



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

بعنوان:

"نسق التأويل المعاصر - دراسة نقدية في تأويلية بول ريكور"

إشراف الأستاذ:

أ.د عبد اللاوي عبد الله

إعداد الطالب:

حفصة طاهر

تشكيلة لجنة المناقشة:

مؤسسة الانتماء	الصفة	الرتبة	إسم ولقب الأستاذ
جامعة وهران 2	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	ملاح أحمد
جامعة وهران 2	مشرفا ومقررا	أستاذ التعليم العالي	عبد اللاوي عبد الله
جامعة وهران 2	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	بوشيبة محمد
جامعة الشلف	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	بوبركر الجيلالي
جامعة تلمسان	مناقشا	أستاذ محاضر - أ-	محمد شوقي الزين
جامعة تلمسان	مناقشا	أستاذ محاضر - أ-	أحمد عطار

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

سورة البقرة: من آية 269

الإهداء

أهدي هذا العمل العلمي، وهو خطوتي الثانية على الطريق إلى

المشرف الأستاذ الدكتور عبد اللاوي عبد الله

وكل أساتذة قسم الفلسفة

جامعة وهران

شكر وعرفان

شكري لله عز وجل على عونه لنا لإنجاز بحثنا المتواضع

ويطيب لي أن أتوجه بالشكر والعرفان إلى الوالدين الكرميين على تربيتهن
وتعليمي ووقوفهم إلى جانبي.

كما يطيب لي أن أتوجه بأصدق آيات الشكر والعرفان إلى زوجتي وقرّة
عيني إبني صهيب أمين وإخوتي وأصدقائي.

شكر وتقدير

يطيب لي أن اتوجه بخالص الشكر وعميق الإمتنان إلى أساتذتي

قسم الفلسفة

كلية العلوم الإجتماعية

جامعة وهران

على ما لا قيته من تشجيع وترحيب وعطاء فكري طوال فترة تواجدي.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا

في إنجاز هذا البحث من قريب أو ومن بعيد.

مقدمة

الحديث عن الفكر الغربي في التراث النقدي المعاصر يتضمن مساءلة النظريات والأفكار التي ساهمت في إرساء قواعد ومناهج ونظم قادت ذلك الفكر نحو الطريق الصحيح والسديد والمتأني من الايديولوجيات والتأملات التي حاولت إعطاء وجهة تأملية للذات من جهة والعالم من جهة أخرى، وإن التنظير لمثل هذه النظريات تضعنا أمام العديد من الإشكالات، بسبب الإنكسار والإنحسار الذي يحصل للذات في فهم تلك الذوات الأخرى لتشكّل لنا في آخر المساق سوء الفهم للايديولوجيا.

إن ذلك المعطى الايديولوجي شكل إنعطافاً تأملياً في فلسفة القرن العشرين لدى فيلسوفنا بول ريكور Paul Ricoeur، بفضل التوسع الذي عرفته النظريات المختلفة من وجودية وظاهرانية وماركسية وتأويلية وبنوية وتفكيكية والتحليل النفسي ونظريات القراءة والثقافة وأنتروبولوجيا الدين... الخ، ويوصلنا ذلك التوسع إلى الإكتشاف المهم الذي وصل إليه ريكور لبناء مشروعه في مضمار الفلسفة التأملية، حيث أنه استطاع أن يقدم عملاً يستفيد فيه من جميع التوجهات والتوجسات الفكرية التي إهتمت بالهرمينوطيقا، ولذا نجد أهم إنجاز في مطلع القرن العشرين بدأ مع تساؤل ريكور الفلسفي في حقل الإشتغال التأويلي، لأن إنجازاته الأولى كانت مرتبطة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية، غير أنه إستفاد من ما توصلت إليه الاستمولوجيا أو المعرفيات والتحليل البنيوي، وحينئذ بدأ ريكور في إنجاز مشروعه التأويلي الخاص الذي يعتمد على النظريات الحديثة جميعاً، وتمكن من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد

من جميع هذه النظريات ويفندها ويبطلها في آن واحد، ليطور مشروعاً فلسفياً إعتبره البعض إلتعاشاً فكرياً لكل فلسفة وتأمل جديد.

ونتيجة للتغيرات الحاصلة في القرن العشرين ينطلق ريكور في فلسفته من فكرة أساسية، وهي أن الذات تشكل وحدة كلية ولا يمكن أن نتساءل عنها من زاوية واحدة ولذا يرجع ريكور إلى الفينومينولوجيا والوجودية، مناقشاً في ذلك الإرادة التي من خلالها تتناول الفكر الأخلاقي والميتافيزيقي والديني، وتنتج عن تحليله لمفهوم الإرادة كتابه المهم "فلسفة الإرادة" الذي يطرح فيه ريكور نوعاً من الأنطولوجيا بمناقشته لمقولات الظاهرية والوجودية وغيرهم.

عندما نعود إلى آراء وأفكار وتأملات ريكور نجد متأثراً بأعمال الأديب الفرنسي "غابرييل مارسيل (1889-1973) Gabriel Marcel" الذي كان يزعم خط الوجودية كإتجاه آخر لوجودية "جون بول سارتر (1905-1980) Jean-Paul Sartre"، كما شكلت عودته إلى أعمال "كارل ياسبز (1883-1969) Karl Theodor Jaspers" وإشتغاله على كتابات الفينومينولوجيا الألمانية المنبثقة من أبحاث "إدموند هوسرل (1859-1938) Edmund Husserl" و"مارتن هيدغر (1927-1989) Martin Heidegger" وقد تركت هذه الإنطباعات الفكرية في مسار تأويليته إهتمامه بالفكر الوجودي المتأني من كتابات "جابريل مارسيل" في إنجازاته المرتبطة بالمشكلات الدينية واللاهوتية على السواء، كما شكلت عودته إلى الفينومينولوجيا، متسائلاً عن مشكلات التفسيرات في المنحى التأويلي، وتعتبر الإرادة إشكالاً رئيسياً في الفلسفة الوجودية والفينومينولوجية على الترتاب، لذا كان ريكور يعيرهما

أهمية عظمى منذ بداية أبحاثه بحيث كان يعمل على إنجاز بحث جديد لمناقشة المشكلة مكتشفا العديد من الأفكار التي بينها في مؤلفه الذي يحمل عنوان: "فلسفة الإرادة"، لكن هدف ريكور من الأفكار التي أوردها فلاسفة التأويل، حيث لاحظنا إنجازا متميزا لدى هرمنيوطيقا ريكور والتي هي تنتقد هرمنيوطيقا الفيلسوف الألماني "هانس جورج غادامير (1900-2002) Hans-Georg Gadamer" الجدلية التي لا تعبر الإهتمام بالمنهج، وإن هذا الأخير عمل على إرجاع الفعل في الحراك الفكري المعاصر لينزاح ويعمل لصالح التأويلية، وإذا كانت الهرمنيوطيقا العامة للفيلسوف واللاهوتي الألماني "فريدريش دانييل شلايرماخر (1768-1834) Friedrich Schleiermacher" تُنتج لنا فهما مختلفا لكل التفسيرات السابقة لأنه وُفق في رفعه لدلالة الهرمنيوطيقا وإعتبرها بأنها علماً أو فناً، كما ميز لنا بين نوعين من التأويل، تأويل نحوي وتأويل ببيكولوجي، وقد وضع لنا قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم وإذا رجعنا إلى ما قام به فيلسوف الحياة الألماني "فيلهلم ديلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey" الذي يعتبر أن الهرمنيوطيقا هي خاصية الانسان، لأنه إنتقد النظريات الوصفية للعلوم الطبيعية وإكتشافه لذلك التمييز الواضح بين العلوم الطبيعة والعلوم الروحية إلى إعتناقه منهج الفهم مستعيضا بفهمه الذي يقول فيه بأن علوم الروح نفهمها وعلوم الطبيعة نشرحها.

تبعاً لما سبق لنا ذكره، إن أقطاب الهرمنيوطيقا المعاصرة أمثال "بول ريكور" الفرنسي و"سيمون هيرش (1937-...) Seymour Hersh" الصحفي العالمي الأمريكي الشهير صاحب الكتاب الموسوم بـ"الخيار شمشوم"، عملوا على صياغة نظرية علمية في التفسير، كما أن مسعاهم

يتشابه مع عمل الهرمينوطيقا الرومنسية ل شلايرماخر، حيث أرادوا بناء صرح فلسفي موضوعي للهرمينوطيقا وإعتبروها علما لتفسير النصوص معتمدة في ذلك على صناعة منهج علمي قويم بعيد عن عدم الموضوعية التي قال بها "هانس جور غادامير"، فالهرمينوطيقا عند هؤلاء الهرمينوطيقيين لا تركز على نسق فلسفي محدد واحد ولكنها أصبحت بكل تطابق "نظرية التأويل أو علم تفسير النصوص".

كما تجدر بنا الإشارة إلى تلك العودة الريكورية للفكر الوجودي وخصوصا تأملات "مارتن هيدجر" و"هانس جورج غادامير" اللذان سبقاه إلى القول بأن الهرمينوطيقا هي نظرية تفسير الوجود، وشكلت الفلسفة الوجودية إنعطافا تأمليا في مسارات المعرفة الريكورية بسبب الإزاحة الأنطولوجية التي صاغها ريكور في خط التأويلية الوجودية بإكتشافه للمقاربة التي يعتبر فيها بأن الفهم ليس فقط نسقا إستمولوجيا وإنما نسقا في الوجود، ليست فقط معرفيات كما قال بها "فيلهم ديلتاي" وإنما أنطولوجيا كما صاغها مارتن هيدجر وهانس جورج غادامير، حينما نفكر إلى جانب ريكور نجده يهتم بالبنية اللغوية ونسق العلامات والتحول الدلالي والتفكيك والتحليل السميولوجي من خلال تلك العودة إلى كتابات البنيوية والتفكيكية والنقد الأدبي والتحليل اللغوي واللسانيات والسميائية المعاصرة، لأنه تأمل بأن التأويل هو فعل الفهم الذي يعمل في مضمار البنية اللغوية، كما أنه يجعل من عملية الفهم حركة كلية وشمولية، وفي هذا المنحى يقودنا ريكور إلى المقاربة المهمة في حقل الإهتمام البنيوي واللغوي بتأكيده بأن الفهم هنا ليس نمطا من أنماط السلوك، وإنما هو نمط وجود الذات نفسها.

توصل ريكور في تحليلاته الأولى -للظاهراتية والتأويلية- عندما أنجز كتابه الذي يحمل عنوان "فلسفة الإرادة" بجزئيه (الإنسان الخطاء، رمزية الشر)، ذلك الإنجاز الأول الذي يُعرف عنوانه بـ: "الإنسان الخطاء" تظهر لنا فيه تلك الإزاحة الأنطولوجية الريكوروية، وهنا بالذات حاول ريكور أن يكشف عن نوع من أنطولوجيا الإنسان جوهره في وجوده، أما المنجز الثاني الذي يحمل عنوان "رمزية الشر" يلاحظ ريكور بأنه إنتقل من الظاهراتية إلى الهرمينوطيقا أو نظرية التفسير، يكشف هذا الإنعطاف التأملي على إهتمام ريكور بمجال الرمزية عن طريق تحليله للطابع الأسطوري ومحاوله فك شفرة الرموز، ولقد شكلت الإنتقالة السريعة لاهتماماته بعالم الرمز بسبب نزوع ريكور إلى التحليل النفسي المنبثقة من تأويلات "سيغموند فرويد" رائد علم النفس الحديث منجزا ريكور عملا ضخما حول فرويد يظهر بوضوح في كتابه الذي يحمل عنوان موجز "في التفسير - محاولة في فرويد"، وهنا بالذات سيعتبر كل مؤلفات فرويد بأنها نص تشمل الإنسان، وعودة ريكور إلى هرمينوطيقا الرموز كشفت له نهج جديد في تأويل الرموز مقاربا إلى إحدى الصيغتين للتعامل مع الرموز الأولى بوصفها نافذة ننظر منها على عالم من المعنى، أما الثانية يمثلها فلاسفة الشك كل من فرويد وماركس ونييتشه، بإعتبار الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها.

كما نعتقد أن الطريق السديد لتأملات ريكور، هو الإستراتيجية الذي يطرحها مشروعه في كتابه الذي يحمل عنوان:- نظرية التأويل- نجده في هذا الكتاب يعرض لعائق مهم تعرضت لها الدراسات البنيوية والسميولوجية وتمركزاتها حول علم اللغة بقيم ثنائية الكلام واللغة أو بمعنى

آخر ثنائية المنطوق والمكتوب، ولعل ثنائية اللغة والكلام هي الإشكالية الجوهرية التي قادت ريكور إلى معالجته لثنائية الإيديولوجيا واليوتوبيا في كتابه الذي يحمل عنوان "محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا"، هو ذلك التيهان لمفهوم الإيديولوجيا في الفكر الغربي منذ ظهور أفكار سان سيمون وجوزيف فورييه وكارل مانهيم وهيغل ولودفيج فيورباخ وكارل ماركس... إلخ، ثم أخذ المفهوم شكلا مغايرا في الفترة المعاصرة عند الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير وصولا إلى عهد بول ريكور الذي حاول أن يجد العلاقة بين التمثيل والممارسة العملية محولا إكتشاف تلك العلاقة التضادية أم الإقترانية، إذ يفصل ريكور الإقتران معتبرا التمثيل أساسيا جدا إلى الحد الذي يجعله بعدا مكونا لحقل الممارسة.

إنطلاقا من تتبع مسار التأويلية المعاصرة لتأملات ريكور في مضمار الفلسفة التأملية ندرك أنه يطرح إشكالية تهتم وتعلق بالقراءة الريكورية للموروث الغربي من منطلق الفلسفة التي تحاول أن تحاور وتستثمر جميع الإتجاهات وتنتقدها في وقت واحد سعيا إلى تحقيق نسق فلسفي جديد للهرمينوطيقا، بل تشكل هرمينوطيقاه عودة من نوع ثاني للموروث الفكري الغربي من جهة، وتجاوزاً نقدياً للنظريات من جهة أخرى.

الإشكالية:

وفي ظل البحث عن جواب لإشكالية نسق التأويل المعاصر في القرن العشرين بسبب ما توصلت إلى الأبحاث العلمية والنظرية والمناهج الحديثة والمعاصرة من تأويل وفهم وقراءة للنصوص

يأتي عنوان هذه الأطروحة والموسومة بـ: "نسق التأويل المعاصر - دراسة نقدية في تأويلية بول ريكور"، فالقضية الأساسية والمراد طرحها هنا: هل أن مجاوزة الفلسفة بمعيار هرمينوطيقا الرموز كانت سببا في قراءة الموروث الغربي وأدت نتيحتها إلى صياغة جديدة لنظرية في التأويل؟. وتتمحو إشكالية بحثنا حول التحول التأملي لمنظومات الهرمينوطيقا في الفكر الغربي المعاصر بما تحويه من مشكلات تجعلنا نتساءل عن مدى ملاءمتها للواقع الفكري والنقدي حيث تنظر إلى نفسها كنظرية تسعى لتفويض كل دوغمائية تحاول أن تدعي العلمية وتحاوّر كل الإتجاهات وجعلها نقطة تأمل في جل مسارات المعرفة الإنسانية، حيث ينطوي مسار هذه الإشكالية على الآلية التي يقوم عليها الفهم المعاصر عند ريكور وما شكلته من أساس فلسفي عن طريق مقارباته الموضوعية للفهم الذي يحاول أن يعيد الإعتبار لنظرية الهرمينوطيقا إلى السعي لوضع أسس لها، وللولوج إلى بحثنا المتواضع هذا فلا بد لنا أن نتساءل عن الإزاحة الأنطولوجية الريكورية إستنادا إلى المرجعيات الفكرية في مشروعه الهرمينوطيقي ثم نعود لنطرح سؤالنا على دلالة الإنعطاف الريكوري في خط هرمينوطيقا الرمز؟.

يمكن أن نؤسس صياغة أخرى أكثر توضيحا للإشكالية المراد البحث عنها في إنجازنا المتواضع لهذه الوريقات البحثية: والجواب عن إشكاليتنا لا بد من أسئلة أخرى تتعلق بمعنى المساهمة الفكرية ل ريكور وما أنتجته الريكورية من قراءة جديدة، إذا كان كذلك، فما هو الأساس الذي بُني عليه نسق التأويل المعاصر في القرن العشرين، وهل طرحت لنا هذه التأويلية أمامنا إمكانية أخرى للتأويل؟، وإذا كان النص الريكوري يرتبط بمختلف الفلسفات والمناهج والنظريات المختلفة، هل

يترتب عن مشروعه التأويلي نسقا جديداً لنظرية التأويل أم أنه خطاب متعالٍ للهرمينوطيقا يتشابه إلى نوع ما الخطابات المتعالية التي وصلت إليها فلسفات إشتغلت في حقل النظرية التأويلية؟، وإذا كانت هذه التأويلية تأسست بإستثمارها لأهم المناهج على إختلاف توجهاتها الفكرية وترعرعت في ذلك الحراك الفكري الغربي، فهل هي منهج لتأويل الرموز مكونتا نسقا فلسفي للتأويل المعاصر؟ وما هو الجديد الذي صاغته هرمينوطيقا ريكور في مسار الفلسفية التأملية بمحاورتها لمختلف النصوص "الدينية واليونانية والأغسطينية والظاهرانية والوجودية والتأويلية والماركسية والنيتشوية والتحليل النفسي والتفكيكية ونظريات القراءة والثقافية والسميائية والبنوية والمدارس اللغوية والابستمولوجيا... الخ؟.

الفرضيات:

يجدرنا بنا معالجة هذه الإشكالية عن كُتب لمعالجة خمس فرضيات جوهرية تتأسس عليها مضمون إشكاليتنا من الناحية الإجرائية، وهي:

- **أولاً:** تحليل ومعرفة المسار الذي عرفته هرمينوطيقا ريكور، وذلك من خلال الربط بين التأويليات المختلفة التي شكلت نمواً منهجياً لتأملاته بمحاورتها من جهة، وتجاوزاً لها من جهة أخرى، مروراً ومراجعة لأنماط القراءات التي إعتادها فيلسوفنا في تحليلاته الفلسفية، عبر إستجلاء الإزاحة الأنطولوجية الريكورية لمقولة الفهم، باحثين عن سبب الإعتراف الصريح لمنطق الفكر الوجودي معتبراً الفهم ليس فقط نمط المعرفة وإنما نمط الوجود ثم ما لبث حتى وجد نفسه يحاور

الفكر التأويلي والظاهراتي في كتابه الذي يحمل عنوان "فلسفة الإرادة بجزئيه: (الانسان الخطاء، رمزية الشر)"، معتبرا الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها.

ثانيا: تطبيق للمقاربة التي يحلل فيها ريكور مفهومه للإرادة بعودته للفكر الفينومينولوجي والفكر الوجودي ليكتشف طريق آخر يقوده لصياغة منهجه التأويلي، كما تحاول هذه الدراسة أن توضح البعد الاستمولوجي لنظرية التفسير الريكورية التي تجاوزت التفسير الظاهراتي المتعلقة بفينومينولوجيا الإرادة، لأنها في نظره تطرح عنده مشكلة التفسير إلى إعتناقه هرمينوطيقا الرمز، كما تفهم هذه الإشكالية إنعطاف ريكور التأملي الذي قاده إلى التفكير في الرمز عن طريق إختيار منحى آخر لفهم أوسع لنظرية التأويل ومتسائلين في هذه المقاربة عن خفايا الرمز وتأملات ريكور حول العديد من المفاهيم، منها: (الرمز، النسق، التأويل، اللغة، الكلام، الخطاب، الإستعارة، الإرادة، رمزية الشر... إلخ).

ثالثا: تشرح هذه المقاربة بنية الخطاب الريكوري بتساؤله الفلسفي في دائرة الإهتمام التأويلي ثم تلك العودة الريكورية إلى معانقته "هرمينوطيقا الارتباب" أو "أقطاب الشك" الممثلة في ماركس وفرويد ونييتشه، معتبرا الرمز متعدد ولا يمكن الوقوف عند معنى واحد، كما إعتبره حقيقة زائفة كما قاربنا لحضة إستجلاء تأملية فلسفية أخرى عندما ركزنا على مقارباته في بناء نسق فلسفي لتطوير مشروع الفلسفي، هذا الإستجلاء يشكل إنتقال ريكور من النظرية إلى الممارسة بمحاوراته لنظرية النص والفعل والتاريخ مكتشفا طريقا آخر إلى البحث عن معنى الهوية السردية بتحليلاته للسرد وللحبكة والقصص والإستعارة والذاكرة والخيال واللغة والزمان والوجود... إلخ.

رابعاً: تعود بنا إلى إكتشاف لحظة نقدية لتأملات ريكور عن طريق الوقوف عند العديد من المقاربات الاستمعية، تبدأ مع حوارهِ للنبوية والألسنية والتحليل اللغوي والسميولوجيا... إلخ متسائلين عن التحليل البنيوي للمنظومات الإستعارية في مؤلفه الذي يحمل عنوان (الإستعارة الحية *La métaphore vive*)، ثم تحليلنا لمقاربتة المرتبطة بمفهوم الإيديولوجيا وتبيان تلك العلاقة التي تقرن التمثيل بالممارسة، وإن البحث في علاقة ما سبق بالمقاربات النقدية لمسارات المعرفة الريكورية بتحديد الأنماط التي تشكل مطلباً أساسياً لهرمينوطيقاه الفلسفية هو السؤال عن فعل الترجمة بحيث لا تكتمل نظرية التفسير دون تأسيس مفهوماتي، وقاده هذا التحليل إلى نقده للإيديولوجيات لإستخدامها اللاعقلاني للمفاهيم، هنا بالذات كشفنا في تحليلاتنا لمقولاته عن إنتقاله من التأمل الفلسفي إلى تأويلية فلسفية.

خامساً: تمثل محاولة إكتشاف لحظة تأملية للخطابات التي شكلت إنتقالاً من الخطاب الميتافيزيقي إلى الخطاب التأملي بمحاورته للعديد من الفلسفات، وفي هذا التحليل حاولنا أن نسلط الضوء على نموذجين لهم أهمية في فكره -وهما- الخطاب الهيجلي، والخطاب الدردي، ووقفنا على هذه الإشكالية في آخر المطاف في تحليلاته للوجود والزمان والسرد مكتشفين لدى فيلسوفنا هرمينوطيقاه النقدية.

إذن حسب الفرضيات السابقة يمكن أن يفهم أن الهرمينوطيقا المعاصرة التي يقودها ريكور طرحت لنا إشكاليات مهمة للتأويل المعاصر ويشكل حلقة وصل بين مختلف التوجهات الفكرية والفلسفية، لأنه إستطاع أن يقدم لنا تفسيراً للعديد من الإشكالات التي لم يستطع أي أحد من

قبله أو من بعده في مضمار الفلسفة التأملية أن يطرحها، وحقيقة منذ شلايرماخر ودلتاي لم تعد الهرمينوطيقا نظرية تفسير الكتاب المقدس، بل مع شلايرماخر أوضحت توصف بأنها علم الفهم اللغوي، لكنها مع دلتاي أصبحت لها وظيفة أخرى والتي تعبر عن الأساس المنهجي للعلوم الانسانية، وعطفا عن ماقلناه فإن الهرمينوطيقا مع هيدغر موصوفة بالأبعاد الأنطولوجية للفهم، أما مع غادامير وصفها بأنها نسقا للتأويل، هذا التحول لدلالة المفهوم في الفكر الغربي يجعل من ريكور إلى إعتبارها نظرية القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز إعتبارها نصا.

ويعود إختياري لهذا الموضوع إلى بواعث ذاتية وأخرى موضوعية.

فأما الذاتية، فتتمثل فيما يلي:

- ميلي إلى التأويل الذي أعتبره المطلب الأساسي في قراءة وفهم النصوص بمختلف أبعاده وتحليلاته الفكرية والفلسفية.
- إعجابي الكبير بنظريات الهرمينوطيقا عامة، وبالموروث الريكوري خاصة، ولذلك لما لها من أهمية فلسفية وأدبية وفنية وتاريخية وإجتماعية كفيلة بأن تميل العقول وتملك زمام الأفئدة.
- أن الدراسات العربية المعاصرة كثيرة في هذا المجال، لكنها تحتاج منا إعادة البناء والايضاح، يضاف إلى ذلك أن البحث في نظرية التأويل جديدة، لأنه يصطنع منهجا يعتمد على أدوات حديثة،

قصد السعي إلى بلورة نظرية في التأويل تستهدف مناقشة تفوق الغرب في إطار ما يفرضه المنهج القويم دونما إدعاء، وأخيرا وفرة المادة الأدبية في هذا المجال المدروس.

وأما الموضوعية فمنها ما يلي:

- محاولة جمع شتات النظرية الريكورية على نحو ما فعل بعض الباحثين بالنسبة للعلوم الأخرى.
- كون الموضوع يخدم إختصاصي وجدة الموضوع.
- دعم المكتبة بدراسة جديدة في مجال نظرية الهرمينوطيقا من جهة وفي ميدان الأدب والفلسفة من جهة أخرى.

خطاظة البحث:

وقد أخرجنا الأطروحة في مقدمة مرتبطة بموضوع دراستنا وخمسة فصول، وكل فصل يتكون من مبحثين، وكل مبحث يشمل على ثلاث عناصر.

- **الفصل الأول:** جاء بعنوان -"مسار التأويل المعاصر"- باشرنا عملنا في المبحث الأول الذي يحمل عنوان: "إنعاطفية الهرمينوطيقا المعاصرة"، شمل على تحديد لمعنى التأويل فكان عبارة معالجة تحليلية لدلالة المفهوم ثم أشرنا فيه إلى تلك التأويليات التي أثرت في فكر ريكور بداية بالتأويلية التاريخية التي يمثلها فريديرش شلايرماخر وفيلهم دلتاي ثم إنتقلنا مباشرة إلى التأويلية الوجودية التي يقودها مارتن هايدغر وهانس جورج غادامير، أما المبحث الثاني عنوناه "الإزاحة الأنطولوجية الريكورية" تطرقنا فيه إلى العديد من المقاربات فالأولى يعتبر فيها ريكور بأن الفهم ليس نمط المعرفة

وإنما نمط الوجود، أما الثانية يعتبر بأن الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها. كما قادت ريكور هذه المقاربة الثانية إلى التقريب بين الظاهرية والتأويلية ويظهر ذلك جليا في الجزء الأول الذي يحمل عنوان "الإنسان الخطاء" من كتاب "فلسفة الإرادة" بجزأيه ثم ما لبث أن بين في الجزء الثاني الذي يحمل عنوان "رمزية الشر"، إنتقاله من الظاهرية إلى الهرمينوطيقا أو التأويلية، كما حاولنا أن نبحت في ثنايا إشكاليتنا عن تلك التساؤلات الريكورية لمعضلتي الحقيقة والكذب.

- الفصل الثاني يحمل عنوان -"من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز"- تناولنا في المبحث الأول إشكالية "ريكور في الإرادة والفينومينولوجيا" وضحنا في بادئ الأمر "فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الوجودي" شارحين مقولات ريكور للفلسفة الوجودية في تحليله لمفهوم الإرادة ثم إنتقلنا إلى المسار الثاني مقارنين "فلسفة الإرادة والفكر الفينومينولوجي" متسائلين عن هذه العودة إلى الظاهرية وتحليلاتها لفعل الإرادة إلى غاية إكشافنا في نهاية هذا المسار لذلك الإنعطاف الصريح لفيلسوفنا نحو "هيرينوطيقا الرمز"، أما المبحث الثاني عاجلنا فيه "تأويلية الإنعتاق التأملي الريكورية" طرحنا في الوهلة الأولى إشكالية "الفينومينولوجيا ومشكلة التفسير" ثم مررنا في الحقل الثاني إلى إنتقال ريكور "من الأساس الفلسفي إلى علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير" وإنتهينا في هذا الفصل إلى الخطوة التي حققها ريكور في هذا المضمار بصياغته لـ "المنهج التأويلي الريكوري" فحللنا الصناعة المنهجية التي قادت ريكور إلى بناء نسق فلسفي للتأويل المعاصر بمساءلته لأهم المقولات التي ساعدته على بناء مشروعته التأملي.

- **الفصل الثالث حمل عنوان "نظرية التأويل الريكورية"** خصصناه لدراسة هرمينوطيقا الرموز لدى ريكور، فالمبحث الأول عالجنا "أنظمة الخطاب وإنفتاح المعنى" بتناول للعديد من العضلات التي وقف عندها فيلسوفنا بتحليلها ومشاكلتها في آن واحد، وهي على الترتاب: اللغة خطابا، من الكلام إلى الكتابة، من الإستعارة إلى الرمز، أما المبحث الثاني عنونه "ريكور بين الهرمينوطيقا الرمزية والنسقية الفلسفية" تناولنا فيه المقاربة الريكورية لمختلف المناهج الفلسفية والأدبية والنظريات المختلفة مستفيدا من مقولات البنيوية والتحليل اللغوي والسميائية والتأويلية والتحليل النفسي والماركسة والنييتشوية... وغيرها، كما تجدر بنا الإشارة إلى أنه حاول إستثمارها في خط هرمينوطيقا الرموز. كشفت تحليلاتنا في مستهل مبحثنا إلى ذلك التحول الذي قاد ريكور للتفكير السميولوجي ثم بحثنا في إشكالية الرمز بمراجعة المنظومات النسقية للإستعارة معتبرا بأن الرمز عالم من المعنى. أما في ختام مبحثنا تناولنا المقاربة التي قدمها فيلسوفنا بخصوص هيرمينوطيقا الإرتياب عن طريق محاورته لنصوص ماركس وفرويد ونييتشه، معتبر أن الرمز حقيقة زائفة ولا يمكن الوثوق بها إلى غاية وصولنا إلى المعنى الباطني أو الخفي.

الفصل الرابع: يحمل عنوان "المشروع الفلسفي بول ريكور"، بحثنا عن بعض العضلات التي أسست لإستراتيجية التأويل عند ريكور من خلال تتبع لأهم النقاط التي عالجها مشروعه، المبحث الأول عنونه "من النظرية إلى الممارسة (حوار بين النص والفعل)" فتناولنا العناصر الثلاث على التوالي- النظرية النصية، نظرية الفعل، نظرية التاريخ-، أما المبحث الثاني فتطرقنا إلى مقاربة ريكور (الأسنية والبنيوية، والإيديولوجيا والواقع) من خلال الحوار الريكوري الذي أجراه بين الهرمينوطيقا

والبنوية ثم وضحنا تلك المقاربة النسقية للمنظورات الإستعارية بتطبيقها على كتابه الذي يعرف
عنوانه بـ -الاستعارة الحية La métaphore vivre- وفي آخر مبحثنا عالجنا تلك المقاربة
الريكورية للايديولوجيا.

الفصل الخامس: يحمل عنوان "المقاربات النقدية لهرمينوطيقا بول ريكور" تسائلنا عن الهرمينوطيقا

النقدية وأساسها الفلسفي من خلال تطبيقها على إشكاليات وقع الإهتمام عليها في صلب مبحثنا
المبحث الأول نبحث فيه عن "نقد الأسس الفكرية في هرمينوطيقا بول ريكور" كانت محاولتنا في
بداية هذا المبحث هو تلك المقاربة الريكور لفعل الترجمة ونظرية التفسير ثم في المسار الثاني وقفنا
على تلك الإنتقالة من التأمل الفلسفي إلى تأويلية فلسفية وتمثلها نزوعه إلى نقد الايديولوجيا
وآخر ما عالجناه في مبحثنا، هو الهرمينوطيقا النقدية الريكورية مكتشفين الإعتراف الواضح
لفيلسوفنا لإعتناقه هذه الهرمينوطيقا، أما المبحث الثاني يشمل على "أبنية المعرفة الريكورية وتأملاته
الخطابية" تناولنا في حديثنا الأول-أبنية المعرفة الخطابية (الريكورية- الهيجلية)- موضحين
الإنتقادات التي قدمها ريكور للخطاب الهيجلي ثم إنتقلنا إلى -أبنية المعرفة الخطابية (الريكورية-
الدريدية)- مكتشفين ذلك التأثير بأفكار دريدا من جهة والإنقاد له من جهة أخرى، وهنا بالذات
عالجنا تقويض ريكور للخطاب الميتافيزيقي ساعيا إلى بناء خطاب آخر يقوم على أساس نظرية
التأويل، وآخر ما تناولناه في هاته الأطروحة هو الإنعطاف الريكوري للبحث عن تلك الهوية
السردية بتحليله لمقولات الوجود والزمان والسرد. كما وضحنا فيه الإنتقالة من خطاب الميتافيزيقي
إلى خطاب التأمل، ويمثل منحى هذه المعالجة هو فلسفته في الوجود، أما النقطة الأخيرة أخذنا

نموذج من المشروع الفلسفي لريكور بمقاربة معضلة الزمان والسرد من خلال بحثه عن الهوية السردية وصولاً إلى ذلك التصور لتأسيس إبستمولوجيا للتاريخ.

المناهج المتبعة:

تجدر بنا الإشارة إلى المنهجية المتبعة في تصميمنا لهذا العمل، سنعمد جملة من المناهج، أهمها المنهج التاريخي حيث نطرح إشكالية تطور الهرمينوطيقا لدى بول ريكور، الذي ساعدنا في الوقوف على الأطر التاريخية التي يبنى عليها مشروعه، كما أمدنا بالأرضية الفلسفية لجمع معارفنا وصياغتها صياغة علمية للعديد من النظريات والأفكار والمفاهيم التي إستقى منها فيلسوفنا مشروعه التأويلي وإستثمرنا المنهج التحليلي عن طريق تحليل الأفكار والمفاهيم والآراء بإتباع آلية التحليل المعاصر في قراءة النصوص تحليلاً منطقياً ننتقل فيه من المهم إلى الأهم عبر مسارات ملتوية مطبقين قراءة للموروث الغربي، ثم اعتمدنا على المنهج التركيبي من خلال الربط بين جميع الأفكار والفلسفات المختلفة والتأويليات إبتداءً من التعريف بدلالة التأويل ومروراً بالهرمينوطيقا الغربية والمناهج والفلسفات المختلفة التي تأثر بها مفكرنا (ريكور) وصولاً إلى التأسيس لهرمينوطيقاه، كما وظفنا المنهج النقدي لإيضاح تداعيات نسق التأويل المعاصر لدى ريكور والربط بين آليات الهرمينوطيقا والمناهج المعاصرة والنصوص المختلفة والآراء بمساءلة نقدية لأنماط الفهم والقراءات المختلفة، إذن المنحى العام لمنهجنا هو الوصف والتحليل والتركيب والنقد لمختلف الأفكار والآراء والمفاهيم حول تطبيق المناهج المختلفة في قراءة الموروث الغربي.

الدراسات السابقة للموضوع:

يمكننا القول بأن مجال هذا البحث كان قد أثمر من خلال بعض البحوث التي عالجتها وكذلك ما بذله السادة الأساتذة (أساتذة قسم الفلسفة جامعة وهران 2، أساتذة مدرسة المعلمين العليا جامعة تونس، أساتذة قسم الفلسفة جامعة ماتز فرنسا، أساتذة قسم الفلسفة جامعة باريس 8، ومجموعة من الباحثين ومختبرات البحث جامعة وهران 2 - مختبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر، مختبر الأبعاد القيمية للتحويلات الفكرية والسياسية في الجزائر، مختبر الأنساق، البنيات، النماذج والممارسات-) بجهدهم لتقريب العديد من المفاهيم والأفكار التي كانت بعيدة عن فهمنا ومخيلتنا، كما نعتقد أن بحثنا تكريس وإستمرار يبحث في مشاريع ومسار نسق التأويل المعاصر وآفاق العلاقة بين الهرمينوطيقا والقراءات المختلفة، حيث سنستفيد من محاولات الباحثين والفلاسفة والمفكرين في ميدان الفكر الغربي من جهة، وهم: شلايرماخر، دلناي، هيغل، ديكرت إيمانويل كانط، كارل مانتهايم، كارل ماركس، سيغموند فرويد، نيتشه، مارتن هيدغر، هانس جورج غادامير، جابريل مارسيل، جون بول سارتر، ادموند هوسرل، ليفي ستروس، غريماش، دوسوسير نعم شومسكي، ميشال فوكو، لويس ألتوسير، دريدا، رولان بارت وبول ريكور... إلخ، ومن جهة أخرى من الفكر العربي المعاصر أمثال: مُجّد أركون، نصر حامد أبو زيد، مُجّد عابد الجابري، علي حرب... إلخ، لكي نكمل مسيرة مختلف الدراسات الأكاديمية في طرحها، حيث أن هناك العديد من الرسائل والأطروحات تتعلق بموضوعنا، منها "الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور رحلة البحث عن الذات من خلال الآخر" قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، التي طرحت مسائل

مختلفة حول فلسفة الذات والغيرية في الفكر الغربي المعاصر، "التلقي وأشكال التأويل عند بول ريكور"، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، بدوها قامت بالبحث في نظرية التأويل والآلية التي يقوم عليها التأويل والتلقي المعاصر، "اللغة والخطاب في فلسفة بول ريكور"، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، تقدم لنا هذه الدراسة العديد من الأفكار المتعلقة بتحليل اللغوي ثم ينتقل فيها إلى دراسة إشكالية الخطاب المعاصر، "رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني بول ريكور" قسم الفلسفة جامعة الجزائر، عمل فيها على توضيح الأبعاد الاستمعية للإرادة من خلال المعرفة المرتبطة بتحليل مستويات الشر، "جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور"، تشرح لنا هذه الدراسة العلاقة التي يقيمها ريكور بين إشكالية الفهم والتفسير... وهناك اطروحات ورسائل ماجستير متنوعة في مجال الموضوع في معاهد مختلفة لا تقتصر على الفلسفة، بل تتجاوزها إلى أقسام علم الاجتماع وعلم النفس واللغة والأدب العربي والشريعة الإسلامية والتاريخ التي تطرح مسائل حول الهرمينوطيقا وعلاقتها بالعلوم الأخرى.

صعوبة البحث:

واجهتنا الكثير من الصعوبات أثناء إعدادنا للبحث، صعوبات عرقلت مسيرة بحثنا، تمثلت في صعوبة ترجمة بعض النصوص، لأن النص الريكوري خليط من المذاهب والنظريات والفلسفات والمناهج المختلفة، هذه الصعوبة سببها الاختلافات بين التأويلات المختلفة التي عرفتها أفكاره، هذه النقلة النوعية للفكر الريكوري أنتجت صراعا فكريا وتأويلات وإنتقادات لا متناهية عن ما كان يريد الوصول إليه بسبب الغزارة في التأليف، كما لاحظنا في بعض الأحيان تشابك

وتشابهه في بعض إنتاجاته، ربما هذا التشابه والتشابه للنظريات والأفكار يرجع إلى المهمة الوحيدة التي أراد ريكور الوصول إليها عبر طرق ملتوية للرفع من دلالة الهرمينوطيقا، كما نرى شساعة مجال الموضوع المدروس وصعوبة الإمساك بتفاصيله، وتنوع وإختلاف الآراء وتعدد الدراسات في ميدانه يشكل عائقا لفهم أوسع لمضمون الهرمينوطيقا النقدية التي وقف عندها فيلسوفنا ريكور.

مستجدات وآفاق الدراسة:

وإذ كان لكل من يتصدى للبحث غاية يسعى للوصول إليها، فقد كان هديني من خلال بحثنا في إشكالية نسق التأويل المعاصر لدى ريكور هو الخروج بنظرية متكاملة للهرمينوطيقا، وذلك بجمع ما تناثر من أقوال تنظيرية في آثار الباحثين في الحقل التأويلي والفلسفي، فقراءة الموروث الريكوري يتطلب وعيا كبيرا وقدرة فائقة في التعمق وإصدار الأحكام، لأن مجالات إشتغالها كانت واسعة جدا لإرتباطها بالعديد من النظريات والمناهج والأفكار الفلسفية التي أراد ريكور في ثناياها تطوير مشروعه الفلسفي، كما نصبو لإعداد دراسة شاملة لها من حيث مفاهيمها وأفكارها ومسارها ونقدها وتبلورها وعلاقتها بالنظريات والقراءات المختلفة، وما شكلته أفكاره تجعل الإنسان ينساق للبحث فيها، ونتمنى أن يبقى موضوعنا نقطة تحول لأفكار أخرى ومعينا ومرجعا فكريا للقراءات المعاصرة.

الفصل الأول

مسار التأويل المعاصر

المبحث الأول: إنعطافية الهرمينوطيقا المعاصرة

- الدلالة (اللغوية، الاصطلاحية، الفلسفية) للتأويل
- التأويلية التاريخية (فريدريك شلايرماخر، فلهلم ديلتاي)
- التأويلية الوجودية (مارتن هايدغر، هانس جورج غادامير)

المبحث الثاني: الإزاحة الأنطولوجية الريكورية

- الفهم ليس فقط نمط المعرفة وإنما نمط الوجود
- الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها
- تأويلات الحقيقة والكذب لدى ريكور

توطئة:

لعلنا لا نجانب الصواب عندما نقول أن الفلسفة المعاصرة صارت فلسفة تأويلية بامتياز بالنظر إلى الإستقطاب الذي يشهده مفهوم التأويل ليس بوصفه أداة إبستمولوجية في مقارنة المعنى ودراسة النصوص، بل بوصفه جوهر الممارسة الفلسفية والتفكير بوجه عام، وبالرغم من أن الهرمينوطيقا بوصفها مرادفا للتأويل نشأت في الأوساط اللاهوتية، حيث كانت تعنى بتقديم القواعد والضوابط المنهجية واللغوية لإستخراج الدلالة من النصوص الدينية، فإن هذا المفهوم إكتسب مرونة كبرى بتحرره من الوظيفة اللاهوتية إلى وظائف أرحب، ولعل محاولات الإرتقاء بالهرمينوطيقا وتحريرها من الحمولة اللاهوتية، تمت بفضل شلايرماخر وديلتاي اللذين كان مقصدهما التأسيس للأرجانون الجديد للعلوم الإنسانية، ويطلق على هذه التأويلية تسمية التأويلية التاريخية، أما مع هانس جورج غادامير فإن التأويلية إتخذت منحى آخر بإستغراقها في المقاربة الأنطولوجية للمعنى وهو ما يتم توضيحه في الفقرات اللاحقة سعيا للولوج في الحوار الذي سيفتحه بول ريكور مع الإرث التأويلي والفينومينولوجي. وإنما نكتشف العديد من الأنساق الفلسفية والفكرية والتوجهات المذهبية تهتم بمعضلة الهرمينوطيقا منذ عرف الإنسان أنه لا بد من فهم المعطيات الدينية والتاريخية على ضوء المعطيات الفكرية لكل إتجاه فكري، نجد من بين الإتجاهات الفكرية التي تأثر بها الفيلسوف بول ريكور في خط الفلسفة التأملية والتي بعثت منظومة فكرية للتأويل المعاصر تبدأ مع ما قام به كل من شلايرماخر ودلتاي في ممارسة عملية لجعل الهرمينوطيقا مفتاح لكل الفلسفات التي تستند الى المعيار التفسيري. وبعدها عرفت تفكيرية ريكور تأملا للهرمينوطيقا الكلاسيكية بما

تطرحه من معضلات حول مشكلة التفسير ما لبث حتى تغير عن لازمة للبحث في مشكلة الإرادة، وهنا بالذات تساءل ريكور عن مقولة الوجوديين المنبثقة من تصور جابريل مارسيل وميرلوبونتي وجون بول سارتر والتأويلية الوجودية الثاوية الممثلة في أعمال مارتن هايدغر وهانس جورج غادامير. وإن هذه الإلتفاتة الريكورية للوجودية، أدت به الى تحقيق إزاحة أنطولوجية لم يستطيع أحد من قبل أن يحققها (في وقته أو بعده) في مصاف الفلسفة التأملية، وحينئذ، وجد ريكور نفسه محاصر بالعديد من النظريات والمناهج منها الوجودية والظاهرانية والبنوية والماركسية والتحليل النفسي ونظريات القراءة وأنتروبولوجيا الدين والثقافة ونظريات الأدب... إلخ، نتج عن ذلك الحراك الفكري لريكور صراع هرمينوطيقيا بين العديد من النظريات والمناهج، حيث توصل إلى تطعيم بين الفينومولوجيا والهرمينوطيقا ويمثلها إنجازه حول دراسته المتعلقة بـ"الانسان الخطاء" ثم ما لبث حتى وجد ريكور نفسه ينتقل من الفينومينولوجيا إلى الهمينوطيقا أو التأويلية موضحا في منجزاته حول رمزية الشر، وإن هذه الانعطافة الريكورية نحو المقصدية الهسرية، لأنها تعني إنفتاح الذات أو الوعي على العالم، وإنفتاح العالم على الذات أو الوعي بشكل عكسي.

وبالفعل (وفيما يراه وما أورده ريكور)، فإن قضية الإرادة الشريرة والشر قد أرغمني على إتمام منهج ظاهرية الوصف الجوهرية بإستخدام منهج هيرمينوطيقا التأويل المستعار من تقاليد أخرى غير ظاهرانية هوسرل، إنه منهج الفلسفة التقليدية لتفسير النصوص المقدسة، وللقضاء، وإذ ذاك فقد إقترحت إشكالية جديدة نفسها، حيث يقوم إنعطاف اللسان والوحدات الكبرى للخطاب الممثلة في النصوص، كما فرضت هذه الإشكالية في صيغتين، كان العديد من القراء قد إلتقطوهما

من أعمال ذلك العصر: إن الرمز يدعو للفكر، وفسر أكثر تفهم أحسن، أما الصيغة الأولى فتوجز جيداً فلسفتي عن الإرادة، وأما الثانية، فتفتح تاريخاً جديداً لأعمال القادمة: إنها تقيم علاقة متوترة بين مقاربتين كان ينظر إليهما على الدوام بوصفهما عدوتين، أما الأولى، فهي التأويل الذي لا يدع الملاحظة التجريبية تلامسه، ولكنه يفتح حيزاً للمناقشة بين تأويلات متنافسة مع المخاطرة بقراءة النصوص الكبرى لثقافتنا⁽¹⁾، وإن هذا الإرتقاء للهرمينوطيقا في القرن العشرين، يجعلنا نتساءل عن هذا العودة الريكورية الى التأويلية التاريخية؟ وما هي المقاربة الريكورية للهرمينوطيقا الكلاسيكية التي يقودها شلايرماخر ودلتاي؟، وهل حقق ريكور، الإزاحة الأنطولوجية التي وقف في مضمارها بمناقشته لمقولات الوجوديين؟، وما هي المقاربة الريكورية للظاهراتية بما أنها فلسفة في الشعور؟.

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص ص 14-15.

المبحث الأول: - إنعطافية الهرمينوطيقا المعاصرة

1-1- الدلالة (اللغوية، الإصطلاحية، الفلسفية) للتأويل:

أعتقد أن المفكر العربي عندما يريد الولوج في معضلة من معضلات الفكر الفلسفي يجد نوعاً ما من التعقيد وخاصة المشكلة المتعلقة بالتأويل، وعليه -أي مشغول في حقل التأويلية لا بد أن تكون له نظرة شاملة على تأويلية الفلاسفة والأديان، ثم إن الحقائق لا يتحقق فهمها وإدراكها إدراكاً يقينياً، إلا بشدة البحث على كل الأخبار القديمة والحديثة، بكل إتجاهاتها الفكرية والفلسفية على حد سواء.

يشكل البحث عن الحقائق هاجساً يجعل منا أن نكون على بينة بكل المعارف والآراء والأفكار والمذاهب والأديان والملل، كما قال ابن حزم الأندلسي (ت456): «إن الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها والإشراف على الديانات والآراء والنحل، والمذاهب والإختيارات وإختلاف الناس، ولا بد له من الإطلاع على القرآن ومعانيه. ولا بد مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة»⁽¹⁾، ويعد البحث عن الحقائق رهاناً ومطلباً مهماً لكل فكر يحاول الإجابة عن تفكراته وتأملاته، هذا الرهان حملنا للتساءل عن نسق التأويل في الفكر المعاصر

¹- ابن حزم الأندلسي، رسائل، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج4، ط2، 1987، ص58.

لدى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur، ولكن علينا أن نعرف بأن هناك مسار عرفته التأويلية الغربية في الأوساط الدينية والكلاسيكية، أشهرهم شلايرماخر ودلتاي اللذان أسهما كغيرهم في حقل النظرية التأويلية، وإن هذه الأوساط كانت تريد وضع منهج وقواعد ليصبح التأويل منهجا للعلوم الإنسانية لفهم دلالة النص وعلى هذا الأساس نقول ما هو التأويل؟ وما علاقة التأويل بالتفسير والفهم؟.

إن مفهوم مصطلح التأويل «Interprétation» له عدة دلالات، فهو مشتق من كلمة أول وهو لغة الرجوع ويرادف مصطلح "التفسير"، وقيل هو الظن بالمراد والتفسير بالقطع، فاللفظ إذ لحقه البيان ظني يسمى مؤولا وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا، والتأويل في الشرع صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراد موافقا للكتاب والسنة. أما دلالة التأويل في اللغة: مصدر على وزن "تفعيل" وفعله الماضي رباعي وهو يؤول تأويل وجذر الكلمة الثلاثي هو أول.

وتتحدد معنى أول عند الإمام ابن فارس عن معنى أول: «أول هما إبتداء الأمر وإنتهاؤه، من إستعماله في الإبتداء قولك: الأول وهو مبتدأ الشيء ومؤنثه أولى وجمعه أوائل ومن إستعماله في إنتهاء الأمر: الأيل وهو الذكر من الوعود، وسمي أَيْلا لأنه يؤول إلى الجبل وينتهي إليه ليتحصن به وقولهم: آل بمعنى: رجع، ولهذا قالوا: أول الحكم إلى أهلها أي أرجعه وردة إلى أهله والأَيْاله إلى السياسة، لأن الرعية ترجع الأمور وتعيدها

وتردها إلى راعيها ومن هذا الباب الأول بمعنى الإنتهاء والمرجع، قولهم: تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول وينتهي إليه»⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن التأويل هو الترجيح والرد والتفسير والتدبر وحسن التقدير.

أما دلالة التأويل إصطلاحاً هو من أعمق التعاريف للتأويل وأكثرها ضبطاً ما ذكره الإمام الراغب الأصفهاني في المفردات قال: التأويل هو: «رد الشيء إلى الغاية المراد منه علماً كان أو فعلاً»⁽²⁾.

إتجه إستخدام التأويل قديماً للبحث عن المعاني المخبوءة للتفسيرات المتعلقة بالكتب المقدسة وتأويل الأساطير والأحداث التاريخية، عرف بإسم "تأويل إشاري"^(*)، حيث كانت مهمته هي تفسير الكتاب المقدس، لأن وظيفته كانت تقتصر على إيضاح المعنى الخفي للنصوص المقدسة بما تحويه هذه النصوص من وقائع وأحداث ومعجزات تتطلب فهماً وشرحاً وتفسيراً وتأويلاً وترجمة.

يتجلى مفهوم التأويل في الفكر الغربي بما يعرفه من صناعة، حيث أصبحت له وظائف أرحب عند الفلاسفة بمختلف إتجاهاتهم الفكرية والفلسفية لما له من قوة في إكتشاف المعنى الخفي والمتحجب، ونجد تعريفات كثيرة لمصطلح التأويل مثلاً عند "غوتفريد فيلهيلم لايبنتز

¹ - منصور كافي، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم، عنابة، الجزائر، ط1، 2006، ص 18-19.

² - المرجع نفسه، ص 19.

^(*) تأويل إشاري -Interprétation Anagogie- يجلنا دلالة المفهوم إلى تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً يشير إلى معان خفية. ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ط5، 2007، ص 37.

Gottfried Wilhelm Leibniz "يعطيه تعريفاً باعتباره : «مرادف للإستقراء وهو الذي يؤدي إلى العلة الأولى، وما يسميه الفلاسفة إستقراء أسماء اللاهوتيون تأويلاً»⁽¹⁾. أما التأويل عند بول ريكور Paul Ricœur: «يعني السير في الطريق الفكري الذي يفتحه النص، أي الاتجاه نحو ما يضيئه النص ويشرق عليه»⁽²⁾.

ونذكر مما سبق ذكره أن التأويل (Interprétation) له معنيان في هذا المساق، وهما أولاً التأويل العملي أما ثانياً التأويل العلمي:

- التأويل العملي (Interprétation Pratique): هو رد الأشياء إلى غايتها المراد منها وتحقيقها فعلاً في عالم الواقع وتحديد عاقبتها ونهايتها وبيان ما تؤول له.

- والتأويل العلمي (Interprétation Scientifique): وهو حسن فهم النصوص التي فيها غموض أو إبهام أو إشكال، وذلك بردها إلى نصوص أخرى واضحة ومحددة وحملها عليها وفهمها على ضوءها، وإزالة غموض النص وإشكال تلك النصوص.

ويكتشف أن التأويل يختلف عن التفسير عند الفقهاء والنحاة واللغويين وعلماء الأديان باختلاف الوظيفة التي يقوم بها كل مفهوم، بحيث يختلف التأويل عن التفسير من حيث الهدف والغاية، فإذا كان التأويل يهدف إلى الكشف عن دلالات النص وبنية السميائية أو اللسانية، فإن التفسير يسعى إلى إزالة الغموض السطحي دون الغموض في مباني النص العميقة ودلالته المتنوعة.

¹ - المرجع السابق، ص 160.

² - هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سوريا، ط1، 2003، ص 16.

وإن الجانب اللغوي هو العامل الجوهرى فى فهم العلاقة الحقيقية لمشكل التأويل بيد أن نظرية التأويل لم يقتصر تأثيرها على ميدان النقد الأدبى فحسب، وإنما إمتد تأثيرها إلى الأنساق المعرفية الأخرى كالترجمة واللسانيات، الأمر الذى يحاول هذا البحث مدارسته ومعاينته ومعالجته نظرياً. بالنظر إلى فلاسفة الأديان كانت محاولاتهم التوفيق بين النصوص الدينية المقدسة وما يقول به الفلاسفة، وقد إتضحت هذه المحاولات عند فلاسفة الأديان الثلاثة بصفة خاصة.

غير أن ظاهرة التأويل كإتجاه عقلى أصيل له جذور قديمة - قبل اليهودية والمسيحية والإسلام، تظهر فى الفكر الفلسفى عند اليونان، حيث إنتشر التأويل إلى حد بعيد فى كل الأوساط والبيئات، فقد عرفت طريقة التأويل الرمزي عند الأورفيين منذ القرن السادس قبل الميلاد، كما أول اليونانيون نصوص أساطيرهم وقصائدهم الهومييرية تأويلاً مجازياً، وتوسعت المدرسة الرواقية فى إستخدامه، ولجأ الفيثاغوريون إلى التأويل الرمزي حيث ذهبوا إلى تفسير الوجود بالأعداد⁽¹⁾. تأتي كلمة "هرمينوطيقا Herméneutique" من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني يفسر، والإسم Hermeneia ويعني تفسر. ويبدو أن كليهما يتعلق لغوياً بالإله هرمس Hermes رسول آلهة الأولمب الرشيقي الخطو الذى كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر، ويذكر كل من إطلع على الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من زيوس - كبير الآلهة- إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة، وينزل بها أيضاً إلى مستوى البشر، وهو إذ

¹ - عاطف العراقى، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وإبن رشد، مدينة نصر، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص 55.

يفعل ذلك فقط كان عليه أن يعبرَ البونَ الفاصل بين تفكير الآلهة وتفكير البشر⁽¹⁾. وفيما يتعلق باليهودية والمسيحية إعتد فلأسفتهم على التأويل لإدراك الحقائق الباطنية التي تشير إليها نصوصهم المقدسة لإعتقادهم بأن الكتب السماوية تخاطب الناس جميعاً، فاصطنع مفكرو اليهود التأويل المجازي، حيث كان المعتقد أن للتوراة معنيين، أحدهما حرفي والآخر مجازي، و لا سبيل إلى الوقوف على المعنى المجازي إلا عن طريق التأويل وقد دعا فيلون Phillon السكندري إلى مراعاة المعنى الحرفي والمعنى المجازي للتوراة، كما لجأ المسيحيون بدورهم للتأويل المجازي حيث ذهب كليمانس clémence السكندري -217- في القرن الثاني ميلادي إلى إستخلاص آراء الفلسفة اليونانية من الإنجيل، ولقد إستخدم الفلسفة اليونانية في شرح الآثار المسيحية⁽²⁾. وقد إرتبط التأويل بنظرية -الهرمينوطيقا- التي حضيت هي الأخرى بعناية فائقة من طرف الفلاسفة إبتداء من سقراط وأرسطو طاليس وصولاً إلى عهد الفلاسفة المعاصرين أمثال: "شلايرماخر"^(*)،

1 - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص24.

2 - المرجع نفسه، ص56.

(*) - فريدريك شلايرماخر (1768م-1834م) هو فيلسوف لاهوتي ألماني عمل على تأسيس الجامعة في برلين ثم إشتغل فيها حتى وفاته. يُعد شلايرماخر مؤسس الهرمينوطيقا العامة. هنا سنعرض نبذة من فكر شلايرماخر من كتاب فهم الفهم للدكتور عادل مصطفى، يمثل فكر شلايرماخر في الهرمينوطيقا نقطة تحول في تاريخها، إذ لم يعد يُنظر إليها على أنها مادة تخصيصية تتبع اللاهوت، الأدب، أو القانون، بل أصبحت هي فن الفهم، فهم أي قول لغوي. إن جميع النصوص تتمثل في جسد لغوي ومن ثم فلا بد من إستخدام النحو لكشف معنى العبارة، فالفكرة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكوّن المعنى، أيًا ما كان صنف النص. كما ميز لنا بين نوعين من التأويل (التأويل النحوي، والتأويل النفسي أو التأويل البسيكولوجي).

وفيلهم ديلتاي، وادموند هوسرل، وهايدجر، وجدامير، وبول ريكور... وامتروا ايكوا... وغيرهم
كثير (1).

إذن حسب ما سبق، تبين لنا بأن التأويل مرتبط ارتباطاً بكل الأوساط الدينية والفلسفية بحسب
الوظيفة التي يؤديها، هذه الوظائف جعلت الفلاسفة يتساءلون عن هذا النوع من الصناعة، بحيث
شكلت الرؤية إلى التأويل نمط جديد للفهم إلى غاية التأسيس للإتجاه الذي يعرف بالتأويلية أو
الهرمينوطيقا. كما يجد الإتجاه الهرمينوطيقي نمواً بعد التحول الذي عرفته مسار الهرمينوطيقا من
الإهتمام بتفسير الكتاب المقدس إلى إعتبره علماً أو فناً مع فريدريك شلايرماخر.

1-1-1- التأويلية التاريخية (فريدريك شلايرماخر، فلهم ديلتاي):

أ- فريدريك شلايرماخر F. Schleiermacher:

إن مصطلح الهرمينوطيقا في الأصل مصطلح مدرسي لاهوتي، كان يدل نشأته الأولى على ذلك
العلم أو النسق المعرفي أو النظام المعرفي الذي يحكم من خلال مجموعة المبادئ والقواعد لعملية
تفسير الكتاب المقدسة، أو النصوص الدينية التي قد تتطلب فهماً وتفسيراً بسبب غموض معناها
الذي نشعر إزاءه بالإغتراب، إلى أن يصبح هذا المعنى مقبولاً ومنسجماً مع العقائد الإيمانية، غير
أن مجال الهرمينوطيقا قد إتسع بعد ذلك ليشمل كل ظاهرة تتطلب معناها تفسيراً.

ويرجع لشلايرماخر في أنه أول من عمل على توسيع دلالة هذا المصطلح فيما وراء نطاق
اللاهوت أو المشكلات الجزئية في تفسير النصوص الدينية، بحيث أصبح المصطلح يمتد ليشمل

¹ - عبد الملك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، مج 29، ج 1، الكويت، 2000، ص 263.

علوم التفسير، كالفيلولوجيا والقانون والتاريخ إلى جانب تفسير النصوص الدينية، وهي الأنظمة (الأنساق) الأربعة التي إشتغلت بها الهرمينوطيقا أو فن التفسير حتى القرن التاسع عشر، وبالتالي فإن إسهام شلايرماخر كان محاولة أولى لتأسيس الهرمينوطيقا بوصفها نشاطا عاما في التفسير يقوم على الفهم ومع ذلك، فقد ظل تفسير النصوص الدينية هو ما يشغل إهتمام شلايرماخر في تأسيس الهرمينوطيقا كنظرية عامة في فن الفهم. حيث يرى هانس جورج غادامير أن شلايرماخر قد جعل إهتمامه اللاهوتي نصب عينه بوضوح، قاصدا أن يجعل من هرمينوطيقاه كنظرية عامة في فن الفهم، ذات فاعلية في العمل الخاص بتفسير الكتاب المقدس⁽¹⁾.

وإن مصطلح Herméneutique بالإغريقية herméneutiké تتضمن في إشتقاقها اللغوي كلمة "techné" التي تحيل إلى "الفن" بمعنى الإستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية ورمزية وإستعارية وبما أن "الفن" كآلية لا ينفك عن الغائية (= téléologie) (finalité)، فإن الهدف الذي لأجله تجند هذه الوسائل والآليات هو الكشف عن حقيقة شيء ما، وتنطبق جملة هذه الوسائل على النصوص قصد تحليلها وتفسيرها وإبراز القيم التي تحتزها والمعايير والغايات التي تحيل إليها، وعليه تعني herméneutique فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص: التأويل هو فن⁽²⁾.

