجلس على الكرسي في التدريس، وفي 1948 ترك شومبون وعُين في ستراسبورغ.

في هذه الفترة كانت وجودية غزيرة ومنتشرة لمارسيل وياسبرز وكيركجارد، فمع سارتر عادت الفلسفة جزءاً من الحديث في الشارع وفي المقهى، إنها الوجودية التي انتعشت بعد السنين السوداء من الحرب، ومع محاضرته 1945 عن الوجودية كنزعة إنسانية لقي التوجه الوجودي اكتساحاً كبيراً، وقد نهلت الوجودية من منبعين:

[1]–حول العلاقة بين البنيوية والتأويل يرجع إلى كتابيه صراعات التأويلات والقراءات 2.

[2]– عد إلى صراع التأويلات ص 80إلى 97

- منبع مسيحي من خلال غابريال مارسال وكارل ياسبرز.
- ومنبع هيدغر، أو ما اصطلح عليه "الوجودية الملحدة".

ظهر لفظ "الوجود" كمصطلح فلسفي مع ياسبرز وكذلك مع كتاب JEAN WAHL عام 1937 " **الوجودية هي موت فلسفة الوجود**"، في حين يرى آخرون أنّ لفظ "**الوجود**" ظهر أصلاً في القرن التاسع عشر مع الفيلسوف الوجودي الدنماركي "سورين كيركجارد" عاش بين عام1813 وتوفي سنة 1855، واشتهر المصطلح مع محاضرة سارتر عام 1945في منتدى مانتونوMaintenant، وكتب "**مقدمة عن الوجودية**" إمانويل مونيه في إسبري عام 1946، كما أن حلقات الجمعية ببيت غابريال مارسال كانت تدور فيها المناقشات حول الوجودية، وكذلك محاضرات جون وال تناولت نفس الموضوع في تلك الفترة.

هنا كان مطروحاً أمام ريكور السؤال التالي: **كيف نقيم الحوار بين فلسفة الوجود والإيمان المسيحي؟**، وكان عليه الاستعانة بأفكار مارسال غابريال، هذا الصراع بين الإيمان الفلسفي والإيمان الديني سمّاه ياسبرز "معركة غرامية"، أما مارسال فقد قال: " **أعتقد . في علاقة . مع أنا موجود**"، وأكّد أن المعرفة الفلسفية والوعي بها هي الارتباط مع المسيحية، أماياسبرز فتحدث عن علاقة الله بالإنسان، على أساس أن الله بعث الإنسان إلى الوجود وله حريته ومسؤوليته.[1]

تُرجم كيركجارد إلى الفرنسية عام 1938م من خلال كتاب جون وال "**دراسات كيركجاردية**"، ولقيت الوجودية رواجاً بعد الحرب، وأهمية كيركجارد عند ريكور في معارضته لهيغل، كونه لامس العلاقة بين الدين والفلسفة، و"الفلسفة هي دائما لا فلسفة، لأن الفلسفة ليست موضوعاً خالصا إنها تفكر حول التجربة، وهذا مركز تفكير ميرلوبونتي أيضاً.

لقد كان كيركجارد نقطة نتاج تقاليد فلسفية موروثة عن كانط، فيخت، وشيلينج، ووجدريكور ضالّته في نقد كيركجارد للسيستام، ونقد الفكر الداخلي لهيجل، وكانت فلسفته محاولة للإجابة عن: **ما معنى أن نفكّر؟ وما معنى أن نوجد؟**، وما شدّ ريكور في فلسفة كيركجار أيضاً تشاؤمه حول الشّر والقلق [2] وهو ما كتب عنه

---

[1]- P. Ricoeur , Gabriel Marcel et Karl Jaspers , p266

[2]- P. Ricoeur , Philosophie après Kierkegaard, Lectures 2 P 34

لكيركجارد كتاب عن مفهوم القلق صدرعام1844 وعن " المرض والموت" 1849 وهاذين العملين يعتبران اظهار أن الايمان يجري بوساطة المعرفة وهنا تناول كيركجارد مسائل الخطيئة والذنب والقلق الذي يعاني منه الانسان ويمكن قراءة فصل من كتاب ريكور قراءات 2 عن كيركجارد والشر ص 27

فيما بعد كتحدٍ تيولوجي وفلسفي، هذه هي الأجواء التي اشتغل حول قضاياها ريكور وحضّر بفضلها أطروحته عن الإرادي واللا إرادي. ومن بين الآراء الوجودية التي هيأت مناخ تفكير بول ريكور ما نلاحظه مثلاً عند غابريال وياسبرز حول سؤال الاتصال القائم على "**الأنا**" من خلال "**الأنت**" ومن خلال "**الغير**" [1]والاتصال هو نمط جوهري للوجود، إنه علاقة بين ثلاث "**الأنت، الأنا، والواقع**" ورهان الفكر هو إبستمولوجيا الحياة، فالفلسفة معركة من أجل الآخر ومعركة حُبّ بالمعنى الأوسع، فأفق الفلسفة الوجودية هي الإيطيقا وشعارها "**الوجود . معاً**"، فهيدغر يرى أن حقيقة الإنسان تسكن . في وجود . أي ما دعاه بالترسندنتال، وهو عند ياسبرز الباطن Immanence.هذه المناهل الفلسفية شكلت منبعاً غنياً لإيطيقا وأخلاق اللّاحتمية والفعل عند ريكور الذي كان . حسب بعض الدارسين . استمراراً لياسبرز أكثر من هيدغر[2].كما استقبل ريكور باهتمام كتاب ميرلوبونتي "فينومولوجيا الإدراك"[3]1945[4] وهو بصدد أطروحته عن "**الإدارة**"، كما أنه في هذه الفترة ترجم كتاب هوسرل "**أبحاث منطقية**"، وسبق أن التقى بميرلوبونتي بمدينة "ليون" مرات عديدة من 1945 إلى 1948، وفي لوزان حين كان يطلعان على أرشيف هوسرل، والتقى معه في ملتقى دولي ببروكسل عن الفينومولوجيا1951، وقد استفاد منه فيما يتعلق بفكرة "**الفعل الإنساني**" .يطرح كتاب ميرلوبونتي "**فينومولوجيا الإدراك**" العلاقة بين الذات والموضوع مستفيداً من اختزالية البدهية لهوسرل وهو خلاصة عن الفينومولوجيا والبسيكولوجيا المعاصرة، والذي لفت انتباه ريكور وواصله من خلال البحث عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والمعرفة التجريبية، واستثمر ذلك في كتابه "**عن فرويد**". فالإدراك الميرلوبونتي هو فهم تجربة الغير وأخذ "الجسد" كجزء من "**الأنا ذاته** " في مواجهة "لا تجسد الإنية" Incarner l'ipséité، فالذاتية ليست هوية نحو الأنا، إنها زمن، إنها جوهر، ينفتح نحو الآخر، والخروج من الأنا، ونعثر عند مان دو بيرونMain de Biran الطريق والمسلك الطويل حول نظرية الجسد الخالص، وربط العلاقة بين الجانب البسيكولوجي والفسيولوجي، يقول عن نفسه ومصادره–أي ريكور–"استفدت من هوسرل منهجية التحليل الجوهري، ومن غابريال إشكالية الذات اللامتجسدة، وقدرتها على البعد عن رغباتها وسلطاتها" [5].

[1] يمكن العودة للكتابات الأولى/ Martin Buber, Je et Tu, Aubier, Paris 1923 , 1969

[2] -MikelDufrenne et P. Ricoeur, Karl Jaspers et la philosophie de lexistence P 161

[3]- M. Merleau-Ponty , Phénoménologie de la perception , Gallimard, Paris, 1976

[4]-P. Ricoeur, Réflexion faite, P25

[5] -Reflexion Faite. P24

هكذا نلاحظ كيف أنّ المسيحية النضالية لريكور جعلته يُساهم في مجلة إسبري[1] بعد الحرب وتتحول إلى اتجاه يدعو لمقاربة الجسم أكثر تجريداً من خلال التناص والوسيط، والتوجه الثاني عند ميرلوبونتي وإسبري وسارتر في" الأزمنة الحديثة" –أي التوجه نحو الجسد الخالص والآخر.

المطلب الثالث :التأثيرات الفكرية على بول ريكور

فريدريك نيتشه و رينيه غينون و التأويل

أ–التأويل عند نيتشه

ينطلق **نيتشه**[2]من التأويل ويبرز فاعليته مع مجال القيم، وهو مجال يتمتع بوجود دائم وضروري في حياة الإنسان، حيث لا يمكنه أن يستغني عن القيمة، سواء كان مصدرًا لها أو متطلعًا إليها، لأنها ضرورية بالنسبة إليه، إذ لولاها ما كان معنى لوجوده. ولأنه ضروري بالنسبة إليها، إذ لولاها لما تحددت حدوده، ولا التفت من يعيها، وتحمله على خدمتها والجهاد في سبيلها "[3]وفضلًا عن الأهمية الإنسانية للقيمة، فقد ظلت الإشكاليات

[1]–كان مدير إسبري محتاج لمحترفين في الفلسفة فضمّ إليه بول لوبس لودنبرغوريكور وصارت المجلة معروفة بعد الحرب ووصلت مبيعاتها إلى 1000 و1300 نسخة والمشتركين حوالي 5000، والتف حولها الاشتراكيون المسيحيون الذين عقدوا مؤتمرهم الأول في أكتوبر عام 1945، وقرأريكورفيه دراسته عن " الإنسانية والرعب".

[2]– فرديريك نيتشهF.NIETZSCHEريكن، ولدببلدة تقع قرب ليبتسج، بتاريخ 15 أكتوبر1844، ينحدر من أسرة دينية فأبواه من وسط أغلب أفراده شغلوا مناصب دينية .التحق عام 1858 بمدرسة بفورتا وبعد ست سنوات غادرها ليتجه إلى جامعة بونو بعدها إلى ليبسشج متأثرا بأستاذه في اللغويات" ريتشل "حينها بدأ يتبلور ميله إلى دراسة اللغويات والآداب الكلاسيكية منصرفا بذلك عن دراسة اللاهوت .بعد انهاء دراسته الجامعية أختير أستاذ الفقه اللغة في جامعة بازل .عرفت حياته الفكرية — من خلال انتاجاته وأعماله الفكرية –نقلات وتطورات عديدة .فإلى جانب قلة نجاحه في مرحلة الأستاذية الجامعية، لم يلق أول كتابه" ميلاد المأساة من روح الموسيقى "اهتماما كبيرا .كما ألف كتابه" خواطرفي غير أوانها "لتأثره ببعض معاصريه، من أمثال" شوبنهاور "و"فاغنر ."بعدها يكف عن ذلك التأثر ليبدأ مرحلة التأليف العقلي النقدي متوجها إلى كل قيم ومقومات العصر من خلال" إنسان مفرط في إنسانيته "بجزأيها لأول سنة 1876 والثاني سنة1879. وبعد سنة واحدة1885 و"بمعزل عن – كتب " الفجر ."وسنة 1882 ظهر كتابه " العلم المرح" و"هكذا تكلم زرادشت "ما بين 1883 الخير والشر "سنة 1885أيضاو" أصل الأخلاق وفصلها "سنة1887. من خلال جميع تلك السنوات، حضرنيتش، ه لتدوين خلاصة فلسفته بطريقة منظمة في مؤلف كبير نُشر بعد وفاته تحت اسم "إرادة القوة."وكان كتابه "هو ذا الإنسان" آخر ما طوى به تاريخه الفكري.وبعد صراع طويل مع المرض، انتهى به المطاف إلى الجنون.توفي 25 أوت. 1900

[3]–ميمون الربيع: نظرية القيم في الفكر المعاصر بين المطلقية والنسبية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، السنة1989، ص88

المتعلقة بها لصيقة بالفلسفة، حتى كادت أن تكون مشاكل الفلسفة، مشاكل قيمية؛ فهي تتساءل عن قيمة المعرفة حين تجعل منها موضوع بحثها، وتحاول أن تحدد مصدرها وشروطها، وتتساءل عن قيمة الوجود الإنساني حين تبحث عمّا يبرزه، وعن المعنى الذي له، وعمّا يجعلنا نتعلّق به، وتتساءل عن قيمة الوجود حين تريد أن تعرف سبب كل ما هو موجود، وحيث تضع سلّمًا للموجودات تبعًا لدرجة كمالها أو سموّها، ابتداءً من أدنى الموجودات إلى الموجود الحق الذي هو أسماها[1]

وتنظر الفلسفة إلى القيمة في علاقتها بالوجود: فهي مرتبة وجود، في نظر الديكارتية، أو وجود محدود الكمال، كما هو الحال في الأرسطية والليبنتزية، أو وجود شامل، غنيّ بذاته، تسوده الجبرية في المنظور السبينوزي[2]

ولا شك أن ارتباط الجانب الإنساني بمجال القيم وتأثره بها، هو ما دفع نيتشه إلى طرح الوضع الإشكالي لمسألة القيمة.

لأن الإشكالية التي يفرضها التأويل تتعلق بالثقافة وتاريخها، وهي ثقافة الإيمان والتمسك بمواضيع وقيم، لاحظ نيتشه أنها قيم انحطاط وجب الشك وإعادة النظر فيها من أجل فهم معانيها الخفية فهما حقيقيا[3].

وهو في مكاشفته للماضي لا يقتصر في حربه على قيم الفلسفة، بل يتعداها إلى الدين والأخلاق، لأنها المجال القيمي المتوارث والأكثر تأثيرا وتهديدا للإنسانية. ليتخذ مشروع التأويل صورة توغل ونفاذ أوسع في مجال القيمة، يحدث من خلاله منعطفا حقيقيا في تاريخ البحث الفلسفي القيمي. وبمعنى آخر نقول: إن التأويل تفكير يحوي بحيرات لاصطياد الطيور المتغافلة، وشبه تحريض خفي ومستمر على قلب التقديرات المعتادة والعادات المقدّرة.

وعلى الرغم من ازدواج وصف أعماله بين مدرسة للشك ومدرسة للشجاعة، إلا أن عمق شكه يجعله يتفوق على كل شك نُسب إلى العالم[4].والتأويل، في هذه الحالة، يشكل الواسطة التي يتأسس من خلالها التشخيص الحقيقي فيما يخص الثقافة.

---

[1]– نبيهة قادة: الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص63

[2]– المرجع السابق ص64

[3]–الربيع ميمون: نظرية القيم في الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص88.

[4]– نيتشه: إنسان مفرط بإنسانيته، ج1 ، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، الدار البيضاء، 1998، المقدمة.

ويعبّر نيتشه عن ذلك بقوله: "في العالم من الأصنام أكثر مما فيهم من الحقائق: هذا ما علمتني 'العين اللامة' التي ألقيها على العالم، وكذلك 'الأذن الشريرة' التي أصغي بها إليه. هنا أيضًا تكون المساءلة بضربات مطرقة[1]."

أي أن الإصغاء بشك لكل نص مقدس، والنظر بريبة إزاء كل القيم، يدل بصورة جوهرية على القراءة المتميزة "قراءة ما بين السطور"، واتصافها بالصدمة والشدة، شدة ما تعنيه ضربات المطرقة.في حين يرمز الصنم لكل فكرة أو قيمة أو ظاهرة قُدّست ومُجّدت واعترف بها من قبل الكل كمؤسسة ثابتة.

لكن على الرغم من أن الأفكار والقيم أصنام حازت على إيمان الناس بها لثباتها وقدمها، إلا أن التأويل يثبت أن ليس هناك أصنام أفرغ منها، وأن ضربة قاسية من ضرباته قادرة على جعلها تتهاوى وتنهار.

إن موقف التأويل إذن، هو موقف ينعدم معه – تقريباً –كل أمر يصح التسليم به، فمعنى العالم ومعنى قيمه لم يعد يمنح مقدماً بل يجب الظفر به.

ومع التأويل يحدث الوعي بأن كافة بديهيات الثقافة الإنسانية قد صارت خالية من المشروعية التي ينطلق فيها التأويل ويفرضها، أي أن الوعي المباشر عاجز عن فهم ما ينتجه انطلاقاً من ذاته، ولتوضيح إنتاجاته ينبغي اللجوء إلى صرامة التأويل لإرغام تلك الإنتاجات على قول ما لم تقله[2]

والمعنى الذي يأخذه التأويل عند نيتشه، يتقارب إلى حد بعيد مع ما يعنيه التأويل عند "فرويد"، حيث يجري النظر إلى الوقائع النفسية السوية والمرضية كعلامات يُؤدي تأويلها إلى دوافع خفية تمثل شروط وجودها. وإذا كان نيتشه يبحث عن معنى الظاهرة في القوة الخفية التي تتستر وراءها، فإن التأويل عند فرويد يقوم في إنتاج المعنى انطلاقاً من المركّب اللاشعوري الذي يبرز في الحلم، والهفوات، والفلتات.

وإنتاج هذا المعنى يعني البناء والهدم في الوقت ذاته، فهذا الشعور يعني إنتاج المعنى اللاشعوري: "فليس الحلم هو الذي يكون موضع تأويل، وإنما نص الحلم كما يُروى."[3]

[1]– نيتشه: أفول الأصنام، تر: حساني ورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996، المقدمة.

[2] -Paul Ricoeur: de l’interprétation, Editions du seuil,1965,paris ,p40.
[3] -Ibid –p15.

وترجع دوافع تأويل ظاهرة ما، في نظر نيتشه، إلى دوافع غريزية باطنية تتحكم في الوعي، فتجعله يؤولها بطرق معيّنة، تكون في غالبيتها فاسدة وخاطئة.وحيثما تتغير الدوافع والظروف، يتغير المعنى تبعاً لها.

وبطريقة شبيهة، يؤكد ماركس أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني لا تتصل بالفكر الواعي؛ وإنما تتصل بالتنظيم الاجتماعي الذي يوجه وعي الإنسان. فإنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط أساسًا بالنمط المادي للبشر وتغيراته. وتشكل تلك الأفكار والتصورات مرجعية هامة في نظر المادية التاريخية، التي تعمل على تفسيرها بالبحث عن شروط وجودها. وهذا بالضبط ما يعنيه قوله: "إن الوعي لا يحدد الحياة، وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي".[1]

ومن خلال التأويل، يطرد نيتشه فكرة الحديث من أجل امتلاك جديد للحقيقة. لأن غاية التأويل ليست "التدمير" فحسب، وإنما هي نصرة الشك على الوعي لمطالبة بالمعنى، على عكس ديكارت الذي ينصر الشك على جميع الأشياء، وبالمقابل يؤمن ببداهة الوعي ويقينه.

وعليه، يؤسس فعل الشك من خلال ممارسة التأويل علاقة جديدة تقوم بين الظاهر والمستتر، المخبوء والمعطى. [2] ولما كانت مهمة الفيلسوف السابقة هي البحث عن الحقيقة المطلقة، فإن الضرورة تستلزم، في نظر نيتشه، أن يتحول الفيلسوف إلى مؤول، وتقلب غاية الفلسفة من بلوغ الحقيقة إلى حلم مشكلة والتقييم، وإلى تحديد سلم القيم ومراتبها.

والفلسفة بكاملها هي علم أعراض حيث يتجلى معنى العلامة في القوة (Simiologie) ونظرية عامة للعلامات (Symptomatologie) الحالية التي تتحكم في تأويلها، وذلك يجعل معنى الموضوع ذاته أو الظاهرة ذاتها في تغيير مستمر وفقًا للقوة التي تستحوذ عليها.

مع أن اهتمام العلامات قد ظهر مع المرحلة الأولى عند اعتماد السيميولوجيا (simiologie) الإنسانية على اللغة، غير أن أول محاولة جدية لصياغة علم السيميولوجيا كانت مع الفيلسوف الإنجليزي "جون لوك"[3]بمعنى

[1]-Karl Marx –Friedrich Engels, l'idéologie Allemand,- Jean Baudrillard، Renée gartelle, éditions sociales, Paris, 1968, Trad d'Herri Auger gilbertbadia P 51.

[2]- Paul Ricoeur de l'interprétation op.cit.p40.

[3]– جون لوك فيلسوف انجليزي عاش بين سنوات(1632–1704) من رواد التيار العلمي التجريبي في عصر التنوير ويعتبر من أهم الفلاسفة الذين أسهموا في وضع أسس النهضة العلمية التي قامت عليها الحضارة الغربية المعاصرة وهو أيضا مفكر سياسي.

"مذهب العلامات". وهو أيضًا أول من ميز السيميولوجيا («sémiotiké») حين استعمل هذا المصطلح كموضع دراسة لها خصوصياتها، واعترف بأهميتها المركزية في فهم علاقة الإنسان بالعالم.

ولكن هذه الدراسة لم تؤخذ بعين الاعتبار سابقا الا في بداية القرن التاسع عشر في ظل النهوض الفلسي والمنطقي الذي شهده الفكر الغربي بصفة عامة كان ذلك مع " بيرس "ومع"فريجه" ومع أشهر اللغويين "فرديناند ديسوسير[1]."

إذن، وبعد أن كانت الفلسفة من أفلاطون إلى هيجل تنزع إلى غاية عليا كلية، باحثة عن تجليات الحقيقة المطلقة بوصفها السلطة العليا بمنأى عن كل شكون قد، تنحرف مع نيتشه عن تلك الماهية والغاية لكي يجابه العقل الفلسفي، الوجه الآخر للعقل، بوصفه المرجع المعارض.

ويجمع مفهوم التأويل عند نيتشه، بين الوزن الدقيق لمعاني الأشياء الأخرى، أين لا يبقى فرق وكلاهما يعني وضع الأشياء موضع الوزن لأن القوى لا تتساوى[2]«Evaluation de Volonté puissance» والجمع بين التقويم والتأويل يربط جوهريًا مفهوم التأويل بمفهوم إرادة القوة.

وفي الدراسة التي أقامها حول فلسفة نيتشه، يجري جيل دولوز تحليلًا دقيقًا وموسعًا لهذه العلاقة، تنكشف من خلاله إرادة عميقة وأصيلة لدى نيتشه.

ووفقًا لجيل دولوز فإن مهمة التأويل هي كشف المعنى المتخفي خلف صراعات القوى والغرائز فيما بينها، حيث كل قوة في علاقة مع قوة أخرى إما للطاعة أو لتوجيه الأوامر، وما يحدد جوهريًا ما هو وجود ما هو العلاقة بين القوى المسيطرة والقوى المسيطر عليها.

وكل علاقة قوى تشكل جسما كيميائيًا أو بيولوجيًا أو اجتماعيًا أو سياسيًا،[3] وهذه القوى لابد لها من مبدأ أقوى تُسند إليه إرادة أعلى تكتسب منها صفاتها.

---

[1] -Vocabulaire D'Esthétique, Etienne Souriou,Presses Universitaires De France,Vendome,1990,N°36505,P1283-1284).

[2]-جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، السنة 1993،ص9.

[3]-جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، المرجع نفسه، ص 54

وهو ما يريده نيتشه في قوله: "هذا المفهوم الظافر للقوة، الذي خلف فيزيائيون بفضله الله والكون، يحتاج إلى مكمل، يجب أن يستند إلى إرادة داخلية – سوف أسميها إرادة القوة".[1]

ولطالما أن جوهر القوة هو فرقها الكمي مع قوى أخرى، فإرادة القوة هي مبدأ لتأليف القوى، فالتأويل هو تحديد القوة التي تعطي معنى للشيء، والتقويم هو تحديد إرادة القوة التي تعطي الشيء قيمة، حيث لا يجرد المعنى من وجهة النظر التي تمنحه دلالاته، ولا تجرد القيم من وجهة النظر التي تستمد منها قيمتها.

وهكذا تشتق قيمة القيم ودلالة المعنى من إرادة القوة باعتبارها عنصرًا نسبيًا، وتكمن دلالة المعنى في نوعية إرادة القوة التي تعبر عن نفسها في ذات الشيء وتأرجحها بين الإثبات والنفي.[2]

فإرادة القوة كمبدأ عام وشامل وضروري بالنسبة لجميع الأشياء تعتبر الظاهر الخفي للتأويل، حيث لا تؤدي إرادة القوة إلى غير التأويل ولا يحيل التأويل إلى غير إرادة القوة.

ويشكل مفهوم "الحياة" المفهوم المركزي الذي تدور حوله ومن أجله جميع التصورات؛ فإرادة القوة تؤول بالتالي لتعطي معنى أو دلالة أو وجهة نظر تجاه الحياة، إما بنفيها أو إثباتها، وذلك ينفي إمكانية الوصول إلى حقيقة حياتية واحدة من جهة لأن ذلك يعني موت الحياة، ويجسد مبدأ من جهة لذلك يعتقد نيتشه أن قيمة العالم تقيم داخل التأويلات التي يعطيهاperspectivisme أخرى المنظورية، والتأويلات السابقة هي تقديرات منظورية، بمقدار ما نحافظ على الحياة، بمعنى بمقدار ما نحافظ على الانتصار على الذات، إرادة القوة، ورغبة في ارتقاء هذه القوة؛ فكل ارتفاع وارتقاء للقوة يفتح منظورات جديدة ويورد الاعتقاد بآفاق جديدة.[3]

إن المنظور هو مبدأ ضروري وحاجة حيوية ملحة حيث كلما زادت المنظورات كلما فتحت آفاق جديدة لحقائق منظورية جديدة تحفظ الحياة وإرادة القوة. لأن المنظور سواء كان نفي أو إثبات يوقظ الإحساس بالقوة، التي تتعلق بتجربة الإنسان في حياته الخاصة.

إن الحياة هي التي تحملنا على وضع القيم أو التأويلات، والحياة هي التي تقوم من خلالها في كل مرة نضع فيها قيما[4] وأحكام القيمة عن الحياة، سواء معها أو ضدها، لا يمكن أن تكون أبدا حقيقة، وهي لا قيمة لها في

---

[1]– فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة 1981. ص17.

[2]– المرجع نفسه، الصفحات 71–72

[3]-Nietzsche et la métaphore.éditions Payot Sarah kofman: 1972 ،(S.L)،1983-P192.

[4]نيتشه: أفول الأصنام، مصدر سابق، الأخلاق طبيعة مضادة، ف5

نهاية المطاف إلا أعراض ووفق ذلك، لم تعد الأفكار حقائق ولا أباطيل من بدايتها، إنما هي أعراض حياتية وعلامات ترفع الستار عن وجود ما.[1]

وهكذا يجمع معنى التأويل بين نقطتين أساسيتين؛ الأولى أنه وجهة نظر جزئية ومتحيزة اتجاه الواقع، والثانية أن وجهة النظر تلك تحيل إلى إحداث إنتاج فاعل أو منفعال بالتالي تغيير الواقع.[2]

ان تأويلي تأصل في الحياة لأن الحياة تأويلية. وقول نيتشه: "المنظورية، شرط أساسي لكل حياة" في مقدمة كتاب بمعزل عن الخير والشر يؤكد أن كلام من المصطلحين: الحياة والتأويل مترابطين بصفة دقيقة.

ويتعامل التأويل مع النص الفلسفي الذي يحتكم إلى جملة من الشروط والمقتضيات حيث تقوم الصورة النموذجية للخطاب الفلسفي التقليدي على عدة شروط ومقتضيات أهمها:

- وحدة المبدأ المؤسس للطرح والمعالجة، والربط بين مختلف العناصر على أساس وحدة الإشكال.
- وجود بنية مفهامية متماسكة على أساس تعريفات دقيقة مدعمة ببناء نسقي، مكتمل وكاف، متضامن الأجزاء.
- استعمال لغة لا تفسح المجال للتأويل أو الغموض، واعتماد أسلوب تحليلي موضح معلل للأطروحات.

حيث هذه الشروط تؤدي جميعها إلى عقلنة الأسلوب الفلسفي حيث لا يؤدي إلى النظر إلى عين واحدة والاعتقاد بحقيقة واحدة ومطلقة، فالخير عند أفلاطون، الفكرة كمبدأ منظم ومجرد للتاريخ عند هيجل.

إلا أن هذا الخطاب، والخطاب المعرفي بصفة عامة، يشوبه الكثير من الخطأ ويتستر خلف قناع وجبل الكشف عن هل إظهار طبيعته وقيمته.

ذلك ما يضيف نظر نيتشه من المؤول ضرورة اليقظة والحذر حيال "سخافات" بعض المفاهيم الفلسفية الخطيرة، التي تبتدع "الذات العارفة"، "الذات المحض"، لا إرادة ولا أمل لها وغير خاضعة لزمن. وفي إبداع المقولات المتناقضة من نوع "العقل المحض" و"الروحانية المطلقة" و"المعرفة بذاتها" دعوة إلى التفكير نحو وجهة واحدة والرؤية بعين لا يكون لنظرته أي اتجاه، حيث تغيب وتقيد جميع وظائفها التفسيرية؛ وعليه لا تكون العين غير وجود

[1] اويغن فنك: فلسفة نيتشه، تر: تالياسبديوي، مؤسسة الوحدة للطباعة و النشر والتوزيع، دمشق، 1974، ص48

[2] Yvon quinion, l'interprétation chez Nietzsche :Ambition scientifique et rudence interprétative in «revue publique de professeurs de philosophie de l'enseignement publique». ،P7 ،N° 3 ،Janvier- Février 1994

لشيء آخر سخيف، ولا وجود إلا الرؤية من زاوية معينة، "لمعرفة" من منظور معين، إن سيادة المنظور الواحد دليل على فقر الحياة وموتها، في حين أن تعدد المنظور دلالة على الوفرة والغنى والفيض في المعاني.[1]

ويبدو أن نيتشه ينفي الموضوعية ويعمل الذاتية، لكنه يرفع ميزة التعارض بين "الموضوعية" و"الذاتية" ويقلب صفة التعارض بينهما، لأن الموضوعية، لا تعمل إلا من خلال الذاتية، فتغيير المنظور يربي وينمي الموضوعية على الانتقام ونقل "الذات" باتجاه "ذات أخرى"[2]، بمعنى آخر أن الموضوعية في مفهوم نيتشه، تقتضي تعددية المعنى وترفض مطلقيته: حيث كلما كان تحول الشيء عينان متميزتان كلما كانت الفكرة المكونة حوله أكمل، وكانت "الموضوعية" أو موضوعيتنا أكمل. وإلغاء مثل هذه الإرادة هو نفي للذكاء والفطنة.

ويقيم نيتشه في مقال يدعى "دراسة نظرية حول الحقيقة والكذب بالمعنى الخارج عن الأخلاق" الذي يعود لسنة 1873 دراسة تأويلية تقويمية فيما يخص حقيقة الفهم الإنساني وإلى أي مدى يكون هذا الفهم مماثل للحقيقة وبأي مقدار يدرك الواقع الحقيقي[3].

ب– التأويل عند رونيه غينون

- **الرمز –العدد –اللغة المقدسة**

يرى "روني غينون" أن لغة الخطاب الديني هي اللغة التي تحمل في ذاتها طبيعة القداسة، فالقداسة ليست سوى ما تعكسه تلك النصوص الدينية من تأويلات والذي يعتبر لغتها حية لأنها تحمل في ذاتها طبيعة الخطاب المتجدد الذي يتجدد بتجدد القراءة والتي سماها باللغة المقدسة**la langue sacré**

وهي اللغة التي تحافظ على ثبات النصوص والكتابات[4]وهذه اللغة تبقى مستمرة لأنها تستعمل في إقامة أشكال الطقوس والشعائر اذ لم تكن تحمل نصوصا مقدسة لأنها تجدد باستمرار الفهم للمعاني الجديدة لتلك النصوص او حتى الشعائر الدينية فغينون يولي أهمية كبيرة للغة "اللغات المقدسة هي فقط تلك التي من خلالها تصاغ كتابات مختلف الديانات القديمة "[5]

[1] -Sarah Kofman , Nietzsche et la métaphore, op.cit P130

[2]–نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها المرجع السابق ص 40.

[3]– فؤاد زكريا: نيتشه، "نوابغ الفكر الغربي"، دار المعارف بمصر، ط2، ب، ت، ص100.

[4] -René Guénon,Aperçue sur L'ésotérisme chrétien,Op,Cit,p07.

[5]-Ibid, p07

فهنا يضيف أن اللغة مربوطة بالقداسة والقداسة هي تلك الصفة التي تضيفها اللغة على النصوص المكتوبة والتي هي رموز لمعاني يفقهها المتلقي عبر شعور ناتج عن تجربة إيمانية، أي تجربة المقدس حسب ما سماها" **رودولف أوتو**" [1] إلا أن تلك الرموز لطالما احتلت المكانة الجوهرية في فكر غينون، فمنذ بداية كتاباته أقر بقيمة الرمز في النسق الفلسفي وحتى الديني الذي يقيم عليه مذهبه، فالرمز هو نسقا متكاملا، فالرمز يشكل مفتاحا أساسيا للولوج الى عالم الحقائق الميتافيزيقية "إن الرمز هو الوسيط التقليدي الذي يسمح للإنسان بالوصول الى المعرفة فوق عقلية **SupraRationale** "[2].

و بالتالي يمكن للرمز أن يوقظ في الفرد ملكة الإلهام أو الحدس المتعالي وبناء على أهمية الرمز نجد "غينون " قد اهتم باستعمالات الرمز في التعليم التلقيني الديني وهذا ما جاء من خلال كتابه **مختصر عن التلقين Aperçus sur l'initiation**، فقد عرف الرمز على انه "التواصل القائم مع الحالات العليا"[3]و حتى تلك الكتابات التي جاءت في شكل مقالات ونصوص خصصها لمبادئ ومناهج تلقينية ومن خلاله تم بناء نظرية تتعلق بميتافيزيقا الرمز وهي عملية أولى في هذا المجال والذي تلته عملية مقارنة بين الأديان والكتابات المقدسة بهدف استنباط الرمز ومعنى استعمالاته في تلك الكتابات المقدسة وهذا ما جاء من خلال تتلك المعارف المدونة في كتابه **باطنية دانتي L'ésotéris me De Danté** الذي أصدره سنة1925 ومن هنا جاءت كتابات لسلسلة من المقالات جمعت في كتاب **رمزية الصليب Le symbolism de la croix**أين اتخذت صفة الرمزية العددية في الكثير من الثقافات الدينية فالعدد عند غينون ما هو الا رمزا من الدرجة الأدنى من درجات الوجود، فالرمز عنده هو رمزية ميتافيزيقية والعدد رمز ميتافيزيقي بامتياز وفي ذات السياق فقد قال: "إننا عندما نتكلم في هذا المجال عن تعدد لا يمكن حصره، فعلينا دوما أن نأخذ بعين الاعتبار أن عدم التحدد المقصود يتجاوز كل عدد، وكذا كل ما يمكن أن يرتبط به الكم مباشرة، ككلامنا عن عدم التحدد الفضائي أو الزمني، والذي لا يوحي كذلك إلا الى شروط عالمنا الخاص[4].

---

[1]-رودولف أوتوRudolfAtto عاش بين سنوات (1869-1937)لاهوتي ألماني وفيلسوف ومقارن أديان، يعتبر من أحد أكثر علماء الدين تأثيرا في أوائل القرن العشرين اشتهر بمفهوم جديد سمي بالنومينوس (الظواهر الالهية الخارقة)معبرا عنها أنها تجربة عاطفية عميقة يقول عنها أنها في صميم ديانات العالم اشتغل أستاذا بجامعة ماربورغ وانتقل الى جامعة فروتسواف كما له انتماء سياسي للحزب الديموقراطي الألماني الليبيرالي.

[2]- René Guénon, Symboles de la science: sacréEdition,Gallimard,Paris1962,p403

[3]-Aperçus sur l'initiation, Op.Cit .p211.

[4] -René Guénon Les Etats MultiplesDeLettre,EditionVega,Paris,2009,p: 09.

فهنا يرى "غينون" أن في الفكر اليهودي يجسد العدد لأن له دور هام في اللغة العبرية فأغلب اللغات السامية تأثرت بالمدرسة الفيثاغورية اليونانية والتي لم تكن مدرسة فلسفية خالصة وإنما كان لها وجها قريب للفكر الديني يعرف على شكل تعاليم تعكس الروح الدينية علما ان اليونان عرفت بديانات سرية منها **الديانة الأورفية** وهذا ما يدل على وجود علاقة بتعاليم دينية ذات طابع باطينيوليس بالنصوص ذات طابع ظاهري[1]

فما يراه غينون ان اللغة العبرية وحتى اللغة العربية أخذتا طابع القداسة من نصوص الكتابات الدينية المقدسة التي نزلت بها وهذا ما زاد إضفاء القداسة على حروف تلك اللغات بناء على كتابات تلك النصوص وهذا ما ساهم في إعطاءها بعدا رمزيا فتح أبواب القراءة على التأويلات المتعددة وهذا ما انجر أيضا على تلك الأعداد برمزيتها طابع القداسة من الحروف التي ارتبطت بها ضمن لغة التنزيل لتلك النصوص المقدسة.

دلالة الرمز الديني عند روني غينون:

لقد ميز "غينون" بين المصطلح التوفيق syncrétisme ومصطلح التركيبsynthése فالأول يقصد به الشكل من أشكال الانتقاء أو الاختيار الذي ينبع من ذاتية الدارس وليس من طبيعة الموضوع وفي محتواه سوى جزئيات غير متجانسة وهذا ما أشار اليه جملة من النقاد الثيولوجيين عند دراستهم للنصوص الانجيلية علا عكس التركيب الذي ينبثق من داخل الموضوع المدروس أي يتجلى من باطن الدين نفسه وهذا الرمز يحيل الى الوحدة الى المطلق والى المقدس في كامل ذاتيته الميتافيزيقية وهذا ما يساهم بكثير في تسهيل العملية التأويلية لتلك النصوص الدينية.

وهنا نرى ان غينون يتخذ من الصليب مثلا للدلالة على ارتباط الصيغ الرمزية بالمبدأ المطلق المقدس فالصليب "رمز "رغم تعدد أشكاله والذي يربط بالديانة المسيحية والذي يعد أقدم رمز، فالمسيحية كديانة واسعة الانتشار فقد أفقدت رمز الصليب بعض من خاصيته فصار ينظر اليه إشارة لحدث تاريخي لا غير، فالرمز يجب أن تكون له دلالة روحية أصلية لها بعدين افقي أي السير نحو المطلق اي معرفة التحقق عن طريق المعرفة التلقينية الروحية اما من جهة البعد العمودي فيتم من خلال التوجه نحو القدس في عملية عروج روحية.

يعتبر "غينون" أن **قانون التوافق** الذي هو محور كل العمليات الرمزية والذي بمقتضاه ينشأ كل شيء أساسا من مبدأ ميتافيزيقي يستمد منه حقيقته، فالأشياء تأخذ معانيها من خلال درجة تجلي المبدأ المطلق فيها

[1] - René Guénon: Recueil posthume,Op.cit,p75/76.

وهذا المبدأ هو العامل الأول الذي يرجع إليه تأويل الرمز أو الإشارة في كامل النصوص الدينية "إن قوانين أي ميدان أدنى يمكن أن تأخذ دوما طابعا رمزيا لحقائق ميدان أعلى[1].

وربط الخاصية الرمزية التي هي عامة ومشتركة بين كل الوقائع التاريخية يجب ان تكون أكثر وضوحا مع ما يسمى التاريخ المقدس وضرب لنا مثال يخص حياة المسيح التي هي وقائع تاريخية حقيقية لا يمكننا ربطها بتأويل ميتولوجي عجائبي، فموت المسيح قد تم على الصليب وعليه فان الواقعة إذا تجاوزناها كحادثة تاريخية فإن القيمة الرمزية للصليب تبقى نفسها وتظل قائمة والتي أشارت إليها كل الديانات فالحادثة التاريخية يراها غينون على أنها اشتقاق أو تفرع من تلك القيمة الرمزية.

فالصليب يعد رمز له جملة متعددة من المعاني أبرزهم هو المعنى الميتافيزيقي وأهم على الإطلاق وفي حالة رفض الرمز الميتافيزيقي دليل على دعوة صارخة لهدم العقائد الإيمانية وحصر حرية الكائن ودعوة لهيمنة الكم على الكيف أنها حسب ما رآه رودولف: "ابتذال الحقيقة بإسقاط القداسة ".

وهنا نجد غينون يدعو إلى ضرورة إعادة قراءة النصوص الدينية والأديان قراءة توافقية للوصول الى الدين القيم حتى يسمح للعقول الاستيقاظ خاصة العقل الباطني الذي يمتلك القدرة علة فهم حقيقة نصوص الكتابات الدينية المقدسة.

تأويل النص الديني عند غينون:

ربط غينون بين الأسطورةmythos والمقدس مستخدما أسطورة أفلاطون معتبرا أن أفلاطون وجد منفذا من خلال الأسطورة أن يعبر عن أفكاره التي بفعل عمقها لا يمكن التعبير عنها الا عن طريق الرمز[2]فالرموز تدخل في بنية الطقوس المصاحبة للأساطير لأن ما تعبر عنه الأساطير هو غير ما يراد أن يقال في صيغتها المباشرة، فهي إذن إيحاء بضرب من المماثلة وبالتالي فغينون يعتبر الأسطورة عين وصميم كل الرمزية كما انه وضح أيضا أن في النصوص الدينية ذات طابع الباطني يجسد اللوغوسlogos حضورا مكثفا وهذا ما نراه جليا واضحا في الكتابات العبرانية وحتى النصرانية، اذ تتمحور حولها معظم الدراسات الهرمسية والتأويلات الروحية ذات البعد الصوفي، ففي نصوص القبالة اليهودية **la kabbalejudaïque**التي تمثل التأويلات الباطنية والاستعارية، للمعتقدات اليهودية التي اشتمل عليها العهد القديم من الكتاب المقدس، تفتح وتؤسس نوع جديد من المعرفة لا يمكننا أن

[1] -René Guénon: Le Régné de la quantité et les signes des temps, EditionsGallimard,Paris,1945,p147.
[2]- René Guénon considérations sur le symbolisme,Op.cit.p65.

نصل إليها الا من خلال قراءة ظاهرية لنصوص التوراة وهذه المعرفة تؤسس حسب غينون لبناء عرفاني غنوصي، يمثل التجلي الآخر للوغوس.