¹ - سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2002، ص93.
²-F.D.E Schleiermacher, Herméneutique, Traduire. Et Intruduction de Marianna Simon, edit Labor et Fides, Genève, 1987, p104.

أما دلّتاى فقد حاول من خلال هرمينوطيقاه المنهجية أن يلتمس أساسا منهجيا وتطبيقا يظهر إختلاف وإستقلال العلوم الإنسانية من العلوم الطبيعية، وبذلك فقد عمل دلّتاى على تطوير هرمينوطيقا شلايرماخر إلى منهج كلي للعلوم الإنسانية، وإنما أصبح الإختلاف بينهما يكمن في التوجه المعرفي لكل منها، أي في قصدياتها الموضوعية⁽¹⁾.

رأى شلايرماخر أن هناك نظريات وأنساق كثيرة توقفت عند أنواع عديدة من النصوص، وهي تريد معرفة حدودها المعرفية والفكرية، فهناك نظريات وأنساق فيلولوجية ولاهوتية، وقانونية. وهلم جرا، ولكن مع ذلك فإنه لا يوجد قدرا من التماسك والترابط مما يجعل هذه النظريات تكون متماسكة ومترابطة في ما بينها بدون شك أنه الفهم على حد إعتقاده الكفيل في ربط هذا التباعد الفكري الوجودي لأنه يمثل بفعل ممارسة الحياة والشعور بمفهوما الواسع، حيث يرفض ذلك الزعم المنتشر فيما يخص شرح النصوص القائم على الجانب الميتافيزيقي المثالي عن ممارسة عالم الحياة والشعور، إنه التأويل الكفيل في أن يجسد فعلا حركية الفهم وهو يتعامل مع النصوص قصد إكتشاف معانيها.

ولقد حاولت الرومانسية في التأويل برؤى بول ريكور في كتابه "نظرية التأويل"، لاسيما عند - دلّتاى وشلايرماخر - إحداث مطابقة بين مقولة التأويل والفهم، ويُعرّف الفهم بأنه يتعرف على قصد الكاتب من وجهة نظر المستقبلين البدائيين في موقف الخطاب الأصلي، وقد فرضت الأولوية التي منحت لمقاصد المؤلف والمستقبلين على هذه التأويلية أن تظل محصورة في إطار نزعة نفسانية،

¹ - سعيد توفيق، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 94.

حتى وإن لبست لبوس حوار بين الذاتيات المتفاعلة، وليس التأويل سوى نقل لهذه الآلية الحوارية بين الذوات من ساحة المتكلم إلى الكاتب، في حالة النصوص المكتوبة⁽¹⁾.

إضافة إلى ما سبق ذكره، تنحصر محاولة شلايرماخر، أن يجعل عمل الهرمينتيك أملا في فهم طبيعة الفن، وهو يقول في كتابه "علم الجمال" بأن حال إنفتاح الفن على النسق العام لتجربة الهرمينوطيقا إشارة "للفهم" المتعلق بالخطابات، تشكل مهمة لا نهائية⁽²⁾.

ويسوقنا ذلك التحليل إلى النقد الذي شملته الهرمينوطيقا الرومانسية، لما كانت تطمح الوصول إليه، بحيث كانت محاولات العديد من القراء ترمي للتغلب على عيوب النزعة التاريخية، والبقاء مخلصا للقصد الأصلي في تأويلية شلايرماخر، وفهم مؤلف ما بأفضل مما فهم نفسه يعني بسط قوة الإنكشاف الذي ينطوي عليه خطابه إلى ما وراء الأفق المحدود لسياقه الوجودي. وعملية التناهي، ونزع الصفة الغامضة، التي ربطت بها عالم التفسير، هي المسلمة الأساسية لتوسيع أفق النص وفتح أفضاله.

كان مشروع الهرمينوطيقا لشلايرماخر يحمل في ثناياه الإزدواجية -الرومانسية والنقدية- الرومانسية دعوته إلى رمزية جديدة مع حركية الإبداع والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا. وبما كان كل تأويل منصهرا في بوثة الرومانسي والنقدي، النقدي والرومانسي المزدوج، النقدي هو نسق مقاومة سوء الفهم بإسم القول المأثور الشهير؛ يوجد التأويل حيثما يكون سوء

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2006، ص15. ينظر: مقدمة مترجم للدكتور سعيد الغانمي.

² - F.D. E Schleiermacher, esthétique, édité par Denis Thouard , éditions du cerf paris, 2004, p38.

الفهم. والرومانسي هو نسق فهم كاتب كما فهم نفسه وربما أحسن. ندرك في الآن نفسه، إنه إخراج، بقدر ما هو نظرة إجمالية، وأن شلايرماخر قد بلغ خلفه في ملاحظات التأويل، إنه لن يوفق أبدا في تحويله إلى مؤلف كامل، وكانت القضية التي تصارع معها شلايرماخر هي العلاقة بين شكلين من أشكال التأويل؛ التأويل النحوي والتأويل النفسي. وهذا تمييز دائم، لذا قيدنا شلايرماخر بتأويل نفسي كان في البداية، علما أنه قدم المساواة مع التأويل النحوي. يستند التأويل النحوي على خصائص الخطاب في ثقافة ما، ويتوجب التأويل النفسي الذي ما زال يسميه تأويلا نفسيا إلى فرادتها، بل وإلى عبقرية إرسالية الكاتب. الأمر الذي حمل شلايرماخر إلى القول بأن هناك نوعين من التأويل: "التأويل النحوي" و"التأويل التقني".

(أ) - **التأويل اللغوي:** إن ما يشكله التأويل اللغوي في كل ما عُرف عنه من إهتمام لعلماء النحو واللغة بما يجعلهم يهتمون بقواعد اللغة ليتيسر لهم فهم الخطاب المقصود، وكلما تطورت اللغة وقواعدها تقربنا من ذاتية النص.

يُشكل التأويل في المجال اللغوي الحيز الأساسي الذي يبنى عليه ذلك الخطاب مهما كانت سلطته، فالنص وسيط لغوي يحمل فكر المؤلف إلى القارئ. حيث يرى شلايرماخر: «أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة»⁽¹⁾.

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط6، 2001، ص20.

ويرتكز التأويل على نظام الخطاب في الثقافة التي يراد منها تنظيم المعارف، فهو يشير إلى الأنظمة اللسانية التي يبنى عليها الخطاب، أما الدلالة فتظهر من خلال قاعدة اللغة، وبنية الخطاب تتحدد من حقل اللسانيات، فإن كل تأويل هو فن الفهم، والذي يفهم هو الخطاب⁽¹⁾.

ب)- التأويل التقني (النفسي): يعمل التأويل النفسي في منظومة شلايرماخر على ذاتية المؤلف لفهم معنى النص وما يدلي به في فهم الخطاب. وهو تأويل ذاتي مبني على القصد، والفهم العام لفكرة الخطاب، ووظيفة التمحور حول شخصية المؤلف اعتماداً على "المنهج الروحي" الذي يسعى فيه المؤول لفهم المؤلف أكثر من فهم نفسه (المؤلف)، ولذلك وجب فهمه كذات فردانية من ناحية، أو فهم عمله الإبداعي من ناحية أخرى. بل يظطر المؤول إلى القيام بمهمتين: إقصاء الذات لفهم الخطاب الموضوعي من جهة، ومن جهة أخرى إعتبار الذات السبب الحقيقي للخطاب وجعل اللغة مجرد مبدأ سلبي تحديدي⁽²⁾.

ب - فلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey):

فلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) [1833-1911] ولد في بيريخ Bebrich بالقرب من ما نتر Manis، كان والده من قساوسة الكنيسة البروتستانتية، ومن هنا رغبت أسرته في تكوينه كتيولوجي فدخل جامعة هيدلبريج لدراسة اللاهوت وانتقل الى جامعة برلين ليحصل على الدكتوراه 1864، وفي عام 1867 عين أستاذاً في جامعة بازل في سويسرا ثم إنتقل

¹- Schleiermacher, esthétique, op.cit.p31

²- قارة نبهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص46.

إلى جامعة كييل Kiel ثم إلى جامعة برسلاو، وفي عام 1882 خلف لوتزه Lotze في كرسي الفلسفة في جامعة برلين وظل فيها حتى عام 1905⁽¹⁾.

يرى ديلتاي أن الفهم يرتبط إرتباطا وثيقا بالتفسير أو "الهرمينتيك"، فالفهم يربط الكلمات في معنى، ويكون معنى الأجزاء في بناء الكل معطى في تتابع الكلمات، وكل كلمة تتضمن مجالا من المعاني، وينشأ المعنى عندما يصبح اللاحمد محمدا عن طريق التأليف، وبنفس الطريقة تكون قيمة الكل، المؤلف من جملة، غامضة بداخل حدود ويجب أن تحدد من الكل. وتحديد الجزئيات المحددة - اللاحمدية يكون خاصية الهمرنتيك⁽²⁾.

ورغم تلك النقلة النوعية الهامة للهرمنوطيقا على يد الفيلسوف الألماني شلايرماخر لتكون فناً أو علماً مستقلا بذاته عن أي مجال، فإن كلاسيكيته تتبدى في حرصه على وضع قوانين ومعايير لعملية الفهم، ومن ثم لعملية تفسير النصوص.

كتب ديلتاي في كتابه "العلم الروحي" جزءا تحت عنوان تطور الهمرنتيك The development of Hermeneutics موضحا فيه تطور فن التفسير أو الهمرنتيك، ويؤكد فيه أن هذا الفن تطور بصورة تدريجية وبصورة منظمة، فقد نشأ وترعرع في حضان البراعة الفنية لعلماء اللغة، وكان طبيعيا أن ينتقل عن طريق الإحتكاك الشخصي بأساتذة التفسير العظماء، أو عن طريق أعمالهم. ولكن كل مهارة لا بد أن تسير وفق قواعد تعلمنا التغلب على

¹ - بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2008، ص 91.

² - محمود سيد أحمد، ديلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص38.

مشكلات ما يمكن أن ينتقل من مهارة شخصية، ومن ثم أوجد فن التفسير صياغة قواعد وأوجد الصراع بين هذه القواعد وبين مدارس مختلفة على تفسير أعمال حيوية الحاجة إلى تبرير القواعد، وأوجد هذا بدوره الهرميتيك الذي هو بمثابة تفسير أعمال مكتوبة⁽¹⁾.

وهذا ما ذهب إليه ديلتاي في كتابه "نقد العقل التاريخي" بحيث إنطلق من حقيقة مبنية على ضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره، وأن وجوده يتحقق إلا في جماعة، فذهب يدرس "علوم الروح" على أساس تاريخية الوجود الإنساني بمعنى أن للإنسان بعدا أساسيا هو التاريخ، فالطبيعة غريبة عن الإنسان ويستطيع إدراكها بواسطة الملاحظة الحسية، أما العلم التاريخي الإجتماعي فهو عالم الإنسان يمكن الكشف عنه إلا من الداخل، ولهذا فالعلاقة بين الإنسان والموضوع في الروحية هي علاقة مباشرة، لأن هذا الموضوع هو التجربة الإنسانية الحية ويعني النشاطات الداخلية التي نستشعرها، ونعيها، ونحياها⁽²⁾.

والحقيقة أن ديلتاي عارض النزعة السيكولوجية التي نادى بها بعض فلاسفة ألمانيا في القرن التاسع عشر، ونفى التفسيرات التاريخية المبنية على الخبرة التاريخية التي هي منبع كل معرفة حقة، مبرزا بأن الصيرورة التاريخية ترجع إلى الفعل الإنساني فقط. هذا المبرر يقود دلتاي إلى تجاوز التصور التقليدي الذين يعتمدون على الخبرة في تفسير الأحداث التاريخية.

¹ - المرجع السابق، ص 38.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، مصر، ط1، 2001، ص 64.

ويعرف ديلتاي نفسه بأنه فيلسوف الحياة لأن تفكيره يتركز على ثلاث موضوعات مرتبطة،
أولها قبوله للمبدأ التجريبي القائل بأن المعرفة تقوم على التجربة، وثانيها النظرية القائلة بأن الفلسفة
تنشأ من مشكلات الحياة اليومية وتشير إليها، وثالثها قوله بأن الفلسفة يجب أن ترتبط ارتباطاً
وثيقاً بمعرفة الحياة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس الضمني الصريح يميز فيلسوف الحياة ديلتاي بين نمطين من التجربة على
حسب رأيه، وهما على الترتيب (التجربة العلمية، التجربة المعاشة):

أ - التجربة العلمية (expérience scientifique) :

المفهوم الجوهرى للفكر الهرمينوطيقى هو "الفهم" وهو يختلف من سياق إلى آخر، وحسب كل
فضاء ثقافى، ومنذ شلايرماخر لا يوجد مفهوم آخر يعادل التأويل (l'interprétation) سوى
مفهوم الفهم.

فالتجربة العلمية هي خاصة العلوم الطبيعية، وعلى ذلك يشدد ديلتاي على إيجاد أساس للفهم
للتجربة الحية كما نعيشها بالفعل، ويكون عمل الذات هو إكتشاف "الأنا فى الأنت". فلكى
نفهم الأفراد لا نقتصر على معرفة تجربته فحسب، بل يجب أن نشعر بإنعكاس هذه التجربة فى
ذواتنا فنعيد معاشتها⁽²⁾.

¹ - محمود سيد أحمد، ديلتاي وفلسفة الحياة، مرجع سابق، ص ص 12-13.

² - ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقى، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1997، ص 97.

ما نكشفه من هرمينوطيقا ديلتاي بأنها ذات معنى نفسي، فهو عمل على إستعارة ما تركه شلايرماخر في هرمينوطيقاه المحتوية على الجانب النفسي المستمدة من علم النفس، فكتاب ديلتاي "مقدمة للعلوم الإنسانية" يفتح آفاق لفهم التجربة التأويلية التي أراد أن يعالجها، ونبه بأن هناك علاقة بين الميتافيزيقا والعلوم الروحية، كما سعى وللخطوة الأولى بالهرمينوطيقا لتأسيس ابستمولوجيا للعلوم الإنسانية، وإنتقاده للعقل التاريخي.

(ب) - التجربة المعاشة (vécu) :

تجدد بنا القول بأن التجربة المعاشة بتعبير ديلتاي هي معايشة الحدث لكي تصبح معطى مباشر للوعي الفردي، حتى نستطيع فهم الآخر، لذا يشدد على التجربة المعاشة التي هي تجربة البشرية، وتعتمد على الخيال والوجدان والأحاسيس والعواطف، لكي تفهم الذات ذوات الآخرين عن طريق التجربة المعاشة.

وإن التجربة المعاشة معطى مباشر للوعي الفردي، بخلاف تجريدات العلوم الطبيعية. إنها وحدة التجربة البشرية، وحامل لغزارة الإنفعالات التي تعتبر أن كل تجربة فردية ما هي إلا جملة الممارسات، والمقاصد الخاصة بالموضوع المعطى والتي حوله حياة الفرد، بحيث لا يعيش في العالم، وإنما يعيش العالم⁽¹⁾.

¹ - مُجد شوقي الزين، الفيينومينولوجيا، فن التأويل، مجلة فكر ونقد، المغرب، ع 16، 1999، ص78.

1-1-2- التاويلية الوجودية (مارتن هيدغر، هانس جورج غادامير):

أ - مارتن هيدغر (من الابستمي إلى الوجودي):

الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر Heidegger Martin المولود بتاريخ عشرون سبتمبر عام 1889، في مسركش Messkirch، التابعة لمقاطعة بادن الألمانية، عائلته عريقة في هذا الإقليم. واصل دراسته الثانوية وتعلم في الجانب اللاهوتي "معهد فرايبورخ للأساقفة" إلى نهاية 1909م. وفيها تم إهدائه دكتوراه "كونراد جوبر" (الذي كان يتأسس للأساقفة لفرايبورج)، نسخة من رسالة "فرانس برنتانو" والتي عنوانها في "المعاني المختلفة للوجود عند أرسطو"، وتأثر هيدغر بالرسالة، التي فتحت له مجالاً كبيراً للبحث في مشكلة الوجود⁽¹⁾.

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدغر عن السؤال عن الحقيقة، فهما المحركان لهذا الفكر، واستقى كلمة الحقيقة التي تعرف عند اليونان "الايثين" الذي يفيد "التكشف" أو "اللاتحجب" - يترجمها هيدغر باللاتحجب - هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليونان وفهمهم للوجود.

كما يظهرها بشكل جلي في النص الذي ألقاه هيدغر لأول مرة في بريم عام 1930 تحت عنوان "في جوهر الحقيقة"، لكنها لم تنشر إلا عام 1943، فالحقيقة، التي كانت الكينونة والزمان تحديداً للدازين ذاته، فإن كينونة الإنسان هي بالنسبة له نوره الخاص و الدازين ذاته هو الإنفراج، وتصبح تحديداً للموجود ذاته الذي يفكر منذ الآن كمجال للمفتح (das

¹ - جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، المنطقة - المتكلمون - اللاهوتيين، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 640.

(offence، كمعنى alètheia، من الإسم اليوناني للحقيقة التي ترجمها هيدغر الآن حرفياً بـ Unverbogenheit، بدون - احتجاب⁽¹⁾). أخذ هيدغر يواظب على حضور تمرينات أستاذه ادموند هسرل وتدريباته لتلامذته على التعود على "الرؤية" الظاهرية خطوة خطوة. وكانت هذه الرؤية تتطلب منهم الإنصراف عن كل المعارف الفلسفية التي حصلوها أو الحذر في استخدامها على أقل تقدير، كما كانت تمنعهم من التصدي "لسلطة" كبار المفكرين أو الدخول في حوار معهم. وأفاد هيدغر من المران على "الرؤية" أكبر فائدة. فقد وثقت إرتباطه بالفلاسفة الإغريق، أعانته على تفسير كثير مما غمض عليه من نصوص أرسطو... على تجربة محاولة جديدة لفهم أرسطو⁽²⁾.

هكذا توصل هيدغر إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن الوجود، بعد أن إنطلق من المشكلة التي أثارها في نفسه رسالة برنتانو (السابقة الذكر)، وتعمق منهج هسرل الظاهراتي - في مراحلها الأولى بوجه خاص - وإتجه به وجهة جديدة. بيد أن تحديد السؤال لا ينهي القضية بل يبدأها، فقد أخذ يسير على الطريق الذي اعترف بأنه طال أكثر مما توقع⁽³⁾.

عندما نستخدم كلمة *Geschik* بشأن الوجود فإننا نعني أن الوجود يحكي لنا، يضيء ويظهر ويرتب بظهوره مساحة الزمن الحرة (den zeit-spiel-raum) حيث يظهر ما هو

¹ - فرانسوز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، تر: سام أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 111.

² - مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص31.

³ - المرجع نفسه، ص 32.

موجود. إننا لا ندرك في إشراق الوجود تاريخ *Geschichte* الوجود من خلال تصرم (*Geschchen*) يتميز هو نفسه بالتقدم. بل إن جوهر التاريخ يتحدد، على العكس من ذلك، إنطلاقاً من الوجود بوصفه إشراقاً وظهوراً وانتشاراً، إنطلاقاً مما يظهر أمامنا ويختفي في الوقت نفسه. الظهور والإنحجاب هما فعل واحد، وليساً فعلين متميزين⁽¹⁾. والإثنان محكومان ولو بشكليين مختلفين بهذا العطاء: الإثنان معا أي الإنحجاب وخصوصاً هذا الإنحجاب. هذا القول: إشراق الوجود ليس جواباً، إنه سؤال يشير أشياء كثيرة ومنها ماهية التاريخ، خصوصاً إذا اعتبرنا التاريخ وجوداً وقاربنا الماهية إنطلاقاً من الوجود.

ومما يستدعي الغرابة دائماً عندما نتساءل عن هيدغر، نجد أنفسنا نبحث عن علاقته باللغة، وهنا بالذات يوضح ذلك في كتابه الذي يحمل عنوان: "رسالة من أجل الإنسانية"، في ما يراه، بأن: «الوظيفة التأويلية للكلمة أصبحت داخل ثنايا إهتمام هيدغر ويظهر ذلك جلياً في أبحاثه المتأخرة وتميزت بمكانة بالغة في الجانب التأويلي اللاهوتي الحديث. يرى هيدغر أن الفهم التأويلي لا يمكن أن يخرج عن الجانب اللغوي، وإنما الفهم يتم من خلال اللغة فحسب، وهنا يميلنا إلى أنه يعيد الإعتبار لفكرة التكلم، والتكلم في نظره يملئ بعداً حركياً ينعت به: التجلي والبلاغ»⁽²⁾.

بناء على ما سبق، رأى هيدغر الفلسفة شيئاً مختلفاً عن ما يفهمه الناس، وبعد تحررها من الروتين الأكاديمي الذي حجبها، فلم تعد في نظره مهنة ولا كليات ومعاهد وأقسام تدرس فيها

¹ - مارتن هيدغر، مبدأ العلة، تر: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، د س، ص 69.

² - Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Edité par Aubier, paris, 1964, p157.

الفلسفة وتقسم إلى مقاييس منهجية كالأخلاق والجمال والمنطق ونظرية المعرفة وما تحويه مناهجها، بل صارت فكرا وتفكر، عقل وتعقل يخرج من حقيقة وجودنا في الكون وتبحث عن كل ما هو موجود. كما عملت الظاهرية على صياغة أفكاره المرتبطة بالبحث في فكرة الوجود بحيث حاول تجاوز فكرة الوعي الظاهراتي.

لقد تجاوز هيدغر الإشتغال بفكرة الوعي الظاهراتي، كما أقرها ادموند هسرل إلى العمل بفكرة الوجود (العالم). إن بنية الفهم التأويلي عند هيدغر لا يمكن أن تبتعد عن حركية العالم الوجود، لأن هناك إتحاد بين هاته العناصر الممثلة في الفهم والوجود الإنساني، ومن هنا، إعتبر الفهم هو وجود الإنسان في هذا الوجود (العالم)، وهي المرتكز والمعطى النموذجي في كل تأويلات هيدغر الفكرية والوجودية والمعرفية⁽¹⁾. وهذا الإقتراب من العالم يفسره هايدغر على نحو أنطولوجي.

ومما لا ريب فيه ودون توشح فكري، فإن النظرة الهيدغرية تركز على تفسير العلاقة بين الوجود والموجود، التي قل ما يقال عنها بأنها ليست لها إرتباط بالمعرفة، وإنما بالجانب التأويلي الخالص. إن المعرفة هي فعل يشكل وعيا و صيرورة داخل نسق تحكمه ثنائية الذات والموضوع؛ ويشترط هيدغر هنا نسيان الوجود (العالم) والإهتمام بما يتعلق بالموجود.

إن هيدغر ينظر إلى الوجود في علاقة إنتماء متواصل مع الموجود. إن الوجود عنده ليس شأنه شأن الموجود الذي يُروى ويُدرك في بعض السياقات. إنه لا يُرى ولا يعرف، بل يؤول ويُخرج تخريجا

¹-Martin Heidegger, Identité et différence, In question 1 Gallimard, Paris, p263.

يتماشى مع بعد السياق الواقعي، فهو أي الوجود المطلق لا يرسل للموجود إلا تلك الشذرات، أو النداءات. لك لمن يا ترى؟ هل إلى الذات الإنسانية بمفهومها الأنتربولوجي المعروف؟ أم إلى أبعد من ذلك إلى ما يسمى بـ: Dasein أي الأنا. والمتمثل أساساً في الموجود المنفتح باستمرار على الوجود المطلق L'existant عبر الفهم التأويلي الذي لا ينفصل بينهما أبداً بين الوجود والموجود⁽¹⁾.

يشدد هيدغر على أن تكون هيرمينوطيقاه أنطولوجيا للفهم من خلال تقويضه للميتافيزيقا الغربية، فعمل على تقديم قراءة نقدية في الأفق للفلسفات السابقة ليتسنى له الوصول إلى معنى شديد التماسك للوجود والموجود.

كما يرى هيدغر بأن الفلسفة إذن عند أرسطو لا تخرج عن إطار الموجود بأي حال من الأحوال، وهي إما أنها أنطولوجيا – وذلك عندما تبحث في الموجود بما هو موجود – أو أن تكون لاهوتاً – وذلك حين تتحدث عن الموجود المطلق، وتتخذ موضوعاً لبحثها، سواءً يبحث العلل والمبادئ الأولى، أو يبحث الموجود المطلق ذاته. ومع هذه الخاصية المزدوجة للفلسفة بوصفها أنطولوجيا ولاهوتاً⁽²⁾. وبناءً على ذلك يعلن هيدغر «أن الوجود بوصفه موضوع الفلسفة في هذا العمل – أي كتاب الميتافيزيقا لأرسطو – قد بقي مظلماً»⁽³⁾. لكنه تنعكس نظرتة مع العديد من الفلاسفة، لأنه يرفض أنطولوجيا ليننتر والميتافيزيقا الذاتية لـ: رينيه ديكار (1596-1650)

¹ - مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000، ص94.

² - جمال مُجد أحمد سليمان، مارتن هيدغر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص41.

³ - المرجع نفسه، ص42.

مؤسس الفلسفة الحديثة، وفي هذا الإتجاه يقول هيدغر: «أن ديكارت قد إدعى في الأنا أفكر Cogito Sum أنه وضع الفلسفة في إطار جديد. بيد أننا لن نستطيع التحقق من صحة هذا الإدعاء إلا عن طريق إبراز الأساس الانطولوجي الذي لم يعبر عنه في الأنا أفكر»⁽¹⁾.

المتأمل في فلسفة هيدغر يجده قد أنهى مشروعه بتقويض تاريخ الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون حتى نيتشه، بوصفها ميتافيزيقا الموجود، أي ميتافيزيقا تتمركز حول الموجود وإيمانها المطلق بالموجود وإعتقادها في أنه الشيء الوحيد الذي يجب أن توليه عنايتها، كما جعلها تغفل عن البحث في الوجود بما هو وجود، وهذا ما جعلها تصل إلى العدمية المطلقة.

إذا لقد حاول هيدغر بهذه المعاني لاسيما في كتابه المعنون "الكينونة أو الوجود والزمن Sein Und Zeit" أن يغير ذلك التصور الميتافيزيقي الذي كان يعطي للموجود إهتماما بالغاً في جل الدراسات التي كان يتوقف عندها مهملاً في حسابانه حركية الوجود المطلق.

ب- هانس جورج غادامير (غادامير ضد ريكور):

هانز جورج غادامير (Hans Georges Gadamer) فيلسوف ألماني (1900-2000) درس في برسلاو، وماربورغ. حصل على الدكتوراه الأولى بإشراف بول ناتوب Natorp، وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة فرانكفورت في سنة 1943، فال جامعة

¹ - المرجع السابق، ص 44.

هيدلبرج في سنة 1949. وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحرير المجلة الفلسفية، ألف عدة كتب ومن أشهرها الحقيقة والمنهج، الصادر في دار أويا 2007⁽¹⁾.

يكتب غدامير في مستهل أبحاثه المقالة المعنونة "هيدغر في عيد ميلاده الخامس والثمانين": «واليوم تفكر الأغلبية على نحو مختلف. فهم لم يعودوا يريدون الماضي قدما، بل هم بالأحرى يريدون أن يعرفوا سلفا إلى أين هم ماضون، أو أنهم من دعاة الرأي القائل أن على المرء أن تكون لديه فكرة جيدة عن المكان الذي يقصده. وجل إهتمامهم بهيدغر ينصب على تصنيفه، كأن يصنفوه بأنه جزء من أزمة الرأسمالية الأخيرة، فيرونه فارا من الزمان إلى الوجود، أو إلى نزعة حدسية لاعقلانية، متنكرا للمنطق الحديث»⁽²⁾.

فهذا الفيلسوف، هيدغر، في مخيلة الفيلسوف، غدامير الموضح في وريقات كتابه "طرق هيدغر" الذي طالما ذكر الفلسفة والميتافيزيقا بـ "نسيان الوجود". فالضرورة التي كان يراها قدرا لنسيان الوجود لإتصاله بتاريخ الميتافيزيقا الغربية التي شملته هو أيضا. كما أبدت أفكاره المقرونة بالفكر الوجودي في تشكيل صورة جديدة للإنسان تختلف جذريا عن الصورة التي إنتهى إليها، الأمر الذي دفع هيدغر، إلى القول في عبارته المعروفة والمعبرة حقيقتنا بتعبيره: "الن ينقذنا سوى الله عز وجل". إن عبارة كهذه، من مفكر مثل مارتن هيدغر، لا يمكن إلا أن تستدعي من الانسان

¹ - هانز جورج غدامير، طرق هيدغر، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص01.

² - المرجع نفسه، ص12.

أن يركز الملاحظة فيها، وندقق في دلالتها الحقيقية، في الوجود هناك اليوم. هذه العبارة تقودنا إلى

التساءل عن كيف يمكن فهمها على ضوء تحليلات هايدغر وغادامير؟

يرى غدامير بأن سؤالنا يحمل جدية يمكن فهمها. «فهيدغر حين يتحدث عن نسيان الوجود

كقدر يضمه تاريخ الميتافيزيقا إنما يتحدث عن أمر واقع؛ فما هو متحقق هو القدر. فالتقنية التي

صارت مآل التاريخ الإنساني، وإن ردها هايدغر إلى جوهر نشوء وتكون وصيرورة الميتافيزيقا

اليونانية، تحمل سمات الجوهر الإنساني، الإنسان الذي خطى على أرضية هذا العالم»⁽¹⁾.

إن المشروع الفلسفي لهايدغر يندرج ضمن المطالبة بالخروج من هيمنة الميتافيزيقا والإنفلات من

مركزية العقل، بل إن العقل هو العدو اللدود للفكر⁽²⁾. لذلك فإن فكر الاختلاف بإعتباره فكرا

تأمليا غير حسابي يسعى إلى معالجة الكائن من أمراض العقلنة وهو حين يقول بذلك فإنه لا

يستعرض فضائل اللاعقلنة لدرجة يغدوا فيها نقده عبارة عن نقد عدمي. أي أنه في الوقت الذي

يدعو إلى الابتعاد عن العقل وعن العقلنة فإنه لا يقترح عوالم أخرى جديدة... وبالتالي فإن رفض

هايدغر إقتراح بدائل تنبؤية يعبر عن إكتفائه بإقراء الغموض الحاسم لنسيان الكينونة. فالنسيان

يمكن أن يؤدي إلى المأزق، ولكنه يستشعر وكأنه إستغاثة وإنسحاب الكينونة ذاتها⁽³⁾.

إن إمكانية بناء فهم تأويلي على المرحلة الجديدة، يتطلب منا قراءة تأويلية، مبتغاها الآني

البحث عن الصرح الحقيقي الذي يخرج منه الفهم الوجودي المعرفي والفكري على حد إعتبار

¹ - المرجع السابق، ص 13.

² - محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998، ص 226.

³ - المرجع نفسه، ص 226.

غدامير⁽¹⁾. ويجدر علينا أن نفهم إن غدامير قد سلك طريق هيدغر ففي كتابه الذي يحمل عنوان "الحقيقة والمنهج" المقابل في اللغة الفرنسية *Vérité et Méthode*؛ ويعد هذا الكتاب اللبنة الأساسية التي تم فيها ذبوع صيته، فهذا الكتاب إستطاع فيه أن يستعير العديد من المفاهيم التي تجعل من فكره يختلف عن الذين سبقوه، ووفق إعتقاده السائد مع ما تمليه التجربة عن الوجود "العالم" مع ما تبينه الذات الإنسانية؛ مبينا بأن "نسق التأويل" أو "منظومة التأويل" ليست إشكالية منهجية: «إن الأبحاث التي نجزها، ستعالج مشكل الهرميتيك، ولعل ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلا صحيحا لا يعتبر مشكلا حقيقيا يرتبط بمنهج العلوم الإنسانية، فهرمينوطيقا النصوص والفهم لا يخصص العلم، بل يرتبطان بالتجربة الشاملة التي يصوغها الإنسان عن العالم، وبالتالي فان ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية»⁽²⁾.

إنطلاقا من هذا المنحى في المعالجة، تبدو الحقيقة بمثابة إشتغال على المواد، أو إستخدام للمعايير، أو بناء للنماذج، أو صياغة للوقائع، أو إنتاج للموضوعات، أو تشكيل للخطابات، أو خلع للدلالات، أو ممارسة للذات، نعني ذات النفس. فإذا شئنا مقاربتها ابستمولوجيا نقول: إنها ليست يقينا معرفيا، بقدر ما هي منظومة تأويلية تفسر وتوضح، ولكنها تخضع للفحص والجدل، وتقبل هي نفسها التفسير والتأويل. وإذا شئنا مقاربتها انطولوجيا نقول: إنها انخرط في العالم، وانفتاح

¹- Hans Gerg Gadamer, L'art de Comprendre, herméneutique et traduit de l'allemande par Mariana Simon, introduction de Pierre Frachon, Ed Aubier Montaigne, Paris, 1982, p 88.

²- Hans Georg Gadamer, Vérité et Méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricœur, Ed Seuil, 1976, p20.

على الكون، ونسج علاقة بالوجود يحقق من خلالها الإنسان ذاته بأنماط وإيقاعات مختلفة. فالإنسان إنما هو علاقة ذات بذاتها وصلة موجود بالموجود، وهي صلة مركبة تفتح على أكثر من جانب ولها غير بعد وشكل⁽¹⁾.

¹ - علي حرب، النص والحقيقة 2 نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص91.

المبحث الثاني:- الإزاحة الأنطولوجية الريبكورية

1-2 - الفهم ليس فقط نمط المعرفة وإنما نمط الوجود:

إن مقولة الفهم أخذت بعدا فكريا وفلسفيا في التفكير الفلسفي المعاصر، وإذا كان الفهم يعرف بأنه نمط المعرفة، لكن مع الوجودية أصبح كذلك نمط الوجود. إن هذا الاكتشاف قاد ريكور لمناقشة أعمال الوجودية والتركيز بالأساس على مشكلة "الإرادة" (*)، لأنها هي الأساس في الفكر الفينومينولوجي والوجودي. هذا التحدي الريبكوري في الساحة الفرنسية المعاصرة كشف عن وجود نمطين من الفهم، وهذا يعني أن هناك نمط المعرفة وكذلك نمط الوجود. هذا الانعطاف الريبكوري في تأملاته لمفهوم الفهم يحيلنا إلى أن نتساءل عن المقاربة الريبكورية لمقولة الفهم؟ ولماذا هذه العودة إلى الفكر الوجودي؟ وهل الفهم هو نمط المعرفة فقط أم كذلك هو نمط الوجود؟.

تبدأ حياة بول ريكور Paul Ricœur، بمأساة مزدوجة: فلقد ولد في السابع والعشرين من شهر شباط (فبراير) سنة 1913 في مدينة فالنس الفرنسية في عائلة بروتستنتية، وكان الوليد الثاني بعد أخت، غير أن والدته لم تلبث أن توفيت بعد نصف سنة فقط، وبعد وفاتها بعام فقط نشبت

(*) - إرادة voloné، تعرف دلالة المفهوم حسب السياق الفلسفي الذي تتمحور فيه، أولا هي تصميم واع على أداء فعل معين ويستلزم هدفا ووسائل لتحقيق هذا الهدف، والعمل الارادي وليد قرار ذهني سابق. وثانيا يذهب المثاليون إلى أن الإرادة خاصية مستقلة عن المؤثرات والظروف الخارجية، ويرى الماركسيون أنها ثمرة المعرفة والتجربة والتربية. وأخيرا يرى الرواقيون أن الإرادة أساس المعرفة والسلوك، لأنها جهد نفسي يقوم عليه الإدراك الذهني، وذهب ديكارت إلى أنه لا إرادة حيث لا إستطاعة، وعد كانط حرية الإرادة مسلمة من متطلبات العقل العملي. ينظر: إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ط، 1983، ص7.

الحرب العالمية الأولى، فترك والده مهنة تدريس اللغة الإنكليزية ليلتحق بالجبهة وقتل هناك سنة 1915. وهكذا فإن فيلسوفنا سينشأ يتيم الأبوين في كنف جدّيه لأبويه وعمّته. غير أنه سيكتشف صغيراً حبه للكتب والدرس، وسيدخل جامعة رين بحماس ليعدّ الإجازة في الفلسفة، ثم يتقدم في باريس إلى شهادة الأستاذية (Agrégation)، وينجح فيها بإمتياز سنة 1935 مع هذا النجاح سبقته مأساة ثلاثة وفاة شقيقة في مطلع شبابه. كما حصل على منحة في التعليم الثانوي لتعميق درسه للألمانية سنة 1938. ووقع أسير الجيش الألماني في ربيع سنة 1940. حين إنهار الجيش الفرنسي بأكمله، ولم يكن ريكور الفيلسوف الفرنسي الوحيد، أسير الجيش الألماني، بل كان هناك العديدون غيره، لعل أشهرهم جون بول سارتر خمس سنوات كاملة، سيقراً ريكور في هذه الفترة أعمال كارل ياسبرس، يترجم المجلد الأول من كتاب هوسرل "أفكار من أجل فينومينولوجيا محضة"⁽¹⁾.

بادئ ذي بدء، كان أول عمل أنتجه ريكور مكرساً لأبحاث كارل ياسبرز (Karl Jaspers) مع صديقه ميكيل دوفرن (Mekil Dufrenne)، وذلك بعنوان : كارل ياسبرس وفلسفة الوجود، منشورات سوي 1948.

تشكل أبحاث "جابريل مارسل" الذي كان الزعيم الروحي للتيارات الوجودية المسيحية في تلك الآونة المسار الأول لفكر ريكور، كما إشتغل هذا الأخير على تأملات كارل ياسبرز

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر وتقديم وتعريب جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، ج4، ط2، 1990م، ص58.

والفينومينولوجيا الألمانية "هوسرل وهيدغر"، وقد شكلت هذه التأثيرات الفلسفية في مؤلفاته، إذ كشفنا تأثير جابرييل مارسيل في إهتماماته بالتأملات عن العضلات اللاهوتية والدينية والأخلاقية، كما ظهر تأثيره بالفنومينولوجيا وعضلات التأويلات في المنحى الهرمينوطيقي، وتعتبر معضلة الإرادة موضوعاً أساسياً في الإختبار الوجودي والفينومينولوجي على التحديد. ولذا كان ريكور يهتم بهم في أعماله الأولى منذ بداية تأملاته، بحيث كان يريد أن يصدر عمل ضخمة ومهم في الفكر المعاصر لدراسة المعضلة وأدى ذلك إلى صدور كتابه المعنون بـ: "فلسفة الإرادة".

أغلب المشتغلين بفكر ريكور يعتبرونه إمتداداً لأفكار هيدجر وغادامير الوجودي، لأنه بفضل عمله على رسم تلك الإزاحة الأنطولوجية في هذا المسار معتبراً الفهم ليس فقط نمطاً في المعرفة وإنما نمط في الوجود، كما أنها ليست فقط إستمولوجيا كما عند فيلهم ديلتاي وإنما أنطولوجيا كما لدى هيدجر وغادامير. حيث بين ريكور في كتابه المعنون "من النص إلى الفعل" ^(*)، بأنه لا بد إذن أن يكون تفكيرنا مختلفاً تماماً عنهم، بمعنى لا ننتقل لا من هيدجر ولا من غادامير توخياً للإشكالية المنهجية التي أثارها تفسير النصوص المقدسة، فقه اللغة، علم النفس، نظرية التاريخ. بالمقابل، قال

^(*) - "من النص إلى الفعل": عنوان رئيسي للكتاب الذي ترجمه، مُجد برادة وحسان بورقية بإشراف د. قاسم عبده ومجموعة من المستشارين، وهذا هو العنوان الأصلي للكتاب الخاص بالفيلسوف الفرنسي بول ريكور. يعرض فيه ريكور العديد من الأفكار التي لها علاقة بمضمون نظريته حول الرمز ويبين فيه مسارات الهرمينوطيقا، ويوضح فيه كذلك مدى تطبيقه لمختلف المناهج والنظريات والأفكار، لمحاولة اكتشاف دلالة الرمز عن طريق مساءلة السميائية والتحليل البنيوي والتفكيكي والتحليل النفسي... إلخ، كما يعتبر هذا الكتاب نقطة تحول في فكر ريكور من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرمز. هنا، حاول ريكور ممارسة التأويل. وحسب ما قاله ريكور في كتابه: "لقد عينت من أين أتيت. وسأقول الآن إلى أين أذهب. هناك خاصية غالبية تتأكد درجة درجة في هذا المشروع التأويلي المكافح، أقصد إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص في نظرية الفعل. إن ما كان يهمني على الدوام، في التحليل السيميائي أو الدلالي للنصوص، هو بالأساس، خاصية شكلتها التداولية إزاء بنية الحقل التطبيقي الذي يظهر فيه الناس كفاعلين أو كجامدين". (المترجم)

بأن لا بد أن نضع إشكال جديد، مكان أن نتساءل عن: كيف أعرف؟ يكون سئالنا: ما هو نمط كينونة هذا الكائن الذي لا يوجد إلا بالفهم؟.

يتحدد سؤاله عندما قام ريكور حوارا مع مؤلفات هيدغر وغادامير وغيرهم وإنتقد ذلك الزعم المهيمن على إبستمولوجيا دلتي، يقضي أن تكون الهرمينوطيقا صنفا من نظرية المعرفة وأن يُحصر الجدُل بين الشرح والفهم في حدود منهج الجدال لدى الكانطيين الجدد. كما أن مشروع مارتن هايدغر، وهانس جورج غادامير من بعد دلتي، فهم على أنه كإبستمولوجيا أُعيد بناءها من قبيل هيدغر وغادامير، ولا يمكن لمساهمتها أن توضع بلا قيد ولا شرط في تمديد مشروع دلتي، "فهي تبدوا كمحاولة حفر تحت المشروع الإبستمولوجي نفسه، بهدف توضيح الانطولوجية بالضبط"⁽¹⁾.

يصبح هذا الإحراج القضية المركزية في فلسفة هانس جورج غادامير الهرمينوطيقية في كتابه "حقيقة ومنهج *Vérité et Méthode*"، فقد رشح فيلسوف هايدلبورغ نفسه بوضوح لإنعاش جدل علوم العقل إنطلاقا من الأنطولوجيا الهايدغرية وبصفة أدق من إنعطافها في أعماله الأخيرة حول الشعرية الفلسفية⁽²⁾. تشرح وتحدد فلسفة غادامير التركيبتين: من الهرمينوطيقات الإقليمية إلى الهرمينوطيقا العامة، ومن إبستمولوجيا علوم العقل إلى الأنطولوجيا. غير أن غادامير يشير بالمقابل، خلافا ل هيدغر، إلى مخطط حركة العودة من الأنطولوجيا بإتجاه القضايا الإبستمولوجية.

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 67.

² - المصدر نفسه، ص 74.

يقيم مارتن هايدجر الهرمينوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس
هرمينوطيقي، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في
نفس الوقت. لقد حاول هايدجر - مثل دلثاي - أن يبحث عن منهج يكشف عن الحياة من
خلال الحياة نفسها⁽¹⁾.

ومما له دلالة - بالنسبة للهرمينوطيقا - أن هايدجر - يعتبر الهرمينوطيقا - وهي كلمة لم ترد في
كتابات هوسرل - هي "الظاهرية"^(*) بكل أبعادها الأصيلة، ويعتبر أن مهمته في كتاب "الوجود
والزمن Being and Time" هي إقامة "هرمينوطيقا للوجود Hermeneutic of
"Being"، ويرى أنه مُكون من جزئين phenomenon و logos. يشير الجزء الأول من
الكلمة إلى مجموعة ما هو معرض لضوء النهار أو ما يمكن أن يظهر في الضوء. هذا التجلي أو
الظهور للشيء لا يجب التعامل معه على أساس أنه أمر ثانوي يشير إلى شيء آخر وراءه⁽²⁾.
ويخلص هايدجر إلى الفكرة الأساسية بقوله أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء

¹ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 30.

^(*) - الظاهرية من الفقهاء هم المنسبون إلى القول بالظاهر، والظاهرية من الفلاسفة هم المنكرون لمعنى الجوهر، القائلون أن
الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر، فكل ظاهرة عندهم مركبة من ظواهر أخرى، أو داخلية في تركيب ظواهر أخرى. فإن
قالوا: لا وجود إلا للظواهر، وأن الشيء بذاته (chose en soi) ليس سوى لفظ، أطلق عليهم إسم الظاهرية
(Phénoménisme) (كهيوم ورينوفيه). وإن سلمو بوجود الشيء بذاته، وقالوا أن العقل لا يدرك إلا الظواهر، أطلق
عليهم إسم الظاهرية (Phénoménalisme) (كانت، وأغوست كومت). وكل أمر منسوب إلى الظاهرة فهو ظاهري.
ينظر/ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، من (ط) الى (ي)، دار الكتاب اللبناني، باب الظاء، بيروت، لبنان، ط 1،
1982، ص 31.

² - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 31.

لتنجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها. إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه.

أما بخصوص تحليل هيدغر للجزء الثاني logos يرى أنها لا تدل على الفكر، لكنها تدل على الكلام، وظيفته التي تجعل الفكر ممكناً. إن الأشياء تكشف عن نفسها من خلال اللغة (الكلام). واللغة – هنا ليست أداة للتوصيل إختراعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه (الذاتي للأشياء). اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء. إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل اللغة هي التي تتكلم من خلاله⁽¹⁾. هذه الشهادة الخاصة بالذازين ذاته التي تسمح بالإمكانية الوجودية لقدرته – على الوجود الأصلية، يكتشفها هيدغر في ظاهرة الشعور، وهي مفهومه بمعنى شعور أخلاقي (das Gewissen). ليس المقصود أن نرى في هذه الظاهرة، ظاهرة ثقافية خاصة، الكلمة الألمانية Gewissen قد ساعدت على ترجمة الكلمة اليونانية Syncidésis التي تدل في العهد الجديد على الشعور بالخير والشر–، لكن على العكس ظاهرة أصلية للذازين حيث يجب التزود بتحليل وجوداني صارم، خارج كل منظور لاهوتي. وهذا يتضمن أن يؤخذ بالحسبان التأويل الذي يُعطيه الذازين لذاته في اليومية الروتينية: وفعلياً ففي هذا المستوى تتدخل ظاهرة صوت الضمير، أي النداء الذي يُدوي داخل الذازين ذاته⁽²⁾. فالإقرار لقدرته – أن يكون الأكثر خصوصية، هو في الإرادة– لإمتلاك– ضمير، حيث الذازين يُعطيه لذاته وينفتح هكذا على أصالة وجود. إن هذا النمط العظيم لإنتتاح (Entschlossenheit). أن

¹ - المرجع السابق، ص32.

² - فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، مرجع سابق، ص69.

الإختلاف في الأداة النحوية (ent بدل er -) هو الذي يسم الانتقال من حالة الإنفتاح إلى تحمل عبثها. وبقدر ما هو عليه - فإن القرّار هو، كالانفتاح، مكوّن بواسطة الوجودانيات الثلاثة للفهم، وللحالة وللخطاب في نمطها الخاص، أي كالذي يُسقط نفسه في الموجود - في - الخطيئة الأكثر خصوصية المستعد للشحن والمتمسك بالصمت، الصمت ليس هو عكس الكلام، لكن نمط جوهرى له⁽¹⁾.

السؤال عن الوجود لا ينفصل في تفكير هيدجر عن السؤال عن الحقيقة. فهما الباعث لهذا الفكر، أو هما النعمة المزدوجة التي تطغى على لحنه المتدفق وتبث فيه الحرة والحياة. ولا بد لنا منذ البداية من الإشارة إلى أن كلمة الحقيقة بمعناها التقليدي لا توضح دلالتها الأصلية التي يعينها هيدغر، وهي "الأليثين" بمفهومها اليوناني الذي يفيد التكشف أو اللاتحجب. ولهذا ينبغي علينا كلما ذكرنا كلمة الحقيقة على الصفحات القادمة أن نتذكر معناها الأصلي الذي يعتمد عليه فيلسوفنا في عرضه المشكلة وتصوره لها. ويمكننا أن نمهد لهذا المعنى إذا قلنا أن كلمة الأليثين - التي نترجمها عادة بالحقيقة ويطرحها هيدجر باللاتحجب - هي إحدى الكلمات الأساسية في لغة اليونان وفهمهم للوجود⁽²⁾. كما يصف هيدغر السؤال عن معنى الوجود بأنه أنطولوجيا أساسية ولا تريد هذه الأنطولوجيا الأساسية أن تقدم لنا تصوراً شاملاً عن الوجود بقدر ما تريد أن تحلل أسلوب وجود من يقوم بالسؤال عنه وتبين البناءات الرئيسية التي تكون مقومات وجوده أو بالأحرى وجوداته. ووجود هذا السائل يفترق عن سائر الموجودات في كونه على علاقة دائمة مع

¹ - المرجع السابق، ص ص 73-74.

² - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص 34.

نفسه. هذه القدرة على التعلق بذاته، وفهم إمكانيات وجوده - بل الإمساك بها - تعبر عن خاصية أساسية في تكوين هذا الموجود الذي يتميز بالتواجد⁽¹⁾.

ما نلاحظه هنا بالذات، أن العالم في نظر هيدغر يفتح للإنسان من خلال اللغة. وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير. ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول انه يفهم من خلال اللغة. إذا اللغة ليست وسيطا بين العلم والإنسان، ولكنها ظهور العلم وإنكشافه بعد أن كان مستترا، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم الذي هو سؤال الذات باستمرار.

وثمة أساس تنبني عليه عملية الفهم في فكر هيدغر، هو إدراك الكينونة بمعنى أن الهرمينوطيقا تصبح عملية الفهم ضمن الإطار الوجودي وعليه فالنص الأدبي هو الوسيط الأنسب لحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، لأنها في نظره مثل الوجود تماما لا يكشف، بل يخفي أيضا⁽²⁾. من خلال ماسبق ذكره، تتكشف لنا معنى الفهم، بحيث أن عملية الفهم عند هيدغر تمر بوظائف هي:

أ- التوجه نحو حالة ما، لأن الفهم لا يقصد القبض على موضوع ما، وإنما إلى إدراك الكينونة.

ب- قبل تفسير النصوص يأتي تفسير الأشياء.

¹ المرجع السابق، ص ص 42-43.

² اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص131.

يظل غادامير وفيما للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما أسماه هيدغر بـ "المنعطف الهرمينوطيقي الحاسم *Ontologische Wendung*" في تجربة الفهم الذاتي، وهذا يتم عن المشكل الذي طرحته في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين العلوم الإنسانية، كما عاجلها وقدمها (من وجهة نظر تاريخية وابستمولوجية) دلثاي⁽¹⁾.

وعبر هذا النسق يجيب غادامير عن المشكلة الأساسية للهرمينوطيقا، بقوله: «أعتقد أن مشكل الهرمينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف. وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني التي قد نتطرق إليها يوما ما. [...] يؤكد هؤلاء العلماء أن مشكلة اللغة أو مشكل الألسنية – في الحقول الأساسية للنظرية الحديثة – هو أيضا مشكل ذو أهمية فائقة ويشغل مكانة رئيسية (في المناقشات الفكرية المعاصرة)»⁽²⁾.

لكن غادامير، حين يلتفت للكتابة عن هيدغر، لا يشرح، فقط، بعض السبل التي سلكها فكر هيدغر، إنما هو يواجهه، بطريقة هادئة وشخصية، نفسه ونموّ علاقته بهيدغر. وفي الحقيقة، حين يقرأ المرء مقالات غادامير ويتابع تأملاته في نصوص هيدغر، يفهم في الحال أن غادامير كان

¹ هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل – الأصول، المبادئ، الأهداف، تر: مُجد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2، 2006، ص13.

² المرجع نفسه، ص135.

مقوداً بسؤال يصوغه هو في نفس فترة إلتقائه ب: هيدغر، ولكنه بعد سنوات عديدة لاحقة فقط يطرح سؤاله هذا في سيرته الذاتية: ما سرُّ حضور هيدغر الدائم؟ فالأثر والإنطباع الذي يخلفه هيدغر في نفس غادامير يتجلى في إحساس غادامير أن هناك سرّاً ما في هيدغر. وهو ليس سرّاً مخفياً ومصوناً بيقظة شديدة، إنما هو أكثر الأسرار بروزاً، أعني أن سرّ مفضوح يتأسس فيه شيء ما بصرف النظر عن اللغة التي نعرف أن نقول من خلالها ما نعرفه⁽¹⁾.

غير أن شوكة البحوث الريكورية للفهم التأويلي الذي يعتبره ريكور نمط الوجود ونمط المعرفة من خلال العودة إلى تحليلات الوجودية كأمثال كارل ياسرس ووجودية هايدغر وغادامير وغيرهم، إن هذا التحليل الذي يؤكد على وجود نمطان للفهم ليتسنى للفلسفة التأملية معرفة حقيقة الذات من باب السؤال الذي طرحته الوجودية على الكائن. وإن الإكتشاف الأساسي لريكور لهذه المقاربة التي تقول بأن الفهم ليس فقط نمط المعرفة وإنما نمط الوجود قادت ريكور إلى إكتشاف جديد يولي فيه الإهتمام إلى الظاهرية معتبرا أن الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها، وهذه المقاربة الأخيرة ستكون لها صدى كبير في فكر ريكور، وسنوضحها في الوريقات المتتالية.

¹ هانس جورج غادامير ، طرق هيدغر، مرجع سابق، ص ص 26-27.

1-2-1- الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها:

ينطلق النشاط التأويلي للفيلسوف الفرنسي بول ريكور في القرن العشرين من التأمل الذاتي المقرون بالتحليلات الأخلاقية المسيحية، غير أنه سرعان ما غير مساره إلى البحث البنيوي، وفي نفس الوقت شرع ريكور في بناء مشروع الفيلسوف الخاص الذي يستثمر الاتجاهات الحديثة جميعاً: البنيوية والظواهرية والوجودية والتأويلية والماركسية ونظرية الثقافة والتفكيك والتحليل اللغوي ونظريات اللغة وأنتروبولوجية الدين.. الخ، وتوصل من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد من جميع هذه الاتجاهات ويفندها في آن واحد، ليطور أبحاثه الفلسفية، إعتبره البعض إنتعاشاً فكرياً في القرن العشرين. وفي هذا المسار الريكوري نتساءل عن العودة الريكورية للظاهراتية؟ وما دلالة الفهم بالنسبة لوجود الذات؟ ولماذا هذا الإبتعاد الريكوري الذي يقضي فيه الفهم بإعتباره نمط من أنماط السلوك؟ وكيف إنتقل ريكور من الظاهراتية إلى التأويلية؟.

للإجابة عن هذه التساؤلات الكثيفة الريكورية علينا أن نرجع إلى كتاب "فلسفة الإرادة" (*) بجزيئه ليتسنى لنا فهم المقاربتين مع الإجابة على الإشكالية الرئيسية المرتبطة أساساً بتحليلاته لظاهرية هوسرل ثم موقفه من الظاهرية الهوسرلية لينتقل من الظاهراتية إلى التأويلية أو الهرمينوطيقا، هذا الفهم الريكوري لفعل الإرادة يوصله إلى نقطة مهمة ألا وهي تحليلاته للذات وللسلوك. ولذلك تصور فيلسوفنا ريكور بأن التأويل هو عملية الفهم التي يتمحور مجاله في البنية اللغوية التي

(*) - يأتي هذا الكتاب تنمة لدراسة الإرادي واللاإرادي. ويشير المؤلف إلى علاقة بين الكتابين، ويأمل بأن يجعل الخطأ وتجربة الشر عند الإنسان خارج إطار التجريد الوصفي، وذلك بإبراز مسألة جديدة تطرح إفتراضات جديدة للعمل ومنهجية في التعاطي معها. مقدمة المترجم لكتاب بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء. المترجم

تجعل من عملية الفهم حركة شاملة وكلية، فالفهم هنا يصبح ليس نمطا من أنماط السلوك، وإنما هو نمط وجود الذات نفسها.

يتوصل ريكور من تأمله الفلسفي لمسارات ومناهج ومفاهيم المعرفة التأويلية والفينومينولوجية الهوسرلية إلى تحديد منهجي لفهم المقاربتين، وهذا ما نجده في التأملات التفكرية الفلسفية التالية وفق ما نوضحه في المقاربتين، وهي:

(أ) - المقاربة الأولى: الفينومينولوجيا والتأويلية (الإنسان الخطاء)

إن مشكل "الإرادة" و"الخطاب الفلسفي" (Le Problème de la volonté et Le Discours Philosophique)، هي محاضر ألقاها باللغة الفرنسية مع زملاء بجامعة -نوتر دام ب: أنديانا - (Université Notre-Dame) Indiana، في 25 نوفمبر 1968 ثم تُوعُتُّو (Toronto) و شيكاغو (Chicago) أيام 28 نوفمبر و 10 ديسمبر من نفس السنة. ثم نشر بالانجليزية : j. M. Edie, F. H. Parker and C. O. Schrag (dir), patterns of the life-Word. Essays in honor of john wild, Evanston (Illinois), Northwestern University press, 1970, p. 273-289.⁽¹⁾

¹- Paul Ricœur, Anthropologie Philosophique, Ecrits et conférences 3, Edit seul, France, p123.

إن أصل محاولة البحث في هذا المجال (فيما أورده ريكور في كتابه الأنثروبولوجية الفلسفية) يعد قبل 8 سنوات. الخروج بالتحليل المرتكز على تحليل الإرادة في عمله "الإرادي واللاإرادي" (le volontaire et l'involontaire)، ولقد فتحت فينومينولوجيا الظاهرية (Phénoménologie de phénomènes) تحول كل المشروع؛ بحيث عملت على البحث عن الفكرة، والمفاهيم والإشارة.. الخ. ولقد عاجت حاليا علم تاريخ المشاريع الفلسفية الكبرى للإرادة، من خلال تاريخ الفلسفة عند أرسطو Aristote ونيشه Nietzsche والسكولاستيكية (la Scolastique)، وديكارت Descartes، وكانط Kant، وهيغل Hegel، وأفكر دائما في هذه الفلسفات لأقول شيء عن دلالة ومعنى الإرادة، هي كثيرا ما تخرج عن الخطاب (في الحالة الثانية)⁽¹⁾.

هكذا توصل ريكور إلى الصياغة المحدودة لسؤاله عن "الإرادة"، بعد ما إنطلق من المشكلات التي أثارها في نفسه الفلسفة الوجودية الممثلة في كارل ياسبرز وغبريال مارسيل وهايدغر وغادامير والفينومينولوجية الهوسرلية مكونتا نموًا منهجيا في فكر ريكور، كما وضحت منهجيته في قراءته لمسألة الشر (هي كما شرحها المترجم "د.عدنان نجيب الدين") في مستهل كتابه تهتم بالأخذ بفكرة الكلاسية كمهمة وكصناعة موجهة بالمعنى الكانطي. كبحت جمعي، وجعل هذا البحث يعمل باتجاه مختلف عن للرايكاالية، وإعتبر أن الحقيقة الانسانية ككلاسية سوف تبدو كديالكتيك غني وكامل،

¹-Paul Ricœur, Anthropologie Philosophique, Op. Cit, p123.

وبالاعتماد على مبادئ المنظور والمعنى المعدة على المستوى المتعالي، كما يحاول أن يفهم كل أشكال التفكرات الأخرى والتوسيطية الإنسانية.

إذن نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصداراته الفكرية حيث كانت البداية حسب ما يشير "جورج زيناتي" تلميذ بول ريكور و مترجمه إلى العربية في مقدمة لكتابه: "الذات عينها كآخر"، بأن: كتاب "الإرادي واللاإرادي" أول كُتب ريكور المهمة (عبارة عن أطروحة ناقشها سنة 1950 والتي ستحمل عنوان "فلسفة الإرادة"، "الإرادي واللاإرادي")، وإن كان قد نشر قبله كتابا بعنوان "كارل ياسبرز وفلسفة الوجود" سنة 1947 بمشاركة زميله في الأسر ميكيل دوفرين، وكتاب "غبريال مارسيل و كارل ياسبرز" 1948⁽¹⁾.

كما يذكر "جورج زيناتي" في مقدمة كتاب ريكور، "الذات عينها كآخر"، ص 14، سنة 1960 صدر المجلد الثاني من "فلسفة الإرادة" بجزئين منفصلين، وأعلن فيه مؤلفه أنه يُكْمَل ما كان قد بدأه في المجلد الأول وهو هنا يطرح مشكلة اقتتان الإنسان الشر، بعد أن أقر بأن تجربة الخطيئة غير قابلة لأي وصف محض قصدي فينومينولوجي. الجزء الأول حمل عنوان "الإنسان الخطيء"، الكتاب يبحث عن نوع من أنطولوجيا الإنسان أي عن جوهره في وجوده، عن الأمر الذي يجعله قابلا للوقوع ليس في الخطأ فحسب ولكن في الخطيئة، أي في إرتكاب الإثم⁽²⁾.

¹- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 10.

²- المصدر نفسه، ص 14.

في مقابلة أجرتها معه مجلة (Magazine Littéraire)، عدد 361، جانفي سنة 1998)، يقول ريكور في معرض الحديث عن كتابه: "الإنسان الخطاء": «إنه كتاب إنتقالي بين فينومينولوجيا أعتقدها خالصة بالمعنى الهوسرلي (أي دون الأخذ بعين الاعتبار التعابير الثقافية للصور التاريخية)، وفلسفة الإرادة، حيث إن الكل مركب في مفهوم متوجه نحو الصور التاريخية للشر. كيف تنتقل من فينومينولوجيا الإرادة والإرادي إلى تأويلية مميّزة تاريخيا بظهور رموز كبيرة ثقافية كالحطيئة وقصص السقوط والغنوصية؟»⁽¹⁾. ويميز ريكور في مقالته: "الوجود والتأويلية" بين نمطين من الفينومينولوجيا أو الظاهراتية التأويلية هما: ظاهرية هايدغر (وهي المسيرة القصيرة للانطولوجيا)، وظاهراتية (وهي مسيرتها الطويلة). وحيث يحاول هايدغر أن يبحث في الوجود الإنساني مباشرة، وكما هو، يعتقد ريكور أن الوجود الإنساني لا يتحقق إلاّ بسلوك إنعطاف من خلال تأويل النصوص التي تشهد على هذا الوجود. يحوّل هايدغر التأويلية من تحليل النصوص ، إلى تحليل لهذا الوجود الذي يفهم -الآنية Dasein. ونتائج هذا التحويل في الإشكالية بعيدة المدى: حيث تحلّ أنطولوجيا الفهم محلّ إبستمولوجيا التأويل. يعلّق ريكور: للفهم verstehen لدى هايدغر دلالة أنطولوجية. فهو ردّ فعل وجود مقدوف إلى العالم، يجد طريقه بإسقاطه إمكاناته الخاصة عليه⁽²⁾.

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة - الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص09.

² ديفيد وورد، الوجود والزمن والسرد - فلسفة بول ريكور، تر وتقديم: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1999، ص ص71-72.

إذن ننظر المقاربة الأولى لريكور من وجهة تحليلاتنا إلى محاولته تطعيم الهرمينوطيقا بالظاهرانية محاولا استثمار مقولات هوسرل داخل الدائرة الهرمينوطيقية، هذا المنعرج في فكر ريكور أدى به إلى الاهتمام بمسألة الإنسان الخطاء مبينا ذلك في كتابه المعنون بـ: "فلسفة الإرادة" بجزأيه (الإنسان الخطاء، رمزية الشر)، وإن إهتمام ريكور بتحليلاته للظاهرانية ليتسنى له فهم أوسع لفعل الإرادة من خلال عودته إلى قصة الخلق والفلسفة اليونانية والاعغسطينية، هدفها اكتشاف معاني كثيرة كالخطيئة والذنب والدنس والشر والخير والتنائي والإثم، والإرادي واللاإرادي ، الألم والهوى ... الخ.

(ب) - المقاربة الثانية: من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا أو التأويلية (رمزية الشر):

إن الصرح الفلسفي المعاصر يكشف لنا عن إنتقال ريكور من التحليل الظاهراتي إلى التحليل الهرمينوطيقي مناقشا في ذلك رمزية الشر المؤول ليحدد ريكور لنا فيها الأطر العامة لتأويلته التأملية وبناء أ نموذج فلسفي يطرح قضايا التأويل المعاصر لتكتمل الدائرة الهرمينوطيقية من خلال ذلك التطعيم بين الظاهرانية والهرمينوطيقا. وفي هذا المساق علينا أن نتساءل عن الإنتقالة الريكورية من الظاهرانية إلى الهرمينوطيقا؟ وما هو جديد ريكور في حقل الظاهرة التأويلية؟.

لقد ظهرت هذه المجموعة من الكتيبات التي أظهرها مفكرنا بول ريكور ونحن نعلم أنه سريع التأليف، كما أنه لم يتوقف عند معنى واحد، بل حاول أن يستثمر الظواهرية في أبحاثه الفلسفية، غير أنه عمل في مضمار التأويلية. ويظهر ذلك بالتحديد في مؤلفاته؛ وهي على الترتيب "الإرادي واللاإرادي" 1950م، "النهاية والجرم" 1950م، "الإنسان الواهن"، "رمزية الشر" 1960م، لكنه بهذا المؤلف الأخير ظهرت مساعي ريكور في حقل النظرية الفرويدية، بعد هذا الاكتشاف

الفرويدي حاول ريكور كشف رموز وطقوس المسألة الأخلاقية، وذلك لما أظهرته أعمال فرويد من قدرة على التفسير الرمزي للأفعال وخصوصا اللاإرادية، ولنتفكر مؤلف "تفسير الأحلام" لسيغموند فرويد نفسه. وعلى هذا الطريق ظهر كتاب بول ريكور المهم "نظرية التأويل: محاولة في فرويد" 1965م، ليشكل قطيعة بمعنى ما مع الوجودية التي كانت وقتها لا تزال تمارس تأثيراً عظيماً على المشهد الثقافي الفرنسي العام بفعل أبحاث جون بول سارتر Jon Paul Sartre وألبير كامو، وإنفصالاً أيضاً مع تيارات المدرسة الفرويدية السائدة خاصة منها الإتجاه الذي ظهر في فرنسا الذي كان يقوده جاك لكان (jack Lacan) وأشياعه.

ما استدعي أن نفهمه من كتاب "فلسفة الإرادة" أن ريكور استطاع أن يطرح عدة تساؤلات عن معنى الشر، والخير والخطيئة والإثم، والإرادي واللاإرادي. ولقد كان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقارنة مسألة الشر وحشرها بفضل تأويل رموز أولية كالخطيئة والذنس والذنب، وأخرى ثانوية كالخرافات. وهنا يمكننا أن نقف عند السؤال المهم الذي سيطره بول ريكور في النهاية عن معنى الشر؟.

وإذا كان الشر كما يقول ريكور هو ما يجب أن يكون، بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فإننا ننظر إلى ذلك كما لو أننا كلنا نريد الخير ونرفض الشر، فأنا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول إننا كلنا نريد إثبات أنه وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه. المطلوب هو إعادة صياغة الإنسانية في الإنسان وتحديد لها لا من حيث تمايزها أو تنافرها مع إنسانية الآخر، بل من خلال الاندماج به لتشكيل معه وحدة جدية يكون فيها التناقض شرط وجود هذه الوحدة،

وبذلك يصبح الخير والشر واحدا في تشكيل الوجود، فكلاهما ضروري لهذه الكينونة وكما أن الأسطورة جعلت مقابل الله قوة الخير الأسمى، الشيطان الذي هو قوة الشر الأعظم، فالشر مقابل الخير والشيطان هو مقابل الله، والعدم مقابل الوجود، كل هذه المصطلحات تقول وجود الوجود، لذلك لن يكون هناك نفي للشر ولا إلغاء له لأن الوجود بدونه يصبح ناقصا⁽¹⁾.

في بداية مقدمة كتابه "فلسفة الإرادة"، الذي ترجمه عدنان نجيب الدين، فيما يراه، أن ريكور يتحدث عن مسألة الشر ويضرب مثلا أساسيا إستقاه من الفلسفة الليبننتزية (نسبة إلى الفيلسوف ليبننتز) عن فكرة الشر المعنوي، وهنا معانات وتحول ريكور في هذا التفكير ليتخلى عن التفسير الظاهراتي ويتوجه نحو تأويلية شاملة للرموز نحو التفسير اللغوي.

يصل فيلسوفنا ريكور من تحليله لمفهوم الشر بهذا المعنى، وهو يقول: «إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان. وهذا ما أراده ليبننتز حين يقول أن محدودية الإنسان هي فرصة الشر المعنوي. ويحاول ريكور تصحيح هذه المسألة فيؤكد أن المحدودية غير كافية بحد ذاتها لينبثق منها الشر. وي طرح مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركا في العدم كونه متناهيا، بل كون الإنسان غير متطابق مع ذاته. فمفهوم اللاتناسب بين الذات والذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجية الحقيقة الإنسانية، لأنها تشكل درجة الوجود الإنساني وكميته وتصنع من المحدودية الإنسانية مرادفاً للاعصمة»⁽²⁾.

¹- المرجع السابق، ص 10.

²- المرجع نفسه، ص 10.

وعلى خطى ظاهرانية هوسرلية إلى تأويلية (هيرمينوطيقا)، تبين لريكور في الكتاب الذي يحمل عنوان "الأنثروبولوجيا والفلسفة" بأن: «الفلسفة الهيجلية (la philosophie Hégélienne) تطرح لنا سؤال مكانة الفلسفة من الحقيقة (la vérité) وبالأخص حقيقة المطلق (la vérité absolue)، كما أن فلسفة التأويل (Philosophie de l'interprétation) التي تخص نيتشه تطرح سؤالاً نقدياً للتأويل وتوضح التأويل الصحيح وتفتح لنا العديد من التساؤلات، كما أنها تفتح قلباً للخطاب الفلسفي (أي مفتاح الجواب)، أنا أقول (ريكور هنا يشدد بقوله)، الباحث في هذا الوسط يفهم العلاقات خارج الخطابات الثلاث للفلسفة التي تتحدث عن الإرادة»⁽¹⁾.

وقد أثرت الظاهرانية في فكر ريكور ، فأصبح أحد أهم المبشرين بها في الساحة الأوروبية وخصوصاً بفرنسا، مع حبه الدائم للفكر الوجودي، بنوع من الإهتمام للوجودية المؤمنة، خاصة بعد إرتباطه برائدها في موطنه جابريل مارسيل "1889م - 1973م"، وفيما بعد إنضمامه في مجلة "فكر" التي كان يمتلكها إيمانويل مارسيل، وهكذا أصدر مؤلفه الأول "كارل ياسبرز وفلسفة الوجود" 1947م، وهو نفس العام التي بدأت تصدر فيها سلسلة كتبه عن "فلسفة الإرادة" مهتماً فيها بفكرته عن الإرادة.

فيما تأتي دلالة خطاب، المقابل لها في اللغة الفرنسية (Discours). ويعرفها أندريه لالاند (André Lalande) في "المعجم النقدي والتقني الفلسفي"، بقوله: «الخطاب هو عملية

¹- Ricœur, Anthropologie Philosophique, Op. Cit, p144.

فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومتتابعة. وبنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات متسلسلة»⁽¹⁾.

أما عن تأملات ريكور للخطاب الظاهراتي، فإنه يرى أن الخطاب الفينومينولوجي يكتب كتابة بسيطة عن المشروع. لكن الخطاب الديالكتيكي يعمل على توثيق المعنى المنطقي لزيادات الفعل، والخطاب المتعلق بالتأويل أعرف ما الذي يعبر في المثاليين أو الحقلين المنتميان للقصة. ونعرف آخر تغيير في الحقلين المتقدمين لتاريخ عمق أساليب الذات في تحول الذات نفسها؛ هي محجوبة أو مخبأة ومعرضة أمامنا أو تظهر للعيان *montré caché et*⁽²⁾.

يشكل مشروع بول ريكور الفكري والأدبي إنجازا مهما، وجديدا من نوعه للعديد من المذاهب والمدارس والنظريات التي عرفت فلسفات القرن العشرين، ومفهوم الإبداع لديه ربما كان يكمن، على نحو خاص، في قوته على ربط هذه الفلسفات والنظريات والمناهج المتكاملة، وتحويرها ضمن رؤيته هو النظرية ومنجزه الأخلاقي الديني الذي لم يتعد عن مخيلته، وهو المعروف بجدارته في أعمال ملكاته النقدية والفكرية عامة، وانتقاله من فكرة إلى أخرى عبر مستويات المعرفة الفكرية الممتدة على مسار مائة عام من الوقت. هذه الأعمال التي بدأها من باب المعتقد الديني محولا استثمار من مفاهيم ومقولات الوجوديين المؤمنين، كما ارتأى أنه لا بد لهذه المقولات من منهج علمي، تتوطد عليه، فعرف ريكور بأن فينومينولوجيا هوسرل هي الطريق الوحيد لاكتمال أطاريجه،

¹ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت - باريس، مج Z-A، ط2، 2001، ص287.

² - Ricœur, Anthropologie Philosophique, Op. Cit, p144.

والحقيقة أن الظاهراتية ارتبطت بها العديد من الوجوديين، مثل سارتر، وكذلك ميرلوبونتي إذ حاولوا تأصيل بين فكرة هوسرل عن "عالم الحياة" وفكرة "الوجود في العالم" الأنطولوجية التي عمل بها هايدجر.

إذن تشكل فلسفة الإرادة الصور التاريخية للشر ومعلوم أن هذه الرؤية تختلف عن فهم ريكور الذي عرضه في عمله "عن المدرسة الظاهراتية" 1986م، إذ أن الفينومينولوجيا برأيه ليست فقط مسألة وعي بالوجود، وإنما تكمن أيضاً في العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، كتلك العلامات المعبر عنها في ثقافة منطوقة ما لدلالة معنى ما. يتوصل ريكور إلى اكتشاف واسع لدلالة الوعي من منطلق الربط بين العديد من المقاربات الفكرية وبالتالي يحقق مفكرنا إزاحة أنطولوجية لم يستطع أي أحد قبله وفي وقته لهذا الانعطاف الذي يشمل كل تفكراته.

1-2-2 - تأويلات الحقيقة والكذب لدى ريكور:

إن التأويلية المعاصرة الريكوري المنبثقة من ما أنتجتته النظريات والفلسفات والمناهج المختلفة لهو الصرح الفلسفي الجدير بالذكر، لأن بفضلله أدى إلى إنتعاش الفكر الفلسفي في القرن العشرين بعد تلك الإزاحة الأنطولوجية لريكور في مضمار الفلسفة التأملية، فإنه يعود إلى المشروع الإبستمولوجي الكبير ليتساءل عن أسباب التطور لبعض النظريات والأفكار وأسباب إنحلالها وتفككها. إن هذه العودة الريكورية تحاول أن تكشف له عن تحليله للحقيقة والكذب من باب إكتشاف كل أنماط التفكير الإنساني الذين حاولوا إستخدامهما في أبحاثهم وحياتهم الإجتماعية.

ويمكننا أن نتساءل عن إهتمام ريكور بدلالات الحقيقة والكذب؟ و هل هناك رابطة بين الحقيقة والكذب؟ وما علاقتهما بالهرمينوطيقا في نظر ريكور؟.

إذا كانت مسألة الشر ترتبط بمدى فهمنا للحقيقة، فإن الكذب حسب ريكور هو طريق آخر إلى الحقيقة وتصبح الحقيقة طريق إلى الفهم الذي يشدد على معرفة الحقيقة المتخفية بواسطة أساليب مختلفة كالخطأ.

تعرف الحقيقة إذن نسق منظم شامل يتضمن معارف وخبرات ومبادئ نقوم بإنمائها عن طريق زيادة نسبة المعرفة الصحيحة والمبادئ المسلم بها نهائياً والأحكام والقضايا الصادقة على الدوام. وبذلك يصير مضمون الحقيقة كثرة متحدة مستمرة النمو، والمقصود بمتحدة أن عنصر الترابط – وهو عظيم الأهمية- يؤدي فعله مع كثرة المضمونات بحيث لا توجد كثرة مبعثرة مشتتة وإنما توجد وهي شديدة التآلف والترابط⁽¹⁾.

أما الخطأ، فموجود في العقل لا في الحكم، فالحكم يمكن أن يكون خطأ أو صواب، لكن العقل وحده، نستطيع أن نقول عنه إنه مخطئ. ويمكن أن نحدد الخطأ كالحادث الذي بواسطته يحمل العقل حكماً خاطئاً في الوقت الذي يعتقد أنه يسن حكماً صحيحاً. فهناك إذن عنصران رئيسيان يؤلفان الخطأ، الحكم الخاطئ بحد ذاته، من جهة. وهذا هو العنصر المادي ثم الاعتقاد بأن

¹ - نُجِّدُ توفيق الضوى، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة، دراسة في ميتافيزيقا برادلي، منشأ المعارف، الإسكندرية، مصر، ط1، 2003، ص ص 36-37.

هذا الحكم صحيح، من جهة أخرى. وهذا هو العنصر الشكلي. وهذه المقارنة الهامة ستمهد لنا السبيل لتحديد أنواع مختلفة من الأخطاء، ظاهرة كانت أم صحيحة⁽¹⁾.

تبلغ تحليلات هيدغر المفصلة عن "الهم" (باعتباره وجود الآنية) ذروتها في أول بحث قدمه عن الارتباط بين "الوجود" و"الحقيقة" في كتابه "الوجود والزمان"^(*). وهو أن هذا الارتباط قديم قدم الفلسفة، لم نبتدعه عن هوانا ولم نخلقه من العدم. فلقد دار الفكر الفلسفي منذ بدايته حول هذا الارتباط بين الوجود والحقيقة، وتجلى ذلك بأوضح صورة في كثير من شذرات هيراقليطس الباقية، وفي قصيدة بارمنيديس (وبخاصة في قوله المشهور إن الفكر - أو التعقل - والوجود شيء واحد)، كما ظهر عند أرسطو الذي عرف الفلسفة بأنها العلم بالحقيقة⁽²⁾. كما حاول هيدجر أن يدعم تفسيره للحقيقة بالرجوع إلى فجر الفلسفة، والنظر في المعنى الأصلي الذي كان يقصده فلاسفة اليونان المبكرون من كلمة الحقيقة (ألثيا = لا تحجب). فهو يقف عند شذرة هيراقليطس الأولى التي تتحدث عن معنى اللوجوس الذي يبين للناس حقيقة الأشياء وحالها التي هي عليه، غير أنهم لا يفهمونه، ونداءه فيسقط في التحجب ويهوى إلى الخفاء⁽³⁾.

¹ - رينيه مونيه، البحث عن الحقيقة، وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية، تر: هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط1، 1966، صص 15-16.

^(*) - كتاب "الوجود والزمن" **Being and Time** مؤلف مارتن هايدغر الذي صاغه عام 1927 يعد بقول المشتغلين على نصوصه بأن أجمل تحليل للوجود البشري على إمتداد الفلسفات الوجودية. يركز هذا العنوان على العديد من الأفكار التي وقف عندها مثل: الإثم، والهم، والتناهي والقلق. يرى أن الوجود الانساني هو الطريق السديد لفهم حقيقة الوجود. والفكر عنده ليس علاقة ذات حرة غير زمانية مع موضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره، بل يقول إننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا وفي صميم كينونتنا. (المترجم)

² - مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص 117.

³ - المرجع نفسه، ص 122.

تشكل عودة ريكور للبحث في إشكالية الحقيقة والكذب تحولاً فكرياً ونظرياً مختلف التوجهات الفكرية والفلسفية، وهو يقول: «طالما بقينا في المستوى العادي للحقيقة – أي في مستوى الملفوظ الكسول للقضايا المعتادة اليومية (من أسلوب : إنها تمطر) – فإن مشكل الكذب يخص القول فقط (أقول خطأ ما أعرف أو أعتقد أنه ليس حقيقياً، لا أقول ما أعرف أو أعتقد أنه حقيقي)، هذا الكذب، الذي يفترض إذن أن الحقيقة معروفة، نقيضه هو الصدق، في حين أن نقيض الحقيقة هو الخطأ. وهكذا يبدو أن الزوجين المتناقضين: كذب/صدق ثم خطأ/حقيقة لا تربط بينهما أية علاقة إذن»⁽¹⁾.

وكلما إرتفعنا نحو حقائق يتعين إنشاؤها وإعدادها فإن "الحقيقة" تدخل في مجال الأعمال والإنجازات، وخاصة إنجازات الحضارة. حينئذ يمكن أن يعني الكذب عن قرب الحقيقة المبحوث عنها، فالكذب المخفي حقيقة ليس مما يتعلق بقول الحقيقة المعروفة، وقد بدا لي أنني قد لامست نقطة يكون فيها روح الكذب- التي هي سابقة على الأكاذيب – هو الأكثر ملامسة لروح الحقيقة، التي هي سابقة بدورها على الحقائق المتشكلة، وهذه النقطة هي النقطة التي تبلور وتبرز فيها مسألة الحقيقة في مشكلة الوحدة الكلية للحقائق ومستويات الحقيقة، إن روح الكذب تغذي وتمس البحث عن الحقيقة بواسطة القلب، أي بواسطة مطلبها التوحيدي، إنها الخطوة الخاطئة من الكل إلى ما هو شمولي (وإستبدادي)، إن هذا الإنزلاق يحدث تاريخياً عندما تخضع سلطة سوسيولوجية ما وتنجح بهذا القدر أو ذاك في تجميع كل مستويات الحقيقة وفي إخضاع الناس إلى

¹ - مج من المؤلفين، دفاتر فلسفية نصوص مختارة -4- الحقيقة، تر: محمد سيلا و عبد السلام بنعبد العالي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2005، ص 53.

عنف الوحدة. وهذه السلطة السوسولوجية وجهان نموذجيان: السلطة الكنسية للرهبان (le pouvoir clerical) والسلطة السياسية. وقد يحدث فعلا أن يكون لكل من هذين السلطتين وظيفة تجميع حقا، إن الكلية الدينية والكلية السياسية هما عمليتا ضم شمولي لوجودنا، وذلك هو سبب كونهما معرضين أكثر من غيرهما لوح الكذب، وللسقوط من الكل إلى الكلياني⁽¹⁾.

يتوصل ريكور بعد مناقشته لمفهوم الكليانية عن طريق عرضه للعديد من الأحداث التاريخية والدينية وتحليله للعديد من الوقائع والحداث التاريخية والقصص والأساطير التي إستخدمت معنى الكذب في مسارها التاريخي لمعرفة دلالة الشر. وحسب ريكور نفسه، أنه من الواجب أن لا نُفرط في الإسراع نحو تفسير يتوسل بمقولة الشر، لكن ألا تعتقدون بأن التفسير التاريخي لا يزال يسير بخطى بطيئة جداً.

ويمكن إيضاح معنى الكليانية بمثال صاغه ريكور ليفسر لنا الكليانية التي عمل على إنتقادها في آخر المطاف، يحاول ريكور القرب من التحليلات التي تستند إلى آخر مطافها الى الكليانية، وهنا يعرض ريكور المثل يصور فيه ما قامت به النازية خلال فترة تواجدها وحسبه، وهو يقول: « يسير التحليل التاريخي، من جهته، خطوة خطوة، إذ يرمي إلى سدّ جميع الفجوات، والفجوات الموجودة بين الفجوات عبر تفسير متدرج للدخول في النزعة الكليانية. وقد نجح - سوول فريد لاندر (Saul Friedlander) - في إبرازه فيما يتصل بألمانيا الهتلرية. لا غرو أن تاريخ النازية هو

¹ - المرجع السابق، ص ص 53-54.

تاريخ نظام إستبدادي قَبِل به الألمان كما هو، عبر إخفاء طبيعة الكُلْيانية لأطول مدة ممكنة. لقد كشف الألمان، من خلال تصويتهم المكثف لصالح الحزب الاشتراكي في انتخابات يونيو 1932، عن إنخراطهم في نظام إستبدادي فحسب، أما النزعة الكليانية بالمعنى الدقيق للكلمة فلم يتم إقامتها إلا بعد أن عُيّن هتلر مستشاراً، وبصورة تدريجية: فقد عرف هتلر كيف يخفي نزعته الكليانية خلف ستار إستبدادي. وعلى هذا النحو فُرض الحل النهائي بالتدريج، خطوة خطوة، إبتداءً بمشروع تهجير اليهود إلى البلدان الاشتراكية، ثم إلى مدغشقر، ولّما تبين أن هذه المشاريع غير قابلة للتطبيق أو أنها غير كافية، عمل هتلر على تفعيل سياسته الإبادية الجماعية⁽¹⁾.

إنها ليست ما نسعى إلى إقراره بقدر ما هي اعتراف الجميع بإمكان الغلط والوهم، وهي ليست معطى ولا هي نتيجة بقدر ما هي مجموعة إجراءات ووسائل وأدوات منهجية. وهي ليست تطابقاً، أي لا تعني الحق والصدق والصحة مقابل البطلان والكذب والخطأ، وإنما هي معيار للتصنيف والتفريق، أو آلية للإستبداد والتهميش، أو تعبير عن إرادة القوة والرغبة في الهيمنة. فلا تطابق بين شيء وشيء، لا بين الذات والموضوع، ولا بين الذات والذات، ولا بين الموضوع والموضوع، بل كل شيء يخترق كل شيء ويسهم في تشكيله وتعيينه.

وبإنتقالنا إلى العصر الحديث، وفي زمننا هذا بالتحديد، نجد أن بعض أهل الفكر يذهبون في تعليل الحاجة إلى قراءة النصوص وتفسيرها إلى القول بأنه لا خطاب يبرأ من أوهام الايديولوجيا وزيفها. ولعل هذا ما قال به الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير، «إذ قام بقراءة نصوص ماركس،

¹ - بول ريكور، الإنتقاد والإعتقاد، تر: حسن العمراني، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص 22.

فقد إعتبر التوسير أن أعمال ماركس وبخاصة الأولى منها، أي تلك التي وضعها صاحبها قبل مرحلة نضجه وإستقلاله، لا تقول لنا الحقيقة المجردة الخالصة من الشوائب الايديولوجية، ولا تعبر، من ثمّ، بدقة عما قصده ماركس، ولهذا، فقد أخذ التوسير على عاتقه مهمة إعادة قراءة تلك النصوص، بغية تطهيرها من الإرث الايديولوجي الذي علق بها أو خالطها، وبذلك يعمل على إستخلاص مفاهيم ماركس كما هي، بلا زيادة أو نقصان، ويقوم بالإبانة عمّا لم يستطيع ماركس الإبانة عنه⁽¹⁾.

أقام ريكور بناء فلسفيا محكما قوامه نظرية التأويل ونظريتي الفعل والتاريخ، الأولى تتمثل في الرمزية والثانية في رؤيته عن الهوية السرديّة ورمزية الشر المؤول والفعل. ففي نظرية الفعل تتنازعه مهمتان الأولى تجنب الخطأ والثانية طلب الصدق بالسعي للحقيقة عن طريق البحث في مشكلة الشر، ولذلك قام ببيان الطبيعة العامة للخطأ وأوجه النقص وكيفية تجنب الوقوع فيهما. وأبان هذا في أبحاثه المتعلقة بالإرادة، فقرر أننا نقع فيه كلما حكمنا كذباً وأدركنا خطأ وتوصلنا إلى معرفة ناقصة، ونزداد وقوعاً فيه بإزدياد الشقة بيننا وبين الحقيقة. ولكن لا نلبث على هذا الحال أبداً. فالرغبة في الصدق والصواب والكمال والجمال تدفعنا على الدوام لطلب الحقيقة وجعل الوصول إليها هدفاً أساسياً. ولذلك فعلى الرغم من هذا التصور القائم للكذب. فإن ريكور لا يرفضه. بل يراه وثيق الصلة بالحقيقة بوصفه مرحلة سابقة عليه، لأننا لا يمكن أن نتخلص منه.

¹ - علي حرب، النص والحقيقة 2، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص 13.

الفصل الثاني

من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز

المبحث الأول: ريكور في الإرادة والفينومينولوجيا

- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الوجودي
- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الفينومينولوجي
- هيرينوطيقا الرمز الريكورية

المبحث الثاني: تأويلية الانعتاق التأملي الريكورية

- الفينومينولوجيا ومشكلة التفسير
- من الأساس الفلسفي إلى علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير
- المنهج التأويلي الريكوري

توطئة:

لا يُمكننا الملل عندما نسمع أنّ الفلسفة المعاصرة صارت فلسفة تأويلية بإمتياز مع هايدغر وغادامير وبول ريكور. وما لا غرابة فيه أن الخطاب الفينومينولوجي والخطاب الوجودي لم يستطيعا أن يفتحا المجال لفهم المشكلة المتعلقة بالإرادة لا من الخارج فقط (السطحي) وإنما حسب ريكور لابد من الداخل، وهذا ما بينه في كتابه الذي يحمل "فلسفة الإرادة" بجزأيه "الإنسان الخطاء"، "رمزية الشر"، فالأول يبحث عن نوع من أنطولوجية الإنسان في جوهره في وجوده، أما الثاني إنتقل فيه ريكور من الظاهرية إلى الهرمينوطيقا بحثا عن محاولة إيجاد وسيلة لفك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم البقاء والإكتفاء بالمعنى الظاهري/السطحي، ثم شدد ريكور على أن المنهج الظاهري يبقى أسير مشكلة التفسير، فلا يجدر أن يمدنا بالمعنى الباطني. وعلى هذا الأساس كانت محاولاته تطعيم الظاهرية بالهرمينوطيقا، ما لبث حتى وجد نفسه في حقل الهرمينوطيقا ليسعى لتأسيس نظرية للتفسير إلى إعتناقه المنهج التأويلي. وتشكل معضلة الإرادة مشكلا محوريا في الفكر الفينومينولوجي والوجودي، لأنها تطرح بالأساس مشكلة تفسير الذات، وإذا كانت الذات تشكل الشغل الشاغل لكل الفلاسفات المعاصرة من بنوية وتأويلية وظاهرية وماركسية ووجودية وفرويدية... الخ، فإن ذلك الإكتشاف المهم لريكور لوجود وساطة يمكن أن تقودنا إلى تفكيرية حقيقة الذات، هذه الهوية الذاتية تقتزن بتلك الوساطة بين ما هو رمزي وبين ما هو عملي.

إن رجوع ريكور إلى هذه الوساطة، لأنه حاول الكشف عن تجليات الذات. حيث أن قضية الذات شكلت إعتناقا تأملياً في مسارات المعرفة الريكورية وأضحت ردحا من الزمن تشكل هاجسا

ومجال إهتماماته البحثية، حيث أدى هذا التعرج إلى التشديد على أن المشكل الحقيقي الذي يطبع الظاهرية بحسب رؤية ريكور هو مشكلة التفسير، ولهذا وجد ريكور وساطة لتطعيم الظاهرية بالهرمينوطيقا، وفي نفس المنحى شكلت المقاربة الريكورية للوجودية بالإهتمام بمفهوم الإرادة ونسق العلامات من باب الفلسفة التي تحاول نزع الطابع الأسطوري. قاده هذا التحليل المرتبط بالإرادة إلى النظر في مسألة رمزية الشر، والإنسان الخطاء. ونتج عن هذا التفكير الجديد في حقل الهرمينوطيقا كتابه المعنون: "نظرية التأويل"^(*)، حيث يوضح فيه ريكور الإنتقال من النظريات الفلسفية إلى محاولة التأسيس لنظرية التفسير أو لنظرية علم تفسير النصوص، وهنا بالذات إهتم ريكور بالرمزية بما تحويه من خبايا لفك شفرة الأساطير والنصوص. وسبب هذا الإهتمام بالرمز في كليته وإعتبار الرمز متعدد ولا يمكن الوقوف عند معنى واحد هو تلك العودة إلى نصوص ماركس ونيتشة وفرويد والتحليل البنيوي وخصوصا ما تركته لنا بنائية ليفي سترأوس. هؤلاء إستفاد منهم ريكور ليطور مشروعه الذي إعتبره البحث إنجازا فكريا مهما في الفترة المعاصرة. وما قلناه في توطئة هذا الفصل ليس كافيا للحديث عن فيلسوفنا. فإننا الآن نحاول أشكلة لهذه الصفحات بطرحنا لسؤال مهم وهو كيف إنتقل ريكور من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمينوطيقا الرموز؟ وما دلالة هذا الإنتقال؟. وكيف نفسر مقارنة ريكور الفينومينولوجية والوجودية للإرادة؟ وهل هو إنعطاف أم تجاوز لتلك المركزية الغربية المركزة على موضوع الإرادة التي لم تعر الإهتمام لهرمينوطيقا الرموز؟.

(*) - كتاب لـ "بول ريكور" يحمل عنوان "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى" عمل على ترجمته الدكتور سعيد الغانمي، هذا العمل عبارة عن محاضرات قدمها بول ريكور في جامعة تكساس 1973. يعرض فيه ريكور الصراع القائم بين التفسير والفهم مشددا على قدرته تجاوز ذلك الصراع. وقد وضح الكتاب فصول مهمة في حقل التأويل؛ تكلم فيه ريكور عن اللغة خطأ، ثم إنتقل في ثناياه لتحليل الكلام والكتابة مكتشفا دلالة الإستعارة والرمز متوقفا عند تحليله لمقولتي التفسير والفهم.

المبحث الأول:- ريكور في الإرادة والفينومينولوجيا

2-1- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الوجودي:

إن الاهتمام بفعل الإرادة في الفكر الفلسفي عامة لهو المنحى الجديد الذي سلكته الفلسفات المختلفة متسائلين عن معضلة الوجود وكيفية تفسير العالم محاولين في ذلك إستثمار العديد من المفاهيم كالوجود، العالم، الذات، الإرادة ... ليتوصل كل منهم إلى فرض منطق جديد ومعرفة جديدة. وإن معضلة الإرادة ليست مشكلة فلسفية معاصرة، بل تمتد إلى أبعد حد من ذلك، بمعنى منذ بداية التفكير الانساني، ثم أصبحت (الإرادة) الشغل الشاغل لفلاسفة اليونان مكونين بذلك أنساقا فلسفية عند الفلاسفة العظام (سقراط، أفلاطون، أرسطو)، ثم تناولها فلاسفة العصور الوسطى شارحين ومفسرين على إثره الأحداث التاريخية والكتب المقدسة وكتب العهد القديم والجديد، بعدها أخذ مفهوم الإرادة منحى متميزا عند فلاسفة العصر الحديث إبتداء من هيغل، وكانط، وديكارت، وأعلام الفلسفة الوجودية الممثلة في كيكيجار وهايدغر وغادامير ... الخ. وقد إكتشف أعلام الفكر الفينومينولوجي الممثلة في ادموند هوسرل الدور المهم الذي تلعبه الإرادة في التفسير الوجودي والفينومينولوجي وصولا إلى عهد بول ريكور الذي حاول أن يطرح هذه المعضلة المتعلقة بالإرادة. وفي هذا المنوال نتساءل عن فلسفة الإرادة الريكورية؟. وكيف ساهم ريكور في حقل الدائرة الهرمينوطيقية؟.

لقد إهتم ريكور في أعماله الأولى بمعضلة الإرادة^(*) التي يعتبرها موضوعاً أساسياً في الفكر الوجودي والفينومينولوجي على السواء، ولذا ريكور كان يوليها أهمية كبرى منذ بداية تأليفه، حيث كان يريد أن ينجز عمل ضخّم لدراسة المشكلة وتنتج عن ذلك "فلسفة الإرادة".

يرى "أنيس منصور" أن الفكر الوجودي المعاصر في كتابه الذي يحمل عنوان "مقالات عن الوجودية" في التحليل الموضح في الفقرة أدناه التي يبين فيها الخصائص الأساسية التي يقوم عليها فهم الفكر الوجودي من أساسه، وكذلك يستطيع القارئ أن يفهم لماذا هذه العودة من ريكور إلى الفكر الوجودي وعلى أي أساس إنبثقت فكرة الإرادة وأصبحت من إهتمامات البحوث الريكورية، يرى "أنيس منصور"، بقوله: «والوجودية قد ظهرت أخيراً بصورة أدبية قصصية فيما كتبه مارسيل وسارتر ودي بوفوار وكامي وأونا مونو، ظهرت لأن هناك مبرراً قوياً لهذا الظهور وهذا المبرر ما يزال قائماً [...]، فهذا الفرد يجب أن يكون له صوت، وأن يكون له رأي، كما أن له ثوباً وكما أن له جلده ولحمه وقلبه وعقله، فالفرد يجب أن يكون له رأيه في الناس حوله، ولكن الفرد يولد عادة فيجد له إسماً وطبقة اجتماعية ولونا ودينا وحزباً سياسياً ونقابة مهنية، فمن حقه أن يعاود النظر في هذا كله وأن يوقع بإمضائه على كل هذه الشيكات التي أعدت له ليوقعها على بياض، من حقه أن يعرف لماذا وقع هنا ولحساب من؟ ... وهل لهذه الشيكات رصيد أو أنها

^(*) المقابل الإشتقائي في اللغة الفرنسية (vouloir-Le Vouloir)، وهي النزوع الإرادي لاسيّما من حيث هو عزيمٌ وفعل. ينظر: عبده الحلو، "مُعْجَم المصطلحات الفلسفيّة - فرنسيّ - عربيّ"، المركز التربوي للبحوث والإنماء، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص179.

شيكات بلا رصيد؟⁽¹⁾، وإن مشكلة الإنسان مشكلة رئيسية في الفلسفة الوجودية، والوجودية تريد أن تغني وتتجاوز الماركسية التي - من وجهة نظرها - لا تجعل من الشخصية الإنسانية إنسانيته، وفي الحقيقة فإن مشكلة الإنسان هي الوجودية كلها⁽²⁾.

فالفكر الوجودي يطرح عدة تساؤلات تتعلق بمشكلة الإنسان، فمثلاً: فما هو الإنسان؟ ما هو وجوده، ما هو وعيه؟ ما هي علاقته المتبادلة مع العالم؟ مع المجتمع؟ ما هي حرية الإنسان؟ ما هو إغترابه؟ وما هي إجتماعيته؟ هل يمكن أن يكون سعيداً؟ ما هو مستقبله؟ وما علاقته مع التاريخ؟، هي ذي الأسئلة التي تعالجها الأعمال الفلسفية والأدبية للوجوديين، أمثال جون بول سارتر، جبريل مارسيل، ميرلوبونتي... وغيرهم من التيار الوجودي وصولاً إلى وجودية هايدغر وغادامير.

وإن طبيعة الفهم فيما نظر إليه هايدغر، يأتي من ظهور الأشياء وتكشفها عن أصلها في زمن مقابلتنا بها. ومعرفة الذات الإنسانية لمواضيع العالم، وهو معنى يعارض مقولة الذات، وأن يظهر في وجودية هايدغر بعيد عن الأحكام المسبقة أو الفهم الأسبق، فإنه لا يتكون من عدم، فهو، كما وضحنا، كائن وجودي يتكوّن، دائماً، ضمن الإطار الزمني أو الإطار التاريخي⁽³⁾.

¹- أنيس منصور، مقالات عن الوجودية، دار نضرة مصر للنشر، مصر، ط9، 2010، ص11.

²- ت.أ. ساخاروف، من فلسفة الوجود إلى البنيوية - دراسة نقدية للإتجاهات الرئيسية، تر وتقديم: أحمد برقاي، دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص16.

³ -Hans-Georg Gadamer, Herméneutique et philosophie, préface de Jean Greisch, collection, Le grenier à sel, beauchesne Editeur, Paris, France, 1999,p78.

وإننا نعرف أن مساهمة هيدغر الأولى في الحقل الوجودي وثانيا في الحقل التأويلي، ذلك التماسك أنتج تماسك لأفكاره وقوتها فيما يراه غادامير، وهذا الأخير يقول : «فلا بد لنا أن نعرف التحجب، وقوة السؤال الهيدغري، أو وصفه الفينومينولوجي، بأنه إستطاع أن يبلغ الكمال بنظامه الدقيق والمتقن، فيما يرى هانس جورج غادامير»⁽¹⁾.

وإن ريكور يرى بأن السؤال الذي يبحث عن الإجابة عند هيدغر، في فهمنا، ما هو منحى الأصل الهرمينوطيقي؟ إن طرح سؤال العودة بمعنى العودة إلى الأصل، تتأكد بالحلقة الهرمينوطيكية، على حسب رأي المفسرين، تتركز على نظام الفهم الأسبق على المنحى الأنطولوجي الأصلي. لهذه الهرمينوطيكا الأنطولوجية لا تستطيع أن تقدم فهما لأغراض بنيوية، بسبب مشكلة العودة إلى الأصل، ف: هيدغر قد تجاوز السؤال الذي كان قد طُرح⁽²⁾.

بناء على ماسبق، تشكل مقاربات ريكور للإرادة نقطة هامة للبحث المتعلق بالفعل الإرادي واللاإرادي موضحا ذلك في كتابه الذي يحمل عنوان: "فلسفة الإرادة" المشتغل على الأجزاء الثلاثة لي طرح فيه مسائل مختلفة منها: الإرادي واللاإرادي *La volonté et L'In* الإرادي والتناهي والإثم *Finitude et Culpabilité*، الإنسان الخاطئ *L'Homme* *volonté*، رمزية الشر *faillible*، *La symbolique du mal*.

¹ - Paul Ricœur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II), paris, Editions du Seuil, 1986, collection points Essais, 1998, p 101.

² - Ibid, p 105.

وكان الهدف من هذه الفلسفة التي عمدت إلى تحليل الألم والهوى، مقارنة مسألة الشر وحشرها بفضل تأويل رموز أولية كالحطيئة والذنس والذنب. وأخرى ثانوية كالحرافات بمجموعاتها الأربعة⁽¹⁾.

إذن هذا العمل الذي أنجزه ريكور حول موضوع "الإرادي واللاإرادي" هو محاولة لجعل الخطأ ومعضلة الشر عن البشر بعيدة عن المنحى التجريدي، مبرزاً في ذلك نمط جديد من الفهم القائم على معرفة الذات من خلال "رمزية الشر". كما تتكشف قراءة ريكور عندما إستطاع أن يحلل مقولات الوجوديين مستعينا بالمعرفة الرمزية، حيث شكلت إنعطافاً نوعياً للإهتمام النظري بمقولات "فلسفة الفعل".

2-1-1- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الفينومينولوجي:

إن محاجة ريكور وتحوله من الفلسفة الظاهرية إلى الهرمينوطيقا هو المنعرج الجديد في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ذلك التحول مرهون بمساءلة ريكور للقصدية الهوسرلية المبنية على الشعور، وما إكتشفه ريكور من تحليلاته التأملية هو المهمة التي أراد الوصول إليها عن طريق طرحه للكيفية التي يمكن أن تقوم بتطعيم الظاهرية في الهرمينوطيقا، وهذا هو المسعى الذي خلق الصناعة النظرية للفكر الريكوري، وفي سياق الظاهرية نتساءل عن المشروع الهرمينوطيقي الظاهراتي الذي وقف عنده ريكور؟ وما هي مساهمات ريكور في المنحى الظاهراتي؟ وهل الظاهرية في رأي ريكور هي فلسفة للذات أم هي فلسفة في المعنى؟.

¹ - بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، مصدر سابق، ص 8.

إن الفيلسوف الظاهراتي يعتمد دائما في تحليلاته القصديّة على المعنى المقصود، على معنى الفعل. هوسرل سماه (AKtsinn). إذ ذاك فأنا أدرك الأشياء، إنطلاقا من قصد الإدراك، أو من معنى فعل الإدراك، كإلحاق وبلوغ، إدراكها بما هي موجود خارج نطاق الوعي⁽¹⁾. وعطفا على ما شرحناه فإنه ليس من شأن أية نظرية معرفية صحيحة في الوعي أن تنكر وجود الأشياء خارج الذهن، لأننا لا يمكن تصور الأشياء خارج عن الذهن وبالإدراك نتعرف على المعنى الحقيقي للأشياء.

وقد وجد هوسرل في الفلسفة الديكارتية المنطلقات الأساسية، التي جعلته يتحول في مسار بنائه وتشكيله للمنهج الفينومينولوجي، من الفينومينولوجيا الوصفية (المرحلة الأولى في الفكر الهوسرلي) إلى الفينومينولوجيا الترانسندنتالية أو المتعالية (المرحلة الثانية). ومن هنا بالضبط إمكانية اعتبار الفينومينولوجيا الترانسندنتالية نيوكارتيانية على حد تعبير ادmond هوسرل⁽²⁾.

وأن العودة إلى الأشياء ذاتها بالمعنى الفينومينولوجي هي عودة عن أشياء أخرى. هذه العودة عن أشياء بغية العودة إلى الأشياء هي ما يحاول هوسرل، من خلال منهجه الفينومينولوجي، يبرمه لنا في ما يسميه عملية الردّ (Réduction) أو التعليق (époché)⁽³⁾.

ويرى ريكور في تحليلاته الفلسفية المتعمقة لظاهرة هوسرل، وهو يقول: «أنه علينا أن نطرح قضية الهرمينوطيقا بهذه العبارة الأونطولوجية، فمن أي نوع تكون نجدة ظاهرة هوسرل؟ فيحملنا

¹ أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص31.

² عبد الكريم الشرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص88.

³ المرجع نفسه، ص76.

السؤال أن نصعد من هيدغر إلى هوسرل وإلى تأويل هوسرل بمصطلحات هيدغر. وأن أول ما نصادفه على طريق الصعود، هو هوسرل الأخير صاحب كتاب "أزمة". ومن هنا، يجب أن نبحت عنده أولاً عن الأساس الظاهراتي لهذه الأنطولوجيا. إذ أن مساهمته في الهرمينوطيقا تعد مساهمة مزدوجة⁽¹⁾. ويخلص ريكور من خلال تحليلاته لظاهراتية هوسرل في كتابه "صراع التأويلات" الذي ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور منذر عياشي و راجعة الدكتور جورج زيناقي، ص 38 بأن مساهمة الظاهراتية في الهرمينوطيقا مزدوجة، وفي هذا التقييم فإن ريكور يتوصل إلى هذه النتائج المتعلقة بهوسرل، وهي:

أ - إن هوسرل نقد المذهبية الموضوعية في المرحلة الأخيرة من مراحل الظاهراتية حسب ما أدلى به ريكور، لأنه يعترض على إدعاء ابستمولوجيا العلوم الطبيعية بأنها تزود العلوم الإنسانية بالنموذج المنهجي الصالح، كما أنه شكك في مشروع دلتاي.

ب - أن ظاهرية هوسرل الأخيرة، تفصل نقدها للمذهبية الموضوعية على إشكالية إيجابية تشق طريقاً لأنطولوجيا الفهم.

وإذا كان هوسرل الأخير منطويًا في هذا المشروع المدمر الذي يهدف إلى وضع أونطولوجيا الفهم في موضع ابستمولوجيا التأويل، فإن هوسرل الأول الذي يذهب من المباحث المنطقية Logische Untersuchungen إلى التأملات الديكارتية، قد كان مشكوكاً فيه. فهو الذي، بالتأكيد، شق الطريق مشيراً إلى الذات بوصفها قطبا مقصديا، وبوصفها حاملة للقصد،

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 38.

ومعطي إيها علاقة، ، ليست هي الطبيعة، ولكنها حقل المعاني. وإذا تأملنا، إستعدادا ظاهرياً،
الظاهراتية، إنطلاقاً من هوسرل القديم، ومن هيدغر على وجه الخصوص، فس نجد أنها تستطيع أن
تبدو بمثابة الإعتراض الأول على المذهبية الموضوعية⁽¹⁾.

وعلى هذا المحك وصل فيلسوفنا ريكور إلى فهم تلك المثالية والمقصدية التي أثرتا في الظاهرية
الهوسرلية، وتوجهاتها نحو الأنطولوجيا، فقد كان ذلك على مقدار فشل مشروعه في إختزال الكائن،
وللتعبير عن هذا الصرح المزعوم للهوسرلية فإن ريكور يضعنا أمام نتيجتين وهما:

أ- إن هوسرل الأول أعاد بناء مثالية جديدة، قريبة من الكانتية التي يحاربها (إن إختزال أطروحة
العالم إنما هو إختزال يذهب بالفعل من قضية الكائن إلى قضية معنى الكائن).

ب- إن نظرية الفهم أصبحت ضد هوسرل الأول، وضد إتجاهات نظريته في المعنى وفي المقصدية،
والتي تحولت دورياً إلى أفلاطونية، فمثالية.

وفي مقدمة المترجم جورج زيناتي لكتاب ريكور "الذات عينها كآخر"، بأنه حين وصل ريكور
إلى باريس بعد طول غياب، وقد درس هوسرل على نفسه في معتقله وجد كتاب سارتر -الوجود
والعدم- الصادر أثناء الحرب سنة 1943 قد سبقه إلى تطبيق المنهجية الفينومينولوجية الألمانية
على الفلسفة الفرنسية، غير أن هذا الكتاب لم يثر اهتمامه كثيراً بسبب تشديده المفرط في العدم
كطريق الإنسان لتأكيد حريته أما الكتاب الذي أثار إعجابه وإستهواه فكان -فينومينولوجيا

¹ المصدر السابق، ص 39.

الإدراك"-لموريس ميلو- بونتي" الصادر سنة 1945. وفيه تناول المؤلف كل ما أتى به علم النفس حول هذا الموضوع، مطبقاً منهجية فينومينولوجيا هوسرل القائمة على الوصف المحض والقصدية التي تعني بأن الوعي يستهدف دوماً أمراً خارجياً، ولا يكون مجرد إنطواء على ذاته⁽¹⁾.

نخلص إلى أن ريكور حاول أن يكمل مشروع ميرلوبونتي الذي قال عنه بأنه عاجل قضية نظرية في كتاب فينومينولوجيا الإدراك، وشدد ريكور على إعادة بناء هذا العمل، من ناحية العمل والممارسة التي أغفلها ميرلوبونتي في كتاباته، وهذه الناحية تكون في نظر ريكور بمعالجة مشكلة الإرادة الإنسانية، والصعوبة التي تصادفنا عندما ننجز مشروعاً معيناً. كما أن مساهمة الظاهرانية في الهرمينوطيقا مهم جداً على حسب رؤية ريكور، ولهذا عمل ريكور على جلب الظاهرانية لتوسيع النموذج الهرمينوطيقي.

2-1-2- هيرينوطيقا الرمز الريكورية:

منذ أن نشر ريكور أطروحته حول "فلسفة الإرادة" سنة 1950 حتى صدور كتاب "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، إقترن تفكيره بطرح المسائل دون سعي إلى فرض خط فلسفي. وتتميز الهرمينوطيقا الفلسفية لريكور بأنها تحاول أن تتساءل عن الإنشغال الذي طالما لم تطرحه الفلسفات السابقة بالكيفية التي طرحها في مشروعه الفلسفي الضخم، وإن هذه المحاولة الريكورية لتأسيس نظرية في الرمزية هو المعطى المفكر فيه بأدوات إبستمولوجية بعيدة عن التحليل الذاتي والقريبة من المناهج الحديثة والمعاصرة ومتسائلاً عن أحقيتها لتشغل مكاناً داخل الدائرة الرمزية الهرمينوطيقة.

¹ -بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص11.

ويمكننا أن نتساءل عن الفائدة التي يوليها ريكور للهرمينوطيقا الرمزية؟ وما السبيل إلى إعتناق ريكور مسار التأمل في مسارات المعرفة الرمزية؟ وهل طريق جديد للتفكير أم أنه محاولة ريكور لفرض منطق جديد يعارض فيه التوجهات الفلسفية المختلفة؟.

أجرى ريكور في حوار مع "فرانسوا إوالد"، نُشر هذا الحوار بعنوان بول ريكور- المسيرة الفلسفية - في مجلة ماغرين ليتيرير، عدد 390، أيلول، 2000، في ما بينه كتاب مسارات فلسفية لمجموعة من المؤلفين الذي قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور "مُجد سبيلا"، ص (177-193). فقال ريكور: «تناولت في أول عمل من أعمالي مسألة الإرادة موجّهاً بحثي كتلميذ لهوسرل قريب جدا من موريس ميرلوبونتي، وقد عالج هذا الأخير موضوع الإدراك؛ وإشتغلت أنا حول مجال الفعل، لاسيما وأني منشغل بحكم ثقافتي البروتستانتية بسوء الطويّة وحالة الإدانة [المسؤولية عن الجرم]. سألت نفسي: ما الإرادة؟ ما الذي تستطيعه؟ ماذا يعني فعل الإرادة؟ ماذا يعني التأثير في جسد طيّع أو غير طيّع؟ ما هي الحدود الموجودة؟ أيّ أهمية للجانب الإرادي؟ ترك هذا العمل الأول - الإرادي واللاإرادي (1950) - راسبا أزحّته منذ البداية من التوطئة: وهو مسألة الشر»⁽¹⁾. فمشكلة ريكور الحقيقية كانت تتمثل في ما يوجد محددًا بخصوص إدراك الشر والمعنى الذي يحمله، وكيف يمكن فهمه إنطلاقاً من دلالات الفهم.

حاول ريكور القيام بتجربة الإكتشاف عن طريق الرموز والأساطير وهو ما يمثل ثورة مصغرة بالنسبة إلى طرائق الوصف المحض المستلهمة من فينومينولوجيا هوسرل التي كانت مألوفة بالنسبة

¹ - مع مؤلفين، مسارات فلسفية، تر: مُجد سبيلا، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2004، ص178.

إليّ. وجدت نفسي أمام رؤى متعددة للعالم مرتبطة بفهم الشر: التراجيديا اليونانية وأسطورة آدم في التوراة وأساطير أرض الرافدين إنطلاقاً من أوغسطين. وهكذا إلتقيت بالمقاربة التأويلية التي تبدو لي مرتبطة بالخطاب الرمزي على وجه الخصوص. وبما أنّ تصنيفية الأساطير الكبرى للشر كانت مبنية بصورة كافية فقد إجتهدنا في رسم خرائطية لرؤى الشر، وأفضى ذلك إلى رمزية الشر سنة 1960⁽¹⁾.

قام ريكور في الصفحات الأولى من كتابه بإدخال جملة - الرمز يعطي للتفكير-، حيث إعتبرت بمثابة علامة موجهة². وفيما وضحه "الدكتور لطفي عبد البديع" لفهم أوسع لحقيقة الرمز، وهو يقول: «الرمزية من معالم الفلسفة المعاصرة، بل هي - على حد تعبير سوسانا لانجر- مفتاح الفلسفة الجديدة، والإنسان بما هو إنسان إنما يحدّ بقدرته على "الرمز"^(*)، فهو يستعمل الرموز اللغوية وغيرها ليدل على ذكرياته وآماله، ويصور فيها ما غاب عنه وما بعد من أشياء حقيقية وخيالية، وإنما ينهض بناء المعرفة الإنسانية بإزائها، لا من حيث إنه جملة لمعلومات حسية، بل من حيث إنه تركيب من الحقائق التي هي سبيل الرموز، والقوانين التي هي سبيل دلالتها»⁽³⁾. أما عن

¹- المرجع السابق، ص 178.

²- Paul Ricœur, "Philosophie de la volonté II", *Finitude et culpabilité*, 1. L'homme Faillible, 2. La symbolique du mal, Paris : Aubier, coll, philosophie de l'esprit, 1960, 1988, p 378.

^(*) - رمز-Symbole هي علامة يتفق عليها للدلالة على شيء أو فكرة ما، ومنه الرموز العديّة والرموز الجبرية ويقابل الحقيقة الواقعية. أما الرمزي-Symbolique نسبة إلى الرمز، ومنه الكتابة الرمزية والتصوير الرمزي. ينظر/ مذكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 96.

³- لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة والإستيقا، دار المريخ للنشر، الرياض، ط1، 1989، ص 190.

ماهية الشر، فإن ريكور يضعه في بعده العملي، فالشر هو هذا الذي نصارع، بمعنى آخر، ليس لنا أية علاقة معه سوى علاقة صراع وضدية. الشر هو هذا الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد، ولا نستطيع تفسير وجوده⁽¹⁾.

وإذا كان الشر كما يرى ريكور هو ما لا يجب أن يكون، بل يجب أن يصارع، وبما أننا كلنا نسعى إلى الخير وننبذ الشر، فأنا ننظر إلى ذلك كما لو أننا نقول أننا كلنا يريد إثبات أنه وذلك بنفي الآخر أو بالتمايز عنه بتواتر، وهذا الجذب بين الخير والشر لهو المحور الذي قامت عليها معضلات خاصة في الخطاب الديني والخطاب الفلسفي.

إن تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه. كذلك فإن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي. فرمزية الشر هذه تحل مشكل اللغة.

وبالفعل، فإن نوعية لغة الإعراف قد ظهرت تدريجياً كواحد من الأغاز الأكثر أهمية لوعي الذات، كما لو أن الإنسان لا يلج إلى عمقه الخاص إلا عن الطريق الرئيسي للمماثلة، وكما لو أن وعي الذات لا يستطيع التعبير عن نفسه أخيراً إلا من خلال لغز، ويطلب بصفة أساسية، وليس عرضية، تأويلاً⁽²⁾.

¹ بول ريكور، فلسفة الإرادة - الإنشاء الخطاء، مصدر سابق، ص 10.

² المصدر نفسه، ص 15-16.

حاول ريكور أن يكشف عن دلالة الرمز، بنوع من التوسع الأدبي، عبر الصيغة الملغزة لإعادة الكتابة المستمرة للقوانين والقصص والأخلاق والسياسة والأساطير والحقول المختلفة للكتابة. وبهذا يقول ريكور: «إننا نجد في نظام الأساطير، كما في النظام الأخلاقي والسياسي، هذا النوع من الانفلات بين البداية المؤرّخة بشكل مثالي والأصل الهارب الذي نحاول اللحاق به عبر سيرورة إعادة الكتابة»⁽¹⁾.

ولقد حاول ريكور في نهاية الكتاب "رمزية الشر"، أن يبين الأساس الذي يعطيه الرمز للتفكير، ومسائلته عن الأداة التي تؤدي إلى تحقيق هذا التفكير ابتداءً من الرمز، ولا حظ أن الرمز لا يفهم ولا يتحقق إلا بطريقة تأويلية. وأن هذا الفهم في فكر ريكور يمر عبر ثلاث مستويات متتابعة، وهي على الترتيب:

أ - مرحلة فينومينولوجية: تهدف هذه المقاربة إلى فهم الرمز في كليته المتسقة، وعلى الرغم من أن هذا الفهم يركّز على الحياة داخل الرمز، إلا أنه يحتوي على إمكانية تفكير جديد. قال ريكور بوجود أربع أشكال للفهم الفينومينولوجي، وهي:

- الشكل الأول: يركز على رمز واحد، بحيث يسعى لتبيان تعددية دلالات هذا الرمز، وإبعاد المختلفة.

¹ - بول ريكور، الانتقاد والإعتقاد، مصدر سابق، ص 13.

- الشكل الثاني: يتركز على فهم رمز أو عدة رموز إنطاقا من فهم رمز آخر.

- الشكل الثالث: فهم الرمز من خلال التجليات الأخرى للمقدس كالطقوس أو الشعائر والأساطير... الخ.

- الشكل الرابع: البحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيلات التي توحد كل رمز بمفرده.

ب - مرحلة هيرمينوطيقية: ألخ ريكور بأن السؤال المتعلق بالحقيقة - الإعتقاد، لا يمكن أن يتناوله الفهم الفينومينولوجي، بل أن الفهم الفينومينولوجي يتوقف ولا يستطيع أن يغير الطريق ويبحث في ثنايا (الحقيقة - الإعتقاد)، والدخول في الدائرة الهرمينوطيقية يعني طرح سؤال (الحقيقة - الإعتقاد). من خلال المرور من سؤال ما هي دلالة الرمز إلى سؤال ما هي دلالة هذه الدلالة بالنسبة لي؟.

ج- مرحلة فلسفية: إن الانتقال من التفكير داخل الرمز (المرحلة الهرمينوطيقية) إلى المرحلة الفلسفية، حيث يكون التفكير متعلقا بالرمز - نقوم بتحويل الدائرة الهرمينوطيقية إلى رهان un pari يسمح بتجاوز الدائرة الهرمينوطيقية.

يشرح لنا ريكور في كتابه الذي يحمل عنوان "فلسفة الارادة" هذا التجاوز لهذه الدائرة الهرمينوطيقية، وهو يقول: « أشدد على أنني سأعمل جاهدا للوصول إلى فهم أفضل للإنسان والرابطة بين كينونته وكينونة كل الكائنات، إذا اعتبرت نفسي بأنني أنا العلامة إلى الفكر الرمزي،

ويتوصل الرهان المتمعن فيه بنوع من الإيضاح، وفي الأخير إن المراهنة على العالم الرمزي، في الزمن الحقيقي نفسه، فإن وحدة الخطاب النسقي سيعود إليّ بفعل التفكير⁽¹⁾. وهنا، يبنها ريكور إلى هذه العودة التفكيرية التي تجعل من الخطاب ممكنا وحقيقيا بفعل توسع الرهان الرمزي من الدلالة المجازية والإستعارية إلى الدلالة التي تحيلنا إلى فهم معنى الرمز في كليته، وليس تلك العودة التي تعيق تفكيرنا للرمز، بل توسع من مجال الرمز.

وبالتالي فإن الفهم، حسب ريكور ثلاثة أشواط متميزة ومختلفة عن بعضها البعض متوخيا في ذلك المرحلة التفكيرية من ناحية ومشددا على أهميتها من ناحية أخرى لكي تكتمل منظومته النسقية التي تعتمل داخل الدائرة الهرمينوطيقية، وفي هذا الشأن يقول: «أنا أنظر ثلاث أطوار للفهم، ثلاث مراحل تقوم بوضع معالم لحركية الفهم التي تنطلق من الحياة داخل معنى المرموز نحو التفكير، وهذا التفكير يكون تفكيراً إنطلاقاً من طبيعة الرموز⁽²⁾. وحسب ريكور، فإن التفسير في المرحلة الهرمينوطيقية، يتم من خلال دياكتيك بين المعنى المعطى من قبل الرمز ومحاولات المؤلف. والديالكتيك يؤدي إلى تنحية التفكير الفلسفي والجانب الهرمينوطيقي للرمز، ولا بد من هذا التقاطع، والديالكتيك يصل إلى نهايته إلا في المرحلة الأخيرة ألا وهي المرحلة الفلسفية، إلا أنه تدخل ضمن المرحلة الفينومينولوجية، كما يستعيد قوته بفعل المرحلة التفكيرية التي تتعزز بفعل

¹- Paul Ricœur, Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, 1. L'homme Faillible, 2. La symbolique du mal, op.cit., p 486.