وهذا ما لاحظه أيضا **جورج غوسدروف** في المعتقدات النصرانية بناءً على ما أكده **كليمون السكندري** الذي اعتبر أن الفلسفة الحقيقية هي العقل الذي يوحي بالله الى البشر وليس شيئا أخر ويتجسد العقل في الكتابات المقدسة وتجسده تلك الكتابات في شخص المسيح فبالنسبة له الحكيم الحقيقي هو المسيحي الذي يحقق كمال الحياة الأخلاقية

من خلال الضمير الديني من خلال "عندما يصير المسيحي المخلص العارف الحقيقي "[1]وهذا ما نراه عندما يفتح يوحنا الإنجيل بعبارة "في بدء كانت كلمة "فالكلمة ترتبط في المصطلح الإنجيلي باللوغوسو يعني به الكلام والفكر معا، فهذه العبارة تشير الى العقل الإلهي الذي يعبر عن تواجد الممكنات التي تتجلى من خلال عملية الخلق المستمر للموجودات فيقول "**جورج باركلي**"[2] أن العالم ما هو الا "لغة العقل اللامتناهي حين يتكلم مع العقول المتناهية "[3]

وهذا ما دفع غينون للرد عليه قائلا: لا يوجد شيء اعتباطي حتى في اللغات البشرية، فكل دلالة ينبغي أن يكون لها في الأصل تتناغم وانسجام طبيعي بين الرمز والمرموز إليه، أو فكرة الدلالة. فكل الديانات القديمة تتفق على أن الرموز التي تخص الأشياء تتطابق مع حقائقها الجوهرية الدالة عليها "[4]

فالتأمل الذي يستند الى قراءة مغايرة للنص الديني يعتبرها غينون محاولة جريئة للخوض في أعماق تجربة المقدس والتي اصطلح على تسميتها التحقق الروحي كما قد سبق وأن سماها رودولف أوتو تجربة المقدس le numineux.

---

[1]-G.gosdrof les Origins de l'herméneutique ,Payot,paris ,1988,p43.

[2]–جورج باركلي فيلسوف ايرلندي عاش بين سنوات (1685–1753)يلقب باسم الأسقف باركلي أسقف كلوين ساهم في انجاز شهير سمي بنظرية اللامادية وقد أشار اليها بعده الكثيرين باسم اخر المثالية الذاتية فهذه النظرية تنكر وجود الجوهر المادي من اعماله مقال نحو نظرية جديدة للإبصار–المحلل –السيفرونأواليفلسوف الصغير وهو دفاع تبريري مسيحي في وجه المفكرين الأحرار ومن اخر أعماله الفلسفية سيريس الذي نشره عام 1744.ناقش أثناء مسار حياته أهم المواضيع منها: الفلسفة العلوم والالهيات .

[3]- George Berkeley deuvres complets , vol ,3sous la direction de GenevieveBrykman,puf,paris ,1992,p179.

[4]- René guénon: Recueil posthume ,Op, cit. p201.

نقده البنيوية:

انتقد بول ريكور البنيوية وكل فلاسفتها الذين سيطروا على الفكر الغربي خلال الستينات وحتى على العالم لأنهم أعلنوا موت الإنسان والنزعة الإنسانية وهذا ما جاء على لسان ليفي ستروس "إن مهمة العلوم الإنسانية ليست في تركيب الإنسان وإنما في صهره وانحلاله " بمعنى ان العلوم تهدف إلى تشريح الإنسان من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية لعلم الألسنيات وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم التحليلي النفسي عليه فكل من هذه العلوم يدرس أحد الجوانب الإنسان ويفككه لكي يفهم بنيته وتركيبته.

وهنا الإنسان يذوب بعد وضعه في محك هذه العلوم التشريحية والتفكيكية

وهنا "ستروس "وصل إلى القول بان لا يوجد جوهر للإنسان على عكس ما يهتم الفلاسفة الميثاليين أو الميتافيزيقيين فالإنسان ليس إلا جملة تصرفاته وتركيبته النفسية واللغوية والسوسيولوجية والدينية.

لكن بول ريكور رغم اعترافه بأهمية المنهجية البنيوية والعلوم الإنسانية في دراسة الإنسان ومشكل دقيق وصارم لا يوافق على هذه النتيجة الفلسفية التي تلغي الإنسان ففي رأيه أن هناك جوهرا روحيا للإنسان ليس فقط تركيبة مادية، وان هذا الجوهر لا يمكن اختزاله إلى أي شيء أخر، إن ريكور رأى أن ليفي قد وقع في شباك المادية البحثة وهذه الفلسفة تجعل الإنسان يختزل إلى مجرد تفاعلات فيزيولوجية أو عضوية كالحيوان وهذا لا يجوز كون الإنسان ليس حيوانا وليس مادة وهو أيضا روح وفيه شيئا يتعالى على لماديات وهذا ما لا يرغب الفلاسفة الماديين رأيته.

درس ريكور فرويد وتخصصه النفسي التحليلي من خلال دراسة مقدمته على الخارطة الفلسفية ودون كتابا خوله وهذا ما لقى انتقادا من قبل بعض الفلاسفة ومفكرين أهمهم جاك لاكان كونه كان يقدس فكر فريد في مملكته الذهنية وجاء ريكور وفتح باب النقاش والتحليل وهذا ما كلل بنجاح لكتابات ريكور في المكتبات وزاد من اهتمام الناس لقراءتها وهذا ما أزعج "لاكان" وكونه زعيم المدرسة الفرنسية للتحليل النفسي واتهم ريكور بسرقة أفكاره وهذا ما عجل في انتهاء صداقتهما رغم أن "لاكان" لطالما رحب بآراء وفكر ريكور الجديد والذي اقتنع به في أول وهلة.

الغياب وفلسفة الفِعل

طرح ياسبرز موضوع الجريمة الألمانية النازية بباريس بين عامي 48 و50 وهي جريمة سياسية وأخلاقية والإحساس بالجريمة هنا بالمعنى الميتافيزيقي، وقد تابع دراسة الشّر التيولوجي هانز جوناس " 1961. 1984 وتحدث عن أصل الشر قبل الخطأ الإنساني، فكان ريكور بدءاً من مفهومه "الوجود ـ المشترك"، والمقاومة ومواضيع الأوغسطينية والكالفينية حول الحرام الأصلي إضافة إلى الشعور باللاعدل الذي لازمه منذ غياب والديه وأخته التي ماتت بالسّل، واقترح أوليفيي آبل عليه العمل على موضوع الغياب كموضوع فلسفي، كلّ هذه عوامل جعلته يشتغل على قضايا الشّر واللاعدل.

فحول مسائل التعريض التجريحVulnérabilité والشرّ والجريمة عاد إلى الأصول الكانطية التي ترى أن معنى الإنسانية هي شخصية الشّخص كالموضوعية تُكوّن شيئية الشيء، فالتجريح هي خلاصة هشاشة وخطأ الشّخص، الهشاشة تبدأ كصراع، وهنا ريكور طور ثلاثية المقولة الكانطية": **التأكيد، التحديد، النفي**"، ويعطي على هديها ثلاثية جديدة " **التأكيد الأصلي / الاختلاف الوجودي/ الوسيط الإنساني**" ومن هنا تظهر كنتيجة وليس كأصل.

من هنا كان اهتمامه بالآتي "القادم"، إنه يتعرّف عليه من خلال الآخر، –أي من خلال **عادة، مظهر، فعل، براكسيس، المجتمع، الحديث، الوسائط الاجتماعية**– وما بين القادم والانهمام "الاهتمام" ينبغي الاختيار، وكانت العودة إلى مبدأ الإحسان الديني من القضايا التي طرحها كعلاقة مع الآخر.

ساهم أيضاً حول الاشتراكية بدراسة نشرت عام 1953 وضمّها في كتابه "**تاريخ وحقيقة**"[1] وفي إسبري نشر دراسة عنوانها " **العمل والكلمة**"، وفيه يطرح حضارية الفعل، وكان هناك تطور في فكر المجلّة وافتتاحيتها بعد الحرب، وبعد موت صاحبها إمانويل مونييه تولاها عام 1957Jean-Marie Domenach، وفتحت المجلة نقاشاً نضاليا اشتراكياً بمدينة ليون وغرنوبل بالعودة إلى الفيلسوف جون لاكروا، وقد أسّس مجموعة المجلّة حركة سمّوها "**مسيحيو المدينة** " وربطوا العلاقة مع العمال والنقابيين والمناضلين الشيوعيين خلال فترة المقاومة، وأعطوا رؤية مسيحية ـ ماركسية للعمل مستفيدين من النقد الماركسي لمسألة الاغتراب، وكان شعارهم: **نحو حضارة العمل / الشغل**، وكانت هناك أبحاث حول العلاقة بين الكلام والبراكسيس، ومن بين المقالات التي ظهرت

[1]-Histoire et Vérité 1955

"**اعمل وتكلم**"، فالعمل ينح نحو الإبداع، الشعر، -معناه يتجّه نحو الكلام-، إذن كل حضارة إنسانية هي حضارة عمل وحضارة كلام.

المبحث الثاني :مفهوم التأويل و آلياته عند ريكور .

المطلب الأول :مفهوم الهيرمينوطيقا

معنى الهيرمينوطيقا عند بول ريكور

وصل بول ريكور الى هذا الرصيد العلمي والمعرفي للهيرمونطيقا بعدما كانت مساراته طويلة انطلاقا من كتابيه التاريخ، الذاكر، النسيان، و"مسارات الاعتراف "الى موضوع " الارادة " الذي هو أول بحث في اطار أنثروبولوجيا الفلسفية وصولا الى دراسته المدونة في كتابه " من النص الى الفعل "، الذات –نفسها كالآخر "**soi-même comme un autre**التي أكد النقاد أنها بداية لفلسفة الإرادة أين تشير الى الرمز – الاثم – الشر، أما كتابه "الإرادة واللاارادة "الى الهيرمينوطيقا ثم فلسفة العمل والتي لغتها تأملية وأرضيتها الاساسية هيرمينوطيقية ونتيجتها التحصيلية فينومولوجيا هيرمينوطيقية، كما كان له كتاب"عن الذات والاخر"كما بحث ريكور في التاريخ، الذاكرة النسيان والاعتراف والغفران وهنا وصل الى محصلة توجه من خلالها الى عالم الرمز، والعلامات، النصوص وهنا نقف عند كتابه المعروف "الرمز والسرد "و الذي منه أراد تشكيل هيرمينوطيقا الوضعية الانسانية حسب ما أكده العارفين عنه أين انطلق منه الى شرح وتفسير الذاكرة والتي فيها المفاهيم "الزمن والهوية، التاريخ، الحقيقة، الوعي التاريخي، الفعل التاريخي وهي بعيدة كل البعد عن فلسفة التاريخ التي يركز فيها عن حقائق والزمن بطريقة فلسفية لا غير.

ومن خلال طرحه الفلسفي للتاريخ والذاكرة وموضوع الغفران الذي هو من أصعب المواضيع طرحا كونها من المفاهيم المعقدة فالنسيان الذي له فينومولوجيا حاله حال فينومولوجيا الذاكرة التي هي ميراث هوسرلي تعرف باستمولوجية العلوم التاريخية وهي القسم الاول أما القسم الثاني الذي وقف عنده فكر ريكور فلسفة نقدية للتاريخ الذي انتقد من قبل عدد من المؤرخين والفلاسفة وحتى الأدباء، [1] أين ذكر المراحل الثلاث المنهجية التي لخصها في مرحلة التوثيقية فيها تجمع الشهادات لبناء الأرشيفات.[2]

[1] – المؤرخ ميشال ريو سارسيMichelRiotSarceyالأديب الناقد برينو كليمون BrunoClement، الفيلسوف ألن باراديوALAINBadioكانت لهم نقاشات واعتراضات على بعض اراء ريكور واردة في الكتاب وكان رده من خلال محاضرة علمية قدمها خصيصا لشرح كتابه بالجامعة بباريس يوم 8 فيفري 2001.

[2]-La phase documentaire –La phase Explicative –Comprehensive.

ثم المرحلة الشرحية والفهمية وهي مرحلة للشرح والاجابة عن بعض التساؤلات والأسئلة التي تطرح، واخر مرحلة عرضها هي المرحلة التمثيلية التي تأخذ شكل أدبي أو تسجيل خطابي مقدم للقراء حسب ما أكده ريكورفيذا المؤلف. كما كان له كتاب لقى رواجا في السنوات الأخيرة parcours de la reconnaissanceعرض فيه ثلاث دراسات هامة وبناءه لفكره على شكل محاضرات علمية وفكرية في فريبورغ وفينا صدر باللغة الفرنسية الى جانب البولونية والألمانية.[1]

ومن خلاله تناول الاعتراف في الخطاب الفلسفي ومتعة الكتاب في كونه لأول مرة يكون البحث الفلسفي منطقيا من المرجعية المعجمية القاموسية لمفهوم "الاعراف "التي حمل الأنا والاخر في نفس الوقت.

فالأول الكتاب "الاعتراف كتعريف وهوية وهنا يدرس من خلال الاستناد الى فلسفتي عظيمتي أولها ديكارت الى جانب كانط.

أما الثاني "الاعتراف والذات نفسها فتناولهما على انهما عودة الى مفاهيم أساسية للإنسان القادر والذاكرة والوعد.

أما الثالثة "الاعتراف التعاضدي "فهنا يعتبر وقفة علمية فلسفية لكل من أفكار الفلسفية لكل من هيجل وهوبز على حد سواء.

تعريف التأويل عند ريكور:

لقد جاء ريكور من خلال كتاباته بمفهوم جديد هو التأويل الذي وصفه في طريقتين أساسيتين للقراءة:

1-تأجيل يؤثر مرجعية النص بمحيط عالم ما، وبحضور الذوات المتكلمة.

2-ازالة هذا التأجيل وختم النص بكلام راهني (قراءة جديدة)، وتكون حقيقية وملائمة والتي تحقق بالشروط تالية: مقاومة المسافة الثقافية –مقاومة المباعدة الجيلية –ضد مباعدة ازالة المعنى نفسه –اتحاد تأويل النص مع تأويل الذات –تحقيق سمة الانجاز بفضل القراءة الشبيهة بالتركيب الموسيقي.

وعليه فالتأويل النص يكون من النصوص، ويكون بتأويل ذات لذاتها ويعتبره ريكور على أنه إتمام فكر النص في فكر ذات تعرف: "الفلسفة التأويلية "كما يسميها أيضا ريكور **التأمل الملموس**: هو ترابط الفلسفة

[1]- صدر سنة 2004.

التأويلية مع هيرمينوطيقا وهنا يدخل دور الفهم الذي يتوسط علاقة ذات بذاتها ويمر فهم الذات عبر خفايا فهم العلامات "رموز "الثقافة ولا يمكن أن يتم التأمل الا بوجود العلامات (أدبية كانت أو فنية)، والشرح اذا لم ينضم كوسيط لتقدم فهم الذات لن يكون فتشكل الذات وتشكل المعنى يكونان متزامنان في الحضور وهذا الشرط **التأمل الهيرمينوطيقي**.

كما عرف التأويل على انه سلوك طريق الفكر التي فتحها النص، وهنا يعود الى ارسطو على أن "التأويل تأويل عن طريق الكلام، قبل أن يكون تأويلا حول الكلام ".[1]

كما يقارن مفهوم التأويل بالفهم البنيوي، فالبنيوية ترى حسب ريكور أن البنية الصوتية للغة هي النموذج ترميز بالنسبة للتلفظ الكبير، الانتقال من الوحدات الصغرى نحو الوحدات الكبرى، وعند ريكور الوحدات المعجمية هي التي نقلت الى صعيد المنطوقات والنصوص، التي هي قصد التأويل "النص" وهي مفسرات كيفية "التأويل" وتضاف اليها علامة العلامة بالشيء الدلالة العميقة.

أما فعل القراءة فعرفه ريكور على أنه ذلك "الفعل الملموس الذي يتم فيه مصير النص، ففي قلب القراءة نفسه، ويتعارض أبديا الشرح والتأويل ويتصالحان ".[2]

أما المفكر "أمبروتوايكو" وهو أيضا من المفكرين الذين اتجهوا في السنوات الأخيرة الى نحو اعادة صياغة مجموعة من الإشكالات الخاصة بقضايا تأويل النص على وجه الخصوص تأويل النص الأدبي.

التأويل عند أومبروتوايكو:

فقد عرف "التأويل غير محدود، ان محاولة الوصول على دلالة نهائية ومنيعة سيؤدي الى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها. فالبنية لا تتحدد انطلاقا من خصائصها المورفولوجية والوظيفية، بل تحدد انطلاقا من تشابهها مع عنصر آخر داخل الكوسموس حتى ولو كان هذا التشابه تشابها جزئيا. فاذا كانت هذه البنية تشبه بشكل عام، جزءا من الجسم الانساني، فدلالتها آتية من كونها تحيل على الجسد، وهذا الجزء من الجسم له دلالة لأنه يحيل بدوره على نجم، وهذا النجم له دلالة لأنه يحيل على تراتبية ملائكية وهكذا الى مالا نهاية،

[1]-بول ريكور: من النص الى الفعل، المرجع السابق، ص 176.

[2]-بول ريكور: من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص178.

فكل شيء سواء كان أرضيا أو سماويا، يخفي داخله سرا. وكلما تم الكشف عن سر ما فان هذا السر سيحيل الى سر اخر ضمن حركة تصاعدية موجهة نحو سر نهائي.[1]

الشرح والفهم

حاول "ريكور" من خلال فلسفته التي كان في جوهرها عملية تأسيسية لمناهج، من احدى سماتها غياب التماسك الابستمولوجي بين للعلوم الطبيعية وعلوم الانسان والى جانب اللاتماسك بين كينونة الطبيعة ولا حتى كينونة الفكر: ومحاولته كانت بدافع جعل التشابه بين الاشكاليات الثلاث (النص والفعل والتاريخ)ومصير الفلسفة الذي كان مرهون بقدرتها على التحاق فكرة المنهج نفسها وعلاقته الحقيقية بالأشياء والكائنات.

النظرية (النص –الفعل – التاريخ)

1–نظرية النص :استعملها دلتاي لدفاعه لصالح الفهم، داخل مجال العلامات، وعرفت هذه النظرية تطورات جديدة تنتهي الى سيميولوجيا، اللسانية، الذي استند على الربط بين وحدات خفية من طرف مقال كونه البنوي و ثم اكتشاف الأساس الصوتي، وطبق معجم اللغات الطبيعة، وامتداده الى الخطاب، كما تم تعميمه على الأسطورة والحكي حاملة شعار الموضوعية للنص وتقصي علاقة الذاتية.

الشرح الفهم طورته الأسئلة والأسئلة، عكس الآثار المكتوبة التي قطعت صلتها مع قصدية المؤلف والقراء الأصليين، والمسافة الطفيفة هي حفر ما بين القول وما يقال، الخطاب يستدعي سيرورة معقدة على الدوام، تتعلق بتشخيص الأشياء للذات، المستمر بالتدوين ومنتهي في الترميزات.[2]

الشرح التام للنص لا يكون الا عن طريق الفهم الجيد له، وعبر عليها ريكور بالمسيرة العكسية من المفترض الى الراهن، من النسق الى الحدث، ومن اللغة الى الكلام وصولا الى الخطاب وهذه الحالة عرفت عند غادامير تحت تسمية أخرى تلقب ب المسيرة –التطبيق Anzendungولذات مدعوة لفهم نفسها أمام النص ولا يمكن للنص أن ينغلق على حاله، بل ينفتح على العالم الذي يعاود وصفه وبناءه بعد شرحه وفهمه.

[1]– أمبروتوايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، المرجع السابق، ص34.

[2]–بول ريكور: من الفعل إلى النص، المرجع السابق، ص127.

2- نظرية الفعل:

هي من أهم النظريات التي عرفت مع "فيتغاشتاين "و "أوستين" أنتجت التفرع (الشرح، الفهم)، كانت قبلها نظرية "ألعاب الكلام" وحضورها كان قوي، ورفض الربط بين هذه اللعبة بالسبب والفاعل وعلاقة الفاعلين بالفعل فالفعل دائما يعني القيام بشيء معين في سبيل أن يحدث شيئا أخر في هذا العالم حسب ما جاء به "فونت رايت"، [1]وأكد أن لا وجود لفعل دون علاقة بين المهارة وما يحدث الفعل، لا نعثر على شرح سببي مطبق على جزء من تاريخ العالم.

أما ريكور: أكد أن نظرية النص من ناحية نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، والفعل مرجع بالنسبة لصنف كامل من النصوص.[2]

نظرية الفعل تتيح فرصة النقاش جدل الفهم والشرح فمرجع بعض النصوص هو الفعل والمحاكاة الأرسطية.[3]

-نظرية أفعال الكلام نجدها عند "أوستين".

وسيرل فقد عرفا فعل الكلام على أنه تراتبية منسقة لها مستويات ثلاثة أولها الفعل التعبيري أو الافتراضي سموه فعل القول، الثاني الفعل أو القدرة اللاتعبيرية، أي ما نقوم به ونحن نتكلم أما المستوى الأخير الفعل التعبيري المولد، هو ما نقوم به بناء القول.

3-نظرية التاريخ: هي من أهم النظريات الا أنها احتوت تعارض كبير رغم أن التاريخ نوع من انواع الحكي .

[1] - فونت رايت، فيلسوف الفلندي عرف بنظرية الانساق Théoriedessystèmesونظرية النسق الجزئي المعلق Systèmesclés.

[2]-بول ريكور: من الفعل الى النص، المرجع السابق، ص134.

[3]- أوستين - Austinلساني ومنطقي بريطاني عاش بين سنة 1911 -1960 درس في أكسفورد تخصص في مجال الفلسفة واشتهر بكتاباته لمقالات الفلسفية في الكتب منها: How to do thing with ,1961- Philosophical apar word....

هي من أهم النظريات الخاصة بالتأويل حيث اختلفت الآراء بين المؤرخين فمنهم من هو ضد الوضعية مثل "ريمون ارن "، [1]معتبرا ان المنهج التاريخي يعتمد على أفعال بشرية تحكمها مقاصد، ومشاريع ومحفزات يتعين فهمها بناءً على اتصال ما على تحليل شبيه بذلك الذي نفهم به، والتاريخ هو امتداد لفهم الغير.

أما المؤرخين اخرين أكدوا أن استحالة الفهم بخلاف المعرفة الموضوعية لحوادث طبيعية، باعتبار التاريخ يقوم على اعادة تنشيط ويعيد عند المؤرخ تفكير الفكر الماضي في الفكر الحاضر لديه.

كما أكد "ريكور" أن التاريخ يبدأ عندما نكف عن الفهم مباشرة، ونشرع في إعادة بناء سلسلة المسبقاة حسب التمفضلات المختلفة للمحفزات والأسباب التي يتعلل بها فاعلو التاريخ ".[2]

الخصائص الابستمولوجية للنظريات (النص –الفعل –التاريخ).

- لا وجود لمنهج الشرح ولا لمنهج الفهم.
- الشرح وحده منهجي (يحصر المعنى).
- الفهم لحظة تشكل في علوم التأويل مع لحظة الشرح المنهجية.
- الفهم مكون نوعي في هيئة علامة (النص).
- فهم المقاصد ومحفزات (الفعل).
- القدرة على متابعة محكي ما (التاريخ).

الفلسفة تنشغل بالفهم لأنه يظهر انتماء كينونتها الى كينونة سابقة على كل قضية وعلى كل معارضة لموضوع ما لذات ما وهنا التفكير الابستمولوجية يقودها الى أنطولوجية الجدل بين الشرح والفهم.

[1]–جون سيرل فيلسوف امريكي ولد سنة1931من اتباع أوستين عرف بنظرية التي طورها الاعمال اللغوية التي كانت لها أبعاد رئيسية معروفة المقاصد والواضعات ووحدة التواصل عند سيرل هي العمل اللغوي من أهم اعماله .Les actes de la langage Essai de philosophie de langage, paris. hermann.1972.من خلال هذا العمل استطاع تطوير نظريته الاعمال اللغوية بأبعادها الرئيسية المقاصد والواضعات، واعتبر وحدة التواصل هي العمل اللغوي.

[2]–بول ريكور: من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص194.

نموذج النص ومفهومه

ان تأويل النصوص يثير مسائل خاصة لأنها نصوص وليست كلاما متحدثا، والجانب الهيرمينوطيقي له قواعد التي يطبقها لتأويل الوثائق المكتوبة والتي ليست كلاما متحدثا، وهنا الفهم يدخل من أجل التعريف بتلك النصوص التي بها علامات، فالعلوم الانسانية يمكنها أن تنعتها بالهيرمينوطيقا.

ان منهجية تأويل النصوص ومفهوم النص نموذجين اقترنا موضوعهما بالعلوم الانسانية وحتى الاجتماعية وطرحت حولهما عدة أسئلة لفهم وشرح.

أما بالنسبة للخطاب فيعرف على أنه حدث الكلام، ليس بنسق أو نظام والجملة هي أساس وحدة الخطاب ويحافظ على سمات أربع تسمى "بمعايير نصية "أهمها الزمنية يقصد به تحقيق الزمني وفي الخاص يسميه بنفنيست إلحاح الخطاب لأهميته (instance de discours) أما الذاتية تكون من خلال إدخال ضمائر والخطاب المرجعي ذاتي.

أما الموضوع تستغني عن الزمنية والذاتية والخطاب على صلة بموضوع ما لغته تحيل الى العلامات داخل نفس النظام ووظيفة الكلام رمزية لا تحقق الا في الخطاب.

مخاطب إرساليات التواصل يتم تبادلها في الخطاب فالخطاب لا يملك لوحده عالما فقط وإنما آخر مخاطب إليه يتوجه.

ومن هنا فالخطاب حدث والطريقة التي بها ينجز تكون اما شفويا أو كتابيا وما تكتبه وتسجله هو محتوى فكر القول والكتابة علاج لذاكرتنا من الضياع.

التأويل وحده علاج المضاد لضعف الخطاب في حال عدم قدرة كتابته إنقاذه من التحريف الذي لحقبه من خلال تدوينه، فهم النص يعني حالتنا الخاصة، تطبيق المعايير التي سبق وأن تحدثنا عليها وهي الزمنية، الذاتية، الموضوعية، التواصل من الفعل الرشيد الذي سمي sensee.

فعمليات الفعل تتكون من خلال النقاط التالية:

أ-**تثبيت الفعل واستقلاليته**: يكون تثبيت الفعل عن طريق الكتابة وهو نتيجة استدلال تجسيد قصدي، ملازم لفعل الخطاب دلالة الفعل عن واقعة الفعل، واقعية الفعل مثل فعل الكلام، تتطور جدلا شبيها بين وضعه الزمني باعتبارها واقعة تظهر وتختفي، ووضعه المنطقي باعتبارها تمتلك هذه الدلالة القابلة للتحديد او تلك ومحتوى المعنى هذا أو ذاك.

والاستقلالية نقصد بها انفصال النص عن مؤلفه، وانفصال الفعل عن فاعله وتكون مسافة بين نية الكلام ودلالة النص الشفوية، وكذلك بين الفاعل وفعله.

ب–الموافقة والأهمية: هناك دلالة لحدث ما تتحقق في سياقات اجتماعية جديدة وأهميتها تكمن في موافقتها الدائمة، وأحيانا موافقتها تعلو عن الزمن.

الفعل البشري "أثر مفتوحا oeuvre ouverte يتجه الى سلسلة لامتناهية من القراء المحتملين بانتظار تأويلات جديدة.

كما استطاع ريكور بفضل التأويل الجديد أن يتحكم في الذاكرة الجماعية الثقافية ووضع نظرية تعود إلى الرموز الاولى والتي سماها بالوضعية الهيرمينوطيقية والتي بها يقع التثاقف والحوار بين الثقافات المتعددة " Multiculturalisme".

–الفهم لحظة تشكل في علوم التأويل مع لحظة الشرح المنهجية.

–الفهم مكون نوعي في هيئة علامة (النص)

–فهم المقاصد ومحفزات (الفعل)

القدرة على متابعة محكي ما (التاريخ).

الفلسفة تنشغل بالفهم لأنه يظهر انتماء كينونتها الى كينونة سابقة على كل قضية وعلى كل معارضة لموضوع ما لذات ما وهنا التفكير الابستمولوجي يقودها الى أنطولوجية الجدل بين الشرح والفهم.

علاقة الفهم بالتأويل عند ريكور

يؤكد ريكور على الترابط الوثيق بين الفهم والتأويل في كلٍ من الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، على حدٍّ سواء في حين تتميز هيرمينوطيقا "ريكور" عن الهيرمينوطيقا الهايدغرية من خلال تأكيدها على أنَّه لا يمكن للهيرمينوطيقا أن تقتصر على أن تكون أنطولوجيا للفهم؛ بل يجب عليها – بالإضافة إلى ذلك وقبله – أن تهتم بالأسئلة المنهجية والإبستيمولوجية وهي: ما هو التأويل"l'interprétation"؟، وما هو التفسير " "l'explication؟. وبهذا التأكيد على أهمية التفسير – بوصفه منهجاً علمياً؟ و"كيف يمكننا أن نحسِّنهما؟".

وإنَّ انشغال هيرمينوطيقا ريكور بهذه الأسئلة هو ما يميز – أيضاً – هذه الهيرمينوطيقا عن هيرمينوطيقا غاد امر يوضح في العموم على وجود صعوبة في تصنيف الفلسفة الريكورية وتأتي هذه الصعوبة – فيما يبدو –

من انفتاح الفلسفة الريكورية على كل الفروع المعرفية تقريباً. وهذا الانفتاح جعل من "بولريكور" ما يمكننا تسميته بـ"فيلسوف التخوم"، un philosophe des frontières".والمقصود بهذه التسمية هو القول بأنَّ ريكور حرص في فلسفته وتأملاته على أنْ يبيّن التكامل والتضمن المتبادل بين مختلف ميادين المعرفة، متجنباً الاقتصار على ميدانٍ معرفيٍ وحيد، أو الانشغال بفرعٍ معرفيٍ وحيدٍ؛ فمثل هذا الاقتصار أو الانشغال يعني أن نضع جانباً العلاقات الوثيقة المتبادلة التي تُقرِب كل فرعٍ معرفيٍ من سائر الفروع المعرفية الأخرى. ويمكننا الحديث عن بعدين أو نوعين – متباعدين في توجهاتهما – من التخوم التي كانت محطَّ اهتمام الفكر الريكوري: داخلي وخارجي. والمقصود بالبعد أو النوع الداخلي من التخوم هو الصلة بين الخطابات أو الكتابات التي تتخذ بوضوح شكلاً ومضموناً فلسفيين. في المقابل، نقصد بالبعد أو النوع الخارجي من التخوم الصلة بين الخطابات أو الدراسات التي تنتمي إلى فروع معرفية – غير الفلسفة – كالعلم واللاهوت"la théologie"مثلاً. ويمكن تبيُّن هذا التنوع في الخطابات التي كانت محط اهتمام الفلسفة الريكورية من خلال المناقشات الفلسفية المهمة التي تعددت من قبل "ريكور " التي أجراها مع أهم التيارات الفلسفية في القرن العشرين: الفينومينولوجيا، الفلسفة التفكُّرية" la philosophie"réflexive**يمكن عموماً ترجمة** "laréflexion"بالتأمل أو التفكير أو الانعكاس. ولهذا تمت ترجمة مصطلح "la philosophie réflexive"بالفلسفة التأملية أحياناً (وهذا ما فعله مثلاً محمد برادة وحسان بورقية في ترجمتهما لكتاب بول ريكور.[1]وكذلك الحال بالنسبة للدكتور منذر عياشي في ترجمته لكتاب "بول ريكور، صراع التأويلات: دراساته يرمينوطيقية، ترجمة: د. منذر عياشي، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة: بيروت، ط1، 2005.")، وبالفلسفة التفكرية أحياناً أخرى)وهذا ما فعله مثلاً: جورج زيناتي في ترجمته لكتاب "بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق وتقديم: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، ط1، 2005.).

ونحن نرى أنَّ ترجمة د. جورج أنسب وأقرب للدقة لأنَّ كلمة تفكُّر تعبر في لغتنا العربية عن المعنيين الرئيسين هنا" التأمل والانعكاس". انظر مثلاً د. أحمد مختار عمر، " مادة تفكر"، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلد الثالث، عالم الكتب: القاهرة، 2008،،ص1734 .فالتفكِّر وفقاً لهذا المعجم وغيره هو" تجربة باطنية تنصبّ على النشاط الذهنيّ الداخليّ؛ فهو معرفة تكون فيها الذات العارفة والموضوع المعروف شيئاً واحداً".

[1] – من النص إلى الفعل: أبحاث التأويلII، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية: الهرم (مصر)، ط1، 2001ص67.

والتفكر عند ريكور هو تأمل، لكنه ليس مجرد تأمل مجرد نظري، فالتفكر هو تأمل من نوع خاص، تكون فيه ذات التأمل هي موضوع هذا التأمل .ويشرح د. جورج زيناتي – في ترجمته لكتاب ريكور"الذات عينها كآخر"– ذلك بالقول: »[...] فكلمة تفكرية اشتقت من كلمة"réflexion"التي تعني أمرين في آنٍ واحد: الانعكاس أولاً والتفكير ثانياً، لذا كان الحذر ضرورياً في الترجمة .والتفكري مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض، بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها، لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة.

الهيرمينوطيقا، فلسفة اللغة، الإبستيمولوجيا، الأخلاق، الفلسفة السياسية، والعديد من التيارات والميادين الفلسفية الأخرى؛ ومن جهة ثانية، من خلال الحوار المستمر الذي عقده ريكور مع بعض أهم التيارات العلمية كالاتجاه البنيوي، علوم اللغة، التحليل النفسي، ... وغيرهم واللاهوتية.[1]

– كنظريات "**كارل بارت**"، [2] لاهوتي سويسري، أحد مؤسسي تيار"اللاهوت الديالكتيكي"، ويعتبر من أهم اللاهوتيين المسيحيين عموماً، والبروتستانتيين خصوصاً، في القرن العشرين، ورودولف بولتمان، [3] وبول تيليش، [4]

---

[1]– للفكر الريكوري تأثير وحضور قوي في العديد من المدارس والاتجاهات اللاهوتية. انظر على سبيل المثال:
François-Xavier Amherdt, L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theologyschool, Paris: Éd. du Cerf, coll. « La nuit surveillé », 2004.
يبيّن هذا الكتاب تأثير هيرمينوطيقاريكور في اللاهوت عموماً، وفي مدارس تفسير الكتاب المقدس خصوصاً.

[2]–كارل بارت(1886–1968) KarlBarthعالم لاهوت كالفيني سويسري من أهم مفكري القرن العشرين وصفه البابا بيوس الثاني عشر بأنه اهم عالم لاهوت كان بعد توما الاكويني، يشدد فكر بارت على سيادة الالهمن أشهر أعماله: عقائد الكنيسة هو من أكبر أعماله مؤلف في ثلاثة عشر جزء او رسالة بولس الرسول الى الرومان.

[3]– رودولف بولتمان"Rudolf Bultmann"(1884–1976) ، لاهوتي ألماني بروتستانتي، تأثر بأنطولوجية هايدغر، وكرَّس أهم كتاباته لممارسة ما أسماه''إزالة الأسطرة عن الكتاب المقدس''. من أهم أعماله: (يسوع: أسطورة وإزالة الأسطرة)، وقد كتب ريكور تقديماً لهذا الكتاب في الترجمة الفرنسية له.

[4]– بول تيليش"PaulTillich"(1886–1965) ، لاهوتي وفيلسوف ألماني، تقع أعماله على التخوم بين اللاهوت والفلسفة. تمت ترجمة ثلاثة من أعماله: (الشجاعة من أجل الوجود، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط1، 1981)، (الحب والقوة والعدالة، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط1، 1981)، (زعزعة الأساسات، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، ط1، 1995.

كيفٍ نجح ريكور في التأسيس النظري للعلاقات والترابطات الوثيقة بين الميدان الفلسفي من جهة وميداني اللاهوت والعلم من جهة أخرى؟

وللإجابة على هذا السؤال تنطرق الى:

التفسير والفهم:

التفسير والفهم هي من أهم المحطات التي وقف عليها ريكور في كل كتاباته أين اعتبر التفسير من خلال بحوثه على أنه وساطة بيتن مرحلتين من الفهم وهذا الاستنتاج وصل اليه من خلال الجمع

بين المدارس التالية: الأنجلوسكسيونية والرومانسية الألمانية والديكارتية الفرنسية التي هي من أهم محتواها مزج بالبروتستانية حيث اعتبر أن التفسير والفهم هو وقتت تطابق بين البنية الجدلية للقراءة والبنية الجدلية للخطاب، كما بين بأنه يستحيل تحديد جدل التفسير والفهم في الموقف الحواري الذي يلقب بالمحادثة.

الفهم في العلوم الروحية، العلم في علاقة بتجارب ذوات أخرى وعقول أخرى متشابهة لعقولنا، وتعتمد أشكال التعبير مثل أسارير الوجه، الايماءات، العلامات، الوثائق، النصب، وعليه فالتقمص في العملية التأويلية بوصفه نقلا لأنفاسنا الى الحياة الأخرى النفسية، وهو مبدأ مشترك لكل أنواع الفهم سواء كان مباشرا أو غير مباشر.

التأويل عند الرومنسيين حالة خاصة من حالات الفهم، وهو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة، والثنائية بين الفهم ابستمولوجية وأنطولوجية.

*الفهم يقوم على التخمين والتصديق، وهناك جدل بين الفهم تخمين والتفسير تصديقا نظير للجدل بين الواقعة والمعنى.

اشكالية جدل الثنائي والتملك، جدل تطغى عليه نغمة وجودية، والثنائي هنا يقصد به الغربة أما التملك فهو علاج لإنقاذ التراثات الثقافية القديمة من اغتراب المسافة وهذا ما يدل على أن الأفكار الريكورية التأويلية مستقاة من خلال تأثره بأفكار باحثين في ذات المجال سبقوه أمثال "هيرش"، الذي هو أيضا تحدث عن جدل الفهم والتفسير بعد معرفي من أبعاد الجدل الوجودي وعلى أساسه تكون المسافة الانتاجية الثنائي المنهجي. [1]

[1]– ا. د.هيرش: ED.Hirsch في عام 1967أصدر أول رسالة مستفيضة ومكتملة عن الهيرمينوطيقا العامة باللغة الانجليزية بعنوان "صحة التفسير" ValidityofInterpretationفي عرض منهجي منظم اين وصف الهيرمينوطيقا منطقا للتحقق).

وصف هوسرل جميع الأفعال القصدية بصفتها موضوعات تعقلية خالصة لا يمكن اختزالها الى جانب النفسي من الأفعال نفسها، [1]فهنا فعل الفهم أقل تاريخية Geschichtlishوأكثر منطقية Logisch.

وهنا تكمن النقلة التاريخية وما يعرف بالانقلاب من التاريخية الى المنطقية في التفسير العام للتعبيرات الثقافية، حيث تأثيرات علوم الروح جميعا بهذه النقلة مهمة، والتغلب على العيوب النزعة التاريخية كان من خلال التأويلية التي أتى بها "شيلرماخر" بالبقاء مخلصين للقصد الاصلي من خلال تملكه قوة انكشاف عالم يشكل احالة نص، وكذا معنى النص، من دون قصد الكاتب، ولا حتى الادعاء الرومانسي في التوافق "التجانس "مع عبقرية المؤلف نفسه.

أما غادامير، [2]"انصهار الافاق "Horizon verschmelzungحيث تحدث عن التملك لإزالة الصفة الزمانية من خلال قوله: حيث ينصهر أفق عالم القارئ بأفق عالم الكاتب، ومثالية النص هي الرابطة الوسيطية في عملية انصهار الأفاق هذه ".[3]

من خلال كل ما عرضناه حول الجدل الثنائي والتملك فهنا نصل الى ان النص يفلت من مؤلفه ومن سياقه أيضا ويفلت أيضا من متلقيه الأول والأصلي، ويهب نفسه وشرحه الى القراء جددا باستمرار، وهنا وقف ريكور الى أن التأويل "هو العملية التي تعطي بها انكشاف أنماط جديدة من الوجود، ولا يدشن فهما جديدا للذات سوى التأويل الذاتي أود يل الذي يذعن لأمر ويتبع "سهم "المغزى ويذكر استناد اليه. وفي هذا الفهم الذاتي أود أن أعارض النفس Selfالتي تنبع من فهم النص، بالذات EGO، التي تدعي أنها تسبقه. والنص قوته الكلية على كشف العالم هو الذي يعطي الذات نفسها ".[4]

الفهم: ان من أهم المباحث المهمة التي اهتمت بها الهيرمينوطيقا، هي البحث الخاص بدراسة عمليات الفهم وخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص

*فالفهم في الفرنسية: comprendre

[1]- فائض المعنى ص 142.

[2]- التعريف بهانز جورج غادمير: فيلسوف ألماني، ولدفي ماربورغ 11فبراير 1900 اشتهر بعمله الشهير الحقيقة والمنهج، تلميذ الفيلسوف مارتن هايدغر ونيكولا يهارتمان، كما استطاع تحديد نظرية التفسيرية (الهيرمينوطيقا)وتوفي ب 13 مارس 2002.

[3]- فائض المعنى ص 146.

[4]- المرجع نفسه، ص148.

*و في الانجليزية TO Comprehend. To understand

* وفي اللاتينية:comprehendere

يطلق الفهم على إدراك موضوع التفكير وتحديده واستخلاص المدلول من الدال ولقد أعطى "الجرجاني "تعريفا له في كتابه تعريفات على الفهم هو: "تتصور المعنى من اللفظ المخاطب أو هو تصور المعنى "[1]و هو بذلك مرادف للإدراك ولقوة الذهن التي هي حسب الجرجاني في قوله: استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر وجودة الفهم صحة الانتقال من الملزومات إلى اللوازم "[2]يعني أن أعلى درجات الفهم أن نعلم أن ما نصرح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته وهو بهذا المعنى مرادف للعلم اليقيني والفهم مفهوم قدم من حلال المنطق "بورت رواياPORT –ROYAL"و كان يعني بالأفكار أو نظرية نوع من أنواع الجمال أو التفكير "[3]ومن الناحية اللسانية يتعلق مفهوم الفهم بالتواصل.