²-Paul Ricœur, Le symbole donne à penser, Esprit, art.juillet-aout, France, 1959, p 68.

الدائرة التأويلية بين الفهم والإعتقاد. وقد تأثر ريكور بتراث القديس أوغسطين وأنسلم ليوضح
الرابطة بين الفهم والإعتقاد⁽¹⁾.

ولقد إنتقد ريكور منذ أن ظهر مؤلفه "فلسفة الإرادة" المكرس للجزء الأول من عمله حول-
"الإرادي واللاإرادي"- النمط الذاتي الذي يعيد للذات الفاعلة قيمتها، وأخبرنا في تحليلاته التأملية
عن وعي الذات كمهمة وهدف؛ وحسب رأيته فإن الوعي لا يمكن أن يكون معطى. فما سعى
ريكور إلى تأكيده دوما هو أنّ الذات لا يمكنها أن تكون مركز كل شيء، أنّها لا تحكم المعنى -
فهي على حد تعبيره تلميذة أو طالبة للمعنى، في الحقيقة، يبقى اللأنا الريكوري أو الكوجيتو
الريكوري حتى بعد مروره المراحل الثلاثة لفهم طبيعة الرموز فهو كوجيتو مكسور الأجنحة *brisé*
أو مجروح *blesé* يحاول كوجيتو ريكور أن يكون وسطيا بين الكوجيتو الديكارتي
والكوجيتو المهان *humilié*، كما نراه في ثنايا كوجيتو نيتشه الذي أوصله إلى العدمية
المشؤومة.

ما نلاحظه من تحليلات ريكور أنه إستعمل عدة مفاهيم رمزية في كتابه الذي يحمل
عنوان "فلسفة الإرادة"، منها ك: المحدودية واللاعصمة، الإرادي واللاإرادي، المتناهي واللا متناهي،
التناسب واللاتناسب، الخطيئة، الجرم، الإثم، الألم، الإنسان المذنب، الإنسان البريء، الهشاشة،
النسيان، الذاكرة، التفكّر، الرهان، الأساطير... وغيرها. إستعار هذه المفاهيم من أجل أن يفتح

¹- Paul Ricœur, Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, 1.
L'homme Faillible, 2. La symbolique du mal. op.cit, p482.

مجالاً لفهم مشكلة الإرادة عن طريق رمزية الشر، وهنا في الجزء الثاني الذي حمل عنوان "رمزية الشر" ريكور إنتقل من الظاهرية إلى الهرمينوطيقا أو التأويلية ومحاولاته في هذا المجال، فك شفرة الرموز التي تحملها الأساطير وعدم الإكتفاء بالمعنى العادي، بل تتعداها إلى فهم أوسع وشامل.

المبحث الثاني:- تأويلية الإعتاق التأملي الريكورية

2-2- الفينومينولوجيا ومشكلة التفسير:

إن الظاهرية رغم أنها إصطبغت بالصبغة العلمية، إلا أنها لم تبقى في تلك الصرامة العلمية التي تدعيها، لأنها لا تستطيع الوقوف أمام الإشكاليات الفلسفية التي تحاول أن تفسر الكينونة إنطلاقاً من القصديّة. كما أنها حاولت أن تضع الفلسفة الديكارتية في مساراتها المنهجية، غير أنها لم تستطع بلوغ الصرامة العلمية.

في كتاب ريكور المنشور بعنوان "من النص إلى الممارسة والإنخراط"، الصادر عام 1986م، توجد مقالة بعنوان "من الفينومينولوجيا إلى علم التأويل". وفيها يرى ريكور بأن إعتاق فكرة التأويل التعددي أو إنتشار موجة تعددية التأويل والتفاسير لا يعني إلغاء الفينومينولوجيا. هذا على الرغم من أننا نلاحظ لدى هوسرل فكرة تقول بوجود جواهر أحادية المعنى، وأنه يمكننا أن نتحدث عنها بشكل متماسك وواضح. وهذا مغاير لتعددية التأويل والتفاسير⁽¹⁾.

في رأي ادموند هوسرل بأن هناك العديد من الأسئلة التخريبية تضع كل النماذج التفسيرية والتأويلية موضع سؤال.

إذاً، كل نماذج التفسير المتداولة للأمر المعرفي من أدهاها -المبادئ الصورية سواء رُدت إلى بنية بيولوجية أم لا - إلى أقصاها- الميتافيزيقية الحاضرة لنظرية المعرفة - مروراً بالعلوم الدقيقة ومساراتها

¹ بول ريكور، حوار مع بول ريكور - أنتظر النهضة، تر: هاشم صالح، مجلة فكرية مستقلة - الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت- باريس، ع62، 1989، ص45.

اللامتناهية... غير قادرة على إدراك ضرورة المعرفة في شروط إمكاناتها الأولى. إن السؤال المعرفي عند هوسرل لا يضيع هذه النماذج موضع سؤال إلا ليجدد علاقاتها بالمقام الفلسفي الذي هو مقام معرفي أصلاً لا يخرج عن أفق السؤال الفلسفي حول العقل النظري: إن مهمة نظرية المعرفة أو نقد العقل النظري إنما هي بادئ الأمر مهمة نقدية؛ إذ عليها أن ترفع الشناعات التي يقع فيها لا محالة التأمل الطبيعي في العلاقة بين المعرفة والمعنى المعرفي وموضوع المعرفة؛ ولها أن تدفع تبعاً لذلك مقالات الشكك بإظهار ما فيها من الخُلف - إضماراً أو تصريحاً - في ما يختص بماهية المعرفة⁽¹⁾.

لهذا السبب بالذات، فإنه من المفهوم أن كل محاولة لتأويل عالم المعيش والتعلق المتضمن فيه - بكيفية مختصرة: نحن موضوعات في العالم، ونحن كوننا ذوات للعالم - تأويلاً وصفياً نسقياً - وكوننا نسقياً من الاعتقادات التلقائية - سرعان ما تتورط في تعقيدات غير معتادة ومزعجة، وأن اللغة العامة اليومية سرعان ما تصبح عاجزة، لأن ألفاظها قبل العلمية لا تبقى كافية، عندما تنشأ حاجة عامة للقيام بتأمل انعكاسي للحياة الذاتية التي يستمد منها العالم يقين وجوده وللكيفيات الذاتية التي يتجلى فيها [...]. فإن فهم الوصف يصبح هو ذاته صعباً، وذلك بالضبط لأن الأمر يتعلق بإدراك حدسي - لما لم يتم أبداً إبرازه تيمائياً، ما لم يتم الانتباه إليه لذاته، وما لم يتم تمييزه⁽²⁾.

وعلى خطى الوصف المحض الظاهراتي للمقصدية وفكرة التعالي الترنسندنتالي الهوسرلية، إستطاع أن

¹ - ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، تر: فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص 12-13.

² - ادموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفينومينولوجية، تر وتقديم: إسماعيل المصدق و مراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2008، ص 456-457.

يقدم لنا تأويلات وفق المنحى الفينومينولوجي، ومما لا ريب فيه، فإن الفينومينولوجيا الهوسرلية؛ هي وصفية ومتعالية.

وتنقسم بحسب تاريخ تطورها إلى قسمين كبيرين:

- الفينومينولوجيا الوصفية، وفيها كان قد إنصبَّ إهتمام هوسرل على إستنقاذ الموضوعية، ولاسيما المعاني المنطقية والرياضية من خيوط الذاتية المتغيرة التي سعت إلى تأويلات نفسانية منطقية.

- والفينومينولوجيا المتعالية، وفيها خطى هوسرل خطوة جديدة وخطيرة، لما استخلص الوعي من العالم بإدخاله مبدأ جديد وعلى غاية من الأهمية في الفينومينولوجيا المتعالية وهو مبدأ الردّ أو الإيخو. وهو مع هذه الأبحاث كان قد ظهر ما عبّر عنه هوسرل بالتأسيسية المتعالية، وهذه التأسيسية قد تفرعت إلى فرعين، تأسيسية الموضوع بمختلف قيمها لأنطولوجية بما هو مُتعلّق الوعي أو كما يسميه هوسرل بما هو معنى نؤامي. وتأسيسية الوعي بما هو سيّال زمني مطلق الوجود والحقيقية.

وفي الحوار الذي إفتحه ريكور فيما يخص السؤال الذي يميز التقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه هو نفسه، فأقر، بأن هذا التمييز له ثلاث ملامح: هو يندرج ضمن الفلسفة التأملية، ويبقى في منطقة الفينومينولوجيا الهوسرلية، ويريد أن يكون أحد المغايرات الهيرمينوطيقية لهذه الفينومينولوجيا.

هكذا وحسب ما لاحظته ريكور في كتابه "من النص إلى الفعل"، بخصوص نصوص ادموند هوسرل، وهنا بالذات يشرح لنا ريكور الوصف الحقيقي للتجربة الذاتية للظاهراتية كما صاغها هوسرل نفسه.

نجد هوسرل، في نصوصه النظرية الأكثر تأثراً بمثالية تذكرنا بمثالية فيخته، يفهم الظاهراتية على أنها، ليس فقط منهجا للوصف الجوهرى لتمفصلات التجربة الأساسية (الإدراكية، الخيالية، العقلية، الإرادية، الأخلاقية، الخ)، بل بوصفها تأسيسا ذاتيا جذريا داخل الوضوح العقلي الأكثر إكتمالا [...]. هي التي تكوّن الحقل ذا الإمتياز للتجربة الفينومينولوجية. والموضع البالغ الجودة للحدس. ويعود هوسرل إلى ديكارت، بعيدا عن كانط، نجده يقول بأن كل إدراك للتعالي مريب وموضع شك، لكن المثولية للنفس مؤكدة. وبهذا الإثبات تبقى الظاهراتية فلسفة تأملية⁽¹⁾. هذا الوصف الريكوري للظاهراتية بإختزالها إلى نمط معين من المعرفة التي تؤسس لنفسها نهجا متعالي على الفهم العادي مختزلة نفسها تحت لواء فلسفة شعورية أو بمعنى آخر فلسفة في الوعي. هذا الوعي الذي يحاول أن يتجلى من جديد عبر تلك المقصدية لهو المعطى الذي أوصل ريكور إلى القول بأنها فلسفة تأملية تحاول الظهور من جديد.

وهذا الإنتهاك للفينومينولوجيا من لدن الهيرمينوطيقا يستدعي إنتهاكا آخر: الإختزال الشهير الذي يشق به هوسرل "معنى" عمق الوجود الذي ينبثق الوعي الطبيعي، لا يمكنه بعد أن يكون إشارة فلسفية أولى. إنه يتلقى، منذ الآن، دلالة إستمولوجية منحرفة: إنه إشارة ثانية لإنجاز

¹بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص 19-20.

التباعد - وبهذا المعنى، نسيان التجذير الأول للفهم - الذي تكتسيه جميع العمليات المتوخية للموضوعية، المميّزة سواء للمعرفة التبسيطية أو للمعرفة العلمية [...]. هكذا، فإن الهرمينوطيقا الهایدغرية والتي بعدها، إذا كانت هي وارثة الظاهراتية الهوسرلية، فأنها في نهاية الأمر قلب لها بالقدر نفسه الذي تكون فيه تحقيقا لها⁽¹⁾. إذا كانت الهرمينوطيقا الهایدغرية هي قلب في آخر المطاف للنظرة الظاهراتية فسؤال المعنى ينحو دائما في شكله اللغوي وفق المعطى الأنطولوجي التي تحاول أن تجد فيها للكينونة صياغة، وهنا يتعلق المشكل في هذا الإنعطاف حسب ريكور، بمعنى آخر ما هو طريقنا لفهم دلالة ومعنى الوجود، إذا كان "رينيه ديكارت" قد حاول أن يجعل من "الكوجيتو cogito" أداة للفكر وعبر الشك اللاهائي أن يفهم دلالة الذات المفكرة إنطلاقا من ذلك الكوجيتو - أنا أفكر، إذا أنا موجود - فتصبح هنا لدينا ثنائية المعنى بين الذاتي والموضوعي.

إذا كان الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت (1596م - 1650م)" الذي كان قد شغل فكر هوسرل، فإن ديكارت نفسه، «يعطي كلمة objectif معنى الذاتي. ولكمة subjectif يعطي معنى الموضوعي. مثلا إذا فكرت، الآن، بمدينة باريس، فهذه المدينة موجودة موضوعيا objectivement في. الذاتي subjectif، هو، في عرف ديكارت، ما وجد في حد ذاته بمعزل عن المعرفة التي يمكن أن نحصل عليها. جاء كانت kant الفيلسوف الألماني فقلب الوضع تماما. أصبحت كلمة objectif للوجود الكائن في حد ذاته، وكلمة subjectif للوجود الذي

¹ - رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى - تثبت أنّ الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، تر: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط4، 1988، ص144.

هو في⁽¹⁾. وهنا يمكن أن نتحدث عن هذه العبارة "أنا أفكر، إذن فأنا موجود"، التي ينبغي تحليل كل حد من حدودها. إن الفكر عند ديكارت هو كل حالة من حالات الشعور والعاطفة والإرادة، كما أنه فعل العقل أيضا، ولكن حين أقول: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود" فأني أفكر بمعنى ضيق (أفكر عن طريق فكرة واضحة متميزة لدى) في أنني أفكر (بالمنى الواسع)، ولكن ما هو الوجود الذي يعنيه بعبارة "أنا موجود je suis" انه وجود كائن مفكر، وحتى اللحظة لا نعرف وجودا سواه⁽²⁾.

لم يبقى لنا إلا أن نشرح لفظ je، لفظ إذن donc، ولفظ أنا التي هي ضمير المتكلم في الكوجيتو تبين أن ديكارت، على خلاف وليم جيمس حين قال: أنه يفكر في il pence en moi كان يشعر شعورا مباشرا بحضور شخصه، لا شخص ديكارت الفاعل الحي كما كان يمكن أن يقوله الفيلسوف "سورين كيركجارد" (الذي قال: أنا أفكر، إذن فأنا غير موجود)، وإنما شخص ديكارت من حيث أنه يفكر⁽³⁾.

والحال أن المشكل، مشكل المعنى المزدوج، غير خاص بالتحليل النفسي فقط فيما يراه بول ريكور: ففينومينولوجيا الدين تعرفه أيضا، والرموز الكونية الكبرى للأرض، والسما، والمياه والحياة، والأشجار، والحجارة، وهذه القصص الغريبة عن أصل الأشياء ونهايتها، قصص هي الأساطير، خبرها اليومي أيضا. وأيضا أن الأساطير، والطقوس، والمعتقدات ليست، من حيث أن

¹ بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص 19-20.

² جان قال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، تر: فؤاد كامل ومراجعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، د س، ص 9.

³ المرجع نفسه، ص 10.

الفيونومينولوجيا هي التي تدرسها. [...]. وليست فيونومينولوجيا الدين، أول الأمر، إخفاء الرغبة في المعنى المزدوج؛ إنها لا تعرف الرمز أول الأمر بوصفه تحريف اللغة؛ فهو ، بالنسبة لها، ظهور شيء آخر يبرز في المحسوس، - في الخيال، في الحركة، في العاطفة،- والتعبير عن قاع يمكننا أن نقول أيضا انه يبين ويحتجب. وما يبلغه التحليل النفسي أول الأمر بوصفه تحريف معنى أولي يلتصق بالرغبة، تبلغه فيونومينولوجيا الدين أول الأمر بوصفه ظهور أو حتى نهجر الكلمة في الحال، مع احتمال أن نناقش فحواها وصحتها، بوصفه تجلي مقدس⁽¹⁾.

2-2-1- من الأساس الفلسفي إلى علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير:

إذا كان ديلتاي قد أقام الهرمينوطيقا على أساس أنها الخاصية المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية للعلوم الطبيعية - فإن مفكري الهرمينونوطيقا المعاصرين مثل بيتي Betti و بول ريكور وهيرش Hirech، الأول في إيطاليا، والثاني في فرنسا، والثالث في الولايات المتحدة الأمريكية، يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير. إنهم - مثل شلايرماخر - يحاولون إقامة الهرمينوطيقا علما لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب، يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها هانس جورج غادامير. إن الهرمينوطيقا عند هؤلاء المفكرين لم تعد قائمة على أساس فلسفي، ولكنها صارت - ببساطة - علم تفسير النصوص، أو نظرية التفسير⁽²⁾.

¹ بول ريكور، في التفسير - محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الجمهورية العربية السورية، ط1، 2003، ص16-17.

² نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 44.

فيما تراه المترجمة الدكتورة "فاطمة الجيوشي" لكتاب جيانى قاتيمو "نهاية الفلسفات العدمية

والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987) *La fin de la Modernité Nihilisme*

et herméneutique dans la culture poste-moderne". حيث يرى

قاتيمو بقوله: « الحقيقة والمنهج، المؤلف الذي نشره هانس جورج غادامير عام 1960، والذي

دشن في الفكر المعاصر ما ندعوه بعد الآن بتعبير شائع انطولوجيا تفسيرية، يبدأ، كما نعلم، بجزء

أول طويل كرسه لاستخلاص مسألة الحقيقة (إنطلاقاً) من التجربة الفنية، وكانت النواة النظرية

المركزية فصلاً كرس لاستعادة مسألة الحقيقة في الفن ونقد الجانب التجريدي في الوعي الاستطقي

بهذا النقد للوعي الاستطقي، عمل جادامير وبشكل أصيل على نتائج الوساطة الهيدغرية عن الفن

وتجسدت في أهم ما فيها بالقضية التي ترى في العمل الفني توظيفاً للحقيقة»⁽¹⁾.

يُعتبر هيدجر أنه يُقدم عموماً مؤسساً للانطولوجيا التفسيرية عندما يؤكد الارتباط -تقريباً

التماهي بين الوجود واللغة، ولكن، فيما يتجاوز تماماً هذه القضية - قضية بحد ذاتها إشكالية إلى

حد بعيد- تكتسي وجود أخرى لفلسفة هيدجر أهمية بالغة العمق بالنسبة لفلسفة التفسير⁽²⁾.

ويمكن إيجازها كما يلي:

أ - تحليل الوجود - هناك (الإنسان) بوصفه كلية تفسيرية.

¹ - جيانى قاتيمو، نهاية الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة،

دمشق، ط1، 1998، ص 127.

² - المرجع نفسه، ص 129.

ب - في المؤلفات المتأخرة، الجهد لتعريف الفكر الميتافيزيقي - الأقصى بحدود فِكر وتذكّر (An-denken)، وبشكل أكثر تحديدا بعلاقة مع الموروث. إنهما العنصران اللذان يقدمان مضمونا للإشارة العامة إلى إرتباط بين الوجود واللغة، بتحديدتها في معنى عدمي.

بالإمكان العثور على أول عنصر عدمي في النظرية التفسيرية الهيدغرية في تحليل الوجود - هناك بوصفه كلية تفسيرية. ونعلم أن الموجود -هناك يعني أساسا الوجود -في- العالم، ولكن الوجود -في- العالم يتم فصل بدوره وفقا للبنية الثلاثية للـ "موجودات" -existentiaux، و Befindlichkeit (الوضع العاطفي)، فهم compréhension - تفسير و Interpretation وقول Discours⁽¹⁾.

يركز بول ريكور إهتمامه أساسا على تفسير الرموز. هذه المسيرة التي بدأها من منطلق الإيمان الديني محاولا الإستفادة من مقولات الوجوديين المؤمنين، ومن أجل ذلك إرتأى أنه لابد لهذه المقولات من منهج علمي، تتأسس عليه، فوجد ضالته في فينومينولوجيا هوسرل، والحقيقة أن الظاهرانية لفتت إنتباه العديد من الوجوديين، مثل سارتر، وأيضا ميرلوبونتي إذ وصلا بين فكرة هوسرل عن "عالم الحياة" وفكرة "الوجود في العالم" الأنطولوجية التي نادى بها هايدجر. ومفهوماً أن هذه الرؤية تختلف عن فهم ريكور الذي عرضه في عمله عن المدرسة الظاهرانية 1986م، إذ أن الفينومينولوجيا برأيه ليست فقط مسألة وعي بالوجود، وإنما تكمن أيضاً في العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، كتلك العلامات المعبر عنها في ثقافة منطوقة ما، فالفعل الأول للوعي هو

¹ المرجع السابق، ص 129.

المعني.. والإرادة هي تحديد هذا المعنى خاصة أكثر من علم اللغة البنيوي وما دفعه في هذه الرؤية لدور الرموز والعلامات هو إهتمامه كرجل متدين بمسألة الشر والإثم، إذ لا يمكن مناقشة الشر والخطيئة دون وضع الرمزية في إعتبارنا، لأنه إذا كانت لدينا لغة مباشرة تتحدث عن الغرض والدافع والإستطاعة، فإن هذه اللغة لا تستطيع أن تتحدث عن الشر إلا بواسطة إستعارات، فالإستعارة إذن هي اللغة الرمزية التي يسمح تفكيكها والحفر فيها بتكوين فهم متعدد ثري للعالم وللمعرفة الإنسانية به. لكن ريكور مع كل ذلك تعامل مع الرمزية كوسيلة منهجية حصراً فقط. لماذا؟ لأن الإهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية، يتصل بفكرة أن الرمزية . بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى . تكشف عن إلتباس الوجود إن الوجود يتحدث بطرائق عدة وبالتالي فإن المرر الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على إلتباس الوجود نفسه.

وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد ونيتشه وماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والإجتماعي، فإن تعريف ريكور للرمز يشترط أن يكون الرمز معبرا عنه بلغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمينوطيقا. إن الرمز فيما يقول ريكور -أي بنية من الدلالة يدل فيها المعنى الحرفي والأولي والمباشر -بالإضافة إليه- إلا من خلال المعنى الأول⁽¹⁾. ولا يمكن فهم هذا التحول في التعاطي مع مقولتي الفهم والتفسير، وهو ما يحدد الأساس الذي يقوم عليه الفكر الهرمنطريقي عند ريكور، دون الإشارة إلى موقع هذين المفهومين في التصورات التأويلية السابقة، خاصة عند دلثاي، فهو من صاغ في واقع

¹-نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 45.

الأمر مضمونها وحدد لكل مفهوم موقعه داخل حقل معرفي مخصوص، ما يعود إلى علوم الإنسان في حالة الفهم، وما يصنف ضمن علوم الطبيعة في حالة التفسير. فالأولى ذاتية تقضي فهما، أما الثانية فموضوعية تتطلب تفسيرا. يستند الفهم إلى نوع من الحدس الروحي، أما التفسير فيبنى على التعليل والتبرير⁽¹⁾.

وإذا كانت مهمة ديلتاي، أن يجعل من الفهم أساسا للتفسير الهرمسي، وكانت غايته إيجاد نظرية موضوعية لها قوانينها لتصبح علما له ضوابطه. إن ما يأتي به الحدس، فالفهم هنا لا يمكن إعتباره هذيان للذاتية، في ما يحققه التفسير الموضوعي من نمط طبيعي. فهو يتطلب، على الاختلاف من ذلك، إلى العلم بالظاهرة الممنوحة للتأويل. وإذا لم يكن للمؤول معارف سيقى أفق المؤول بعيدا لأنه لا يلتقي بأي أفق آخر لازما لإعادة وعي المؤول. لقد حدد دلتاي طريقا آخر: التفسير على خطى العالم المتخصص في الطبيعيات أو التأويل على خطى المؤرخين⁽²⁾.

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الفلسفة، في نظر بول ريكور، ليست أنساقا مغلقة (Systèmes fermés) أو سلوكات مجردة.. أو تأويلات نظرية لا صلة لها بالواقع الإنساني، أو معرفة علمية، منغلقة على نفسها، [...] أو على الايديولوجيات، بل إنها فكر حامل

¹ - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل - من الهرموسية إلى السميائيات، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 2014.

² - Paul Ricœur, Du texte a l'action, Essais d'herméneutique II, Op,Cit, p157.

لكل الآمال الإنسانية، ومنهج متفاعل مع كل الهموم الإنسانية كذلك، وعامل من أجل تمكين الإنسان من تجاوزها باستمرار [...]، بعيدا عن أي شكوك لا مجدية⁽¹⁾.

هذا التعارض بين التأويل والتفسير قد جرت إعادة صياغته من قبل مؤلفين آخرين عارضوا التأويل بالنماذج البنيوية في الألسنية وفي التحليل النفسي. وهكذا رأى بول ريكور (حول التفسير، بحث حول فرويد، 1965: صراع التفاسير. بحوث حول التأويل، 1969) في علم دلالة الجملة، القريب من نظرية فعل القول، التنقل بين التحليل البنيوي لنص ما وتأويله؛ وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكا يزيد فهمه لذاته حين فهم الإشارات الموضوعية في الكتابة، وهو بالتالي آخر فعل من أفعال الفهم؛ ولكن هذا العمل النهائي توسطه كل الإجراءات الموضوعية في التحليل البنيوي وفي التوضيح التصوري؛ وعندما لا يتعارض التفسير مع الفهم؛ انه أولى أن يصبح مجمل الوساطات الموضوعية التي تهيئ تملك المعنى؛ وأخيرا لا يمكن فصل التملك عن عمل إنتقادي تحكيمي بين تأويلات متنافسة منبثقة إما عن ممارسة الإتهام، كما هو عند ماركس ونييتشه وفرويد، وإما عن إهتمام بإعادة إلتقاط المعنى الأصيل كما هو حال مدرسة التأويل الأونطولوجي عند هيدغر وغادامير⁽²⁾.

¹ - البخاري حمادة، بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية، جامعة وهران، دار القدس العربي تعاونية الهداية 01 بلقايد وهران، ع4، جانفي 2014، ص ص 11-12.

² - بول ريكور، فلسفة اللغة، تر: علي مقلد، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ع8، خريف 1989، ص31.

ومن هذه الزاوية، يحاول ريكور أن يعطي الأساس لرمزية اللغة، من منطلق أن الحقيقة تفهم وتؤول عن طريق الرمزية التي يخضع لها النص [...]. فالجانب الرمزي هو الوسيط الحقيقي للروح بين الواقع والذوات، إنّه يريد التدليل عن عدم سرعة فهمنا للواقع⁽¹⁾.

إنه الطريق الذي دفع ريكور إلى الإهتمامه بتأويل العلامات والرموز إلى إنجاز نظرية تأويلية (هرمنوطيقية) بالغة التعقيد، تستشير الأسطورة التي بذل معاصره كلود ليفي شتراوس جهداً كبيراً لمقاربتها من منظور بنيوي. إلا أنه أوضح أكثر من مرة أنه حاول أن يقصر تعريف الهرمنوطيقا على تفسير اللغة الرمزية في بادئ الأمر، ولكنه حاول بعد ذلك أن يربط الهرمنوطيقا بالنصوص المكتوبة، مركزاً على مشكلة اللغة نفسها، بعد أن كان يصب إهتمامه على أبنية الإرادة أو رمزية الأسطورة فحسب. ولم يكتف بإستشارة الأسطورة مع شتراوس فقط، بل وجد تشابهاً بين الأسطورة، والحلم، والخيال الشعري، فلجأ أولاً إلى الفرويدية لتنمية تأويل علمي منهجي للدلالة الأحلام، والموقع الذي تشغله من مسألة الإرادة، وهكذا دخلت نظرية فرويد من بابها الواسع، ولكنه دخلها أيضاً على طريقته الخاصة جداً، والأصيلة جداً. ذلك لأن فرويدية ريكور منهجية وليست مذهبية، كما أنها مطعّمة بمسحة سيميولوجية علاماتية فيها من نظرية ديسوسير اللغوية، إذ صب إهتمامه على المنظور الفعال لعلم اللغة، وذلك ليكشف عن الثنائيات المتعددة، مثل العلاقة البنيوية بين العلاقة الحسية والدلالة التي تحملها، أو الثنائية القصدية بين العلاقة والموضوع الذي تشير إليه، وهذا يتجاوز بشكل كبيرة الفهم الذي إقترحه "جاك لاكان (1901-1981)

¹-Paul Ricœur, De l'interprétation essai sur Freud, collection dirigée par Paul Ricœur et François Wahl, éditions du Seuil, 1965, p20.

lacan Jacques) وأشياعه الفرنسيون على إعتبار التفسير آلية التأويل أو بالأحرى التحليل النفسي وعلاقتها باللغة.

2-2-2- المنهج التأويلي الريكوري:

تكاد الفلسفة التأملية التي حمل لواءها الفيلسوف الفرنسي ريكور أن تتعامل مع كل المناهج، وتريد أن تكتشف الطريق الذي يمكن أن يسلكه المؤول لمعرفة الحقيقة، فمنذ مشروع شلايرماخر الذي أراد أن يبحث عن معضلة الهرمينوطيقا بالمفهوم الهرمسي، حيث كان من خلال تعدد وظائفه وربطه بين عالمين متباعدين، عالم الآلهة وعالم البشر، وهذا الأخير سعى في أبحاثه الفلسفية أن يرفع من دلالة الهرمينوطيقا، فهو الذي حملها من الدلالة التفسيرية إلى إعتبارها فن الفهم.

لكن مع دلتاي، بدأ يركز على الفهم ومن ثم وصف دلتاي بأنه يهتم مباشرة بفلسفة الحياة، ويؤكد في بعض المواضع أن موضوع (الحياة) هو موضوعه الأساسي والمحوري. وهو يقول في هذا الصدد: «وعندما نواجه في البداية هذه الحقيقة الضخمة التي لا تكون نقطة بدايتها بالنسبة للدراسات الإنسانية فحسب، ولكن أيضا بالنسبة للفلسفة، فإنه يجب علينا أن نكتشف عن إحكامها العلمي ويجب أن نفهم الحياة في حالتها الخام»⁽¹⁾.

إن عودة ريكور إلى التأويلية الرومانسية في بداية أبحاثه، ليس لأنه لم يفهم معنى ودلالة التأويلية، وإنما ليفهم ويتمعن في معظم الإشكاليات التي هي أسيرة المنهج، فهذه العودة هي في

¹ - محمود سيد أحمد، دلتاي وفلسفة الحياة، مرجع سابق، ص 12.

نظرنا إنعطاف لفهم دلالات الهرمينوتيك، ليس فقط عن التيار الرومانسي وإنما مع ريكور تجاوزت أطروحاتهم، فهو الذي حلل مقولات (الوجودية، البنيوية، الظواهرية، اللغويين، ...)، وعلى هذا الطريق لم يقف ريكور في مضمار الكاتب فقط، بل إستخدم التأمل في معظم مسارات المعرفة، فهمه الوحيد، هل أن الهرميتيك نستطيع تطعيمها وإستثمارها بأحد المناهج؟ أو بمعنى آخر هل تتحمل التأويلية تغيرات في قواعدها وأنساقها؟ أم أنه قلبا في حقل النظرية التأويلية؟.

أما بخصوص القلب الذي عرفته نظرية التأويل لتصح منهجا علميا صارما، فحسب ريكور، «يعد هذا القلب الحاصل في النظرية التأويلية، سواء للنصوص المقدسة أو الفيلولوجيا، ثورة مماثلة لتلك التي أحدثتها "الفلسفة الكانطية Philosophie Kantienne" إزاء علوم الطبيعة، فهي، من هذا المنظور، أي الكانطية، تشكل الأفق الفلسفي الأقرب للتأويل، فمعروف أنّ جوهر كتاب التقد العام يكمن في قلب العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود؛ حيث يتوجب قياس قدرة الفهم قبل مواجهة طبيعة الوجود؛ ومعروف أنّه في مناخ كانطي تحقّق تشكيل مشروع إرفاق قواعد التأويل، ليس بتنوّع النصوص والأشياء المقولة في هذه النصوص، ولكن بالعملية المركزية التي توحد المختلف / المفارق في التأويل»⁽¹⁾.

وفي الحوار الذي أجرته مجلة أوتمان مع بول ريكور، هو إعترف بأهمية المنهج التأويلي وإكشافه لخبايا الرمزية، وهو يقول، «وبواسطة هذا المنعطف الرمزي رُحت أدخل للمرة الأولى في ساحة

¹ - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2008، ص 177.

التأويل ومشاكل علم التأويل. فبعض المشاكل لم تكن واضحة ولا شفافاً كما توهمت وجوده فيما يدعوه ميرلوبونتي بأطراف العمل الإرادي أو الفعل الإرادي»⁽¹⁾.

وقد نتج عن ذلك سؤالان:

أولاً: - ما هو وضع الذات إذن، تلك الذات التي لا تتعرف على نفسها إلا بواسطة هذا المنعطف التعريبي عن طريق "الأسطورة"^(*)؟.

ما هي هذه العتمة أو تلك الكثافة المعتمة للذات مع ذاتها؟ ولماذا لا تستطيع أن تفهم نفسها إلا عن طريق تأويل الحكايات الثقافية الكبرى؟.

ثانياً: - بالمقابل، ما هي مكانة العملية المؤولة أو التأويلية التي تقوم بدور الوسيط بين الذات وذاتها في هذا العمل التأملي الفكري؟.

للإجابة عن هذين السؤالين الهامين، فإن ريكور إستعان بـ شليرماخر، ودلتاي، وهيدغر، وغادامير. وفي نظر مفكرنا ريكور أن هذا المسار التأويلي يتزاحج مع المسار التحولي الكانطي

¹ - بول ريكور، حوار مع بول ريكور أنتظر النهضة، مصدر سابق، ص 45.

^(*) - الأسطورة **Mythe**: وللأسطورة عدة معان وهي: من جهة أولى الأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية، كالأساطير اليونانية التي تفسر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعددة - أو هي حديث خرافي يفسر معطيات الواقع الفعلي، كأسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الجنة المفقودة. ومن جهة ثانية الأسطورة هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقبة، كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون (ر: لفظ الكهف) أو قصة سلامان وأبال في فلسفة ابن سينا. ومن جهة ثالثة تطلق الأسطورة أيضاً على صورة المستقبل الوهمي الذي يعبر عن عواطف الناس وينفع في حملهم على إدامة الفعل. عد إلى / جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1982، ص 79.

الجديد المتمثل ب: كانط، وفيخته، وشيلنغ، وهيغل. وفي هذا المنوال سلك ريكور طريق هرمنيوطيقا الرموز، لأنه كان يعزم أن يقدم عملاً ضخماً يلتقي فيه مع بعض المناهج، ولعل الرمزية التي شغلت ريكور في كل أبحاثه الفلسفية شكلت منعطفاً غير متوقف على المساءلة والمكاشفة في نظره.

والآن أعود لتبيان أن المنهج التأويلي عند ريكور يركز على عدة نقاط ليتسنى لنا الفهم الصحيح لتجليات المعنى، وفك دلالية الأساطير (التوراتية والإنجيلية، التراجيديا، الألفيوسية، المعرفة الروحية اللاهوتية، ...)، مهما يكن من أمر فإن المنعطف الرمزي شكل ثقة بالنسبة لبول ريكور. وقد تبين له بأن منهج تأويل الرموز يركز على التجليات الفكرية. ذلك الفهم الجديد لريكور في خط التحليل الرمزي شكلت هرمنيوطيابه إنعاقية تأملية.

تأويلية الإنعاق التأملية نعت أطلق على منهجه التأويلي ورد هذا النعت من قبل الباحثين إلى صبر ريكور المفهومي ودقته المثيرة وسعة مشاركته في الفروع العلمية والمعرفة المعاصرة، ولم يترك فنا من الفنون أو علماً من العلوم أم مذهباً فلسفياً أو جنساً أدبياً إلا وعقد معه إرادة في المعرفة والنقد وسجلاً مثيراً مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين⁽¹⁾.

لا شك أننا عندما نقرأ الأفكار الفلسفية لريكور، خاصة المشكلة المتعلقة بالهرمينوتيك، لا نجد إخراجاً في إستنباط الأفكار التي أراد أن يوضحها في أعماله الفلسفية، ومن خلال قراءتنا للعديد من الكتب والمقالات التي ألفها ريكور والتي كُتبت عنه، فإستنتجنا أن فيلسوفنا يحاول أن يضع منهجاً للرمزية التي في نظره ما زالت لم يُوضع لها نهجاً تسيير وفقه. وفي هذا المنوال الذي يُشدد فيه

¹ - مُجد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص73.

ريكور على أهمية العملية التأويلية في فهم تعبيرات وتحليلات الذات ومقصدية النص، فهو من خلال نصوصه يحاول أن يقدم القواعد الأساسية التي يركز عليها علم التأويل، وهي.

- (1)- تعددية التأويل والتفاسير أي بمعنى لا نفهم الدلالة إلا بتعدد معانيها. (2)- الذات لا تكون حاملة للمعنى إلا عن طريق الأساطير. (3)- استخدام التأمل الفكري في العملية التأويلية. (4)- استخدام التفكر في مسارات المعرفة. (5)- الإقصاء لدلالة المعنى إلا بعد عملية التفكر. (6)- الثقة بالنص أو عدم الثقة بالنص. (7)- التفكير بالأساطير يعني البقاء في هم اللغة. (8)- الإرتياب يعمل على تخريج النص. (9)- لا يعتمد التأويل على نسق واحد، بل يتعدد بتعدد الأنساق الفكرية. (10)- الذات لا تكون حاملة للمعنى إلا عن طريق التأويل الرمزي. (11)- فهم المعنى لا يكون إلا عن طريق المطابقة. (12)- فهم الذات في كليتها المتسقة وليس خارج إتساقها.

وفيما يراه "الدكتور عادل مصطفى" في كتابه "مدخل إلى الهرمينوطيقا" بأن السؤال عن المنهج هنا هو كيف يظل التأويل فينومينولوجيا. حيث يقول ريكور، إن الفينومينولوجيا التأويلية هي فلسفة تأملية داخلية ضمن الإطار الأساسي لفينومينولوجيا هسرل. لقد رفض ريكور منذ البداية محاولة هسرل بناء فلسفة ذاتية التأسيس أي قائمة على ذاتها. إنه يرفض أية محاولة ديكراتية أو هسرلية لتأسيس المعرفة والنفس على الوعي المباشر والشفاف. فالحقيقة الأساسية الأولى- الكوجيتو- هي فارغة بقدر ما هي يقينية. والنفس لا يمكن أن تُفهم إلا عن طريق التفاني Involute (تقنية) يمر بالأعمال (الفنية الخ) والأفعال والأدب والنظم والمؤسسات. وكل فهم

ذاتي يتطلب تأويلا لنصوص أو بناءات شبيهة بالنص. بهذه الطريقة تحرر الفيونومينولوجيا التأويلية نفسها من المثالية التي ظن هسرل أنها أساسية للفيونومينولوجيا⁽¹⁾.

ولكن بأية طريقة تظل الهرمينوطيقا نوعا من الفيونومينولوجيا؟.

أولاً: - إن الفيونومينولوجيا هي التي تُثبتُ في رأي ريكور على مبدئها الأساسي وهو (القصدية) intentionality : أي أن معنى الوعي يقع خارج الوعي. فالوعي خارج نفسه موجه نحو معنى. هذا هو ما يتضمنه الكشف المحوري للفيونومينولوجيا.

ثانياً: - إن الافتراض الفيونومينولوجي الأساسي للهرمينوطيقا هو أن كل سؤال عن أي نوع من الوجود هو سؤال عن معنى هذا الوجود. يترتب على ذلك أن الفيونومينولوجيا التأويلية عبارة عن استخدام جميع المناهج التأويلية للهرمينوطيقا من أجل تحقيق الغاية الأساسية للفيونومينولوجيا⁽²⁾.

وبمعنى آخر يرى ريكور أن الهرمينوطيقا إمتداد للفيونومينولوجيا، ففي نظره أن الفيونومينولوجيا والهرمينوطيقا هدفهما فهم الذات، وكلاهما منهج تأملي في مسارات المعرفة، فالفيونومينولوجيا هي التي تفتح مجال الأشياء ذات المعنى، وأما الهرمينوطيقا فهي المنهج الذي يكشف عن الحقيقة.

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 331.

² - المرجع نفسه، ص 331.

الفصل الثالث

نظرية التأويل الريكورية

المبحث الأول: أنظمة الخطاب وانفتاح المعنى

- اللغة خطابا
- من الكلام إلى الكتابة
- من الإستعارة إلى الرمز

المبحث الثاني: ريكور بين الهرمينوطيقا الرمزية والنسقية الفلسفية

- السميوطيقا التأويلية الريكورية
- الرموز بوصفها عالم من المعاني
- الرموز باعتبارها حقيقة زائفة (هيرمينوطيقا الارتباب)

توطئة:

إن نظرية التأويل تختلف إختلافا شديدا عن التفسير، هي بحث نظري أكثر منه تطبيقا، وركزت هذه النظرية في بادئ الأمر على كيفية تفسير النصوص، ثم أصبحت في القرن التاسع عشر تشمل قضية النص وتسعى لإيجاد قواعد تنظمة وتسهل لنا عملية فهم النصوص ومع إهتمامها بتفسير النصوص على نحو رئيسي لنظرية إستيعاب بذاتها، معالجة في الوقت نفسه العديد من الإشكالات النصية مثلا على حدوث التفاهم بين الأفراد والتفاهم بين الجماعات. وعلى الرغم من الإعاقاة الناجمة عن الإختلافات التاريخية والثقافية بين المؤلف والقارئ، كان لنظرية التأويل في القرن التاسع عشر -دائما- غاية ألا وهي إسترجاع المعنى الصحيح للنص.

ويرى واضعو النظريات في القرن العشرين هذه الإختلافات الجوهرية في تكوين نص ما، لا سيما وأن معناه قابل للتغير دائما، ولعل بول ريكور عمل على تسوية الخلافات الناتجة عن الجدالات المتعددة في نظريات التأويل، فقد إهتمت نظريته المعتمدة على علم الظواهر التأويلية غالبا بإجراء المصالحة بين المزايم المتنافسة. كما أظهر ريكور بشكل ناجح كيف تعتمد الفروع الفلسفية على بعضها البعض في مناقشة العلاقة بين البنيوية أو علم الظواهر ونظرية التأويل، ربما تعد النظرية الرمزية والإستعارية الأكثر نضجا في أعمال ريكور بالإضافة إلى الحقل اللغوي الذي إستقاه من المدارس اللغوية والتأويلية والبنيوية ... وغيرها.

تصل هرمينوطيقا ريكور إلى وضع تفكّري - لنظرية الخطاب ونظرية الفعل ونظرية التاريخ ونظرية النص - مستندا في تحليلاته إلى ما وصل إليه علم اللغة الحديث الممثلة في أفكار دوسوسير وتداولية أعمال شومسكي والتحليل الأدبي وسميولوجية غريماس والتحليل النفسي والماركسية والظاهرية والبنوية... الخ. هذا الوضع التفكّري شحذ معه كل الأفكار السابقة ليهتم بتحليل الخطاب وعلم العلامات. نتج عن هذا التحول بنية لا يمكن أن تنفصل عن تشكيلات الخطاب، لأن ريكور يعتبر اللغة هي نوع من الخطاب، فميز ريكور بين نوعين من الخطاب تمييزا واضحا، وهما على الترتاب - الخطاب بوصفه واقعة، الخطاب بوصفه إسناداً.

تمثل العودة الريكورية للغة التي يعتبرها علماء اللغة وسيط لغوي تحمل فكر المؤلف إلى القارئ. هذه اللغة بما تحتويه من رموز قادت ريكور إلى البحث في ثنايا الخطاب والكلام والاستعارة والرمز مكونا بذلك نسقا فلسفيا مستفيدا من النظريات المختلفة والتحليل السميولوجي مركزا في هذا المنحى على نظرية الفعل ونظرية النص، ونتج عن هذا التحليل للغة إلى إنتقاله ريكور من تفسيراته للكلام نحو الكتابة أي من المنطوق إلى المكتوب منتقدا ومستفيدا في آن واحد من نظرية دوسوسير وبنائية ليفي سراوس وتفكيكية جاك دريدا وومؤلفات رولان بارث والهرمينوطيقا الكلاسيكية والمناهج المعاصرة. ويظهر هذا التطعيم بين النظريات والمناهج من خلال إنتقالته ريكور من إهتماماته بتحليلاته للإستعارة إلى الإهتمام بالتفكير في الرمز، وهنا يمكن أن نقول أنّ ريكور إستطاع أن يحقق إزاحة ثانية بعد الإزاحة الأنطولوجية المنبثقة من أعمال الظاهرية والوجوديين. هكذا إتجه البحث السميولوجي لدى ريكور من نسق الدلالات إلى نسق العلامات

أو الرموز. ونتج عن هذا كله إلى إعتبار الرمز متعدد وعالم من المعنى، كما أن عودته إلى الماركسية والفرويدية والنيتشوية قادت إلى المقاربة التالية بأن الرموز لا يمكن الوثوق بها ولا بد إعتبارها من الآن فصاعدا حقيقة زائفة الممثلة في (هيرمينوطيقا الارتباب). ذلك، أن الإرتياب الذي كشف عنه فلاسفة الشك شكل إنعطافا لكل تفكّرات ريكور، بحيث أن هذا الشك المدمر لأقطاب الشك (ماركس، فرويد، نيتشه) أحال فيلسوفنا ريكور إلى الاهتمام بالرمزية باحثا في ذلك عن الهوية السردية. هاته الهوية السردية التي جعلت من فيلسوفنا يحكي عن تاريخية الحبكة والقصص والإستعارة وزمنية السرد من خلال تحليلاته للفكر الأسطوري اليوناني والفلسفة الأغسطينية مما تحتويه على طابع نظري وفق تفسيراتها الدينية والزمانية وما إكتشفه ليفي ستراوس عن نزع الطابع الأسطوري قاد ريكور تلك الوساطة الدلالية للرمز في فك المعنى العام للمحكي والمروي. إن هذه المقاربة شكلت نوعين من التأويل في فكره بحيث نتج عن هذا التفكّر نوعين من التأويل، الأول هو التأويل الذي يحاول نزع الطابع الأسطوري، أما الثاني هو التأويل الذي يجابه الأركيولوجيا.

إن هذا الإنعطاف يجعلنا نتساءل عن المشروع الريكوري الذي يأصل فيه لنظرية التأويل؟ وكيف أن النقد التفكّري التأملي إستطاع أن يتجاوز الطرح التقليدي لنظرية الرموز والإستعارة؟ وهل قادت تآملاته إلى إعتبار اللغة خطابا؟ وما هي مقاربة ريكور لهرمينوطيقا الإرتياب؟.

وإذا كان هذا التجاوز الجديد لريكور للنظريات التقليدية والتي كانت منطلقا لمشاريعه الفلسفية، فما النسقية الفلسفية الجديدة التي أرساها ريكور في مشروعه الفلسفي؟.

المبحث الأول: أنظمة الخطاب وانفتاح المعنى

3-1- اللغة خطابا:

سنحاول أن نتناول مشكلة اللغة بوصفها خطابا، ولا يمكن أن تصاغ بمعنى أدق إلا بعدما تحرر علم اللغة الحديث، ونحن نعلم أن ريكور لم يبق مكتوف الأيدي، بل سار في مضمار التأمل والمنبهر لما وصلت إليه علوم اللغة، وإن مشكلة الخطاب مشكلة حقيقية في الدراسات الفلسفة والأدبية واللغوية، لأن الخطاب يوضع الآن في مقابل مصطلح معاكس له، لم يتعرف عليه الفلاسفة القدماء، أو سلموا به تسليما، ومنه نقول: بما يتحدد الخطاب الريكوري إذا كان هناك جدلا بين الواقعة والمعنى؟. وكيف فسر لنا ريكور علاقة اللغة بالخطاب؟.

ومع أنه معروف أن أفلاطون، وأرسطو، قد رفضا الريطوريقا على أنها وسيلة من وسائل الإقناع، كما يظهر في أعمالهم المبكرة، إلا أنه يبدو أنهما قد غيرا من اتجاههما نحوها فيما بعد. لقد كانت فايدروس بتأكيدهما على النواحي النفسية في الريطوريقا تعكس هذا التحول. ويبدو أن أرسطو كان يُعلم الريطوريقا في الأكاديمية. [...]. ولعل محاورة مينيسكينوس، والتي تؤرخ بعام 387 أو 386 ق.م، أي بداية إنشاء الأكاديمية إنما تنهض دليلا على أن التحول إلى الريطوريقا قد جاء قبل الفترة التي يشار إليها، ذلك أن محاورة فايدروس تلي مينيسكينوس تاريخيا⁽¹⁾.

¹ عبد الله حسن المسلمي، أفلاطون محاورة منكينوس أو عن الخطابة، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ص33.

ولعل فن الريطوريقا كعلم دخل الأكاديمية قد جعل دراسة الأدب واللغة وفن الحوار، وكذلك

جميع الفنون التي تقوم عليها الريطوريقا ضرورية⁽¹⁾.

وقد سبق لأفلاطون في محاوره قراتيلوس أن يوضح مشكلة الصدق في الكلمات أو الأسماء المعزولة يجب أن تبقى غير محسوسة لأن التسمية لا تستنفذ قوّة الكلام أو وظيفته. ويتطلب (لوغوس) الكلام أو قانونه إسما وفعلا على الأقل. وتعاد هذه المشكلة الظهور في أعمال أفلاطون الأكثر نضجا مثل (الثياتيتوس) و (السوفسطائي). يُعنى السؤال في هذين العملين بالكيفية التي يُفهم فيها كيف يكون الخطأ ممكنا، أي أنه إذا كان الكلام يعني دائما أن نقول شيئا، فكيف يمكننا أن نقول ما ليس بالشيء. ومرة أخرى يضطرّ أفلاطون إلى أن يخلص إلى أن الكلمة في ذاتها ليست بصادقة أو كاذبة، برغم أن تشكيلة الكلمات قد تعني شيئا ولا تدل على شيء. ومرة أخرى فإن حامل هذه المفارقة هو الجملة، وليست الكلمة المفردة⁽²⁾.

واللغة في منشأها مجرد وظيفة للتبليغ، أي أداة للتعبير عن الحاجات والأغراض، بحسب تعبير اللغويين القدامى. ولكنها لم تعد كذلك، بعد هذه العصور الطويلة والتجارب البشرية المديدة، من التخيلات الأسطورية والمجازات الشعرية والحكايات الرمزية والآثار الأدبية والأنظمة المعرفية والأنساق المجردة والتراكيب المفهومية.

¹ المرجع السابق، ص 33.

² بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 23-24.

فقد إستقلت اللغة وبات لها كينونتها، بحيث لم تعد مجرد واسطة بين الناس، وإنما تشكل عالماً من الإمكانيات الخصبية، المعرفية والجمالية، للتفكير والتعبير، بقدر ما باتت حقلاً للشرح والتفسير أو الصرف والتأويل أو للخلق والتحويل، بعواملها الرمزية وفضاءاتها الدلالية ولغاتها المفهومية وإستعمالاتها الفنية. بهذا المعنى فهي تنشئ العالم بقدر ما تتحدث عنه، وتصنع الواقع، بالكلمات، بقدر ما تتحول هي نفسها إلى وقائع لها آثارها ومفاعيلها⁽¹⁾.

ومما لا شك فيه، إنسحاب مشكلة الخطاب في الدراسة اللغوية المعاصرة هو الثمن الذي يجب دفعه إلى الإنجازات الجسيمة التي حققها كتاب عالم اللغة السوري الشهير فردينان دي سوسير: محاضرات في علم اللغة العام⁽²⁾. تمكن سوسير من وضع تمييزاً جوهرياً بين اللغة بوصفها لساناً *Langue* واللغة بوصفها كلاماً *Parole*، فحسب ريكور هو تمييز شكل علم اللغة الحديث بقوة. كما لا حظ أن سوسير لم يتحدث عن الخطاب، بل عن الكلام.

لقد كانت مهمة ريكور توسيع النموذج البنيوي، ما دامت مقولات النص نفسها، التي هي موضوع نظريتنا في التأويل، تنطبق على النموذج البنيوي. وكان هذا النموذج معنياً في الأصل بوحدات أصغر من الجملة، وهي علامات الأنساق المعجمية والوحدات المنفصلة للأنساق الصوتية التي تتكوّن منها الوحدات الدالة في الأنساق المعجمية⁽³⁾.

¹- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص20-21.

²- بول ريكور، نظرية التأويل -الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص25.

³- المصدر نفسه، ص27.

ولقد وضح ريكور في مؤلفه "نظرية التأويل" بعض المسلمات التي تحدد النموذج البنيوي بما هو نموذج وتصفه.

المسلمة الأولى:- أن المقاربة التزامنية يجب أن تسبق أية مقاربة تعاقبية.

المسلمة الثانية:- تمثل الحالة التبادلية Pradicmatic بالنسبة للمقاربة البنيوية محدودة من الكيانات المنفصلة.

المسلمة الثالثة:- ليس لأية وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقل بذاتها، بل هي تستمد معناها من النظام ككل.

المسلمة الرابعة:- في هذه الأنظمة المحدودة تكون جميع العلاقات ضمنية في داخل النظام.

إن الولوج في عالم الخطاب، لا بد من معرفة اللغة وقواعدها، كما أن الخطاب، من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر، أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرد، يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة.

لاحظنا أن ريكور إستفاد من أبحاث دي سوسير، وتمكن أن يميز بين نوعين من الخطاب، وهما.

أ - الخطاب بوصفه واقعة:

ترتكز مهمة الأساليب الخطابية على محاولة إقناع عامة الناس عن طريق تقريب المقاصد الشرعية التي تستعصي عليهم بحسب مطابقة الخطاب قدر طاقة الإفهام. كما أن مهمة المشرع لا

تميل إلى السهولة فحسب، وإنما عليه أن يراعي في ذلك مقتضى حال السامع، وإذا قلنا أن الخطاب يوصف بأنه واقعة. فما الذي يبين ذلك؟ وهل له علاقة بالضعف المعرفي؟.

أما الخوض في مسألة الجدل الفلسفي فإنها تُبعد الناس عن الفهم الصحيح من حيث يصعب عليهم التمييز بين الحق والباطل، وإذا كان الناس أقل مرتبة من الفلاسفة، فعلى المشرع أن يكلمهم بخطاب يجري في القلب كما يجري على اللسان، تماشياً مع المستوى العقلي الذي يقضي عدم التكلف والتصنع، والإيغال في الجدل الكلامي والفلسفي⁽¹⁾. إن مشكلة الخطاب بوصفه واقعة لم يطرحها فقط فلاسفة اليونان أو فلاسفة الغرب، وإنما هو مشكلة جوهرية كذلك عند فلاسفة الإسلام كالغزالي، الفارابي، ابن رشد... الخ.

حيث تكون الأساليب الخطابية في أدائها المباشر صفة - في خطاب ابن رشد - لتقريب المعنى بغرض إقناع الناس؛ لأنهم لا يستطيعون إدراك المعاني الدلالية في بعدها الكلامي/الفلسفي⁽²⁾. على هذا المحك يجزم الفلاسفة أنّ النص الديني محكوم في تأويله بواقع النخبة، ما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي، لا تتوافر عند عامة الناس.

يرى ريكور بأنه، إذا إنطلقنا من تمييز سوسير بين اللغة والكلام في الأقل على نحو تمهيدي، إن الخطاب هو الواقعة اللغوية [...]. لذلك فالحركة الأولى لعلم دلالة الخطاب لا بد أن تكون معالجة

¹ - مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمينوطيقا، مراجعة وتقديم: قسم المراجعة والتقييم في مركز الحضارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 78.

² - المرجع نفسه، ص 79.

هذا الضعف المعرفي للكلام النابع من الطبيعة المنفلتة للواقعة قياسا بثبات النظام بربطه بالأسبقية الأنطولوجية (الوجودية) للخطاب الناتج عن فعلية الواقعة في مقابل إفتراضية النظام⁽¹⁾.

إذا شاطرنا رأي فريدينالد سوسير بأن الخطاب بوصفه واقعة لغوية معناه أننا أكدنا على نسق العلامات، ولكي يفهم الخطاب داخل الجملة ويكون له معنى فعليه أن ينتج نظام متماسك من العلامات، ولا يخرج عن الحقل اللغوي الدلالي، وهنا يقودنا هذا الافتراض إلى فعلية الواقعة.

أ- الخطاب بوصفه إسناداً:

إن نظرية التأويل التي أراد ريكور أن يجعل منها علماً، لأنها تستدعي مساءلة أنواع الخطاب مع العلم أن التأويل لا يمكنه البتة الخروج عن قواعد اللغة، فالوصف الإسنادي للخطاب ينبغي أن يفهم داخل حركية الجملة، ولكن دون الإبتعاد عن محتواها الخبري، وفي هذا الطريق، يصبح للجملة الواحدة مسندا، فإذا اعتبرنا أن الخطاب يوصف بأنه إسناداً. فما هو يا ترى في نظر ريكور؟ وهل يرتبط إرتباطاً بفكرة القضية أو الخبر؟.

حسب ما أدلى به ريكور، بقوله، «إذا نظرنا من وجهة نظر المحتوى الخبري، فيمكن وصف الجملة بسمة واحدة متميزة، ألا وهي أن لها محمولا Predicate أو مسندا»⁽²⁾.

وفيما فهمناه، أن ريكور يحاول أن يشرح لنا فكرة الخطاب بوصفه إسناداً، وهو يرى أن هذا الإستقطاب الأساسي بين التحديد الجزئي والإسناد الكلي يضيفي محتوى خاصاً على فكرة القضية

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل-الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 34.

² - المصدر نفسه، ص 35.

(أو الخبر) بوصفها موضوع الواقعة الكلامية. فهو يبين أن الخطاب ليس مجرد واقعة تختفي، ووحدة لا-عقلية، كما قد يوحي التضاد بين اللغة والكلام. فالخطاب ذو بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواضع والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة.

إذن إن ميشيل فوكو في كتابه -"نظام الخطاب"، يعالج لنا مسألة الخطاب بوصفه إسنادا وتنبه إلى إمكانيات تغلغل الخطاب داخل حقل اللغة، كما أنه فسر علاقة المؤلف بالنص، وهو يقول: «لكن في الميادين التي يكون فيها الإسناد إلى مؤلف هو القاعدة -أدب، فلسفة، علم- نرى أن هذا الإسناد لا يلعب دوما نفس الدور؛ ففي نظام الخطاب العلمي، كان الإسناد إلى مؤلف، في العصر الوسيط، ضروريا لأنه كان مؤشراً على الحقيقة. فقد كان ينظر إلى أي قول كما لو أنه يستمد قيمته العلمية من صاحبه نفسه. ومنذ القرن السابع عشر أخذت هذه الوظيفة في الانحفاء، ضمن الخطاب العلمي: فهو لم يعد يعمل فقط من أجل إعطاء اسم معين لنظرية ما، أو لأثر أو لمثال أو لمجموعة أعراض مرضية»⁽¹⁾.

3-1-1- من الكلام إلى الكتابة:

ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء وليد وناشئ في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة. لكن هذا الفصل لا يرمي إلى إلغاء البنية الأساسية

¹ ميشيل فوكو، نظام الخطاب، تر: مُجّد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص21.

للخطاب. حيث يظل الإستقلال الدلالي للنص الذي يظهر الآن، محكوماً بجدل الواقعة والمعنى. أضف إلى ذلك أن بالإمكان القول إن هذا الجدل يتضح ويتجلى في الكتابة. والكتابة هي التجلي الكامل للخطاب. والإصرار- كما يفعل جاك دريدا- على أن للكتابة جذراً متميزاً عن الكلام، وأن هذا الأساس قد لم يفهم إهتماماً مفرطاً للكلام والصوت واللغوس، هو مبالغة في تقدير كلا النمطين اللذين يتحقق بهما الخطاب في التكوين الجدلي به.

ينطلق ريكور في سبر أغوار العلاقة بين الكتابة والنص من معاناة أولية مبسطة مفاده أن النص هو خطاب مثبت بواسطة اللغة، مما يؤدي إلى إعتبار أن كل نص كان في وقت ما خطاباً، وأن كل مكتوب هو في الأصل كلام منطوق. وبالتالي سيتموقع النص، في علاقته باللغة، في الوضعية نفسها التي يتحقق بها الكلام. فهل يسمح ذلك بالإستنتاج أن وظيفة الكتابة هي تحقيق الديمومة للكلام فقط؟ إنطلاقاً من هذا التساؤل يشرع ريكور في إستقصاء عالم الكتابة ضمن العلاقة بين الكتابة والنص والخطاب.

فالكلام، هو الفعل الذي من أجله يتجاوز المتكلم إنغلاق عالم الإشارات، بغية أن يقول كلاماً ما عن شيء لشخص من الأشخاص. والكلام هو الفعل الذي يتجاوز اللسان فيه نفسه بوصفه إشارة نحو مرجعه ونحو مواجهه. والكلام يريد أن يخفي، وأن يموت بوصفه موضوعاً⁽¹⁾.

¹ بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 112.

وإن سيرورة الكلام (فيما يراه جاك دريدا)، مأخوذة من وجهة نظر فينومينولوجية وفي نطاق الردّ، تتميز أصلا بإنعطائها ظاهرة محضة وقد أوقفت بعد المقام الطبيعي ووضع وجود العالم. إن عملية الإنصات إلى حديث النفس (s'entendre parler) هي انفعال بالنفس (autoaffection) من نمط متميز إطلاقا. من ناحية تجري ضمن وسط الكلية فالمدلولات التي تظهر عندما يتوجب عليها أن تكون مثاليات ويتوجب علينا أن نقدر على تكريرها مثاليا أو تبليغها بلا نهاية بوصفها هي هي⁽¹⁾.

أما من جهة أخرى يحاول دريدا التشديد على أن الذات بإمكانها أن تصغي إلى نفسها أو تكلم نفسها، أن تنساق إلى الإنفعال بالدال الذي تنتجه دون أن تمر بسبيل الخارج والعالم أو بما هو خلاف الخاصة عموما.

إذا كانت الكتابة تستكمل تقوّم الموضوعات المثالية فإنها تنهض لذلك من جهة أنها كتابة صوتية: إنها تأتي لتثبت وتدون وتسجل وتجسد قولاً كان مفعولا. أما تنشيط الكتابة فإنه دوما إستنهاض لعبارة داخل إشارة، لكلمة داخل جسم حرف يحمل في طياته، بما هو رمز يمكن دوما أن يبقى فارغا، خطر الأزمة. كان الكلام في الأصل ينهض للمهمة عينها إزاء هوية المعنى كما تقوم أصلا في الفكر⁽²⁾.

¹ جاك دريدا، الصوت والظاهرة - مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، تر وتقديم: فتحي أنقزوّ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 132.

نجد أن هوسرل يميز الإشارة (Signe) التي تعبر عن دلالة لغوية عن المؤشر (Indice) بصفته الخالصة البسيطة⁽¹⁾. وعليه تنطلق النظرية الهوسرلية في الدلالة. - نظرية دوسوسير - تنطلق من علم الإشارات (Sémiotique) لا من علم الدلالة (Sémantique). إن تمييز علم الإشارات بين نماذج الإشارات (مؤشر تعبير) لم تبلغ التمييز القواعدي (Grammatical) بين لغة إشارة ولغة متميزة تعبر عن قضايا⁽²⁾.

بناء على ماسبق قوله، فإن النقد الدريدي يقتصر هو أيضا على تفكرات من علم الإشارات. ويتناول قبل كل شيء الإستعمال الخاص للتمييز بين الإشارة والمؤشر الذي وضعه هوسرل كما ينتقص من قيمة التعابير المستعملة في التواصل مقابل تعبيرات لسانية.

وفيما ذكره الدكتور "مصطفى الكيلاني" بقوله: « أن النص، كما ثبت تعريفه في "التفريق" هو كلام متكرر، إعادة إنتاج لذاته بصفة آلية وبالموت ذاته، فينكتب وينقري، وهو الحضور المخادع في الظاهر، وهو ماض ومستقبل مثل هو فعل إنفتاح على الآن، على أنا- المتكلم، خاضع للصدفة أيضا، كرمية نرد، غامض ليس بالإمكان فك شفرته، متكرر بمجموع أعداد، ينقطع لينطوي، وقراءته مثل كتابته تمر عبر شفرة سكين حمراء»⁽³⁾.

¹ - يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدائفة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ط1، 1995 ص 265.

² - المرجع نفسه، ص 266.

³ - مج من المؤلفين، جاك دريدا: بين النقد الأدبي والفلسفة، فعاليات المؤتمر الدولي الثالث المنعقد بتاريخ يومي 18 و19 دارAGP، وهران، الجزائر، نوفمبر 2014، ص 132.

إن عملية التفسير تنصب على النصوص اللغوية، وتقوم على تحليل المعطيات اللغوية للنص، ولكنها تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطني. وهذا يقودنا لمفهوم ريكور للدلالة اللغوية. ويرفض ريكور الفهم البنيوي للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه. لقد إنتهت البنيوية- فيما يرى ريكور- إلى أن جعلت اللغة تؤسس عالما بذاتها، عالما تشير فيه كل وحدة من وحدات أخرى داخل نفس النظام طبقاً للتفاعل بين التعارضات والخلافات المؤسسة للنظام. لم تعد اللغة باختصار شكلاً للحياة، ولكنها صارت نظاماً قائماً على الإكتفاء الذاتي للعلاقات الداخلية⁽¹⁾.

لقد إنبت البنائية - في التحليل اللغوي- على اللغة Longe لا على الكلام Parole باعتبار أن اللغة تمثل النظام، أما الكلام فيمثل حدثاً لغوياً. النظام يمثل الثبات والقابلية للفهم، أما الحدث فهو فان ويستعصي الفهم. ومن هذا الصرح الفلسفي يبدأ ريكور في تأسيس نظريته في المعنى. إن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة Predication، هذه الجملة ليست مجموع كلماتها، ولكنها كينونة مستقلة. أنها قد تشير إلى الحدث اللغوي ولكن هذا الحدث لا يفنى ويبقى في الجملة. والعلاقة بين المعنى والحدث اللغوي يشير في جانب المتكلم. وفي جانب الكلام، والعلاقة بينهما علاقة تأثير متبادل. أن المتكلم يختار من بين الإشارات Signs اللغوية واحدة دون أخرى، ويقيم بينها وبين الإشارة الأخرى التي يختارها أيضاً.

¹-نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 45.

هذه العلاقة من صنع المتكلم، [...] ويتجلى دور المتكلم في اللغة في أمثلة عديدة يسوقها ريكور. إن الضمير -أنا- مثلا ليس مفهوما لغويا، ولكنه يشير إلى المتكلم في الحدث اللغوي، ولا يمكن استبداله مثلا بقولنا -الذي يتكلم الآن- ومع ذلك فإنه يكتسب معنى جديداً في كل حدث لغوي ليشير إلى المتكلم في هذا الحدث الخاص، وهناك أدوات نحوية أخرى تشير إلى علاقة الحدث اللغوي، والجملة من ثم، يشيران إلى المتكلم فهناك معنى في الكلام يشير إلى المعنى عند المتكلم، ولكنه قد لا يتطابق معه⁽¹⁾.

يلاحظ ريكور مبدئياً أنّ الظهور المتأخر للكتابة قد أحدث تغييراً جذرياً في العلاقة بين العبارة والخطاب، وهو التغيير الذي يمكن إختصاره في أنّ الكتابة أصبحت تسجّل مباشرة، ضمن علامات خطية ما يريد الخطاب قوله؛ بمعنى أنّ ليس هناك مقصدية فخطاب شفهي، فكتابة فنص، وإنما مقصدية فكتابة فنص، ومن هذه الوضعية تولدت وظيفة القراءة والقارئ، التي تختلف جذرياً عن وظيفة التخاطب؛ حيث الحضور العيني للمخاطب والمخاطب⁽²⁾. ولنستمع إلى ريكور وهو يقول موضحاً هذه العلاقة الجديدة التي أوجدها فعل الكتابة: «وبالفعل، فإنّ العلاقة بين كتب وقرأ ليست حالة خاصة منبثقة عن العلاقة بين تكلم/أجاب. فهي ليست علاقة تخاطب (محادثة)؛ ولا تتوفر فيها وضعية الحوار. فلا يوجد حوار بين القارئ والكاتب من خلال عمله الفني. ليست القراءة فعلاً حوارياً، لأنّ الحوار هو تبادل للأسئلة والأجوبة، وليس هنا تبادل من

¹ المرجع السابق، ص 46.

²-Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II, Op.Cit, P 138.

هذا النوع بين الكاتب والقارئ، فالكاتب لا يجيب القارئ، ففعل الكتابة وفعل القراءة هما شقّين يفصل بينهما العمل الفني؛ القارئ يكون غائبا لحظة الكتابة، والكاتب يكون غائبا لحظة القراءة»⁽¹⁾.

ينتقل ريكور من مستوى الكلام إلى النص المكتوب، الذي يعد- من الوجهة الحضارية - تثبيتاً Fixation للكلام، أو تثبيتاً للحدث اللغوي. وينتهي إلى أن النص المكتوب- وإن أشار إلى كاتبه كما يشير الحدث اللغوي إلى المتكلم- يحمل في طياته إستقلالية للمعنى. هذا الإستقلال يحمل في طياته أهمية عظيمة بالنسبة للهرمينوطيقا، حيث يبدأ التفسير من فرض مغلق هذا العالم من المعنى المستقبل⁽²⁾.

وفي مقدمة المترجم "فلاح رحيم" لكتاب -"الزمن والسرد" الذي يحمل عنوانه باللغة الفرنسية Paul Ricœur, Temps et récit : La configuration dans le récit de fiction - يتكلم فيها عن زمن ريكور بمساءلته لكل أنماط المعرفة ، حيث يقول المترجم: «لقد شهدت مسيرة ريكور الفكرية الطويلة تحولين أساسيين في مشاغله، كما يذكر هو نفسه؛ الأول تحول من هرمينوطيقا الرمز إلى النص، وهو التحول الذي إقترب فيه ريكور من مشاكل التأليف النصي ومن المنهج البنيوي، ثم جاء التحول الثاني من هرمينوطيقا النص إلى هرمينوطيقا

¹- Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II , Op.Cit, p139.

²- نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 46.

الفعل البشري، وفيه إتضح الشقة الواسعة التي تفصل بينه وبين البنيوية وسائر المداخل
الشكلانية»⁽¹⁾.

ماذا نقصد بالعلاقة المرجعية أو بالوظيفة المرجعية ؟

إننا نقصد بها ما يلي : تقول الذات المتكلمة، بتوجهها نحو متكلم آخر، شيئاً ما عن شيء
ما. ويعتبر هذا الشيء الذي تتكلم عنه الذات مرجعة الخطاب. وتكون هذه الوظيفة المرجعية، كما
هو معلوم، محمولة من طرف الجملة التي تشكل أبسط وحدة للخطاب. إن الجملة هي التي يكون
هدفها قول شيء ما حقيقي أو شيء ما واقعي، على الأقل في الخطاب التقريري. إن هذه الوظيفة
المرجعية مهمة جداً إلى درجة أنه تعوض إلى حد ما خاصية للغة وهي فصل العلامات عن
الأشياء. إن اللغة تقلب إلى كون (حسب تعبير كوستاف غيوم)، بواسطة الوظيفة المرجعية، هذه
العلامات التي جعلتها الوظيفة الرمزية عند نشأتها غائبة عن الأشياء. فالخطاب على هذا النحو
مرتبط دائماً بالعالم. ذلك لأننا لو كنا لا نتكلم عن العالم، فعماً سنتكلم؟.

نصل في تحليلاتنا لأفكار ريكور بأنه يحاول الرد على الأسئلة المتعلقة بالخطاب وعلاقته
بالنص، وهو يقول: «ما الذي تستطيع أن تؤول إليه المرجعية (référence) عندما يصنعصي

¹ - بول ريكور، الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي، تر: فلاح رحيم ومراجعة: جورج زيناقي، دار الكتاب الجديدة
المتحدة، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 2006، ص 8.

الخطاب إلى النص»⁽¹⁾. كما أن فعل الكتابة (écriture) والبنية حسب ريكور تؤثران في المرجعية وتعمل على تشويه وتحريف المبتغى، وهذا هو الإشكال الذي يبقى إشكالا⁽²⁾.

ولكن حينما يحل النص محل الكلام، فإن شيئا ما مهما يحدث. فالمتكلمان يكونان لحظة تبادل الكلام حاضرين وجها لوجه، ويكون أيضا حاضرا الوضع والجو والوسط الظرفي للخطاب. ووجود هذه العلاقة هو الذي يجعل الخطاب يكون دالا بشكل كبير. إن الإحالة على الواقع هي إحالة في نهاية المطاف على هذا الواقع الذي يمكن إظهاره حول المتكلمين. وإن صح التعبير حول محفل الخطاب ذاته. إن اللغة تقف على حقل واسع مثلا أسماء الإشارة، وظروف الزمان والمكان والضمائر وأزمنة الفعل، وعلى العموم كل الضمائر الإشارية أو التوضيحية تصلح لترسيخ الخطاب في الواقع الظرفي الذي يحيط بمحفل الخطاب. هكذا يميل المعنى المثالي لما نقوله داخل الكلام الحي نحو المرجعية الواقعية، بمعنى نحو ما نتكلم عنه. تنحو المرجعية الواقعية، في أقصى الحدود، نحو الاختلاط مع الإشارة التوضيحية، حيث يلتقي الكلام بحركة التبيين والإظهار. فالمعنى يموت في المرجعية وتموت هذه الأخيرة في عملية التبيين.

وفي نهاية بحث ريكور يصل إلى وضع رابطة بين النص والمؤلف، ويشدد على تحرره من المعنى. كما لا حظنا أن ريكور ركز على المعنى الموجود في الأحلام والأساطير ويواجه البنائية وبالأخص بنائية لفي شتراوس التي أغفلت المعنى الخفي للأساطير في نظره.

¹ - Voir, Ricœur, Du texte a l'action, Essais d'herméneutique II, op cit, p 126.

² - Ibid, pp 126 et 127.

3-1-2- من الإستعارة إلى الرمز:

إن إعتبار الإستعارة قضية متعلقة بالوجه الدلالي للكلمة التي أضحت تشغل كتابات ريكور المتميزة، الذي وضع أسس مشروع لدراسة الإستعارة، أعاد من خلاله مكانة البلاغة لساحة الدراسات النصية، والنص الأدبي على الخصوص. وللولوج داخل تحليلات ريكور للإستعارة والرمز لابد من التساءل عن تلك العودة إليهما؟ وما علاقتها بالخطاب؟ وفيما تجلت تفكرات ريكور في كتابه الذي يحمل عنوان الإستعارة الحية؟ وكيف يفهم الدلالية الرمزية على حساب التعدد والإزدواجية؟.

في عام 1975 صدر كتاب ريكور "الاستعارة الحية" وهو بمثابة رد مباشر في صميم معركة البنيوية واللسانيات، فالبلاغة تنظر إلى الإستعارة على أنها كلمة ومرجعيتها هي المعنى الأصلي الذي تمدد هنا ليحل محل معنى آخر، نحن هنا نستعيض عن كلمة بكلمة أخرى⁽¹⁾.

يرى ريكور بأن الأبحاث التي تناولت قضية الإستعارة، كانت تجدد نفسها دائما في حالة تردد شديد، ونحن نعلم أن الإستعارة هي ما تخصص بحث في حقل البلاغة، وهذه الأخيرة تم رفع ذلك التردد والإرباك وتم الإعلان عن أفول شمسها⁽²⁾. هذه الأفول البلاغية تضرع بشكل صريح في كتابات المشتغلين بالأبحاث الإستعارية واللغوية خلال منتصف القرن التاسع عشر. وهنا بالذات

¹ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص8.

² - Paul Ricœur, La métaphore Vivre, Editions du seuil, France, 1975, pp 63-88.

حاول ريكور إبعاد ذلك التردد بين البلاغة والإستعارة بطريقتين، وهما كما وضحها في مؤلفه الذي يحمل عنوان "الإستعارة الحية".

الأولى: أن تعاد الحياة إلى البلاغة من جديد. والمفهوم هنا، إعادة الإعتبار لبلاغة أرسطو على الأخص عن طريق تحليل مقولاته التي لها أهمية في مجال دراستنا لمثل هذه المواضيع الإلتفافية والتي تحتاج إلى نوع من التأمل والتبصر والظهور من جديد مع ما يمليه واقع تلك الإشكاليات بمقتضاياتها المعرفية والابستمولوجية.

الثانية: أن يسلم الباحث في حقل الإستعارة بأن هذه الأخيرة، هي مجال جديد للبحث، مبتعدين عن الحقل البلاغي، كما كانت تسميته في الأوساط البلاغية الجديدة⁽¹⁾.

وهذا تلخيص وجيز لتاريخ البلاغة الطويل فيما حدده ريكور في كتابه "نظرية التأويل"، الذي يبدأ مع السفسطائيين، ويستمر مع أرسطو وشيشرون وكونتليان، حتى يتهاوى في القرن التاسع عشر.

ويمكن إيجاز ما يبقى ثابتا في هذا التراث في القضايا الست التالية:

أ- أن الاستعارة هي مجاز، أو صورة خطابية تعنى بالتسمية.

ب- أنها تمثل توسيعا لمعنى الإسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات.

¹- Voir, Paul Ricœur, La rhétorique restreinte, in Gérard Genette : Figures III, éd du seuil, France, 1972, pp 21-39.

ج - أن السبب في العدول هو المشابهة.

د - أن وظيفة المشابهة هي ترسيخ إحلال معنى مجازي للكلمة محلّ المعنى الحرفي، الذي كان يستخدم في هذا الموضع.

هـ - من هنا فإن الدلالة المستبدل بها لا تمثل أي إبتكار دلالي.

و - ما دامت الإستعارة لا تمثل إبتكاراً دلالياً، فإنها لا تنقل لنا أية معلومات جديدة عن الواقع. وهذا هو السبب في أنها يمكن أن تعدّ وظيفة من الوظائف الإنفعالية للخطاب.

قام ريكور بمراجعة البلاغة الكلاسيكية إستناداً إلى المعالجة الدلالية الحديثة للإستعارة، إذ أقر بأن الإستعارة تهتم بعلم دلالة الجملة ولا تتعلق بعلم دلالة الكلمة المفردة، إنها ظاهرة إسناد لا تسمية مادامت لا تحظى بالمغزى إلا في القول، وحين نقول "غطاء الأحران" أو "صلاة زرقاء" فإننا حينها نكون حيال كلمتين تجمعهما علاقة توتر، والجمع بينهما هو الذي يشكل الإستعارة. وهكذا تغدوا الإستعارة لدى ريكور حاصل التوتر الذي يجمع بين مفردتين في قول إستعاري، كما أن التوتر الذي نعثر عليه في القول أو المنطوق الإستعاري لا يتوقف عند حدود المفردتين فقط، بقدر ما يتعلق بالتوتر الذي يربط بين التأويلين المتعارضين للقول الذي يغذي الإستعارة، وأقر بأن إنكشاف المجافاة لا يكون إلا بعد تأويل القول حرفياً، فالأحزان غطاء إن عد الغطاء كساء مصنوعاً من قماش، كذا لا يمكن إعتبار الصلاة زرقاء إن عد الأزرق لونا، وهكذا فالإستعارة غير موجودة في ذاتها، بل تتواجد في التأويل ومن خلاله⁽¹⁾.

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 90.

كما يشدد ريكور أن الإستعارة لا تبني على المشابهة، وإنما تنطوي أساسا على إختزال للصدمة المتولدة جراء إلتقاء فكرتين متناقضتين، وجعل الإستعارة قريبة مما أطلق عليه -غلبرت رايل- "غلطا في التصنيف" وهو خطأ محسوب، يجمع بين أشياء متفرقة ومتباينة لا يمكن الجمع بينهما. كما تقيم الإستعارة علاقات معنوية بكر وجديدة غير موجودة سلفا، فحين يقول شكسبير "الزمن شحاذ" فهو يعلمنا رؤية الزمن وكأنه شحاذ، ودرجة التوتر بين الطرفين شاسعة جدا، وفي إجتماع هذين الطرفين المتباعدين يكمن عمل المشابهة⁽¹⁾.

كما أن بول ريكور في كلامه عن الإستعارة الملفوظ (métaphore énoncé)، يوضح لنا الفارق بينها وبين الإستعارة الكلمة (métaphore mot). وهو أن الإستعارة الملفوظ تُعنى بالعملية الإسنادية (prédicative) أساسا. وبحسب ريكور فإن الإستعارتين المختلفتين، دائما تتكاملان بينهما، وتفسير هذا، هو أن الإستعارة الملفوظ تعيدنا إلى الإستعارة الكلمة، ومن خلال العملية التي يسميها ريكور التبيير (focalisation)، وهذا التبيير يصبح بفعل السياق هو الذي يسيطر على الملفوظ - الجملة، الخطاب، النص، ومن هنا فالعلاقة بين الملفوظ والكلمة تشبه إلى حد ما العلاقة بين الإطار (cadre) والبؤرة (foyer) ونحن نعلم أن البؤرة هي الكلمة، والإطار هو الجملة⁽²⁾.

¹ - المصدر السابق، ص ص 91-92.

² - Ricœur, La métaphore vivre, op cit, p169.

إذن يعد ريكور من أبرز من حاول تفسير نظرية الرموز إستنادا إلى نظرية الإستعارة، حيث حاول فهم المعنى المزدوج إستنادا إلى الإستعارات، وحسبه تصطدم الرموز بمشكلتين مما يشكل عائقا للإقتراب المباشر من المعنى المزدوج، وهما.

الأولى: تنتمي الرموز إلى حقول معرفية متعددة ومتشعبة ومتشابكة، فهي ترتبط بميدان التحليل النفسي، بالشعرية، وكذا بالنماذج البدئية التي تتغنى بها الإنسانية، وغيرها من الحقول المعرفية.

الثانية: يجمع الرمز بين عالمين للخطاب، أحدهما لغوي والآخر غير لغوي، وقد نجد رموزا مزدوجة المعنى، والبعد اللالغوي يتسم بنفس الوضوح الذي يتسم به البعد اللغوي، كما يحيل العنصر اللغوي في الرمز دائما إلى شيء آخر، فالتحليل النفسي -على سبيل المثال- يعمل على ربط الرموز بالصراعات النفسية⁽¹⁾.

يحاول بول ريكور إقتراح خطوات لتفسير الرموز على أساس نظرية الإستعارة وتشمل في النقاط التالية، وهي:

- أ - تحديد نواة الرمز إستنادا إلى بنية المعنى القائم في مستوى الأقوال الإستعارية.
- ب - إبعاد الطبقة اللالغوية للرمز.
- ج - يشكل الفهم المتولد للرموز مبعث ومنطلق تصورات لاحقة في الاستعارة، وهذا ما يجعل من نظرية الرموز تسمح لنا بإتمام نظرية الاستعارة⁽²⁾.

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل -الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 94-95.

² - المصدر نفسه، ص 96.

ولقد دفع ريكور إهتمامه بتأويل العلامات والرموز إلى إنجاز نظرية تأويلية (هرمينوطيقية) باللغة التعقيد، تستشير الأسطورة التي بذل معاصره "كلود ليفي شتراوس" جهداً كبيراً لمقاربتها من منظور بنيوي. إلا أنه أوضح أكثر من مرة أنه حاول أن يقصر تعريف الهرمينوطيقا على تفسير اللغة الرمزية في بادئ الأمر، ولكنه حاول بعد ذلك أن يربط الهرمينوطيقا بالنصوص المكتوبة، مركزاً على مشكلة اللغة نفسها، بعد أن كان يصب إهتمامه على أبنية الإرادة أو رمزية الأسطورة فحسب. ولم يكتف بإستشارة الأسطورة مع شتراوس فقط، بل وجد تشابهاً بين الأسطورة، والحلم، والخيال الشعري.

كما نجد بول ريكور يعطي تمييزاً بين اللحظة الدلالية واللحظة اللادلالية للرمز، ويمكن التعبير عنها كما أقره فيلسوفنا ريكور كالتالي:

أ - اللحظة الدلالية للرمز:

يؤكد بول ريكور أن الذي يتيح لنا تحديد السمات الدلالية للرمز بطريقة صحيحة يمكن في العلاقة التي تجمع بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي في مستوى المنطوق الإستعاري، وهذه السمات هي من يقوم بربط اللغة بالرمز. ويؤكد أن الرمز يساهم في إنبعاث الفكر. كما يقر بأن الإستعارة هي من يكشف لنا جوانب الرموز التي لها علاقة باللغة، ويخضع الرمز بدوره للتنافر والتوتر الدلالي بإعتباره أمودجا لإتساع المعنى، وهو القانون الذي تخضع له الإستعارة، مع أننا في مستوى الإستعارة نقابل بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية، غير أننا في مستوى الرمز نعثر فقط على حركة

واحدة يتم نقلها من مستوى لآخر، والدلالة الأولية هي من يجعل الدلالة الثانوية بإعتبارها معنى المعنى⁽¹⁾.

ب - اللحظة اللادلالية للرمز:

تندرج الرموز في تجاربنا المفتوحة على البحث، لأنّ الفعالية الرمزية تفتقر إلى الضبط الذاتي، إنّها ظاهرة حدودية، خير مثال على ذلك ميدان التحليل النفسي الذي يعد مسألة حدودية بين الدوافع والتمثيلات التي تنوب عنها، إنّها تتعلق بالحدود التي ترتبط بالكبت الأولي الذي يؤثر في شهادتنا، والكبت الثاني وهو ما يحصل بعد حصول الواقعة والذي يسمح فقط للفروع الإشتقاقية والإشارات المقنعة بالظهور⁽²⁾.

ذهب ريكور إلى أنه ينبغي قبول قضيتين متعاكستين حول العلاقة الموجودة بين الإستعارات والرموز وهما:

أ - في الإستعارة أكثر مما في الرمز:

تعمل الإستعارة بتزويد اللغة بعلم دلالة ضمني للرموز، كما يتم توضيح الأمور المختلطة في الرمز في ظل توتر المنطوق الإستعاري.

¹ - المصدر السابق، ص 98.

² - المصدر نفسه، ص ص 100-101.

ب - في الرمز أكثر مما في الإستعارة:

الإستعارة ما هي إلا شكل غريب من أشكال الإسناد، ومجرد إجراء لغوي، تختزن في داخلها قوة رمزية، والرمز يظل ظاهرة ذات بعدين، يشير الوجه الدلالي إلى الوجه اللادلالي، كما أن الرمز مقيد بينما الإستعارة غير مقيدة، وكذا فالرموز تمتلك جذورا إذ تدخلنا إلى تجارب غامضة للقوة، بينما الإستعارات ما هي إلا مجرد سطوح لغوية للرموز، ففي قوتها تدين للربط بين السطوح الدلالية والسطوح ما قبل الدلالية في أعماق التجربة الإنسانية لبنية الرمز ذات البعدين⁽¹⁾.

إذن التصوير الحسي يؤدي دوراً، بوصفه إطاراً ومادة للنشاط اللغوي الذي يواجهنا بعده الحقيقي في الحلم والأسطورة والإستعارة كذلك. وقد كانت دراسات ريكور في بعدها النقدي الأدبي على جانب كبير من الأصالة والنباهة، والتعقيد أيضاً، بشكل لا يوصف ودقيق جداً.

¹ - المصدر السابق، ص ص 115-116.

المبحث الثاني:- ريكور بين الهرمينوطيقا الرمزية والنسقية الفلسفية

3-2- السميوطيقا التأويلية الريكورية:

إن سميوطيقا التأويل الريكورية، قد أعادت الإعتبار لمجموعة من المفاهيم التي تم إستبعادها في المقاربات العلمية الصرفة، كالتحليل البنيوي السردى، والسميائيات، والأنتروبولوجيا البنيوية... الخ. ومن بين هذه المفاهيم التي تم الدفاع عنها، نستسحضر: مفهوم الذات، ومفهوم الكاتب، ومفهوم القارئ، ومفهوم الإحالة، ومفهوم الغير، ومفهوم العالم الخارجى، مع التشديد على أهمية التأويل في مقارنة النصوص الدينية والأدبية والفلسفية... لذا، تطرح منهجية بول ريكور السميائية تصورا جديدا في التعامل مع النصوص والخطابات، وذلك بالجمع بين ثلاث مراحل رئيسة، وهي: ما قبل الفهم، والتفسير، والفهم.

ومعلوم، أن لهذه المنهجية فائدة كبيرة في تأويل النصوص الدينية، ومقارنة النصوص الإبداعية، وتحليل الخطابات الفلسفية، وتأويل الظواهر النفسية والاجتماعية... هذا، ويمكن الحديث اليوم عن مشاريع سميائية متنوعة، مثل: سميوطيقا الفعل، وسميوطيقا الأهواء، وسميوطيقا الأزمة، وسميوطيقا التلفظ، وسميوطيقا الزمان، وسميوطيقا الفضاء، وسميوطيقا الصورة، وسميوطيقا التأويل التي إرتبطت إرتباطا وثيقا بالفيلسوف الفرنسى بول ريكور. إذأ، ما هي مكونات المقاربة السميوطيقية عند ريكور؟ وما هي أهم مكونات الدائرة التأويلية لديه؟ وما هي أهم الخطوات المنهجية التي تنبني عليها قراءة ريكور التأويلية؟ وما هي أهم المشاكل والعوائق التي تعترض مقاربه السميوطيقية؟.

يتناول ريكور موضوع الترجمة، فإنه يقارنها من جهة نظر تأويلية، أي أن الترجمة، مهما كانت تقنية، فإنها في نهاية المطاف عبارة عن تأويل. ولكي تحصل هذه المزية، فإن الفيلسوف يفرق بين مفهومين أساسيين هما الفهم والتفسير، ولا يتحقق الثاني إلا بتحقيق الأول حيث يرى أن ميدان الفهم هو العلامات والدلالة⁽¹⁾.

أما الفهم فهو مجموعة القوانين المتعلقة بالأنظمة الدينامكية والتشكيلات البنيوية والإنتظام العملي⁽²⁾.

هاتان المرحلتان تسلمان سيورة الفكر إلى التأويل الذي يمكن تعريفه كأحد مشتقات الفهم والذي يقصي التفسير، هذان المفهومان يقابلان مفهومي البنية السطحية والبنية العميقة في النحو التوليدي.

ولقد عرف ريكور تفكيره، منذ نهاية الستينات، تحت تأثير موجة التفكير البنيوي والسميائي، تحولاً كبيراً، إذ لم يعد النشاط التأويلي في نظره، (وهو يستعمل مفهوم التأويل أكثر من إستعماله لمفهوم الهرموسية) مرتبطاً كلية بفينومينولوجيا منكبة على ضبط آليات قصدية هي الرابط المركزي بين الوعي والظواهر المحيطة به، بل ألقى جسوراً نحو حقول معرفية جديدة اعتبرها هو، كما اعتبرها غيره، أساسية في تحديد الأوليات التأويلية وعلى رأسها اللسانيات والسميائيات⁽³⁾.

¹ - بول ريكور، عن الترجمة، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2008، ص33.

² - المصدر نفسه، ص11.

³ - سعيد بنكراد، سيورات التأويل - من الهرموسية إلى السميائية، مرجع سابق، ص196.

علينا أن نمضي الآن نحو الجبهة الثانية من "صراع التأويلات" هذا. أثرث، أعلاه، تحت العنوان الجامع للنبوية، تيار اللسانيات الواسع المنحدر من فرديناندي سوسير. أما السميولوجيا كما يمارسها رولان بارث R. Barth وسميائيات أ. ج. غريماس A.J. Greimas والنقد الأدبي عند جيرار جينيت G. Genette، فقد كان ههما المشترك التعلق بيني النصوص وحدها والإنصراف عن المقصد المفترض لأصحابها، وقد إنضاف إليها علم الأساطير البالغ ذروته مع نشر كلود ليفي شتراوس لـ الأسطوريات إبتداء من سنة 1964. وفي الواقع بدت لي النبوية حينها لا من حيث هي هرمينوطيقا الإرتياب. بوضعها مفهوم الذات موضع التساؤل، ولكن بما هي تجريد موضوعي تُختزل اللغة خلاله إلى نشاط نسق من العلامات من دون تثبيت ذاتي⁽¹⁾.

ما يحفز البحث السميائي، في مواجهة عدم إستقرارية ما يدوم هذه (حسب رأي ريكور)، هو من حيث الجوهر إلى دعم هذه الديمومة للوظيفة السردية بقواعد لا تعتمد التاريخ. وهو يرى في البحث السابق هيمنة للطابع التاريخاني. فإذا ما قيّض للوظيفة السردية، عبر نمط تقليديتها، أن تدعي شيئا من الديمومة، لزم أن يستند ذلك إلى قيود لا تعتمد التعاقب الزمني، بإختصار، هناك ضرورة للعبور من التاريخ إلى البنية⁽²⁾.

يظل ريكور في الفصل الثاني من كتابه الذي يحمل عنوان "الزمان والسرد - التصوير في السرد القصصي" (القيود السميائية على السرد) للتصدي لمحاولات علم السرد البنيوي وعقلنة السرد

¹ بول ريكور، بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2006، ص ص60-61.

² بول ريكور، الزمان والسرد - التصوير في السرد القصصي، مصدر سابق، ص62.

وإغلاق النص ضمن مقولات علم اللغة. نجد في هذا الفصل مناقشة معمقة لأفكار العديد من السيميائيين ينتهي ريكور في نهايتها كلها إلى تأكيد الحاجة إلى فتح النص على مرجعه الخارجي وعلى معضلات التجربة المعيشة من جهة، وإعادة تأسيس الصلة بين الفعالية السردية وسياقها المتمثل في الفهم السردى من جهة أخرى⁽¹⁾.

ويوضح ريكور، في هذا الإطار، على تراث البنيوية كله في النقد الأدبي والشعرية، وفي تطبيقاتها في الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي والتاريخ، وإستنادا إلى الحوار مع هذه القطاعات المعرفية سيصوغ تصوره للهرموسية ووظيفتها. إن ما يوجد بين هذه التيارات مجتمعة هو نموذج تفسيري واحد يستمد إجراءاته وأسس النظرية في الوصف والتقطيع من اللسانيات. وفي هذه الحالة لن يصطدم التأويل بنموذج موجود خارج العلوم الإنسانية، بل سيكون في حوار مع طريقة في الفهم تنتمي، بالنشأة إن جاز التعبير، إلى هذه العلوم ذاتها، وإلى العلم الرائد في هذا المجال: اللسانيات. وبناء عليه، فإن التفسير والتأويل سيتحاوران ضمن الميدان نفسه وضمن الدائرة اللغوية⁽²⁾.

إن هذا الإنحياز إلى اللغة وطرق التدليل داخلها هو الذي مكنه من الإنفتاح على منجزات البنيوية دون أن يتبنى تصوراتها حول عمل النص: لقد إنحازت البنيوية إلى التفسير بإعتباره أداة مركزية في الكشف عن القوانين التي يستند إليها النص من أجل بناء دلالاته، فمهمة الناقد عندها تتوقف عند حدود وصف يفسر نمط البناء والكشف عن مجمل الأسس التي يشتغل وفقها. وهو

¹ - المصدر السابق، ص 62.

² - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل - من الهرموسية إلى السيميائية، مرجع سابق، ص 226.

موقف لا يمكن أن يقبل به هرموسي لا يثق في سبيل لا يمكن أن يقود إلى التعرف على الدلالات التي تتخذ من المشخص مطية لنشر عوالمها. وهذا القصور هو الذي ستملأه السميائيات في منحها التأويلي (بورس في المقام الأول) كما يصرح بذلك ريكور عندما يحيل على مبدأ مركزي في السميائيات البورسية⁽¹⁾.

وإن المبدأ الحقيقي لهذه السميائيات في نظر ريكور، هو الرابطة الموجودة بين العلامات ومؤولها ويقترح بأن هذا الرابط هو رابط مفتوح، يعني هذا، أن هناك مؤول ثاني يمكن أن يلعب دور الوسيط في الرابط الأول⁽²⁾.

وتستند السيميوطيقا التأويلية عند ريكور إلى عدة مبادئ ومرتكزات نظرية من جهة، ومفاهيم ومصطلحات وأدوات إجرائية منهجية من جهة أخرى، ويمكن حصرها في التوجهات التالية، وهي:

أ - الاعتراف بالهوية الذاتية: إذا كانت البنيوية اللسانية قد أقصت المؤلف بإسم النص والبنية والشفرة، فإن السيميوطيقا التأويلية لريكور قد أعادت الإعتبار للمؤلف والذات المبدعة، بعد أن سيطرت فكرة التناص كثيرا على النقد اللساني. وبذلك، تم تهميش فردية المبدع حضورا ووجودا وكيونة.

¹ المرجع السابق، ص 246-247.

²-Voir, Paul Ricœur, Du texte a l'action, Op.Cit, p 176.

ب - التركيز على الإحالة والمقصدية: يتجاوز بول ريكور ثنائية فرديناند دوسوسير: الدال والمدلول، لينفتح على المرجع. ويعني هذا أن اللسانيات البنيوية والسيمياثيات قد أقصت من حسابها الإحالة أو المرجع، بينما سيميوطيقا بول ريكور أعادت لها الاعتبار؛ لأن المؤول لا ينبغي أن يقف عند حدود التفسير العلمي للواقعة النصية، فلا بد أن يقرأ النص قراءة ذاتية من أجل فهم الذات، وفهم الغير، وفهم العالم الخارجي لتأسيس هويته الشخصية.

ومهما كان النص تخييليا أو علاماتيا أو رمزيا، فإنه ينقل عبر إستعاراته ولغته ومخياله العالم الخارجي، أو المعطى الواقعي المادي للمحاكاة وتماثلا وتقابلا. ومن ثم، تضع سيميوطيقا ريكور تقابلا بين البنيوية بإعتبارها علما لعالم مغلق من العلامات، والهيرمونيطيقا كمقاربة تأويلية تفسيرية للمرجع اللغوي في علاقته بالعالم.

ج - الإهتمام بالخطاب في كليته العضوية: ويعني هذا أن السيميوطيقا الهيرمينوطيقية تهتم بالنص بإعتباره خطابا كليا وعضويا. بمعنى أنها لا تتعامل مع المقاطع أو المتواليات الصغرى كما تفعل البنيوية السردية أو السيميوطيقا الغريماصية، بل تعتبر النص عملا كليا، أو تتعامل مع العمل ككلية رمزية دالة. وبذلك، تختلف عن اللسانيات التي تنطلق من الجمل والكلمات، مادامت هذه الهيرمينوطيقا تنطلق من النصوص الكلية أو الخطاب المتسق والمنسجم.

د - النص عالم رمزي مفتوح ومتعدد المعاني: بمعنى أن النصوص ليست مغلقة، بل هي عوالم ممكنة ومنفتحة، تُجبل بدلالات موحية ورمزية متنوعة، تتطلب قارئاً متعدد القراءات والتخصصات.

ومن ثم، تصبح النصوص والخطابات والألفاظ والإشارات والإستعارات والعوامل التخيلية والأساطير وسائط لنقل الواقع، والإحالة عليه.

يحاول ريكور تبيان العلاقة التي تربط الكلام أو الخطاب مع سائر الأبنية الجديدة، وهو يقول: «إن الوحدة الجديدة التي نعاينها الآن ليست وحدة سميائية بأي حال من الأحوال. هذا إذا كنا نفهم من هذا كل ما يخص علاقات الترابط الداخلي بين الإشارات أو مكونات الإشارات. فهذه الوحدة الكبرى هي وحدة دلالية حصرا، وذلك إذا أخذنا هذه الكلمة بمعناها القوي، والذي ليس هو فقط إعطاء المعنى عموما، ولكنه قول شيء ما، وبالإحالة من الإشارة إلى الشيء»⁽¹⁾. وهكذا ينتهي ريكور إلى ربط السميولوجيا الهرمينوطيقية بتحليلاته الفلسفية التأملية، كما تتضمن العبارة أو الجملة كل السمات التي تتحمل تضاد البنية والحدث. وتثبت الجملة بسماؤها الخاصة أن هذا التضاد لا يجعل اللسان معارضا لشيء آخر غيره، ولكنه يعبر في مركزه، وفي القلب من انجازه. وهنا بالذات حاول ريكور أن يعيد للفعل والخطاب مكانتهما داخل الدائرة الهرمينوطيقية.

أنتجت مقاربات ريكور للتحليل السميولوجيا والتحليل البنيوي ونظريات الإستعارة ونظريات الفعل والخطاب إلى النقاط التالية، وهي:

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 124.

أ - إن الفعل هو طريقة حضور الخطاب. وأما مجراه (بنفيست) فطبيعته من طبيعة الحدث. ولذا الكلام حدثا آنيا، وفعلا مؤقتا، وذاهبا إلى غياب. وأما النسق فهو، على العكس من ذلك، غير زمني، لأن وجوده، بكل بساطة، وجود القوة⁽¹⁾.

ب - ويشمل الخطاب على سلسلة من الإختيارات. وعن طريقها يتم إختيار بعض المعاني وإستبعاد بعضها الآخر. ويمثل هذا الإختيار الوجه الآخر لسمة تتناسب مع النسق، هي القيود.

ج - تنتج عن هذه الإختيارات تركيبات جديدة. فأرسال جمل غير معهودة، وفهم مثل هذه الجمل، هو الجوهرى في فعل الكلام وفهمه. ويقابل هذا الإنتاج لجمل غير معهودة وذات عدد إفتراضي غير محدود، جدول محدود من الإشارات ومغلق⁽²⁾.

د - يكمن مرجع اللسان في مجرى الخطاب. فالكلام هو قول كلام ما عن شيء ما.

ه - نأتي إلى السمة الأخيرة من سمات الخطاب: يستلزم الإختيار، والحدث، والتجديد، والمرجع طريقة خاصة أيضا للدلالة على فاعل الخطاب. إذ ثمة شخص يتكلم إلى شخص. وهنا، يكون جوهر فعل التواصل. ويتعارض فعل الكلام بهذه السمة مع تضاد النسق. هنا حيث يستطيع المتكلم أن يستعيد في فعل من الأفعال، وفي مجرى فريد من مجاري الخطاب، نسق الإشارات التي تضعه اللغة تحت تصرفه، ويبقى هذا النسق إفتراضيا، ما دام أحد لم يقم بإنجازه، وتحقيقه، والعمل به، والتوجه من خلاله في الوقت نفسه إلى شخص آخر⁽³⁾.

¹ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² - المصدر نفسه، ص 124.

³ - المصدر نفسه، ص 125.

وهكذا، نستنتج، مما سبق، بأن سيميوطيقا بول ريكور جاءت كرد فعل على لسانيات البنية والعلامة والتفكيك محاولا في ذلك توسيع النموذج الألسني والأدبي، إلى عالم أوسع يعتمد على التأويل والذات والمقصدية، وإستحضار الغير والقارىء والعالم الخارجي. ويعني هذا أن سيميوطيقا ريكور تتجاوز الداخل إلى الخارج، وتتجاوز الدال والمدلول نحو المرجع، وتربط الذات بالمقصدية، وتتأرجح بين الذاتية والموضوعية. لكن ريكور واجهته مشاكل منهجية عويصة تتمثل في تحديد الوحدات الدلالية واللسانية بدقة، كما إعترضه مشكل تعدد الإختصاصات، حتى أصبحت منهجية ريكور تشبه ما يسمى بالمنهجية المتعددة الإختصاصات، كما واجه مشكل المرجع الذي يختلف حوله اللسانيون والمناطقة بشكل من الأشكال.

3-2-1- الرموز بوصفها عالم من المعاني:

إن بول ريكور نهج منهجا في تأويل الرموز، لأنه تعامل مع الرموز بوصفها نافذة تطل منها على عالم من المعاني. وما يريده، على أي حال، هو الربط بين نوعين من الفهم، بواسطة مدخل يقارب الرمزية من المستوى الإستراتيجي للنصوص. وهو يزيد إحكام الجوانب المنهجية لهذا المدخل ليظهر مشكلة المعنى المتعدد. وهنا يتبادر على مخيلتنا أن نتساءل عن هذه العودة الريكورية للرمزية ؟ وهل الرمز يدعوا إلى التفكير؟.

صحيح إن مجال الرمزية في الفكر الإنساني منفتح على جميع مسارات المعرفة الإنسانية بما تحتويه من دلالات للمعنى المتخفي والمتحجب، لأن فك شفرة المعنى المتعدد يوصلنا إلى معرفة

أشمل لحقيقة الرمز ويكشف لنا عن مسارات الخطاب بما يحتويه من فهم للمعنى الرمزي. إن هذا الإكتشاف المهم للرمزية يدعو ريكور إلى النظر في حقيقة الرمز بما أنه يوصلنا إلى فهم أشمل.

إن الإهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية – بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى – تكشف عن التباس الوجود: "الوجود يتحدث بطرائق عدة" فالمبرر الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على إلتباس الوجود⁽¹⁾.

ويربط ريكور مشكلة المعنى المتعدد في علم الدلالة المعجمي lexical semantics وفي تعدد المعاني (حيث يقرر أنه يستخدم مصطلحات "ستيغن أولمان") بمصطلحات دي سوسير وغيرها من المصطلحات اللغوية. فيربط بين علم الدلالة البنيوي Structural semantics الذي يقوم على التسليم بمستويات ثلاثة أساسية من التحليل، من ناحية والطرائق المستخدمة في علم اللغة التطبيقي والنظري من ناحية ثانية. وعندئذ، يصبح المجال الأساسي للمعنى هو حقل الدلالة Semantic field فيما يؤكد ريكور. ولكن على نحو يهيمن فيه الرمز على هذا الحقل، ليكتشف الرمز على معنى مزدوج، ويبين عن المركزية التي تستحوذ على الوجود، ويرتبط بمدى خطاب يتحقق حلما أو ترنيمة⁽²⁾.

ومنذ منتصف السبعينيات بدأت أعمال ريكور تبشر بنظرية هرمنوطيقية (تأويلية) جديدة، هي ما تأدّت به إليه تجرّبه العميقة مع مسألة التأويل، إذ توصل إلى إسقاط فريد من نوعه للنظرية

¹ - إديث كيروزيل، عصر البنيوية، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الصفات، الكويت، ط1، 1993، ص113.

² - المرجع نفسه، ص114.

اللسانية الديسوسيرية على التحليل النفسي للرموز، وكانت هذه الرؤية تمارس - في الواقع - نوعاً من التناص والمشاركة مع المدرسة البنيوية وتقاليد النصية التي كانت - في وقتها - لا تزال حديث اللحظة.

إلا أن عنصر الطرافة الآخر الذي ميز هذه القراءة النبيلة هو أنه طبقها على النص الروائي من خلال كتابه "حياة الإستعارة" 1975م، والذي أوضح فيه أن الإستعارة ليست كما تزعم البلاغة القديمة منذ أرسطو، مجرد صورة أسلوية شكلية تتجسد في الكلمة. وإنما هي في رأيه إنزياح خلاق للغة، علينا أن نبحث عنه في الجملة لا في الكلمة، ومفهوم أن هذه الرؤية تخفي رؤيته محايدة للبلاغة بصفة عامة، ولمكانتها الرمزية في نظريته التأويلية، فهي مفتاح فهم الأفراد داخل محيطهم، وذلك في إلتباسها الأفلاطوني، بوصفها بحثاً عن الحقيقة، ومقدرة على إنتهاك اللغة في نفس الوقت.

وما يهدف إليه ريكور في النظر إلى الكلمة بوصفها الوحدة الأساسية للإشارة، كما أنه يريد توسيع النموذج اللساني والبنيوي في مجال علم الدلالة، ويقتررب ريكور خصوصاً من التحليل النفسي. أنه يوضح في كتابه الذي يحمل عنوان "في التفسير - محاولة في فرويد"، بقوله: "أن هذا المشكل، مشكل المعنى المزدوج في نظره غير خاص بالتحليل النفسي، حيث أن فينومينولوجيا الدين تعرفه أيضاً، والرموز الكونية الكبرى للأرض، والسماء، والمياه والحياة، والأشجار، والحجارة، وهذه القصص الغريبة عن أصل الأشياء ونهايتها، قصص هي الأساطير، خبزها اليومي أيضاً. والحال أن الأساطير، والطقوس، والمعتقدات ليست، من حيث أن الفينومينولوجيا هي التي تدرسها

وليس التحليل النفسي، حكايات رمزية. ولكنها أسلوب هدفه بالنسبة للإنسان أن فينومينولوجيا الدين، أول الأمر إخفاء الرغبة في المعنى المزدوج؛ إنها لا تعرف الرمز أول الأمر بوصفه تحريف اللغة؛ فهو، بالنسبة لها، ظهور شيء آخر يبرز في المحسوس، في الخيال، في الحركة، في العاطفة، - والتعبير عن قاع يمكننا أن نقول أيضا أنه يبين ويحتجب. وما يبلغه التحليل النفسي أول الأمر بوصفه تحريف معنى أولي يلتصق بالرغبة، تبلغه فينومينولوجيا الدين أول الأمر بوصفه ظهور قاع، أو حتى نُهجر الكلمة في الحال، مع احتمال أن نناقش فحواها وصحتها، بوصفه تجلي مقدس»⁽¹⁾.
يتعامل العديد من كتب بول ريكور، مع موضوع التفسير الإنجيلي مباشرة، قضايا أساسية ومهمة مثل: الوحي، السلطة، طبيعة "النص المقدس"^(*).

لا بدليل بعد توظيفات ريكور الأولى حول موضوعات القداسة في النص الإنجيلي، يصبح ريكور حراً في تطبيق مقاربات التأويل بصرامة في قراءته. بمعنى ما، يشبه ريكور، الهرمينوطيقين القدماء، الذين يبدون قراءة الإنجيل بالصلاة والتوجه الروحي. كان حريصاً على أن لا يرى لغة الإنجيل لغة حرفية تقلصه إلى معنى واحد على غرار العلم، ولكن كلغة رمزية وتشبيهية، التي تحتزن

¹ - بول ريكور، في التفسير - محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 16-17.

(*) - مثلاً، يميز ريكور، بين القرآن كنص مقدس للمسلمين، وبين الإنجيل، حيث أن القداسة ليست للنص، بل للنص الذي قال عنه كذلك.

أصواتا ومستويات معنى متعدد، تعمل جميعها على خلق معان ورؤى جديدة⁽¹⁾. والرمز بالنسبة له هو علامة لها معنى مزدوج تحيلنا على معنى خفي⁽²⁾.

نجد ريكور هنا، يتوسع إلى ما وراء عصر الإصلاح، ويستحضر خصائص الهرمينوطيقا المبكرة لأغسطينوس وآباء الكنيسة ولا هوتي القرون الوسطى، الذين قالوا جميعا، بوجود مستويات معنى متعددة وحاضرة في النص الإنجيلي، وتعمل جميعا معا. وإذ يوضح ريكور معنى الرمز في عدة حقول، وحسب مجالات توظيفه، إلا أنّ جل التعاريف المميزة للرمز حسب ريكور هي واحدة، وبالتالي مها كانت طبيعة الرمز (علامة أو تعبيراً) فإن له معنيين: الأول يظهر مباشرة من خلال القراءة الحرفية أما الثاني فهو خفي نكشه من خلال التأويل. كما نجد ريكور يعرف الرمز: بأنه الجمل أو الكلمات ذات المعنى المزدوج *expressions double sens*، وهذا ما أكدت عليه الثقافات التقليدية ورسخته⁽³⁾. كما يتحدث ريكور في مواضع أخرى عن الرمز، وهو يقول: «إن الرمز علامة *Le symbole est un signe*، وإن كل علامة هي شيء نريد معرفته وهو تقدير لهذا الشيء، ومع العلم أن كل علامة ليست رمز، لأن الرمز يتطلب المقصدية المزدوجة *«intentionnalité double»*⁽⁴⁾.

¹ -دايقيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص ص 152-153.

² - بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط8، 1999، ص 237.

³ - Ricœur, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique 2), Op. Cit, p 29.

⁴ -Paul Ricœur, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil Paris, France 1969, P 285.

حاول ريكور أن يجعل من الرمز له ثلاث منابع، حسب تجلياته لفهم التعبيرات، كما أنه إعتبر بأن الرمز له فائض من المعنى وله ثلاث مستويات يحدد على إثرها الرمز.

في المستوى الأول حدد لنا ريكور مكان الخيال الشعري، الخيال لا هو القوة القادرة على إستحضار الصور فقط، بل هو المخيال الشعري الذي يحدد لنا ويضعنا في صميم المتكلم، كما يذهب إلى ذلك "غاستون باشلار BachelardG" وهذه الصور – الكلمة التي تتجاوز الصورة – التمثيل، هي الرمز⁽¹⁾.

وأما في المستوى الثاني فإرتى ريكور بأنّ مكان الكوني والديني، بأننا ننظر إلى السماء بوصفها وجه من وجوه العالي وكل الظواهر الكونية هي دلائل ورموز على وجود الخالق⁽²⁾.

وفي المستوى الثالث والأخير مكانه الحلم لدى ريكور تعد صورا غائبة عنا تظهر خلال النوم لا نفصح عنه إلا عندما نعيد حكايته ونحن مستيقظون، كما أن الحلم عبارة عن لغة أو قريب من اللغة، لأننا نستطيع أن نحلل ونؤول دلالة الحلم، ولعل ما جعل ريكور يهتم بدلالة التحليل النفسي، هو أولا مشكلة الشر، إذ أن التأمل في ثنايا الخطيئة يتطلب النظر في تأويلات التحليل

¹ - بول ريكور، في التفسير - محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 23.

² - المصدر نفسه، ص 22.

النفسي لمعنى الخطيئة، وثانياً لإقترابه من مشكلة اللغة، فنظريات التحليل النفسي تتعلق بمشاكل اللغة لأنها تستخدم الرمزية، كما يبين ريكور بأن الحلم يمكن تصنيفه ضمن اللغة الرمزية⁽¹⁾.

إذن الرموز ليس فكراً محبباً خلف الرموز، وإنما فكراً يمكنه الإنطلاق من الرموز، ويسعى لتفحص وتأويل ما تكشفه الرموز وتشير إليه، بخصوص الواقع عموماً، والواقع الإنساني بشكلٍ خاص. والسؤال هنا هو: هل يمكن لفهم الرموز وما تبينه أن يُستخدم لإغناء فهمنا لذاتنا، حيث يمكننا عندها الحديث عن كوجيتو مؤسس "exalté"، على غرار الكوجيتو الديكارتي والفيشتي والهوسرلي؟.

لقد عارض الفيلسوف التأملي ريكور - منذ كتابه "الإرادي واللاإرادي" - التأسس الذاتي للذات الفاعل *l'auto fondation de sujet*، وتحدث حينها عن وعي الذات كمهمة وهدف؛ لأنّ هذا الوعي لا يمكن أن يكون معطىً. فما حرص ريكور على تأكيده دائماً هو أنّ الذات ليست مركز كل شيء، وأنها ليست سيدة المعنى، فهي تلميذة أو طالبة للمعنى⁽²⁾. الواقع، يبقى "الكوجيتو الريكوري"^(*) - حتى بعد عبوره المراحل الثلاث لفهم الرموز - كوجيتو مريض

¹- Paul Ricœur, From existentialism to the philosophy of language, in, philosophy today Proquest, France, N° 1973, 2002, PP 9 -10.

²- Paul Ricœur, «De la volonté à l'acte. Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira», Temps et récit de Paul Ricœur en débat, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz «dir.», Paris : France, Éd. du Cerf, coll. «Procopé», 1990, pp35-36.

^(*) - الكوجيتو الريكوري مجروح بسبب تناهي الدازين وبسبب أسبقية الكينونة كدازين (كوجود) بالنسبة إلى وعي الذات والتفكير النظري. لقد بلغت هيرمينوطيقا الذات عند ريكور أوجها في الذات عينها كآخر. والاهتمام الأساسي لريكور في هذا الكتاب يتمثل في موضوعة أو موقعة الكوجيتو بين الكوجيتو المفحّم والكوجيتو المهان.

الجناح *brisé* أو مجروح *blessé* يحاول أن يقف موقفاً وسطياً بين الكوجيتو المفحّم على النمط الديكارتي مثلاً والكوجيتو المهان *humilié* ، كما هو حال كوجيتو نيتشه مثلاً وخصوصاً.

تحت شعار النقد لم يكتفي ريكور بإبعاد التأويل والقوة التي تكشف الرموز وتختزلها إلى قوة متعالية، يعمل على تضخيم معرفة فهم تجليات الذات أو مكانتها. فالإكتفاء على إستعمال التأويل - لتتمكن من الفهم أو نعي الذات - سنصل في آخر المطاف إلى ذات مُفخمة، أكد بول ريكور في أبحاثه على رفضها وإبعادها عن أفاهيمه بشكل واع. وكما تكلم جان فيليب بيير في المقال الذي يتكلم فيه عن ريكور: بأن الكوجيتو الريكوري لا يعتبر كوجيتو مفحّم مهموم بالأساس الأول، ولا كوجيتو مُهان ضائع بسبب الهوة الناتجة عن حفريات *sa généalogie*، وإنما هو كوجيتو مجروح منفتح على ما هو مغاير لذاته بذاته. وهذا الكوجيتو ليس مصدرّاً لكل المعنى. لكن، بدون أن يكون مؤسساً لذاته بذاته، فإنّ العقل الهيرمينوطيقي ليس مجرداً - مع ذلك - هو مرتبط بالقدرة التي تبين العمل المطلوب⁽¹⁾.

3-2-2- الرموز باعتبارها حقيقة زائفة (هيرمينوطيقا الارتباب):

إن تأثيرات هيرمينوطيقا القرن التاسع عشر على هيرمينوطيقا القرن العشرون الذي يمثلها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور هو المنحى الجديد لهذا الإتجاه الذي إكتشف أن الرمز أنه حقيقة زائفة بمناقشته لأعمال ماركس وفرويد ونيتشه، معتبرا أنهم هم أقطاب الشك وهم أسياد الريبة. وفي

¹ - Jean-Philippe Pierre, «Paul Ricoeur, le continueur endetté (1913-2005)», <http://exchoreasis.refer.ga/IMG/pdf/...>, pp. 11-12. Cet article est déjà publié dans Exchorésis, N° 4, Juillet 2007.

هذا المنعطف التأويلي الجديد نتساءل عن العودة الريبورية إلى فلاسفة الشك؟. ما الذي قاد ريكور إلى إعتبار الرمز بأنه حقيقة زائفة؟ ولماذا أكد ريكور بأن الرمز لا يجب الوثوق به؟ وكيف تعامل ريكور مع مصنفات فرويد وماركس ونييتشه؟.

تصنف تأويلية ريكور ضمن مسار الفلسفات التأملية، لكن دون أن تتخلى عن التراث المنهجي للبنىوية التي تحاول أن ترفع إلى مستوى مقولات العقل، وبهذا يقرر ريكور: «إن مهمته مقابلة البنىوية كعلم، بالهرمينوطيقا المقررة كتأويل فلسفي للمضامين الأسطورية المتخفية داخل منظومة منفتحة»⁽¹⁾.

فالأساس الذي يقوم عليه مشروع ريكور الهرمينوطيقي، إذا هو التأمل في مسارات المعرفة، كما كان حال الفلسفات التأملية، أي التفلسف بما هو فعل تأملي قوامه الجدل والمساءلة، وهو في الآن نفسه يوجه نقده للفينومينولوجيا في زيها الهوسرلي، أو بالأحرى يسلط عليها تأويلية متجاوزا عثراتها خاصة مبدأ التعالي، فكأن ريكور بصنيعه هذا يود أن يضع الذات أمام مرآة ذاتها بكل شفافية، بل إن ريكور لا يتردد في توجيه النقد لذاته مجادلا ومسائلا، فهو يرى بأن ما ينبغي الإنطلاق منه لتقويض هذا الصرح الفلسفي، بل إن أقصر طريق يؤدي إلى هذه الغاية هو أنطولوجيا الفهم على طريقة هيدغر⁽²⁾.

¹- Ricœur Paul, Lectures ii, la contrée des philosophies, Edit : Seuil, paris, France, 1992, p361.

² - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص346.

كان الإنتقال عبر فرويد ذا أهمية حاسمة بالنسبة إليّ. ففضلا عما أدين به من تراجع تركيزي على مشكلة الإثم ومن تزايد إنتباهي للألم غير المستحق، فقد ظهر أثره، من خلال التحضير لكتابي عنه، في الإعتراف بالإكراهات التأملية المرتبطة بما أسميته صراع التأويلات. وقد بدا لي أن الإقرار بالحق المتكافئ للتأويلات المتنافسة يشكل جزءا من "ديا أنطولوجية" *déontologie* حقيقية للتفكير والتأمل الفلسفي. وكنت أرى فرويد ضمن تراث من اليسير التعرف عليه، وأعني به تراث هرمينوطيقا الارتياب، مواصلا بذلك عمل فويرباخ *Feuerbach* وماركس ونييتشه *Nietzsche*، وقد واجه هذا التراث - الفلسفة التأملية- التي جسدها جان نابير والفينومينولوجيا التي أغناها ميرلوبونتي والهرمينوطيقا التي مثلها وجددها، بكل إقتدار، *G.Gadamer* الذي أضحى كتابه الحقيقة والمنهج *Vérité et méthode*، الصادر باللغة الفرنسية سنة 1974⁽¹⁾.

وفيما تسعى إليه أبحاث ريكور حول الهرمينوطيقا فإنها كشفت عن وجود نظامين للهرمينوطيقا في الأزمنة الحديثة مختلفين تمام الاختلاف: فالأولى تمثلها فكرة بلتمان عن "نزع الطابع الأسطوري" *demythologizing*، هذه هي "هرمينوطيقا الارتياب" *hermeneutics of suspicion* التي يمثلها الإرتيايون الثلاثة العظام: ماركس ونييتشه وفرويد، كان كل واحد من هؤلاء يؤول الواقع السطحي الظاهر كزيف وكذب ويقدم نسقا من الفكر من شأنه أن يهدم هذا الواقع، كان ثلاثتهم يرون الفكر الحقيقي تمرسا في الارتياب

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص ص 59-60.

والشك، ويقوضون ثقة الفرد الزائفة في الواقع وفي إعتقاداته ودوافعه ويدعون إلى تحول في منظور الرؤية ونسق جديد لتأويل المحتوى الظاهر لعوالما، أي يدعون إلى هرمنيوطيقا جديدة⁽¹⁾.