ويحدد على أساس الاستقبال، ومن الوظائف التي يؤديها التأويل، فك الشفرات الشرح الترجمة...الخ ولقد عرض" امبرتو اكو "في كتابه التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تصور على كل من "بيرس"و"فتيشاتين "وغريماس"في كيفية استخدامهم للفهم وذلك في ارتباط المعنى مع انتقال المعنى يقول "بيرس ": "لا معنى بدون تأويل "[4].

أما فتيشاتين يقدم الفهم "كمفهوم تجمعي عائلي "و منه الفهم من هذه الناحية وظيفية يومية ويستخدم في اللغة العادية مرات كتأويل وأخرى كشرح أو ترجمة فهو حالة عقلية وتجربة متميزة. وكما أعطى "دراوس" أهمية للفهم وربطه بما أسماه "الدائرة الهيرمينوطيقية "كما فهمه للجزء يتم ضمن الكل والكل ضمن الجزء وقد شكل الأنا منطلقا لفهم الأخر "[5]

[1]–جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، السنة1982، ص170.

[2]–امبرتوايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، السنة2000، ص43.

[3]–المرجع نفسه ص 43-44

[4]– المرجع نفسه: ص44-45

[5]– ان روبول رجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين غفوسو محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، السنة2003، ص 77.

ومن هنا كان طرحه للقضايا مختلفا عن الفلاسفة الكلاسيكيين، وفي هذا يقول غادامير في نصه "في حلقة الفهم ": يجلى نشاط فن التأويل في إيضاح الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين النفوس وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك "

لذلك فإننا نستخدم الفهم بمعنى القدرة العملية، فالشخص الذي يعرف مايتعلق بالة ما ويفهم كيف يستخدمها ويعرف حرفة ما. مفترضين جدلا أن هناك معايير مختلفة لعقلانية مكرسة لتحقيق الغرض ولفهم تعبيرات الحياة والنصوص وفي هذا الصدد يقول "هيدغر ": "أن الاقرار بان كل فهم يتضمن حتما حكما مسبقا هو إقرار يمنح التأويلية قوتها الحقيقية"لذلك حسب "هيدغر" ينبغي للتأويل أن يسير وفق مفاهيم وتصورات مسبقة، والتي تعوض تدريجيا بتصورات متناسبة ومتلائمة، فلا يتعلق الأمر سوى بسياق التصور المتجدد باستمرار والذي يؤسس رغبة البحث عن معنى الفهم والتأويل الذي وصفه وتتحدث عنه هيدغر "[1]

كما إن "شلايرماخر" بدوره سبق وان لاحظ أن سوء فهم الخطاب معين، هو الذي يولد الحاجة إلى الفهم هكذا أسس على ظاهرة سوء فهم، نظريته التأويلية يقول: "الهيرمينوطيقا ستصبح كمنقذة من سوء الفهم الذي يتربص بين كل لحظة ومنذ بداية الفهم "[2]

وبذلك فان مهمة التأويل لا تنحص عندما يصبح الفهم غير مؤكد، بل من اللحظة الأولى لكل من يرغب في فهم خطاب ما، وبذلك يقلب "شلايرماخر" النظرة الساذجة للتأويل الكلاسيكية، التي كانت تعبر عن حسن الفهم هو الحالة العادية وهو ينتج من تلقاء نفسه بينما الحالات الخاصة هي سوء فهم.

ومن خلال هذا الانقلاب الذي أقامه" شلايرماخر" في الهيرمينوطيقا والذي يكمن أساسا في تأكيده على أن "سوء الفهم يتربصنا باستمرار لا يمكن ابدا أن نقوم بإحصائه "[3]

ولقد حدد " شلايرماخر"ثلاث فرضيات تتعلق بالفهم وهي كالتالي:

1-خالص اللافهم.

2-خطأ الفهم

[1]-ان روبول رجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، المرجع السابق: ص 122.

[2]-بوزيدبومدين: الفهم والنص: دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم والناشرون، ط1، السنة 2008، ص 78.

[3]- المرجع نفسه، ص 78-79.

3-الفهم المندمج

وهي "فرضيات تبنى على إرادة المعرفة" [1]، وبذلك يرى أنني نفهم إلى الأقصى أو "لا المعنى " وهنا نمتلك وعي اللافهم "وإرادة المعرفة وحين نقول أننا لا نفهم، أي أننا لا تصدر المطلوب.

كما يؤكد "كلادنيوس "على أن الحس المشترك له دور الحيوي في عملية الفهم جاء ذلك من خلال قوله: "المرء يفهم القول المنطوق أو المكتوب فهما تاما اذا ما أخذ باعتبار جميع الأفكار التي يمكن أن تقولها الكلمات فينا وفقا لأحكام القلب والعقل " [2]ولذلك لكي نستطيع فهم النص فهما كاملا علينا حسب "كلادنيوس" ان نراعي الأحوال السائدة أو الظروف بالإضافة الى غرض النص أو النية.

وبذلك يعبر أيضا "دالتاي "عن الفهم في عبارته الشهيرة المحكمة قائلا "نحن نفسر الطبيعة اما الإنسان فينبغي علينا أن نفهمه "[3]

فالفهم إذن هو عملية ذهنية التي يتم بواسطتها إدراك الإنسانية، إنما الفعل الذي يشكل أفضل اتصال لنا بالحياة ذاتها والفهم شأنه عند "دالتاي "شان الخيرة عنه.

ففي كتاب الحقيقة والمنهج لغادامير فقد أكد أن: النزعة التي اشترك كل من "دلتاي" وكونت يورك "في صياغتها وهي الفهم بمقتضى الحياة ".

معتقدا "دلتاي" أن الفهم هو ذلك المسار الذي بواسطته نعرف شيئا ما طابع روحي بمساعدة العلامات المحسوسة التي تحليه، هذا هو الفهم الذي يشكل التأويل أحد حقوله الخاصة.

وهنا وصف عادل مصطفى الفهم عند "هيدغر " في قوله: "أن الفهم ليس شيئا نمتلكه، بل هو شيء نكونه " [4]وبذلك يعتبر "هيدغر " الفهم على أنه شكل من أشكال الوجود في العالم أو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم وعليه يرى أن الفهم هو الأساس لكل تفسير وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء.

---

[1]- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل الى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق ص89.

[2]-بوزيد بومدين، الفهم والنص، المرجع السابق ص115

[3]-هانز جورج غادمير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن كاظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، السنة2007، ص 354

[4]-عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق ص121.

وكما وضح الكاتب والبروفيسار بوزيد بومدين "فكرة "شلايرماخر "حول العمل الذي قام به وذلك من خلال توحيده بين الفهم والهيرمينوطيقا حيث أصبح هذان المصطلحان مترادفان في نظره حيث يقول: "أستطيع أن أعيد تشييد معنى الخطاب من أعماق كل أجزائه كما لو كنت أنا كاتبه ".[1]

فلقد حاول "شلايرماخر "أن يبين لنا أننا نستطيع أن نفهم الخطاب أولا بشكل جيد، بل أحسن من كاتبه، فكل خطاب يتأسس على فكرة داخله وهذا يعني أن السبيل الوحيد للفهم هو إعادة توجيه معنى الخطاب لا يمكن أن يتم ذلك إلا بواسطة اللغة.

كما لا يختلف هانز جورج غادمير "حيث قال: " أن "دلتاي" قد تأثر بعمق أعمال "شلايرماخر" ورأى مثله أن فعل الفهم هو إعادة بناء عملية الكاتب الإبداعية، فالقراءة ليست مجرد تلقي ولكنها إبداعية كما هي الكتابة "[2]وبذلك كان اهتمام "دلتاي " الأساسي هو كيفية معرفتنا لأي شيء. وفي المقابل فلقد اعتبر كذلك أن الفهم ليس مجرد نشاط لغوي وإنما هو القدرة على التسرب داخل نفسية الآخر، ومنه فانه يعرف الهيرمينوطيقا في قوله: " بأنها فهم الكاتب أحسن مما فهم ذاته "[3]

وحينها فقد أكد "بول ريكور "ان الفهم يمر عبر ثلاث مراحل في قوله: أنا أرى ثلاثة مراحل لهذا الفهم، وثلاثة مراحل تصنع معالم حركة الفهم التي تنطلق من الحياة داخل رموز نحو التفكير يكون انطلاقا من الرموز".[4]

وهذه المراحل هي:

أولا: المرحلة الفينومينولوجية:

يتضمن الفهم الفينومينولوجي أربعة مستويات:

1. **المستوى الأول:** هو أن تفهم يعني أن تكرر ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين التكافؤ في قلب الرمز نفسه

[1]-بومدين بوزيد: الفهم والنص، دراسة في المنهج: المرجع السابق، ص81.

[2]- هانزغادامير: فلسفةالتأويل، المرجع السابقص122

[3]-بوزيد بومدين، الفهم والنص، المرجع السابق، ص82.

[4]-المرجعنفسه، ص83.

2. **المستوى الثاني:** هو فهم رمز أو عدة رموز انطلاقا من فهم رمزا آخر وهكذا نجد ارتباط بين المستوى الثاني بالأول.
3. **المستوى الثالث:** يتمثل في فهم الرموز من خلال فهم التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر والأساطير...الخ.
4. **المستوى الرابع:** يتم البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثلات التي توحد كل رمز بمفرده."[1]

فهذه المستويات الأربعة التي تحدث عنها "بول ريكو "من الفهم الفينومينولوجي للرموز تهدف إلى الإمساك بالكلية المتسقة والمتجانسة للرموز.

أما المرحلة الثانية فهي: المرحلة الهرمينوطيقية.

وهنا شدد "بول ريكور" على أنه لا يمكننا أن نبقى في الرحلة الفينومينولوجية لأن الفهم في هذه المرحلة يبقى غير منخرط أو غير ملتزم ويرى أيضا "ريكور ": "أننا نلج في الدائرة الهيرمينوطيقية يعني أن نطرح سؤال الحقيقة والاعتقاد والالتزام في علاقة بين الدلالات الرمزية لذلك يقول "بول ريكور": "يجب ان تفهم كي تعتقد، لكن يجب أن تعتقد من أجل أن تفهم "[2]

وهنا فقد استعان "بول ريكور " بالتراث الأوغسطيني والأنسلم ليعبر عن هذه العلاقة الدائرية بين الفهم والاعتقاد.

وثالث مرحلة هي: المرحلة الفلسفية:

ففي هذه المرحلة يتطلب الانتقال من المرحلة الهيرمينوطيقية أو التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية، حيث يكون التفكير انطلاقا من الرمز، يقول "بول ريكور": تحويل الدائرة الهيرمينوطيقية إلى رهان يسمح بتجاوز هذه الدائرة ولا يعني تجاوز على مرحلة التأويل إلغاءها، بل على العكس، يحافظ هذا التجاوز على المرحلة الهيرمينوطيقية والمرحلة التي تسبقها "[3]

[1] بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ص36.
[2] -بول ريكور: نظريةالتأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص107.
[3] -بول ريكور: صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 352.

إن هذا الرهان بالنسبة إلى "بول ريكور "الأرض الموعودة للفلسفة وتكون مهمة أو وظيفة التفكير المنطلق من الرمز هي التفحص أو التحقق، فما يهدف إليه فهم الرموز ليس فكرا مخبأ خلف الرموز، وإنما فكرا يمكنه الانطلاق من الرموز ويسعى لتفحص وتأويل ما تكشفه الرموز وتشير إليه، وبخصوص الواقع عموما، فالواقع الإنساني بشكل خاص.

التأويل من النص إلى الفعل

يعتبر التأويل عند ريكور من أهم المعالم التي تحددت أطرافه في "من النص إلى الفعل" والذي وضع له ريكور عنوانا أخر"أبحاث في التأويل" بعد أن أكد في "فرويد والفلسفة" و"صراعات التأويلات" شرعية الهيرمينوطيقا فقد بدأ ريكور بالدفاع عن التأويلي الفلسفي أو الإيجابي ضد ما كان بمثابة تحد سواء من علم الدلالة أو التحليل النفسي، والذي وجهه من خلال تحديد العلاقة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولجيا الهوسرلية وقد تعمق ريكور الفينومينولوجيا ودرس فلسفة هوسرل وترجمها، ومن هنا يؤكد أن الهيرمينوطيقا نتاج للظاهريات فقد خرجت الأولى من الثانية، فهي المصدر الذي نشأت عنه وهي كذلك المكان الذي غادرت.كما يتناول علاقته بالتأويل الفينومينولوجي بعد هوسرل خاصة لدى هيدغر وغادامر كما سبق وأن عرضناه في جزأ أفكار ريكور

حيث أن في هذا المجلد يظهر "إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص في نظرية الفعل حيث تظهر الأولى في الجزء الثاني من هذا العمل لصالح الاهتمام التطبيقي، كما تظهر في التدرج فيما يعرضه من أبحاث حيث نجد نقطة البداية النص وبنيته الداخلية لكن مع قدرته الخفية على إعادة التشخيص وفي نقطة النهاية رسم تقريبي لمفهوم العقل الفاعل والذي تظهر خاصته في بحثه "نموذج النص: الفعل الحصيف المنظور إليه كنص".[1]

اما الجزء الثالث من ذات المؤلف يبرز ريكور أهمية النقد التأويلي وعليه فان ريكور يوضح أن مهمة الهيرمينوطيقا عنده هي الكشف عن موضوع النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف أن موضوع النص غير المحدود بالنسبة لبنيته وفي افتراضه هو بمثابة المرجعية للمعنى. وهو لا يكتفي بالمعنى الذي هو موضوعه المثالي، بل يتساءل بالإضافة إلى ذلك عن مرجعيته أي عن مقصديته. وعن قيمة الحقيقة فيه.وهو لا يتوقف عن بنية النص المماثلة، بل ما يريد هو توضيح العالم الذي يختطه النص.[2]

[1]- بول ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا في "من النص إلى الفعل" ص 42

[2]- بول ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا في "من النص إلى الفعل"، المرجع السابق، ص 59

وعليه فالسؤال كما يرى ريكورلم يعد تعريف الهيرمينوطيقي كبحث عن البنيات النفسية التي تختفي تحت النص، بل كتوضيح للكينونة في العالم التي أبرزها النص. يقول (ما يجب أن يؤول في النص، هو افتراض في عالم مشروع عالم يكون بوسعي أن أقيم فيه وأن أقصد فيه أخص ممكناتي).[1]

وهنا يحاول ريكور (مهمة الهيرمينوطيقا) أن يعالج الهيرمينوطيقا بالدخول في مناقشة مع علوم النص من اللسانيات إلى التفسير.

إن الهيرمينوطيقا عند ريكور هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص. والفكرة الأساسية الموجهة لديه هي فكرة إنجاز الخطاب كنص.

وان الهدف هو التكامل بين الشرح والفهم بدلا من الفصل بينهما وهذا يختلف عما نراه عند الهيرمينوطيقا الرومانسية لذلك فإن موضوع تشريح الهيرمينوطيقا في اختراقه هو الكلام، والكلام المكتوب بالأخص. يقول في ذلك: "إن إنتاج خطاب ذي معنى واحد نسبيا بكلمات متعددة المعاني، والتعرف على نية أحادية المعنى في استقبال الإرساليات هو عمل التأويل الأول والأكثر بساطة.وهو ما يسميه دلتاي: "تعابير الكلمات الثابتة بالكتابة"، هذه التعابير تقتضي عمل تأويل خاص وترتبط بالضبط بإنجاز الخطاب كنص.[2]

ومن هنا نجد أنريكور يسعى من خلالدراسته الى التأكيد عن أهمية الهيرمينوطيقا كما يعتبرها ويعرفها أيضا على أنها: نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص أي أن الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص.[3]وهذا ما يجعلنا نستنتج انطريقة ريكور في تأويل النص في دراسته وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية التي يحدد لنا إشكاليتها في الموضوعات الخمسة وهي:

1- إنجاز الكلام كخطاب

2- إنجاز الخطاب كأثر أدبي

3- علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب

4- الخطاب كانعكاس لعالم

[1]- بول ريكور: من أجل ظاهريات هيرمينوطيقية من النص إلى الفعل، المرجع الأسبق، ص42.

[2]-بول ريكور: من النص إلى الفعل، المرجع الأسبق، ص 60.

[3]- بول ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا "من النص إلى الفعل" المرجع السابق، ص58

5- ما الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات. وهذه سبق وأن أشرنا بعضها خلال ذكرنا أفكاره.

فكل هذه السمات مجتمعة تشكل المعايير النصية أين قال: "أنا أربط المهمة الهيرمينوطيقية بمفهوم (عالم النص) مضيفا أن النص هو الوسيط الوحيد الذي نفهم من خلاله أنفسنا وهو يسمي نصا كل خطاب تثبته الكتابة. تبعا لهذا التعريف يكون التثبت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه. [1]

كما يؤكد في بحثه الذي يقدم كتاب من النص إلى الفعل: "إن مهمة الهيرمينوطيقا الأولى بعد أن تخلصت من أولوية الذاتية هي البحث داخل النص نفسه عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبنيين العمل الأدبي ومن جهة ثانية البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون هو (موضوع النص اللامحدود).إن الدينامية والإنقذاف الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص. ومن مهمة الهيرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص...

بهذه المهمة الأولى ترتبط جميع تحليلاتي الرامية إلى تمفصل الفهم بالتفسير وتثيقهما على ما أسميته "معنى" العمل.[2]

***الهيرمينوطيقا فلسفيا** "تفكير حول عمليات الفهمية المتضمنة لتأويل النصوص " لتتطور بعدها من النصوص باتجاه مجموعة التعبيرات التاريخية والأفعال منها "هيرمينوطيقا التاريخ التي جاء بها غادمير، هيرمينوطيقا الإدماج الوصفيلنيتش والكوكبية الحركية للوتربنجامن ".[3]

أما ميل بيرنييهMiles burnyeatالفهم على أنه الترجمة الصحيحة للمعرفة.

أما أطروحة ميشال ديميdummeMichael فان نظريات العلامات هي نظريات الفهم والتأويل.[4]-

أما بيرس PEIRCE يرى أنه لا معنى بدون تأويل وهومن أهم الفلاسفة الأنجلوسكسيونيين أمثال فيتشتاينWihgenstein وغريماس Greimas

و هم يقدمون أن الفهم Understanding كمفهوم تجميعي عائلي.[5]

---

[1]- بول ريكور: وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية "من النص إلى الفعل "المرجع السابق، ص78

[2]- بول ريكور: عن التأويل "من النص إلى الفعل "، المرجع السابق، ص25.

[3]- الأنماط الثلاثية الأساسية التي تحدث عنها فيجل G-Figalواستخدمها دانهاور (1603-1666) تيولوجيا في محاضراته عن الهيرمينوطيقا العامة قبل الرومانتيكية .jolenn Konrad dannhawer

[4]-Jean Gresch, Le Cogito Herméneutique, L'Herméneutique Philosophique et l'Héritage Cartésien, Vrin, Paris, 2000, p. 153..

[5]-امبرتوايكو، التأويل، المرجع السابق، ص43.

فالهيمينوطيقا كاختصاص في جامعات بروتستانتينية وذلك لأهميتها في العلوم الدينية وهذه الدراسات التفسيرية الهيرمينوطيقية في الجامعات الجرمانية عكس فرنسا التي سيطرت عليها الروح النابولينية، وهي اختصاص فرعي لتفسير النص أو العلامات ومنذ ميلاد الهيرمينوطيقا التيولوجية Herméneutiquethéologieالفلسفيةأوالفيلولوجية Herméneutiqueprofance والقانونية HerméneutiqueJuris.[1]

و عليه فان نظرية الفيلونية والرواقية باشكالية كيف يمكن ابداع قواعد منهجية من أجل تفسير النصوص هي النظرية الوحيدة التي تأثر بها اباء الكنائس واستمرت التعاليم الفيلونية التأويلية في التقاليد الفكرية المسيحية وكان عيسى عليه السلام هو الذي أضاء رسالة التوراة بعهده الجديد.[2]

السّرد تعبير إنساني وتأويله تعايش مع الآخر

تأثّرت استعمالات القرن العشرين "للسّرد" أيضاً بعلاقاته بالأسطورة، وكاستعمال سِلبي مقابل للواقعة أو التّاريخ أو العلم فقد صار يقترن "بالمعاني الحديثة الصَّعبة للخيال والإبداع والتّخيّل"[3]

وانصبّ عمل جون فرانسوا ليوتارJean-FrançoisLyotard(1924-1998) حول وضع المعرفة في نزعة ما بعد الحداثة، فبينما كان العلم يتصارع مع المرويات، وينظر إليها كمجرد خرافات فإنّ العلم الحديث نسج في الواقع سِلسلة من المرويّات حول ذاته، يقول ليوتار: "سأستخدم مصطلح "الحديث" لتسمية أيّ عِلم يُضفي شرعيّة على نفسه بالإحالة إلى خِطاب شارح، من هنا يلجأ إلى بعض المرويّات الكبرى مثل تحرير العقل أو الذّات العاملة"، إنّ ليوتار يعتقد أن السّرد مازال جوهرياً بالنسبة إلى العلم، ويرى فيه "السّرد الصّغير" بوصفه الشكل المقوم للابتكار الخيالي، وبالذات في العلم"، وليوتار يعتبر مركزيّة السّرد في كلِّ فعاليّة إنسانية واتصالٍ بشري، والسَّرد طريقة في بناء الوقائع والذّات، وليس فقط في تمثيلها.[4]

يستقي علم السَّرد المعاصر من الشّكلية والبنيوية، ومن عمل فلاديمير بروب Valadimir Propp(1895-1970) عن الحكايات الخرافيّة الروسيّة، ينطوي على نوع نموذجي من القواعد السَّردية أو

[1]-**Georges Gusdorf,** Les Origines de l'Herméneutique, Éditions Payot, Paris, 1988, p. 20.
[2]- Paul Ricoeur , du texte a l'action , Ed du seuil ,paris 1986,p162.
[3]- المرجع نفسه، ص 382.
[4]-Jean-François Lyotard,LA CONDITION POSTMODERNE.Ed de minuit

الشّعرية، فالقصص تتكوّن من عدد صغير من الأدوار (أنماط الشّخصية) والوظائف (الأفعال أو الأحداث الدّالة في الحِبكة) وطُرق الجمع بين هذه[1].

أمّا الصُّورة المتأخِّرة من التّحليل السّردي عند جيرار جينيتGèrardGenette(1930-2018) فهناك تمييزات بين ما يُرْوَى –أي متوالية التّرتيب الزمني الفعلي للأحداث التي تُسَرد والتي يسميها جينيت بالوصف – وبِنية الحِبكة التي يُنشئِها الرّاوي –أي ترتيب الأحداث كما تُرْوَى، وهو مايسميه جينيت بالقصّ Récit ويسمّ فِعْل الرّواية نفسه بالنّطق، فالسّرد عنده عرض "الحدث أو لمتوالية من الأحداث حقيقية أو خيالية، عرض بوساطة اللغة، وبصفة خاصة بوساطة لغة مكتوبة. ويسعى علم السّرد إلى البحث عن مكونات البنية السرديّة للخطاب من راوٍ ومرويّ ومرويّ له، ولما كانت بنية الخطاب السرديّ نسيجا قوامه تفاعل تلك المكونات أمكن التأكيد أن السّرديّة هي العلم الذي يعنى بمظاهر الخطاب السرديّ أسلوبا وبناء ودلالة.

من خلال التعاريف السابقة فإنّ الأجزاء الرئيسيّة في السّرد هي:

1- الإطار (أو الاتجاه)، مكان وزمان الحوادث والشخصيات، أي السياق
2- العقدة (أي الشّيء الذي يُطلق سِلسلة الأفعال السّردية)، أي بعد تركيب الأحداث، هي النقطة الحاسمة لتفجير الحدث.
3- الذِّروة (حين تصل الأحداث إلى أقصاها مثلما هو الحال حين يشتبك البطل والوغد في صِراع مباشر).
4- حلّ العقدة (كأن ينتصر البطل)، نهاية هبوط الأحداث بعد وصولها إلى التأزم، ويتمثل في وقوع الفاجعة إذا كانت القصة مأساة (تراجيديا)، أو نهاية سعيدة إذا كانت ملهاة (كوميديا).

نخلص مما سبق إلى أنّ السرد هو أسلوب من الأساليب المتّبعة في القصص والروايات وكتابة المسرحيات، ويعدّ أداةً للتعبير الإنساني، ويقوم الكاتب بترجمة الأفعال والسلوك الإنساني والأماكن إلى بُنى من المعاني بأسلوب السرد، وبذلك يكون الكاتب قد قام بتحويل المعلومة إلى كلام مع ترتيب الأحداث. ليس المقصود هنا الكلام غير المنتظم الذي لا يوجد فيه ترتيب للأحداث، أو ذلك الذي فيه انعدام للانسجام بين كلماته وجمله ومعانيه.

وإذا حاولنا أن نفهم السّرد والتأويل عند ريكور ففي "اعترافاته" يتحدّث عن "التباسَات الزّمن" في نهاية الفصْل الحادي عشر، ما يقابل مفهوم "الانبثاق" في الوجُود والخلِق، يتحدّث عن "تمدّد النّفس وانتشارها"،

[1]- فلاديمير بروب، مورفولوجيا القصّة، تر: عبدالكريم حسن وسميرة بن عمو، شراع للدراسات والنشر، ط 1، 1996، ص97.

فالمستقبل هو حالة "تفجّع" ومُفعم بالأمَل، والسّيطرة على الزّمن يكون بالسّرد، عن طريق الحِبكة والمعنى الشّعري كما هو التّطهير عند أرسطو كحلٍّ سِحري، فسُؤال أوغسطين: ما الزّمن؟ أسلوب شَكّي، فالزّمان ليس له وجُود، المستقبل ليس بَعد، والماضي لم يعدْ موجوداً، والحاضِر لا يمكث سيصبِح ذاكرة: ("كان" عن الماضي، و"تمرّ بِنا" عن الحاضِر، و"سيكون" للمستقبل"، لكن السّؤال: ماذا؟ وكيف؟ عن الزّمن يكون الاستفهام والتوقّف.

يحلّ الإشكال أوغسطين بتحويل فكرة الماضي والمستقبل إلى توقّع وذِكرى، وهنا اليقين يكون بثلاثيّة: "اللغة"، و"التّجربة" و"الفعل"، التوقع والذّاكرة جهتان للحاضر، ولكن الحاضر ليس له امتدادٌ، وهنا يصل أوغسطين إلى ما وصل إليه الشّكاك "أنّ الزمن الوحيد الذي يمكن أن يسمى حاضراً هو **الآن Instant** الشّبيه بالنّقطة"[1]

أما "التّجربة" و"الفعل" عنده تصوغهما اللغة، و"الوجود" هو الماضي والمستقبل، ولكن أين؟ طبعاً في الحاضر، والحاضر ليس له ديمومة، ونقيس الزّمن في أثناء انقضائه أي تلاشيه، ويقول بول ريكور "السّرد يعني الذّاكرة، وإنّ التنبّؤ يعني التّوقع" فالتّوقع نظير الذّاكرة، هكذا تصبح أمامنا:

- حاضِر الأشياء الماضية (الذّاكرة).
- حاضِر الأشياء الحاضرة (الادراك المباشر) انتباه يتطابق مع الانتشار والتمدّد.
- حاضِر الأشياء المستقبلية (التّوقّع)، هنا "إقرارٌ" لحلّ المشكل.

وتوجد هذه الأزمنة في العقل لا في مكان آخر، والبحث عنهما يكون في مستوى اللغة ص 35، إنّ "الامتداد" و"الإرجاء" عند أوغسطينفي النّفس البشرية، وهو قياس الزّمن، فنحن نقيس الزّمن وهو ينقص.

إنّ رؤية أوغسطين للزّمن استمرار للجدل منذ محاورة "طيماوس" لأفلاطون، و"طبيعيات" أرسطو، و"تساعيّة" أفلوطين الثالثة، حيث تكون النفس هي التي تتكبد الآلام ونستخدم البرهان بالخُلْف والبلاغة، إن قياس الزمن عند أوغسطين لا يرتبط بالأجرام السماوية مثل أرسطو، بل بقياس "حركة النّفس الإنسانيّة"[(2)]، والنّتيجة هنا التي نخلص إليها أنّ "الزمن هو تمدّد الرّوح وانتشارها" والقول ب"انتشار النّفس" يحلّ لغز امتداد

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006، ج: 1، ص: 29.

[2]- بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، المرجع السابق، ص39.

شيء ليس له امتداد، وهذه العبقرية الأوغسطينة في دائرية الانتشار "إدراك الحاضِر ثلاثي الأطراف بوصفه انتشاراً، وإدراك الانتشار بوصفه انتشار الحاضر ثلاثي الأطراف" هي التي سيتابعها هوسرل وهيدغر وميرلوبونتي[1].

ومن وظائف العقل في متابعة "انقضاء الزمن" أنه يقوم بما يلي من الوظائف: التّوقع، والانتباه (القصْد الحاضر)، والذّاكرة" هي "المستقبل الذي يتوقّع، يمرّ من خلال الحاضر، الذي ينتبه له، نحو الماضي الذي يتذكّره" فانتباه العقل يتواصل في هذه الأزمنة، هكذا اختزل أوغسطين امتداد الزّمن بانتشار النّفس، حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر، التّوقع والانتباه والذاكرة.

نخلُص هنا إلى فكرة الأبديّة للإله مقابل النّقص والتّلاشي عند البشر، فالزّمن مخلوق وهو يتلاشى، والزّمن محوط بالعدم قبل الخلْق، والأبديّة هي السّكون الأبدي، والزّمان مخلوق مع خلْق العالم، وهو ما نعثُر عليه في محاورة طيماوس، إنه (الانتشار، التّمدد، التبدّد) و(القصْد والابتغاء والسّعي)، وهنا الزّمانية هي ألمٌ مثل الألم الذي يمرّ به الإنسان، ومنه الموت والمرض والضّعف والحرب والأسْر والشّيخوخة والعقم والابتلاء والمنفى والسّقوط وصُور العمى والظّلمة، إنها التّناهي والتغيّ بالألم، ويخلص ريكور إلى صُور "الزمانيّة" عند أوغسطين في الاشكال التاليّة: انحلال، عذاب، عقوبة، الليل. وهنا يكون الانصات لـ "الكلمة" الباطنية عبر التّعلم لردْم الهُوّة بين الكلمة الأبدية والصّوت الزمني، ما يماثل عندنا قوله تعالى:﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾.

أهمية المعنى في التأويل

طالب ريكو البنيوية بأن لا تتجاوز حدود صلاحيتها رغم تقديره لها بعدما أثبتت فعاليتها في تشريح النص من الداخل والكشف عن بنيته اللغوية والأسلوبية البلاغية فبعد أن تشبع من دراسة النص البنيوي وشكلانيا تنتهي مهمة هذه المنهجية لكي تبتدئ مهمة الكشف عن المعنى والمغزى والدلالة العميقة للنص وهذا ما لم تهتم به منهجية البنيوية لأنه ليس من اختصاصها.

ريكور اعتبره المفكرين الفرنسيين على انه فيلسوف جدد من فهمهم لأشياء عديدة كالفلسفة الظاهراتية وعلم التأويل والتفسير النصوص المقدسة وكذلك دراسة الأساطير والأيديولوجيا توالطوباوياتوانه مؤلفا ومفكرا حكيما وقد جدد مناهج البحث التاريخي أيضا وساعد المؤرخين على فهم أعمالهم بشكل مختلف وفرنسا اشتهرت

[1] المصدر نفسه، ص: 39.

بأهم مدارس في علم التاريخ المعاصر، مدرسة الحوليات وبالتالي فقد صال بول ريكور وجال في كافة الميادين والاختصاصات وكان رائدا في معظمها ان لم فيها كلها.

أطروحته لدكتوراه الدولة عن الإرادي وغير الإداري في الأعمال البشرية وكتابه الكبير رمزانية الشر وكتابه عن فرويد، عن مناهج التأويل في العالم المعاصر والصراعات الدائرة بينها، وكتابه من النص الى المحاربة بالإضافة عن الزمن والتاريخ والنسيان.

المطلب الثاني : آليات انتاج المعنى

الهيرمينوطيقا واللغة عند ريكور

بينت الدراسات أن بول ريكور كانت له عدة اهتمامات للبحث من الوجودية إلى فلسفة اللغة وهذه من أهم العوامل التي أسهمت في اهتمامه بالهيرمينوطيقا الفلسفية والذي يدل على التأثير المتزايد للمدرسة الإنجليزية والأمريكية عن فلسفة اللغة في أبحاثه التي يراها ضرورية في البحث الفلسفي. وبالنسبة إليه فإن مساهمة فلسفة اللغة اليومية ذات جانبين: [1]

الأول: أن الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة اليومية العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي فهي أكثر الطبقات أساسية في نظرية الاستعارة والرمز والمثل.

الثاني: تبدو اللغة العادية كما لدى فتجنشتين وأوستن .[2] نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية في مجالي الفعل والمشاعر.

وتمثل التميزات الملازمة للكلمات هاديا لكل تحليل ظاهريات. وهو يرى أن استرداد النوايا والمقاصد في تجارب اللغة هي المهمة الأساسية للظاهريات اللسانية.[3] وليس الظاهريات فقط، بل الهيرمينوطيقا يمكنها أن تستخلص الفائدة من بحث في عمل اللغة العادية. وهنا يخلص ريكور على أنه يمكن تحديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرف على جذورها في عمل اللغة العادية نفسها. وهذا ينقلنا إلى جهده التأويلي الذي أطلق عليه من النص إلى الفعل والذي هو من أهم مؤلفاته خلال مساره الفكري.

---

[1]-Cff.John B. Thompson: GriticalHomeneuticsAstudy in the Thought ofP. Ricour and J. Habrmas , Cambridge Uni. , Press. 1981

[2]–بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص 279

[3]– بول ريكور: مقدمة من النص إلى الفعل، المرجع الأسبق، ص4.

اللغة والرمز

اهتم ريكور بالمصطلحين الأساسين اللغة والرمز منذ انطلاقته المعرفية "فمشكلة اللغة بوصفها خطابا مشكل قديم منذ أرسطو وأفلاطون، غير أن المناقشات التي

يستخدمها ريكور هي مصطلحات جديدة فهي تضع في الاعتبار منهجية علم اللغة الحديث ومكتشفاته، فاللغة لا تعني هنا القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل هي تشير الى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص ".[1] كما اضفنا مرجعا اخر اعتمدنا عليه أيضا بالفرنسية:

Paul Ricoeur. Philosophie de la volonté.Finitude et culpabilité. L'homme faillible. La symbolique du mal paris, aubier1988

فاللغة لطالما كانت مشكلا فلسفيا ومنهجي حسب ما يعرف من خلال علم الدلالة والسمياء وهذا ما قامت عليه الدراسات ريكور أينكان أساسها التفريق المنهجي بين علم الدلالة والسمياء العلامة هي موضوع السمياء شيء افتراضي. ..فهي حدث فعلي في لحظة التكلم، وهي كل غير قابلة للتجزئة، رغم أنها تتكون من كلمات حسب ما ذكرنا سابقا، حيث هذا التمييز هو مفتاح مشكلة اللغة وحلها حسب ريكور من خلال علم الدلالة كعلم وحتى ظاهراتية المعنى الهوسرلي والتحليل اللغوي الذي يميز الوصف الفلسفي "اللغة الاعتيادية"[2]فالعالم السويسري فردينان دي سوسير كان له عمل معروف من خلال التمييز عميق بين اللغة بوصفه السانlangue واللغة بوصفها كلاما parole...فاللغة langueهي الشفرة الى مجموع الشفرات. [3]

ومن خلال هذه الدراسة للرسالة والشفرة على حد سواء منها رسالة: التي تعرف على أنها حدث فعلي في تتابع الأحداث التي تشكل البعد التعاقبي للزمن.

والرسالة: القصدية، يوجهها شخص ويعني بها شيئا معنيا.

[1]- بول ريكور، نظريةالتأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، م ث /ع الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003، ص 26.

[2]- المرجع السابق، ص 33.

[3]- المرجع نفسه، ص25.

ورسالة: اعتباطية وعارضة ويقابلها الشفرة: توجد في الزمن بوصفها سلسلة من العناصر المتزامنة أي بوصفها نسقا تزامنيا أو الشفرة الأخيرة التي تخص الرسالة الثالثة فهي نسقية وملزمة للجماعة الناطقة بها. ومن خلال هذا التوسع البنيوي هي نمط كلي من التفكير يتخطى الاشتراطات المنهجية، اللغة لها عاملها الخاص، فهي لم تعد تعامل بوصفها " صورة حياتية "-كما يعبر فتنشتاين – بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقة داخلية فقط. وعند هذه النقطة تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا. [1]

فحسب ما جاء به بنفيست تعتمد اللغة كمحرك للفكر على نوعين من العمليات: الاندماج في كليات أكبر، وانقسام الى أجزاء مكونة من الأول يتولد المعنى من الثاني الشكل وهنا نكون أمام عملين (السيمياء أي علم اللغة وهو دراسة العلامات، وهو علم شكلي صوري يجزئ اللغة الى أجزائها المكونة والثاني علم الدلالة، هو علم الجملة يعني مفهوم المعنى.

لقد عرف ريكور الخطاب على أنه واقعة لغوية ومن أهم صفات الخطاب هي الاسناد prédication

والوقائع تختفي بينهما الأنظمة تبقى، والخطاب اسناد، فالجملة لها محمول أو مسند واللغة قد تستغني عن الفاعل أو المبتدأ والمفعول، ولكنها لا تستغني عن المسند يثير في الجملة الخبرية الى كيفية الشيء، أو فئة، أو نوع الفعل، فالخبر هو موضوع الواقعة الكلامية.

اعتبر الخطاب هو واقعة أو قضية أو خبر أي من حيث هو وظيفة اسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة، هوية، شيء مجرد يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة والواقعية الكلامية تتذكرنا أن الخطاب يدرك زمنيا وفي لحظة انية، في حين أن النظام أو النسق اللغوي افتراضي وخارج الزمن ريكور للخطاب فلسفيا، [2]أي أنه لا يتحقق كليا الا اذا وصف الواقعة ولن يفهم الخطاب الا إذا كان بوصفه المعنى "المحتوى الخبري " وبوصفه بنية الخطاب منقسمة ذات وظيفتين هما وظيفة الهوية ووظيفة الاسناد هو الأساسي ".[3]

وهذا هو الجدل الذي وقع فيه كون أن مفهوم المعنى يحيل الى تأويلين يعكسان الجدل بين الواقعة والمعنى.

[1]- المرجع نفسه 13.

[2]- المرجع السابق، ص20.

[3]- المرجع نفسه ص14.

تعريف المعنى: " تعقل صوري ولا تعقل مضموني خالص بالمعنى الهوسرلي ".[1]

الواقعية الكلامية هي ان يكون هناك انتقال من لسانيات الشفرة الى لسانيات الرسالة أما النظام عالمه افتراضي.

فإذا تحقق الخطاب كله وصفه واقعه فهم الخطاب كله بوصفه المعنى ".[2]

التعقل الصوري: NOESIS التعقل المضموني الخالص NOEMA من مصطلحات فلسفية استعملها الفيلسوف الألماني هوسرل يقصد بالأول التعقل أو الإدراك الذي يضفي صورة على مادة التجربة القصدية– والثاني تعقل مضمون التجربة القصدية في الإدراك الخالص.

ففي اللسانيات المعنى تلفظ الواقعة والمعنى، وكبح الواقعة وتجاوزها بالمعنى جزء من طبيعة الخطاب، دون الابتعاد عن علاقة بين التعقل الصوري الذي سبق وأن ذكرناه والتعقل المضموني الخالص. مستخلص ذلك من أفكار هوسرلية، وفي ذات المعنى فان ريكور جاء بالمعنى جديد للتفريق بين الخطاب والشفرات اللغوية وأتى بتعريفات دلالية للمعنى عند الناطق من دون افتراض وحدة عقلية أو تجريدية حيث يثير معنى النطق الى معنى الناطق، بعد احالة الخطاب الى ذاته بوصفه الواقعة.

الأفعال: للفعل دلالات استعملها ريكور في التأويل الجدلي لفكرة الواقعة الكلامية وهناك أفعال تعبيرية يقصد بها التحليل اللغوي المعروف للفعل الكلامي بالمعنى الأنجلو أمريكي للكلمة ولقد كان" أوستن" أول من لاحظ أن الأفعال الادائية Performatives مثل المواعيد. ...بقوله أغد بذلك، وفي الواقع يعد".[3]

أما الفعل التمريري Illocutionary هو ما يميز الوعد عن الأمر أو الرغبة في الاثبات وقوة الفعل التمريري تتمثل جدل الواقعة والمعنى "[4]. الفعل التحاوري وأو الفعل التقريري PROPOSITIONAL CONTENTيكون بحضور المتكلم والمستمع. وهو الذي يشكل اللغة بما هي الاتصال، والحوار مع الذات حسب فكر الأفلاطوني فالمناجاة DIANOIAهي حوار الروح مع نفسها.

[1]– التعقل الصوري اسمه NOESIS,إدراك يضفي على مادة التجربة القصدية.

[2]– من نفس المرجع ص 38.

[3]– المرجع السابق، ص41.

[4]– المرجع نفسه، ص42.

هذه الثلاثية تحدث عنها رومان جاكوبسن حول العلاقة ثلاثية بين المتكلم والمستمع والرسالة والعناصر الثلاث هي الشفرة وقناة الاتصال والسياق وعلى أساس نظام من هذه العناصر السنة، يعني جاكوبسن مخططا ذا وظائف ست.

يتطابق المتكلم مع الوظيفة الانفعالية، والمستمع مع الوظيفة الاقناعية، والرسالة مع الوظيفة الشعرية. بينما تشير الشفرة الى وظيفة اللغوية الشارحة وقناة الاتصال والسياق هما حاملا الوظيفتين التعاطفية والمرجعية.

هذا النموذج مثير للاهتمام كونه: -يصف الخطاب وصفا مباشرا وليس كيفية من بقايا اللغة

- يصف بنية الخطاب لا الواقعة اللاعقلية وحدها

- يلحق وظيفة الشفرة بعملية الربط الاتصالي. [1]

المضمون التأويلي: النظرية الرومانسية في التأويل باشرت من فكر دلتاي وشليماخر من خلال محاولة احداث مطابقة بين التأويل ومقولة الفهم، وعرفت الفهم بانه التعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصيل وأساسها الحوار نموذجا لكل موقف فهم فالتأويلية محصورة في إطار النزعة النفسانية التي هي مستقاة من الأثر الكبير باللاهوت المسيحي وقد غدى اللاهوتيات واقعه الكلمة وهي رسالة مبلغة Kerygmaالتي هي بشارة الرسل.