تكشف تحليلات ريكور المنهجية المتأملة في مسارات المعرفة التأويلية في أعماله بوجود نسقين للتأويل، فهو يقول: «ووجدت نفسي أمام نسقين رئيسيين للتأويل؛ التأويل الذي يشدد على قيمة الأسطورة والتأويل الذي يجابه الأكيولوجيا، وقد إنطلقت في عملي من تقابل نقطتين أما تنامي المعنى بواسطة التأويل أو خفضه على نحو إرتدادي»⁽²⁾.

ورغم إختلاف الثلاثة الكبار في المناهج المستخدمة وتعثر كل منهم فيما تعثر فيه من موانع وعقبات، فليس هذا بالشيء الجوهرى وإنما الشيء الجوهرى هو أن كلا منهم قد إبتكر بما أتىح له من وسائل ومع تميزات عصره وضدها علما غير مباشر للمعنى غير قابل للرد إلى الوعي المباشر للمعنى، لقد جهد كل منهم بطريقة خاصة لكي يجعل منهجه الواعى في فك الشفرة مطابقا للعمل اللاواعى للتشفير والذي نسبوه إلى إرادة القوة نيتشه والوجود الاجتماعى ماركس، والآليات السيكلوجية اللاشعورية فرويد⁽³⁾.

هكذا تظهر هرمنيوطيقا الإرتياب المميزة لماركس وفرويد ونيتشه هي الفرضية العامة المتعلقة بكل من عملية تزييف الوعي ومنهج فك رموز هذا التزييف، فماركس إقتحم مشكلة الإيديولوجيات من داخل حدود الإغتراب الإقتصادى وفرويد إقتحم مشكلة الوعي الزائف من

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل الى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، مرجع سابق، ص 54.

² - ميج من الكتاب، مسارات فلسفية، تر: مجّد ميلا، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط1، 2004، ص 179.

³ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل الى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، مرجع سابق، ص 319.

خلال الطريق المزدوج للأحلام أما نيتشه وقد ركز على مشكلة القيمة فقد بحث عن المفتاح الخاص بفضح الكذب وكشف الأقنعة في ناحية إرادة القوة شدتها وضعفها.

ذهب ماركس وانجلز إلى أن كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجهم وأن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي، فهي متجذرة في التنظيم الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقية ومثله: إن إنتاج الأفكار والتصورات والشعور مرتبط إرتباطا مباشرا ووثيقا بالنشاط المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية (ماركس وانجلز - الإيديولوجيا الألمانية). الحياة تحدد الوعي، الوعي لا يحدد الحياة، يعني ذلك أن الحياة المادية هي أساس العلاقات الاجتماعية وأن الشعور مشروط بالوجود المادي والاجتماعي، بحيث يستحيل تجريد شعور الإنسان وأفكاره من شروط وجودها وتحويلها إلى ذات مستقلة وعالم ذهني مفارق للعالم المادي، ولذا فلا فائدة من الصعود إلى مبادئ مجردة لفهم التاريخ، بل ينبغي الإستناد إلى الظروف الواقعية الأبسط والأعم التي أشرفت على السيرورة التاريخية⁽¹⁾.

ويمثل الأساس المادي الذي أقام عليه ماركس نظرية الإغتراب، وهي نظرية واقعية جدلية من حيث أنها تبرز التناقض التاريخي الحي في صميم ما هو إنساني. [...]. كما كان عند هيجل من قبله، عمل على التمييز بين الوجود والماهية، بحيث أن الإنسان يختلف في الواقع (بالفعل actually) عما هو عليه في ذاته (بالقوة potentially) وهذه الحالة تبرز في العمل وتقسيم العمل، أي في إبطار خصائص نظام من العلاقات تميز الرأسمالية بخاصة ونظام الملكية

¹ - المرجع السابق، ص 320-321.

الفردية بعامية، ذلك النظام الذي يتسم بسيادة القوى اللا إنسانية في المجتمع وإنحطاط العامل
جسميا وذهنيا وأخلاقيا⁽¹⁾.

ولكن إذا قلنا إن الصفات الإجتماعية التي تتخذها الأشياء أو أنّ الأشكال المادية التي
تتخذها الصفات الإجتماعية للعمل في ظل نظام قائم على أسلوب محدود من الإنتاج، إن هي إلا
رموز، لكان علينا كذلك أن نصرف في الوقت ذاته بأن هذه المميزات إن هي إلا أقاصيص تعسفية
أقرها ما يطلق عليه إسم رضاء الجنس البشري وهي وليدة خيال الإنسان. وكان هذا هو الأسلوب
الذي فسروا به الأمور في القرن الثامن عشر، لأن عجز الناس عن تعليل نشأة الأشكال المحيرة التي
إتخذتها العلاقة الاجتماعية بين فرد آخر، جعلهم يحاولون تجريدتها من مظهرها الإجتماعي بأن
ينسبوا إليها نشأة هي وليدة العرف والتقاليد⁽²⁾.

إذا نظرنا إلى فكرة النقود فإننا ننظر إلى الشيء ذاته على أنه لا يزيد عن كونه رمزا، ولا تنحصر
أهميتها من حيث ذاتها وإنما من حيث ما تساويه. وقد سبق رجال القانون الإقتصاديين في إدراك
أن النقود ليست إلا رمزا وأن قيمة المعادن النقدية خيالية صرفة.

يلتقي نيتشه مع ماركس في إتخاذ منهج التأويل والبحث عن الأصل الحقيقي في صميم الواقع:
إن الأفكار والقيم منتجات يقتضي توضيحها والكشف عن شروط وجودها، ففكرة الضرورة

¹ - المرجع السابق، ص 321.

² - كارل ماركس، رأس المال، تر: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ج 1، ط 1، 1947، ص 55.

تستند عند نيتشه إلى فكرة النشوء العيني، بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يمثل في الصعود إلى أساس خارق للطبيعة⁽¹⁾.

ويوضح نيتشه أن التأويل بطبيعته يعتمد على المنظور الشخصي perspectival وهو يقع دائما خارج تخوم الموضوعية post-objective، بل لا يمكن الفصل بينه وبين مصالح الذين يملكون زمام الأمور في ثقافة من الثقافات، ومن ثم يمكن الإشارة إلى هذه المصالح بإسم مصالح السلطة powerinterest، ولا يمكن إمطاة اللثام عن هذه المصالح التي تكمن وراء كل تأويل إلا بالبحث عن أنسابها والتنقيب عن أصولها (الجينيالوجيا genealogy)، أي بتتبع جذورها في التاريخ وفي المجتمع، فكل تأويل يخضع لشجرة عائلة كثيرا ما يغفل عنها لأنه يستظل بظلمتها ويأكل من ثمرها⁽²⁾.

يستخلص التأويل تبعا لفرويد معنى الحلم كما تتشكل في المحتوى الكامن الذي تفضي إليه التداعيات الحرة إنطلاقا من الرواية التي يقدمها الحالم (أي المحتوى الظاهر) ويهدف التأويل في نهاية المطاف الرغبة اللاواعية والهوام الذي تتجسد فيه [...] وقد أصبح التأويل الأسلوب الأساسي للعمل منذ بداية تحديد التقنية التحليلية النفسية وهكذا أدمج التأويل في دينامية العلاج كما توضحه لنا المقالة حول إدارة تأويل الأحلام في التحليل النفسي عام 1911: «أنا أتبنى إذا الموقف القائل بأن تأويل الأحلام لا يجب أن يمارس كفن قائم بذاته أثناء العلاج التحليلي، بل يجب أن تظل إدارته خاضعة للقواعد التقنية التي يجب أن تحكم مجمل العلاج، إن

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون الى جادامير، مرجع سابق، ص 321.

² - المرجع نفسه، ص 324.

أخذ هذه القواعد التقنية بعين الإعتبار هو الذي يجب أن يحكم المستوى المتفاوت في عمقه للتأويلات المحتملة ونمطها (أي تأويل المقاومات والنقلة.. الخ) وترتيبها⁽¹⁾.

إن الدلالة العميقة لفرويد ولماركس تتمثل في البحث عن مجال جديد للحقيقة لا عن طريق الهدم فحسب، وإنما عن طريق إبتداع فن جديد للفهم أيضا. إذا إنطلاقا من هؤلاء يصبح الفهم تأويلا ويكف الوعي عن نرجسيته ويند المعنى عن قابلية الإختزال إلى الحضور الفوري للوعي ليصبح علاقة بين ظاهر وباطن وبين سطحي وكامن⁽²⁾.

وبالفعل إن فكّ اللغة الرمزية للاوعي بغية الكشف عن مغزى هذه الظاهرة النفسية أو تلك، سواء أكانت أحلاما أو مختلف أنواع الأفعال الخاطئة، إنما يكتمل بالإشارة إلى الطابع الجنسي لأهواء الإنسان اللاواعية. ومختصر القول، هنا بالذات يتوقف نشاط فرويد في البحث والدراسة، لأن إمكانات نظرية المعرفة التحليلية النفسية. كما يتبين من الناحية النظرية تستنفد، إذ يذكر أن الأهواء وتحويلها هي النقطة النهائية الموجودة في تناول المعرفة التحليلية النفسية، ومنذ هذه اللحظة تتنازل هذه المعرفة عن مكانها للبيولوجيا⁽³⁾.

حاول دلتاي، في حينه، وضع حدّ فاصل بين السيكلوجيا التفسيرية والوصفية مؤكدا أنه من الممكن، فقط تفسير ظواهر الطبيعة، بينما حياة الإنسان النفسية يتم فهمها بالإدراك الداخلي،

¹ - حان لابلاش وج.ب.بوتيايس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، تر: مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985، ص ص 146-147.

² - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، تر: مصطفى حجازي، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، ط1، 1982، ص 42.

³ - فاليري ليبين، فرويد - التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، تر: زياد الملاء، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط1، 1997، ص 93.

وبالتالي إن فهمها يتم تحقيقه عن طريق وصف التصورات ذات العلاقة والسلوك وذكريات الفرد وتخيالاته، ولا يميل فرويد إلى تحقيق تطابق بين التحليل النفسي والسيكولوجيا الفردية. بل على العكس، حتى إنه في بعض أعماله، قد سعى إلى التأكيد على تمييز تعاليمه التحليلية النفسية عن مثل هذا النوع من السيكولوجيا معتبراً أنه مع الإعتراف بمنظومات اللاوعي، وما قبل الوعي، والوعي، في النفسية البشرية، إبتعد التحليل النفسي خطوة أخرى عن السيكولوجيا الوصفية⁽¹⁾.

لقد أُلح ريكور أنّ العامل الأساسي الذي قاده إلى طرح مشكلة تعددية التأويلات وصراعاتها، أي إمكانية وجود قراءات أخرى للنص تكون مختلفة تماماً، يمكن في الجدل الدائم بين الثقة وعدم الثقة في النص وهو الإرتياب الذي يعود إلى جذور نيتشوية (نسبة إلى نيتشه Nietzsche) وفرويدية وماركسية [...] ويعني هذا الإرتياب أيضاً وبدرجة أهم، أنّ الذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها وأنها لا تمارس وجودها الحقيقي، ولا تفهم ذلك الوجود، إلا من خلال الفضاءات الرمزية الدلالية، ومن هنا كان فهم الذات يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعورية (الحلم، النكتة، فلتات اللسان... عند فرويد) أو الإيديولوجية (أشكال الوعي الإجتماعي عند ماركس) أو الرمزية (كل أشكال التعبير الثقافي من أدب وفن وفلسفة... عند نيتشه)⁽²⁾. كما عالج ريكور هذه الإشكالية بشكل منسق، عندما يتحدث هنا عن "صراع التأويلات" لقد وضع ريكور من جهة ماركس ونيتشه وفرويد ومن جهة أخرى القصديّة

¹ - المرجع السابق، ص 96.

² - عبد الكريم شرقي، من فلسفة التأويل إلى نظرية القراءة، مرجع سابق، ص 51.

الفيونومينولوجية في فهم "الرموز" قبل أن يبحث عن وساطة جدلية⁽¹⁾. وتوصلت أبحاث ريكور في معظم مؤلفاته إلى وجود نظامين للتأويل، بمعنى التأويل الذي يشدد على نزع الأسطورة والتأويل الذي يجابه الأركيولوجيا. هذا النظام الذي إكتشفه في نصوصه عن ماركس وفرويد ونيتشه هو المسار الذي غير من أطروحاته وأدى به إلى إكتشافه المهم الذي يعتبر بأن الرمز متعدد ولا يمكن الوقوف عند معنى واحد للرمز، كما أن الرمز حقيقة زائفة. حينها توصلت تأملات ريكور إلى المقاربة الرمزية بقوله الرمز يدعو إلى التفكير وفكر أحسن تفهم أكثر.

وبنوع من العتمة يمكن القول أننا مع التحليل النفسي والماركسية والنيتشوية لا نكون إزاء ريب في وجود الوعي، وإنما إزاء ريب في محورته إننا إزاء وعي مجروح أو مكسور وإن كان يقيننا غير قابل للتشكيك من جهة ما هو يقين، فإنه قابل للريبة من جهة ما هو معرفة صحيحة بالوعي. والأمنية التي تصلنا بها هرمينوطيقا ريكور من هذا الحراك الفكري، هي علينا أن نعيد تفكرنا في مسار الوعي في ضوء نظرية التحليل النفسي بشكل يصبح فيه مفهومنا الجديد عنه قابلا لأن يكون الوجه الآخر للاوعي الفرويدي، كما أكد ريكور بأن فلاسفة الشك كانت لديهم منهجية في فك شفرة الرموز، فماركس كان يعرف التحولات الإجتماعية والإقتصادية عن طريق الوعي الإجتماعي أما فرويد فتوصل إلى الفهم المرتبط بتأويل الحلم وإكتشافه للاوعي، وأخيرا في يخص النيتشوية عرفت جنيالوجيتها كشفا للأقعة ومن ثم أكد لنا نيتشه بأننا علينا أن نعود إلى إعادة تقييم القيم.

¹ - هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، مرجع سابق، ص 97.

الفصل الرابع

المشروع الفلسفي بول ريكور

المبحث الأول: من النظرية إلى الممارسة (حوار بين النص والفعل)

- النظرية النصية
- نظرية الفعل
- نظرية التاريخ

المبحث الثاني: مقارنة ريكور (الألسنية والبنوية، للايديولوجيا والواقع)

- الهرمينوطيقا والبنوية
- المقاربة النسقية (الاستعارة الحية La métaphore vive)
- المقاربة الريكورية للايديولوجيا والواقع

توطئة:

إن المشروع الفلسفي الريكوري يحمل في ثناياه نوعا من التنوع والإختلاف والتباين بين النظريات والأفكار الفلسفية والتأويلية والابستمية والأدبية والسميائية والبنائية والدينية والأخلاقية والسياسية والتاريخية التي بفضلها صاغ ريكور مشاريعه التأويلية من منطلق الفلسفة التي تشتغل على التأمل في مسارات المعرفة. وإن هذه التأويلية حققت الإزاحة الأنطولوجية في مضمار الفلسفة التأملية في القرن العشرين.

كما وضحت تأويليته على الركح مدى صياغته ونجاعته في بلورة المشروع الضخم ضمن المشاريع المعاصرة. ويمثل التحول الريكوري من نظرية النص إلى نظرية الفعل ومن الإستعارة إلى الرمز المعطى الأهم في صياغته العلمية لهرمينوطيقاه الفلسفية التي أنتجت العديد من المؤلفات الهامة منها: "من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل"، "صراع التأويلات"، "نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى"، "الوجود والزمان والسرد"، "محاضرات في الايديولوجيا والبيوتوبيا"، "الاستعارة الحية"... الخ.

تقودنا مؤلفات ريكور إلى التساؤل عن الحراك الفكري بين النص والفعل، بحيث أن ريكور حاول أن يقترب من نظرية النص مستثمرا في ذلك النموذج البنيوي الممثلة في بنيوية ليفي سترأوس وميشال فوكو ولويس التوسير ورولان بارث ودوسوسير وجاك لاکان ورومان جاكبسون... الخ، بما أن مقولاتها تعمل على توسيع مقولات النص. حاول ريكور أن يستثمر البنيوية داخل الهرمينوطيقا

ليوسع من دلالة التأويلية. كما ساهمت الألسنيات أو اللغويات أو علم اللغة في رفع من مهمة ودلالة الهرمينوطيقا إنحدارا من أفكار العالم فرديناند دي سوسير، لأنه عمل على تقديم بحث في الألسنية العامة. وهذه الألسنية قادت ريكور إلى إكتشاف تلك الثنائية بين اللغة والكلام للعلاقة الإعتباطية التي تشكلهما، بدليل أن المقاربة الألسنية عملت على ربط العلاقة القائمة بين المدلولات المتشابهة في مختلف اللغات، كما ساعدت ريكور في إرساء قواعد التحليل البنيوي.

إن المقاربة النسقية لمشروع بول ريكور تظهر بشكل معمق في كتابه الذي يحمل عنوان: "الاستعارة الحية" وفي ثنايا تحليلاته للإرادة والحبكة والسرد التاريخي والقصصي وكلامه عن الرمز. شمل هذا التفكر إهتمامه البالغ بمناقشة لمعضلة الايديولوجيا التي ضلت النموذج المسيطر في الغرب والمنبثقة من أعمال كارل ما نهايم و كارل ماركس وألتوسير... وغيرهم. وقادته هذه المناقشة إلى إنجاز كتابه المعروف والموسوم بـ: "محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا" بتركيزه على توضيح المقاربات المرتبطة بفكرتي الايديولوجيا والواقع. تسوقنا تلك الأفكار إلى التساءل المحوري عن مشروع ريكور الفلسفي؟ وكيف ساهم ريكور في نظريتي النص والفعل وما بيان تلك الإنتقالة من النظرية إلى الممارسة؟. وهل إستطاعت تأويلية ريكور أن تفسر لنا مقولات البنيوية والألسنية بما أنهما يهتمان بالتحليل اللغوي ونظام العلامات ونسق الدلالة؟. وما هي تفسيرات ريكور الزمنية للايديولوجيا والواقع؟.

المبحث الأول: من النظرية إلى الممارسة (حوار بين النص والفعل)

1-4 - النظرية النصية:

ليس النظرية الأدبية إهتمت فقط بالتحليل النصي وفهم الجوانب النصية، بل هناك نظريات كثيرة حاولت أن تعبر عن حاجتها إلى تفسير النظرية النصية معتمدين على ما توصلت إليه المناهج المختلفة منها من إهتمت بالجانب النحوي الذي يعتمد على قواعد اللغة وآخرون إعتمادهم على التحليل السميولوجي لبنية النص مع تركيزهم على الجوانب الدلالية والإستعارية والمجازية والخطابية والرمزية موسعين من مجال فهم النص، هذا التوسع في مجال فهم الظاهرة النصية أصبحت الشغل الشاغل للنظريات المختلفة. وإن النظرية النصية أضحت عبر تاريخها معضلة كونية. هذا التحول لمدلول النص جعل ريكور يحاول مساءلة النظريات التي إهتمت بمعضلة النص. ما هي المقاربة النصية الريكورية؟ وهل إستطاعت تأملية ريكور أن توسع النموذج النصي؟. وأين تكمن الأهمية في فهم بعض مظاهر النظرية التأويلية الريكورية المعاصرة؟.

النظرية (théorie) - في أي ميدان من ميادين المعرفة الإنسانية - هي ذلك التصور العقلي الذي يستند إلى تفسير لظاهرة معينة إلى أسس ومبادئ متجانسة فلكل نظرية مجموعة من المفاهيم الأساسية، ومجموعة من المسلمات تستنتج منها النتائج التفسيرية وتعتبر هذه المفاهيم أولية primitive⁽¹⁾. والنظرية بهذا المفهوم ترشد الباحث إلى طريقة توجه نشاطه العلمي، بحيث تتيح له آليات معينة، وتمنحه أدوات خاصة.

¹ - قدارة عبد السلام، المبحث التركيبي في الدراسة اللسانية الحديثة، إشراف: السعيد هادف، ماجستير في اللسانيات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005، ص2.

ويتخذ هذا المصطلح في مجال "اللسانيات" (*) - أو علم اللغة الحديث (linguistique) مفهوماً خاصاً بالنظر إلى تداخل الأسس والمنطلقات التي يعتمدها المهتمون بالظاهرة اللغوية، فضلاً عن إرتباط النشاط اللغوي بجوانب متعددة من السلوك الإنساني فاللغة على حدّ تعبير دي سوسير (F. Desaussure) - متعددة الأشكال وغير قياسية، ومتعلقة في الوقت ذاته بمجالات مختلفة، فزيولوجية وفزيائية ونفسية، وهي تنتمي إلى المجال الفردي والميدان الاجتماعي ولا يتاح تصنيفها ضمن نوع معيّن من أنواع السلوك الإنساني⁽¹⁾.

وإذا كانت كلمة النص في اللغات الأوربية تعني نسيجاً من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، الأمر الذي يؤكد أصل اشتقاقها من اللغة اللاتينية، فلم يكن الأمر كذلك في اللغة العربية⁽²⁾.

إن إستقراء الدلالات المتعددة الواردة في لسان العرب لإبن منظور يمكن القول أن الدلالة المركزية الأساسية للدال "نص" هي الظهور والإنكشاف. ولا تزال هذه الدلالة بارزة في الإستخدام اللغوي المعاصر، كما نجد في الدال منصة التي تعني المكان المرتفع البارز للناظرين، وهي في

(*) اللسانياتLinguistique: وهو العلم الذي يهتم بدراسة اللغات الطبيعية الإنسانية في ذاتها ولذاتها، سواء أكانت مكتوبة منطوقة أم منطوقة فقط. ويهدف هذا العلم أساساً إلى وصف أبنية هذه اللغات، وتفسيرها، وإستخراج القواعد العامة المشتركة بينها، والقواعد الخاصة التي تضبط العلاقات بين العناصر المؤلفة لكل لغة على حدة. المترجم.

¹ - المرجع السابق، ص2.

² - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص150.

الإستخدام القديم المكان الذي تجلس عليه العروس للجلوة. وكلمة الجلوة – التي لا تزال تستخدم في اللهجة العامية بمعنى تزيين العروس وإظهار جمالها – تعني الظهور والإنكشاف أيضاً⁽¹⁾.

عندما يأتي الكلام عن مؤلف (رولان بارث) "لذة النص"، يلاحظ أنه كتاب يستحيل ترجمته، وبذلك تكون القراءة بديلاً للترجمة. ولقد جعل بارث من اللذة موضوعاً لحديث نظري في "لذة النص".

ومادام الأصل هو صورة الغياب (كما نسخها رولان بارث)، فإن النص الذي بين أيدينا لا يحمل ضمانته تمامه ولا وثوقية كماله. فثمة شيء عنه على الدوام غائب. ولذا، فهو ينفي نفسه ليكون معنى مختلفاً، بل ومختلفاً في قراءة كل قارئ. أليست الترجمة، هي أيضاً، قراءة في نص؟ غير أن المعنى، وقد سجل هنا، لم يتأسس على أصل، ولا على منسوخ. وأنه ليمضي كذلك في غيبة مضاعفة: إنه معنى قراءة منتجة للنص، ومعنى نسخ جديد لمعنى قراءة جديدة⁽²⁾.

إن أي ترجمة هي هذا. ولذا، فإن النص يلد بها مجدداً على صورة صوتية، وصرفية، وتركيبية، ودلالية جديدة. وبها يتحول عن جسده اللغوي، إلى جسد لغوي آخر. وهذا التحول هو محاولة لإعادة الماضي في ذاكرة النص. وإنها لعملية مستحيلة، لو أن الممكن اللغوي هو الذي يحققها. ولكنه يحققها كما يريد: إنه يجعل الماضي إشارة لغوية. ويهملها حرية الحضور. ولكنه يشترط عليها: التغيير، والإنحراف، والقدرة على التجاوز⁽³⁾.

¹ – المرجع السابق، ص 150.

² – رولان بارث، لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1992، ص 8.

³ – المرجع نفسه، ص 8-9.

وقد ميز بارث في مقالة له عنوانها "Ecrivains et écrivants" نشرها عام 1960 (وأعيد طبعها في مقالات نقدية) بين هذين النوعين من الكتاب تمييزاً نوعياً حاسماً، والنوع الأول، وهو الأدنى، هو الكاتب écrivain، واللغة عنده وسيلة لغاية غير لغوية. إنه كاتب مُتعدّد يحتاج إلى مفعول مباشر. وهو يقصد أن ينقل كل ما يكتبه معنى واحد فقط، وهو المعنى الذي يريد هو نفسه أن ينقله للقارئ. أما المؤلف، وهو écrivain، وهو الأعلى، فهو شخصية أكثر مهابة، كهنوتي priestly حيث آخر كني clerical وحسب، كما تقول إحدى نقائض بارث نفسه (وهذا البعث للفكرة القديمة القائلة إن الكاتب قريب من الكاهن يدل على رومانسية بارث الكامنة)⁽¹⁾.

إذا كانت التأويلية تقوم مع إختراق السياج اللغوي للغة، فإن القطيعة الأكثر حسماً مع التأويلية الرومانسية يجب أن تقوم في لحظة الإختراق هذه، بمعنى أن علينا أن نقطع مع البحث عن المقصود والنيات المختلفة خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها Les choses du texte، ونحو العالم الذي يفتح عليه وتعبير آخر، فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود. الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الإستعادة التأويلية المستمرة. ونحن نجد

¹ جون ستروك، النبوية وما بعدها، تر: مُجدد عصفور، سلسلة كتب ثقافية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 206، يناير 1978، ص ص 79-80.

هذا المعنى عند هايدغر في ربطه بين الفهم وبين وجودنا من جهة ما هو المشروع للوجود أو بين الفهم وبين زمانية الموجود من جهة ما هي عدو خلف الإمكانيات الأكثر صميمية لهذا الأخير⁽¹⁾.

غير أن هذا لا يعني تعليق ذاتية كاتب النص أو مؤلفه فحسب، بل إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا أيضاً أي ذاتية القارئ، وذلك بإندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص وبتملكنا للأشياء، وأخيراً بتحقيق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته. وبتعبير آخر، فإن الإندماج في عالم النص يزحزح الذات من موقعها الوهمي الذي يقوم على إدعاء تملكه -أي النص- بالإنفصال التام عنه، أي من موقع الغرابة الأصلية عليه - غير أن هذا- كما سنرى يجب أن لا يؤدي بنا إلى إستبعاد مفهوم المسافة، بل إن علينا إقامة علاقة تكامل جدلية بين إتخاذ المسافة وبين تحقق الذات عبر فعل القراءة⁽²⁾.

إذا كان ريكور قد عاد إلى التفكيكية، لأنه إكتشف تلك القوة الدريدية وتلك العلاقة بكل من الجنياولوجيا والتقويض معتبرا أن دريدا على علاقة بكل من نيتشه وهايدغر، كما أن دريدا في رؤيته إستطاع أن يطبع إستراتيجية التفكيك إزاء جميع النصوص، لأن دريدا يولي إهتماما بالنظرية النصية، وهذا الأخير يقول: «أن النص لا يكون نصاً إلا إذا أخفى عن النظرة الأولى قانون تركيبه وقاعدة لعبته، وهو يظل لا مدركاً على الدوام»⁽³⁾. إن هذه العودة الريكورية للتفكيك من باب أن

¹ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مصدر سابق، ص ص 45-46.

² - المرجع نفسه، ص 46.

³ - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1991، ص 76.

إستراتيجية النص تتطلب الإستعانة بهذه المناهج حتى تكتمل الدائرة الهرمينوطيقة ويحصل فهم أشمل لدلالات النص وبنيته السميائية.

وإن هذا التجاوز والتفتق للفلسفات يشكل تحولا إجرائيا للنظرية النصية الريكورية في مجمل أبحاثه المتعلقة بالهرمينوطيقا كما يظهر إهتمامات ريكور بالنصية في مشروعه الفلسفي، وهو يقول: «تقدم نظرية النص نقطة إنطلاق حسنة لمراجعة جذرية للمشكل المنهجي، لأن السيميولوجيا لا تسمح لنا بقول إن الإجراءات الشارحة غريبة عن مجال العلامة وأنها مستوردة من حقل علوم الطبيعة المجاور. وقد ظهرت نماذج شرح جديدة، تنتمي إلى حقل العلامات نفسه-اللسانية وغير اللسانية. وهذه النماذج، كما يعرف المرء، تابعة في الأغلب للأسلوب البنيوي أكثر من التكويني، أي أنها تقوم على ترابطات ثابتة بين وحدات خفية أكثر من قيامها على تسلسلات منطقية منتظمة بين أحداث وأطوار ومراحل سيرورة ما. من الآن فصاعدا، سيكون لنظرية التأويل تقابل ما غير طبيعي، بل سيميولوجي»⁽¹⁾.

بناء على ماسبق، فإن من جهة يتشكل التحول الدلالي للظاهرة النصية بما تحويه من معضلات سميولوجية وبنوية وتفكيكية في الدراسات الأدبية والفلسفية. ستجد النظرية النصية منحى إنعطافي تكويني عند أقطاب الهرمينوطيقا الكلاسيكية المنحدرة من شلايرماخر الذي ميز بين التأويل النحوي والتأويل السيكولوجي لفهم الدلالة النصية معتبرين النص وسيط لغوي يحمل فكر المؤلف إلى القارئ.

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل - أبحاث التأويل، مصدر سابق، ص 125.

أما من جهة أخرى، يرى شلايرماخر أن النص الأدبي يشير من جهة إلى إستخدام خاص أو متفرد للغة المشتركة، وبالتالي فلا يمكن فهمه إلا في علاقة باللغة، ويشير من الجهة الأخرى إلى أفكار المؤلف ونفسيته وتجربته الذاتية التي تكمن وراء هذا الإستخدام المخصوص للغة⁽¹⁾. معنى هذا، أن شلايرماخر يستند (بالإضافة إلى اللغة في شموليتها) على توظيف المؤلف الخاص للغة ليكشف من خلال هذا التوظيف خصوصيته وعالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عند شلايرماخر بموهبتين الأولى لغوية تمتلك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجا للغة، والثانية الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف بإعادة بنائه التاريخي، وإكتشافه تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية، ليغدو المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص، أو فهم النص بإعتبار كونه تجربة حية عن حياة المؤلف. ومن هنا كان يرى أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين⁽²⁾.

إن ما سعت إليه التأويلية التاريخية التي يمثلها كل من شلايرماخر ودلتاي، إلى جعل النظرية النصية تنفتح على عالم الهرمينوطيقا، وهذا ما أدى بفيلسوف الحياة دلتاي في مشروعه بتقديم لنا تفسيراً جديداً للتجربة النصية بحيث ألح دلتاي على أن الفهم يتعلق بالعلوم الروحية أما الشرح فيتعلق بالعلوم الطبيعية، فهو يقدم لنا تفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية. وإن هذه التجربة

¹ - معتصم السيد أحمد، الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص32.

² - المرجع نفسه، ص ص32-33.

الحية التي يولي لها دلتاي من خلال ربط الظواهر النفسية بالتجربة الحياتية أو التجربة المعاشة لفهم الدلالة النصية. وحسب رؤية "الدكتور معتصم السيد أحمد" برأيه عن دلتاي: «إن ما يريده الفهم في نظر دلتاي هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتائج أو الأثر الإبداعي»⁽¹⁾.

وفي سياق كلامنا عن دلتاي، فإن المفكر نصر حامد (ابو زيد) يقول: «إن دلتاي يعتقد أن النص تعبير عن تجربة الحياة الموضوعية وليس عن تجربة الحياة كما عاشها المؤلف، في حين إن (دلتاي) يؤكد على العكس تماما. ومن هنا تسقط بكيفية تلقائية كل الإنتقادات التي وجهها (أبو زيد) إلى دلتاي بشأن تضحيته بذاتية المبدع وتوحيده بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، طالما كان ينظر في رأي (أبو زيد)، إلى كل تجربة إبداعية على أنها تعبير موضوعي عن تجربة الحياة، في حين كان دلتاي يجعل من فردية الإنسان مداد علوم الفكر كلها»². كما أن تفهم النص، بالنسبة لـ دلتاي، هو للوهلة الأولى، عبارة عن العودة إلى التجربة التي جلبت النص إلى عالم التحقق والكينونة. وتحصيل الفهم يعني الانتقال من الفردي والخاص إلى الإنخراط في التجربة الكونية والمشاركة في نمط التفكير الأوسع. مع دلتاي، يكون سعي شلايرماخر في تأسيس هيرمينوطيقا كونية قد توسّع ليصبح كلية العلوم الإنسانية كلها، يأخذنا دلتاي بثبات وثقة إلى القرن العشرين⁽³⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 37.

² - المرجع نفسه، ص 39.

³ - دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 134.

ولا شك أن إرهاصات فكرة هذا التفسير قد بدأت تظهر في كتابات ليفي ستروس منذ الخمسينات. ففي مدارات حزينة (1955)، تبلورت عنده عناصر إتجاه عام، بل إلى نفي خصوصية الإنسان ذاته، الذي صار ينظر إليه على أنه زهرة فانية قد تفتحت على الجذع المشترك للطبيعة. وقد توضحت معالم ذلك الإتجاه في الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه في الكوليج دو فرانس سنة 1960 بمناسبة توليه لكرسي الأنثروبولوجيا الإجتماعية والثقافية. وكان قد أعلن فيه أن لغز ظهور الثقافة سيظل مستعصياً فهمه على الإنسان، ما لم يتم التوصل على المستوى البيولوجي، إلى تحديد التغيرات البنيوية أو الوظيفية التي حدثت في الدماغ، وكانت الثقافة نتيجتها الطبيعية⁽¹⁾.

يخطئ ليفي سترواوس، إذا، حين يتصور أن حزم العلاقات المكوّنة للأسطورة، التي يسميها الميثيمات، هي التأويل الأخير للأسطورة. في رأي ريكور لا تشتمل عملية تقسيم الأسطورة إلى الوحدات المكونة إلا على تفسير مرحلي، لا على تأويل لها. لأن للأساطير أيضاً، من حيث هي نصوص لغوية، مغزى وإحالة، أي أنها تتحدث عن طريقة بنائها الداخلي، الذي هو مدار التحليل البنيوي، وطريقة وجود كاتبها أو مؤلفيها في العالم. وهذا الجانب الأخير هو ما يهمله التحليل البنيوي، ويحيطه ريكور بمزيد من التقدير والاهتمام. بإشتراع النص، مهما يكن نوعه، وإفتتاحه على العالم يتحول النص إلى حضور كلي للمعنى يستقبل قراءً مجهولين ويتحاور معهم. وهذا الحضور الزمني الدائم للمعنى المسطور في ثنايا النص ينقل للقارئ تجربة وجود كاتبه وشغل تفاعله مع العالم. لكن القارئ لا يتلقى هذا المعنى خلواً من أية سابقة دلالية، بل يتلقاه مزوداً بالأعراف

¹ عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص 86.

والتقاليد القرائية والثقافية التي يوفرها له مجتمعه. هكذا يتقابل أفقان لفهم النص: أفق النص، الذي أودع فيه ذاكرته الوجودية عن الماضي، وأفق القارئ الذي يريد فتحه على المستقبل⁽¹⁾.

مهما تعددت أفق النص بين ماضيه وحاضره ومستقبله فيبقى النص فيض من المعنى ووسيط لغوي يحمل فكر كاتبه إلى قارئه حسب رؤية ريكور. هذا التحول للنظرية النصية شكلت منعرجا في كتابات الفيلسوف التأملي ريكور محاولا توسيع مقولات النص على ضوء التحول الدلالي للرمز.

4-1-1 - نظرية الفعل:

إن التقارب الذي يظهر بين نظرية النص ونظرية الفعل في تاريخ الفعل الإنساني هو المنعرج المهم في تاريخ الفلسفة المعاصرة بالنظر إلى التفسيرات التي لم توضح التداخل بين النظريتين منذ تأسيسهما من منطلق الفهم الذي يحاكي التحول العميق بين النظريتين. وهذه الأسباب جعلت ريكور يحاول تبرير هذا التحول الذي شكل موقفا جدليا في فكره القائم على التداخل بين النص والفعل، وهذا ما بينه كتابه الذي يحمل عنوان "من النص إلى الفعل". وهذا التداخل يجعلنا نتساءل عن نظرية الفعل الريكورية؟ وما هي مبررات ريكور لإنتقاله من نظرية النص إلى نظرية الفعل؟.

إن الفعل l'action هو الذي بواسطته يؤكد الوعي نفسه وينتجها، على هيئة وظيفة رمزية ما بين الجهد والرغبة في أفق هذا الوجود المشترك، لذلك وجب علينا معاودة الإنطلاق من هذا

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص 16-17.

الفعل l'action، لا على أساس أنه هو من يصنع الفهم، بل هو من يجب فهمه⁽¹⁾. كما تجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ عملية توليد الفعل l'action في هذا التّمشي وجعله تحت معاينة الفهم، للبرهنة على أنه ليس وحدة معرفيّة متمثلة في موضوعيّة الذات، بل إنّ الفعل l'action هنا هو ذو أبعاد مختلفة ومتحركة لا يمكن أن نحدّد لها البداية أو النهاية لا لشيء إلاّ لأنّ الفعل هو حمل لأكثر من بعد رمزي يجسده الفهم على أنه سلسلة تجريبية من الوقائع التي يغدو في نطاقها حمل التمثّل Représentation الذي يسبقه في تحديد العلامة الرمزيّة كنتاج لسببيّة الوعي في ظل هيمنة الأنا السطحية "الأنا أفكر" ليقع العبور من الفعل إلى رمزية علامته ومن هذه العلامة إلى التمثّل⁽²⁾.

وقد وضح بول ريكور التحول من نظرية النص إلى نظرية الفعل والعكس، وهو يقول: «أود أن أقترح أن فكرة هذا التقارب غير فجائي. هناك من الأسباب العميقة ما يكفي لتبرير الإنتقالات من نظرية النص إلى نظرية الفعل والعكس. غير أنني لا أستطيع هنا أن أقدمهما سوى بصفة إجمالية، ذلك أنّها تشكّل في حد ذاتها قضية مهمة بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية ما. سوف أقول بإختصار أن نظرية النص من ناحية، نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، ومن ناحية أخرى أن الفعل مرجع جيد بالنسبة لصنف كامل من النصوص. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، الفعل البشري شبيه بالنص من مناحي عدة، فهو يجسّد بطريقة قابلة للمقارنة مع التثبيث الخاص بالكتابة،

¹ - مج من المؤلفين، بول ريكور وهرمينويطيقا الوضع الإنساني، تحقيق وتقديم: عبد اللاوي عبد الله والعربي ميلود، مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر، جامعة وهران2، وهران، الجزائر، 2016، ص32.

² - المرجع نفسه، ص33.

بالإنفصال عن الفاعل، يبلغ الفعل إستقلالاً مضارعاً لإستقلال النص الدلالي، فهو يترك أثراً ما، علامة معينة، يُثبت في مجرى الأشياء ويغدوا أرشيفا ووثيقة. وكأي نص ينتزع دلالاته من ظروف إنتاجية أولية، يكون للفعل البشري وزناً لا يُحتزل، على أهميته، في ظرف ظهوره الأول، بل يسمح بإعادة تسجيل معناه في سياقات مختلفة. كما يعتبر الفعل أخيراً. شأن النص، أثراً مفتوحاً، موجّهاً لسلسلة لا متناهية من الـ"قراء" المحتملين. والحكّام ليسوا هم المعاصرين، بل التاريخ اللاحق⁽¹⁾.

في كتاب مبكر له بعنوان "رمزية الشر" (1960) (the Symbolism of Evil)، بيّن ريكور، أن الشر لا يمكن إدراكه مباشرة، بل يُدرك من خلال تعبيرات وتأثيرات. هذا يعني أن فكرة الشر تتطلب عملية تفسير وتأويل لكي نعرفها. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن التفسير ضرورة كونية في ظل غياب المعنى المباشر للشر، فإن هناك جانباً آخر من الشر يبدو لريكور- تلخصه عبارة مشهورة له في نهاية كتابه: من خلف صحراء النقد نتمنى أن تُنادى من جديد⁽²⁾.

يتعامل العديد من كتب ريكور، مع موضوع التفسير الإنجيلي مباشرة، مُعالجاً بشكل مباشر، قضايا أساسية مثل: الوحي، السلطة، طبيعة "النص المقدّس"^(*) ثم بعد توظيفات ريكور الأولى حول موضوعات القداسة في النص الإنجيلي، يصبح ريكور حُرّاً في تطبيق مقاربات التأويل بصرامة في قراءاته. بمعنى ما، يشبه ريكور، الهرمينوطيقيين القدماء، الذين يبدؤن قراءة الإنجيل بالصلاة والتوجّه الروحي. كان حريصاً على أن لا يرى لغة الإنجيل لغة حرفية تقلصه إلى معنى واحد على

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 135.

² - دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 152.

^(*) - مثلاً، يميز ريكور، بين القرآن كنص مقدّس للمسلمين، وبين الإنجيل، حيث أن القداسة ليست للنص بل للنص الذي قال عنه كذلك. عد إلى: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 152.

غرار العلم، ولكن كلغة رمزية وتشبيهية، التي تحتزن أصواتا ومستويات معنى محددة، تعمل جميعها على خلق معان ورؤى جديدة⁽¹⁾.

ولقد أجهد امبرتو ايكو نفسه، وهو يتأمل الهرمسية والقراءة المعاصرة بقوله: «من المؤكد أن تصورا ماديا ساذجا لن يكون كافيا لإيجاد رابط بين أبيقور وستالين. وبنفس المعنى، من الصعب جدا إيجاد عناصر مشتركة بين نيتشه وتشومسكي، رغم كل مظاهر الإحتفاء الهرمسي الواردة عند جيلبير دوران. ومع ذلك، سيكون مجديا، في هذه المحاضرات، أن أقوم بتعداد المظاهر الرئيسية لما أود أن أطلق عليه المقاربة الهرمسية للنصوص. ففي الهرمسية القديمة، كما في الكثير من المقاربات المعاصرة، نثر على سلسلة من الأفكار المتشابهة»⁽²⁾.

نجد امبرتو إيكو يحدد لنا هذه الأفكار المتشابهة بين الهرمسيات النصية المختلفة في مؤلفه الذي يحمل عنوان: "التأويل بين السيميائية والتفكيكية"، الذي عمل على ترجمته الى اللغة العربية "الدكتور سعيد بنكراد"، الصفحة 42، وهي حسب رؤيته:

(أ) - النص كون مفتوح (open-end) بإمكان المؤلف أن يكشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية.

¹ - المرجع السابق، ص ص 152-153.

² - امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2004، ص ص 41-42.

(ب) - إن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة بشكل سابق. إن مهمة اللغة، على العكس من ذلك، لا تتجاوز حدود إمكانية الحديث عن تطابق للمتناقضات.

(ج) - إن اللغة تعكس لا تلاؤم الفكر. إن وجودنا في الكون عاجزة عن الكشف عن دلالة متعالية.

(د) - إن كل نص يدعي إثبات شيء ما هو كون مجهض، أي نتاج كائن يشكو من إختلال ذهني (وهو يريد أن يقول "كذا" و"كذا"، فإنه ينتج سلسلة لا متناهية من الإحالات مثل "هذا" ليس "هذا").

(هـ) - إن الغنوصية النصية المعاصرة متسامحة جدا، فإمكان أي كان أن يكون كائنا كليا، شريطة أن تكون لديه الرغبة في أن يحل قصدية القارئ محل قصدية الكاتب التي تصنعصي على الضبط، لحضتها سيصل إلى الحقيقة، حقيقة أن الكاتب لا يعرف ما يقوله، فاللغة هي التي تتحدث نيابة عنه.

إذا كان امبرتو إيكو وآخرون قد أجهدوا أنفسهم وهم يتأملون الهرمسية المعاصرة، فإن ريكور كذلك سار في خط الفلسفة المعاصرة، بحيث لا نجد أي تقارب بين عمل ريكور وفلاسفة آخرين، وسبب ذلك هو تحولات ريكور من فكرة إلى فكرة أخرى ومن نظرية إلى نظرية أخرى، وهذا ما صعب من مطابقة فكر ريكور بفكر الهرمسيات المختلفة التي حاولت أن تتأول الذات والعالم.

وعليه ينتقل الفكر من " رؤية العالم " على إعتبار أنّ العالم لا يتقدم إلى الفكر إلا بتوسط اللّغة التي تنتقل من حامل لهذا العالم إلى العالم نفسه، والتأويل عندئذ هو فك رموز هذه اللّغة وتحرير المعنى من فعل الكتابة وفتح عالمها على الذات، فحسب دلّتي، التفسير والتأويل هما فن فهم التظاهرات المكتوبة للحياة⁽¹⁾.

فالهرمينوطيقا تتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذات على الوجود، بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والفهم، فعالم النص هو العالم الذي تعطي فيه الحقيقة للفهم وكذا لرصدها عن قرب في تثبيتية الكتابة وعليه تكون مهمّة الهرمينوطيقا الأولى حسب ريكور البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن الدينامية الداخلية الكامنة وراء تبين العمل الأدبي ومن جهة ثانية، البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالماً يكون فعلاً هو شيء النص اللامحدود، إن الدينامية الداخلية والإنقاذ الخارجي يكوّنان ما أسميته عمل النص، ومن مهمة الهرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص⁽²⁾.

ويخص ريكور فصولاً مسهبة عن إنحدار البلاغة منذ تحديد أرسطو لها، مركزاً على الإستعارة من حيث علاقتها بالجوانب الدلالية للخطاب والكلمة، ومن حيث علاقتها ببلاغة جديدة وخطاب فلسفي، وأخيراً علاقتها بالمشابهة. وهو يؤكد أنه لا يريد أن يستبدل بالبلاغة علم الدلالة الذي يفضي إلى الهرمينوطيقا، أو ينفي علماً بآخر بل يريد تقديم أساس نظري مقبول لمباحث

¹ - عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2007، ص 21.

² - المرجع نفسه، ص ص 21-22.

البلاغة داخل حدودها الخاصة، وذلك لتتربط هذه المباحث في كل مستوى لغوي للكلمة،
والجملة، والخطاب⁽¹⁾.

وينطلق ريكور لتحقيق هذه الغاية، فيتوقف عند تحليل الإبداع على سبيل المثال، ويبدأ من
فكرة همبولت Humboldt التي ترى في اللغة إستخداماً محدوداً لوسائل محدودة، ويصلها
بالتفرقة التي يقيّمها بنفينست Benveniste بين الكيانات السميوطيقية (علامات) والكيانات
الدلالية (حوامل معان) ويصل بين الفكرتين وفكرة فريجة G.Frege عن المعنى sinn بوصفه
مضموناً مثالياً أو معنى موضوعياً يفضي إليه مرجع العلامة، ويصل ريكور بين كل الأفكار والعملية
الإبداعية، ليوضح أن الحد الفاصل بين ما يعبر عنه ومالا يعبر عنه يظل يتراجع على نحو
مستمر⁽²⁾.

يحتوي كتاب "فن الشعر" لأرسطو على مفهوم شمولي واحد فقط، هو مفهوم المحاكاة. ولم
يُعرّف هذا المفهوم إلا تعريفاً سياقياً، ومن خلال أحد إستعمالاته، وهو الإستعمال الذي يعيننا
هنا، أعني التقليد أو تمثيل الفعل. أو بمزيد من الدقة: تقليد الفعل أو تمثيله عبر وسط اللغة الموزونة،
وبالتالي اللغة المصحوبة بالإيقاعات التي يضاف إليها في حالة المأساة، المثل الأعلى، المؤثرات
البصرية واللحن⁽³⁾.

¹ - ادith كيروزيل، عصر البنيوية، مرجع سابق، ص ص 162-163.

² - المرجع نفسه، ص 163.

³ - بول ريكور، الزمان والسرد الحكمة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، بيروت،
لبنان، ج1، ط1، 2006، ص 67.

إذا كان ينبغي علينا أن نحتفظ بطبيعة المحاكاة بوصفها فعالية يدخل عليها الفن الشعري (pocisis)، بل إذا تشبنا بقوة بالدليل الهادي في تعريف المحاكاة من خلال الحكمة، إذاً فلا ينبغي أن نتردد في فهم الفعل - الفعل من حيث هو موضوع في التعبير محاكاة لفعل - بوصفه الملازم لفعالية المحاكاة التي يحكمها تنظيم الأحداث في نسق. وسأناقش فيما يأتي طرائق أخرى لتفسير علاقة التقليد ب: ماذا المتعلق به (الحبكة والشخصية والفكر). ويوحى التلازم الصارم بين المحاكاة والحبكة بإعطاء صيغة الإضافة praxeos معنى ميمناً، وإن لم يكن معنى حصرياً، بكونه الملازم الخاص بتعقل مضمون الشعور noematic لتعقله الصوري العملي noesis⁽¹⁾.

إذن فلسفة الفعل توضح إنتقال ريكور من الذات إلى التغير معتبراً أن الفلسفة معرفة تنطلق من الفهم، حيث أن الذات لا وجود لها دون الآخر، وفي هذا المنحى حاول ريكور تفسير التطابق بين النص وهرمونيطيقا الفعل مع طرح فكرة التقارب بين الأفعال والنصوص. فكان عمل ريكور باحثاً عن ذلك التطابق من خلال رجوعه إلى نظرية المحاكاة الأرسطية والأفلاطونية والفلسفة الأغسطينية لفهم أوسع لنظرية الفعل. هذا التوسع الريكوري المتأمل في ما تنتجه الذات من أفعال ترتبط بمختلف التعبيرات والتجليات الإنسانية المنبثقة من تصوراته حول الحكمة والاستعارة و السرد القصصي ليتوصل إلى معرفة أصيلة بالهوية السردية.

¹ - المصدر السابق، ص ص 68-69.

4-1-2 - نظرية التاريخ:

إن الأهمية البالغة لكتاب ريكور المعنون "الذاكرة، التاريخ، النسيان" في الفلسفة المعاصرة، يعكس على الرّكح كل التحوّلات الفكرية للتأمل الريكوري، بحيث أنه استطاع أن يقدم رؤية للسرد التاريخي، ومفادها هو فهم السرد القصصي والحبك والاستعارة والرمز من باب التمييز الريكوري الذي يشدد على وضع ابستمولوجيا للتاريخ مبنية على معرفة تلك الهوية السردية مع ما نفهمه وما نتجّه من مواضيع تاريخية مُهتّما في تحليلاته الفلسفية بمسائل مختلفة كالذاكرة والنسيان والتاريخ معتبرا أنّها تخلق لنا مجال للفهم وتُكوّن لنا حلقة تأويلية للوضع التاريخي، وفي هذا المسار نتساءل عن العودة الريكورية للسرد التاريخي؟. وما الذي تقدمه نظرية التاريخ لدى ريكور؟.

علينا أن نأخذ بعين الإعتبار في اللحظة المناسبة تمازج مرهف بين سمات الذاكرة التي يمكن تسميتها عابرة للتاريخ وبين تعابيرها المتنوعة في مسار التاريخ. وسيكون هذا أحد مواضيع تأويلية الوضع التاريخي . لكن يجب أن يكون التاريخ قد بلغ كامل قوام إستقلاله الذاتي بما هو علم إنساني، وذلك حسب هذه الرغبة التي توجّه هذا الجزء الأوسط من عملي. عند هذا الحد ستُطرح، على صعيد تفكير من الدرجة الثانية، مسألة الحدود الداخلية لمشروع فلسفي بقي في أغلب الأحيان مضمراً، وهو ليس فقط مشروع الإستقلال الذاتي الابستمولوجي لعلم التاريخ، بل هو مشروع الإكتفاء الذاتي لمعرفة الذات ومتعلقة بالتاريخ عينه، بحسب التعبير الغالي الذي ترأس

ولادة المدرسة التاريخية الألمانية ودفاعها عن نفسها. وضمن إطار هذا التفكير في دور فلسفة نقدية للتاريخ يمكننا أن نخوض حتى النهاية غمار مواجهة بين إستهداف لحقيقة التاريخ⁽¹⁾.

إن المعرفة التاريخية حين تأتي إلى الكتابة وذلك منذ الكتابة الأقرب وهي الأرشيف (المحفوظات) هي التي تشير بشكل خاص مسألة الثقة التي لا يمكن أن يُجاب عنها من داخل ابستمولوجيا المعرفة التاريخية، وهذه المسألة هي في نهاية المطاف معرفة حقيقة العلاقة بين التاريخ وبين الذاكرة. إنها مسألة الثقة ومهمة أي فلسفة نقدية للتاريخ إن لم يكن حلها فعلى الأقل تمفصلها وتبيان حججها. غير أنها تُطرح بصفة أولية من طريق دخول المعرفة التاريخية عالم الكتابة. وهي تطوف كما لو كانت غير المقول non-dit للمشروع برتمته⁽²⁾.

هذه الجولة الطويلة المكرسة للماضي التأملي النظري على مستوى عال جداً والمتعلقة بمفهومنا للزمن التاريخي لم يكن لها سوى هدف واحد، تذكير المؤرخين بعدد معين من الأشياء التي تهتم بمجال دراستنا.

غير أن عملية كتابة التاريخ تنبثق من أختزال مزدوج، إختزال التجربة الحية للذاكرة، وكذلك إختزال التأمل النظري القائم منذ آلاف السنين حول نظام الزمان. وكذلك البنيوية التي فتنت عدة أجيال من المؤرخين تعود إلى هيئة نظرية تقع، من ناحيتها التأملية، في إمتداد الفلسفات الزمانية

¹ - بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سابق، ص 210.

² - المصدر نفسه، ص 213.

الكبرى اللاهوتية منها والفلسفة، على طريقة فلسفة زمانية علمية، بل حتى علماوية
scientiste⁽¹⁾.

ربما لم تنته المعرفة التاريخية بعدُ من هذه الرؤى للزمان التاريخي حين تتكلم عن الزمن الدائري أو
المستقيم، عن الزمن الجامد، وعن الإختيار أو التقدم. عندها أليست مهمة ذاكرة ثقّفها التاريخ أن
تحافظ على أثر هذا التاريخ التأملي المتعدد الدهور (مضت عليه قرون عديدة) وإن تدمج في
علمها الرمزي؟ سيكون هذا أعظم مصير ينتظر الذاكرة، ليس قبل التاريخ، بل بعده. إن قصور
الذاكرة ليست مليئة فقط بذكرات الأحداث وبقواعد الصرف والنحو، وبمناذج البلاغة، وقد قرأنا
في إقرافات أغسطين، فهي تحتفظ كذلك بنظريات عديدة بما فيها تلك التي بحجة تقبيلها قد
هددت بنقنها⁽²⁾.

إذاً، تقف كلمة (Geschichte) (التاريخ) في مركز الشبكة المفهومية في الحركة. على سبيل
المثال، نرى في الألمانية أن كلمة (Historie) (التاريخ) تفسح المجال لكلمة (Geschichte)
بمعنى مزدوج يشمل وقوع متوالية من الأحداث، وربط هذه الأحداث التي تم القيام أو المرور بها،
أي بعبارة أخرى بالمعنى المزدوج للتاريخ الفعلي أو التاريخ المروي. إذ تدل كلمة
(Geschichte) بالضبط على العلاقة بين سلسلة الأحداث وسلسلة المرويّات والحكايات.

¹ - المصدر السابق، ص 244.

² - المصدر نفسه، ص 144.

وفي التاريخ من حيث هو سرد، يأتي التاريخ بوصفه حدثاً ليعرف نفسه، على حد صياغة درويسن⁽¹⁾.

موضوع السيطرة على التاريخ إذاً تعتمد على سوء فهم أساسي لأحد جوانب التفكير في التاريخ، سنتناول فيما بعد، وهو تحديداً حقيقة أننا نتأثر بالتاريخ، وإننا نؤثر في أنفسنا بالتاريخ الذي نصنعه. وهذه الرابطة، على وجه التحديد، بين الفعل التاريخي والماضي المتلقي، الذي لم نصنعه نحن، هي التي تصون العلاقة الجدلية بين أفق توقعنا وفضاء تجربتنا⁽²⁾.

فالتاريخ من حيث الجوهر معرفة بواسطة الوثائق، ولكن السرد التاريخي يتجاوز كل الوثائق ويضع نفسه فيما وراء الوثائق. ويرجع ذلك إلى أن أي وثيقة لا تستطيع أن تكون بذاتها هي الحدث، فهي ليست تسجيلاً مصوراً أميناً لتتابع لقطات الحدث، وهي لا تجعلك ترى الماضي نفسه مباشرة كما لو كنت هناك، فالوثيقة ليست محاكاة mimesis للحدث، بل هي حكاية عنه diegesis إذا إستعملنا تفرقة مفيدة عند جيرار جينيت G. Genette أي التاريخ هو رواية على لسان المؤرخ/ المؤلف لا على لسان الشخصيات نفسها أثناء الفعل⁽³⁾.

وإذا إقتربنا نحو تحليلات نيتشه نراه يتكلم عن دراسة التاريخ، وهو يقول: «عندنا ندرس التاريخ فإننا، على عكس الميتافيزيقيين. نسعد لا لما نكشفه من نفس خالدة ترقد فينا، وإنما لما نحمله بين

¹ - بول ريكور، الزمن والسرد، الزمان المروي، تر: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ج3، ط1، 2006، ص316.

² - المصدر نفسه، ص323.

³ - بول فين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة على المنهج، تر: إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1993، ص27.

جنبينا من أنفس فانية»⁽¹⁾. ذلك أن ما يقوم به التاريخ الميتافيزيقي هو وقوف عند حالة بعينها، عند تأويل معين ليضفي عليه صفة الغاية والهدف فيصبح هو معنى التاريخ وإتجاهه، بل علة حركته، ولن يعود التاريخ إلا إنتشاراً لذلك الأصل - الغاية، ولن يكون الزمن إلا المستقبل - الماضي كحضور يتجلى في إمتلائه كل مرة. يقول فوكو، إن الميتافيزيكا إذ تضع الحاضر عند نقطة الأصل توهمنا بفعالية قدر غامض يسعى نحو الظهور. أما الجنياولوجيا فهي تعيد بناء مختلف المنظومات الفاعلة، لا القوة المهيمنة لمعنى ما، بل التفاعل الخاضع للصدف بين عدة قوى⁽²⁾.

الجنياولوجيا إذن تأويل للنص الهيروغليفي للميتافيزيكا، وهو تأويل يقف عند الأصول، ولكنه ينظر إليها من حيث هي منطبقة مع الحركة التي تظهر الأشياء في الواقع عندما تعطى معنى وقيمة، وأعني مكانة ضمن التراتب والإختلاف. فإذا كان التأويل هو إبراز معنى غارق في الأصل والبدائية، فإن الميتافيزيكا وحدها هي الكفيلة بأن تفسر مصير الإنسانية. ولكن، إن كان التأويل يعني أن نضع أيدينا على مجموعة من القواعد التي لا تتمتع بأي دلالة جوهرية كي نوجهها وجهة معينة ونخضعها لإرادة جديدة وندخلها ضمن آلية أخرى وقواعد مغايرة، فحينئذ سيكون مصير البشرية سلسل من التأويلات، وتكون الجنياولوجيا هي تاريخ ذلك المصير، إنها تاريخ النماذج الأخلاقية والتصورات الميتافيزيقية - تاريخ مفهوم الحرية والحياة الزاهدة من حيث هي تدل على ظهور تأويلات مختلفة⁽³⁾.

1 - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيكا، مرجع سابق، ص 24.

2 - المرجع نفسه، ص 28.

3 - المرجع نفسه، ص 30.

ذهب دلتاي إلى أن الإنسان دون سائر الكائنات الحية وعيا بالزمان فضلا عن أن أفعاله غائية، إنه لا يمكن تحديد أفعاله منذ ولادته، وإنما يؤكد الفرد ذاته من خلال ما يختار وما يفعل، فليست البواعث محددة تحديدا جازما لسلوكه كما تتحدد خصائص الشجرة وفقا للبذرة، الإنسان من حيث علاقته بالتاريخ نتاج الماضي ذلك أن الحياة البشرية لها طابع الإستمرار، كل لحظة ترتبط بأخرى لتكون وحدة متكاملة، وفي الحياة الإنسانية أيضا التغير والتنوع، ففيما يختار وفيما يقرر طابع الجودة الدائمة، تفهم الحياة الإنسانية إذن في ضوء الإستمرار والتنوع والتغير في الزمان وليس كائن حتى كذلك، ومن ناحية أخرى فإن حاضر الإنسان مشحون بالماضي كما أن الحاضر مشحون بتوقعات المستقبل ولذا نجد آتات الزمان لدى الإنسان في ديمومة وإتصال وإستمرار، ولا نجد هذا الإتصال أو الإستمرار في العالم الطبيعي حيث إنفصال آتات الزمان وتكرارها وتشابهاها⁽¹⁾.

وليست الميتافيزياء التي ينفىها، دلتاي، مما يُخلط بأية فلسفة أخرى، كما أن فلسفة التاريخ التي يستبعدها، لا تختلط بأي تفكير فلسفي، حول الماضي الإنساني. والميتافيزياء المستحيلة هي تلك التي تدعي العودة إلى الوراء، مجانية للحياة، أو تلك التي تدعي إعادة إنشاء العالم بالإعتماد على بعض المفاهيم، إنشاءً يحيط بكل ثراء العالم. أما فلسفة التاريخ المدينة (أو المدانة بلغة المحدثين) فإنها تلك التي تشتق من التفسير المسيحي للعالم: كالقول بالخطيئة، أو بملكوت الله، أو العناية الإلهية، أي بهذه المفاهيم التي تكشف لنا من وراء المظاهر، سبب ما قُدر لنا أو علينا. ومتى زالت

¹ - أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1975، ص ص 29-30.