حاول فكر ريكور تحرير التأويلية من انحيازات ذات طابع نفسي أو وجودي وذلك من خلال استدعاء دائرة السؤال، فرضيات هذه التأويليات وجهة نظر فلسفة الخطاب، وهنا راهن ريكور في المناقشة على التعرف على الوظيفة التأويلية الصحيحة والممنهجة بطريقة أحسن من الأولى تأويلا موجها نحو النصوص

فكل نظرية تأويلية حسبه تشتبك مع مشكلة الكتابة ومن الأهداف الأساسية التي: سعى اليها فكر ريكور هي التكلم وكلام والكتابة.

وعليه فالانتقال من التكلم الى الكتابة شروط امكان خاصة في نظرية الخطاب لاسيما جدل الواقعة والمعنى –ربط ذلك التخارج القصدي الذي تعرضه الكتابة كمشكلة مركزية في التأويلية مشكلة الثنائي.

[1]- المرجع نفسه، ص43.

عرف رومان جاكوبسن الكتابة على انها التجلي الكامل للخطاب ويبدأ من المخطط الاتصالي الذي وصفه، [1]ويعرف اللغة بالعناصر الستة في الخطاب الاتصالي "المتكلم –السامع–الوسط أو قناة الاصال –الشفرة – السياق – والرسالة مع وظائفها الستة: الانفعالية والافناعية والتعاطفية واللغوية الشارحة والمرجعية والشعرية".[2]

الرسالة والوسط: تعرف هذه المرحلة بالتحول من التكلم الى الكتابة بالعلاقة بين الرسالة ووسائطها أو القناة التي تنقل عبرها، وهنا تغير الوسط الاتصالي، ويكون التثبيت، أي تثبيت الخطاب في حامل خارجي باخلافه سواء كان حجز أو ورق أو بردي) أو كل ما يختلف عن الصوت الانسان، وهناك التسطير inscriptionيحل محل التعبير الصوتي أو عن طريق الايماءات وهذا الانجاز الثقافي ويختفي فيه الواقع البشري، وينوب فيه العلامات المادية في نقل الرسالة.

التثبيت هنا يخدم الخطاب لا اللغة بصفتها لسانا langue، باعتبار نظام اللغة اللازمني لا يظهر ولا يختفي، لأنه لا يحصل، فالخطاب الشيء الوحيد الذي يجب أن يثبت والخطاب من حيث هو واقعية يختفي.

وعليه فهنا نصف الواقعية الكلامية على انها تعبيريا وتقريريا وتمريريا، [3]وقولا تأثيريا وهذا الأخير ومن سمات اللغة المنطوقة لا من سمات اللغة المكتوبة

الكتابة هي أكثر تثبيت مادي، وهي مولد الحكم السياسي، الذي كانت تمارسه الدول لتمرير أوامرها كما هو مولد علاقات تجارية كنظام السوق،...ونربط تكوين الدواوين والأرشيف والتأريخ وبتثبيت القانون يمكننا أن نربط مولد العدالة بسنن القانونية...الخ..."الخطاب البشري لا يثبت في الكتابة صونا له من الدمار وحسب، بل هو ينزع اليها بعمق في وظيفته الاتصالية[4]

[1]– هذا التعريف أخد من مقالة جاكوبسن "علم اللغة الشعرية"

[2]– المرجع نفسه ص 56

[3]– المرجع السابق، ص58.

[4]– المرجع نفسه، ص60.

الرسالة والمتكلم والرسالة والمستمع

هنا يتم تغيير أين استبدل الوسط بالقارئ لتلك الكتابة وهنا ترتبط الرسالة بالمتكلم، وعليه فان احالة الخطاب الى المتكلم تأثيربه، وهنا المتكلم يكون ينتمي الى سياق القول المتبادل، فهو هناك بالمعنى الأصيل للموجود –هناك (أو الوجود –هناك (DA-SEIN)و بالتالي يتداخل القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، بحيث يصير فهم ما يعنيه المتكلم وما يعنيه الخطاب أمرا واحدا. [1]

في هذه المرحلة يدخل مصطلح أو مفهوم الجديد هو الاستقلال الدلالي والذي له أهمية كبيرة في مجال التأويل من خلال الفصال بين القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنص، وفصل ما كان يعنيه الكاتب عما يعنيه النص، فالاستقلال الدلالي استند عليه لتفسير **الكيف** المقدسة Exegesisوهنا يكون التداخل والتفاوت بين القصد ومعنى النص.

أما الرسالة والمستمع: هنا يتجه النص الى القارئ، أو الى أي شخص يعرف يقرأ وهنا التعميم للجمهور هو احدى نتائج الكتابة المثيرة، التي يمكن التعبير عنها بصورة مفارقة Paradox، وقراءة النص هو أيضا استقلال دلالي للنص، والمشكلة هنا تملك النص لا يقل عن التأليف فهنا يتدخل حق القارئ بحق النص وهنا يكون عنصر التأويل حاضر، وتبدأ العملية التأويلية بعدما انتهت عملية المحاورة والحوار.

الرسالة والشفرة: الكتابة هي التي تجعل من الرسالة والشفرة أكثر تعقيدا، فالعلاقة بين الشفرة والرسالة هي وسائل توليدية لإنتاج الخطاب، والشفرة أنواع شفرات صوتية –شفرات معجمية –وشفرات تركيبية...وهذا ما استعمل وعرف في المجال الأدبي، التسطير سند مادي والاستقلال الدلالي للنص فيما يتعلق بالمتكلم والسامع على حد سواء.

الرسالة والإحالة: الخطاب المنطوق أساس قيامه المتكلم والسامع أما في الخطاب الحواري معامله الإيماءة، الإشارة بالأصابع، المؤشرات اللغوية أهمها أسماء الإشارة، والإحالات هي ما يشترك به أعضاء الحوار والكتابة بفضلها يكون الإنسان عالم لا مجرد سياق، و"العالم هو مجموع الإحالات التي تفتحها النصوص سواء وصفية أو شعرية وفهم النص يعني محاورته في حدود مستندات السياق حسب ما جاء على لسان هيدغر في كتابه "الوجود

[1]– المرجع نفسه، ص61.

والزمان "ان ما تفهمه أولا في الخطاب ليس شخص اخر بل مشروع أي معالم طريقة جديدة للوجود في العالم، وليس سوء كتابة، وهنا اختلف مع ريكور أي يؤكد أن الكتابة قادرة على تحرير نفسها من مؤلفها ومن جمهورها الأصلي ومن ضيق السياق الحواري ما يكشف صيرورة الخطاب مشروعا في العالم وهذه أساس فكرته التأويلية التي استندت عليها أفكاره التأويلية.

التماس الكتابة:

الكتابة حسب ريكور هي فصلا من نظرية عامة في الأيقونيةIconicityحسب رأي فرانسوا داغونية "الكتابة والأيقونوغرافيا "[1]، فالرسم لا ينقل الواقع. أنه أقل من الأصل. الأيقونة زيادة جمالية على الواقع. أنها إعادة كتابة الواقع عكس ما رآه أفلاطون أين يرى أن الكتابة لا تجلب الواقع، بل شيء شبيه به، وليس الحكمة، بل مظهرها الخارجي أما سقراط هو أيضا كان له رأي حول الكتابة أين عبر عنها على أنها لا تقوى على انقاذ نفسها الا ان الكتابة حسب ما عرفها به ريكور على انها عملية تأويلية، حيث تحول الى قطبها المكمل وهو القراءة الذي ينجو فيه معنى النص من رغبة ثنائية، والتملك عرفه ريكور على انه استملاك ماه وغريب، واستقلال دلالي نظير التملك الذي يفصل النص عن كاتبه.

الاستعارة والرمز:

أخذت الاستعارة والرمز مكانا مهما في تفكير ريكور حالها حال التفسير والفهم في بناء وتوسيع ميدان النظرية التأويلية، أين تأمل في الاستعارة بوصفها محك القيمة الإدراكية للأعمال الأدبية، أما الرمز معرفه بالمقابل من خلال بنيته الدلالية في انطوائه على معنى مزدوج "ففي داخل الرمز لا يوجد شيئا لا دلاليا بقدر ما فيه من شيء دلالي "، [2]و هكذا وقف على أن الرمز والاستعارة يساعدانه أن يرسم حدود الميدان الذي يستطيع أن يوسع به نظرية التأويل التي تقبل المناقشة كما عرفها على أنها الدلالة اللفظية هي الدلالة بأسرها، أليس هناك فائض معنى يتخطى حدود العلامة اللغوية ؟[3]

[1]- صدر هذا الكتاب في باريس سنة 1973 .

[2]- المرجع السابق، ص84.

[3]-Paul Ricoeur philosophie de la volonté Finitude et Culpabilité ,p85.

نظرية الاستعارة:

"عرفها مونرو بيردسلي"قصيدة مصغرة "، [1]فالعلامة بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي أشبه بنسخة مختصرة في داخل جملة واحدة من الدلالات المعقدة المتداخلة التي تسم العمل الأدبي ككل سواء كان شعر أو مقال اتونثرفني والعمل الأدبي المقصود خطابه متميز عن الخطاب العلمي من جانب اللغة من لغة ادراكية ولغة انفعالية من حيث دلالة الخطاب الأدبي دلالته الايحاء أما العلمي دلالته المطابقة وهذه المطابقة صارت وحدها ادراكية.

الاستعارة تتصف بوصفها مجازا في البلاغة التقليدية، وتوصف على أنها صورة من الصور البلاغية التي تصنف تنوعات المعنى في استخدام الكلمات.

حسب ما جاء حول التراث الاستعاري من قبل السوفسطائيين وأرسطو وشيشرون و كونتوليان و تهاويفي القرن التاسع عشر.

تقوم الاستعارة على المسلمات التالية:

1. الاستعارة في المجاز، أو الصورة الخطابية تعني بالتسمية.
2. أنها تمثل توسعا لمعنى الاسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات.
3. أن السبب في هذا الجدول هو المشابهة.
4. وظيفة المشابهة هي ترسيخ احلال معنى مجازي للكلمة محل المعنى الحرفي، الذي كان يستخدم في هذا الموضع.
5. من هنا فان الدلالة المستبدل بها لا تمثل أي ابتكار دلالي، فنحن نستطيع أن نترجم الاستعارة، أي أن نسترد المعنى الحرفي الذي حلت محله الكلمة
6. المجازية، وبالنتيجة فالاستبدال زائد التراجع يساوي صفرا.
7. ما دامت هذه الاستعارة لا تمثل ابتكارا دلاليا، فإنها لا تنقل لنا أي معلومة جديدة عن الواقع. وهذا هو السبب في أنها يمكن أن تعد وظيفة من وظائف الانفعالية للخطاب.

[1]– مأخوذ التعريف من كتاب مونرو بردسلي، علم الجمال، نيويورك، سنة1958، ص 134.

كل هذه المسلمات البلاغة الكلاسيكية التي تشعها المعالجة الدلالية الحديثة للاستعارة موضع السؤال".[1]

توجد الاستعارة في التأويل ومن خلاله ولن توجد في ذاتها، ويفترض التأويل الاستعاري أصل التأويل الحرفي الذي يفكك نفسه في تناقض الدال.

وعملية التدمير الذاتي أو التحويل هي التي تملي نوعا من التحريف في الكلمات، وتوسيع المعنى.

الرمز: يعتبر الرمز من انشغالات الكتابات الريكورية في حقول أبحاثه المتعددة ولعدة سنوات فقد تحدث عن الرمز من خلال التحليل النفسي: الأحلام و أعراض أخرى الى جانب موضوعات ثقافية لا دلالات على وجود صراعات نفسية عميقة عند الأشخاص.

الشعرية: قصد من خلالها أن الرموز صور فنية أثيرة توجد في قصيدة ما كان توجد صور التي تهيمن على عمل المؤلف ذاته، وحتى المدرسة الأدبية أين نوهت الدراسات أن ريكور ينقد الأعمال الأدبية من خلال ذات التحليلات و التّأويلات للرمز.

دون أن ينسى الرمز كونه مستعمل في تاريخ الأديان.[2]

والرمز له معنى مزدوج واحد لغوي والآخر اللالغوي لإثبات نظرية الاستعارة من خلال الخطوات الثلاث:

1- تحديد النواة الدلالية التي يتم بها كل رمز، مهما بلغت الفروق بينها، على أساس بنية المعنى القائم على الأقوال الاستعارية.

2- يتيح لنا العمل الاستعاري للغة أن نعزل الطبقة اللالغوية من الرموز وأن نفرز مبدأ انتشارها من خلال منهج المقارنة.

3-سيكون هذا الفهم الجديد للرموز مبعث تطورات لاحقة في نظرية الاستعارة، قد تبقى من دونه خفية غير منظورة. وهكذا فردم الهوة بين الاستعارة والرمز.

الرمز: بصفته "فائض دلالة "، الدلالة الرمزية يعمل مشكلة لا نرى منها الا الدلالة الثانوية، للدنو من فائض المعنى، وهي مبحث تفسير لا نهاية له.

[1]-بول ريكور نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، ص89.

[2]- تاريخ الأديان: وجود الرمز.

الاستعارة الجذور: لها القدرة على توليد غزارة مفهومية، استعارات تجمع وتفرق تجمع التابعة معا وتفرق المفاهيم على مستوى أعلى، انها استعارات المهيمنة القادرة على توليد وتنظيم شبكة نافعة كنقطة اتصال بين المستوى الرمزي بارتقائه البطيء، والمستوى الاستعاري سريع الزوال من أهم من الأمثلة في التراث العبري توجد استعارات الجذور فالله لا يقصد بها اسم الملك –الأب، الزوج، المولى، الراعيوالقاضي، والصغرة والحصن والمخلص، والعبد المعذب.

من خلال ما عرضناه في السابق نخلص بذات الاستنتاجات:

أن الاستعارة أكثر مما في الرمز أي أن الاستعارة تزود اللغة بعلم دلالة ضمني للرموز، والاستعارة ليست سوى اجراء لغوي – أي شكل غريب من أشكال الاسناد –يختزن في داخله قوة رمزية، الاستعارات ليست سوى السطوح اللغوية للرموز وهي تدين في قوتها على الربط بين السطوح الدلالية والسطوح ما قبل الدلالية في أعماق التجربة الانسانية لبنية الرمز ذات البعدين. [1]

أما الرمز هو ظاهرة ذات بعدين بحيث يشير الوجه الدلالي الى الوجه اللادلالي وقيد بطريقة لا تقيد بها الاستعارة فالرمز جذور تدخلنا الرموز الى تجارب غامضة للقوة.

المطلب الثالث :التأويل و التحول الدلالي

من هيرمينوطيقا النصوص الى هيرمينوطيقا الفعل:

الهيرمينوطيقا بالنسبة الى ريكور هي تدرج في صلب انشغالها تحليل نتائج العلوم وبخاصة الانسانية وكذا تفكيك العلامات الدالة على حقيقة الانسان بداخلها، وهنا يدخل موقف علوم العقل الأصيل الذي يعتمد على الفهم –الشرح –التأويل وهنا نجد "ريكور" يرى –أن الشرح لم يعد يورث من العلوم الطبيعية بل عن النماذج لسانية، والتأويل تعرض الى تغيرات عميقة في الهيرمينوطيقا الحديثة أبعد ته عن المفهوم النفسي للفهم، فحسب "دلتاي": القراءة هي عبارة عن شرح على طريقة العالم الطبيعي أو تؤول على طريقة المؤرخ والتعارض هنا ليس بين الشرح والتأويل وانما بين التأويل باعتباره جهة من جهات الفهم. ففي كتابه من النص الى الفعل فقد أكد ريكور "لا أفهم نفسي الا بالعلامات التي أقدمها عن حياتي الخاصة والتي يرسلها الى الاخرين، كل معرفة للذات متعلقة بغيرها عبر علامات وآثارها. وهنا حدث الاندماج بين مفهوم الدينامية ومفهوم النظام، اذ تبدو الحياة

[1]– فائض المعنى، ص116.

كدينامية تنظم نفسها، وهكذا يرتبط الفهم بغائية الحياة وتدفقها، فأن أفهم نفسي يعني أن أقوم بأكبر تحويل، تحويل الذاكرة الكبيرة التي أمست دالة بالنسبة لكل الناس. "[1]أما النص فهو كل خطاب ثبتته الكتابة "[2]، كانت كلاما، والكلام حسب سوسير "تحقق اللغة في حدث خطاب ما "الكتابة مؤسسة، تضمن للكلام الديمومة بواسطة خاصية "النقش"وما يعطي وزنا للعلاقة بينهما هو وظيفة القراءة وهنا يتساوى النص مع الكلام المكتوب ومع القراءة.

يرى "ريكور" أن القراءة ليست حوارا فالقارئ غائب عن الكتابة، والكاتب بدوره غائب عن القراءة وهذه الأخيرة تحل محل الحوار، وكل ما هو مكتوب يحافظ على الخطاب. وترجم ذلك من خلال مؤلفه بعد طول تأمل أين كشف أن نظرية الفعل والنظرية الأخلاقية ترجمها من ثلاثية الايطيقا أنسجت على كل المستويات السابقة في ثلاثية الخطاب التي تربط بين: المتكلم –المحاور –مؤسسة اللغة.

وثلاثية الفعل: الفاعل –المساعد أو المعيق –المجال العملي.

وثلاثية السرد: تشابه التاريخ –تاريخ الآخرين في كل أصناف التاريخ –النسج السردي في المؤسسات ذاتها. [3] بول ريكور وبعد طول التأمل... المكتوب يحافظ على خطاب ويجعل منه وثيقة رهن اشارة الذاكرة الفردية والجماعية وتحرر النص من الشفهية يسبب اضطرابا حقيقيا في العلاقات بين الكلام والعالم كما في العلاقة بين الكلام ومختلف الذاتيات التي يهمها الأمر، والقراءة انجاز مرجعية النص.

النص بالنسبة لريكور هو نموذج المباعدة "وظيفة المباعدة " في التواصل وهنا توجد الخاصية الأساسية التي يوحى بها هي التاريخية لتجربة الانسانية نفسها على أنها تواصل في المباعدة، وبها ينظم الإشكالية حول خمس قيم تشكل قيم ومعايير النص: -انجاز الكلام كخطاب.

- انجاز الخطاب كأثر أدبي مبين.
- علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب في اثار الخطاب
- أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما.

[1] - Paul Ricoeur,du texte à l'action, essai d'herménentique2, paris ;ed ,du seuil,1986.

[2]– بول ريكور: من النص إلى الفعل، المرجع السابق ص106.

[3]– السيرة الذاتية، تر: فؤاد مليت مراجعة وتقديم د عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم –ناشرون –منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي لبنان –بيروت، ط1، 2006، ص 111.

- الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.

الخطاب الشفوي فيه سمة المباعدة، أي جدل الحدث والدلالة، كما يوجد تمزق داخلي بين الفهم ذو الطابع النفسي وتأويلي تقتضي موضوعية هي علوم العقل، وتحدث وعاش التمزق شليرماخر بين العبقرية الرومانسية وكذا فينومولوجية فكان دالتاي قد قال "ان هدف الهيرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه "وكان هذا القول ردا على شليرماخر.

قد عرف البنية في اللسانيات: علىّ أنها عبارة عن وحدات التلفظ الصوتي، أو التلفظ المعجمي وهي وحدات تقابلية، وخصوصية الكتابة بالنسبة للكلام المنجز تقوم على سمات بنيوية قابلة للتعامل معها كنظائر اللغة في الخطاب.

إسهام بول ريكور الصامت في الفينومولوجيا الهسرلية

أشارت "أديت كريز ويل " إلى أن اهتمام "بول ريكور " بالفلسفة التأويلية قد بدأ عندما وقع على الفينومولوجية "هوسرل "حين كان سجينا في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة التي تكاملت بها اهتماماته في النهاية وجعل من "هوسرل " أساس فكره الخاص منذ أن قدم بترجمة الجزء الأول من كتاب "أفكار "إلى اللغة الفرنسية.

يكاد يجمع الباحثون في مجال قضايا التأويل على ان الفينومولوجيا "الظواهرية "كمنهج يهتم بدراسة الظواهر، يدخل ضمن تحولات العقل التأويلي في الفلسفة الغربية "الفينومولوجية في بحثها تسعى إلى معالجة مسألة "الفهم الوجود أما الهيرمينوطيقا فان جهدها ينصب على إشكالية وجود الفهم كظاهرة [1]"

كما يمكن القول أنالهيرمينوطيقا وجدت في الفينومولوجيا المصدر الأساس المعرفي والأساس المنهجي الذي حررها من منطوق المنظومة الثيولوجية التي صاحبت تشكل نظرية الهيرمينوطيقا "[2].وبالتالي يمكن القول أن هذا المنهج ذو أهمية كبرى بالنسبة للمنهج التأويلي باعتباره يقوم على مدى انكشاف الشيء الذي نقابله في الواقع الذي يصادفنا.

[1]– عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص271.

[2]–المرجع السابق، ص 198.

إن هناك فكرة نواة في منهج "هوسرل "تتمثل في انه لا يوجد موضوع دون ذات بمعنى أنه لا يمكن النظر إلى أشياء على أنها الموضوعات في ذاتها بالشكل الذي تتكون فيه مستقلة

استقلال مطلقا عن الوعي، هذا المبدأ العام أي القصدية هو أساس المشروع الفينومولوجي، فكل موقف أو إحساس هو موجة نحو موضوع قصدي. كما أن الوحدة بين الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه تزيد من انطباعات الذات فتصبح الأشياء فعلا من أفعال الذات.

و لكن مهما يكن من أمر فان الفينومولوجيا بما وضعته من آليات تكون قد استوت أو حصلت على منهج له رؤية خاصة التي بها يفرض وجوده في التفكير الفلسفي أو على حد تعبير "مطاف صدفي " أين قال: "فهي منهج أكثر منها مذهب وهدف كل منهج ان يقدم لنا حقائق جاهزة ولكن يضعها في درب الحقيقة وهذا الدرب في رأي الفينومولوجيا هو إعادة الصلة البريئة من أي معرفة مصطنعة بين الوعي والعالم "و قد وجد "بول ريكور "في هذا الجهاز المقولاتي للفينومولوجيا قواعد تتسمح له بان يتبوأ مكانة تكون فيه واسطة عقد بين الفلسفة التأملية الهرمينوطقا "إذ تمثل الفينومولوجيا وأكثر منها الهيرمينوطيقا تحقيقا وتحولا جذريا في أن برنامج الفلسفة التأويلية ذاته، ففكرة التأمل ترتبط به في الواقع، الرغبة في الشفافية المطلقة، وتطابق الكامل للذات مع نفسها ".

ان الهيرمينوطيقا بما أثارته من قواعد وأفكار منهجية من اجل دخول إلى الرحاب الفهم تعتقد بأنه "لا وجود لفهم الذات لا يكون متوسطا بعلامات ورموز ونصوص في تطابق في المحصلة، فهم الذات مع التأويل الممارس على هذه المصطلحات الوسطية"وهذا في الحقيقة وجه التباين بين الهيرمينوطيقا والفينومولوجيا بما استحدثته من وسائط (العلامات، الرموز، النص)تحاول أن تتحرر من المثالية التي أعلى من شأنها "هوسرل" واتخذها أساس في منهجه الفينومولوجي.

وفي هذا السياق فان "بول ريكور خلص إلى أنه لم تحدد الهيرمينوطيقا بأنها تطابق بين عبقرية الكاتب لان قصد الكاتب غائب عن النص، أضحى هو عينه سؤال الهيرمينوطيقا أما ذاتية الآخر تلك المتعلقة بالقارئ فإنها من عمل القراءة والنصر حسب ما هي حاملة للتوقعات التي من خلالها يقترب القارئ من النص ويتلقاها"

في هذه الأنطولوجيا التي تحيل فيها الذات إلى الآخر والآخر إلى الذات لابد وأن يحرص "بول ريكور "على التذكير الأخير ومطابقة مفهومان متلازمان للوجود في العالم.

فالحديث عن الهيرمينوطيقا عند "هوسرل "هو حديث عن مجال لم ينل البحث الكافي والاهتمام الكافي من طرفه وذلك لرفضه مثل هذا النوع من البحث المتمركز على التاريخية في الفهم وهو الشيء الذي كان يرفضه كوسيلة للمعرفة، إذ وليست التأويلات

التي تنشأ حول هذه الظواهر، ورغم هذا لم يكن رفضه مطلقا للتأويل ذلك أنه كان يوصلنا إلى ماهية الأشياء، ذلك التأويل من حيث هو بحث في القصدية من خلال العودة إلى الأشياء إذ هو وسيلة لإدراك ماهيتها [1]

ومن ثمة فالدعوة للرجوع إلى الأشياء إذ هو دعوة لتجاوز الألفاظ إلى مقاصد الظاهرة أو غير الظاهرة، من خلال أن العلامات اللغوية هي تجسيد للقصدية [2].

ولهذا فعملية التأويل من منظار الفينومينولوجي لا تكون إلا إذا وضع النص في سياقه الذهني الخاص، ولهذا فالعودة إلى الأشياء إذا تعني من جهة العودة النص ذاته، وهو منهجيا العمل على عزل النص من كل ما هو دخيل عليه أي وضع ما بين القوسين كل ما هو دخيل على النص وأن نترك النص يوصل للذات ما يحمله من المعنى، زمن ثمة الوقوف على حقيقة النص كما هي دون تتدخل من الذات مما يجعل التأويل أثير فعالة تبدأ من النص كموضوع إلى الذات المنفعلة [3]"

ومن ثمة فان ما نبحث عنه من وراء الألفاظ اللغوية ليست الأشياء وإنما المقاصد، كما تبحث عما هو خفي وغير ظاهر [4]" يمكن القول أن المسعى الفينومينولوجي يسجل في المنطق الهرمينوطيقي للتفكير الفلسفي إذ يعد الالتفاف إلى الظواهر أو العودة إلى الأشياء.

بمثابة الطريق المخلص من الأنساق التي تقدم التأويلات الجامد والمعرقلة "فهسرل " لا يبحث عن إعطاء الشرعية للأنا المفكرة، ولكن الإمساك بالدلالة الأخلاقية الوجودية (الأنطولوجية)، وبذلك يظهر أن مهمة

[1]– عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع نفسه، ص 205

[2]–المرجع نفسه: ص 205.

[3]–غراندجان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، ص 23.

[4]–غراندجان: المنعرج الهيرمينوطيقي المرجع السابق، ص 23

الهيرمينوطيقا تستوجب أن نسأل الانطلاق من الصفر أي أن نعمل أولا على تخليص الظاهرة من كل الآراء التي زيفت الحقيقة ثم على التخلص من كل الأحكام المسبقة للرأي المشترك [1]"

ولهذا فالاختزال الفلسفي الذي يوجه الى الأفكار التي تصلنا، لا يمكن فصله عن الاختزال الفينومينولوجي الذي ينتشر من الظاهرة إسقاطات الذات إسقاطات مثل هذه الحركة ترجع

والأخطاء والأحكام المسبقة إلى سوء التفاهم الذي يعيق التأويل تحليل الظاهرة يمر بالاختزال الترنسندنتالي يستعمل من جهة "ليحذف من الظاهرة ومن التغيرات التي أثرت عليها لكي لا نبقى إلا على وجودها الجوهري وماهيتها.

ومن جهة على ربط الماهية المكتشفة هكذا بقصدية الشعور، هذه اللعبة المزدوجة المتلازمة للاختزال الماهوي الاختزال الترنسندنتالي توضح في الواقع لحظتي كل عمل تأويلي ذلك الذي يتعلق بفضل الترسبات التي تؤلف المظهر التاريخي للظاهرة وذلك الذي يتعلق بالعودة إلى وضعيات الأصيلة للشعور الذي منه النظرة تؤلف الموضوع.

لهذا المنطق التراجعي والاختزالي متلازم مع منطق متقدم انطلاقا من العالم المعيش إلى الشعور المؤسس التأويل يرجع من الشعور اتجاه العالم لان الصعود من جديد إلى الأسس ليس له من هدف إلا تمكين الشعور من معيشة العلم الجديد لكن بطريقة مغايرة بتراجع وبعد نقد، رحلة التكوين تجد نفسها منتهية بإعادة موقعة الشعور في العالم أكثر ملائمة هذا هو ما يسميه "هوسرل "بناء العلم هدفه تصحيح نظرة العالم المطروحة أولا في الرفض الهيرمينوطيقي للشعور بالأنا.

هكذا نرى أن هذا المسار يجد نفسه نهائيا مؤسس للأخلاق الأنا التي تتكشف باستمرار أنها شبيهة باخر باستخدام لغة "هوسرل "يمكننا القول بأن الهيرمينوطيقا متشاركة في الجوهر مع الفينومولوجيا.

كما وجد "هوسرل "أنه بالرغم من اختلاف ظروف نشأة الهرمينوطيقا والمنهج الفينومولوجي، اذ أن الأولى خرجت الى الوجود حقيقة واقعا مع "شلايماخر " ومحاولة تأسيس نظرية في الفهم تجمع شتات كل أدوات التأويل في الماضي التفسير اللاهوتي التأويل الكلاسيكي والتفسير القانوني أما المنهج الفينومولوجي فهو وريث الفلسفة

[1] -عادل مصطفى: صوت الأعماق: قراءات والدراسات في الفلسفة والنفس، دارالنهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، السنة2004، ص 272.

التأملية في نسختها الديكارتية الفتية واختلاف في طرح السؤال المعنى الا أن كلاهما يبحث عن علاقة الذات والموضوع ومن ثم أمكن لنا أن نفهم كيف تسني للهيمينوطيقا أن تزرع داخل الفينومولوجيا.

وعليه فالأساس الذي يقوم عليه مشروعه الهيرمينوطيقي إذا هو التأمل في مسارات المعرفة كما كان حال الفلسفات التأملية، أي التفلسف بما هو فعل تأملي قوامه الجدل وهو الآن وفي الآن نفسه يوجه نقده للهيرمينوطيقا في زيها "الهسرلي"، أو بالأحرى يسلط على تأويليته متجاوزا عثراتها، خاصة مبدأ التعالي. فكأن "بول ريكور "بصنيعه هذا يود أن يضع الذات أمام مرآة ذاتها بكل شفافية، بلإن "بول ريكور "لا يتردد في توجيه النقد لذاته مجادلا ومسائلا، فهو يرى بأن ما ينبغي الانطلاق منه لتقوية هذا الصرح المعرفي أنطولوجيا الفهم على طريقة "هيدغر " أين يقول "بول ريكور": الطريق الأقصر تتلك الانطولوجيا الفهم لأنها بقطعها المناظرات المتعلقة بالمنهج تكون قد وضعت نفسها على مستوى الأنطولوجيا الكائن المتناهي لتحصل على الفهم لا كنمط معرفة وانما كنمط وجود ".[1]

هذه العودة الى المنطلقات الهيدغرية مفادها أن "هيدغر" وريث الفينومولوجيا الهسرلية حيث قام بعملية قلب لمفاهيمها تحقيقا وتجاوزا.

أين ينطلق "بول ريكور "من الفرضية التي تعتبر التأمل أو التفكير أو الكوجيتو الذي يغمر عالمه فضاء من العلامات والرموز، عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة، فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلا فعالا وإنما كفعل تتأملي وفعالية تواصلية تتجلى في الآثار التي نرسمها على بياض الصفحات أو الفنون أو الثقافات والحضارات.

فما بين الذات وذاتها مستحيل، وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي، فتلتمس ذاتها أو تعي عالمها بهذا الاندفاع نحو عالم الأشياء والعلامات والرموز[2]."

تأويلية"بولريكور " هي فينومولوجيا بامتياز لكنها إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المؤسسة لمذهب "هوسرل ".

[1] Paul Ricoeur, le conflit des-interprétation, L'ordre philosophie aux éditions du seuil, paris,p10

[2] محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، طبعة منشورات ضفاف الأولى، السنة، 2015بيروت، لبنان، ص 73.

إن التحول المنهجي في مشروع "هوسرل الفينومينولوجي "عبر فلسفة التعالي لم يكن ليصبح حقيقة واقعية لولا جملة من المفاهيم الرئيسية، التي تعد مفاتيح المنهج "الهسرلي "أو تتمة مسيرة الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر...إذا أنا موجود "، اكتشاف ما سكت عنه "ديكارت " وتلقفه "هوسرل " وهي مفهوم قصدية الوعي، الرد الأنا الترنسندالية، هذه المفاهيم المجتمعة تتشكل حلقة الهيرمينوطيقية لفينومينولوجيا "هوسرل " اذ هناك فكرة النواة هي جوهر هذا المنهج، تمثل في انه لا يوجد موضوع الذات ومن ثم لا يمكن بأي حال النظر إلى الموضوعات على أنها أشياء في ذاتها بشكل يجعلها مستقلة استقلال مطلقا عن الوعي، كما يقول هوسرل "فكل وعي هو دائما وعي بشيء ما " هكذا الفينومينولوجيا عبر إقرارها

مبدأ المحايثة للذات كإجراء منهجي، إن تقترب من الفلسفة التأملية أو تضف عليها طابعا جديدا، كما أنها بمقولة قصدية الوعي وتأكيدها على الأشياء في ذاتها مقصودة من قبل هذا الوعي مع شرط وجود ملازم قصدي للتوجه الذاتي تحقيقا للموضوعية. هذا "وبفضل امتداد العقل التأملي منطقة المحايثة القصدية الفسيحة تفتح الفينومينولوجيا الترستندلية أمام شعور الحقل التأويلي ومجال اللاتناهي للمعنى[1].

فهي تأويلية بمعنى الذي تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات. فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في المرآة ذاتها أو التناهي المطلق مع مثلها وعالمها الذات ويالمغلق، وإنما رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات والآثار والرغبات أو الرموز والتخيلات.

وكان الرغبة في معرفة الذات تتحقق بهذه الغرابة التي تمثلها الغيرية سواء كانت عالما محسوسا بأشيائه ووقائعه أو ذواتا فردية أو مجتمعة[2]".

إن المسافة الزمنية التي يترتب عنها التفاعل وتوتر بين ذات المؤول والآخر هذا ينعكس على العملية التأويلية بصورة جدلية، وهذا الطابع الجدلي نتيجة الرفض المزدوج الذي يقوم على رفض النظرة الموضوعية التي ترى بان ما هو تاريخي يفهم في أفقه الوحيد ويبقى ثابتا، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال انصهار الأفاق[3]"كما أن

[1] نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، السنة 1998، ص39.
[2] محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص67.
[3] بول ريكور: من النص الى الفعل، المرجع السابق، ص241.

الجدل يرتبط ارتباطا وثيقا بفن طرح السؤال مما يفتح أمام الحوار الحقيقي وهذا يقودنا إلى منطق يسير بنية السؤال والجواب[1]"

إن انصهار الأفاق يعني أننا لا نوجد داخل أفاق مغلقة وذلك لأن الذات لها القدرة لأن تنتقل إلى ثقافة وتراث ووجهة نظر الآخر، لا يوجد أفق واحد ما دام هناك تفاعل توتر بين الآخر وما يخص الذات والأفق الوحيد الذي يمكن أن يكون هو الذي يمكن أن يجمع وجهات مختلفة [2].

فالأفق من حيث المفهوم يعبر عن مدى أو مجال الرؤية من نقطة معينة وبذلك فهو إما يعبر عن مجال للرؤية ضيق أو عن مجال واسع[3].

وبذلك يمكن القول أن لكل الذات، أو القارئ أو الأخر، أو النص، أفقه الخاص فالقارئ لا ينظر إلى النص إلا من خلال حدوده ومؤهلاته ومرجعياته التي لا يستطيع تجاوزها، كما أن للنص أفقه الخاص إطلاقا من الظروف المحيطة به أثناء كتابته من حيث بنية رمزية قصدية والفهم لا يتم إلا بانصهار أفق القارئ مع أفق النص تاريخيا.

فالذات مقيدة بأفقها الخاص الذي لا يستطيع أن تتجاوزه في عملية الفهم وفي مقابل الذات أيضا النص له أفقه الخاص الذي أنتجه، وبذلك فهو التقاء بين أفقين أفق الذات وأفق النص ومنه فكل قراءة هي تأويل من خلال دخول تاريخية الذات القارئة في تاريخية النص المقروء، وهذا يعني أن كل قراءة هي قراءة تاريخية وبذلك ليس هناك معنى مطلق ودائم، بل هناك معنى وجودي [4].

فالوعي التأويلي يعبر عن دور التراث وانصهار الأفاق بين الماضي والحاضر[5].

فهذا الحوار بين الماضي والحاضر يطرح نفس القضايا التي طرحتها الحقبة التاريخية التي نرمي لفهمها وبذاك فإعادة بناء السؤال الذي يجيب عليه النص أو الفعل التاريخي ليست عملية مغلقة وذلك لأنه تتم مقارنة أفق

---

[1] بول ريكور: من النص الى الفعل، المرجع السابق، ص241.

[2] جورج هانزغادامير: الحقيقة ومنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية مارس 2007، ص41.

[3] عادل مصطفى: مدخل الى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون الى غادامير، المرجع السابق، ص13

[4] عادل مصطفى: صوت الأعماق قراءات ودراسات في النفس والفلسفة، المرجع السابق، ص376.

[5] محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص42.

المعنى الخاص بالنص أو الفعل التاريخي بأفق الذات، لا تتم عملية التأويل بتجرد الذات من أفقها الخاص لأن هذا الأفق يتوسع من خلال اندماجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل التاريخي والتأويل هو الوقوف على التراث الذي يتحدث في النص وانصهار الأفقين يتم من خلال الجدل القائم بين السؤال والجواب، وما يساعد في هذا الالتحام ما هو عام وشامل في الوجود.

وهذا الذي يؤدي إلى إضافة الأفق الخاص بالذات انطلاقا من أفق النص مما يساعد على فهم الذات وهذا ما يجعلها [1]لحظة انكشاف أنطولوجي ويترتب على هذا إدراك أن هناك ما لا نعرفه وأن الأشياء ليست كما كنا نعتقد، أي أن أفق المعني والسياق الذي أنتج النص ليتم ربطه بأفق الخاص بالذات، وبذلك تتوسع الذات من أفقها من خلال دمج الأفقين أي من خلال جدل السؤال والجواب فالوعي التاريخي لا يتقيد بأفق معين أي أنه ليس هناك مجال للحديث عن أفق مغلق. [2]

"فبول ريكور " يعتبر أن أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات وإنما تقصد شيئا وتفتتح عالم اللغة هي أن تقول شيئا عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة [3].

فهذا القول الذي يعبر عن شيء ما يتجاوز قواعد الألسنة المنظمة لعالم الرموز والعلامات ولكنه يحتويها أو ينطوي عليها نظرا لأهميتها الابستيمولوجية وتأسيسها المعرفي: أعتقد أن البنوية ليست منهجا عديم الفائدة، بل هي منهج في غاية الأهمية والنجاعة لأنه في هذا النسق بالذات تظهر الرمزية وتنتشر[4].

بمعنى أن الرمزية بالمعنى وهذا المعنى ينتظم ويتوزع داخل نسق في سياق ثقافي معين. من هنا اعتبر "بول ريكور " أن الفهم الرمزي يجمع بين لحظتين متكاملتين: أولها لحظة تأويلية بادراك المعنى (الأفق التأويلي المفتوح)واللحظة الثانية تفسيرية بتنظيم البنية الدلالية (النسق الرمزي المغلق).

---

[1]عادل مصطفى: المرجع السابق، ص 275.

[2]مصطفى عادل: مدخل الى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص376.

[3]بول ريكور: صاحب كتاب من النص إلى الفعل (محاولات في التأويلية 2)، منشورات، لوسوي، باريس، السنة1998، ص154.

[4]بول ريكور: الرمزية والتفسير البنيوي، دفاتر دولية في الرمزية، عدد4، السنة1996، ص 95.

هذا الحوار بين البنيوية أثراه "بول ريكور "بحوار مع التحليل النفسي من خلال كتابه "في التأويل".محاولة حول فرويد "فهو يعتبر التحليل النفسي "حفريات " في الذات بالمعنى الذي يكون فيه الأريكيمن الاركيولوجيا عبارة عن عودة لأصوليات الذات والغوص في خباياها ومكبوتاتها والتي تظهر على سطح (الأفعال والخطابات والسلوكيات) كرموز قابلة للقراءة والفهم، فهذه الحفريات في الذات لا تستهدف فقط فهم الأصول البشرية المتجلية في الملاحم والأساطير والمقدسات وثقافة العنف والشر [1].وهو الأمر الذي عالجه "بول ريكور في بداية تكوينه الفلسفي من خلال أطروحته حول "رمزية الشر " إلى هذه الحفريات النفيسة يضيف "بول ريكور " التأويلات الفينومينولوجية.

ليعتبر الذات ليس فقط رموز منسية أو مطمورة في الغياب وإنما أفعال وإرادات تكتسب في سياق تجربة إنسانية فريدة. فالوعي بالذات ليس نشاطا معطى.

في سياق التجربة الإنسانية الفريدة. فالوعي بالذات ليس نشاطا في السابق (الحفريات النفيسة)وإنما هو أيضا فاعلية يتم انجازها في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز والعلامات أو أشياء العالم.

وبهذا يكون "بول ريكور " قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية ويتجاوزها بصناعة مفاهيم خاصة.

لم يدرج "ريكور " صراع التأويلات سوى لعرض لعبته الخاصة على مسرح هذا الصراع لان تأويلا واحدا لا يفي بقواعد اللعبة ولا يستنفد أغوار المعنى. التأويل بالجمع تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى لكنه جمع يكتشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والاختلاف أو الذاتية والغيرية وسط هذا الصراع المؤسس.

فهو تأويل يقر بحقيقة "الهوية داخل الاختلاف وفق ممارسة جدلية لا تنفك عن المعاودة والمجاوزة ".