العقائد لن يبقى بعدها إلا الإدعاء السخيف بالقدرة على تعيين قدر أو نصيب الإنسانية، والإحاطة من خلال فكرة وحيدة، مثل فكرة تنامي الحرية، بالماضي والحاضر والمستقبل⁽¹⁾.

بالنسبة لريكور نظرية التأويل نتاج الفهم التاريخي. لأننا لا نستطيع أبدا أن نهرب من شرطنا الثقافي وغير الثقافي، فإن معرفتنا جزئية ومتشظية بالضرورة. وكما يذهب ريكور في نقده لماخايم في المحاضرات، لا مكان لمتفرج غير متورط أو مطلق. ليس بوسع إنسان بلوغ المنظور الذي أسماه هيغل المعرفة المطلقة. إن شرط ما قبل – الفهم الإنساني، وحالة الإنتماء التي نعيشها تقصي التأمل الكلي الذي يمكن أن يضعنا في موقع الإمتياز المتمثل في معرفة الايديولوجيا⁽²⁾. وإن نظرية التأويل عند ريكور، عبر دفاعه عن شخصية الفهم البشري المتموضعة والتاريخية التي يتعذر إستبعادها، تدعم نظرية غادامير وتتحدى إدعاءات نظرية التأويل الموضوعية، كما تظهر في كتابات إميليو بيتي واد.د. هيرش⁽³⁾.

جعل التفسير التاريخي مستقلا بهذه الطريقة في علاقته مع المخططات التفسيرية المحايثة للسرد ذو نتائج عديدة، وهي كلها تبرز القطيعة بين التاريخ والسرد. النتيجة الأولى أن التناول المفهومي، الذي يصل بعضهم حد إعتباره المعيار الرئيس للتاريخ⁽⁴⁾. واللازمة الأخرى للمكانة النقدية للتاريخ

¹ - ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، تر: حافظ الجمالي، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص16.

² - بول ريكور، محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، تر: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص24.

³ - المصدر نفسه، ص25.

⁴ - بول ريكور، الزمان والسرد – الحبكة والسرد التاريخي، مصدر سابق، ص276.

بوصفه بحثاً هي أنه مهما كانت حدود الموضوعية التاريخية، فإن الموضوعية تبقى مشكلة في التاريخ. حسب "موريس ماندلباوم"، يوصف حكم ما بأنه موضوعي لأننا نعتبر أن صحته تستبعد إمكانية أن يكون إنكاره صحيحاً أيضاً⁽¹⁾. وهذا إدعاء لم يثمر قط لكنه متضمن في مشروع البحث التاريخي نفسه. وللموضوعية المقصودة هنا جانبان: أولاً، يمكن لنا توقع الحقائق التي تتناولها الأعمال التاريخية، إذ تأخذ كل واحدة منها على إنفراد، فتتشابك مع بعضها على طريقة الخرائط الجغرافية، إذ ما احترمت القواعد نفسها في الإسقاط والمقياس، أو، مرة أخرى، مثل الوجوه المختلفة للحجر الكريم نفسه. وبينما لا معنى لوضع القصص والروايات والمسرحيات جنباً إلى جنب، فإن من الأسئلة المشروعة التي لا سبيل إلى تفاديها سؤال كيف يتشابك تاريخ حقبة معينة مع تاريخ حقبة أخرى.

¹ - المصدر السابق، ص 276.

المبحث الثاني: مقارنة ريكور (الألسنية والنبوية، للايديولوجيا والواقع)

4-2 - الهرمينوطيقا والنبوية:

إن ما قام به الفيلسوف الفرنسي التأملي ريكور في فترة الستينات والسبعينات في الساحة الفرنسية يعكس كل التأملات التفكرية التي لم تستطع أن تقدم رؤية واضحة للفلسفة التأويلية، إن هذه الرؤية التأملية جعلت من فيلسوفنا يعمل على تأسيس نسق فلسفي تأملي فريد من نوعه يطرح فيه قضايا عديدة بالنسبة للتأويل المعاصر، فأفكار ماركس وفرويد ونيثشه وليفي ستراوس وفريديناند دي سوسير وتشومسكي وميشال فوكو ورولان بارث وألتوسير وآخرون. كانت مفتاح لبعض الفلسفات وإنعطافا للفكر المعاصر، منها تأملية ريكور الذي استطاع أن يحدد الأنموذج الأعم لتلك التحليلات عن طريق وقوفه عند أهم المعضلات التي لم يستطع هؤلاء أن يطرحوها بالكيفية التي عاجها ريكور، والذي استطاع أن يوسع من مجالات التحليل البنيوي والألسنية والتفكيكية والظاهرانية والتأويلية ونظريات القراءة الخ. وإذا كان فيلسوفنا ريكور إستثمر العديد من المناهج المختلفة منها الأنموذج البنيوي فإن هذه التحليلات المعمقة للنبوية على يد ريكور تجعلنا نطرح سؤالنا عن هذه العودة الريكورية للتفسير البنيوي، وما هي المقاربة الريكورية للنبوية؟ وهل أن مقولات النص تنطبق على النموذج البنيوي؟.

بدأ الخطاب البنيوي يعرف طريقه إلى التماسك والإنسجام بعد المحاولات الأولى التي سنتها العلوم اللسانية. فبفضلها توصل كلود ليفي ستراوس إلى إدراك كنه أنساق القرابة؛ وهكذا إرتسمت

ملامح الأنموذج البنيوي في معالجة الظواهر الانثروبولوجية والإجتماعية والثقافية في بداية الأمر معالجة نسقية؛ حيث كانت في السابق تخضع لتجارب معزولة يجربها علماء الانثروبولوجية وعلماء الاجتماع على تلك الموضوعات إنطلاقاً من إفتراضات لا تستند إلى رؤية شمولية، ولا تضبطها منهجية مستقلة⁽¹⁾.

وإن إزدها البنيوية كأيدولوجيا في الستينات، جاء كرد فعل على الإفتتاح الأيدولوجي لدى المعسكر الشرقي [...] وقد إحتاج إكتشاف أفكار دي سوسير إلى ما يقرب من نصف قرن من التيه قبل أن يصل إلى الأيدولوجيا الموعودة في كتابات بارت وفوكو ولاكان وإلى حد ما شتراوس⁽²⁾.

وإذا كانت البنيوية قد تشبثت بوهم النسق المغلق والتحليل المحايث فإن المقاربات السيميائية إستطاعت أن تتجاوز هذه الحدود الضيقة لترتقي بها إلى منزلة إنشق منها خطاب واصف Métadiscours تمثلت وظيفته في البحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية. وهذه الأنساق لم تفصلها السيميائية عن إطارها الاجتماعي العام والملابسات التي أحاطت بنشأتها؛ وذلك ما تنبأ به دوسوسير في محاضراته حول اللسانيات العامة⁽³⁾.

تأتي محاولة ريكور هي العمل على توسيع من مجال التحليل البنيوي الممثلة في الإتجاهات الحديثة عن طريق إكتشافه لثنائية الرمز والتعدد في المعنى، بمعنى أننا لا يمكن أن نقف عند فهم

¹ - أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، ط1، 2007، ص113.

² - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص7.

³ - أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، مرجع سابق، ص114.

واحد للرمز، بل هناك تعدد للمعنى، والنص يفتح على عالم من المعنى فهو فيض من المعاني وهذا ما جعل ريكور ينتقل للتفكير في الإستعارة الحية التي من خلالها وحسبه يمكن لنا أن نكتشف خبايا الرمز ومهمته التفكرية. والمعروف أن بول ريكور له تصور للمنحى الذي يمثله أقطاب الريبة المثلة في كل من (فرويد وماركس ونيتشه)، إذ يعتبرهم فلاسفة الشك بإمتياز مبينا ذلك في مؤلفه عن فرويد الذي يحمل عنوان: "محاولة في فرويد أو في التفسير" الذي نشره عام 1965 الذي إعتبره بأنه سيد الريبة الذي شك بوعي الإنسان، فيتبع فرويد أفكار ماركس ونيتشه الذين كانوا الأوائل في طرحهم لهذا الشك المميت.

إن هذا الإنجاز الذي قام به أسياذ الريبة كان سببا في تغير من تفكير ريكور ليتحول تساؤله الفلسفي إلى دائرة الاهتمام التأويلي، وربما كانت كتاباته الأولى مستغرقة بنوع من التأمل الذاتي القائم على الأخلاق المسيحية، غير أنه سرعان ما وجد طريقة إلى الإهتمام بالبنوية، وحينئذ بدأ ريكور يطور مشروعه التأويلي الخاص الذي يستثمر الإتجاهات الحديثة جميعا: البنيوية والوجودية والتأويلية والماركسية ونظرية الثقافة والتفكيك والتحليل اللغوي ونظريات اللغة وأنثروبولوجية الدين.. الخ، وتوصل من خلال ذلك كله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه يستفيد من جميع هذه الإتجاهات وينتقدها في آن واحد، ليطور مشروعا فلسفيا إعتبره البعض أهم محاولة في القرن العشرين⁽¹⁾.

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص7.

ويمكن القول أن محاولة ريكور سعت إلى معرفة الأبنية المعرفية للنبوية من خلال عودته إلى ما قام به البنيويين للتفسيرات الأسطورية والتفاسير التي تعمل على تقويض مفهوم الإنسان، فإن مع ريكور حاول أن يوسع من مجال التحليل البنيوي عن طريق نزع الأسطورة والإهتمام بالفعالية الذاتية عن طريق الكوجيتو المجروح الريكوري مستندا إلى فكرة "الرمز يدعو إلى التفكير".

تجدر الإشارة إلى ذلك التوسع في مجال الفكر، فإن بحسب نظرية روجيه كريمنون R. Crement بأن النبوية متعددة: فهناك النبوية الأنتروبولوجية عند ليفي-شترأوس c. Lévi-strauss والنبوية الوضعية لدى ألتوسير L. Althusser والنبوية القلقة لدى جاك دريدا j.Derrida. هذه الأنواع المتعددة يجمعها قاسم مشترك واحد وهو العمل على تقويض مفهوم الإنسان ونقد الأسس الفلسفية التي يستند إليها⁽¹⁾. إضافة إلى تلك البنيويات هناك بنوية نقدية أو النبوية الأدبية والشهوية لدى "رولان بارث Roland Barthes"^(*) الذي حاول أن يحاور أفكار الوجودية والماركسية والنبوية وعلم اللغة والنقد النصي، وجمع بين علم الاجتماع والنقد الأدبي، ويحاول فكره أن يتجاوز الطرح التقليدي للنبوية مستفيدا من تصنيفات علماء الاجتماع.

بدأ بارث كتابه "درجة صفر الكتابة Le degré zéro de L'écriture" 1953 بالتأمل في الوضع التاريخي للغة الأدبية، وفي حقيقة أن اللغة كلها محكومة بمعنى محدد لها من قبل،

¹ - عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط1، 2007، ص ص 24-25.
^(*) - ولد رولان بارث عام 1915 وتوفي في شهر فبراير عام 1980، عن خمسة وستين عاما، بعد أن صدمته سيارة وهو يعبر الشارع المواجه للكوليج دي فرانس. (المترجم)

فهي توجد في ثقافة بعينها، وتنطوي على فرضيات عن الواقع الاجتماعي، [...] ويتتبع بارث هذا التفكك الذي جزأ أساليب الكتابة على نحو ما يتتبع فوكو التجزؤ في المعرفة (المرتبط بالإقطاعات العلمية) داخل المجتمع، وينتهي بارث إلى أن الكتابة الحديثة تعكس هذا التجزؤ، وتستجيب إلى تمزق الوعي البرجوازي وتبدل مستوياته المتعددة⁽¹⁾.

وفيما لاحظته "الدكتور زكريا إبراهيم" في مؤلفه - مشكلة البنية - بأن تروبتسكوى قد حاول تحديد هذه الثورة المنهجية التي جاءت بها الفونولوجيا، فحصرها في المبادئ الأربعة التالية التي يقوم عليها المنهج الفونولوجي كله ألا وهي:-

أ - لا يهتم علم الأصوات بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية، بل هو يهتم بدراسة البنية السفلية اللاشعورية⁽²⁾.

ب - لا يدرس علم الأصوات الحدود - منفصلة -، بل هو يدرس العلاقات القائمة بين الحدود.

ج - ترى الفونولوجيا أن ألعاب هذه العلاقات الضرورية من ضروب تقابل وأشكال تنظيم تؤلف نسقا صارما محكما.

د - لا يسير هذا العلم على نهج تجريبي، إنطلاقا من وقائع ملاحظة، بل هو يسير على نهج منطقي إستنباطي، إنطلاقا من نموذج قد تم تركيبه (أو إنشاؤه)؛ مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة⁽³⁾.

¹ - إديث كريزويل، عصر البنيوية، مرجع سابق، ص 253-254.

² - زكريا إبراهيم، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، الفجالة، مصر، ط2، 1990، ص 10.

³ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وإن التحليل البنيوي لا يتجه نحو الموضوع كما هو، بل نحو نسق الدلالة وخلف هذه الدلالات يفترض البنيويون وجود الأشياء للنشاط، ولكن تطابقها مع الدلالة أمراً ضرورياً⁽¹⁾.

إن تجارب من مثل الخطيئة والرق والإغتراب والإثم هي جزء من فلسفته. وإذا كان معاصروه قد نسوا التمييز بين التناهي والخطيئة فقد كان عليه أن يدخل أبعاد الشر في بنية الإرادة وذلك ليتجاوز عجز اللغة العادية من ناحية، وعجز الوجودية الفينومينولوجية عن إستيعاب اللغة الرمزية من ناحية ثانية. ويقرر ريكور أنه: «لا يمكن مناقشة الشر والخطيئة دون وضع الرمزية في إعتبارها، ذلك لأنه إذا كان لدينا لغة مباشرة تتحدث عن الغرض والدافع والإستطاعة فإن هذه اللغة لا تستطيع أن تتحدث عن الشر إلا بواسطة إستعارات من قبيل الإغتراب والسقوط والوطأة والرق، وتكرر هذه الرموز الأولية منسرية في قصص متشابهة لأسطورة تحكي لنا عن الكيفية التي بدا بها الشر، أي عن كيفية عراك الآلهة في بداية الزمان، وعن كيفية غواية الإنسان الأول وإنتهاكه حرمة الممنوع ليصبح متمرداً منفياً»⁽²⁾.

ولكي يتجاوز ريكور التأمل الإنعكاسي فإنه قدم بُعداً تأويلياً [أو هرمينوطيقياً] داخل بينة الفكر الإنعكاسي نفسه، ويوضح ريكور ذلك بقوله أنه حاول أن يقصر تعريف الهرمينوطيقا على تفسير اللغة الرمزية في بادئ الأمر، ولكنه حاول بعد ذلك أن يربط الهرمينوطيقا بالنصوص المكتوبة، مركزاً على مشكلة اللغة نفسها، بعد أن كان يقصر نظره على أبنية الإرادة أو رمزية

¹ - ت.أ. ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية - دراسات نقدية للإتجاهات الرئيسية، مرجع سابق، ص 167.

² - إديث كريزويل، عصر البنيوية، مرجع سابق، ص 144.

الأسطورة فحسب. وكان ذلك بمثابة إستجابة - فيما يتذكر- إلى حقيقة أن البنيوية كانت قد أخذت تحل محل الوجودية، مما أدى إلى إهتمامه المتزايد بفلسفة اللغة الأمريكية والإنجليزية⁽¹⁾.

شكلت مقارنة ريكور بخصوص التفسيرات البنيوية سجالاتا فكريا وتقويضا وصراعا بين مناهج البنيوية والألسنية والتأويلية وغيرها من المناهج الأدبية، وهو يقول: «هذا وقد بلغ من جهة أولى، عمل كلود ليفي شتراوس Lévi-Strauss C الجليل، الخارج من دائرة المتخصصين إلى سواد الجمهور مع المدارات الحزبان (1955) Tristes tropiques والفكر البري (1962) la pensée sauvage، والأسطوريات 1-Mythologiques النيء والمطبوخ la Cru (1962) et le cuit، وقد حملت هذه المؤلفات تأكيدا للفكرة القائلة بالتنظيم النسقي للمنظومات الأسطورية وعلى نحو أكثر عمومية للبنى الإجتماعية واللغوية التي لا تكثر بالبحث عن معنى القلق، ولقد عني لي وصف هذا الفكر في إحدى المناقشات الودية بأنه نزعة تعال من دون ذات، ومن جهة ثانية نهض نقد أدبي لجنس جديد يحاكي نجاح الألسنية البنيوية المتمخضة عن دروس في الألسنية العامة Cours de linguistique générale لفردنان دي سوسير F. de Saussure بالتمييز بين اللسان والكلام، وهو التمييز الذي يقدم أنموذجا للمحاولات المختلفة الهادفة إلى فصل التنظيم النسقي للمنظومات اللفظية المنظور فيها عن المقاصد الذاتية وأخيرا فقد سلكت الماركسية هي الأخرى وكانت متجذرة في النخبة الفرنسية في

¹ - المرجع السابق، ص ص 144-145.

سنوات الستينات والسبعينات منحى بنيويا مع ألتوسير L. Althusser الذي إنشغل بفصل النواة العلمية في كتابات ماركس K. Marx عن نزعة إنسانية أو علمية⁽¹⁾.

ويدنو "رولان بارت" و"ميشيل فوكو" في هذا الجانب، خصوصا عندما يتعرض كلاهما للتساؤلات الخاصة بالموت والحياة في سياق أنساقهما الفكرية من منظور التأليف في الأدب الإبداعي. ولكن ريكور ينظر إلى هذا الجانب نظرة هامشية ويحتم تأمله فيه على نحو ما فعل "ليفى شتراوس" في كتابه "الإنسان عاريا". أي بتأمل المشكلة الوجودية التي تنطوي عليها. وإذا كان ليفى شتراوس نظر إلى هذه المشكلة من خلال ما تقصه الأساطير المحلية فإن ريكور يذهب إلى الأساطير تظل حية في العقيدة الدينية ومن ثم في إستعاراتها الحية⁽²⁾.

ينتاب ريكور شعور بالنقص الشديد (وهو أستاذ في السربون في الستينات) وأحس بأنه محاصر بعلوم إنسانية بدأت تسيطر على كل المجال الفكري وعلى رأسها أنتروبولوجية ليفى ستروس الثقافية وألسنية سوسير وشومسكي وماركسية ألتوسير وفرويدية لاكان وسادت البنيوية الراضة لمبدأ التطور والتغير الزمني (diachronie)، وكذلك لكل غائية في التفسير والإكتفاء بوجهة النظر الآنية، أي بالتعاصرة (synchronie)، أي أن التنظيم البنيوي للمجموعة موضع البحث في فترة معينة هو إلهام، وهذا يعني إستبعاد أي دور للذات أو للفاعل؛ أصبحت البنيوية موضوعة باريسية ترفض وجودية سارتر وكل مدرسة لا تسير في فلکها، فكان هناك تهيب ومحاربة لكل ما

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل - السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 53.

² - إديث كيروزيل، عصر البنيوية، مرجع سابق، ص ص 116-117.

خرج عن أسياذ التفكير، ماركس ونيشيه وفرويد، وكلهم من الثقافة الألمانية، أمام مثل هذا المد العارم المتنكر كلية للذات الفاعلة إنصرف ريكور بكليته إلى منهجيته الجديدة التأويلية التي أتته من هيدغر وغادامير وإلى درس واحد ممن دعاهم بأسياذ الريبة أو فلاسفتها وهم ماركس ونيشيه وفرويد⁽¹⁾.

إضافة إلى ماسبق، ييدوا الشرح البنيوي من غير بقية تقريبا عندما تتغلب الآنية على التعااقبية، فإنه لا يقدم غير ضرب من الهيكل العظمي تكون سمته المجردة بارزة عندما يتعلق الأمر بمضمون متضافر التحديد لا يتوقف التفكير فيه ولا يتجلى إلا فيما سيلي من المتابعات التي يمنحها التأويل والتجديد في الوقت نفسه [...]. وإذا كان تفكيك الترميز لا يمثل المرحلة الموضوعية للتفكيك وكانت هذه واقعة وجودية لفهم الذات والكينونة، فإن الفكر البنيوي يبقى فكرا لا يفكر في نفسه، وفي مقابل ذلك فإن الأمر يتعلق بفلسفة للفكر، وإن تفهم نفسها بنفسها بوصفها هيرمينوطيقا، لكي تبدع بنية إستقبال للأنتروبولوجيا البنيوية وبهذا الخصوص، فإنه على وظيفة الهرمينوطيقا أن تجمع فهم الآخر وإشاراته في عدد من الثقافات مع فهم الذات والكائن⁽²⁾. إن ما نكشفه في ثنايا بحثنا بأن ريكور يدعو دائما إلى عدم الإبتعاد عن المقاربات البنيوية بشكل عام، والأنتروبولوجية البنيوية الممثلة في ليفي ستراوس بشكل خاص.

إذا نظرنا إلى الأنتروبولوجية البنيوية المنحدرة من ليفي ستراوس فنجده يحاول أن يجعل من التفسير البنيوي خادما لنظام المجتمع أو بمعنى آخر يعني محاولا أن يطعم البنيوية بنظرياته حول

¹ - بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص ص 16-17.

² - بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص ص 85-86.

المجتمع والانتروبولوجيا، وهو يقول: مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة، فإنها تختلف في القرابة وليس في النوع، ولكي نفهم ركيبتها العامة، فلا بد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية⁽¹⁾.

ويشرح ليفي ستراوس بناءات القرابة، ويقرر أنها ثلاثة: أولاً: ضرورة وجود القاعدة المنظمة. أما ثانياً بأن مبدأ المبادلة *la réciprocité*، على إعتبار أنه الصورة المباشرة التي بفضلها يزول التقابل بين الأنا والغير. وأخيراً بأن الصفة التركيبية للهدية على إعتبار أن إمداد شيء ذي قيمة يخلق نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدى له، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدى.

وبلغت مختلف المقاربات البنيوية في النقد الأدبي اليوم الصناعة الأولى في التفسير ومساهمتها ليست فقط ممكنة، بل مشروعة. وفق ذلك التفكير يقول ريكور: «فهي تنبع من الإعتراف بما أسميته بتعليق الإحالة الظاهرية أو كبتها، يحضر النص بعد -العالم- في الخطاب أي العلاقة بعالم يمكن الكشف عنه على نحو ما يقطع إرتباط الخطاب بالقصد الذاتي للمؤلف وتعني القراءة بهذه الطريقة إحالة تعليق كما في الإحالة الظاهرية، ونقل الذات إلى المكان الذي يقف فيه النص في إيطار هذا الانجbas في مكان لا عالم فيه»⁽²⁾.

¹ - عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنتروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ط1، 1980، ص60.

² - بول ريكور، نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 130.

لقد كان ريكور منهمكا في تفكراته بتوسيع النموذج البنيوي، وإعتبر أن مقولات النص نفسها التي هي موضوع نظريتنا في التأويل، لأنها وفق نظره تنطبق على الأنموذج البنيوي، وهذه المقولات إذا أخذناها جملة وتفصيلا فإنها تحدد النموذج البنيوي بما هو نموذج وتصفه، وفي هذه المقاربة للبنىوية يتوصل ريكور إلى التأمل المستمد من مشروعة الذي يسعى إلى تطعيم الهرمينوطيقا بالتفكير البنيوي، هنا بالذات بدأ ريكور يهتم بدراسة فلسفة اللغة آملا الوصول إلى تحقق مشروعه الفلسفي.

يقترح ريكور في مشروعه التأملي المتعلق بالتفسير البنيوي إلى الاقتراح المقارباتي بصياغته لجملة من التفسيرات، وهو يقول: «أن المقاربة التزامنية يجب أن تسبق أية مقاربة تعاقبية»⁽¹⁾. وكما تمثل الحالة التبادلية paradigmatic بالنسبة للمقاربة البنيوية مجموعة محدودة من الكيانات المنفصلة⁽²⁾. ولقد دلته المقاربتين الأولى والثانية إلى المفارقة التالية وهي أن ليس لأية وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقل بذاتها، بل هي تستمد معناها من النظام ككل⁽³⁾. وأخيرا لاحظ ريكور بأن هذه الأنظمة المحدودة تُكون جميع العلاقات الضمنية في داخل النظام⁽⁴⁾.

إذن قد أخذ ريكور على عاتقه بتوسيع النموذج البنيوية، بما أن مقولات النص تنصب على مقولات التحليل البنيوي، كما أن هذه المقولات ساعدته في بناء مشروعه الفلسفي وكانت منطلقا

1 - المصدر السابق، ص 28.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المصدر نفسه، ص 29.

4 - المصدر نفسه، ص 29 و ما بعدها.

لبناء نظرية التأويل، حيث أن هذه المقاربات للبنوية شكلت نقطة تحول في الفكر المعاصر للإهتمام بتوسيع أفق النص، هذا العطاء الفكري للبنوية إستفادت منه مناهج معاصرة حيث سعت لإيجاد طرائق جديدة للقراءة، نجد ريكور كان من بين هؤلاء القراء، إستطاع من خلال المنهج البنيوي وعلم النفس التحليلي والأبحاث التأملية أن يتصور نظرية للتأويل تسعى لفهم النصوص وفهم إشكالاتها وإستفادت منها تيارات النقد الأدبي وجل المناهج التأويلية المعاصرة.

4-2-1 المقاربة النسقية (الإستعارة الحية *La métaphore vive*)^(*):

إن اقتراب المشروع الريكوري التأملي من مساءلة ريكور لمختلف التوجهات الفكرية منها: الأفلاطونية والريطوريقا الأرسطية والخطابة وفن الشعر الكلاسيكي والتحليل السيميائي والدلالية والنقد الأدبي والظواهرية والوجودية والتحليل النفسي... الخ. هو المشروع الضخم الذي إستفاد منه ريكور ليقدم لنا فهما عن محاكاته حول الأهمية التي توليها الإستعارة الحية في الهرمينوطيقا وما يمكن أن تخلقه من تعدد في المعنى متوجها إلى دراسة الخطابة (البلاغة) والشعر مهتما في تحليله السميولوجي لنسق الدلالة والمعنى والعلامات والإستعارة متسائلا عن رمزية الشر المؤول في كتابه

(*) - إن مؤلف "الإستعارة الحية" هو هدية بول ريكور إلى كل الأعبة، وإلى كل أولئك الذين إستقبلوه في الجامعات التي أعدت فيها هذه الدراسات، وهم: فياني ديكاري Vianney Décarie من جامعة مونتريال Montréal، جيرار جينات Gérard Genette من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس EPHE، سيريس هاملان Cyris Hamlin من جامعة تورنتو Toronto، إميل بنفست Emile Benvesite من الكوليج دي فرانس Collège de France، أ.ج. غريماس A.J. Greimas من المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس، ميكال ديفران Mikel Dufrenne من جامعة باريس، ميرسيا الياد Mircea Elaide من جامعة شيكاغو Chicago، جون لادريار Jean Ladrière من جامعة لوفان Louvain. (المترجم)

الذي يحمل عنوان "الاستعارة الحية". هنا نتساءل عن العودة الريكورية للإستعارة؟ وكيف يمكن الانتقال من المعنى الدلالي إلى المعنى الإستعاري؟.

إن الدراسات التي ستظهر في هذا الكتاب (الاستعارة الحية) قُدمت في الملتقى الذي جرت أعماله في جامعة تورنتو (Toronto) برعاية قسم الأدب المقارن في خريف 1971. فإنه لا يفوتني هنا أن أقدم شكري الخالص للأستاذ سيروس هاملان (Cyrus Hamlin) الذي إستضافني بكل حفاوة في تورنتو. وقد نمت هذه الدراسات فيما بعد وتطوّرت من خلال الدروس التي ألقيتها في جامعة لوفان (Louvain). ثم في جامعة باريس العاشرة Paris X في إطار حلقة البحث التي خصّصتها للأبحاث الفينومينولوجية، وأخيرا من خلال المحاضرات التي ألقيتها في جامعة شيكاغو Chicago في إطار كرسي الأستاذ جون نوفين John Nuveen⁽¹⁾.

هذه الأعمال الريكورية تتميز بأنها تحاول أن تكون نظرة معينة، وتريد لأن تكون واحدة لا تنفصل منها، هذا في الوقت الذي نجد فيه أن كلاً منها يشكّل في حقيقة الأمر حلقة مترابطة في خط موحد يبدأ من الخطابة (البلاغة) الكلاسيكية، مروراً بالسميائيات والدلالات ليعود في تأملاته الفكرية إلى الهرمينوطيقا، أما نقاط التلاقي والتشابك بين هذه الفروع المختلفة فتتم وفق المقاربة الألسنية التي تبدأ من الكلمة ثم مروراً إلى الجملة، وأخيراً نحو المقال Discours.

وهكذا نجد أن الدراسات الأولى والثانية لريكور في إطار هذا المستوى الأول، فالدراسة الأولى وهي بعنوان "بين الخطابي والشعري" Entre Rhétorique et Poétique مخصّصة

¹ - عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص 261.

لأرسطو حيث نجد أن تحديده لمعنى الخطابة إنطلاقاً من قاعدة دلالية تأخذ الكلمة أو الإسم بما هو الوحدة القاعدية الأولى، قد ظلّ بمثابة نقطة الإرتكاز الأساسية لكل تاريخ الفكر الغربي اللاحق. أما الدراسة الثانية وعنوانها أفول الخطابة *Le Déclin de la Rhétorique* فقد خصّصتها لدراسة أهم المؤلفات التي ألفت في الفترة الأخيرة في أوروبا، وتحديدًا في فرنسا، حول الخطابة (البلاغة)⁽¹⁾. نجد ريكور يحاول أن يطرح قضية الهرمينوطيقا في حقول مختلفة منها الخطابة والشعر مركزاً في هذه الفترة على الفكر اليوناني في تحديده لمفهوم الخطابة، كما أكد بأن الإستعارة وما تحمله من دلالة ومعنى رمزي يمكنها أن تكون موضوع دراستنا مشيراً إلى الدور الهام للإستعارة.

الدراسة الثالثة وتحمل عنوان إستعارة المقال ودلالياته *La Métaphore et Sémantique du discours*، وهي تعدّ بمثابة الخطوة الحاسمة في هذا التحليل، أو بمثابة الدراسة المفتاحية. إنها تضع وبشكل مؤقت -نظرية الإستعارة- المنطوق والإستعارة- الكلمة في علاقة تعارض تام، أما البديل فقد أخذ عن إميل بنفست *Emile Benveniste* ويتمثل في التمييز بين الدلاليات (السيمانطيقا) حيث نجد أن الجملة هي حامل الدلالة الكلية الدنيا. وبين السيميائيات (السميولوجيا) التي تنظر إلى الكلمة بما هي علامة تامة في نظام الرموز اللغوية. بالإضافة إلى هذا التمييز بين الدلاليات والسيمايائيات يدخل على الخط تمايز آخر بين التوتر

¹ - المرجع السابق، ص262.

ونظرية الإستعاضة والإستبدال، فالأول تطبق على إنتاج الإستعارة داخل سياق الجملة المأخوذة بما هي كل متكامل، أما الثانية فتخصّ أثر المعنى في مستوى الكلمة المعزولة⁽¹⁾.

وينتقد ريكور الكلام المتخفي لقدرة الرموز الكاشفة، أو إعتبارها مجرد فهم عيني للذات، ثم تشديده على الدور الأنطولوجي للرمز وللتأويل الخلاق والتي تتعلق بالأساس بين كينونة الإنسان وكينونة الكائنات الأخرى. فما توضحه الرموز هنا وتشير إليه هو كائنية الإنسان في كائنية العالم. وفي هذا المنوال، وضع ريكور أحد الدلالات – المتأثرة بهيدغر بقوة – لشعار هيرمينوطيقاه للرموز "الرمز يدعو إلى التفكير". وقد لاحظ ريكور أنّ هذا التحول يعتبر ثورة كوبرنيكية. يكتب ريكور: الرمز يدعو إلى للتفكير ويؤكد بأنّ الكوجيتو موجود داخل الكينونة، وليس العكس⁽²⁾.

أما الدراسة الرابعة – وتحمل عنوان "الاستعارة والخطابة (البلاغة) الجديدة La nouvelle et la Rhétorique، فتواصل البرهنة ذاتها وذلك في إطار الألسنية الفرنسية، هذه الألسنية في الواقع، تستحق أن تدرس دراسة متميزة لجهة أن الخطابة (البلاغة) الحديثة التي إنحدرت منها، والتي قامت بشمل أوجه المقال بقواعد التقطيع والمطابقة والترتيب التي تسبق لها وإن طبقت بنجاح على الكيانات الصوتية والمفرداتية، وعليه سيتم إدخال المناقشة إلى هذا المجال عن طريق إختيار مفصل لمفهومي الفرق أو الفارق والدرجة صفر للخطابة (البلاغة)⁽³⁾.

¹ – المرجع السابق، ص 263 وما بعدها.

² – Paul Ricœur, Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., p. 486.

³ – عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص 261.

ونجد في هذا المستوى أن عملية التحول من المستوى الدلالي إلى المستوى الهرمينوطيقي

فتضمنها الدراسة السادسة – وهي بعنوان "عمل التشابه أو المماثلة Le Travail de la

"Ressemblance" – التي تقوم بمعاودة البحث في المسألة التي بقيت معلقة منذ الدراسة

الثالثة وهي مشكلة التجدد الدلالي، أي مشكلة إبداع ملاءمة دلالية جيدة. لذا، ولأجل حل هذه

المشكلة تحديداً تمّ إخراج مفهوم التشابه أو المماثلة إلى العلن⁽¹⁾. وتوصل ريكور إلى أن الفلسفة

المحددة بالرموز تهدف إلى صناعة المفاهيم الوجودانية، أي ليس بنية للتفكير فحسب، وإنما بنية

للوجود بإعتباره كينونة الإنسان⁽²⁾.

ويطرح "الدكتور عمر مهيل" سؤاله عن مؤلف ريكور في كتابه الذي يحمل عنوان "من النسق

إلى الذات"، وهو يقول: فهل تمكن هذا المؤلف (الاستعارة الحية) من إدراك مبحثه الأساس،

والذي مفاده أن الاستعارة هي المسار الخطابي الذي بمقتضاه يتمكن المقال من تحرير السلطة التي

تمكن بعض الخيالات من إعادة وصف الواقع، إذ، ومن خلال ربطنا بهذه الطريقة بين الخيال

وإعادة الوصف، فإننا نسترجع معنى إكتشاف أرسطو وأهميته في مجال الشريعة إنطلاقاً من أن

بويسيس Poésis اللغة يسبق لازمة البط بين الميتوس Muthos والميميسيس Mimèsis⁽³⁾.

¹ – المرجع السابق، ص 266.

² – Paul Ricœur, Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, 1. L'homme faillible, 2. La symbolique du mal, op. cit., pp. 487-488.

³ – عمر مهيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص 268.

إذن إن بناء المشروع الريكوري المتفتق من ما أنتجته الهرمينوطيقا وتحولاتها عبر مسارات الفهم المنحدر من الكلمة ثم الجملة إلى أن تصل للمقال، المنبثق من التحليل السميولوجي للعلامات وفكرة البنية والمماثلة، لأنها أساساً تشكل على الركح التحول النسقي للمنظومات المعرفية الريكورية لبناء صناعة تأملية مرتبطة بالتحليل السميولوجي وما توصلت إليه الألسنية وعلم الدلالة والتحليل الأدبي، فمساهمات ريكور في الإستعارة هو الإكتشاف المهم في الفكر المعاصر. بحيث إستطاع أن يربط بين التحليلات الأدبية والتفكير الفلسفي ليكتمل هذا الصرح الفلسفي التأملي بصياغته لنظرية في التأويل المبينة في كتابه الذي يحمل عنوان "نظرية التأويل - بنية الخطاب وفائض المعنى"، لأنها تعد دراسة مهمة في التحليل الأدبي والسميولوجي ونظرية الهرمينوطيقا مكونا طابعا متسقا لمنظوماته الفكرية.

4-2-2- المقاربة الريكورية للايديولوجيا:

إذا كانت مساعي ريكور الفلسفية تبحث عن الجوانب الخفية للإنسان المعاصر الممزق بين حاضره وماضيه وبين تفسيراته المختلفة التي إشتملت على الغائية واليوتوبية، فإنه وجد نفسه محاصرا بدراسة العديد من المفاهيم التي سيطرت على الآنية الغربية التي إستمدت مشروعيتها من تتبع فكرة الأنساق المعرفية الايديولوجية والأفكار اليوتوبية بتحديدده للمقاربة التي أراد أن يصل فيها إلى توسيع من مجال فهمهما، وما حدث بالفعل مع ريكور هو مناقشاته لمفهومي الايديولوجيا واليوتوبيا من باب التأمل الفلسفي المشتمل على فهم الجوانب الموضوعية التي يمكن أن يتوصل إلى تحقيقها مع فهم وتتبع الجوانب النسقية لهذه المفاهيم. وفي هذا الحراك الفكري نتساءل عن المقاربة

الريكورية لمفهومي الايديولوجيا واليوتوبيا؟ ولماذا هذه العودة الريكورية للأنساق المعرفية الهيجلية والفورباخية والمانهايمية والماركسية والألتوسيرية والفيبرية والهابرماسية... الخ؟ هل هو تحول لنمط تفكير جديد أم أنه شعار جديد ينتهي إليه الفيلسوف بتلك السجلات التي تنتهي إلى نوع من النزوع الذاتي؟.

يرتقي ماركس في مرحلة من مراحل البحث في أصل الايديولوجيا الألمانية إلى السؤال العام: «لماذا يقلب الايديولوجيون كل الأمور رأساً على عقب»⁽¹⁾.

أخذ مفهوم الوعي الزائف مكانة متميزة لدى "كارل ماركس Karl Marx" وهو بصدد دراسة لمفهوم الأيديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئاً آخر سوى التعبير عن مفهوم الوعي الزائف مكانة متميزة لدى كارل ماركس وهو بصدد دراسته لمفهوم الايديولوجيا، حيث يرى ماركس أن الأفكار السائدة ليست شيئاً آخر سوى التعبير الفكري عن العلاقة المادية السائدة. وعليه فقد أكد ماركس أن الأيديولوجيا السائدة تعمل من خلال التزييف والخداع لقلب خصوصيات المجتمع في صورة غير حقيقية، لذلك فالأيديولوجيا هي أساس تبرير للمصالح الإقتصادية والقوة السياسية للطبقة السائدة، وكل جهود الإنسان الروحية والفكرية والقيم الإنسانية تتلاشى في أيديولوجيا خدمة الإمتيازات للطبقة السائدة⁽²⁾. يعني هذا بأن الفكر الألماني أدلوجي،

¹ - عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1993، ص34.

² - عبد الله عبد الوهاب مُجد الأنصاري، الايديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون، المركز الثقافي العربي، ماجستير في الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الإسكندرية، مصر، 2008، ص ص35-

لأنه محدد بعناصر، وهي: أولاً، قومياً إذ يحصر رؤيته في ألمانيا ولا يرى المجتمعات الأخرى كمجتمع إنساني موحد. أما ثانياً، إجتماعياً إذ يعتبر فلسفة الأنوار حقيقة مطلقة رغم أن التطور كشف عن طبقية مضمونها.

إضافة إلى ما أوردناه عن تحول مفهوم الايديولوجيا، كشفت بعض الدراسات العربية الحديثة إلى أن كارل ما نهايم، وهو بصدد دراسة ظاهرة الإيديولوجيا ميز بين المفهومين أو التصورات الخاصة Particular والعامه General للايديولوجيا، من منطلق أن المفهوم أو التصور الخاص في رأي مانهايم يشير إلى الايديولوجيا على أنها تكون شريحة أو قطاعات فقط من الفكر المعارض أو المناوئ، وهذا ما يميزه عن التصور أو المفهوم الشمولي للايديولوجيا الذي ينظر إليه على أنه يشكل الفكر المعارض برمته (مفهوم "الوعي الزائف" عند ماركس). أما التصور أو المفهوم العام للايديولوجيا فإنه يشير، ليس فقط إلى تمييز الفكر المعارض، بل وتمييز فكر الفرد ذاته⁽¹⁾.

عمل ماركس على إستخدام مفهوم "الوعي الزائف" ضد الليبرالية (إيديولوجيا الطبقة الوسطى) ذلك السلاح الذي إبتدعته هذه ضد إيديولوجيا النبلاء والكنيسة، بمعنى آخر فإن ماركس قد عمم النقد الليبرالي، ولم يبق لخصوم الماركسية سوى أن ينهجوا النهج ذاته، ويعمموا المنهج الماركسي، وقد كانت النيتشوية محاولة من هذا النوع، على الأقل في وجه من وجوهها⁽²⁾.

¹ - المرجع السابق، ص 143.

² - المرجع نفسه، ص 161.

ثم تلي ذلك مجيئ الإجماعيات الألمانية، والتي بدورها إستفادت من تلك المحاولة، ومن محاولات مشابهة، وجعلت من مفهوم الأيديولوجيا مفهوما محوريا لتأسيس علم إجتماع السياسة، وهو مشترك بين الماركسية وخصوصا، كما وضحه "عبد الله عبد الوهاب مُجَّد الأنصاري" في بحثه الذي يحمل عنوان: "الايديولوجيا واليوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة" في الصفحة مائة وواحد وستون، حيث يعطينا خطاطة مهمة لأهم الايديولوجيات وتوجهاتها الفكرية والمستهدف منها (حاملها) والأساس الذي تكونت من أجله وحقيقتها، الممثلة في الجدول الآتي:-

المذاهب الأيديولوجية	الأنوار	ماركس	نيتشه	فرويد
الفكرة	التقاليد	الأيديولوجيات	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الانسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	ال فشل	معاضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرارية الحياة	الطبيعة الحيوانية

كان ريكور عام 1975 قد ألقى محاضرات حول (الإيديولوجيا واليوتوبيا) مناقشا فيها أعمال ماركس وألتوسير وفيبر وهابرماس، حول مفهوم الإيديولوجيا من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الفلسفية، التي تحاول أن ترى الإنسان في واقعه الغربي الآني، وهذا ما يقوده إلى إبراز كل ما في مفهوم الإيديولوجيا من دور إيجابي، وعلى صعيد اليوتوبيا يكفي بمناقشة ما نهائم وسان سيمون وفوريه لينبهه إلى خطر أية يوتوبيا في التدمير وقدرتها على إقتحام الواقع وعلاقتها بالخيال، مما

يقربها من الفن القصصي، الغريب أن هذا الكتاب "محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا" لم يظهر في طبعته الإنجليزية (Lecture on Ideology and Utopia) إلا عام 1986، ولم ينشر في ترجمته الفرنسية إلا عام 1997، وهو متوفر بترجمة عربية عن الأصل الانكليزي⁽¹⁾.

يشعر ريكور في تأملاته الفلسفية بتحليله لمفهوم الإيديولوجيا مناقشا في تلك الفترة أعمال ماركس، ومفهوم ماركس للإيديولوجيا ظل المثال المسيطر في الفكر الغربي، وهو النموذج الذي إستجاب له جميع المنظرين والمفكرين الذين وقف عندهم ريكور، وكما دأب ريكور في تفسيراته الموضحة في العديد من الأعمال، فإنه لا يشعر بتحليله لمنظومة ماركس للإيديولوجيا، لكنه يوسع من مجال بحثه لماركس بإنجاز ثلاثة أعمال من أصل الأعمال الخمس المشكّلة لماركس لإيضاح التشكلات التي أخذت ماركس إلى هذا الصرح الفلسفي.

يأخذنا مفهوم الإيديولوجيا لكارل ماركس إلى ذلك التحليل الذي قاد ريكور إلى القول، وهذا الأخير يرى: أن الطريق الذي سلكته أعمال ماركس المبكرة كان يتجه نحو تشخيص الواقعي، تقرير طبيعة الواقع يؤثر في مفهوم الإيديولوجيا، لأن ماركس يعرف الإيديولوجيا في النهاية بأنها ما ليس واقعا. إن التقابل في ماركس حاصل بين الإيديولوجيا والواقع وليس كما هو الحال في الماركسية المتأخرة بين الإيديولوجيا والعلم ويزعم ريكور بأن كتاب الإيديولوجيا الألمانية يمثل ذروة التقدم الذي أحرزه ماركس في هذا الموضوع، يقول ريكور بأن ماركس في هذا العمل صار يعرف الواقع عبر الممارسة Praxis - الفعالية الإنسانية المنتجة - وبذلك فإنه يعرف الإيديولوجيا من

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل - السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص ص 34-35.

خلال معارضتها مع الممارسة والإيديولوجيا الألمانية التي يعارضها ماركس هي إيديولوجيا فيورباخ والهيغلين الشباب الآخرين [...] وماركس نفسه تولى القيام بعكس آخر - بقلب منهجي آخر - لكي يؤسس أن المصدر الواقعي للفعالية البشرية هو الممارسة وليس الوعي، لقد تناول الهيغلون الشبان وماركس نفسه حتى المخطوطات الإقتصادية والفلسفية الوعي باعتباره مركز الفعالية البشرية وبوصفه كذلك بأنه النقطة المرجعية لكل الوجود، لكن ماركس ينتقد في الإيديولوجيا الألمانية الأصدقاء المثالية لهذا التأكيد ويحل الفرد الحي محل الوعي [...] وبينما يكون متيسرا تقديم قراءة بنيوية لـ "الإيديولوجيا الألمانية"، كما يقر ريكور، فإن التأويل الأشمل يدرك بأن ماركس يتوسط بين المنظورات الموضوعية والمثالية ويقول ريكور بأن إكتشاف ماركس العظيم في الإيديولوجيا الألمانية هو الفكرة المعقدة المتعلقة بالأفراد ضمن أحوالهم المادية، إذ يتم الربط بين الأفراد الواقعيين والأحوال المادية، يثير مفهوم ماركس للإيديولوجيا الأسئلة حول الإستقلالية الذاتية التي منحت لمنتجات الوعي، ويقتبس ريكور بتوسع من ماركس ليبين كيف أن الإيديولوجيا هي المتخيل إلى منعكسات والأصدقاء لعملية الحياة الواقعية، الإيديولوجيا بالنسبة لماركس تشويه⁽¹⁾.

إن أفكار ألتوسير تناسب ريكور، لأن مدخله يتضمن أكثر النتائج جذرية للتغيرات التي طرأت على مفهوم الإيديولوجيا من ماركس وحتى الماركسية التقليدية، يلخص ريكور هذه التغيرات في ثلاثة نقاط. الأولى، يشدد ألتوسير على دور الماركسية بوصفها علما، لم يعد الأنموذج المنهجي أنموذج قلب، فالعلم يقطع صلته مع اللاعلم، وهي قطيعة أساسية، وتوصف

¹ - بول ريكور، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر سابق، ص 8-9.

الإيديولوجيا بأنها اللاعلمي أو السابق على العلم. الثانية، إن هذا العلم يؤكد على أن الواقع يشتغل على أساس قوى غير متعينة ولا شخصية، إذ المصادقة على دور العوامل البشرية هي بحد ذاتها ضرب من الإيديولوجيا. الثالثة، إن العلم الماركسي يؤكد وجود علاقة سببية بين القاعدة أو البنية التحتية (القوى غير المتعينة) والبنية الفوقية (الثقافة، الفن، الدين، القانون)، هذه البنية الفوقية إيديولوجيا ويحسن التوسير أمودج سابقه بإعلان أن للبنية التحتية تأثيرا سببيا على البنية الفوقية، لكن للأخيرة القدرة على أن تؤثر برد فعلها على البنية التحتية، ليس أي حدث نتاج القاعدة فقط لكنه متأثر بعناصر من البنية الفوقية، وبذلك فانه "مقرا كلياً" Overdetermined⁽¹⁾.

عمل التوسير على نقد الماركسية الكلاسيكية، حول نظرتها وتركيزها على دور البناء التحتي في تحديد البناء العلوي وإهمالها التأثير المتبادل بين البناء التحتي والبناء الفوقي، بل وتأثير الأخير على الأول، ووفقا للتوسير فإن البناء الفوقي مستقل نسبيا، بل يقوم بدور سيادي أو بتفسير آخر فإن تركيز الماركسية الكلاسيكية على إعادة إنتاج وقوى الإنتاج، وفي هذا يقترب التوسير كثيرا جدا من غرامشي، وفي هذه الحالة تبدوا الإيديولوجيا كآلية من خلالها تتم السيطرة على المجتمع، وتساعد على إعادة الإنتاج وإستقرار علاقاته، ولهذا فقد ميز التوسير بين مؤسسات الإكراه والقهر والمؤسسات الإيديولوجية.

¹ - المصدر السابق، ص 11.

يستهوِي فكر ريكور للتعارض الذي يقدمه ألتوسير بين الإيديولوجيا والعلم السبيل أمام المحاضرات المتبقية عن الإيديولوجيا ويقوم ريكور بوضع المقترحات الضد الثلاثة التي قدمها ريكور على أتمودج ألتوسير. أولا، يريد ريكور أن يتحدى مقولة ألتوسير فيستبدل التضاد الذي يقدمه بين العلم والإيديولوجيا بالأتمودج الذي يجده ريكور متوفرا لدى ماركس، أي ربط الإيديولوجيا بالممارسة. تعقب المحاضرات عن ألتوسير محاضرة حول مانهام يعرض فيها ريكور الكيفية التي يكشف بها مانهام مفارقة التضاد بين الإيديولوجيا والعلم. المحاضرات اللاحقة تختبر مقترح هابرماس أن بالإمكان إستعادة علم غير وضعي، هو ذلك المعتمد على المقصد الإنساني العملي. ثانيا، يريد ريكور أن يرفض تماما الأتمودج السببي للبنية التحتية والبنية الفوقية [...]. ويؤكد ريكور أن ألتوسير يربط تحت عنوان واحد -الإيديولوجيا الأثرولوجية - فكرتين مختلفتين: الأولى هي إيديولوجيا الوعي، التي فسرها كل من ماركس وفرويد بحق، والثانية هي الفرد في أحواله أو أحوالها وهي فكرة التعبير عنها بصواب تام عبر مصطلحات لا مثالية (1).

يستخدم ألتوسير مصطلح الممارسة ليشير إلى الفعل الإنساني، ويلعب هذا المصطلح دورا مهما في نظريته في إفراغ الفعل منذ البداية من تلك الجوانب التي إعتبرتها مهمة كالقصد والإختيار. والممارسة تتضمن عناصر ثلاثة، ونمودجها هو الممارسة الإقتصادية، أي فعل إنتاج شيء من شيء آخر. فهناك المادة الخام، فوسائل الإنتاج وتتضمن قوة العمال والآلات، وآخرها البضاعة

¹ - المصدر السابق، ص 11-12.

المصنوعة. والعنصر الحاسم في الممارسة هو محصلة لقوة العمل ووسائل الإنتاج، وفيه تكون قوة العمل بمرتبة الوقود لوسائل الإنتاج، أي أن الفاعل هو ببساطة القوة التي تحرك الأشياء المادية⁽¹⁾.

لقد بين ريكور بأن الأطروحة القاضية بأنه لا يمكن للظاهرة الإيديولوجية أن تختزل في وظيفة الإلتواء والإخفاء، كما ذهب إلى ذلك تأويل ما مبسط للماركسية. ما كان لنا أن نفهم أن الإيديولوجيا تستطيع أن تعطي لصورة الواقع المقلوبة فعالية مماثلة لو لم نتعرف على الخاصية التي يقوم عليها المتخيل الاجتماعي [...]. فإن الرمزية ليست أثراً للمجتمع وإنما المجتمع هو أثر الرمزية، فعلم الأمراض المتولد عن الظاهرة الإيديولوجية يصدر عن وظيفة تعميق وتكرار الرابط الاجتماعي في الحالات اللاحقة، التبسط، إستعمال الرسم التخطيطي، القولية والطقسية تنشأ كلها من المسافة التي لا تكف عن ذاتها بين الممارسة الواقعية والتأويلات التي تعي من خلالها جماعة ما وجودها وممارستها، ويبدو أن شفافية رموزنا الثقافية هي شرط إنتاج الإرساليات الاجتماعية⁽²⁾.

يتصور ريكور وضع مفهوم الإيديولوجيا الماركسية مع إستعارته حول قلب الواقع في صورة وهمية، بحيث كيف يمكن أن تكون للأوهام والتصورات الخيالية والإستنتاجات فعالية تاريخية معينة، لو لم يكن للإيديولوجيا دور بسيط متداخل مع الرابط الاجتماعي الأكثر إبتداء ولو لم تكن الإيديولوجيا معاصرة للتشكل الرمزي لذلك الرابط نفسه؟ لا نستطيع في الحقيقة أن نتكلم

¹ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: مُجد حسين غلوم ومراجعة: مُجد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 1999، ص 231.

² - بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 177.

عن نشاط واقعي قبل إيديولوجي أو لا إيديولوجي. كل ما أتى به ماركس من جديد ويتعذر دحضه، يبرز على هذه الخلفية السابقة للتشكل الرمزي للرابط الاجتماعي عموماً ولعلاقة السلطة خصوصاً، فإسهامه الخاص يتعلق بالوظيفة التبريرية للإيديولوجيا بالنسبة إلى علاقات السيطرة النابعة من إنقسام الطبقات وصراعها.

هذا الاختلاف بين الإيديولوجيا واليوتوبيا هي ما يجلي في الأخير وظيفتها الأولية وشكلها المرضي النوعي وما يعصب تناولاً متزامناً لليوتوبيا والإيديولوجيا، وهو أن اليوتوبيا خلافاً للإيديولوجيا، تشكل نوعاً أدبياً معلناً فهي تعرف نفسها كيوتوبيا وتطالب جهاراً بحققها [...].
وسيفسح لنا هذا التناقض فيما بعد المجال لتأويل ما بكلمات الخيال، لكن يمكن لنا من الآن أن نرتاب في أن اليوتوبيا إذا كانت هي المشروع المتخيل لمجتمع آخر ولواقع آخر، فإن بإمكان هذا الـ"خيال المؤسس"، كما يسميه "هنري ديروش"، أن يبرر الإختيارات الأشد تعارضاً⁽¹⁾.

وما نكتشفه من تحليلاتنا فإن اليوتوبيا هي الكيفية التي نعيد على ضوئها التفكير جذرياً في الأسرة، الاستهلاك والحكومة، الدين وغيرها. ومن اللامكان تفتق أبهر منازعة للموجود، هكذا تبدوا اليوتوبيا في ذاتها الأصلية كالرأي المخالف السديد لمفهومنا الأول حول الإيديولوجيا باعتبارها وظيفة الاندماج الاجتماعي، وطبقاً تكون اليوتوبيا هي وظيفة القلب الاجتماعي.

تعتبر هذه الدعابة التي تتقاطع فيها اليوتوبيا والإيديولوجيا كلعبة إتجاهي المتخيل الاجتماعي الأصيلين يجذب الأول بإتجاه الإدماج، التكرار والإنعكاس ولأن الثاني منحرف المركز، فانه ينزع

¹ - المصدر السابق، ص ص 178-179.

إلى التيه، لكن لا أحد يسير دون الآخر. الإيديولوجيا الأكثر تكرارا - مضاعفة في النطاق الذي توسط فيه الرابط الاجتماعي المباشر - أي المادة الاجتماعية الأخلاقية، يقول هيغل تقحم إنزياحا ومسافة ما وبالتالي شيئا ما منحرف المركز على وجه الإحتمال ومن جهة أخرى، يبقى الشكل الأكثر توترا في اليوتوبيا وفي النطاق الذي يتستر فيه في دائرة تسير بإتجاه الإنساني، محاولة يائسة لإبراز ماذا يمثل الإنسان أساسا في ألق اليوتوبيا⁽¹⁾.

إن المقاربة الريكورية للايديولوجيا تكشف عن الفهم الماركسي الذي يولي الإهتمام إلى مفهوم الايديولوجيا التي إنبثقت حسب ريكور من أعمال مانهايم الذي إستطاع أن يقدم هذا الأخير مقارنة بين الايديولوجيا واليوتوبيا، وحسب ريكور فإن ماركس كان يعرف ما لا واقعا عبر البراكسيس، كما أن المتخيل الاجتماعي لا ندركه إلا من خلال حقيقة الوعي الزائف ومن خلال صورتني الوعي الزائف.

¹ - المصدر نفسه، ص 181.

الفصل الخامس

المقاربات النقدية لهرمينوطيقا بول ريكور

المبحث الأول: نقد الأسس الفكرية في هيرمينوطيقا بول ريكور

- فعل الترجمة ونظرية التفسير الريكورية
- نقد الايديولوجيا (من التأمل الفلسفي إلى تأويلية فلسفية)
- الهرمينوطيقا النقدية الركورية

المبحث الثاني: أبنية المعرفة الريكورية وتأملاته الخطائية

- أبنية المعرفة الخطائية (الريكورية- الهيجلية)
- أبنية المعرفة الخطائية (الريكورية- الدرديية)
- الإنعطاف الريكوري (الوجود، الزمان، السرد)

إن أبحاث بول ريكور التأملية تعد مدخلا مهما، وفريداً من نوع خاص لمختلف المذاهب والمدارس والنظريات التي عرفها القرن العشرون في قدرته على إظهار هذا الفسيفساء من المعارف المتباينة، وتطويعها ضمن رؤيته هو النظرية ومشروعه الأخلاقي الديني الذي لم يبتعد عنه، خلال حياته الفكرية، وهو المعروف بقدرته على تجربة ملكاته النقدية والفكرية كافة، وإنتقاله من منهج إلى آخر عبر مسيرته الفكرية الممتدة على فترة قرن من الزمان. هذا الحراك الفكري الذي بدأه من نزوعه الإيماني الديني محاولاً الاستفادة من مقولات الوجوديين المؤمنين، ومن أجل ذلك لاحظ أنه، لا بد لهذه المقولات المهمة من منهج علمي، تركز عليه، فوجد ضالته في ظاهرة ادموند هوسرل، والحقيقة أن الظاهراتية لفتت إنتباه الكثير من الوجوديين، مثل سارتر، وأيضاً ميرلوبونتي إذ وصلا بين فكرة هوسرل عن "عالم الحياة" وفكرة "الوجود في العالم" بمعنى الأنطولوجية التي نادى بها مارتن هايدجر. فمحاولات ريكور في مضمار الفلسفة جعلته يقترّب من نظرية الهرمينوطيقا لبحث في ثنايا المفاهيم المحايثة للتأويلية لبناء صرح فلسفي في نظره بعيداً عن التعالي الكانطي ويرتكز على النقد الهرمينوطيقي البناء والموضوعي ليتسنى له في الأخير بناء صرح فلسفي يعتمل به كمشروع فكري تأملي جديد في الهرمينوطيقا الغربية المعاصرة. وإن الهرمينوطيقا الفلسفية لدى ريكور أضحّت رديحاً من الزمن تنظر لتأسيس النظرية وفق ضوابط منهجية مقرونة بما وصلت إليه النظريات المختلفة والمناهج الحديثة والمعاصرة عن طريق إكتشافه لسلسلة من الخطابات في تحليلاته المتعلقة بالنقد الهرمينوطيقي لفسيفساء الفلسفة الغربية التي كان روادها ينظرون بأعين

متفتحة للعالم. ونتج عن هذا النقد لريكور العديد من المؤلفات منها: ("محاولة في فرويد أو في التفسير"، "عن الترجمة"، "صراع التأويلات"، "الوجود والزمان والسرد"، "الانتقاد والإعتقاد"، "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، "الذات عينها كآخر"، "من النص الى الفعل"، "الإستعارة الحية"، "فلسفة الإرادة")، هذه الكتب توضح مدى صلابة وقوة مشروعته الفلسفي، لأنه إستطاع أن يفكك العديد من الأبنية الخطائية للعديد من الفلسفات المختلفة والتي لها تأثير بالغ على فكره.

المبحث الأول:- نقد الأسس الفكرية في هيرمينوطيقا بول ريكور

5-1- فعل الترجمة ونظرية التفسير الريكورية:

عندما نقرأ الكتب التي ساهم في تأليفها بول ريكور خلال مسيرته الفكرية والفلسفية، هذه المساهمة نجدها تحاول البحث في مختلف الفلسفات والتوجهات الفكرية ليكشف عن خبايا تلك النصوص وعن الإستراتيجية التي تقوم عليها هاته الفلسفات منها فعل الترجمة الذي يعيره إهتماما بليغا لدراسة المشكلة، حيث يظهر ذلك التحليل بشكل متميز في كتابه الذي يحمل عنوان "عن الترجمة". يمثل هذا الكتاب نوع من البحث الذي يعطي لفعل الترجمة أهمية داخل أبحاثه التأويلية. لعل هذا كله يقودنا إلى التساءل عن دلالة الترجمة لدى ريكور؟ وما علاقة الترجمة بنظرية التفسير لدى ريكور؟.

يضع "فعل الترجمة" المترجم في وضعية إقحام لمواقع ومجالات تفكير جديدة، تدخل من خلال نصوص الثقافات الأخرى، على تجارب وعي جديدة وفهم وجود مختلف لتلك الذوات التي تريد الإفهام لحالة الذات أو ذوات أخرى بترجمتها إلى لغة.