الأفق الشعري

نعثر على أفقه الشّعري من خلال كتابه: الاستعارة الحيّة الذي صدر سنة 1975 ففيه يتوجّه نحو حركة النص الذي يعتبره حقلاً متعدد الأبعاد الشعرية، كما كانت بداية تأليفه البحث عنشعرية الإرادة، ودائرة الهيرمينوطيقا، والعلاقة المرتبطة بين الاعتقاد والفهم، كما درس العلاقة بين الشعرية والبلاغة عند أرسطو وفتح

[1]المرجع نفسه، ص 96.

السؤال عن الفعل "العمل"، واستفاد هنا من الدراسات التحليلية الأنجلوساكسونية، [1] فالاستعارة الأصيلة حيّة، وهي في نفس الوقت حركة ومعنى. لقد اعتبر أوليفيي آبال كتاب **"الاستعارة الحية** " الكتاب المركزي في عمل ريكور، واستوحى منه دريدا الذي كان مساعده في السوربون في مقال له عنوانه: **المنهجية البيضاء** [2]، يقول: " أشعر أنني ابن " **الفلسفة التحليلية** " من خلال قضاء سنوات بالبلدان الأنغلوفونية منذ نهاية الخمسينات، لقد شدّ انتباهي كيف تتشكّل العلامات؟ وما هي إشكالية التخيل السيميوطيقي؟.

ففي حقل "التخيّل السيميوطيقي" **l'imaginaireSémantique**، نحتّ فكرتين:

أولاً: تكوين اللغة الشعرية في قفا (عقب)التعبيرات الاستعارة، وهذا ما عرف في الخطابة عند القدماء والمحدثين (وهذا تابعه في الإستعارة الحيّة)1975**la métaphorevive**.

ثانياً: تكوين اللغة السّردية في قفا اللسانيات البنائية المطبقة على السّرد (وتابع ذلك في الزمن والسّرد(3أجزاء)(1983-1985)**temps et récit**).

دراستان "**الاستعارة والسردية**" عمّقا فيهما الرؤية السيموتيكية، أي إبداع المعنى، على قاعدة ثلاث وحدات، قائمة على قاعدة اللغة (**الكلمة، الجملة، النص**)، أمّا مفهوم الخطاب (Discours) فهو يخصّ الوحدتين الأخيرتين "الجملة والنص".

إن "**الاستعارة الحية**" مسيرة تاريخية بدأت مع **البلاغة(البيان)Rhétorique**، والشعرية**Poétique** لأرسطو، وللمرور من البلاغة عند القدماء إلى المحدثين، تحدّث عن التحليلات الأكثر تعقيداً في المجال السيميوطيقي، وغامر في نهاية المسيرة بالبحث في المجال الأنطولوجي، وبمساعدة علم السّرد « **Narratologie** » أو السّردية المعاصرة، ساهم بمفهوم "التشكيل السردي" « **Configuration**

[1]-Peter FrederickStrawson. Individuals. An Essay in descriptive mytaphysics, Methwen, Londres, 1959, Tra. Fr, les Individus, Le Seuil, Paris, 1973.
John Searl, Speech actes, Cambridge University Presse, 1969, Trad. Franç. Les actes de langage, Harmann, Paris, 1972.
John Langshaw Austin. How to do thing with words, R.J.O. University éd, Oxford, 1992.
ترجم هذا الكتاب لأوستين للفرنسية والعربية، عنوانه بالعربية: نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر: عبدالقادر قينيني، أفريقا الشرق، 1991,
Nelsoon Goodman, Langages of art, An Approch to a tgeory of symbols, the Bobbs-Merrilco, Indianapolis, 1986.
[2]-J. Drrida, La méthodologie blanche, in.Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972, P247_324.

narrative » ليؤدي مهمّة متابعة حركات الأفعال والأشخاص، على أساس هذا البناء الأساسي طوّر أكبر حقل تطبيقي للسردية: " المحادثة العادية، تاريخ المؤرخين، خيال التراجيديا الإغريقية والرواية المعاصرة، وطوباوية أحلام السياسة"[1]

في الأخير يمكن القول أنّ بول ريكور حدّد ثلاث دلالات لحياته في سيرته الذاتية وهي:

1. البراءة والسّلامة التي ميزت بداياته الأولى، أي وعيه الأصلي.

2. تجربة كانت مصحوبة باليتم والشرّ، وهي حياة مع العوائق.

3. كان سلاحه الأساسي الأمل والشجاعة، أي شجاعة الاستمرار.

[1] -Paul Ricœur, *uneHerméneutique de la condition humaine*, Domenico Jervolino, Ellipses, Paris 2002.

الفصل الثالث

التـــأويل والـــدين عنـــــد بول ريـكور

المبحث الأول: الفلسفة و اللاهوت في فكر بول ريكور

المبحث الثاني: تأويل الكتاب المقدس و اشكالات الوجود

المبحث الأول: الفلسفة و الدين واللاهوت في فكر بول ريكور

المطلب الأول :ريكور بين الدين و الفلسفة

بول ريكور: الدين والفلسفة

لقد خاض ريكور معركة فكرية ضد جان بول ساتر الوجودية الملحدة رغم ان هذا الأخير سيطر على الساحة الثقافية الفرنسية عدة سنوات كانت بعد الحرب العالمية الثانية وكان من أهم محاضراته التي اشتهر بها سميت بمحاضرة العظماء عنوانها "الوجودية هي فلسفة إنسانية " إلا ان ريكور كان من الصف الآخر للوجودية وهو التيار المؤمن وكان أول من بلوره ونماه في الأوساط كير كيغارد وغابريال ماريسيل وكارل ياسبرز وآخرون ساهموا في دعم ذات الأفكار الدينية المؤمنة في أوساط الأوربيين آنذاك وكان الهدف الرئيسي لهؤلاء المدعمين لذات الفكر هو بناء الصلح بين الدين والفلسفة رغم الانقطاع ولم يسلم لإلحاد الحداثة الذي يميل الى خدمة نفسه لا غير.

وعليه ففكر ريكور كان بدافع تجديد علم اللاهوت المسيحي عن طريق تطبيق مناهج العلوم الحديثة على النصوص الدينية وخاصة الإنجيلية وقد ساهم في تجديد علم التأويل الديني عن طريق تطبيق منهج الألسني السيميائي الدلالي على النصوص المسيحية الكبرى وهذا الفكر خرج بنتائج ممتازة بعد هذا التطبيق وبالتالي فان ريكور لم يرفض البنيوية كفلسفة عدمية أو مادية.

فلسفة الدّين

يقول جون غريشJean Greich في مقدّمة كتابه الأخير "العوسج الملتهب"[1]: "هذا الكتاب ثمرات التّدريس في باريس وغيرها حول فلسفة الدّين بصفتها تخصّصاً"، يمارس الفيلسوف هنا ما كان كلود ليفي ستروس يدعوه "نظرة من بُعد" بعد وضع معتقداته الدّينية والذاتية مؤقتا خارج مدار الاهتمام لاستخراج المعقولية الفلسفية التي تشي بها الظّواهر الدينية، فاحصاً إياها عن امتدادها التاريخي الواسع ومراعياً تجليّاتها الفردية والاجتماعية والثقافية والمؤسساتيّة، وهو ما يسمى ب"**الرد الفينومولوجي**" إنّه "إبداء الشّك بحكمة" وب"باكتئاب".

فلسفة الدين التي تعتمد التأويل كحلقة وصل بين الفلسفة واللاهوت غالباً ما تحاور أربعة فلاسفة:

- هيدغر ودروسُه في ظّواهرية الحياة الدّينية

[1]- جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، تر: محمد مقلد/ مراجعة: مشير باسيل عون، مجلد 1 إرث القرن التاسع عشر وورثته، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت) ط1، 2020.

- جاك دريدا ومقالته الدّسمة عن الإيمان والمعرفة
- ودومينيك جانيكو من خلال كتابه "التّحول اللاهوتي" الذي عرفته الفينومولوجيا الفرنسية.
- وثلاثيّة ميشال هنري في فلسفة المسيحية.

وكان اعتماد غريش الذي يعتبر من أكبر شراح بول ريكور اليوم على هايدغر في "ظاهراتية الحياة الدّينية"، ومدى إسهام الهيرمينوطيقا في بلورة فلسفة الدّين، "ويُعد النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي ثمرة تخصيب مفهوم التأويل والفهم بعد استنباته داخل فكرة الحدس الظاهراتية"[1].

أما النّموذج الإبدالي الهيرمينوطيقي عند جان غوردان، إنكولفد القيرتوت شارلز تايلور ينبني على عدد من المفاهيم التي "تستحق منّا أن نبّسطها مجدّدا داخل المناقشات الحالية بشأن الدّين وعلاقته بالفلسفة"[2]، ويمكن استخلاصها في النّقاط التّالية:

1- **الحياة:** ففي معنى الحياة مثلاً يعد الدين تجربة حياة، ولا سبيل إلى فهمه غلا بهذا الشرط، ولا نستطيع اختزال الدين في منظومة من المعتقدات التي يكفي أن نتحكم في شفرتها ولا في شعائر دينية تحولت إلى عصاب جماعي يقبله المجتمع أو يتسامح معه في الأقلّ، هيدغر يقول عن الفلسفة تتدفق من حياة الوجود الواقعي، وبعد ذلك في حضن تجربة الوجود الواقعي للحياة تتدفق مجددا داخل هذه الحياة، أنها يشتركان الدين والفلسفة في تدفق حياة الوجود الواقعي (وهو ماتبعه: شليرماخر في كتابه مقالات في الدين).

العالم هنا يتخذ أبعاداً ثلاثة في جوهره: عالم الحياة، العالم المحيط، العالم المشترك والعالم الذاتي، والدين كذلك ظواهر مكونة للحياة، وهكذا على الفيلسوف تجنب الغلط الثّلاثي:

- **الغلط الطّبيعي**: الذي يرد العالم المحيط إلى منظومة سببية.
- **الغلط الاجتماعي**: الذي لا يراعي المؤسّسات ورهانات السلطة.
- **الغلط السيكولوجي**: الذي يردّ كل شيء إلى مسألة بسيطة تتصل بأحوال النّفس الذّاتية.

[1]- المرجع نفسه، ص: 9

[2]- المرجع نفسه، ص: 10

إنّ "مسارات الاعتراف" هي أنّ الدين يعرب عن نفسه بصفته تجربة حياة يخطّ فيها مساراً يحمل معنى، فنحن نعتمد سؤال ريكور: ألا تمثل الدّيانة المعيشة بالفعل كذلك "مسار اعتراف متميز"؟ وهو مسار يتحقق بضمير المتكلم ولا يمكن فهمه إلا إذا توسمنا فيه وجود "خطٍّ في الحياة".

2- **التّعرّف**: عند استعمال فعل "تعرّف" مرادفا للفهم الهيرمينوطيقي يحوز أربع دلالات يمكن تطبيقها على فلسفة الدين:

- الاعتراف عملية تبصر واعتراف بالهُوية، ولكنه لا يقتصر على الأشياء بخلاف عمليات المعرفة، "إن المعروف لا يزال غير معترف به" كما كتب هيجل في فينومولوجيا الرّوح، وهذا ما يصدق على أية علاقة أخرى بالغير أو على أية رؤية دينية أخرى للعالم.
- مشكلة فهم الذات وقبول الذات عبر عنه جون نابير "قلق فهم الذات" وريكور أحصى حوالي عشرين دلالة للفعل "تَعرّف". والأديان تحتاج إلى النّقد حتى لا تتحول إلى ملاذ آمن للكراهية كراهية الذات أو الآخر، ونعمة النِّعم هي حب الذات كما نعمة النسيان نسيان الذات كما لو أنها نعمة الخلاص.

إنّ أنماط التّعرف تخلق علاقة متبادلة ابتداء من المصافحة، والصراع من أجل الحرية، والمساواة هي صراع من أجل الاعتراف، ويمكن تطبيق ذلك على **التعرف المتبادل بين الأديان، وهو ليس سهل المنال، إنها معجزة التعرف أو معجزة القبول المتبادِل"**[1]

والمعجزة الأكبر "**التّعرف الإمتنان**" التي تتعلّق بفعل العطاء وبتجربة الحصول على "**مَنٍّ**" أي على "نعمة" تعبير عن سخاء وقد تهين المخاطب بدل أن تُسْعِده.

إن الدراسة الفلسفية لمسارات التّعرف الدينية يقترح غريش بخصوصها دلالة رابعة لم يفردها ريكور بدراسة مستقلة ولكنها أثيرت معه في مناقشة قبل وفاته، وهي: الفعل بالفرنسية التعرف Reconnaitre إلى استكشاف منطقة وعرة أو خطرة، وهذه هي مهمة الرّحلات الاستطلاعية التي يلجأ إليها المستطلعون والجواسيس والمكتشفون الذين يأتون من منطقة جليدية تقشعر لها النفس أو يجازفون بأنفسهم فيها، ويضطلع فلاسفة الدين وكبار المتصوفة "بمهمة الاستطلاع" على وفق أفضل معاني المفردة، ومن خلال الرجوع إلى أنوار العقل الذي لا يشكو على الدوام من البرودة نفسها ومن التعامل الإكلينيكي نفسه، كما لو كنا في صالة العمليات الجراحية، بل يستطيع العقل فضلا عن ذلك أن يصبح ملتهباً أو بعد أن يصطدم الفلاسفة وكبار الصوفية بالعوسج الملتهب

[1]- جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المرجع السابق، ص: 14

للحضرة الإلهية، راضين في أثناء ذلك بنتائج عملهم، كما حدث للنبي موسى الذي استشهد به القرآن كثيراً، ويمكن أن نلخص نتائج ذلك في:

أ. "التوجيه" هي ملاحظة بشأن العلاقة بين الفعل "فهم" والفعل "تعرّف" انتباه إلى إمكان ترجمة مفهوم المعنى إلى مفردة التوجيه، يشرح ذلك ليفيناس في كتابه "إنسانية الإنسان الآخر"، فعلى فلاسفة الدين والفلاسفة عموماً احترام ثلاثة مبادئ:

1- **مبدأ الواقع**: يرهن مصداقية "التوجيه" ببنى موضوعية، وتقاوم الاعتباطية..

2- **مبدأ التأويل**: وهو يفيد أن كل معرفة عامية أو علمية لا تتلقى "بعداً من أجل التوجّه داخل الحياة" إلا في الحدود التي نؤولها فيها من خلال الصلة التي تجمعها بالحياة وعالم الحياة.

3- **مبدأ العقل**: الذي يحضر أن نطمئن على شيء غير أنفسنا بغية التّوجه داخل الحياة، بعدما نسينا أنّنا كائنات ضعيفة ومعرضة للخطأ.

يعتمد هنا غريش رؤية دالفيرت Dalferth ربط بين السؤال الكانطي: ما معنى التوجه داخل الفكر؟ الذي يبصم على تدخل كانط في "نزاع وحدة الوجود" وبين السؤال التالي: "ماذا يجوز لي آن آمله؟" مشكلة منطلقها الشر الجذري وهو الشر الذي نتتبعه حتى داخل جذور الحرية الإنسانية[1].

ويرى تجنب استعمال التوجيه بصفته مفهوماً أسفنجياً يسمح بامتصاص كل أصناف المضامين، لذلك وجب احترام ثلاثة مبادئ أساسية: **مبدأ الواقع** لمقاومة الاعتباطية. و**مبدأ التأويل** كل معرفة لا تتلقّى بعداً نحو الحياة إلا من خلال تأويلنا. و**مبدأ العقل** الذي يحضر علينا أن نطمئنّ إلى شيء غير أنفسنا بغية التوجه نحو الحياة.

على الفلسفة الهيرمينوطيقية التي تمثلت مثُل العقل المتفكر النقدي أن تمتلك مجدداً الأسئلة الأربعة الكوسمو-سياسية التي طرحها كانط: ماذا بإمكاني أن أعرف؟ وماذا عليّ أن أفعل؟ وماذا يجوز لي آن آمله؟ وما الإنسان؟ (المعرفة والأخلاق والنقد والدين)

إنّ كانط كان يدعو إلى "الإيمان المفكِّر"،ويرىغريش أن الفلسفة موقف عملي ينبني على تأويل هيرمينوطيقي للموروث الثقافي في مختلف تجلياته.

[1]- جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المرجع السابق، ص: 17 .

فالهيرمينوطيقا عزّزت مكانة فلسفة الدين داخل حقل الفلسفة المعاصرة بناء على صورتها الأخيرة التي اتخذتها لدى ريكور وهايدغر، والهيرمينوطيقا ليست مدرسة واحدة بل هناك الهيرمينوطيقية الدينية (شلايرماخر داخل النموذج العقلاني وفلسفة الأسطورة شيلنغ وماكس شيلر سوسيولوجيا المعرفة وفاخهايلر وجانيكو

و هيرمونوطيقا الكتاب المقدس) وهير الأنوار، هي الفلسفية والفلسفة الهيرمينوطيقية.

لقد تحولت فلسفة الدّين بفضل الفلسفة الهيرمينوطيقية إلى تخصص فلسفي أصيل ومستقل مبدئياً عن المذاهب اللاهوتية والآراء الدينية، وكان سبينوزا نقد التأويل الوسيطي وقال بالحقيقتين الفلسفية واللاهوتية، ولم يعد الإمكان الاحتفاظ بالتقسيم الثّلاثي للدلالة إلى دلالات مطابقة وتضمن والتزام، ولم يعد بالإمكان التفريق بين المعنى النَّصِّي والمعنى العقلي، فالمعنى الحقيقي ما يوافق قصد الشّارع وليس ما يوافق عقل الشّارح، فمجال التأويل المعاصر في نقد تأويل فيلون والفرق بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي[1].

علاقة فلسفة ريكور بالدين أو اللاهوت

استطاع **ريكور** الاهتمام بالعلاقة الموجودة بين كل من الفلسفة والدين أو بالأحرى اللاهوت، من خلاله عمله الدائم على التمييز بين أسلوب ومضمون الخطاب الفلسفي من جهة، وأسلوب ومضمون اللاهوت من جهة أخرى؛ وذلك من أجل تجنب الخلط بين الأنواع والفروع المعرفية المختلفة، الا انه وجد عدة انتقادات من قبل بعض المفكرين في مجال الدين موجهين له اتهام لكتاباته الفلسفية والتي اعتبروها "لاهوتاً متخفّيا -crypto théologie"[2].

كما يعتبروا أنّه حتى مؤلفات ريكور الفلسفية الأشهر والأكثر شهرةً وأهميةً – كثالوث الزمن والسرد مثلاً – ما هي إلا مؤلفات تنتمي إلى اللاهوت أكثر من انتمائها إلى الفلسفة فعلاً. وقد احتج بعض هؤلاء المنتقدين بأنَّ الاهتمام الكبير الذي أبداه ريكور تجاه مسألة السرد لم يكن بريئاً على الإطلاق؛ لأنَّ »السرد –

[1]– جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، المرجع السابق، ، ص: 25.

[2]–Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris: Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1990, p37.106 . الذات عينها كآخر، ص

كموضوع للبحث – يحيل بشكلٍ ضمني إلى الأساس القديم للكتاب المقدس، ويمكن اعتبار ذلك بمثابة الوجه المخفي من عمل ريكور.[1]

إن منتقدي "ريكور" وخاصة "الجانب اللاهوتي " لا يميزونبين البواعث العميقة لالتزامه الفلسفي ولوجوده الشخصي والطائفي، من جهة، وبين البنية أو الأسلوب الفلسفي الذي اتبعه ريكور في الحجاج والتدليل على أفكاره في أعماله الفلسفية، من جهة أخرى. فريكور نفسه لم يدَّع أنَّ قناعاته واعتقاداته الدينية لم تؤثِّر على الاهتمام الذي أبداه – في أعماله الفلسفية – تجاه هذه المسألة أو تلك.[2]لكنَّ ذلك لم يمنعه من التأكيد على الاستقلال النسبي لكلّ ميدانّ معرفي عن الآخر، مع التأكيد أيضاً على ترابطهما الوثيق بشكل يسمح بتأسيس علاقة تصالحية – لا عدائية – بين هذين الميدانين. وإنَّ هذه العلاقة المزدوجة – استقلال نسبي وترابط وثيق بين الفلسفة واللاهوت أو الإيمان الديني – أخذت طابعاً إشكالياً واضحاً حين مسَّ البحث مسألة وجود الله. ففي حين أنَّ هذا الوجود هو واضح وأكيد في الميدان الديني، من حيث أنَّ فكرة الله هي أساس كل دين، نجد أنَّ هذا الوجود ظل – في الفكر الفلسفي عند ريكور – معلَّقاً. وعلى هذا الأساس، يمكننا فهم الأسباب التي جعلت دومينيك جانيكو"Dominique Janicaud "يضع ريكور جانباً حين كان يتناول بالانتقاد ما أسماه بـ"التحول اللاهوتي للفينومينولوجيا الفرنسية" فوفقاً له، لم يسهم ريكور –كما فعل "ليفيناس" و"جان لوك ماريون"في الخلط بين اللاهوت والفلسفة باسم نقد الأنطولوجيا واللوغوس أو العقل.[3]

وهنا نجد "ريكور" يرد على منتقديه من خلال رفضه لاتهام فلسفته بأنَّها محض "لاهوت متخفٍ"، رافقه رفضٌ مماثلٌ لوصف كتاباته اللاهوتية بأنها مجرد ‘‘فلسفة متخفية ."crypto-philosophie”واضح ذلك الرفض من خلال كتاباته التي أكدت مضامينها أن " ريكور" يؤكد على أنَّه لا يمكننا أن نجد في الإيمان الديني أو الكتابي الحلول للمسائل أو المعضلات الفلسفية؛ لأنَّ العلاقة بين الفلسفة والإيمان الديني أو الكتابي لا يمكن أن تأخذ صيغة ‘‘سؤال – جواب’’. ففكرة الجواب لا توجد – في المجال الديني –كمقابل لفكرة السؤال، وإنما كمقابل

---

[1]- Olivier Mongin, Note éditoriale, dans: Paul Ricœur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris: Éd. du Seuil, coll. « Point/Essais », 1994, p. 9.

[2]–من أجل أن يوضِّح أفكاره في هذا الصدد، دافع عن نفسه بالقول: [...] «أظن أني لم أقدم لقرائي سوى حجج لا تلزم القارئ باتخاذ موقف محدد، سواء أكان هذا الموقف الرفض أو القبول أو الامتناع بالنسبة للإيمان بالكتاب المقدس.« بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سبق ذكره، ص 105. وفي مكان آخر يقول ريكور: »لقد ميزت بين المحاجَّة الفلسفية في الفضاء العام للنقاش وبين الحوافز العميقة لالتزامي الفلسفي ولوجودي الشخصي والطائفي».

[3]- Dominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Paris: Éd. de l’Eclat, coll. « Tiré à part », 1990, p. 13.

لفكرة النداء كما وضح أيضا فكرة أساسية تبين أن "ريكور" أنَّه لا يمكن أنْ نعتبر الاعتقاد والنقد كضدين، بحيث يحيل الأول إلى الدين وحده وليس إلى الفلسفة في حين أنَّ الثاني أي النقد مرتبط بالفلسفة وحدها، وليس بالدين.[1].

وحينها شدد "روجر ميهل" الذي يعتبر أحد مفكري اللاهوت المسيحي في كتابه ''شرط الفيلسوف المسيحي''على أنَّ اللاهوت يحتاج بالضرورة إلى الفلسفة على مستوى وضع المفاهيم والنقد.[2]

وهكذا فعلى الرغم من تأكيد "ريكور" الاستقلال النسبي للفلسفة عن الدين أو اللاهوت وبالعكس، إلا أنّه لم ينفِ التأثير المتبادل والتداخل بين هذين المجالين. وقد ذهب إلى حد التأكيد على أنَّه يوجد ظواهر من التنافذ "osmose"بين المجال الفلسفي والمجال الديني وهذا ماسعى إليه ريكور أين بيّن شرعية وجهات نظر كل من الفلسفة والدين أو اللاهوت من داخل حدود الميدان المعرفي الذي يطابق كلاً منهما؛ وذلك من أجل أن يتحاشى التركيب الزائف "la fausse synthèse" بينهما.[3]

[1]– لقد ميَّز بول ريكور بين معنيي مفهوم النداء بقوله: »إن الإجابة عن سؤال بمعنى حل معضلة مطروحة هو أمر، في حين أنَّ الرد على نداء بمعنى الانسجام مع طريقة الوجود التي يقترحها"الترميز الأكبر"Grand code هو أمر آخر.« بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سبق ذكره، ص 105

[2]- Cf. Paul Ricœur, « La condition du philosophe chrétien », Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, op. cit., p. 242. قام ريكور – في هذه المقالة – بدراسة تحليلية ناقدة لكتاب روجر ميهل''شرط الفيلسوف المسيحي''. وينتقد ريكور – في تحليله لهذا الكتاب – أطروحته الأساسية القائلة بحاجة العقيدة الدينية أو افتقارها إلى المفاهيم والنقد الفلسفي.

[3].- Paul Ricœur, La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, op. cit., p. 211.

المطلب الثاني : فلسفة ريكور و علاقتها بالعلم

فلسفة ريكور والعلم :

لم يقتصر اهتمام "ريكور "على ميدان الفلسفة، بل تعدَّاه إلى الاهتمام بالميادين الأخرى كالعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية وهذا ما يبرز من خلال أكده "ريكور" على أنّ حياة الفلسفة وقوتها تكمن في صلاتها الوثيقة مع ما يغايرها عموماً، ومع العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصاً.[1] .

كما وضح وجود علاقة وثيقة بين الفلسفة والعلم ومهمة أيضا وهذا ما يظهر من خلال مسيرة العلم المعاصر، فالكثير من العلماء لم يعودوا يعتبرون اليوم الفلسفة خصماً للعلم، بل أصبحوا يرونها كمكمِّلٍ له.[2]

ومن هنا يمكن القول بأنَّ العلاقة بين الفلسفة والعلم قد تجاوزت، فيهذه المقابلات، يؤكد بعض العلماء والفلاسفة، كدومينيك لوكور"Dominique Lecourt"وجير الإيديلمان"Gerald Edelman"مثلاً، على العلاقات الوثيقة والتأثير المتبادل بين الفلسفة والعلم[3].

الطلاق شبه الكامل – الذي كان موجوداً في منتصف القرن العشرين – بين الفلسفة والعلوم عموماً، والعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصاً. وقد نتج ذلك الطلاق من سوء أو عدم الفهم للدور الذي تقوم به الفلسفة في الميدان العلمي، ومن الارتياب المتبادل الذي كان موجوداً بين الفلاسفة والعلماء .لقد اعتقد العلماء لفترة طويلة أنَّ العلوم لم يكن يمكنها أن تتقدم بقوة إلَّا من خلال تحرير نفسها من "وصاية" الفلسفة. لكنَّ الفلاسفة أنفسهم باتوا عموماً يعتبرون – في العقود الأخيرة – أنَّ دور الفيلسوف لا يتمثل في أن يقول للعلماء ما يجب عليهم فعله. في المقابل، يعترف العلماء بأنَّ الفلاسفة يمكنهم عموماً أن يؤولوا ما يفعله العلماء بطريقة أفضل من طريقة العلماء أنفسهم؛[4]

---

[1]– لقد كتب ريكور في هذا الصدد: "الفلسفة ليست مجرد نقد، فهي تنتمي إلى نظام الاعتقاد أيضاً. والاعتقاد الديني نفسه يملك بعداً نقدياً داخلياً." نفس المصدر السابق، ص 245.

[2]– بهذا المعنى يمكننا أن نفهم قول تشارلز تايلور بأنَّ الفلسفة الريكورية هي "فلسفة بلا تخوم". وهذا القول هو عنوان لمقالة لتايلور عن ريكور:

Charles Taylor, « Une philosophie sans frontières », Magazine littéraire, n° 390, septembre 2000, p. 30-31.

[3]-Cf. Les grands entretiens du Monde, Tome II: Penser la philosophie, les sciences, les religions avec…, Le Monde, Paris, 1994, p. 73-133.

[4]–لقد كتب ريكور – فيما يتعلق بهذا التجاوز – ما يلي: "أنا واعٍ لعدم إمكانية تكرار فلسفة عام 1945. أنا أعترف – بدايةً – أنَّ الفلسفة لا يمكن أن تحافظ على بقائها إلَّا من خلال قيامها بحوار وثيق مع العلوم الإنسانية؛ إنَّ زمن العزلة الخلابة قد انتهى."

لأنَّ الدراسة الفلسفية للمعرفة العلمية تبيّن، من جهة أولى، صلات المعرفة العلمية بسياقها الاجتماعي-التاريخي، وتكشف، من جهة ثانية، الأبعاد الأنطولوجية والأخلاقية لهذه المعرفة. بالإضافة إلى ذلك، تسهم هذه الدراسة الفلسفية في إيجاد تحليل بنَّاء للأسُّس الإبستيمولوجية والمنهجية للعلم.

لقد تشكَّل مشروع الفلسفة الريكورية من خلال إقامة حوار دائم وعلاقات وثيقة بين الفلسفة والعلم عموماً، والعلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصاً، مع التأكيد على ضرورة المحافظة على الحدود والتخوم الفاصلة بين هذه الفروع المعرفية، والمميّزة لها. وإنَّ إشكالية المنهج هي المركز الذي تمحورت حوله دراسة العلاقة بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد اهتمَّ "ريكور" بالمكان الذي يمكن أن يشغله التفسير بوصفه منهجاً علمياً في الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وبالدور الذي يمكن أن يقوم به الفهم والتأويل في هذه الهيرمينوطيقا وهذه العلوم. ومن بين الأسئلة الرئيسة التي سعى "ريكور" إلى الإجابة عنها: كيف يمكننا أن نصالح بين المقاربة التفسيرية والمقاربة التفهمية"compréhensive"في ميداني الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية؟ ما هو المكان الذي يمكن أن تشغله محاولات الموضَعة العلمية، أو إعطاء الصفة الموضوعية في العلم، ومنهج التفسير – بأشكاله المتنوعة – في ميدان الهيرمينوطيقا: ميدان الفهم والتأويل؟ هل يوجد مكان للفهم والتأويل في منهجية العلوم الإنسانية؟ وتم طرح هذه الأسئلة في الهيرمينوطيقا الريكورية، مع السعي إلى القيام بتحليل معمَّق لها؛ لأنَّ مسألة المنهج تحتل مكاناً مركزياً فيها. ويمكن تفسير هذا الانشغال بمسألة المنهج في الهيرمينوطيقا الريكورية من خلال الإشارة إلى أنَّ الحوار، الذي حرص ريكور على إقامته بين الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية، قد ركَّز، بدرجة كبيرة، على إشكالية المنهج. وفي هذا الموقف المنتبه لأهمية الإشكالية المنهجية، ولضرورة وفائدة إقامة حوار دائم ومنفتح بين الفلسفة والميادين المعرفية المغايرة لها، تظهر أصالة الهيرمينوطيقا الريكورية وتميزها عن بعض أهم الصيغ المعاصرة للهيرمينوطيقا.

إنَّ الانشغال بإشكالية المنهج سواء في الهيرمينوطيقا أو في العلوم الإنسانية والاجتماعية، قد رافق مسيرة الفلسفة الريكورية منذ نفاذ الهيرمينوطيقا في هذه الفلسفة عام 1960، ويجب الإشارة هنا إلى أنَّ التأكيد على انشغال هيرمينوطيقا "ريكور" بالمسائل المنهجية والإبستيمولوجية لا يجب أن يجعلنا نقلِّل من قيمة أو أهمية البعد الأنطولوجي في هذه الهيرمينوطيقا .فقد عمل "ريكور" دائماً على أن يهتم بالمسائل الأنطولوجية إضافة إلى اهتمامه بالمسائل المنهجية والإبستيمولوجية. فهو لم يعارض الهيرمينوطيقا الهايدغرية بوصفها هيرمينوطيقا أنطولوجية. فما رفضه في أنطولوجية هايدغر للفهم هو طابعها المباشر. فقد اعتبر ريكور أنَّ هذه الهيرمينوطيقا الأنطولوجية يجب

Paul Ricœur, « Le philosophe », Bilan de la France: 1945-1970, colloque de l'association de la presse étrangère, Paris: Éd. du Plon, 1971, p. 57. Cité dans: François Dosse, Paul Ricœur. Les sens d'une vie, Paris: Éd. La Découverte, 1997, p. 345.

أن تكون متوسَّطة ومسبوقة بتحليل إبستيمولوجي ومنهجي لفعل الفهم؛ بمعنى أنَّه يجب دراسة الفهم، بوصفه أسلوباً أو نمطاً من أنماط المعرفة – قبل دراسته، بوصفه نمطاً أو طريقة في الكينونة. ويمكن القول بأنَّ هذا النوع من التوسط"la médiation"هو سمة مميزة ومحايثة للهيرمينوطيقا الريكورية.[1] التي يمكن تعريفها بأنها هيرمينوطيقا للذات بامتياز؛ لأنَّ موضوع هذه الهيرمينوطيقا وغايتها الأخيرة يتمثلان في فهم الذات" la compréhension de soi "وفي طعنه بالحدس المباشر للذات أو لشفافيتها لنفسها.

وهو ما تقول به فلسفات ديكارت، [2]وفيتشه، [3]وهوسِّرل.[4]

---

[1]- يشير د. جورج زيناتي – في تقديمه لترجمة كتاب ريكور''الذات عينها كآخر''إلى هذه المسألة بقوله: "التوسط الفكري (médiation réflexive)هاتان الكلمتان تكتسبان أهمية قصوى في فلسفة ريكور بل تكادان تختصرانها [...]." بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سبق ذكره، ص 67.

[2]-رنيهديكارت .(1596-1650)''RenéDescartes''فيلسوف فرنسي، تُعتبر فلسفته انتقالاً من الفلسفة الوسيطة الدينية المؤسَّسة على فكرة الله، واستهلالاً للفلسفة الحديثة القائمة على فكرة الذات أو الأنا أفكر''الكوجيتو''. ولا ينكر ريكور يقينية الكوجيتو الديكارتي، لكنه يؤكد، في المقابل، على أنَّ هذا الكوجيتو فارغ بمعنى أنَّنا نعرف من خلاله أنَّ الذات موجودة، لكننا لا نعرف من خلال الكوجيتو، أو إدراك الذات المباشر لنفسها، أي شيء عن هذه الذات. ولهذا لابد من أن يستعين التفكر بتأويل منتجات الذات من رموز وعلامات ونصوص لكي يصل إلى غايته المتمثلة بفهم هذه الذات. تمت ترجمة معظم أعمال ديكارت إلى العربية، ونذكر منها: (تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تثبت أن الله موجود وأنَّ نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات: بيروت، ط4، 1988)، (حديث الطريقة، ترجمة وشرح وتعليق: د. عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

[3]- جوان غوتليبفيشته"JohannGottliebFichte"(1762-1814) ، فيلسوف ألماني أسَّس ما أسماه بـ ''مذهب العلم''الذي يحاول أن يجعل الفلسفة علماً دقيقاً، وهذا ما حاول فعله أيضاً هوسرل لاحقاً. له كتاب مترجم إلى اللغة العربية: خطابات إلى الأمة الألمانية، ترجمة وتحقيق: سامي الجندي، دار الطليعة: بيروت، ط1، 1979

[4]-إدموند هوسرل(1859-1938) "EdmundHusserl''، فيلسوف ألماني ومؤسس الفينومينولوجيا المعاصرة التي تركت أثراً بالغ الأهمية في معظم تيارات وفلاسفة القرن العشرين. حارب النزعة الفلسفية في الفلسفة وسعى إلى وضع أسس ترنسندنتالية للفلسفة والعلوم. وعلى الرغم من انتساب ريكور الصريح للفينومينولوجيا، إلا أنَّه وجَّه نقداً شديداً إلى بعض الأطروحات الأساسية للفينومينولوجيا الهوسرلية. وسنعرض أبرز هذه الانتقادات لاحقاً في هذا الكتاب. من أعمال هوسرل المترجمة إلى العربية: (تأملات ديكارتية. المدخل إلى الظاهريات، ترجمة وتقديم: د. نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف: القاهرة، ط1، 1969(5الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة وتقديم: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة: القاهرة، ط1، 2002)، (فكرة الفينومينولوجيا. خمسة دروس، ترجمة: فتحي إنقزو، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، ط1، 2007)، (أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية: مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، ترجمة وتقديم: إسماعيل المصدق، مراجعة: د. جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، ط1، 2008)، (دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ترجمة: لطفي خير الله، منشورات الجمل: بغداد – بيروت، ط1، 2009 .

-مثلاً: يشدِّد ريكور على أنَّ فهم الذات يجب أن يكون متوسَّطاً دائماً بتأويلٍ للعلامات" les signes"والرموز"les symboles"والنصوص، ولقد كان فهم وتأويل العلامات والرموز والنصوص من أهم الموضوعات التي انشغلت بها الهيرمينوطيقا الريكورية.

وبإظهار ريكور لوجود تماثل بين النص والفعل، أصبح هذا الأخيرا بتداءًا من علم 1970 أحد أهم مواضيع هيرمينوطيقا "ريكور"، وانطلاقاً من كلِّ ذلك يمكننا أن نميز نسبياً بين ثلاث مراحل أو ثلاثة أوجه للهيرمينوطيقا الريكورية: هيرمينوطيقا الرموز والعلامات، هيرمينوطيقا النص، هيرمينوطيقا الفعل. لكن يجب التشديد هنا على نسبية هذا التمييز؛ لأنَّه يوجد تضمن وتداخل قوي بين هذه الأوجه أو المراحل من هيرمينوطيقا ريكور. وتشديدنا على هذا التضمن والتداخل يهدف إلى التأكيد على وحدة واستمرارية المشروع السائد في كل أعمال "بول ريكور".

المبحث الثاني :الهيرمينوطيقا الدينية و مشكلة المعنى

المطلب الأول : الهيرمينوطيقا الدينية و مهمة التأويل

الهيرمينوطيقا الدينية

تعتبر الهيرمينوطيقا الدينية المجال الثالث الذي وجد فيه ريكور الدافع للتسوية بين الظاهريات وفلسفة اللغة هو مدارس اللاهوت بعد بولتمان خاصة مدرسة ايبلنجEbeling وفوكس Fuchs التي تتبع نفس مسار التطور لدى ريكور.فقد فرض بولتمان تحديدين أساسيين على نظرية اللغة الدينية. حيث أعتبر الأسطورة نقيض الرسالة Kerygma ومن هنا صار نزع الأسطورة عن الأناجيل المشكلة الرئيسية مما حال دون الوقوف عند سؤال اللغة الدينية بصفته مشكلة. وهذا ما كتب عنه ريكور يخبرنا أين كان يجب اعتبار الفهم نقيضا للتوضيح مما جعل اللاهوت الإنجيلي سجين إشكاليات الهيرمينوطيقا الرومانسية.[1] مما دفع أتباع بولتمان إلى إخضاع مشكلة نزع الأسطورة عن الأناجيل ومشكلة التأويل الوجودي إلى مشكلة أعم عن لغوية التجربة الإنسانية التي جعلت من الممكن ظهور النصوص واستجابة التأويل وفي ذات المجال فقد قال ريكور: "إن الاستقطاب بين الأسطورة والرسالة المبلغة فيها من جانب والتأويل والتوضيح من جانب اخر ظهر وكأنه حل جزئي لعمل اللغة الدينية.[2]

[1]– بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ص277

[2]–بول ريكور: هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية في "من النص إلى الفعل" ص 91

وعليه فقد انطلق ريكورفي بحثه راغبا في معالجة الهيرمينوطيقا الدينية في دراسته: "هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية" التي نشرها أولا عام 1975 في الكتاب الذي اشترك في تحريره مع F.BouvonExégèses. Problèmes de Méthode et exercices de lecture Neuchâtel.وأعاد نشرها في "من النص إلى الفعل".ويهدفريكور في هذه الدراسة إلى اكتشاف مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير التوراة.كونه رأى أن هناك علاقة تضمين متبادلة بين الهيرمينوطيقتين وتبعية الهيرمينوطيقا التوراتية للفلسفة أين قال: "لاشيء يمكن أن يبين الخاصية المركزية للاهوت أفضل من مجهود بتطبيق الإضافة العامة للهيرمينوطيقا عليها".[1]

وفي ذات السياق فقد عرض ريكور أشكال الخطاب التوراتي، والكلام والكتابة ويوجه للهيرمينوطيقا التوراتية بشكل أدق تحذير مهم من الهيرمينوطيقا الفلسفية: التحذير الذي يعني عدم الاستعجال في بناء لاهوت ما للكلام لا يضم أوليا العبور من الكلام إلى الكتابة.[2] ويتساءل عما يحقق خصوصية الكلام والكتابة التوراتيين من بين بقية أنواع الكلام والكتابة الأخرى ويجيب أن أصالة النص تكمن في موضوعه اللامحدود.

وهذا ما جعل ريكور همه الأساسي هنا بجعل الهيرمينوطيقا التوراتية ضمن الهيرمينوطيقا الفلسفية باعتبارها الطريقة الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها وبخصوصية الموضوع التوراتي فالكينونة التي تتحدث عنها التوراة لا يجب البحث عنها في مكان خارج عالم هذا النص الذي هو نص من بين النصوص، [3] وعليه فيجب وضع إطار جديد يسمح لنا أن نربط التأويلية الإنجيلية بالهيرمينوطيقا العامة المفهومة بصفتها السؤال عما هو الفهم في علاقته بتفسير النصوص وإيضاحها، وإنه لمن وظيفة الهيرمينوطيقا العامة أن تجيب عن مشكلات مثل: ما النص؟ ما العلاقة بين اللغة المنطوقة والمكتوبة؟ ما العلاقة بين الفهم والتفسير في إطار فعل القراءة الشامل؟[4]

مهمة التأويل

يحاول ريكور مقابِل صراع التأويلات والمناهج بناء نظرية شاملة لهرمينوطيقا النصوص يمكن تطبيقها على اللغة الدينية، ذلك أن تأويل نصٍّ مقدس لا يستهدف كشف قصدية المؤلف أو الخلفية التّاريخية للنّص ولا حتى الكشف عن الدّلالة الثّاوية داخل النص التي لا تراعي خارج النص، بل تكمن مهمّة الهرمينوطيقا في فهم "العالم"

[1]–المصدر السابق ص 94

[2]–المصدر السابق ص 98–99

[3]–بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، المرجع نفسه، ص 277

[4]– بول ريكور: من الوجودية الى فلسفة اللغة، المرجع السابق، ص278

الأدبي والثيولوجي الثّاوي وراء النّص، محاولاً دمج منهجين متباعدين من حيث طريقة البحث، المنهج التاريخي في بعده التكويني، والمنهج ما بعد البنيوي الذي يستهدف النص في بنيته الداخلية.

يؤكد ريكور، على عكس النقد الذي يتبناه بولتمان، أنه لا يمكن أن نسائل وظيفة اللغة المقدسة وبعدها اللساني في البعد المتعالي فحسب، فهو يعارض اختزال نص الكتابات المقدسة إلى مجرد نواة تبليغية(kérygmatique) عارية من شكلها السّردي، وتفكيك اللغة الرمزية للكتاب المقدس إلى مجموعة من المفاهيم غير الأسطورية، أي محاولة نزع الأسطورة عن الكتاب المقدس، وهو ما يسميه بولتمان(Démythologisation). ومقابل ذلك يقترح ريكور التحليل الأدبي باعتباره منهجا لا يمكن الاستغناء عنه في تفسير النصوص المقدّسة.

المطلب الثاني: النص المقدس و اشكالية المعنى

أهمية المعنى في الخطاب الديني و النصوص الدينية المقدّسة

إن المكانة المهمّة، التي يحتلها تأويل الكتابات المقدسة في متن بول ريكور، تجعل منه مفهوما مركزياً داخل هذا المتن كونه يحاول أن يُقارب المعنى من منظور قراءات متعدّدة، يرى ريكور أنّ التّجربة الإنسانية بكلّ أشكالها حاملة لمعنى معيّن، وفي ذلك يتتبع هذا المعنى في كل كتاباته التي كانت تتحدّث عن "جهدنا من أجل الوجود ورغبتنا في الكينونة" (notre effort pour exister et de notre désir d’être).

يرفض ريكور كلّ شكل من أشكال الدوغمائيّة، سواء كانت الكلّيانية السّياسية، أم الافتتان بالمعرفة المطلقة، إضافة إلى بعض التّوجهات الفلسفيّة ذات المرجعية الهيغيلية سالكاً طريقاً طويلا في البحث، من الفينومينولوجيا مرورا بالهرمينوطيقا وصولا إلى الثيولوجيا.

إن هذه الجولات مهمّة بالنسبة إلى بول ريكور لأنّه يعدّها أرضية تأسيسيّة لتأويل الكتابات المقدسة، ذلك أنّ كلّ نسَقه الفكري والفلسفي يدخل في سجالات وحوارات فكرية ونقدية مع اتجاهات فكرية أخرى، من التحليل النفسي إلى الأنثروبولوجيا، ثم الأخلاق والفينومينولوجيا والفلسفة السياسية المعاصرة. والأمر نفسه فعله مع الثيولوجيا؛ فقد دخل سجالات وردود على مفكّرين ثيولوجيين؛ ففي كتابه (هرمينوطيقا النص المقدس) (l’herméneutique biblique)، الذي جمعه وترجمه فرانسوا كسافيي أميردت (F.X. AMHERDT)، من الانجليزية إلى الفرنسية، يدخل ريكور في جدالات ثيولوجية ذات صِبغة فلسفيّة مع مفكرين حول المسألة الدينية.

يتساءل ريكور عن إمكانيّة استجلاء معنى النّصوص الدّينية المقدسة ذلك لأنّها أخذت، مع مرور الوقت، صبغة أسطورية– رمزية (mythico-symbolique)، ومن ثمّ أصحبت المهمّة الأساسية بالنسبة إليه هي فكّ شفرات هذا المتن الأسطوري الرمزي، إنّ النص الدّيني ليس نصاً مجرداً من المعنى؛ بل إنه نصٌّ غنيّ بالمعاني والدّلالات التي يجب دراستها وفكّ شفراتها من خلال الأساطير والرموز التي أثبتته.

يتساءل ريكور عن الكيفية التي يمكن أن نفكّ بها شفرات النّص الدّيني، في حين أنّ الخطاب الديني، متمثّلا في اللغة الرمزية والأسطورية، وسّع من الهوّة الموجودة بين العالم الموضوعي المعاش وبين الكلام الإلهي المتعالي. في نظرة "أساتذة الشك" (les maîtres du soupçon) فرويد وماركس ونيتشه: "فاللغة المقدسة هي ربّما نقل مشفّر لشيء آخر حيث لا يكون بمقدورنا التصرّف فيه". حيث تجعل الإنسان خاضعاً ومُهيمنا ومُستلباً، ويُنتج وعياً مغلوطاً يكون سجينا لوهم مطلق. يرفع ريكور من جهته تحدّي الإيمان (le pari de la foi)، وينطلق من نصوص "التّبليغ المسيحي" لها خصوصيّة مهمّة فيما يخصّ حضور المطلق في التاريخ، يعدّ ريكور النص المقدس حاملا لمعنى أو معانٍ متعدّدة؛ لأنّه يقول أشياء لم يسبق قولها في الخطابات الأخرى اليومية والعمليّة والشّعرية.

النص المقدس و مشكلة المعنى

يعرف ريكور الهيرمينوطيقا على أنها نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص.

الموضع الأول التي تشرع الهيرمينوطيقا في اختراقه هو الكلام والكلام المكتوب بالأخص، وسمة الكلام تعدد المعاني، وعمل التأويل الأول هو تحديد سياقات الإرسال أحادية المعنى. [1]

وفي رأيه أن شلايرماخر بذل جهدا في رفع تفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة إلى مصاف التقنية، أي **"تكنولوجيا"**، لا تقتصر على مجرد تجميع عمليات لا رابط بينها، والذي يشكل الأفق الفلسفي الأقرب للتأويل في المناخ الذي تربى فيه هذا الفيلسوف التيولوجي هي الكانطية، فروح كتاب "نقد العقل الخالص" تكمن في قلب العلاقة بين المعرفة ونظرية الكينونة، ففيه يصر كانط على أنه يجب قياس قدرة الفهم قبل مواجهة طبيعة الكينونة. [2]

[1]-P.Ricoeur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, Ed, Du Seuil, Paris, 1986, P, 83.
[2]- Jean Gresch, le cogito herméneutique, l'herméneutique, P 170

مشروع شلايرماخر يحمل في طياته البصمة المزدوجة: الرومانسية والنقدية، الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع سيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا. ومقاومة سوء الفهم " يوجد التأويل حيثما يكون سوء الفهم ".

"il y a herméneutique là où il y amécompréhension"

والرومانسي هو خطة "فهم كاتب كما فهم نفسه وربما أحسن"[1]

"Comprendre un auteur aussi bien et même qu'il ne s'est compris lui même"

وكانت الإشكالية التي تصارع معها بين شكلين من التأويل: التأويل "النحوي" والتأويل "التقني"، الأول يستند على خصائص الخطاب في ثقافة ما، والثاني تأويل نفسي إلى فرادة العمل، إلى عبقرية إرسال الكاتب، الأول سماه موضوعي، فهو فهم يهتم بخصائص الكاتب اللسانية المتميزة، وهو سلبي ما دام يعين حدود الفهم فقط، والثاني تقني نسبة إلى مشروع أو تكنولوجيا ما.

الأمر يتعلق بذاتيه ذلك الذي يتكلم، ومادامت اللغة قد نسيت، يصبح الكلام العنصر الخادم للذاتية، ويسميه الثاني هذا إيجابيا لأنه يبلغ فعل الفكر الذي ينتج الخطاب، وفي نصوص شلايرماخر إنتصر التأويل الثاني، وهي تأويلية تحمل بدورها عناصر تقنية وخطابية قائمة على المقارنة والنقيض.

أما بالنسبة لديلتاي فيرى ضرورة إدخال مشكل الإقليمية "régional" لتأويل النصوص في حقل المعرفة التاريخية الأكثر رحابة، فهي تفرض نفسها على فكر يراد له النجاح للثقافة الألمانية في القرن التاسع عشر، وقبل سؤال: كيف نفهم نصا ما انتمى إلى الماضي؟ يطرح سؤال أولي، كيف نتصور تسلسلا تاريخيا؟

قبل انسجام نص ما يأتي إنسجام التاريخ، المنظور إليه كوثيقة الإنسان الكبيرة، كأهم تعبير للحياة، وقد ترجم ديلتاي هذا الميثاق بين الهيرمينوطيقا والتاريخ، زمن ديلتاي برزت فيه الوضعية والرفض التام للهيجيلية، وللرد عليها شرع ديلتاي في تخصيص علوم العقل بمنهجية وبأبستمولوجية محترمين شأن نظريتهما في علوم الطبيعة.

ومن هنا كان السؤال: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ وبأعم كيف تكون علوم العقل ممكنة؟ وهنا نصل إلى عتبة التعارض الكبير الذي يعبر عنه كل عمل ديلتاي بين شرح الطبيعة وفهم الفكر. [2]

[1]-Schleiermacher FDE ,Herméneutique, tr, Cristion Berner, Ed Cerf/Pul,1987,P13.
[2]-Ibid,. p90.

ورأى أن فهم العقل مرتبط بالجانب النفسي، وقدرة الانتقال إلى حياة الغير نفسية، وهنا الفرق بين الشرح للطبيعة (الشيء) الذي تنفلت منا شيئيته والفهم للإنسان، الذي (أي الإنسان) ليس غريبا عنا لأنه يقدم علامات عن وجوده الخاص، وفهم العلامات، يعني فهم الإنسان، ديلتايكانطي جديد فهو يعتبر الفرد قطب العلوم الإنسانية، هو فريد رغم علاقاته الاجتماعية، وهنا يتطلب علم النفس، علم عالم الكائن الفاعل في المجتمع وفي التاريخ، وإبتداءً من 1900 تدعم بفكرة قصدية هوسرل، فالحياة النفسية لا يمكن بلوغها، ولكن يمكن إدراك ما تقصده.

وقضية الذاتية لا مفر منها عند ديلتاي، ويتعذر حلها في نفس الوقت ومعرفة الذات هي قبل كل شيء تأويل لايقل صعوبة عن تأويل الآخرين، ربما أصعبها الخطاب حدث، شيء يحدث حين التكلم، وسوسير ولوي يلمسايفLouis Hjelmslev، فالأول يميز بين "لغة" و"كلام" والثاني بين "التصور" و"الإستعمال"، ومن هذه الثنائية نستنتج نظرية الخطاب كل خلاصاتها الإبستمولوجية، أما "بنفيست" فلسانيات الخطاب ولسانيات اللغة تنهض على وحدات مختلفة، فإذا كانت العلامة (الصوتية والمعجمية) وحدة أساس اللغوي، فإن "الجملة"وحدة أساس الخطاب، ولسانيات الجمل هي التي تدعم جدل الحدث والمعنى الذي تنطلق منه نظرية النص عند ريكور. [1]

الخطاب تبادل كل الإرساليات، بهذا المعنى ليس للخطاب عالم فحسب، بل عالم ثان، شخص آخر، مخاطب موجه إليه، الحدث هنا، ظاهرة التبادل الزمنية، بناء الحوار.

"إذا أنجز كل خطاب كحدث، فإن كل خطاب فهم هو بمثابة دلالة.

ومن هنا على الهيرمينوطيقا أن تعتمد لا على اللسانيات فحسب ولكن على فعل الكلام "speech-act" كما نجدها عند أوستين وسيرلJ.L Austin j.K Searle وحسبهما يقوم فعل الكلام على تراتبية أفعال تابعة موزعة على مستويات ثلاثة:

---

[1]- Ibid,. P,95

حول "الذات" يمكن مراجعة أطروحة دكتوراه لبالي سكيلاسونأستاذ ورئيس جامعة إسلاندا، قدمها عام 1975، وطبعت بفرنسا عام 2001 بمطبعة لارماتن، عنوانها: "Le cercle du sujet. Dans la philosophie de Paul Ricoeur

(أ) فعل القول (تعبيري أو افتراضي) (ب) مستوى الفعل (المفعول) اللاتعبيري ما نفعله قولا (ت) مستوى الفعل التعبيري المولد: ما نفعله بكوننا نتكلم. [1]

إذا قلت: اقفلوا الباب، أقوم بثلاثة أشياء: أضيف مسند فعل (غلق) لجملتين (أنتم والباب)، هذا هو فعل القول، لكني أقول لكم ذلك بمفعول أمر لا ملاحظة أو أمنية أو وعد، هذا هو الفعل اللاتعبيري، وبإمكاني إثارة عوامل معينة، كالخوف، كوني آمر، هذه العوامل تجعل من الخطاب نوعا من "الحوافز" الذي يولد نتائج معينة، وهذا هو الفعل التعبيري المولد.

الخطاب هو الجملة = مسندها الخاص (فعل ما) + حجيتها (الفاعل والمفعول) =فعل تعبيري.

الإيماءات + الإشارة + إجراءات ...إلخ = قوة لا تعبيرية

القوة التعبيرية + القوة اللاتعبيرية= تشخيص قصدي ⟸ كتابة خطاب = دلالة

يقترح ثلاث سمات مميزة للأثر الأدبي:

1- الأثر متوالية أطول من الجملة

2- يخضع الأثر لشكل تقنيين ينطبق على البناء نفسه الذي يصنع الخطاب، وهذا التقنيين هو ما يعرف باسم النوع الأدبي.

3- الأثر يستقبل تشخيصا فريدا يماثله بفرد ما نسميه أسلوبا.

لتجاوز رومانسية الفهم الديلتابي والبنيوية في قراءة النص يقترح ريكور ما يسميه "**عالم النص** Le monde du texte، [2] أي تصور أن الخطاب يتطلع إلى الأشياء ينطبق على الواقع ويعبر عن العالم. والكتابة الظاهرة التي تمحى فيها المرجعية، وتكمن أطروحته في كون إلغاء مرجعية من الرتبة الأولى كإلغاء يحدثه الخيال والشعر، هو حالة إمكان تحرر مرجعية من الرتبة الثانية، التي تبلغ العالم ليس أبدا على مستوى الأشياء القابلة للمعالجة فحسب، بل على مستوى ما حدّده هوسرل بعبارة "**الوجود البشري**" وهيدجر بعبارة "**الكينونة في العالم**"". [3]

[1] - كتاب سيرل في ترجمته الفرنسية: Les actes de langage.Essai de philosophie du langage.Paris,Hermann.1972.

[2] -Ibid,.p, 87

[3] -Ibid,. P, 88

والتأويل بهذا المعنى هو "توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص".

"Interpréter, c'est explicité la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte"[1]

العالم الذي نتكلم عنه ليس هو الكلام اليومي، يشكل هذا الكلام مباعدة، بالخيال والشعر تفتح احتمالات الكينونة داخل الواقع اليومي، الخيال عند ريكور هو السبيل المفضل لإعادة وصف الواقع والكلام الشعري هو الذي يحدث بامتياز ما سماه أرسطو إعادة خلق الواقع بواسطة خرافة أو "حكاية" تصل إلى جوهره الأعمق.

وهنا بعد آخر لمفهوم النص يتعلق بالملاءمة، ملاءمة النص لحالة القارئ الراهنة وهي مرتبطة جدليا بالمباعدة المميزة للكتابة، الملاءمة هنا فهم من بعيد، بعيد عن صاحب النص ونفسيته. وخلاف اللكوجيتو الذي يرغم معرفة الذات لنفسها بالحدس مباشرة، نفهمها بخفايا علامات البشرية المبثوثة في الأثار الثقافية، بالأدب والأثر نفهم أنفسنا.

وما يسميه ريكور "عالم الأثر الأدبي" Le monde de l'œuvre" يسميه غادامير "شيء النص" La chose du texte ص 130، [2] إذن الفهم هو فهم الذات أمام النص، إن الذات مشكلة من طرف "شيء" النص "غير المحدود" غاية في الدقة.

تحول الأنا ⟸لحظة مباعدة (علاقة الذات بالذات) ⟵ الفهم. (فهم الذات) (علاقة الذات بالآخر)

وهكذا نقد الإيديولوجيات هو العطفة الضرورية على فهم الذات أن يسلكها

[1] -Paul Ricoeur , Du texte à l'action, p,128

[2]– يتحدث في مناسبات عديدة بول ريكور أن طفولتنا نتعرف عليها من خلال الآخر من خلال الأثر. وهو هنا النص.

المطلب الثالث :الرمز الديني و الكتاب المقدس

الرمز الديني عند ريكور

مسألة الرمز الديني كان لها أثر كبير في فكر ريكور بصفتها مسألة متجذرة في التقاليد الفلسفية الفرنسية من أهم من تتحدثوا عن الرمز "جون نابريJean nabertالذي تأثر بالفلسفة الهوسرلية وقراءته قريبة لأفكار التي جاءت بها الفلسفة الوجودية التي من زعمائها "مارسيل ياسبرز...دون أن ننسى التأثير الديني التفسيري الذي عرف عند رودولف بلتمانRudolf Baltman وصولا إلى الامتدادات التأويلية التي عرف بها فكر شليرماخر – ديلتاي –هيدغر، فهنا ريكور استخلص صفات الثلاث التي عرف بها فكره حول تجربة الخطأ.

1- تجربة حياة الشر تقدم طبعا كتجربة عمياء AVEUGLEمما ستثير القلق والخوف.[1]

2- التجربة ونهايتهاSCANDALEUSEمن خلال خارجية نفسها "الحرام يعطي لي اللافهم للذات نفسها "الاله مختفي، والأشياء لا معنى لها، وهذا اللافهمL'incompréhensible يعتبر حاجزا.

3- لغة الاعتراف Le Langage de l'aveuمن الممكن فلسفيا كتعبير أولي عن جهد لتفسير تجربة حياة الشر.

استخدام ريكور مصطلح نقد –ديني للرمز Critériologieو هنا تحدث عن اختصاصات علمية وعلاقتها الثلاث.

-فينومولوجيا المقدس والتي عرفت تطوير من قبل "مارسيا الياد Mircea Eliadeمن خلال كتابه Des Hiérophanies L'aspect Cosmique

-التفسير النفسي للأحلام

-النظرية المثالية الأولية التي جاء بها "غاستون باشلار" من خلال ما عرف "خلف الفعل الشعري "و نحصر النقاط التالية المتعلقة بالرمز عند بول ريكور.[2]

1- في البدء هناك الرمزية الكونية فكانت " Déchiffré" من خلال العناصر نفسها، فالسماء والشمس بعد الاكتشافات بقيت كواقع فيزيائي.

[1]- PVII PAGE 91.
[2]-Pv2-35, p1472.

2-وعلى القاعدة الخلفية للرمزية الكونية سنفك البعد الحلمي(Onirique) للرموز التي تكونها في أحلامنا، وبالتالي فان السماء التي فوق رأسي هي فضاء كوني وحلمي في آن، ومن هنا يكون التفسير الكوني والحلمي جناحان لفك رموز العالم.

3-**المخيال الشعري** جاء من خلال الكتاب المعروف عند ريكور "الانسان الخطاء "بين المفهوم الذي جاء به ساتر الى جانب المفهوم الثاني لباشلار للصورة، وهنا تحت الصور"Image"التي هي اعادة لصورة غائبة، شيء غائب وحب ريكور "فالصورة الشعرية" هي أقرب جدا للكلمة "Verbe"منها الى الصورة" Portrait.

كما كان لريكو الفضل في تطوير الخلفيات النظرية خلال السبعينات والتيجاء بها غرايش من قبل من خلال المخطط الذي **شكله مثلث** قمته **الكون** الذي عبر عليه (بالبعد الكوني ميروفاني Miérophanies فينومولوجيا المقدس، و**قاعدته الأولى**: **الكائن**: بالبعد الشعري خيال شعري –نظرية المخيال –أما **القاعدة الثانية** لذلك المثلث هي: **النفس** وعبر عليها بالبعد الحلمي Oniririque– حلم تفسير الأحلام.

فالبعد الشعري والحلمي الديني جاء بهما في مؤلفيه الشهيرين: "الاستعارة الحية "و حتى "السرد "دون ان ننسى عرضه لها في أطروحاته السوسياسية وتفطيره حول المخيال الاجتماعي في الأيديولوجيا والايتيوبيا.

الكلام والكتابة

اللاهوت يرفع الكلام على الكتابة، فهو يحيا على كتابة تالية يؤولها التبشير، منذ البداية يقوم على شواهد مؤولة من طرف الجماعة الأصلية، والشهادة وتأويلها ينطويان مسبقا على عنصر المباعدة الذي يجعل الكتابة ممكنا والكلام يتوسط كتابتين (كلام-كتابة-(كلام أو كتابة)-كتابة) كما يفعل المسيح بين العهدين، والكتابة كما تفعل التوراة بين تبشير الكنيسة الأصلية وكل تبشير معاصر، ويحاول تطبيق مفاهيم (شيء النص اللامحدود "Monde du texte") وعالم النص، والمباعدة والملاءمة، وفهم الذات.[1]

مهمة الهيرمينوطيقا أن تترك النص يبسط كينونته، هو شيء لا محدود، ويعتبر الوحي مهمة العالم التوراتي، وهو عالم ينقل بالنيات النفسية، أفق إجمالي ما، وكلية دلالات ما، فلا وجود لأي تفضيل مبدئي لإخبار يوجه

[1]– هنا هو متأثر بغيهرد فون راد Gerhard Von Rad , Théologie de l'Ancien ,tr.fr.I.Geneve, Labor et Fides 1963وكذا أعمالEarlyChristian ,W.A.Beardslee.

إلى شخص ذاتي، ولا تفصيل عموما للمظاهر الشخصانية، للعالم التوراتي مظاهر (كوزمولوجية، تاريخية ثقافية، أخلاقية شخصية).

الملاءمة

هناك نتائج العلاقة بين عامل الأثر والفهم الذي يتوصل إليه القارئ من تلقاء نفسه أمام النص:

1- الإيمان تكونه يعود إلى الكينونة الجديدة، هي "**شيء**"النص، وهنا الإيمان هو حدّ كل هيرمينوطيقا الإيمان هو "الشغل الشاغل"، ولكنه لا ينفصل عن حركة التأويل الذي يرفعه إلى مستوى الكلام، تأويله فتح إمكانات وجود فعل جديدة، إنه الترابط المستحيل فصله الذي تحدث عنه ريكور بين عالم النص والملاءمة.

2- نقد الذات هو جزء لا يتجزأ من "**فهم**" هذه الذات أمام النص، فالذات تشارك بدورها في النص، وهنا يلاحظ ريكور التمفصل الجوهري بين نقد الدين على طريقة ماركس، نيشتهوفرويد، و**فهم الإيمان الذاتي**، وهو نقد تكون خارج الهيرمينوطيقا تماما كنقد للإيديولوجيات، كنقد للأوهام، أما الفهم الهيرمينوطيقي فهو مركز على النص، وهكذا يتوالى تفكيك الأحكام المسبقة التي تحول دون السماح بوجود "**عالم النص**"، إنها "**هيرمينوطيقا الملاءمة**" "**herméneutique de l'appropriation**".

3- هناك طابع إيجابي للمباعدة عن الذات، يقول: "**تكلمت عن**" التغيرات الواسعة للخيال على أناي، لأعبر عن ذلك الانفتاح المتعلق بالإمكانات الجديدة التي هي أثر "**شيء**" النص فيّ، الكينونة الجديدة تتشكل عنده في الخيال لا الإرادة، لأن القدرة على الاستسلام للإمكانات جديدة يسبق قدرة القرار والاختيار، إن الخيال هو بعد الذاتية ذاك، الذي يستجيب للنص فوق فهم الذات، "النص يكم مخيلتي في المقام الأول"، [1] وهو يقترح رسومات تصويرية لتحرري".

ريكور دوماً كشأن الفلاسفة العقلانيين الفرق بين الدين والفلسفة، وكان اهتمامه بالـتأويل الديني بارزاً بحكم نشأته وتوجهه الديني البروتستانتي وهو يؤكد أنَّ قناعاته واعتقاداته الدينية لم تؤثِّر على الاهتمام الذي أبداه – في أعماله الفلسفية – تجاه هذه المسألة أو تلك.

فلسفة عند ريكور إعادة سيطرة على الذات التفكرية التي لا تستطيع **أن تغفل بذل الجهد** من أجل فهم الذات انطلاقاً من أصولها، وأعطى لنفسه أصلاً ثلاثياً: (يرى وصف تقليده الفلسفي الذي ينتمي إليه: فلسفة

[1]- نفس المصدر، من ص 101 إلى 148.

تفكرية، وضمن دائرة فينومولوجيا هوسرل، وسريد ان يكون مجرد تنوع variante، هيرمينوطيقي تأويلي ضمن هذه الفينومولوجيا) من النص إلى الفعل.

من المفكريين "**ماري دي بيران**"[1]و"**فيليكس رافيسون**" وحتى "**جول لا شوليي**" الى جانب و"**جون نابير**" 2نقدت التيار الحسي في الانوارية الفرنسية مثل كوندياك الذين اختزلوا الانسان في اعصابه ورباطات عظامه، أقوى فكرة في الفلسفة التفكرية هي أننا لا نستطيع أن نفهم الإنسان إن نحن لم ننطلق من قدرته على التفكير الذاتي الذي يميزه وهي فلسفة تعود لديكارت وكانط، الفلسفة التي تخص "الأنا" égo، وتعود بدورها لقول سقراط أعرف نفسك بنفسك، وسؤال أوغسطين: "السؤال من أكون بالنسبة إلى ذاتي عينها؟"، ولكن ريكور انتقد أيضاً الكوجيتو المحطم المهشم، باستعانة شخصانية مونييه، ووجودية ياسبرز وسارت، وما فتنه في هوسرل القول بوجود أساس نهائي للعلوم وبينات للوعي والوعي هو دوما وعي بشيء مما يبن ان هناك وعي منجه الى خارج ذاته ذاهبا نحو المعنى، قبل أن من أجل ذاته في التّفكر.

ووجد عند ميرولوبونتي في حقل الادراك الحسي الإرادة وكل دائرتها العاطفية وهايدغر فكرة فينومولوجيا تأويلية متحررة من مثاليتهاوريطور كان يفضل ياسبرز على هيدغر ومارسيل وميرلوبونتي على سارتر المنعطف التأويلي عند ريكور بدا عام 1960بكتابه التناهي والذنب Finitude et Culpabilité حين أراد ان يدرس ظاهرة الشر والإرادة الشريرة من طريق الاستماع الى الرموز الدينية والميثولوجية التي بينت تجربة الانسان الخطاء، فالفكرة المركزية التي حدثت بها القطيعة عنده مع التفكرية والفينومولوجيا هي "**الأنا**"، وتوسع هذا المفهوم مع 1960 لفهم الشر، وتجربة الأنا الفاعلة، الذاتية، "إن الطريق الملكية لمعرفة الذات ليست طريق الاستبطان بل طريق التأويل، تأويل الإشارات والروايا التي تحكي رغبتنا في العيش، إن كل الفلسفة التفكرية والفينومولوجية والهيرمينوطيقية عند ريكور قد سُخِّرت لمسالة التأويل وكل اتجاهاته الممكنة"

[1]– ماري دي بيران فيلسوف فرنسي تقوم الروحانية عنده على منهج التحليل النفساني للذات وهو ادراك يتيح لنا ادراك الأنا عاش بين 1766– 1824 وفيليكس رافيسونه وأيضا فيلسوف فرنسي عاش بين سنة 1813و توفي سنة 1900 أكثر تأثيرا في النصف الثاني من القرن تاسع عشر أشهر مؤلف له دولابيتيود ترجم الى الانجليزية مذهبه "الواقعية الروحية" و"الوضعية الروحية "و فكرة الله بالنسبة له هي حدس تراكمي تعطيه جميع ملكات العقل المختلفة في ملاحظتها للتلاغم في الطبيعة وفي الانسان كما عرف بأنه رساما وعرض لوحاته تحت اسم لاتشيوجول لا شوليي فيلسوف فرنسي الذي عاش بين 1832 وتوفي 1918 درس المنطق والميتافيزيقا من أهم مؤلفاته في أسس الاستقراء "سنة 1871و السيكولوجيا والميتافيزيقا سنة 1885 وجون نابيرلاهوتي دافع على البروتستانتية.

الكتاب المقدس والهيرمينوطيقا

الذهاب من القطب الفلسفي إلى القطب التوراتي، بنفس أصناف الأثر (الكتابة، عالم النص، المساعدة والملاءمة) التي تتحكم في التأويل، هنا تكون الهيرمينوطيقا التوراتية جهوية (لإقليمية) هي تطبيقية على نوع من النصوص.

يركز ريكور على نقطة "المجاهرة بالإيمان"de foiConfession المعبر عنها في التوراة، (الأسفار والأناجيل)، ويحدد ثلاث قضايا في دراسة أشكال الخطاب التوراتي:

أ- الشبه الحاصل بين شكل ما للخطاب وبين طريقة معينة من الإجهار بالإيمان.

ب- العلاقة بين زوج مماثل من البنيات (كالسرد والتكهن على سبيل المثال) والتوتر المناظر في البلاغ اللاهوتي.

ت- العلاقة بين تشخيص مجموع المتن "Corpus" الأدبي وما يمكن تسميته تلازما بفضاء التأويل الذي تفتحه سائر أشكال الخطاب مجتمعة. [1]

وفي الكتابات البنيوية هناك اتحاد سرمدي بين الإجهار بالإيمان والمحكي، هو لاهوت خلاص في التاريخ وينسجم مع البنية السردية ذاتها، الإله في الخطابات يبدو مرة بطلا يريد الخلاص، ومرّة بطل الغضب والرحمة، الكلام الديني متعدد مدعم بدائرية الأشكال.

الإنجيل وثمرة الهيرمينوطيقا

في عام 1960 كان اكتشاف هانز جورج غادمير "للحقيقية والمنهج" الذي يعتبر القاعدة البنائية للهيرمينوطيقا المعاصرة، وقد أشرف هو ذاته إلى جانبي "فرانسوا وال" على مراجعة الترجمة لهذا الكتاب، إذ أنهما كانا يشرفان على سلسلة فلسفية بدار النشر **ساي**، ويتحدث ريكور أنه كان يأخذ معه صفحات وفصول كتاب غادمير إلى شيكاغوا للمراجعة والاطلاع، وقد صدرت الترجمة الفرنسية عام 1976، وأعيد طباعته كاملاً عام 1996.[2]وقد حيّت ليبراسيون هذا الكتاب، وقدم ريكور تعليقاً مطولاً عنه، [3] واعتبره ضد **منهجوية**" Méthodism ابستمولوجية العلوم، وقال عنه أنه أهمّ عمل بعد كتاب هيدغر "**الكينونة والزمن**"، فيه

[1]-المصدر نفسه، ص92.

[2]-وجه ريكور دعوة للفيلسوف الجرماني الذي كان يدرس بليون PierreFruchon لمراجعة ترجمة "إتيان ساكر Etienne Sacre وإكمالها

[3]- بول ريكور، ليبراسيون، عدد 4 جويلية 1996

أنطولوجية العمل الفني، ولعبة الحوار الأفلاطوني، ففيه تقوم الهيرمينوطيقا على المثالية الأفلاطونية، انطلاقا من شكلين للمثالية الهيغلية والكانطية.

فمع ريكور لم تعد الفينومولوجيا أفقاً قصدياً، ولكنها طُعّمت بالتأويلات والاجتهادات اللغوية الجديدة لتصير على يديه **فينومولوجيا هيرمينوطيقية** تنطلق من فعل اللغة.

إن التوجّه نحو تأويل الرموز التوراتية حاضر أصلاً في رمزية الشر، فتعدد أصوات الإنجيل Polyhomie، يحتاج تعبيره إلى قراءة هذه الأصوات المتعددة عن الإيمان، إن اللغة الدينية في طبيعتها شاعرية، فهو يقف مثلاً عند الآية: Je suis celuis qui suisوكرر "**Je suis**"هذا يفتح وضعاً نمطياً هيرمينوطيقياً، عن القول وإعادة القول، والفعل / كائن وجودêtre يطرح تعددية تفسرية خارجية / نحو: **من أجل ـ الذات** للإله، كما يتناول أوامر الإله أو قراراته، فالأمر يحتاج إلى التفسير، وهو ذو صبغة أدبية ومن هنا يختلف عن أمر الملك، اللغة التيولوجية هي لغة استعارة، وتفتح نحو التيولوجيا الشعرية، هذه الوظيفة الشعرية تفتح نحو بنية استقبالية، أو مفهوم تيمولوجي للوحي، كأمر الله.

يعتبر ريكور الهيرمينوطيقا التوراتية هيرمينوطيقا خاصة، مقارنة بالهيرمينوطيقا الفلسفية العامّة، وهنا نتذكر الطابع التعدّدي لأشكال الخطاب في التعبير عن الإيمان، في الكتب الإنجيلية، كما استعان بالتيولوجي: جيرار فون راد**Gerhard Von Rad**، فاستفاد منه في "**رمزية الشر**".

كما ذهب نحو مفهوم "**عالم النص**" **Monde du texte**، ففسّره بمعنى تخيل عالم أو عوالم ممكنة تستعمل من خلال النص، إنالأنطولوجيا تنحو نحو الأمام، تفتح إمكانية وجود وفعل، تفتح نحو شعرية كأرض موعودة، لحظة الشك تدور نحو أركيولوجيا الأنا لتبني إذن الضرورة بالقلب النفيي، اللامركز، رؤية إيجابية تدور حول الخيال وتفتح نحو العودة إلى الأنا الحيوية في علاقتها بالنص، إن تخيلي هو أن النص يتكلم، ويطرح تشكلي لحريتي، [1]هذه الشعرية يقرأها في عمل نوتروب فري / **NothropFrye** وقد استخدم هذا الكاتب التوازي في الهيرمينوطيقيا. [2]

[1]- Du texte à l'action, Ed du Seuil, Paris,1986, P 119
[2]- Northrop Frye, Le grand code, La Bible et la littérature, Le Suil, Paris,1984

إن مستويات التحليل عنده هي: "**الكلمة، القارئ، المَرجع، المُرسِل**"، وقد وضع سابقاً تشارلز بيرس مؤسس السيميوطيقا: "العلاقة الثلاثية: "**موضوع، علامة، مؤول**"، [1]فمهمة الهيرمينوطيقا عنده هي المزاوجة بين التقنية السردية والوظيفة كيريغماتيك **Kérygmatique** وهو يستعمل المصادر الثلاثة لمستويات القراءة:

1. سيميوطيقا السرد متأثراً بروب وغريماس.
2. التحليل بمفهوم الوظيفة، وتحليل النص بمعنى البعد، المسافة للخطاب، مع العودة إلى مفهوم الناطق، وكذلك مفهوم اللعبة حسب تعبير باختين.
3. صوت السّردي الذي يستقبل نمطاً باطنياً للكلمة في الكتابة.

أما علاقته مع هيدغر فكانت عام أوت 1955 في سيريزCERISY وكان يوماً خاصاً بهيدغر نظّمه جون بوفري، ومن المشاركين جيل دولوز، لوسيان غولدمان، غابريال مارسال، وتحدث هيدغر قائلاً: **المهم هو الإنصات للصمت**.

وما تميّز به ريكور هو اعتماده على ميراثين: ـ الميراث الإغريقي، ـ والميراث المسيحي ـاليهودي في تحليله لرمزية الشر، عكس هيدغر الذي اعتمد فقط عل الميراث الإغريقي، فهيدغر في أنطولولوجية الفهم قائمة على الثلاثية التالية: **الكائن ـ في "وضع، فهم، تأويل، والفهم هنا هو القدرة على التوجّه نحو..**، وتفسير النصوص هو تفسير الأشياء.

إن مفهوم **الدازين** يعطي إمكانية تجاوز التعارض التقليدي بين العالم الفيزيقي والعالم النفسي، وهنا فتح ثلاثة عموقات في التفكير حول التزامن، سؤال الزمن ككلية محمولة بنية مؤسّسة على الانهمام، وثانياً ثلاثية أبعاد للزمن ماض، حاضر، مستقبل في وحدة ek-statique، كان قسّم بين الزمن الحميمي للدازين والزمن المزيف، البشع اليومي، الزمن الآخر هو الزمن الكوسمولوجي، وهذا التفريق هو الذي يقف عنده بول ريكور. [2]

طور في هذه الجبرية التاريخية عند هيدغر حول النسيان، نسيان الكينونة، واهتم ريكور بهيدغر الثاني، ووجّه تلميذته فرانسوا زداستير نحو "هيدغر الكهل"، وقد اهتم بلحظتين: ـ لحظة التحليل الوجودي للغة. ـ ولحظة التفكير حول المنهجية.

[1] - GérardDELedall: tR.Charles Sanders Peirce, Ecrit sur le signe , Le Suil, Paris

[2]– يمكن العودة هنا إلى ميشال هار تلميذ ريكور المتخصص في هيدغر.

Michel Haar, Heidegger et l’essence de l’homme, Million, Grenoble, 1990

المبحث الثالث :التأويل الديني و اشكالية الشر

المطلب الأول التأويل الديني بين النقد و الاقناع

التّأويل الدّيني بين النقد والاقتناع

يعتمد هنا السُّؤال النّاظم الكانطي: **ماذا يجوز لي أن أرجُوه؟** وقد ظهر هذا السؤال عند ريكور منذ كتابه: "التاريخ والحقيقية"، ظهر داخل مبارزة بين الحقيقة والتاريخ، ويثير السُّؤال: **كيف أستطيع الانفتاح على حقيقة الآخر؟** ورهان الإجابة داخل حوار الأديان: **أرجو أن يُصبح داخل الحقيقة، الكينونة–داخل** الحقيقة علاقة انتماء تضعنا في القول المضاد للقول: "**إنّه يمتلك الحقيقة، إذن أنا من هو على الحقّ**"، لا يتعارض الرّجاء الفلسفي مع رجاء إستخالوجية (أخرويّة– الآخرة–) بمجيء الملكوت، ريكور يقول: "بالإمكان أن نعيش الرجاء المسيحي من زاوية فلسفية، بوصفه عقلاً منظِّماً للتفكير، بما أن الاقتناع بالوحدة النعمائيّة (النِّعمة الإلهيّة) التي يفصح عنها الحقّ هي **روح العقل** ذاته"[1].

يرى غريش: " لم يخلف ريكور وراءه "فلسفة للدّين" واضحة المعالم، كما كان الشّأن مع هايدغر. وهنا حرص للفصل بين مجالي الدّين والفلسفة، اعتمد هنا ندوات أنريكو كاستيلي بروما وهي التي أسهم في تنظيمها ريكور ونصوص تحدث فيها جهارا عن منزلة فلسفة الدّين[2].

لقد لعب ثلاثة مفكّرون دوراً في مسار بول ريكور: ياسبرز (**شفرات التّعالي**)، وجون نابير (**منهج التّفكُّر**) للصلة بين فهم الذات وتأويل العلامات والرموز، وبرغسون (**التفكير –الوجود–الحياة**)، وهي الكتب التي كانت منبعا الاخلاق والدين الذي طبع بقوّة سنوات إجازة ريكور.

وبالعودة إلى السيرة الذّاتية لريكور، ومتابعة أعماله في الخطوات التالية: محور **هيرمينوطيقا الرموز** التي بلورها ريكور في الستينات، وزائد كتابات السّبعينات والثمانينات حين تحوّل مركز الثِّقل نحو **الوساطة النّصية**. أما المحطَّة الثّالثة: فهي انفتاح الهيرمينوطيقا على قضايا **الفلسفة العملية** في الكتابات الأخيرة وهي تفضِي إلى "**ظاهراتيّة الإنسان القادر**" الذي يعتبر برأي ريكور **مستقبل الدّين**.

---

[1]– جان غريش، العوسج الملتهب، المجلد: 3، الفصل 5 ص: 857.

[2]– يمكن العودة هنا إلى "كتابات" بول ريكور.

إنّ سيرته "**بعد طول أمل**" (1996)، "محاولة من أجل الفهم الذاتي" يقدم فيها نفسه بوصفه "مفكر فضولي وقلق" داخل حقل الفلسفة بفضل رونالد ألبييز، هي **ضفّتا الفضول والقلق** تضعنا أمام **شكل بيضوي وجودي فهي تتألف من بؤرتين** البيضة خطاطة هنا لهيرمينوطيقا ريكور، والتي شرعت في التشكل منذ الستينات وهنا يستعير غريش من شلايرماخر وكتابه "المقالات في الدّين" عبارته أنه "تعلّم السّباحة بين تيارين اثنين"،فلسفة ريكور هي صراع محتدم بين التكوين الفكري والتربية البروتستانتية، ومنذ الستينات كان هناك حافز **"فهم الذّات أمام النّص"**.

اعترافات ريكور في سيرته وفي **النقد والاقتناع** تضعنا أمام بيضة يحتل فيها **النقد** قطبها الأول **والاقتناع** القطب الثاني، اعترف أنه دخل في حرب ضَروس بين الإيمان والعقل، متنقلاً من اتفاق وقف إطلاق النار إلى اتفاق وقف نار آخر، إن سيرته سلسة وقف النار تتخذ دوما **ملامح تركيب لطيف بين الاقتناع والنقد**، واعترف أن أول اتفاق على وقف النار من خلال بحث الإجازة 1933-1934الذي خصصه ل" مسالة الدّين عند لا شولييه" ولا نيو"، ثم جاء مفكرون لإغناء هذه البيضة بألحان جديدة (جيرهارد فون راد وردولف بولتمان وبول بوشامب وروبرت اتلار واندريه لاكوك في تفسير الكتاب المقدس وهم يميلون إلى أن الهيرمينوطيقا الفلسفية قد تبلورت لدى ريكور بفضل الصِّلة الوثيقة التي جمعتها بهيرمينوطيقا الكتاب المقدس، حقق إنجازاته الحاسمة على طريق فلسفة الدين الهيرمينوطيقية بعدما انتهج المسار الضيق في هيرمينوطيقا الكتاب المقدس"[1].

وسعى ريكور إلى تعاون بين بين الابستمولوحيا والانطولوجيا، ودفعه ذلك إلى وقف النّار بين التحليل النفسي الفرويديو ظاهراتية المقدس المنتسبة إلى "فان دير لوف" و"موريس لينهارد "و"ميرسياإلياد" بوجه خاص زميله بجامعة شيكاغو أو بين عقلانية علم السّرديات وفهم السرديات.

أما الخُطوط التي حُفرت من صخر واختتم بها ريكور كتابه "الذّاكرة والتّاريخ والنسيان" تأخذ سماتها من "**التفكير أكثر**" وهو المطلب الكانطي، فكان أشهر كتبه:

- **تحت التّاريخ، الذّاكرة والنّسيان**
- **تحت الذّاكرة والنّسان، الحياة**
- **غير أنّ كتابة الحياة قصّة أخرى**

[1]- جان غريش، العوسج الملتهب، **ص 863**.

إنّ"الاعتقاد من أجل الفهم، والفَهم من أجل الاعتقاد" هذه صورة الحلقة الهيرمينوطيقية التي يقترحها ريكو في نهاية كتابه "رمزية الشّر" أقام صلات الوصل بين الخطاب الفلسفية والخطاب الديني من خلال الخطاب النبوي ولغة الاعتراف، صورة الحلقة التي يقترحها: **"الاعتقاد من أجل الفهم، الفهم من أجل الاعتقاد"، الحلقة الهيرمينوطيقية،** في كتابه: "رمزية الشر" "الفلسفة التي تنطلق من امتلاء اللغة تنطوي على اقتضاء، تنبّي نزاهتها على استجلاء افتراضاتها الضمنية وعلى الجهر بها بوصفها اعتقاداً وعلى تحويل العقيدة إلى رهان، كما تنبني على محاولة تحويل رهانها إلى فهم"[1].

لم يتنكر ريكور أبداً لعقيدته المسيحية، خصص مقالة في الإسبري سنة 1952 عن علاقة الفلسفة والنبوة في الكتب المقدسة، استرجاع الخطاب النبوي ولغة الاعتراف يسمح بالوصل مع الخطاب الديني والخطاب الفلسفي، "الفلسفة تسعى لان تكون الأولى من زاوية التأسيس، أو قل بصورة أفضل، من زاوية الركن الأساس، ولكنها لن تتمكن من ذلك إلا أذا كانت الثانية من زاوية المنبع والزاد الوجودي والانبثاق الأصلي"[2].

دعا في ختام كتابه "التّناهي والشعور بالذنب" إلى ضرورة أن تنفتح الفلسفة المتعالية على الهيرمينوطيقا من خلال قياس المسافة الفاصلة بين الخطية المقترفة وبين مفهوم "الإنسان غير المعصوم" ويلج الهيرمينوطيقا من باب "الاعتراف"،و كرّر ريكور السؤالين اللذين طرحهما كانط من أجل إدراك مدى جدية مشكلة الإنسان غير المعصوم "ماذا يمكنني معرفته؟، وماذا يجب عليّ فعله؟ وتظهر هشاشة الإنسان في "انطولوجيا التفاوت" وتوصل إلى **الإنسان غير المعصوم** في صورته الحقيقية عقب القيام بدراسة المناطق الثلاث" مناطق **الهشاشة: المخيلة والاحترام والشعور،** وقد كان كانط درس **الانفعالات الثلاث (الجشع، حبّ السيطرة، وطلب الجاه) الهشاشة العاطفية والقلب المتمزق،** واختتم ريكور دراسته حول **المشاعر التي تدور حول محور السّلطة والملكية والاعتبار"** إنها **ظاهراتية الغواية.**

[1]- المرجع نفسه، ص 865

[2]- بول ريكور، قراءات، ج: 3، ص: 172.

درس ريكور كانط الحرية من زاوية الرجاء، وإلى حاشيته الطويلة على كتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل" تحت عنوان "**هيرمينوطيقا فلسفية بشأن الرجاء**" وإسهامه في ندوة روما عن أصحاب الرسالة الدينية والإنسان القادر[1].

ظلت الانثربولوجيا الفلسفية لدى ريكور مشدودة إلى "مشكلة الضَّعف الفطري الذي يجعل الشّر ممكنا"، وقد حقّق ثورة كوبرنيكية تنبني على تأويل رمزية الشر التي نستخلصها من لغة الاعتراف ذاتها، عندما تصدى لسؤال: كيف السبيل إلى المرور من مجرد إمكان الشّر البشري إل تحققه الواقعي ومن إمكان الخطأ إلى ارتكاب الخطئية"؟ وانفتحت فلسفة التفكر على الهيرمينوطيقا عندما فكرت في إمكان وجود "**التفكير انطلاقاً من الرموز**" في الوقت الذي استنبتت فيه الهيرمينوطيقا داحل الظاهراتية، واعتبر الرموز الثقافية أقصر طرق تلتمسه الذات للوصول إلى الذات نفسها، وقال هنا بالوعي الشقي، كرر ريكور السؤال الكبير الذي طرحه أوغسطين: لا يوجد ما هو أسهل من الانبهار أمام بهاء الحقيقة، ولا يوجد ما هو أصعب من مواجهة الحقيقة التي تطرح علامة استفهام علينا أنفسنا"، واعتمادا على ماكتبهغريش يمكن تسجيل الخلاصات التالية:

- الهيرمينوطيقا الفلسفية للدّين تجعل من مشكلة الشر في أعقاب كانط المحرك الأول للدين.
- استفاد ريكور من كتاب هوسرل أزمة العلوم أطروحة تفيد أن "الذات التي تمتلك موضوعات هي ذاتها مشتقة من الحياة الفاعلة" والذات الفاعلة هي التي تؤول ذاتها من خلال الرموز، هكذا الرغبة في الكينونة والتملك يشكل روح الهيرمينوتيكا، وتتحول الهيرمونيطيقا إلى أنطولوجيا **أنا موجود بالفعل**.
- السيرورة الدائرية التي: 1- لا تكف عن الانطلاق من لحظة المباشرة في الدين ولا تكف عن العودة إليها، سواء اعتبرنا هذه اللحظة تجربة دينية أو حدث الكلام أو لحظ تبليغ. 2- ولا تكفُّ عن إنجاب الرموز وتأويل هذا المعطى المباشر داخل جماعة دينية ومؤولة.— 3- ولا تكفُّ عن وضع الفكر المفهومي نصب عينيها، دون أن تتجاهل امتداد جذورها داخل المباشرة الأولية للدين ولا امتدادها داخل أشكال التوسط التي يتضمنها الفكر التصويري[2].

[1]- بول ريكور، قراءات، ج: 3، ص 871.

[2]- المرجع نفسه، ص 884.

الشر والخطيئة والذنب

يتحدّد مفهوم (الذّنب) عند بول ريكور انطلاقا من اللّحظة الذّاتية للخطأ، مثل الوضعية التي توجد عليها الخطيئة باعتبارها لحظة وجودية، كما أنّ الخطيئة لا تتحدّد إلا داخل إطار علاقة مباشرة بين الإنسان والربّ، ويحاول ريكور تشخيص هذه العلاقة ليصل إلى المكانة الرمزية للنبي، الذي يعلن أمام الرب أنه ذلك الإنسان الضعيف والخطّاء بطبعه.[1] يعبّر عن نزعة ذاتية خالصة، فرمزيته داخلية جدا؛ ذلك أن ماهية الذّنب تكمن في ذلك الوعي الممتلئ والوازن. تكمن الرمزية الأكثر دلالة في مؤسّسة المحكمة التي تمثل، بشكل من الأشكال الضمير الأخلاقي، حيث تراقب وتحاكم وتسلّط الإحساس بالذّنب، الذي ينتج عنه الوعي بالاتهام والتحريم، عن طريق هذه المحكمة الداخلية، يؤكّد ريكور فكرة مهمّة جدا؛ (فلأن الإنسان طقوسيا مدنّس فذلك لأنه محمّل بالخطأ، ولا يحتاج إلى أن يكون هو آخر الشّر من أجل أن يشعر بأنه محمّل بثقل هذا الشر وبثقل نتائجه. فأن تكون مذنبا يعني أن تكون مهيّأ لتحمّل العقاب، وأن تشكل من أجل أن تكون موضوعا للعقاب؛ وبهذا المعنى، وهذا المعنى وحده، يكون الذنب متورطا في النجاسة".

تُعبّر الخطيئة عن وعي جماعي بينما يُعبّر الذنب عن وعي فردي؛ فالإنسان بطبعه خطّاء، لكنه قد يكون مذنبا بطريقة ما، وذلك يحاول الوعي الأخلاقي الذي تطوّر تاريخيا تنظيم الطبيعة الخطاءة للإنسان، لكنه لا يستطيع الحدّ منها؛ لهذا السبب يشكّل الوعي بالذنب ثورة حقيقية على تجربة الشر، حيث تُقلب العلاقة بين العقاب والذنب، ويصعب علينا تحديد نقطة الانعطاف ين الخطيئة والذّنب.

إن تجربة الذّنب تحصل بشكل جوهري على صعيد الشعور، ومن هنا تتمظهر الصّعوبة الأولى؛ إذ إنّ الفلسفة ولا سيّما الأخلاقية اهتمّت فحسب بالمشاعر بما هي انفعالات وأهواء، إنّ الذّنب من الناحية الفينومولوجية ملائم لكلّ المواقف العرضية التي تأتي بالمصادفة، فما يهمّ في هذه التجربة أنها تنتصب أمامنا للتفكير والتأمل فيها فينومينولوجيا، ويكون السؤال حولها: كيف يمكن للذنب، الذي يعدّه جون نابير (jean Nabert) في مفرداته (معطى من معطيات التفكير)، ويعدّه ياسبرز (وضعا أقصى)، أن يكون في منزلة الألم والفشل والموت؟

[1] -p. Ricceur, Philosophie de la volonté 2, op. cit. p. 308
– أنظر أيضا: بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، سنة النشر 2004، مصدر سابق، ص664.

المطلب الثاني :الشر و الحرية و الشر و الالزام الأخلاقي

الموت والشّر: أسئلة التحدي

كان "غابريال مارسال" في كتابه "صحيفة ميتافيزيقية"Journal métaphysiqueيستخدم عبارة "حسّ واستقبال" كتدشين لفينومولوجيا الإدراك التي تتوافق مع ميرلوبونتي، وقد ربط غابريال علاقته بالتوماوية الجديدة التي تطورت كروح في الأوساط الكاثوليكية منذ العشرينات واعتبر الباطن كنمط وجود، ومن هنا طرحه للبينذاتية intersubjectivite بين الأنا والأنا، والأنا والآخر، أما جاك ماريتان**Jacques Maitain** حاول الربط بين العقل والقلب.

كان غابريال في هذه الأجواء يُدرّس لطلبته "فلسفة الفعل" التي انتهجها مارسال وموريس بلوندال وقبلهما لافالLavell، وقد كان تأثّر ريكور واضحاً بهذه الأفكار وهو التأثّر الذي تجسّد مع ميله اليساري في الثلاثينات مع صعود النازية.

عقب أزمة 1929 الاقتصادية صدر العدد الأول من مجلة(1932Esprit) التي أسّسها الشاب المسيحي "مونييه" والتي ستكون صفحاتها المجال الخصب لاجتهادات ريكور، لقد تأثر بمونييه وهو في العشرين من العمر، كانت أفكار مونييه مشبعة بالبروتستانية، وكان مع هذا التأثر التكّون الفلسفي المرتبط بالموقف السياسي. [1]

ومن الذين ساهموا في الحركة الاجتماعية المسيحية أندري فيليب المولود عام 1902، فقد انظم إلى حركة الطلاب المسيحيين SFIO وتحصل على الدكتوراه في الحقوق عام 1924 وعيّن بكلية الحقوق بليون، وقد سعد ريكور لانتخاب فيليب في البرلمان عام 1936 ومع تصاعد الجبهة الشعبية وحركة المسيحيين زال الفصل بين المسيحية والتطبيق اليساري، عكس اليسار البريطاني والألماني، وقد كان ريكور مناضلا في حركة الشبان الاشتراكيين، وقد شكّل إلى جانب فيليب أندري **"برونستانية ليبرالية"**، كما ربط العلاقة مع التيولوجي كارل بارث.

علاقته الأولى بالحرب كانت مع مقتل والده في معركة شومبانChampagne عام 1915، وبعد عشر سنوات أدرك معنى هذه الحرب وعلم أن معاهدة فرساي كانت غير عادلة، وحينها رأى غياب والده دون ثمن، فالحرب كانت جريمة شارك فيها الطرفان فرنسا وألمانيا، ففاجعة مقتل أبيه جعلته يفكّر في اللاعنف والسّلم، إن

[1]– حول أفكار غابريال مارسال يمكن العودة إلى أرشيف: journalmétaphysique GabrielMarcel

هذا الرؤية السلمية للحياة التي شاركه فيها زميله فيليب هي في الأصل ضمن تقاليد المسيحية الاشتراكية، وبالأصح يسارية الاشتراكيين.

بعد حصوله على التبريز عام 1935 تزوج مع صديقته البروتستانية سيمون لوجا SIMONE LEJASوعين في ثانوية كولمار، حيث جغرافياً ساعده ذلك على الاطلاع على الفلسفة الألمانية بالخصوص هوسرل وهيدغر، تعلم الألمانية ودخل التجنيد، بعدها عُيّن في ثانوية لوريون من 1937الى 1939، وفي فترات الصيف يقضي عطلته في مينيشMUNICH لأجل التحكّم في اللغة الألمانية، وأثناء إعلان الحرب 1939كان ضابطاً في إحدى وحدات الجيش الفرنسي حيث أسِر في بوميراني الشرقية Poméranie oriantal وأخُذ عبر القطار لمسافة طويلة ووضع في محتشد Gross-Born والتقى هنا بزميله بول أندري ليزور Paul-Andrée Lesort ومجموعة من المثقفين والأساتذة، وكانت هناك غرفة خشب في المعتقل تسمى "براك المثقفين"، وكان في هذا المحتشد الفيلسوف ميكال ديفران، فلقد جمعت الغرفة رقم 205 عام 1942 الفلاسفة الثلاثة: "بول ريكور وميكال ديفران وفرناند لونغرونFernand Langrand.

أنشأ المعتقلون جريدة عنوانها: "**الكتابة على الرمل**" **Ecrit sur le sable**وكانت مناقشته مع زميله الفيلسوف "بول أندري" تدور حول النيتشوية وفهم النازية السّيئ لإرادة القوّة، وقدم زميله محاضرة في المحتشد حول هذا الموضوع، إذ كانت تقدم محاضرتان يوميا، وجعل نظام دراسي وامتحانات وكُلّف الضابط بول ريكور بتقديم محاضرات عن " **تاريخ الأفكار الفلسفية**" منذ العهد الإغريقي إلى الفترة المعاصرة، وكان عميد المخيم Jean Rivain يقدّم محاضرات حول العلوم الاجتماعية.

إن جامعة المخيّم كانت مقسّمة إلى "كلية الآداب وأخرى للعلوم والحقوق أيضاً"، وكانت الكتبتأتيهم عبر الصليب الأحمر أو المراسلات أو من مكتبة جامعة كونيغسبارغ وأحصي عام 1934 حوالي 22000 بالمخيم كتاباً. وتخصّص ريكور مع ديفران في قراءة مفصلة لياسبرز وطبع عملهما فيما بعد 1947 تحت عنوان "**كارل ياسبرز والفلسفة الوجودية**"[1] وبدأ كذلك بترجمة كتاب هوسرل "**الأفكار**" وكان الكتاب ممنوعاً في المعتقل فكان

[1]–كارل تيودور ياسبرس هو بروفيسور في الطب النفسي وأحد فلاسفة ألمانيا المعروفين في القرن العشرين من مواليد 1883كان تخصصه واضح في مجال تاريخ الفلسفة كما كانت له اسهامات في مجال الفلسفة والدين ومن اهم رواد الفلسفة الوجودية توفي بسوسرا26فبراير 1969.من أهم مؤلفاته (تاريخ الفلسفة–في فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة –مدخل الى الفلسفة –فلاسفة انسانيون –عظمة الفلسفة. ...الخ)

يخفيه تحت فراشه، كما قرأ في المعتقل كتاب هيدغر "**الكينونة والزمن**"، يقول بول ريكور: "....الحراس غير موجودين بالنسبة لي، كنت أعيش في الكتب تقريباً مثل أن أكون في طفولتي". [1]

كان ريكور كما تحدث عنه زميله ديفران[2] يقوم في الصّباح على الساعة السادسة، وكان الأكثر اشتغالاً وبحثاً، كما كانت الموسيقى أيضاً هنا حاضرة خصوصاً موسيقى بيتهوفن والنقاشات حولها، وكان ريكور يعزف قليلا على البيانو

عام 1941 أسّس العقيد الفرنسي فوندار حلقة الماريشال بيتان، هذه الحلقة كانت تنظيمية بين المعتقلين وتبث الروح الوطنية وتجري فيها المناقشات السياسية. وأثناء حكم فيشي في الجزائر 1942 قال عنهم. أي ريكور. "حكم المفسدين السّراق الذين أصبحوا جنوداً" [3]، هذه الحلقة أنشأت في المعتقل راديو سرياً، وكان أملها في وطنية فرنسية بقيادة الجنرال ديغول.

في جانفي 1945 تحرّر المعتقلون بفضل تحرير فارسوفيا من طرف الروس، وبعد مشيهم راجلين حوالي عشرين كيلومترا على الثلج نحو بلومزيغ، منهم من واصل المشي ومنهم من أخذ القطار وحين وصول ريكور كان أوّل من اتصل به هو غابريال مارسال يقول عنه: "إستقبلني بذراعين مفتوحين كأنني ابنه " [4] وهكذا طوى ريكور صفحة الاعتقال وما بقي منه عمله العلمي حول ياسبرز وهوسرل.

الحرية والشّر والاعتراف

إن التفكير في الحرية يعني، بعبارة أخرى، التّفكير في أصل الشّر، إذ يشكل المفهومان (الحرية والشر) علاقة متبادلة لا يمكن تجاهلها، فيُعدُّ الشّر شرّا لكونه ناتجاً عن عمل بشري حرّ، كما تفرض العلاقة بين الشّر والحرية نفسها، وتتجاوز فكرة أنّ الشّر ناتج عن قوّة غيبية تدفع به في الحياة، معتبرة الشّر سلوكا بشرياً حرّا يجب الاعتراف بوجوده وحضوره في الواقع المعاش، الأمر الذي يجعلنا نقول: (أنا الذي صنعت...)، فلا وجود لكينونة غيبية شريرة؛ بل هناك فحسب الفعل البشري المسؤول عن الشر.

---

[1]- P. Ricoeur La critique et la conviction P 37.

[2]– ديفران قدم محاضرة في هذا المعتقل عن فلسفة الجمال حولت إلى أطروحة عام 1952 تحت عنوان "فينومولوجيا التجربة الجمالية " صدرت عام 1953.

[3]-POGER IKOR, pour une fois écoute, mon enfant. Albin Michel ,paris , 1975. P302

[4] -p.Ricoeur, la critique etla conviction, p35

يفتح هذا التداخل ين الشّر والحريّة لحظة اعتراف إنسانية تعبّر عن مسؤولية الإنسان عن فِعل الشر، انطلاقا من مجموعة من العبارات التي يتفوّه بها عندما يقترف فعل الشّر: (كان بإمكاني القيام بسلوك آخر)، يتحمل الإنسان في هذا الباب نتائج تصرفاته، ويعلن حريته.

يتبين انطلاقاً من هذا التّأمل في تجربة الشر، التكوين المتبادل بين دلالة الحريّة، ودلالة الشّر في قالب خاص هو الاعتراف (l'aveu)، لا يمكن إحالة الشرّ إلى بعد دينيٍّ خالص؛ ذلك أنّ السّلوك الشّرير يكون دائما على وعي بما يقترفه، وهو بذلك لا ينكر حريته في هذا الاختيار، الأمر الذي يجعلنا نربط الشرّ بالحرية في أفق الاعتراف به الذي يكشف جدليّة هذه العلاقة بين الشّر والحرية؛ ففعل الاعتراف هو تصريح جليّ بإمكانيّة ارتكاب الشر وتحمّل مسؤوليته، وحتى عندما يحيل الإنسان إلى البعد الشّرير داخله، معتبراً إياه حالة استثنائية، فإنّه، بطريقة أو بأخرى يكشِف عن أنّ حرّيته تستطيع أن تقرّر بين فعل الشّر والخير.

الشر والإلزام الأخلاقي

ينطلق ريكور لمناقشة العلاقة بين الشّر والإلزام من إمكانية اختيار الإنسان الفعل الذي يتعارض مع الشّر، انطلاقا من العبارة: (كان يمكنني فعل خِلاف ذلك)(j'aurais pu faire autrement)؛ ذلك أن الوعي بإمكانية فعل شيء آخر مرتبط وثيقا بالوعي بأنه كان يجب فعل شيء آخر، وهنا يعرف الإنسان مسبّقا أن عليه واجبات لكنه يتوافر على قدرات ذاتية، هنا يعود ريكور إلى كانط للتعبير عن العلاقة الجدلية بين (يجب عليك...) إذا (أنت تستطيع...). يؤكد كانط ارتباط الإرادة بالإلزام القانوني، فما يمكنني القيام به انطلاقا من القانون لن يكون سوى الإرادة؛ لأن الحرية هي القدرة على التّصرف وفقا لقانون معيّن، لكنني دائما أحاول تجاوز هذا القانون الملزم. ربّما كان الشرّ أقوى من الإلزام؛ ذلك أنّ الأخير لا يستقيم إلا باعتباره إلزاما داخلياً ناتجاً عن الضمير، بينما حينما يكشف عن نفسه باعتباره معطّى خارجيا (الإلزام الدّيني مثلا) فإنّه لا يقوى أن يوجّه سلوكات الإنسان، لذلك نفهم جيدا لماذا يتجاوز الإنسان الإلزامات، وتفهم أكثر مدى إصرار كانط على تأسيس الإلزام على أسس أخلاقيّة نابعة من الذات.

وهنا يتحدث ريكور عن" الإنسان المتدين" بكونه الأنسان القادر، ويفرض ذلك وصف قدراته المكونة، وقد استأنف ريكور ذلك انطلاقاً من كانط أي من خلال كتاب "الدين في حدود مجرد العقل" أي أن دعوة الدّين ومهمته هي استرجاع الذات الأخلاقية قدرتها على السلوك بناء على الواجب، فلا يعقل تحويل الذات

المتدينة إلى شخص "عاجز" لا يملك غير الاستسلام للعناية الربانية والتقديرات الإلهية التي لا يطلع عليها أحد، وهنا يحاول بعض الشراح لأفكار ريكور الكشف عن المهارات الأساسية الخاصة بالذّات المتديّنة.

نقلنا كوجيتو ديكارت من القدرة إلى الاقتدار، ومن ملكة التلقي إلى القوّة، فالقدرة مرادفة للاقتدار، فالإنسان القادر هو الذي يخاطبه الدين، القادر على كل شيء وهو غير معصوم، وهي "قدرة المرء على إخضاع تصرفاته لنظام رمزي".

المبحث الرابع :التاويل الديني و البعد الانساني و السياسي

المطلب الأول :الذاكرة و التأويل الديني

الذاكرة و التأويل الديني

من المراجع التي اعتمده بول ريكور في قضايا الدّين والويل كتاب "الذّاكرة الجمعية" لموريس هلبفاكس (1877-1945)MauriceHalbwachs،[1]ويعود الفضل إلى جيرار نامير في توطئة لهذا الكتاب ونشر نصوصه، وأعيد الاكتشاف لهذه الشخصية في إطار تجديد الأسئلة عن طبيعة الآصرة الاجتماعيّة، وتَكوّن الهويّات في المجتمعات الحديثة[2].

- **سوسيولوجيا الذّاكرة:**

الذّاكرة هي فعلاً الحبكة ذاتها، "خلفية الأحداث" للهوّية الفرديّة والجمعيّة، وإن إقصاء الذاكرة الجمعية علامة على استلاب الطبقة العاملة، إقصاء يجردها من الوعي بذاتها، وإذا كان الحفاظ على ذاكرة مجموعة بشرية شرط هويتها ووحدتها، فإن تملك ذاكرتها من جديد يمثل فعلَ تحرر اجتماعي، وفي اتجاه مقابل يكون المجتمع

[1]- موريس هلبفاكس مولود في 1877 بريمس مدرس ألزاسي، واختار الانتماء إلى فرنسا عام 1871، ومال إلى فلسفة برغسون، وأنجز دراسة عن لا يبنتز. من 1901 إلى 1905 توجّه صوب العلوم الاجتماعيّة، وسافر إلى ألمانيا، وتمرّس بالفكر السوسيولوجي الألماني لفيبروزيمل، وناقش 1909 أطروحته "المصادرات وأسعار الأراضي في باريس" وهكذا فرض نفسه كمختص في السيسيولوجيا الإقتصادية.ابتكر ل"الذّاكرة الجماعيّة" المركز في أعماله، كان إشتراكيا إنسانوياً واجه الاضطرابات حرب 1914-1918، والثورة الروسية، وصعود الفاشيات، كان مناهضاً للبلشفية، وساند الجبهة الشعبية وتم اعتقاله وتشتت أرثه، وتم ترحيله إلى معسكر بوخنفالد حت مات 945.

[2]- هيرفيوليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدّين، ج1: مقاربات كلاسيكيّة، تر: يوسف ظاهر الصّديق، (البحرين، هيئة البحرين للثقافة والآثار،2022)، ط 2، ص: 289.

المتناسي ماضيه فاقداً هويته، ومجتمعاً عاجزاً في الوقت ذاته عن مواجهة مصيره، وفي السنوات التي تلت الحرب العالمية الأولى كان النسيان خطراً متربصاً على درجة فائقة من الحدّة.

أما الأطر الجمعية للذاكرة فهي الهاجس الايتيقي والسياسي المتعلق ب"واجب الذّاكرة" غير منفصل عن موقف فكري مناهض لنزعة نفسانوية غلابة آنذاك، وهو له توجه دوكايمي على أهمية الذاكرة الجمعية، حين نتذكر رؤيا نستدعي صوراً ان كون بينها رابط من تسلسل كرنولوجي، وتخضع لمنطق داخلي، عمل الذاكرة ليس عملية للوعي الفردي وحده، ونرتب ذاكرتنا بوعي وبالربط ومن الشهادات، الذاكرة الجماعية تستجيب لما هو معياري، وقد توزل ذكريات لا نحتاجها في الواقع

- **ذاكرات متعددة:**

المجموعات التي تمثل الأطر الاجتماعية للذاكرة هي مجموعات حقيقة بشرية-أسرية أو مجموعات دينية، أو طبقة اجتماعية، وقد فحص الذاكرة العائلية (**كثافة وجدانية وعدم قابليتها للارتداد وديمومتها اللافتة وقوتها الإملائية**)، والذّاكرة الدّينية (**تشقها النزاعات**)، والذاكرة الطبقية (**تنعقد فيها صلات مركبة بين الذاكرة والتاريخ**)، وجميعها تشترك في تلك القوة الرمزية التي تسمح لمن هم من المجموعات المعنية بأن يمارسوا ما بينهم تجربة لكلية المعنى. [1]وينتشر تعدد الذاكرات في المكان والزمان معا، في المكان على إيقاع تمدد المجتمع وتفرعه، وفي الزّمان على مدى تعاقب الأجيال.

- **من ذاكرة المجموعات إلى الذاكرة الاجتماعية**

لاحظ نامير اللحظة المفتاح من تصور ذاكرة متربطة بمجموعات إلى تصور ذاكرة مرتبطة ب"تيارات فكرية"، وهو ما نلاحظه كذلك عند هالبفاكس في الانتقال من الذاكرة الجمعية للمجموعات إلى الذاكرة الاجتماعية.

- **ذاكرة المجموعات الدّينية**

هي ذاكرة قتال، ذاكرة متنوعة العناصر، عادات دينية قديمة تستمر وقد يحتاجها الدين الجديد فيؤلها ويعقلنها، ويستعملها، إعادة التنشيط الممكنة لعناصر دينية جعلتها التطورات الاجتماعية والثقافية اللاحقة مهملة

[1]- بول ريكور، قراءات، ج: 3، ص: 292

مبدئياً، أما المتصوفة يجابهون تكلّس الذّاكرة وجفاف الفكر التيولوجي الرسمي لذلك يدعون إلى ذاكرة وجدانية كفيلة بإعادة الحياة إلى العقائد والطقوس، عبر إعادة الصّلة مباشرة بالمسيحية الأولى، والتّجربة الشّعورية لحضور الإلهي.

يتابع هالفاكس، الذاكرة الطوبولجية للمسيحية، ويرى أن أوّل حجّ كان لبوردو في القرن الثالث لاكتشاف الأماكن في فلسطين، ويعتبر أن الصراع الإسلامي والمسيحي كان حولّ ذاكرة المكان، ويعتبر أن المكان الذي ولد فيه المسيح هو مكان دفن داوود، ويتساءل **هل يُختزل الدّين في ذاكرة ؟**

ومن أهم كتب هالبفاكس في ذلك: "**الطوبوغرافيا الأسطورية للأناجيل في الأرض المقدسة**"، فالدين عنده ذاكرة قد تؤدي إلى الصراع، بعكس دوركايم الذي نظر للدين كآصِرة اجتماعية[1].

المطلب الثاني :البعد الاجتماعي و السياسي للتأويل

تأويليّة الدين والعدالة

هذا العنصر له علاقة برؤيته التأويلية للدين، مستفيداً من أيمانويل كانط وجون راولز—فيسلوف العدالة المعاصر–فعبارة ريكور الواردة في كتابه الذي يفضل نعته بـ "**الإيطيقا الصغرى**" نسبة للإيطيقا الكبرى الأرسطية والوسطى لسبينوزا. يعدُ كتابه"الإيطيقا الصغرى" من كتبه الأساسية مثل"**الذات عينها كآخر**"[2]، حيث يورد هذه العبارة التي يرددها في مناسبات عدّة كعبارة: "الرّمز يحمل على التّفكيرّ التي وشح بها نصوصه الخاصة بالرمز والأساطير وعلاقة ذلك بالقدرات التأويلية والفلسفية، "العيش الجيدً مع الآخرين ولأجلهم في مؤسسّات عادلة". من خلال دراسته للفعل والسّرد حاول استقصاء اللحظات الثلاث: **الإيتيقا، والأخلاق والحكمة العملية** فاقترح للإيتيقا التعريف التالي: "العيش الجيدً مع الآخرين ولأجلهم في مؤسّسات عادلة"، هذا الثّلاثي مرتبط بالذات

[1]- G. Namer, *Mémoire collective*, Paris, méridiens Klincksieck, 1987, coll. (Societés).

[2]. Soi-même comme un autre صدر عن سواي سنة 1990، وترجمه إلى العربية جورج زيناتي من منشورات المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، والكتاب في الأصل مجموعة محاضرات بأدنبرة القيت في فيفري سنة 1986، والكتاب تقريباً من جزئين جزء خاص بالسرد والهوية الشخصية والفعل، ثم أضاف إليه مباحث ثلاثة عن الإيطيقا والأخلاق التي تزامنت مع انتحارابنه الرابع وموت صديقه العزيز مرسيا إلياد كما يتحدث عن ذلك في كتابه: Réflexion Faite، وسأعتمد في هذه المساهمة على المباحث الثلاثة الخاصة بالأخلاق والإيطيقا والتي هي شرح وتطوير لعبارته المقصودة بالتناول والبحث.

التي توصف بـ "الاعتبار" و"التقدير" المرتبطة بالقريب المتجلّي بوجهه والآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي.

أبحاث ريكور تنطلق من الايطيقا نحو السياسة، وبحث مصاعب فكرة العدالة، فالرغبة في الحياة تصطدم بالعنف في كافة أشكاله ولأجل تفادي هذا الأخير وقع التحريم "لا تقتل"، "لا تكذب" في وصايا التوراة، ثلاثية الإيتيقا انسحبت في كتابه على كل المستويات السابقة:

ثلاثية الخطاب الواصلة المتكلم والمحاور ومؤسسة اللغة وفي ثلاثية الفعل الرابطة بين الفاعل والمساعد أو المعيق "هنا تأثره بغريماس" والمجال العملي، وثلاثية السرد تشابك التركيز بين تاريخ البعض بتاريخ الآخرين مع كل أصناف التاريخ في النسيج السردي للمؤسسات ذاتها.

حاول في بحوثه الأخلاقية والأنطولوجية الإجابة عن الأسئلة التالية التي كان يكرّرها باستمرار، وهي الأسئلة التي استمرت معه منذ أن طرح الشر كتحد فلسفي وإيديولوجي، فكتب " الإرادي واللاإرادي"، يختصر هذه الأسئلة التي فتح بها مشاريع بحث غنية ومتنوعة في:

من يتكلم؟ من يعمل؟ من يروي قصته؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمل التبعة؟، وهنا البقاء في معضلة الهوية الذاتية مادام السعي هو الإجابة عن السؤال "من"؟.

ميز في مجال الأخلاق والإيطيقا بين الأخلاق والواجبية: الأخلاق Ethique والواجبية Morale الأولى يراها أنها أتت من اليونانية والأخرى من اللاتينية، وكليهما تعيدانا إلى الفكرة الحدسية للعادات والشيم والتقاليد، وإلى ما يعتبر صالحا وما يفرض نفسه كواجب أخلاقي، فالأخلاق هي التطلع إلى حياة منجزة، والواجبية من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معاً بادعائها الكلية الكونية "صلاحها لجميع البشر" واحتوائها قيداً وإكراها "الإلزام"، وقام بالمقارنة بين التراث الأرسطوطاليسي الذي يتميز بالمنظور الغائي téléologique، والتراث الكانطي الذي يقول بالأخلاق الواجبيةDéontologique التي تتحدد بالطابع الإلزامي للمعيار ويخلصإلى التثبيت التالي:

- أولوية الأخلاق على الواجبية.
- ضرورة أن يمرّ الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار.

- حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف، حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة [1].

بعد المقارنة يرى أن العلاقة بين التراثيين علاقة خضوع وتكامل، فالفصل بين الاستهداف الأخلاقي الغائي واللحظة الآدابية يؤثران في تفحص الهوية الذاتية، أي أنهنا محمول الجيد والخير "أرسطو" ومحمول الإلزامي "كانط"، فيسمي ريكور الأول تقدير الذات estime de soi واللحظة الأدابية إحترام الذات respect de soi، ومن ثم يصل إلى:

. تقدير الذات أساسي أكثر من احترام الذات.

. إن احترام الذات هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظلّ نظام المعيار .

. إن إستعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط، ولكنه يبدو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام، حين لا يعود هناك من معيار أكيد يهتدى به كدليل موثوق به لممارسة هذا الاحترام هنا والآن، إذن تقدير الذات واحترام الذات يمثلان المرحلة المتقدمة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت نفسه بسط لها.

هكذا الاستهداف الأخلاقي عنده هو استهداف الحياة الجيدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"، وهو ما يدعوه أرسطو "العيش الرغيد"[2] كما يقول بروست "بالحياة الحقيقية"، في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان إلا للخير من أجلنا نحن.

---

[1]– بومدين بوزيد، وعبدالقادر بوعرفة، فلسفة العدالة، دار الأختلاف (الجزائر –بيروت) 2009، ص 60.

[2] يترجم بعضهم لفظ "Bon" بالجيد، في حين ربما تثير التباسا هذه الترجمة كونها تتعلق بوصف درجة الحياة، وقد استعمل فلاسفة الإسلام لفظ "السعادة" التي كانت تعني المعرفة العقلية بالمبادئ الأولى ليتحرر الحكيم من الجهل والجسد، ويفوز بالدارين كما تحدث ذلك الفارابي في رسالته: "في سبيل تحصيل السعادة"، وقد حاولنا أحياناً أن نجمع ذلك في لفظ "الحسن" التي تعني في القرآن الكريم مرّة بمعنى "الحق"﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا**﴾ سورة البقرة، ومرة بمعنى الجنة﴿**أَفَمَن وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا**﴾ سورة القصص، كما ان من المترادفات التي تتبع الحسن والجيد: طيب وسليم وصحيح، وقد ارتبطت عند الفيلسوف نيتشه بالقيم الإيجابية، أي الإرادة القوية المنتصرة، هكذا تعدد لفظي غني في العربية يؤدي لمعنى السعادة اللفظ الذي انسحب في التداول العام اللغوي نحو الفرح والسرور الناتج في الأصل عن الجيد والصحيح، الذي يكون نتيجة المعرفة السليمة عند الحكماء الإغريق، أي الأخذ مباشرة عن العقل الفعال بالمعنى الفيضي وهو ما طوره مسكويه نحو لفظ "الخير" الذي هو من معاني السعادة أو الجيد، وإذا حاولنا اليوم جمع هذه المترادفات للدلالة على لفظ "Bon" يمكن إختيار كلمة "الرغيد" فنقول "الحياة أو العيش الرغيد" وهي مما تعنيه التقلب في النعم، نعم العقل والحياة مع توفر العدل الذي بحسب ريكور التقدير والاحترام .

بعد أن يعطي أولوية الأخلاق على الواجبية "أخلاق الواجب" وألحق المحمول الخير الجيد للمراحل الثلاث لخطاب ينطلق من استهداف الحياة الجيدة الخيرة، يصل إلى الحس بالعدالة مروراً بالرعاية. وقد تناسب مع هذه البنية الثلاثية للمحمول "الجيد" المطبق على الأفعال عبر الطريق التفكيرية، بنية تقدير مماثلة لتقدير الذات، ثم برر القضية الثانية القائلة بضرورة إخضاع الاستهداف الأخلاقي لامتحان معيار الواجب، أي التركيز على العلاقة بين الإلزام والشكلانية "الصورية".

إن احترام الذات الذي يساوي على المستوى الواجبي تقدير الذات على المستوى الأخلاقي، لا يبلغ مداه إلا في نهاية المرحلة الثالثة، وذلك حين يستكمل احترام المعيار الواجبي فيصبح احتراما للآخر.[1]

يتساءل ريكور عن المعيار المشترك للفضيلة التي طرحها أرسطو وهي التوسط أو الحد الأوسط، ألم يكن يسعى للكونية؟ وهنا يضاف التساؤل حول ريكور أيضاً، ألم يكن يقتفي ريكور أيضاً الكونية حين جعل موضوع تقدير الذات مثل أخذ المبادرة في العمل، والخيار بناء على أسباب، وتقدير أهداف العمل وتقييمها؟، ألم يعط بذلك معنى كلياً لمثل هذه القدرات؟

فبفضل هذه الكونيات يرى ماذا تتميز الهوية الذاتية من الهوية عينه، أو بمعنى آخر بصفته ماذا من؟ qui quoi lequi? الذي قام بالعمل ويستحق التقدير.

إن فكرة الكونية مرتبطة بفكرة الإكراه الإلزامي، والإرادة في تكوينها ليست إلا العقل العملي الذي تشترك فيه كل الكائنات العاقلة، ومن الصعب التمييز بين إشكاليتي الكونية والإكراه بسبب التكوين المتناهي للإرادة ونخضع الميول للفحص والامتحان ولتقدير الشيء أثناء قيام بعمل ما في رؤية موفقة للإرادة الخيرة، يطرح ريكور السؤال التالي: إن قاعدة عملي أو مسلمة عملي هل هي قابلة للتعميم الكلي "الكوني"؟

إن اختيار الكونية هو الذي يعطي للمسلمة دلالتها النوعية، فإذا بحثنا قاعدة التعميم .كما يرى ريكور من وجهة نظر أفعال الخطاب نطرح السؤال هل الأمر صدر فعلاً بالاتفاق مع الأعراف التي تجيزه؟ أفعال الخطاب تخضع لشروط الرضى هذا الأمر تبعته طاعة أم لا؟ وهذه الصلة بين الأمر والطاعة تشكل اختلافا جديداً بين المعيار الأخلاقي الواجبي والاستهداف الأخلاقي والميل يعرف بمقدرته على العصيان وهي سلبية متأصلة في الميل

[1] . بومدين بوزيد، وعبدالقادر بوعرفة، فلسفة العدالة، ص 238.

يطلق عليها كانط صفة مرضية باتولوجية، أي صراع بين في إرادة الكائن العاقل بين مسلمات السلوك القواعد الذاتية والقوانين العملية التي يعترف بها الكائن عينه.

وهكذا الشر عند كانط هو انحراف أي انقلاب للنظام الذي يفرض وضع احترام القانون فوق الميل.النزوع إلى الشر يؤثر في استعمال الحرية، في المقدرة على التصرف بحسب الواجب، في المقدرة على أن يكون المرء فعلاً مستقلاً ذاتياً، إذن مشكلة الخير والشر تعود مع مسألة "الأساس الذاتي لاستعمال الحرية"، ولغز أصل الشر ينعكس في اللغز الذي يؤثر في الممارسة الفعلية للحرية، أن يكون هذا النزوع موجوداً دائماً سابقاً في كل مناسبة اختيار، وأن يكون مع ذلك مسلمة لحرية الاختيار فهذا ما لا يقل غموضاً عن أصل الشر ويخلص هنا إلى:

- الرعاية لا تزاد من الخارج على تقدير الذات.
- الاحترام الواجب للأشخاص لا يشكل مبدءاً أخلاقياً واجبياً متنافراً بالنسبة إلى الاستقلالية الذاتية للذات، بل ينشر على صعيد القاعدة، بنيته الحوارية الضمنية.
- مفهوم الشخص بوصفه غاية في حد ذاته يأتي ليقيم التوازن مع مفهوم الإنسانية.

فضيلة العدل تنطبق على المؤسسات، والمؤسسات هنا البنى المتنوعة لإرادة العيش معاً والتي تضمن لهذه الأخيرة الديمومة والتماسك والتمايز، يقول: "الحس بالعدالة يميل في آن معا نحو الحس بالدين المتبادل وبالفائدة غير المغرضة وهذا الأخير نجده في الواجبية بينما الشق الأول يخص الجماعية".[1]

السياسة: المفارقة والمقاومة

خاض ريكور والمثقفون الفرنسيون –خصوصاً مجموعة مجلة إسبري– معركة سياسية ضدّ التدخلات العسكرية ورفضها، وتزامن هذا مع دخول الدبابات بيدابيست سنة 1956، وكتب ريكور "**المفارقة السياسية**"[2] أوضح فيه موقفه وتحليله لظاهرة الاحتلال وطابع هذه الأفكار موروثة عن مونييه، ففي هذا النص يتحدث عن "**المقاومة السياسية**"، ففيه الربط بين الحرية والعقلانية، فالدولة عنده تتأسس على الحرية من خلال عقلانيتها، فالحرية تحدّ تجاوزات السلطة من خلال مقاومتها، إنها فلسفة سياسية تفتح نحو "**الفعل** ".

[1] . بومدين بوزيد، وعبدالقادر بوعرفة، فلسفة العدالة، ص 265.

[2]–نشرها في ليسبري عام ماي 1957 وأعاد نشرها ضمن كتابه "تاريخ وحقيقة" ص 260. 287.

مع ميرلوبونتي كان التفكير في سؤال السياسة من خلال فضاء المفارقة، وفي ملتقى 1988 شارك بمحاضرة عن **حنا أرندت** عنوانها: "**حنا أرندت: مدخل نحو الفرق بين السلطة والعنف**"، نشره في كتابه قراءات [1]، لقد كانت له علاقة مع أرندت من خلال ياسبرز، كانت أطروحتها عن الحبّ عند أوغسطين1959.كما أن هابرماس قاد نفس المعركة وقال: " لا نتحدث كما تقول حنا عن سلطة التقليد ولكن عن تقليد السلطة.

مجلة إسبري تشكل يساراً ثانياً بعد انضمام الشبان في 1957[2]، فقد دافعوا من أجل استقلال الجزائر، وكانت هناك أعمدة خصّصت لصحافيي لوموند للدفاع عن الجزائر منهم جاك جيلارو‌ميشال لونيك، ريكور كان رئيس الفيدرالية البروتستانية للتعليم وترأس الحركة المسيحية الاجتماعية ابتداءً من 1958، وفي عام1960 نشر في مجلة المسيحية الاجتماعية عددا 7و9 مقالاً عنوانه: "**صورة الله والملحمة الإنسانية** " Image de Dieu et L'épopée humaine وفي مؤتمر 1965 قدم درساً عنوانه: " **من الوطنية إلى الإنسانية**"، حدّد فيه مهمة المسيحيين، وقد حضره مائتا مشارك.

بعد أحداث ماي 1968 استقال من إدارة مجلة "المسيحية الاشتراكية" وذهب عام 1970 إلى شيكاغو وكان ضدّ الجمهورية الخامسة الديغولية عام 1958 بسبب الحرب في الجزائر، وكان يعلن ذلك جهراً، كان يطرح ضرورة تجديد الاشتراكية وفهم أزمتها، قال: " لماذا الجزائر تُعامل كمنطقة خاصة وكأنها خارج دولة القانون"، لقد كانت المجلّة ضد الكولينيالية، وقد نشر مقالاً في أسبوعية البروتستانية عن معاداة الكولينيالية للحرية والإنسانية، وشبّه تعطّش هذه الشعوب للحرية، كتعطش الفرنسيين للحرية في سنوات 1789و 1848.

زار زملاؤه الجزائر قبل نوفمبر 1954 وأنذروا بالخطر القادم، وبالوضع الاقتصادي السيئ وهو نفس موقف فرنسيس جونسونFrancis Jeansonالمتعاون مع مجلة" **الأزمنة الحديثة**" ممن اشتهروا بـ"حملة الحقائب".

[1] – العمل المشترك عن حنا أرندت يمكن الرجوع إلى Myriam Revault-Dallones. Hannah Arendt, Ontologie et Politique

[2] –إلى جانب مونييه كان Jean-Marie Doménach , Paul Fraise, Jean Lacroix, Henri Marrou, Bertrand D'Astarg,

خـاتـمة

الخاتمة:

إن دراسة النصوص الدينية وفهمها وتأويلها في الفكر الغربي بصفة عامة وعند الباحثين في الفلسفة الغربية المعاصرة لا يستبعد المنطق العقلي الاستدلالي فالفهم الديني يتجاوز حدود العقلانية، بل ويجعل العقل يضطلع بمهام أعلى، فالدين ينطلق من ذاته أي من التجربة الدينية لا من العقل، فالدين لا ينحصر في العقل أو الإحساس ولا حتى في الروح، فالمزايا التي تصف بها هي انه فوق الإنسانية والتي توحي بالغرابة ومخالفة المألوف، فالدين يتجاوز العالم العادي المتعارف عليه، هو الركيزة الأساسية التي ينقدح على أساسها مفهوم المقدس في العقل البشري وهنا يصبح المنطلق الجوهري المؤسس لكل تجربة المقدس وتكون فكرة التقديس أمرا واقعيا .

فالإنسان أكثر ميلا للتدين وأكثر واقعية أيضا ويظل يبحث عن الدلالات الكامنة خلف الرموز والإشارات، والتي توحي في صلبها إلى التفكير وينشط ميل آخر هو تقديس كامل مظاهر الحياة وهذا ما سماه بول ريكور محادثة المقدس ولقب بعدة تسميات من قبل رواد "الهيرمينوطيقا " منهم روني غينون بتجليات المقدس في العالم .

فريكور قرر أن يؤكد أن فينومولوجيا المقدس مع التأويل يمكنهما أن يحيلا الى فهم الدلالات الرمزية التي تربط بين المغاير وبين الانسان عبر خطاب معبر عنه بالصورة اللغوية البشرية، ففعل التقديس الذي تحدث عنه هو عبارة عن ممارسة عملية تنتج عن معايشة تجربة تنطلق من النظر إلى أشياء العالم كما هي حقيقية أي النظر إليها خارج مظاهرها وبعيدا عن كل وهم إنما باعتبارها تجليات لحقيقة ميتافيزيقية، حقيقة المطلق المقدس أمر مبتذل حسب ما رآه ريكور فكل شيء ضمن هذه التجربة يحمل معنى وقيمة، كل شيء يتكلم عن الاله، فهنا ثنائية الجمال والقبح لا يصبح لها قيمة في مجال المطلق اذا صاغ الإنسان السمع وأنصت بلب الفهم .

والقداسة هنا إنما تتمثل في إعارة الانتباه إلى موضوع يتكلم ويشير إلى حقيقة تكمن خارج مركزية الذات ينتقل الذهن عبرها إلى الكل الذي يتجلى من خلال التعدد، فتجربة التقديس هنا عملية تخلق الرمز، إنها ممارسة تتخذ من الترميز لغة تعبيرية يكتسب بمقتضاها كل شيء في العالم معنى وقيمة بفعل ما يتجلى في الذات من خلال تجلي المغاير في الذات وهذا ما بينه ريكور من خلال قوله المعروف: "إنني أتكلم عن المغاير تماما إلا من خلال توجهه إلي "و ما يستخلص من هذا القول أنه يشير إلى التقديس والتجربة الذاتية التي تخلق الرمز الذي يشير بدوره إلى الكل أو المطلق، فتلك اللغة الرمزية هي التي تجعل المقدس يتجلى من خلالها، وهنا فهم المقدس هو عبارة عن مقاربة لفهم الذات ضمن حالة من التجدد المستمر الذي تكتسب فيه الذات كل لحظة شيئا

جديدا يتناسب مع كل انتماء يستند إلى نسق من المعتقدات التي كلما ضاقت وانحصرت زادت تلك الطائفة انغلاقا، فالذات تبقى محور كل نشاط ذهني ينفي أو يخطئ كل ما لا ينسجم مع مسلمات معتقده، وهذا ما لقب بالمشكلة الذهنية الدوغمائية التي تزداد صلابة كلما كان الانتماء إلى الطائفة ألصق وهذا الانتماء المغلق يجعل معالم المقدس المطلق تتلاشى وتنزاح الدلالة منه.

إن القول بالمقدس، والرمز والإشارات وفعل التقديس، تجربة المقدس...هي جملة دلالات لا نستطيع أن نجدها إلا في الدين الذي يعتبر تجربة إيمانية يقول رودولف أوتو"إن التأويلات شتى أشكال التجلي تتبقى مجرد فهم ذاتي لرموز وإشارات تلك التجليات .تأويلات لا تنفك عن سلطة المقدس كما ارتسم في الفهم .و من هنا تختفي القداسة وراء ركام التأويلات التي لا تنفصل عن قصدية الذات وهنا تنشأ"، وما يستخلص هنا أن هذه الدائرة يستبعد عن محورها المقدس ليحل محله قداسة الفهم والتأويل والتي اعتبرها الكثير من الباحثين أنها فلسفة استند عليها ريكور والتي اعتبرت عودة فينومولوجيا هيجل ؛ فعلى الرغم من اعتقاد ريكور أنه يمارس تعديلاً على فينومينولوجيا هوسرل بأن يجعلها تنفتح على قضية الهوية السردية للذات، فإنه في الحقيقة يعود بالفينومينولوجيا إلى طابعها الهيجليا لأصلي، إذ كانت الفينومينولوجيا الهيجلية هرمنيوطيقا تروى قصة بناء الذات الغربية لهويتها في الزمان الخاص بها، الزمان الذي تخلقه بنفسها والذي هو تاريخها الخاص. وبذلك يمثل ريكور اكتمال الدائرة الفينومينولوجية بالعودة إلى هيجل مرة أخرى بعد أن ابتعدت فينومينولوجيا هوسرل عنه تماماً، ثم أخذت مذاهب هايدجر وسارتر تبتعد بالتدريج عن الفينومينولوجيا الهوسرلية، وفى ابتعادها هذا كانت تقترب حثيثاً نحو هيجل، حتى شكلت هرمنيوطيقا ريكور العودة النهائية الصريحة التي أثبتت مركزية الفلسفة الهيجلية بالنسبة للفكر المعاصر فالقراءات و تأويلات فلسفية جديدة للدين والتدين "للكتاب المقدس" لبول ريكو"

والذي نراه المشروع التأويلي الريكوري يمثل محاولة فلسفية جديدة معاصرة لتجديد فهم الدين الذي هو منظومة من العقائد و النصوص و المقدسات و التدين الذي هو عبارة عن كيفية ممارسة يقوم بها الانسان للدين داخل الواقع، يكون ذلك من خلال اعادة الاعتبار للرمز الذي يعطي للفكر ما يدعو الى التفكير حسب ما أكده ريكور و حتى اللغة و السرد في بناء المعنى الديني ،فالتأويل الذي يهتم بالمعنى العميق للنص فلسفيا و انسانيا يبحث عن ماذا يعنى به النص فريكور تأويله لا يهدم الايمان بل يفتح افاقا جديدة للفهم

و التعايش و الحوار فقراءته الفلسفية الجديدة هي قراءة الغرض منها الأساس هو تجاوز الحرفية ،الانغلاق الدوغمائي العقائدي و جعل النص متفتحا مع تعدد المعنى كما يمنح للفكر الديني امكانية التجدد و الانفتاح

على قضايا الانسان المعاصر وحتى الباحثين المهتمين بمجال التأويل بعدما اقتضت ضرورة إعادة طرح إشكالية المقدس على بساط البحث في ظل تجدد التجارب والفردية الاجتماعية خاصة مع انتشار الدراسات الأنثرويولوجية الثيولوجية ،وهذا ما عجل في طرح التساؤلات حول أمر طبيعة المقدس وتمفصلاته وارتباطه بالتجربة الإنسانية التي هي نفسها التي كانت قديما وكما هي في اليوم عند كل الشعوب باختلاف دياناتهم إما نصارى أو يهود وحتى مسلمين .

فقد نالت النصوص المقدسة وتأويلاتها الحظ الأوفر من البحث سواء كان في الفكر الغربي وحتى في الدراسات العربية الإسلامية المعاصرة فهذا العمل يمكن أن يكون هاديا لصقل مزيد من آليات الاجتهاد تضاف إلى آليات الاجتهاد التي وصلت تراثنا الفكري ونستثمرها في قراءتنا لتراثنا وثقافتنا وواقعنا، ولا خوف على عقائدنا من تلك المنهجية وإجراءات تحليلها في حال إبعاد عنصر التقليد والجمود الذي يهدد بحوثنا العلمية وعرقل تطورها ،وهذا ما أعاق سير المؤسسات التقليدية آنذاك فالحياة والفهم في عالمنا الإسلامي الحالي في حاجة ماسة إلى تفحص مناهجنا وحتى رؤانا والحرص على استثمار التطورات الخاصة في مجالات العلوم الإنسانية الاجتماعية والبيولوجية والرقمية على وجه الخصوص حسب ما أوضحه المستشرقين من خلال كتاباتهم حول العالم الإسلامي ليواكب الفكر الغربي في جميع مجلاته اللسانية والفلسفية والسياسية ...الخ.

وخلاصة القول، أنه لابد من إعادة طرح إشكالية قراءة النصوص المؤسسة وحتى إعادة طرح إشكالية المقدس ومظاهر تجلياته فعلى البحث الأكاديمي أن يغوص في أعماق اللغة وإعادة صياغة المصطلح التي يتناسب مع طبيعة المدونة التراثية مع ضرورة التنقيب على الدلالات بهدف ضبط معرفي ومنهجي يتناسب ابستيمولوجيا مع خصوصية النصوص الدينية للأديان باختلافها مسيحية، إسلامية، دون اللجوء إلى استعارتها من ثقافات مغايرة ومدونات فكرية وحضارية أخرى.

من خلال هذا البحث المتواضع نأمل أن يكون عملنا هذا لبنة تحتاج الى من ينميها بالبحث والتنقيب والنقد العلمي المؤسس منهجيا ومعرفيا.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة 1983

2- أمبروتوايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تتر: سعيد بنكراد، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، السنة 2000.

3- ان روبول رجاك موشلار: التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين غفوسو محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، السنة2003.

4- اويغنفنك: فلسفة نيتشه،تر: تاليا سبديوي، مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1974.

5- بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر وديلتاي، منشورات الاختلاف، ط1، 2008

6- بوزيد بومدين، وعبدالقادر بوعرفة، فلسفة العدالة، دار الاختلاف (الجزائر –بيروت)، السنة 2009

7- بول ريكور فلسفة الارادة الانسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين در النشر المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء، 2003

8- بول ريكور: الرمزية والتفسير البنيوي، دفاتر دولية في الرمزية، عدد4، السنة1996

9- بول ريكور: صاحب كتاب من النص إلى الفعل (محاولات في التأويلية 2)، منشورات، لوسوي، باريس، السنة1998(بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، بول ريكور: هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية في "من النص إلى الفعل"بول ريكور: ظاهريات وهيرمينوطيقا في "من النص إلى الفعل" بول ريكور: مهمة الهيرمينوطيقا في "من النص إلى الفعل"، بول ريكور: وظيفة المباعدة الهيرمينوطيقية "من النص إلى الفعل، بول ريكور: من أجل ظاهريات هيرمينوطيقية في من النص إلى الفعل)

10- بول ريكور: صراع التأويلات، تر: منذرعياش، دراسة هرمينوطيقية، دار الكتاب الجديد، لبنان، ط1، 2005.

11- بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2006، ج: 1.

12- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر د–منذر عياشي ود–جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد، لبنان سنة 2005.

13- بول ريكور، من الفعل الى النص، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، سنة 2001.

14- بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، م ث /ع الدار البيضاء المغرب، ط1، 2003.

15- جورج هانزغادامير: الحقيقة ومنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية مارس 2007،

16- جون غريش، العوسج الملتهب وأنوار العقل، ابتكار فلسفة الدين، تر: محمد مقلد/ مراجعة: مشير باسيل عون، مجلد 1 و3إرث القرن التاسع عشر وورثته، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت) ط1، 2020.

17- جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، السنة 1993.

18- دروس ميشال فوكو، تر: محمد ميلاد، دار توبقال للنشر، دار البيضاء المغرب، ط1، 1994

19- شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروتلبنان، ط1، 2007.

20- صامويل تيلر كولردج، سيرة أدبية، تحريرج. شوكروس، المجلد الثاني، السنة1945

21- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1963/8.

22- عادل مصطفى: صوت الأعماق: قراءات والدراسات في الفلسفة والنفس، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، السنة2004.

23- عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل الى الهيرمنيوطيقا، بيروت، دار النهضة العربية، ط1، 2003

24- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2003.

25- عبدالغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي للعلوم، دار العربية للعلوم ناشرون، السنة 2008.

26- عمارة ناصر، ايقونات –بلاغة الهيرمينوطيقا الأنموذج الحجاجي ومغالطته، منشورات رابطة سيميا سيدي بلعباس، الجزائر العدد 1، 2010

27- عمر مهبيل: اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية –منشورات الاختلاف –ط1-2005.

28- غراندجان: المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر.

29- فراس سراج، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين، منشأ الرافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة. الطبعة الثالثة سنة 1998.

30- فريدريك نيتشه: أصل الأخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، سنة 1981.

31- فلاديمير بروب، مورفولوجيا القصّة، تر: عبدالكريم حسن وسميرة بن عمو، شراع للدراسات والنشر، ط 1،1996،

32- فؤاد زكريا: نيتشه، "نوابغ الفكر الغربي"، دار المعارف بمصر، ط2، ب ت.

33- فؤاد مليت مراجعة وتقديم د عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم –ناشرون –منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي لبنان –بيروت، ط1، 2006

34- كلودنو دين وآخرون، ترجمة أنطوان هاشم، موسوعة شبابنا، ديانات العالم عويدات النشر والطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2002.

35- لؤي المدهون –هابرماس –أولوية النقد في الدفاع عن القيم التنوير –مجلة الحافة–العدد17 سنة – 2007.

36- مايكل جرودنو مارتن كريسوزر: دليل جونز هو بنزل نظرية الأدب والنقد بالتمور لندن، السنة 1994.

37- محسن الواد: مناهج الدراسات الأدبية، منشورات عيون، المغرب، السنة1988

38- محمد أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد شاركة مارسيل شاربونيه، حقوق النشر والمترجم محفوظة، سنة 1986.

39- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، طبعة منشورات بيروت، لبنان ضفاف الأولى، السنة، 2015،

40- محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مميزة لدراسة تاريخ الأديان.

41- محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مميزة لدراسة تاريخ الأديان.

42- مصطفى عارف، الهيرمينوطيقا الفلسفية وهيرمنوطيقا النص الديني عند بول ريكور، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث مع منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، لبنان، عام 2019.

43- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل عند محمد أركون، منشورات الاختلاف، سنة2011

44- نبيهة قارة: الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.، السنة 1998.

45- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، سنة2000

46- نيتشه: أفول الأصنام، تر: حسان بورقية، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1996.

47- نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، ج1 ، تر: محمد الناجي، إفريقيا الشرق، بيروت، الدار البيضاء، 1998.

48- هانز جورج غادمير: الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن كاظم، علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط1، السنة2007

49- هيرفيوليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ج1: مقاربات كلاسيكية، تر: يوسف طاهر الصديق، البحرين، هيئة البحرين والاثار، 2022،ط2.

50- هيرمينوطيقا، تفسير الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة دكتورة صفاء عبد السلام علي جعفر، قسم الفلسفة –كلية الأدب –جامعه الاسكندرية، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية جلال حزى وشركائه عام 2000.

المعاجم والموسوعات العربية:

51- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة 1983.

52- أحمد الزعيبي، المعجم الفلسفي، طبعة 2، سنة 1999.

53- جمال صليبا، معجم فلسفي، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت لبنان، ج1، سنة 1982.

54- جيرار جهامي، من موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون.

55- خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبنانية، الطبعة الأولى 1995.

56- عبد الرحمن البدوي، الموسوعة الفلسفية، مؤسسة العربية لدراسات والنشر، ج2.

57- كلودنو دين وآخرون، ترجمة أنطوان هاشم، موسوعة شبابنا، ديانات العالم عويدات النشر والطباعة، بيروت، الطبعة الأولى سنة 2002.

58- كلودنو دين وآخرون، ترجمة أنطوان هاشم، موسوعة شبابنا، ديانات العالم عويدات النشر والطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2002.

59- المعجم التّاريخي للغة العربية: مجمع اللغة العربية بالشّارقة واتحاد المجامع اللّغويّة، منشورات القاسمي، ط:1، 2020-2024 م، مادة أ.و.ل.

60- الموسوعة الفلسفية –م.روزنتالوب. يودين، تر: سميركرم، (بيروت: دار الطليعة)

61- موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، المجلد الثالث، الطبعة الثانية، السنة 2000.

المجلات:

62- لؤي المدهون –هابرماس، أولوية النقد في الدفاع عن القيم التنوير، مجلة الحافة، العدد17 سنة، 2007.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

63- 39-Karl Barth, L'Epitre aux Romains, Genève, 1972.

64- Antoin Vergote, L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudiennes, Archives de philosophie, Janvier-Mars, 1958 ,

65- Cf. Les grands entretiens du Monde, Tome II : Penser la philosophie, les sciences, les religions avec…, Le Monde, Paris, 1994.

66- Cff. John B. Thompson: GriticalHomeneutics Astudy in the Thought ofP. Ricour and J. Habrmas, Cambridge Uni., Press. 1981

67- Dominique Janicaud, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Paris : Éd. De l'Eclat, coll. « Tiré à part », 1990.

68- Dosse François, Paul Ricœur. Les sens d'une vie, Paris Editions la Découverte, 1997.

69- g. gadamer : la philosophie herméneutique ;traduction et avant –propos 1par jean grondin, puf, 2édition: 200

70- G. Namer, Mémoire collective, Paris, méridiens Klincksieck, coll. (Sociétés), 1987.

71- George Berkeley deuvres complets, vol ,3sous la direction de Genevieve Brykman, puf, paris ,1992

72- Georges Gusdorf, Les Origines de l'Herméneutique, Éditions Payot, Paris, 1988.

Charles Sanders Peirce, Ecrit sur le signe , Le Suil, .gérard DE Ledall:tR -73 Paris, 1999.

H. Gadamerm le problème de la conscience historique. Nauwelarts. Paris -74 1963.

H. Gadamerm. vérité et méthode. Les grandes lignes d'une -75 herméneutique philosophique. Seuil. paris 1976.

J. Drrida, La méthodologie blanche, in.Marges de la philosophie, Minuit, -76 Paris, 1972.

Jean Gresch, le cogito herméneutique, l'herméneutique. philosophique - -77 et l'héritage cartésien, vrin paris2000.

Jean-François Lyotard, LA CONDITION POSTMODERNE. Ed de -78 minuit.

Karl Barth, Parole de Dieu et parole humaine, Les Bergers et les mages, -79 .Paris, 1966

، Jean Baudrillard- ، l'idéologie Allemand،Karl Marx –Friedrich Engels -80 Trad d'Herri Auger ، 1968، Paris، éditions sociales،Renée gartelle Gilbertbadia

M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, -81 1976

Michel haar, heidegger et l'essence de l'homme, million, grenoble, 1990 -82

Mikel Dufrenne et P. Ricoeur, Karl Jaspers et la philosophie de -83 lexistence, payot 2000.

Northrop Frye, Le grand code, La Bible et la littérature, Le Suil, -84 Paris,1984

Olivier Mongin, Note éditoriale, dans: Paul Ricœur, Lectures 3. Aux -85 frontières de la philosophie, Paris : Éd. Du Seuil, coll. « Point/Essais », 1994

P. Ricoeur, Le Symbole donne à penserIn : Esprit, N : 27/7-8 (1959). -86

P. Ricoeur, Philosophie après Kierkegaard, Lectures 2. -87

P. Ricoeur, Réflexion faite, A L'cole la phénoménologie, Vrin , Paris, -88 1986.

paulRicceur, Philosophie de la volonté finitude et culpabilité 2, op.cit. -89

Paul Ricœur, « Le philosophe », Bilan de la France : 1945-1970, colloque -90 de l'association de la presse étrangère, Paris : Éd. Du Plon, 1971. Cité dans : François Dosse, Paul Ricœur. Les sens d'une vie, Paris : Éd. La Découverte, 1997.

Paul ricoeur, du texte à l'action, essai d'herménentique2, paris ; ed, du -91 seuil, 1986

Paul Ricœur, La critique et la conviction. Conviction, calmann- -92 levy,1995.

Paul Ricoeur, le conflit desinterprétation, L'ordre philosophie aux -93 .1969éditions du seuil, paris,

Paul Ricoeur, le défi herméneutique. Revue internationale de -94 philosophie. N151. (avec réponse de jacques Derrida).

Paul Ricœur, Réflexion faite, une autobiographie intellectuelle, Paris, -95 Esprit, 1995.

Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris : Éd. du Seuil, coll. -96 «Point/Essais », 1990,

Paul Ricœur, une Herméneutique de la condition humaine, Domenico -97 Jervolino, Ellipses, Paris 2002.

Paul Ricœur, uneHerméneutique de la condition humaine, Domenico -98 Jervolino, Ellipses, Paris 2002.

.Paul Ricoeur. Le conflit des interprétations. Seuil.Paris.1969 -99

Paul-Ricoeur. D'interprétation-essai sur Freud. Paris- Edition duseuil -100 .1965

POGER IKOR, pour une fois écoute, mon enfant. Albin Michel, paris, -101 1975.

René guenon : Le Régné de la quantité et les signes des temps, Editions -102 Gallimard, Paris, 1945

non : Recueil posthume, Op, citéRené gu -103

non considérations sur le symbolisme, Op.cit.éRené gu -104

non Les Etats Multiples De Lettre, Edition Vega, Paris, 2009.éRené gu -105

René guénon, Aperçue sur L'ésotérisme chrétien, Op , Cit -106

René guenon, Symboles de la science : (sacréEdition, Gallimard, Paris -107 1962.

Sarah Kofman, Nietzsche et la métaphore, op.cit. éditions Payot: 1972 , -108 1983،(S.L)

Schleiermacher FDE, Herméneutique, tr, Cristion Berner, Ed Cerf/Pul, -109 .1987

Yvon quinion, l'interprétation chez Nietzsche: Ambition scientifique et -110 rudence interprétative in « revue publique de professeurs de philosophie .de l'enseignement publique », 1994

Les dictionnaires:

Dictionnaire encyclopédie Larousse, paris cedex. Veuf edition2001. -111

Le dictionnaire de poche éclairs de plume 2006.italie -112

Vocabulaire D'Esthetique, Etienne Souriou, Presses Universitaires De -113 France, Vendome, 1990, N° 36505.

Vocabulaire technique et critique de la philosophie imprimerie des presses -114 .université de France 1956, p916

Les revues :

Revue Métaphysique et Morale, n° 54, 1949, publiée dans À -115 l'école de la phénoménologie, Vrin, Paris, 1986.

Les articles

Cf. Paul Ricœur, « La condition du philosophe chrétien », Lectures -116 3. Aux frontières de la philosophie, op. Cit.

Charles Taylor, « Une philosophie sans frontières », Magazine -117 littéraire, n° 390, septembre 2000

Paul Ricœur, La critique et la conviction. Entretien avec François -118 Azouvi et Marc de Launay, op. Cit.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

المقدّمة..... أ

الفصل الأول..... 13

المبحث الأول: التأويل: المفهوم والدلالات..... 13

تعريف التأويل: 13

الديـــن: Religion 16

الظّاهرة الدّينية:..... 20

العقيدة **Dogme**:..... 23

المبحث الثّاني..... 29

التّأويل: المنهجيّة والرُّؤية ومراحِل تطوّره 29

التأويل الدّيني والهيرمونيطيقا: 38

الفصل الثانـي..... 41

التـّأويل وآلياته عنـد بول ريـكور 41

المبحث الأول 42

بول ريكور :مساراته فكرية و مواقف فلسفية..... 42

المطلب الأول : السياق الفلسفي لإشكالية التأويل..... 42

هوسرل والكوجيتو المحطّم..... 58

الفينومولوجيا الهيرمينوطيقية عند ريكور 60

ريكور بين الفلسفة و الوجودية 62

فريدريك نيتشه و رينيه غينون و التأويل..... 65

أ–التأويل عند نيتشه..... 65

ب– التأويل عند رونيه غينون 72

الغياب وفلسفة الفِعل..... 78

المبحث الثاني :مفهوم التأويل و آلياته عند ريكور 80

المطلب الأول :مفهوم الهيرمينوطيقا 80

معنى الهيرمينوطيقا عند بول ريكور 80

تعريف التأويل عند ريكور:..... 81

علاقة الفهم بالتأويل عند ريكور..... 87

التأويل من النص إلى الفعل..... 97

فهرس الموضوعات

أهمية المعنى في التأويل..... 103

الهيرمينوطيقا واللغة عند ريكور..... 104

اللغة والرمز..... 105

من هيرمينوطيقا النصوص الى هيرمينوطيقا الفعل: 114

الفصل الثالث 127

التـــأويل والـــدين عنـــــد بول ريـكور..... 127

المبحث الأول: الفلسفة و الدين واللاهوت في فكر بول ريكور..... 128

المطلب الأول :ريكور بين الدين و الفلسفة 128

بول ريكور: الدين والفلسفة..... 128

المطلب الثاني : فلسفة ريكور و علاقتها بالعلم..... 135

فلسفة ريكور والعلم : 135

المطلب الأول : الهيرمينوطيقا الدينية و مهمة التأويل 138

الهيرمينوطيقا الدينية..... 138

مهمة التأويل..... 139

أهمية المعنى في الخطاب الديني و النصوص الدينية المقدّسة..... 140

المطلب الثالث :الرمز الديني و الكتاب المقدس..... 146

الرمز الديني عند ريكور..... 146

الكتاب المقدس والهيرمينوطيقا 150

المطلب الثاني :الشر و الحرية و الشر و الالزام الأخلاقي..... 158

الموت والشّر: أسئلة التحدي..... 158

الحرية والشّر والاعتراف..... 160

الشر والإلزام الأخلاقي..... 161

السياسة: المفارقة والمقاومة..... 168

خاتمة..... 170

قائمة المصادر والمراجع 174

فهرس الموضوعات..... 184

ملخص:

تتناول هذه الأطروحة الموسومة ب :**"التأويل والقراءة الفلسفية الجديدة للدين والتدين: بول ريكور نموذجاً"** دراسة المشروع التأويلي الفلسفي عند الفيلسوف الفرنسي **بول ريكورPaul Ricoeur** الذي يسعى إلى إعادة فهم الدين من خلال اللغة التي نعبّر من خلالها عن جدلية الفكر والواقع و حتى الرمز و النص و التأويل ،منطلقا من فلسفة الظاهراتية و التأويلية متأثرا ب "مارتن هايدغر "و "ايدموند هوسرل ".

و انتقل من الاهتمام بسؤال الإرادة و الوجود إلى قضايا المعنى و الهوية و الاعتراف و الذاكرة ،كما بين "ريكور" أن العلاقة بين الدين و الفلسفة ليست علاقة تعارض بل علاقة فهم و تأويل ، حيث حاول تجاوز الصراع بين العقل و الإيمان من خلال **فلسفة الدين** و الاهتمام باللاهوت و الخطاب الديني راغبا في حل الأزمة التي تتعلق بالخطاب الدوغمائي أو العقائدي في شكله الدّيني و صراع التأويلات حول النّصوص التي شكّلت هذا الخطاب الدّيني أنا ذاك ،فقد وضح لنا أن العلم وحده لا يستطيع تفسير التجربة الدينية ،لأن الدين مرتبط بالمعنى داخل النص و الرمز "الرمز الذي يعطي الفكر ما يدعو إلى التفكير " أكثر من ارتباطه بالتفسير العلمي المباشر .

كما أبدع ريكور وجعل الهيرمينوطيقا "**نظرية عمليات الفهم**" في علاقتها مع تفسير النصوص"**الهيرمينوطيقا الدينية** " بفكرة "إنجاز الخطاب كنص"، وهدفه الأساسي هو التكامل بين الشرح والفهم بدلاً من الفصل بينهما، ويلح على العلاقة الموجودة بين إنجاز الكلام كخطاب وعلاقة الكلام بالكتابة في الخطاب، فهنا اللغة هي الرّابط الذي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار حتى يتمّ التواصل بين المتخاطبين دون أن ننسى دورها الهام في التأويل الذي يعتبره "ريكور" على أنه إتمام فكر النص في فكر الذات مُلحّاً على العلاقة الجدلية الموجودة بين الذات والنص. كما أدمج بين التفسير البنيوي المنهجي والفهم الوجودي لكشف ما يخفيه النص المراد تأويله ،و من هنا اهتم بتأويل الكتاب المقدس و الإنجيل معتبرا أن التأويل فلسفة تسعى لفهم الوجود الإنساني من خلال تفسير النص بمعناها الواسع"الكتابة – الرموز – الأفعال "،فريكور يعتبر التأويل أهم عنصر يساهم في الكشف عن البعد الإنساني

و الأخلاقي للدين ،لذا ركز على **الفلسفة التأويلية** و التي سماها ب"التأويل الملموس" ، وهو ذلك الترابط الموجود بين الفلسفة التأويلية و الهيرمينوطيقا ،و التي بها استطاع دراسة و تأويل النص المقدس ،فالمقدس الذي تحدث عنه ريكور والذي نشير إليه في هذه الدراسة إنما هو المقدس المتمفصل بين التأويل والرمز والإشارة، إن كان ذلك في النصوص الدّينية أو في عالم المعتقد الدّيني كمظهر من مظاهر المطلق المقدّس.

فريكور أقحم في دراسته الفلسفية هذه : الظاهراتية، اللسانيات، وحتى التحليل النفسي،إلى جانب اهتمام بمشكلة الشر ليس مجرد قضية لاهوتية بل كتجربة إنسانية و أخلاقية ترتبط بالمسؤولية و الاعتراف لأن التأويل مرتبط هو أيضا بالأخلاق وله علاقة بالذاكرة "التي تعيد بناء المعنى و التاريخ" دون أن ينسى أمر العدالة "التي تقوم على الاعتراف و المصالحة "و حتى السياسة التي يظهر جليا ارتباطها بالدين من خلال مفاهيم المفارقة و المقاومة ،ليجعل من التأويل وسيلة للحوار و التعايش و مواجهة العنف و بناء فهم إنساني جديد للدين و التدين .

فهدف "بول ريكور" الأساسي هو تأسيس نظرية موضوعية في تفسيراته واستخدام الهيرمينوطيقا في تفسير النصوص من خلال انتهاجه تفسير الرموز والمنهج التأويلي. وهذا ما نلمسه في كتاباته المختلفة التي تعد منعطفاً هاماً في التأويل و الهيرمينوطيقا، والتي أساسها **الوعي الديني**، مستلهماً تلك الأفكار الفلسفية في ظل وجود الصلة الكبيرة بين الديانات والنظريات الفلسفية التي تهتم بالوعي الديني ،ومما لا شكّ فيه أنّ الدّراسات التّأويلية والتّاريخيّة قد أصبحت اليوم في طليعة الأبحاث اللغوية والفلسفة المعاصرة.

Abstract

This dissertation, entitled *"Interpretation and the New Philosophical Reading of Religion and Religiosity: Paul Ricoeur as a Model,"* examines the philosophical hermeneutic project of the French philosopher Paul Ricoeur, who sought to reconstruct the understanding of religion through the language by which we express the dialectic between thought and reality, as well as symbol, text, and interpretation. His approach is grounded in phenomenological and hermeneutical philosophy, influenced particularly by Martin Heidegger and Edmund Husserl.

Ricoeur moved from an initial concern with the questions of will and existence toward issues of meaning, identity, recognition, and memory. He demonstrated that the relationship between religion and philosophy is not one of opposition but rather one of understanding and interpretation. Through the philosophy of religion and his engagement with theology and religious discourse, Ricoeur sought to transcend the conflict between reason and faith, aiming to address the crisis associated with dogmatic or doctrinal discourse and the conflicts of interpretation surrounding the texts that shaped such religious discourse. He clarified that science alone cannot explain religious experience, since religion is linked more profoundly to meaning embedded in text and symbol—"the symbol gives rise to thought"—than to direct scientific explanation.

Ricoeur further developed hermeneutics as a "theory of the operations of understanding" in relation to textual interpretation, particularly within the framework of religious hermeneutics, through the notion of the "realization of discourse as text." His principal objective was to establish complementarity between explanation and understanding rather than separating them. He emphasized the relationship between discourse as spoken language and its transformation into writing, considering language as the essential medium enabling communication and interpretation. For Ricoeur, interpretation constitutes the completion of the text's thought within the thought of the self, thereby stressing the dialectical relationship between self and text.

Moreover, Ricoeur integrated structural and methodological explanation with existential understanding in order to uncover what lies hidden within the text subject to interpretation. From this perspective, he devoted particular attention to interpreting the Bible and the Gospel, viewing interpretation as a philosophy that seeks to understand human existence through the interpretation of texts in their broadest sense, including writings, symbols, and actions. Ricoeur regarded interpretation as a fundamental means of revealing the human and ethical dimensions of religion. Consequently, he focused on what he termed "concrete hermeneutics," referring to the interconnection between interpretive philosophy and hermeneutics, through which he approached and interpreted sacred texts.

The sacred, as discussed by Ricoeur and addressed in this study, is articulated through interpretation, symbol, and sign, whether manifested in religious texts or within the sphere of religious belief as an expression of the absolute sacred. Ricoeur incorporated phenomenology, linguistics, and psychoanalysis into his philosophical inquiry. He also addressed the problem of evil not merely as a theological issue but as a human and ethical experience connected to responsibility and recognition. Interpretation, for Ricoeur, is equally linked to ethics and relates to memory, which reconstructs meaning and history, as well as to justice, founded upon recognition and reconciliation. Likewise, politics reveals its connection to religion through concepts such as paradox and resistance. In this way, Ricoeur transformed interpretation into a means of dialogue, coexistence, resistance to violence, and the construction of a renewed human understanding of religion and religiosity.

Paul Ricoeur's fundamental objective was to establish an objective theory of interpretation and to employ hermeneutics in textual analysis through the interpretation of symbols and the hermeneutic method. This orientation is evident throughout his diverse writings, which represent a significant turning point in hermeneutics and interpretation and are grounded in religious consciousness. Ricoeur drew inspiration from philosophical ideas shaped by the profound relationship between religions and philosophical theories concerned with religious consciousness. Undoubtedly, hermeneutic and historical studies have today become central to linguistic and contemporary philosophical research.

Résumé

Cette thèse, intitulée *« L'interprétation et la nouvelle lecture philosophique de la religion et de la religiosité : Paul Ricoeur comme modèle »*, étudie le projet herméneutique philosophique du philosophe français Paul Ricoeur, qui cherche à renouveler la compréhension de la religion à travers le langage par lequel s'expriment la dialectique entre la pensée et la réalité, ainsi que le symbole, le texte et l'interprétation. Son approche s'inscrit dans la phénoménologie et l'herméneutique, sous l'influence de Martin Heidegger et d'Edmund Husserl.

Ricoeur est passé d'un intérêt initial pour les questions de la volonté et de l'existence vers les problématiques du sens, de l'identité, de la reconnaissance et de la mémoire. Il a montré que la relation entre religion et philosophie n'est pas une relation d'opposition mais plutôt une relation de compréhension et d'interprétation. À travers la philosophie de la religion et son intérêt pour la théologie et le discours religieux, Ricoeur a tenté de dépasser le conflit entre la raison et la foi, cherchant à résoudre la crise liée au discours dogmatique ou doctrinal dans sa forme religieuse ainsi qu'aux conflits d'interprétation autour des textes ayant façonné ce discours religieux. Il a démontré que la science seule ne peut expliquer l'expérience religieuse, car la religion est davantage liée au sens contenu dans le texte et le symbole — « le symbole donne à penser » — qu'à une explication scientifique directe.

Ricoeur a également développé l'herméneutique comme une « théorie des opérations de la compréhension » en relation avec l'interprétation des textes, notamment dans le cadre de l'herméneutique religieuse, à travers l'idée de la « réalisation du discours comme texte ». Son objectif fondamental est d'établir une complémentarité entre l'explication et la compréhension plutôt que de les opposer. Il insiste sur la relation existante entre la parole comme discours et son passage à l'écriture, considérant le langage comme le lien essentiel permettant la communication et l'interprétation. Pour Ricoeur, l'interprétation constitue l'achèvement de la pensée du texte dans la pensée du sujet, soulignant ainsi la relation dialectique entre le soi et le texte.

En outre, Ricoeur associe l'explication structurale et méthodique à la compréhension existentielle afin de dévoiler ce que le texte à interpréter dissimule. Dans cette perspective, il s'est particulièrement intéressé à l'interprétation de la Bible et de l'Évangile, considérant l'interprétation comme une philosophie visant à comprendre l'existence humaine à travers l'interprétation des textes au sens large, incluant l'écriture, les symboles et les actions. Ricoeur considère l'interprétation comme un élément fondamental permettant de révéler les dimensions humaines et éthiques de la religion. Il s'est ainsi concentré sur ce qu'il appelle « l'herméneutique concrète », désignant l'articulation entre philosophie interprétative et herméneutique, grâce à laquelle il a étudié et interprété les textes sacrés.

Le sacré dont parle Ricoeur et auquel cette étude fait référence se situe à l'articulation entre interprétation, symbole et signe, qu'il s'agisse des textes religieux ou du monde des croyances religieuses comme manifestation de l'absolu sacré. Ricoeur a intégré dans sa réflexion philosophique la phénoménologie, la linguistique ainsi que la psychanalyse. Il a également abordé le problème du mal non pas uniquement comme une question théologique, mais comme une expérience humaine et éthique liée à la responsabilité et à la reconnaissance. L'interprétation est également liée, selon lui, à l'éthique et à la mémoire, laquelle reconstruit le sens et l'histoire, ainsi qu'à la justice fondée sur la reconnaissance et la réconciliation. De même, la politique manifeste son lien avec la religion à travers des concepts tels que le paradoxe et la résistance. Ainsi, Ricoeur fait de l'interprétation un moyen de dialogue, de coexistence, de lutte contre la violence et de construction d'une compréhension humaine renouvelée de la religion et de la religiosité.

L'objectif fondamental de Paul Ricoeur est donc de fonder une théorie objective de l'interprétation et d'utiliser l'herméneutique dans l'analyse des textes à travers l'interprétation des symboles et la méthode herméneutique. Cette orientation apparaît clairement dans ses différents écrits, qui constituent un tournant majeur dans le domaine de l'interprétation et de l'herméneutique, fondés sur la conscience religieuse. Ricoeur s'inspire ainsi des idées philosophiques nourries par le lien profond entre les religions et les théories philosophiques s'intéressant à la conscience religieuse. Il ne fait aucun doute que les études herméneutiques et historiques occupent aujourd'hui une place centrale dans les recherches linguistiques et la philosophie contemporaine.