إذاً توجد الترجمة ناشطة في كل الثقافات المندفعة في إحياء لغتها وتوسيع آفاق فكرها ومدى وجودها. فالآخر المختلف هو هناك المجهول والغامض المخيف، والترجمة هي بداية تفكيك لسحره ووهجه، بأن تجعله مقروءاً ومفهوماً ومفسراً، وتكون الترجمة بداية الإتصال أو التحكم به. وهذا على خلاف الثقافات، التي ترى في الجديد، غزواً ثقافياً، وتعكيرا لطمأنينة ركودها وسكونها. الأمر الذي يقلب عملية الترجمة فيها، لتصبح اللغة الثانية هي المقتحمة والمختربة والمنفعلة لا الفاعلة.

الأمر الذي يجعلها تترد إلى ذهنية الممانعة، والعودة إلى الأصول المؤسسة، ومزيديا من حرفية الفهم وقواعدية الكتابة المنضبطة، علّ ذلك يحميها من إنتهاكات المعنى والتعبير والتفكير الوافدين عليها، لتستقر آخر أمرها على لغة، تأبى أن يُترجم عنها إليها شيء لكي تحتفظ بطمأنينتها ووثوقيتها الداخلية، وتأبى أن يُترجم عنها شيء خوفا من أن يساء فهمها أو تفسيرها، ومن أن تتداعى حقائقها وتنتهك مقدساتها⁽¹⁾. وما يفعله المترجم، هو أكثر من نقل المعنى إلى لغة ونص جديدين، كما أن المترجم أكثر من وسيط أداقي بين نصين حول معنى ومُراد واحد. ورغم إعتقاد القارئ في كلتا اللغتين، بأنه يقرأ نصاً للمؤلف الأصلي، ولا يُلاحظ المترجم إلا عرضاً، إلا أن فعل الترجمة، هو الذي قدّم المؤلف وما يفكر به، إلى قُرّاءة الجُدد، وجعله يخاطبهم بلغتهم بطلاقة ووضوح وتشويق. الترجمة، لا تكفي بنقل المعنى وكل محرضاته، بل تخلق مع المعنى محرضات وإثارات جديدة وحالات تلقي مختلفة، إنها تخلق نصاً جديداً من قلب النص الأصلي، ومن صميم عقل المؤلف⁽²⁾.

تتعلق الهرمينوطيقا إذاً بـ "التفسير" وحتى بـ "الترجمة"، خاصة في ماله علاقة بتفسير النصوص المقدسة، التي يعتبرها المؤمنون وحيا إلهياً أو كلمة الله [...]. وسيتضح - كما أمل - بأن الهرمينوطيقا لم تكن أبداً سكونية، إذ أن الكيفية التي نقرأ بها النصوص ونفهمها هي متغيرة باستمرار، تماماً كما يتغير فهمنا لأنفسنا⁽³⁾.

¹- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص 9-10.

²- المرجع نفسه، ص ص 9-10.

³- المرجع نفسه، ص ص 21-22.

القارئ لكتاب ريكور عن الترجمة الذي أعاد ترجمته إلى اللغة العربية حسين خمري، وقد حمل الكتاب باللغة الفرنسية عنوان *Sur la Traduction – de Paul Ricoeur*، يجد معانات ريكور وهو يبحث في ثنايا فعل الترجمة عن إمكانية إيجاد تفسير للمعنى الحقيقي للترجمة دون إهماله للذات في سيرورتها التاريخية.

يتحدث حسين خمري في مقدمة كتاب "عن الترجمة"، وهو يقول: إن الكتاب الذي يحمل عنوان "عن الترجمة *Sur la Traduction*" والذي صدر عن دار بايارد سنة 2004 بباريس قبل وفات بول ريكور بشهور. هذا الكتاب بشكله المعروف، صغير في حجمه، كبير في فائدته يغري بالقراءة، مما يجعل قراءته الأولى سهلة وشاعرية، ولكن عند ترجمتها يكشف القارئ ثقلها بالمراجع والإشارات والرموز التي لم يفصح عنها الكاتب، وبهذا فإنه يمكن إعتبارها دعوة ضمنية من بول ريكور لقراءة مجمل أعماله حتى يتسنى فهم أبعاد هذا الكتاب ومراميه. لكن هذه الدعوة تقترن بمعرفة لأعمال المنظرين في مجال الترجمة وخاصة بيرمان Berman وشلايرماخر Schleiermacher الذي ترجم له الأول (عن الألمانية) "عن المناهج المختلفة للترجمة" وهو مبولث وتمثل أعمال هذه الثلاثي حجر الزاوية في تفكير بول ريكور حول موضوعية الترجمة، ويرتكز أساسا على كتاباتهم في هذا الميدان⁽¹⁾.

أما عن محتوى الكتاب، فإنه يحتوي على ثلاث مقالات وضح فيها ريكور الدور المهم لفعل الترجمة مع تناول مسائل مختلفة ومهمة في تاريخ الفلسفة مركزا على أهمية التفسير وفعل الترجمة،

¹ بول ريكور، عن الترجمة، مصدر سابق، ص 10.

كما يتركز فكر ريكور في هذا الكتاب حول فكرة أساسية هي هل الترجمة ممكنة أم مستحيلة؟. للإجابة عن التساؤل المتعلق بالترجمة حاول ريكور أن يعالج قضية الترجمة على شكل إشكاليات في بعض المحاضرات ما بين 1997 و 1999 وهما عبارة عن مقالتين تتعلق بطرح سؤاله عن علوم الترجمة وما تنتجه من معنى للنص.

المقالة الأولى: هي محاضرة ألقاها بول ريكور في معهد التاريخ الألماني سنة 1997. أما المقالة الثانية: هي الدرس الإفتتاحي لكلية علوم الدين البروتستانية سنة 1999 والتي نشرت في نفس السنة في مجلة الفكر Esprit التي أسسها أحد أساتذته الذي هو "إمانويل مونييه E. Mounier" 1939. أما المقالة الأخيرة غير منشورة لم يقدم لهذه المقالات لا الناشر ولا الكاتب نفسه.

تمثل الترجمة "تحدي *Défi*" بحد تعبير ريكور. هذه الصفة كانت عنوان مقالته الأولى، وكان قد أخذها عن بيرمان، وفي هذا يقول ريكور: «في الحقيقة، هناك تحد يتخذ من المعنى وسلطة الترجمة رهانا»¹. وقد شدد بيرمان على كلمة "تحدي *Défi*" عن طريق كتابة الكلمة بخط مائل.

وإذ يتناول ريكور موضوع الترجمة، فإنه يقارنها من جهة نظر تأويلية، أي أن الترجمة، مهما كانت تقنية، فإنها في نهاية المطاف عبارة عن تأويل. ولكي تحصل هذه المزجة، فإن الفيلسوف

¹ المصدر السابق، ص 11.

يفرق بين مفهومين أساسيين هما الفهم والتفسير، ولا يتحقق الثاني إلا بتحقيق الأول حيث يرى أن ميدان الفهم هو العلامات والدلالة⁽¹⁾.

مما سبق ذكره، حاول ريكور أن يتأمل في مسارات المعرفة عن طريق التحليل المنهجي للبحوث الفلسفية والأدبية... الخ، ليتسنى له معرفة أكثر بحقيقة الترجمة وما تحمله من فهم لمدلولات النص ومعانيه ودلالته، بإعتباره أن فعل الترجمة هو في نهايته يصبح تأويلا. بمعنى أننا إذا قمنا بترجمة نص ما فحتما نحن نؤول النص تأويلا دون الإخلال بالمعنى الأصلي للنص وبالتالي فإن الترجمة في نهايتها تصبح تأويلا لتأويل.

تشكل عودة ريكور إلى سيغموند فرويد هو المنعرج الثالث بعد كل من كارل ماركس وفريدريك نيتشه الذي سماهم أسياد الريبة، وثمة فهما لريكور يؤكد فيه على دور التحليل النفسي في إرساء طريقه إلى تفسيرات الحلم. وإن ما بينه ريكور في كتابه "في التفسير - محاولة في فرويد" يحدد معالم جديدة لفهم معنى التفسير على أساس أنه تطرق إلى التفسير كما حدده اليونانيون (السفسطائيون، أفلاطون، أرسطو... الخ). وقد إعتبره ريكور بأنه الموروث الأولي الذي ساهم في بناء نظرية التفسير.

وأن البحث في مفهوم التفسير لدى أرسطو عن أصل مشكلتنا بحث مشروع، مع أن اللقاء مع التفسير الأرسطي يبدوا لفظيا على نحو صرف: والواقع أن الكلمة نفسها لا تمثل إلا في العنوان، أضف إلى ذلك أن الكلمة لا تدل على علم ينصب على دلالات، بل على الدلالة ذاتها، دلالة

¹ المصدر السابق، ص 11.

الإسم، والفعل، والقضية، ودلالة القول على وجه العموم. فكل رنة يصدرها الصوت ومزودة بمعنى - كل تصويت دلالي، كل صوت ذي دلالة - هي تفسير⁽¹⁾.

كانت نظرة ريكور أنه يظل كل شيء واجب العمل، في الحقيقة، لتأسيس نظرية في التفسير مدركة بوصفها فهم الدلالات ذات المعاني المتعددة والتي يصتعي علينا فهمها وإحتواءها بإتجاهات أخرى. تصبح الترجمة الطريق الوحيد الذي يمكن أن نمر منه بعض مشاريعنا ونكشف به عن نصوصنا.

أما بخصوص الموروث الثاني للتفسير لدى ريكور له منابع، وهو يقول: «يأتينا من التفسير التوراتي (exégèse)، فعلم التفسير، بهذا المعنى هو قواعد هذا التفسير التوراتي، بوصف هذا التفسير نفسه يفهم أنه تفسير خاص لنص. ومما لا جدال فيه أن مشكل علم التفسير تكون، في الجزء الأكبر منه في حرم تفسير الكتاب المقدسة، ومما سمي تقليديا -المعاني الأربعة للكتابة المقدسة- يكون الجزء الأساسي من هذا العلم، علم التفسير، ولا يمكننا بهذا الصدد، أن نقول بقوة كبيرة أن الفلاسفة ينبغي أن يكونوا أكثر إنتباها لهذه المناظرات التفسيرية في الكتابة المقدسة حيث كانت نظرية عامة في التفسير تؤدي دورها»⁽²⁾.

توصل ريكور في ثنايا التحليل الفلسفي لنظرية التفسير لمبدأ أن نظره يمكن أن يقوم عليها التفسير حسب موضعه ومكان إستخدامه وهما على الترتيب.

¹ - بول ريكور، في التفسير - محاولة في فرويد، مصدر سابق، ص 28.

² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أولاً-التفسير بوصفه إحياء المعنى: هو الذي سنضعه في موضعه أول الممر. ونحن سنفهم على نحو أفضل بالتضاد رهان التحليل النفسي للثقافة ومدرسة الشبه إذ نقول أول الأمر ما يوجد فيهما موضع منازعة بصورة أساسية⁽¹⁾.

ثانياً-التفسير بوصفه ممارسة الشبهة: إننا ننهي تحديد موقع فرويد إذ لا تمنحه مواجهة فحسب بل رفة. ونحن نجعل على وجه الإجمال ذلك التفسير، الذي سأسميه إجمالاً مدرسة الشبه، مقابلاً للتفسير بوصفه إحياء المعنى⁽²⁾.

وفيما لا حظ "الدكتور عبد اللاوي عبد الله" في كتابه الذي يحمل عنوان "ابستمولوجيا التاريخ"، وهو يقول: «بالنسبة لفيلسوف مثل ريكور، يتمثل عمل فرويد في هذه القدرة على التفسير، في الطريقة المثلى لتفسير الإنتاج الثقافية وبالخصوص الرموز الأسطورية والفنية والدينية، لأن: الرمز يدعو إلى التفكير لأنه لا يقول لنا شيئاً بالشكل الذي ينبغي أن نفكر فيه، فهو يعرفه بالمعنى الواسع بإعتباره تعبيراً لسانياً مزدوج المعنى والذي يستدعي تفسيراً»⁽³⁾.

لقد رجع ريكور في بحثه عن الرمز إلى القضية المحورية التي تثير إهتماماته وتفكراته وهي: ما هو السبيل إلى تفسير وتأويل وفهم الرموز، وما هي دلالة الرمز بإعتباره حاملاً للمعنى المزدوج في كليته الذي تفرزه الرموز نفسها؟.

¹ المصدر السابق، ص33.

² المصدر نفسه، ص37.

³ عبد اللاوي عبد الله، إستمولوجيا التاريخ - مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2009، ص133.

ما إستخلصه ريكور بأن هناك نمطين متعارضين على حسب تفسيرات فرويد لنمطية التأويل

وهما على الترتيب:

أولا - التأويل الموسع **Amplifiante**: الذي يعني بالبحث في الرمز عن فائض في المعنى

والذي يحيل على غائية معينة⁽¹⁾.

ثانيا - التأويل الاختزالي **Réductrice**: وهو المستوى الذي ينتمي إليه فرويد، ويقضي

على العكس من المستوى السابق على نزع الأسطورة عن الأشكال الرمزية، ويعمل على ردها إلى

أعماقها الطفولية والاندفاعية **Pulsionnel**⁽²⁾.

5-1-1- نقد الايديولوجيا (من التأمل الفلسفي إلى تأويلية فلسفية):

كان بول ريكور مفكرا فرنسيا، كما كان دايفيد فريدريك ستراوس وفريدريك شليرماخر من

المفكرين الألمان، فلاسفة، لا هوتيون. ولعل كتاب ستراوس "حياة المسيح" يعتبر العمل المنجز المهم

في الحركة التاريخية لهرمينوطيقا القرن التاسع عشر.

كان عمل ستراوس من نوع هرمينوطيقا الشك القوي. حيث إستندت مقارنته في تفسير

الإنجيل، بالإضافة إلى جذورها الهيجلية، إلى منهج علمي صارم، وأصبحت مثالا قويا لما سمي

لاحقا "النقد الألماني الأعلى" أي الدراسة النقدية لمناهج ومصادر المؤلفين الإنجليين⁽³⁾. كما كانت

¹ المرجع السابق، ص 133.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 127.

مساعي ستراوس تحرير قراءة النص الديني من كل المسبقات الدينية والعقائدية، حيث شرع في دراسة الأناجيل الأربعة إنطلاقاً من مبدئين واضحين:

أولاً- المعجزات لا تحصل، وإيمان الناس بها هو نتاج الحقائق الجلية للطبيعة البشرية.

ثانياً- يجب أن يعامل كل التاريخ القديم، مقدساً كان أم مدنساً، بالتساوي. فلا يُعطي الإنجيل أي تمييز أو إمتياز خاص.

يؤكد ريكور، حين نقرأ نصوص ستراوس وكانط، أننا نقف على أرضية فلسفية تحاول أن تظهر لنا إيديولوجيا معينة وتأملات فلسفية مفكر فيها بمضامين وتجليات الهرمينوطيقا عبر حقول مختلفة من تاريخنا العميق. سواء تعلق الأمر بمجالاتها المتنوعة - التاريخية، والعلمية، والأخلاقية، والدينية، والسياسية والأدبية والأسطورية... الخ.

إن المتصفح لكتابات بول ريكور على إختلاف الحقول التي عملت فيها، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفلسفة أو بفلسفة الأخلاق أو الدين أو السياسة أو التاريخ، أو بالتحليل النفسي، أو بالشعرية، إنما يشهد على ضرب من العودة المستمرة إلى نصوص كانط، عودة ما انفك ريكور يقطف من ورائها جملة من الإشارات التي تدل عنده على ضرب من التأويلية الثابوية في فلسفة كانط بعامة. إنها تأويلية عثر ريكور على دلالتها من خلال جملة من أهم المفاهيم التي تنسج الفلسفة الكانطية من جنس مفهوم المتعالي والأفكار الناظمة ومقولة التفكر، وكلها في تأويلية

بمثابة آفاق المعنى التي إفتحتها فلسفة كانط على حدود إنغلاق خارطة الحقيقة على جملة عالم الظواهر التي ترجع إلى الذهن شروط إمكان معرفتها⁽¹⁾.

يسط ريكور على تأويله لكتاب كانط في الدين ثلاث حجج:

تتعلق الأولى بموضوع الكتاب، من حيث أنه يخص واقعة الدين أي بالموضوع الأصلي أو الحرفي للتأويلية نفسها، أما الحجة الثانية فنهم عنده ما من شأنه أن يحرك كل تفكير في الدين أي موضوعه الشر الجذري (Le mal radical)، وهي موضوعة تمثل المرتبة الأولى في كتاب كانط وهي حسب ريكور اللحظة الأولى من تأويلية كانط في الدين، أما الحجة الثالثة والأخيرة فتتعلق بالبنية الداخلية لهذا الكتاب القائمة على ضرب من التماثل بين واقعة الشر الجذري وما يسميه ريكور النصية الثلاثية للدين أي التمثيل (Représentation) و الإعتقاد (Croyance) و المؤسسة (Institution)، من حيث هي بنية تجعل من الرجاء (Espérance) أفقها الأساسي.

عرض كانط رؤية للدين في كتابه "الدين في حدود العقل الخالص"، وقد إهتم - في هذا الكتاب - بالصلة بين الأخلاق والدين، ورأى أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان - حتى يكون في وسعه أن يتعرف على واجبه - كما أنها ليست في حاجة أيضا إلى إفتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاقي - حتى

¹ أم الزين بنشيجة المسكينى، كانط راهنا، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص68-69.

يكون في وسعه أن يؤدي واجبه. معنى هذا، أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين، من أجل قيام الأخلاق ذاتها، بل هي مكتفية بذاتها بمقتضى طبيعة العقل نفسه⁽¹⁾.

والحق أن وجهة نظر كانط في الدين تختلف كل الاختلافات عن النظرة التقليدية إلى الدين، أي نظرة اللاهوتيين ورجال الكنيسة التي تعد الناس بالثواب والسعادة الأبدية وتذهرهم بالعقاب الأليم، إذ يعتقد كانط أن الدين الحق - الدين بمعناه الصحيح - لا بد أن ينبع من العقل وهو الدعامة الوحيدة الممكنة لإقامة الإيمان السليم⁽²⁾.

ومفهوم أن هذه الرؤية تختلف عن فهم ريكور الذي عرضه في عمله عن المدرسة الظاهرية" 1986م، إذ أن الفينومينولوجيا برأيه ليست فقط مسألة وعي بالوجود، وإنما تكمن أيضاً في العلامات التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، كتلك العلامات المعبر عنها في ثقافة منطوقة ما، فالفعل الأول للوعي هو المعنى.

والإرادة هي تحديد هذا المعنى خاصة أكثر من علم اللغة البنيوي، وما دفعه في هذه الرؤية لدور الرموز والعلامات هو إهتمامه كرجل متدين بمسألة الشر والإثم، إذ لا يمكن مناقشة الشر والخطيئة دون وضع الرمزية في إعتبارنا، لأنه إذا كانت لدينا لغة مباشرة تتحدث عن الغرض والدافع والاستطاعة، فإن هذه اللغة لا تستطيع أن تتحدث عن الشر إلا بواسطة إستعارات، فالإستعارة إذن هي اللغة الرمزية التي يسمح تفكيكها والحفر فيها بتكوين فهم متعدد ثري للعالم وللمعرفة

¹ -آمل مبروك، فلسفة الدين، لدار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 2009، ص220.

² -المرجع نفسه، ص221.

الإنسانية به. لكن ريكور مع كل ذلك تعامل مع الرمزية كوسيلة منهجية حصراً فقط. لماذا؟ لأن الإهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية، يتصل بفكرة أن الرمزية . بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى تكشف عن إلتباس الوجود إن الوجود يتحدث بطرائق عدة وبالتالي فإن المبرر الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على إلتباس الوجود نفسه.

إن إيمانويل كانط بحسب قراءة ريكور لا يفعل في القسم الأول من الكتاب (الدين في حدود مجرد العقل) إلا ممارسة ضرب من التأويلية الفلسفية على المفهوم الديني للخطيئة، أما في القسم الثاني ففيه نجد ما يسميه ريكور بإسم المسيحيات الكانطية (Christologie Kantiennne). وفيها يبدو المسيح النموذج بوصفه الآخر غير الفلسفي، وهو نموذج الإنسانية نفسها. فكانط يجري تأويلاً لواقعة المسيح نفسها، بالرغم من كونه لم يعر المسيح التاريخي أي إهتمام. فإنه يعتبر صورة المسيح بمثابة النموذج العملي الذي ينبغي على الإنسان أن يسعى عليه، أما القسم الثالث من الكتاب ففيه يمارس كانط تأويلية فلسفية على الموضوعات اللاهوتية المعروفة بإسم التبرئة بواسطة العقيدة (La justification par la foi) أما القسم الرابع والأخير، والخاص بالدين المؤسساتي أي بالكنيسة، فإنه بالرغم من العداوة التي يصرح بها كانط، ويعترف بها ريكور نفسه، للدين الكنسي، فإن ريكور يتأول هذا القسم الأخير من الكتاب بوصفه يحمل هو الآخر دلالة أخيرة على تأويلية كانطية في الدين، وعليه فإنه لا ينبغي علينا بحسب ريكور أن نحتزل موقف كانط في مجرد رفض للبعد المؤسساتي للدين، ذلك أن كانط نفسه إنما يعتبر أن سيادة مملكة الغابات، إنما يقترن بمسألة العبادة الحقة فما مملكة الغابات التي يبشر بها كانط

منذ الباب الثاني من أسس ميتافيزيقا الأخلاق، أي منذ 1785 إلا ضرب من الكهنوت الكانطي

.⁽¹⁾Une ecclésiologie

وهكذا فإن أهم ما وصل إليه "الدكتور أم الزين بنشيخة المسكيني" في كتابه الذي يحمل عنوان "كانط راهنا" من أطروحة بول ريكور التي تعتبر كتاب كانط "الدين في حدود مجرد العقل" تأويلية فلسفية هو التالي: إن الأمر يتعلق بتأويلية للدين وليس بنقد له، من أجل بناء صياغة منطقية فلسفية وهو يحصرها في النقاط الآتية:

أولاً- هذا الكتاب يتعلق بواقعة الدين أي بالموضوع الأصلي للتأويلية.

ثانياً- هو كتاب ينهض بتأويلية، لأنه يختص بالإمكان الأصيل لكل دين أي إمكان الرجاء.

ثالثاً- هو تأويلية لأنه يشتغل على المضامين اللاهوتية الأساسية أي على وقائع الخطيئة والمسيح والعقيدة والكنيسة.

حاول ريكور أن يقصر تعريف الهرمينوطيقا على تفسير اللغة الرمزية في بادئ الأمر، ولكنه حاول بعد ذلك أن يربط الهرمينوطيقا بالنصوص المكتوبة، مركزاً على مشكلة اللغة نفسها، بعد أن كان يصب إهتمامه على أبنية الإرادة أو رمزية الأسطورة فحسب. ولم يكتف بإستشارة الأسطورة مع شتراوس فقط، بل وجد تشابهاً بين الأسطورة، والحلم، والخيال الشعري، فلتجأ أولاً إلى ما تركه التحليل النفسي لتنمية تأويل علمي منهجي لدلالة الأحلام، والموقع الذي تشغله من مسألة

¹ أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهنا، مرجع سابق، ص 76-77.

الإرادة، وهكذا دخلت نظرية فرويد من الباب العريض، ولكنه دخلها أيضاً على طريقته الخاصة جداً، والنبهة جداً، والأصيلة جداً.

حيث يتفق ريكور، فيما يتعلق بإجراءات التصديق التي نمتحن بها تخميناتنا، مع "أ. د. هيرش" إنها اقرب إلى منطق الاحتمال منها إلى منطق التحقق التجريبي. وبيان قوة ترجيح التأويل ما في ضوء ما نعرفه هو شيء آخر غير بيان صحة شيء ما. وبالتالي ليس التصديق هو التحقيق، بل مبحث إستدلالي تمكن مقارنة بالإجراءات التشريعية المستعملة في تأويل القانون. وهو المنطق الالاييني والاحتمال الكيفي. ويستتبع هذا الفهم بالتصديق إننا قد نضفي مغزى مقبولاً على المقابلة بين العلوم الطبيعية *Naturwissenschaften* وعلوم الروح *Geistwissenschaften*، دون أن نسلم مع العقيدة الرومانسية المزعومة بعصمة الفرد. ومنهج خلط المؤشرات، الذي يسم منطق الاحتمال الذاتي، يوفر لنا أساساً ثابتاً لقيام علم الفرد، الذي يمكننا أن نطلق عليه اسم العلم بحق. وما دام النص شبه فردي، فإن التصديق على تأويل منطبق عليه قد يعطينا معرفة علمية بالنص⁽¹⁾.

ولئن كان أصدر كتيباً عن نظرية التأويل، ذي صبغة دينية بعض الشيء، فإنه ختم بدراسة عن مفهوم "الصدق" في العمل التاريخي، وكأنه يحيل إلى أن بعض ما يجري الآن، هنا وهناك، أقرب إلى مفهوم "الخطأ" حتى لا نقول "الكذب" في الممارسة التاريخية، بما هي سياسة، وفي النص التاريخي كذلك، بما هو نص: أي إستراتيجية في التسمية، وأيضاً... مكيدة من مكائد التأويل.

¹ - بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، مصدر سابق، ص 127.

هذا هو الميزان بين نوع التخمين والطبيعة العلمية للتصديق، التي تشكل إستحضارا حديثا للجدل بين الفهم verstehen والتفسير erklaren. ونحن قادرون في الوقت نفسه على إعطاء معنى مقبول للمفهوم الشهير عن الدائرة التأويلية. فبمعنى من المعاني، يرتبط التخمين والتصديق إرتباطا دائريا بوصفهما مقاربتين ذاتية وموضوعية من النص. لكن هذه الدائرة ليست حلقة مفرغة. سنسقط في الحلقة المفرغة إذا لم نكن قادرين على الإفلات من نوع من التوافق الذاتي الذي يهدد، فيما يرى هيرش، العلاقة بين التخمين والتصديق. ولكن تنتمي إلى إجراءات التصديق أيضا إجراءات الإبطال invalidation المشابهة لمعايير إثبات التزييف falsifiability. ولا ينبغي للتأويل أن يكون محتملا فقط، بل يجب أن يكون أكثر ترجيحا من سواه. وهناك معايير للأفضلية النسبية لحل هذا النزاع، الذي يمكن إستمداده بسهولة من منطق الإحتمال الذات⁽¹⁾.

إن ريكور نجده في مرحلة إهتمامه بالرمزية يعرف التأويل بقوله: علم قواعد فك الشفرات الخاصة بلغة الرموز الدينية)، وقد وضع ثلاث مراحل للتعبير عن مضمون التفكير التأملي الفلسفي من خلال الرمز:

- **التأمل الفلسفي الأول:** تتمثل في فهم الرموز إنطلاقا من الرمز ذاته، شريطة أن يكون هذا الفهم نتيجة لمسيرة فينومينولوجية.

- **التأمل الفلسفي الثاني:** هدفها فك رموز الرسالة التي يحملها الرمز.

¹ المصدر السابق، ص ص 127-128.

- التأمل الفلسفي الثالث: وهي فلسفة خالصة تقوم على التفكير إنطلاقاً من الرمز.

5-1-2- الهرمينوطيقا النقدية الركورية:

في آخر كتب ريكور المهمة: "الذاكرة والتاريخ والنسيان" لا يشذ المفكر عن مجمل المنظومة الفكرية والأخلاقية التي تعود بقراءته إلى مهاده تفكيره خلال الثمانينيات، ونعني محاولة نبش الذاكرة وحدود الملكات لإزاحة لغز الغموض، وخلخلة الكثير من مسلمات ما يسميه "شرط الممارسة التاريخية" وأثناء ذلك ينتقل منهجياً، مرة أخرى، من الفينومينولوجيا إلى فلسفة العلم، ويؤطر لأواصر ممكنة بين نظرية التأويل (الهرمنوطيقا) والفكر العلمي.

وفي حين يركز في الجزء الأول من ذلك الكتاب الذي يقرب من 700 صفحة على "فينومينولوجيا الذاكرة" يركز في الجزء الثاني على ثلاثية الظاهرية، وفلسفة العلم، ونظرية الوجود، ويعمد أخيراً إلى مساءلة أخلاقية لمعاني الشر والتسامح من منظور تاريخي، أي من وجهة نظر علم التاريخ الذي يجب أن يتخلص من محدودية أدائه المنهجي، لكي لا يصبح تشكيل رؤية غائمة للعالم، للماضي، تراوح بين الذاكرة والنسيان لا أكثر.

والحقيقة أن هذا الكتاب رغم بعده الفلسفي المحض، وعلى رغم معاناته سنوات العمر، وتكاليف السبع وثمانين حولاً وقتها، إلا أنه فتح من جديد مجال التأمل واسعاً في معظم القضايا التي نذر بول ريكور حياته للدفاع عنها أصلاً، وهي قضايا أخلاقية، وجودية، إيمانية، وأيضاً تأخذ من الأدب أعز ما عنده، أي بعده المجازي الإستعاري وقدرته اللامحدودة على تسمية العالم، وفهمه، ومن ثم إمتلاكه.

يسعى ريكور في تحليلاته الفلسفية بقوله: «غرضي في هذه الأسطر هو وصف بإيجاز لبعض الأسئلة الموضوعية، والتي تتعلق أساساً بمواضيع الذاكرة، والتاريخ، والنسيان. إنه إقتراح من أعمالي، على هوامش الكتاب»⁽¹⁾.

وبناء على هذه المبادئ، يعتقد ديلتاي أن العلوم الإنسانية تتميز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعية، لذا فإن مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولن تحل بعد فترة زمنية كافية. وعليه، فإن مشكلة العلوم الإنسانية تمثل انتقالاً من البسيط إلى المعقد مقارنة بالعلوم الطبيعية، وإن ما يشكل خصوصية العلوم الإنسانية في نظره هو فهم الواقعة التاريخية والاجتماعية ومالها من تفرد وخصوصية، وإن الوقائع الإنسانية الأولى وقائع نفسية، وإن التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ⁽²⁾.

كما أكد فيلهم ديلتاي على مفهوم مركزي يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وهو مفهوم رؤية العلم، الذي من الممكن أن يكون مضمراً أو ظاهراً. وفي تقديره، فإن التاريخ هو الذي يلعب دوراً بارزاً في إدراك خصوصية العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية... بالإضافة إلى مبدأ الفهم الذي يقوم على التأويل، لأن كل فعل وأثر إنساني يستدعي بالضرورة تأويلية.

¹- Olivier Abel, Enrico Castelli-Gattinara, Sabina Ioriga et Isabelle Ullern-Weit  (dir.), La juste mémoire – Lectures autour de Paul Ricoeur, Cet ouvrage a Achévé D’Imprimer Par L’imprimerie Floch A Mayenne , mai 2006, France, P 17.

²- الزاوي بغورة، الفلسفة واللغة - نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص113.

وللقيام بعملية التأويل وجب، في نظره، الإعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية، والنظر إلى أجزاء النص في كليته، والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وأن يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن إرادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، أو بنيتنا النفسية الكلية.

إنتقد بول ريكور هذا التوجه في التأويل عند ديلتاي قائلا: لم تنفك النظرية المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجيا، والذي وضعه ديلتاي، فهذا الأخير رغم انه ربط بوضوح بفكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبق في الحوار، إلى تأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، إلا انه لم يرتبط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة⁽¹⁾.

إن من يرى ويتأمل التجربة المعيشة أو العالم المعيش يلحظها رموزا ومعان يعضل اللسان عن التعبير عنها مباشرة فيركن إلى المجاز والإستعارة وظائف لغوية تروي قصصا وأساطير، الإنسان الخطاء، رمزية الشر...⁽²⁾.

ويعتقد بول ريكور، من وجهة نظر الدكتور عطية، أن المهمة المركزية للفلسفة هي الإنسان ذاتا وموضوعا من جهة الإدراك والفهم بسبل وطرائق متعددة قد تستلفها من غيرها من الخطابات المعرفية الراهنة (علوم الطبيعة، علوم الإنسان) إستفادة وعملا يتم بواسطتها إعتبار كل العملية التفكيرية لغة متعددة في مجالات متنوعة سواء كانت مكتوبة أو مقروءة أو مفعولة حذا يجعلنا نكرر

¹ المرجع السابق، ص ص 113-114.

² - Paul Ricœur, « L'homme faillible, Aubier 1960 » ; La symbolique du Mal, édit Aubier, France 1960, p 85.

السؤال/ الإقرار الريكوري أن المتكلم دوماً في كل خطاب هو الإنسان⁽¹⁾. وإذا كان الإنسان في رأي ريكور هو الحقيقة التي لا يمكن نسيانها وتغاضيها باعتباره النموذج الذي تقوم عليه هرمينوطيقاه، فإنه يستدعي نوع من الوقوف الذاتي على التحليل المرتبط بالإنسان. ولعل كتاب ريكور الذي يحمل عنوان: قراءات 1 حول السياسة يفتح باب المساءلة على نوع من التأمل الذاتي الذي يمكن أن نتوصل إليه بفعل الأنثروبولوجيا النقدية أو الأنثروبولوجيا الفلسفية.

بحيث يرى ريكور في كتابه المعنون باللغة الأجنبية Lectures 1 Autour du politique حالة الرجل الحديث الذي يجيب على سؤال سياسي، إن هذه الأفكار السياسية لا تزال غير قابلة للذوبان، من خلال التحقيق الفلسفي الذي يتحول فقط في مظهر العودة بالأساس إلى العلوم السياسية. إن الحفاظ على هذه الآثار السياسية بشكل معلق، هو على نفس المستوى الذي يطرح فيه هذا الإستفسار، بأنه يجب فهمه وحكمه. هذا النوع من التأمل يمكن أن يسمى الأنثروبولوجيا الفلسفية، لذلك لا بد أن نفهم تحقيقاً يهدف إلى التعرف على الصفات أكثر دواما للحالة الإنسانية، أولئك الذين هم الأقل عرضة لتقلبات العصر الحديث. ومن هذا المنطلق فإن حالة الإنسان الحديث تستأنف بعمق السؤال الذي تطرحه ايدولوجية حيث كل شيء هو الحركة وحيث كل شيء هو ممكن...⁽²⁾.

¹ - حاتم الورفلي، الدكتور عطية قارثا لبول ريكور نحو تأويلية ما بعد الحداثة والإختلاف، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، مصر، ع 22، 2009، ص 228.

² - Paul Ricœur, « Lectures 1 Autour du politique » ; 2ditions du seuil, Paris VI, Novembre 1991, p 51.

لم يبقى ريكور في مضمار واحد، بل سعى ريكور لي طرح عدة قضايا فلسفية ذات الأهمية
منبثقة من شعوره بالوصول إلى تحليل متميز في دراما السياسة التي تركت أثارا قوية على فكره،
فعندما نقرأ كتابه المعنون بـ "قراءات 1 حول السياسة" نجده يكرس أعمال مختلفة تتعلق بالفلسفة
السياسية للعديد من المنظرين السياسيين والفلاسفة أمثال : (الألمانية: حنة آرنست (14 أكتوبر
1906 – 4 ديسمبر 1975) Hannah Arendt، جان باتوكا (فيلسوف تشيكي ولد
سنة 1907 – ...) Jan Patocka، أريك وايل (ولد بغشيم بألمانيا في 8 جوان 1908
وتوفي في 1 فيفري 1977 بنيس بفرنسا) Éric Weil، كارل ياسبرس (ولد في اولدنبورغ
بألمانيا في 23 فبراير 1883 وتوفي في بازل بسوسرا في 26 فبراير 1969) Karl Jaspers
وآخرون. كانت هذه العودة الريكورية إلى الفكر السياسي ليكتشف مفاهيم مختلفة ويحاول أن
يتساءل في ثناياها محاولا إكتشاف العلاقة الوطيدة للإنسان الذي لطالما شغل فكره ساعيا إلى
فك شفرة الرموز.

ومن خلال هذه المرجعيات ل ريكور فإن بفضله يتم إكتشاف هشاشة أكبر هنا. وهو يعبر عن
نفسه بمختلف الطرق وضوحا في الجدل حول الكلمات الرئيسية مثل الأمن والإزدهار والحرية
والعدالة والمساواة، وهذه الكلمات تغذي في نظره النقاش حول ما يقال ليكون نهايات الحكومة
الصالحة⁽¹⁾.

¹- Paul Ricœur, « Lectures 1 Autour du politique », Op. Cit, p168.

كما آمن ريكور أنّ الخطاب السياسي والممارسة السياسيّة ينطويان على عنصر ثان غير مُنتهٍ، وهو العنصر الذي لديه السّلطة على تحدّي وتصحيح الآثار المشوّهة للأيديولوجيا، إنّهُ الفكرُ اليوتوبيّ أيضا المنبثق من الفكر، وهو الذي عادة ما يتمّ الحديث عنه بلغة تحقيريّة، بيد أنّ تخيّل الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة - كما تصوّرها ريكور - التي هي مرغوب فيها بصورة أكبر من التي نمتلكها الآن، تخيّل ذلك يؤدي وظيفة نقديّة مهمّة، ذلك كله ما سعى ريكور للوصول إليه عن طريق الآلية النقدية للهرمينوطيقا.

المبحث الثاني:- أبنية المعرفة الريكورية وتأملاته الخطابية

5-2- أبنية المعرفة الخطابية (الريكورية- الهيغلية):

تمثل التأويلية المعاصرة نقطة تحول في تاريخ الخطاب الهرمينوطيقي المنبثق من ما أنتجه التراث الفلسفي الأصيل المبني على التأمل في مسارات المعرفة للوصول إلى معرفة حقيقية للرمز وما يفرزه الرمز نفسه، لأن مسألة الخطاب أفرزت نهجا جديدا يتمسك بمقولات مختلفة تريد أن تجد لنفسها إنصهارا جديدا في عالم النص. وما يمكننا معرفته عن الحقيقة الخطابية التي حاول ريكور أن ينتجها من مساءلته لأنماط المعرفة المختلفة المبنية على تتبع مختلف التوجهات الفكرية والفلسفية. وما يدعوننا إلى الاهتمام هو كيف ساهم ريكور لجعل الخطاب الهرمينوطيقي نقطة مهمة لمساءلة أنماط الوعي الإنساني؟ وهل نجح ريكور في بناء منظومة خطابية متماسكة والمنبثق من التعدد في المعنى؟ ولماذا هذه العودة الريكورية إلى أبنية المعرفة الخطابية الهيغلية؟.

كانت مشكلة إحالة الخطاب في نظر ريكور هي المشكلة القديمة التي عادت لتطفو من جديد، وكانت واحدة من الرهانات الكبرى في خصامي مع البنيوية الفرنسية [...].، على ما يبدو لي اليوم، هو التوسط المجهري من قبل القراءة بين قصد الحقيقة للمنطوق الإستعاري وتحقق هذا القصد خارج النص. إنه العالم، كما سبق أن أشرت إلى ذلك فيما مضى، عالم القارئ الذي يعاد وصفه بهذه الكيفية التي هي إعادة قراءة للعالم والذات⁽¹⁾.

¹ - بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص 101.

ومما هو متعارف عليه، فإن أبحاث ريكور الخطابية توجهت للبحث عن الخطاب الكامن وراء النصوص التي ضلت في نظره لعقود من الزمن تنظر لعالم النص من الخارج في حين عمل ريكور على إدراج الفعل التأويلي لفهم أوسع لمضامين النصوص من الداخل أي كشف الجوانب الخفية للنص، كما حاول أن يضع تمييزاً بين الأنا المباشر والذات المتأملة من خلال مساءلته لأنماط الوعي الإنساني مركزاً على الإنفعالية أو الغيرية التي تحدد الهوية -الذاتية. كما عمل ريكور في كتابه الذي يحمل عنوان: "بعد طول تأمل" على تبيان الرهانات الثلاث التي أراد الوصول إليها في أبحاثه التأويلية.

فقد كان الإتجاه الأول يتمثل في إنجاح إدراج إجراءات موضوعية متنوعة متعلقة بالخطاب وبالفعل في العملية التأويلية، من خلال التعرّيج عبر الموضوعة الضامنة للتمييز المترسخ بين الأنا المباشر والذات المتأملة. أن الذي إندرج في هذا المنعرج التأملي هو جملة تحليلات اللغة والفعل التي بحثت عن مقارنة أولى لها في السميائيات البنيوية، والتي عثرت، بشأنها على أصناف منشأة على نحو متميز في الفلسفة التحليلية للغة الانجليزية. هكذا كان هدي الأول يتمثل في أن ألحق بهرمينوطيقا الذات المتكلمة والفاعلة ما توفرت عليه من إنجازات الفلسفة التحليلية للخطاب العادي، وفي مقابل ذلك حاولت، وبالجاح، أن أقتلع من محوري التحليليين الإعتراف بأن أبحاثهم لن تبلغ هدفها الذي أرادوه لها، ما لم يسلموا بإمكان إندراجها في هرمينوطيقا القول والفعل⁽¹⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 105.

هذا، ويتعلق الإتجاه الثاني لبحثي بطبيعة الهوية المعزولة إلى ذات خطاب وفعل ما. الذي حدث هو إن اللفظ الفرنسي *même* كان موضع اشتراك يسهل تفاديه في اللغة الألمانية حيث يمكننا أن نميز بين *selbst* و *selbig*، أو في اللغة الانجليزية التي تملك ألفاظا من قبيل *same* و *self* يكمن الاشتراك (أو الاشتباه)، في نظري، في الخلط بين الهوية - المطابق - *identité* و *mèmeté* كنت أركز على اللفظ اللاتيني (*idem* والهوية-الذاتية) *identité-ipséité* وركزت أيضا على اللفظ اللاتيني (*ipse*). كانت الهوية- المطابقة تبدوا لي ملائمة للخصائص الموضوعية للذات المتكلمة والفاعلة، في حين أن الهوية-الذاتية بدت لي مميزة، بصورة أفضل، لذات قادرة على أن تعين ذاتها بوصفها صاحبة أقوالها وأفعالها، ذات غير متجوهرة وغير ثابتة، ولكنها، مع ذلك، مسؤولة عما يصدر عنها من قول أو فعل⁽¹⁾.

أما الإتجاه الثالث الذي إتخذته أبحاثي فيتعلق بتكيفية الإنفعالية أو الغيرية التي كان على الهوية-الذاتية أن تتحملها في مقابل المبادرة الفخورة التي كانت العلامة المميزة للذات المتكلمة والفاعلة والرواية لذاتها⁽²⁾.

لمواجهة ميتافيزيقا الحضور هذه، سيشرع ريكور في أبحاثه الملتوية لمعرفة الهوية السردية للمنحى الخطابى الهيجلي المنبثق من تعالي الذات الهيجلية، وما نلاحظه فان ريكور يتخلى عن الذات باعتبارها وعياً في سبيل الذات باعتبارها أنا منعكسة ومتأملة. والحقيقة أن هذا بالتحديد هو ما يبعد ريكور عن فينومينولوجيا هوسرل نحو فينومينولوجيا هيجل، لأنها تتجاوز وجهة نظر الوعي

¹ - المصدر السابق، ص 105.

² - المصدر نفسه، ص 106.

وتدرسها من منظور أعلى منها، ذلك الذي ينحته هيغل بالمعرفة المطلقة، ومن هذا المنطلق فإن ريكور يدعونا للعودة إلى الخطاب الهيجلي مرة أخرى.

ثمة رؤية لريكور ينعت فيها أن المعرفة المطلقة الهيجلية لا تزال جرحاً، كما أنه أكد على مقاومة الثيولوجيا المتأصلة في فينومينولوجيا الروح التي من خلالها تمثل الشخصية التاريخية التي تعبر عن حقيقة ما يسبق ذلك. هنا هو أن محور الفلسفة الهيجلية للتاريخ لعبت بمعنى التاريخ، ونحن نعلم أن لها معنى لا لبس فيه: تحقيق الذات والروح في الحرية تترجم مباشرة إنتقاد بول ريكور للأخلاق والسياسة. ووفقاً له، لا يمكن إرجاع كل شيء للتاريخ إلى هذا المعنى، حتى لو كان يعترف هيغل بمبرر "حجة العقل" التي على أساسها تتحقق الحرية شرعيتها...⁽¹⁾. لهذا مع ريكور، فإن النظام المطلق ينهار، تاركاً وراءه فقط هيجلية مجروحة. إن المقاومة السياسية لدى "بول ريكور" ليست ذات صلة بالهوس الشمولي الذي إجتاح العالم، ولم يعد بإمكانه أن يدعي بجدية بقاء العقل. ولتحطيم هذا المعنى السياسي مع هيغل، لا بد من وقف الإعتقاد في الثيوديسا والتخلص من مطالبة أوروبا لإجمالي تاريخ العالم⁽²⁾. كما يرى هنري أرفون بقوله: «على الرغم من تماسكها الظاهري، تشكو الفلسفة الهيجلية نفسها، من إزدواجية أساسية إستدعت تحللها. منهج هذه الفلسفة يتعارض، في الواقع، مع النظرية. الأساسي في هذا التناقض يكمل في أنه على السيرة Processus الديالككتيكية أن تخلق تجاوزات متجددة بإستمرار، في حين أن النظرية تضع حداً

¹ - المصدر السابق، ص 105.

² - Johann Michel, Ricœur et contemporains Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis, presses Universitaire de France, imprimé en France par Jouve, 2012, p51.

لهذا التطور، بإيقافه عند السيستام الذي صاغه هيغل، وإعتبره الحد الأعلى للفكر الإنساني. هذه الإزدواجية توجد كذلك في مقارنة الواقعي بالعقلي. فالتأكيد على أن الواقعي، مهما كان، هو عقلي، تبرير لحالة الأشياء الراهنة، أما المطالبة، بالمقابل، بأن العقلي يوجد في الواقعي، فهذا يتطلب عملا سياسيا وإجتماعيا إصلاحيا. إن نظرية بالغة المحافظة تجرد نفسها مقوضة بمنهج بالغ الثورية»⁽¹⁾. ف "فلسفة هيغل تمثل إكمال الفلسفة الحديثة. لذلك فإن الضرورة والتبرير التاريخيين للفلسفة الجديدة يرتبطان قبل كل شيء بنقد هيغل"⁽²⁾. على الرغم من أن هيغل كان يرى أن الفلسفة ينبغي أن تكون واضحة للناس جميعا -عكس شلنج- ويعارض الفكرة القديمة التي تقول أنها علم مضمون به على غير أهله- فإن مؤلفاته قد إتسمت بالجفاف الشديد، والتنظيم المحكم الدقيق، وبوفرة المصطلحات الغامضة المعقدة في كثير من الأحيان، مما جعلها من أعقد ما أنتجه الفكر البشري⁽³⁾.

هكذا، وفي ذات السياق يوجه ريكور نقدا لادعا لفلسفة هيغل Hegel التي حاولت أن تكون شاملة، فالتاريخ الفلسفي للعالم كما يقول هيغل: ليس المقصود منه مجموعة من التأملات حول التاريخ أملت لها دراسة وثائقه [...]. بل المقصود تاريخ العالم نفسه⁽⁴⁾. فلا يمكن تصور الحقيقة التاريخية على أنها حقيقة خطابية مطلقة التي تعبر عن هوية الروح المطلق، لأنها معطى

¹ - حنا ديب، هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص ص 32-33.

² - المرجع نفسه، ص 33.

³ - إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1984، ص 379.

⁴ - جنات بلخن، نظرية السرد التاريخي عند بول ريكور، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، 2010/2009، ص 76.

متغير بتغيرات زمنية ومعرفية وفكرية وايدولوجية، وأن هذه المعطيات وجهت فكر ريكور نحو التعددي الذي يغير من حركية التاريخ وهذا ما يوضحه ريكور بقوله: «إن مفهوم التعددي هو المبتغى الأساسي لتاريخ الفلسفة الذي يحرم كل نبوءة لنهاية الميتافيزيقا»⁽¹⁾.

نخلص هنا إلى أن فلسفة ريكور تعبر عن رجعة أخرى إلى فينومينولوجيا هيغل؛ فإنه إعتبر أنه يمارس تغييرا على فينومينولوجيا هوسرل بأن يجعلها تفتح على قضية الهوية السردية للذات، فإنه يرجع بالفينومينولوجيا إلى أصولها الهيكلية، إذ كانت الفينومينولوجيا الهيكلية هرميوطيقا تروى قصة بناء الذات الغربية لهويتها في الزمان الخاص بها، الزمان الذي تنتجها بنفسها والذي هو تاريخها الخاص. وبهذا فإن مع ريكور لا تكتمل الدائرة الفينومينولوجية، إلا بالرجوع إلى هيغل مرة أخرى بعد أن ابتعدت فينومينولوجيا هوسرل عنها، ثم أخذت فلسفات مثل هايدجر وغادامير تبتعد عن الفينومينولوجيا الهوسرلية، وفي إبتعادها إقتربت نحو فينومينولوجيا هيغل، حتى شكلت تأويلية ريكور العودة الأخيرة الواضحة التي أثبتت مركزية الفلسفة الهيكلية بالنسبة للأبنية المعرفية المعاصرة.

5-2-1- أبنية المعرفة الخطائية (الريكوية- الدريدية):

تعتبر مساهمات ريكور في الدائرة الهرمينوطيقية المعطى الأولي لفهم الجوانب المتفككة من المستوى العام للتفسيرات التي لم تولي الإهتمام للأهمية العامة لفهم أوسع لنظرية الهرمينوطيقا، وإن هذه العودة الريكورية للتفسيرات البنيوية والتفكيكية والظواهرية، والماركسية والفرويدية... الخ. هو المسار الذي حدد فكر ريكور ليكون نظرية في الهرمينوطيقا. ولما كانت أفكار دريدا لها أهمية في

¹- Johann Michel, Ricœur et contemporains Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis, Op.cit, p 53.

تاريخ الفلسفات المعاصرة، فإن ريكور حاول أن يحاور مؤلفات دريدا مستفيدا من توصلت إليه تفكيكية دريدا وفي هذا المنوال نتساءل عن العودة الريكورية للفكر الدردي؟ وما معنى التفكك في فهم ريكور؟.

وليست الفلسفة الهرمينوطيقية التي تدين بإسمها إلى هرمس رسول الآلهة في الأسطورة اليونانية، والمعادل للإله تحوت في الأساطير المصرية القديمة، هي الأخرى إلا التجلي لجهود فلاسفة من أمثال شلايرماخر ودلتاي، لكن بول ريكور هو الذي سيحسم العلاقة بين الفلسفة الهرمينوطيقية والأدب بتوفره على دراسة الحكايات الدينية والأساطير والأعمال الأدبية "البروست" و"فيرجينيا وولف"، وعلى التنظير لفلسفة الأدب في "الزمن والسرد" و"الإستعارة الحية" و"من النص إلى الفعل"..." إلخ⁽¹⁾.

ويأتي التفكيك موازيا للهرمينوطيقا ومعارض لها في آن، بوصفهما فلسفتين تقومان على التحليل النصي، ولكليهما أصول في التفسير اللاهوتي للنصوص الدينية، وكلاهما لا يقدم ما يطرح إستراتيجية للقراءة، وكلاهما يعتمد على ذاتية القارئ، ويرمي إلى الكشف عن معنى مخالف للمعنى الشائع للنص- بالنسبة للمفكك يحتاج إلى حدة البصر لظاهر النص ومكر الضبط، وهو معنى كامن في متن النص- بالنسبة للمؤول- يحتاج إلى البصيرة والحدس والتعاطف مع النص [...]. وإن عارض التفكيك الهرمينوطيقا بوصف الأول باحثا عن تناقضات المعنى وتشتته على حين أن الثاني يبحث عن كلية المعنى، ويؤكد الأول زيف دعوى الكشف عن المعنى المقصود الباطن لأنه إرجاء

¹-جاك دريدا، في علم الكتابة، تروتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط2، 2008، ص17.

مستمر، في حين يؤكد الثاني على إمكان الكشف عن المعنى المحتجب في النص وإن ظل هذا الكشف نسبيا وغير مكتمل أبدا⁽¹⁾.

ومما لا غرابة فيه، فإن ريكور حاول أن يوجه العقل الإنساني إلى السعي لإكتشاف أداة فعالة لفهم الخطابات المختلفة من تاريخية وأدبية وفلسفية ودينية وحقوقية... الخ، بعيدا عن التفسيرات الميتافيزيقية، وفي هذا المنحى يعقد ريكور مقابلة مع "كارلوس أوليفيرا Oliveira Carlos"، وهذا الأخير عمل على تبيان الانتقادات المهمة التي أعطاها ريكور إهتماما بالغا والمتعلقة أساسا بمعنى الميتافيزيقا ووظيفة التفكيك الدريدي.

يرى "كارلوس أوليفيرا" بأن ما يسمى بالميتافيزيقيا لا يزال لدى ريكور العديد من الإحتمالات غير المستكشفة، غير المستغلة، خاصة إذا كانت مهمتها واحدة في مفهوم الوجود، وليس ذلك الذي ينزل إلى جوهر وجود، ولكن ما ينبثق من فلسفة الفعل⁽²⁾. كما يؤكد كارلوس بأن ما نراه في الواقع، فإن ريكور لا يرفض التفكيك على هذا النحو، ولكن سوء إستخدامه عند بعض أتباع دريدا، وخاصة في الولايات المتحدة. ريكور يميز بوضوح في برنامج التفكيك الذي يستخدم التحليلات الإيديولوجية النقدية³. ويخلص "كارلوس أوليفيرا" بقوله: «حقيقة يعتقد ريكور أن التفكيك له قيمة قوية وأنه يمكن أن يسمح لنا بعدم التقدم إلى شكل واحد. في المرجعيات الغير مستكشفة من الطورية. وأن مفهوم الوجود يتطلب تحليلات معقدة للغاية. ولذلك يمكن أن تكون

¹ - المرجع السابق، ص18.

² -Johann Michel, Ricœur et contemporains Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis, Op.cit, p53.

³ - ibid, La page elle-même.

فائدة التفكيك هي إظهار كيفية إقفال عدد من المسارات الفلسفية، ولكن هذا، في رأبي، هو الجانب العكسي من برنامج آخر، وهو برنامج لإعادة البناء، لأنه متعلق بمشكل العمل⁽¹⁾. ذلك أن الأمر لا يتعلق بصدد نصوص نيتشه أو هايدغر بنقد خاجي، وهذا يطبع إستراتيجية التفكيك إزاء جميع النصوص. فهناك في كل نص، حتى في أكثر النصوص الميتافيزيقية تقليداً، هناك قوى عمل، هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص. وما يهم التفكيك هو الإقامة في البنية غير المتجانسة للنص، والعتور على توترات أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه ويفكك ذاته *se décon-struit* في النص نفسه قوى متنافرة تأتي لتقويضه ويكون على إستراتيجية التفكيك أن تعمل على إبرازها⁽²⁾.

والآن يحق لنا أن ننظر إلى تحليلات دريدا بأنها تجاوزت الطرح التقليدي لمسألة التفكيك الذي يستمد مشروعيته عبر تناول مختلف السياقات الفكرية، وهو يقول: "لا يجب أن ينحصر التفكيك عند حدود المضمون المفاهيمي للبيداغوجيا الفلسفية، بل عليه أن يشمل كل المشهد الفلسفي وكل معايير وأشكاله المؤسساتية، وهذا ما يجعل إشتغال هذه الأجهزة ممكناً⁽³⁾. هذا يعني أن إستراتيجية التفكيك تستمد قيمتها ومشروعيتها عبر إنخراطها داخل مختلف السياقات (حقوقية، بيداغوجية، ثقافية، لسانية، تاريخية، سياسية... الخ)، وما نكشفه من هذا التحليل، فإن ريكور لم

¹- Johann Michel, Ricœur et contemporains Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis, Op.cit, p53.

² - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 76.

³ - جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، تر: عز الدين الخطابي ومراجعة: جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص14.

يرفض التفكيك الدريدي، بل إنتقد أتباع دريدا الذين لم يوسعوا من مجال التفكيك الذي هو بنية التأويل.

إن فكرة ريكور، التي يسودها مثل هذا الوعي بالنعوية، والتي تميز أيضا الفلاسفة الأكثر تأثيرا في عصره، ويرى أن هذا النقص هو أصل جميع الإمكانيات والمبادرات البشرية. كل تستحق أن تؤخذ بعين الإعتبار، لا شيء يمكن وصفها بأنها غير صحيح [...].، هذا هو السبب الوحيد في فكره والذي هو الحوار، والأمل، والمواجهة لمعرفة الأفكار والإفتتاح الفكري من الإنصات، ريكور يقول عرضت بطيبة خاطر مصطلح "التألف". لكونه الوحيد، ربما هو المصطلح الذي يلخص أفكاره على أفضل وجه، مثله مثل هانس جورج غادامر المعاصر الكبير الآخر، حتى لو كان ريكور، كما سنصر هنا، قد حان لتفسير طريقة مختلفة عن المفكر الألماني⁽¹⁾.

لذلك لا يمكن إختزال الخطاب الريكوري في إجراءات منهجية أو مجموعة من القواعد القابلة للتناقض، بل نقول عكس ذلك، إنه خطاب متحرر من كل دوغمائية وحجج ذلك هو الإنتقالة لريكور من موضوع إلى آخر بمحاورته لمختلف المذاهب والتوجهات الفلسفية، كما أن محاولته أن يكتشف طريقا آخر للتحليل النفسي بإكتشافه لمختلف الخطابات التي يسعى لتحقيقها عالم النفس معتمدا في ذلك على نظرية التفسير وهو يقول: «لقد إهتم علماء علم النفس بالتفسيرية في البدايات الأولى، ولا يزال هذا الإسم هو المعطى للإنضباط الذين كانوا مهتمين بأساليب وقواعد التفسير الصحيح. وقد إزدهرت في مجالات مختلفة مثل اللاهوت، وعلى وجه التحديد تفسير

¹- Jean Grondin. Que sais-je! Paul Ricœur, presses Universitaires de France, paris, 2013, p 9-10.

النصوص المقدسة، والقانون والتاريخ، والتي كان ريكور دائما يولي لها إهتماما مستمرا. من خلال أبحاث المفكرين مثل دلتاي وهايدجر، أصبح التفسير في القرن العشرين إسم فلسفة عامة للتفسير التي تعتبر الإنسان ككون من المعيار الذي يحتاج إلى تفسير، وهو الذي عاش دوما في عالم من التفسيرات»⁽¹⁾. وقد شكلت الرؤية الفرويدية تحولات سمبولوجية في فكر ريكور، لأنه حاول إستثمار مفاهيم التحليل النفسي ليكتشف عن نوعية الخطاب الذي تمارسه الذات المفكرة، وبمكنا القول أن ريكور لم يستطع فهم المعنى الحقيقي لكلمة (d'Unheimlichkeit) الغامضة التي عمل بها هيغل وعبر عنها هايدجر بمصطلح die Unheimlichkeit في الواقع، حرفيا، (أون-هيمليش-كيت) يعني الشعور بشيء لا ينتمي إلى ما هو مألوف أو بمعنى آخر الغريب عن مخيلتنا.

إن ترجمة الكلمة الألمانية "أونهمليشيت (d'Unheimlichkeit)" الغامضة التي إعتمدها ريكور هي في منظوره غرابة مثيرة التي تقلق التاريخ. إذا كان هذا التعبير الغامض، كما نعلم، يأتي من فرويد، هو في سياق تأمله، أجريت من ما يسميه التقليد العظيم للفلسفة، أنه لابد تطبيق نظرية فرويد على التاريخ. ولعل "ميشيل دي سيرتو Michel de Certeau"، من جانبه، قد حشده بالفعل، [...], دفعته إلى التساؤل عن مكان الخطاب التاريخي ووضع هذه الكتابة التي تأتي بدلا عن الترجمة، تحقق في آخر المطاف سوء الفهم⁽²⁾. لكن ما يسعى إليه ريكور بالتحديد

¹- Jean Grondin. Que sais-je! Paul Ricœur, Op. Cit, p10.

²- François Dosse et Catherine Goldenstein, Paul Ricœur penser la mémoire, Editions du seuil, paris, 2013, p219.

هو لا بد من استثمار مفهوم التألف الذي جعله يحاول أن يمزج بين نظرية دريدا والتحليل النفسي ونظريات أخرى ليكتشف المعنى الحقيقي للكلمات المخبوءة والمتسترة، لأنه حسب ريكور الترجمة مستحيلة دون استخدام وساطة فلسفية تعينه عن إكتشاف المحجوب والغامض والغير واضح والمبهم من الأفكار.

إنه الشغف الذي يقرب من الذهول وهو الحد الأقصى في رؤية العالم، ولعل دريدا يلعب على وتر هيدجر وهو يفلسف اللغة، بطريقتها، يضيف على موضوعه خصوصا إذا كان في منحنى نيتشوي، علامة حكيمية وتعريفية معاً، رغم أن الذي يتردد في بنية القول هو إنتفاء التعريف بأن الدهشة هي الحاملة للفلسفة وهي الغالبة عليها⁽¹⁾.

لكن دريدا ليس هيدجريا، هيدجر الذي كتب عن نيتشه، لم يقل فيه ما كان يجب قوله، لم يغص في الأعماق، كان هناك الحضور الميتافيزيقي في كتاباته عنه، وبالتالي فإن الكينونة لم تبح له بسرّها الذي راهن عليه، وهو في هذا المنحنى يعتبره ميتافيزيقيا، [...]، ولهذا الإحتجاب (أليثيا)، كان التأجيل للحقيقة، هذا المفهوم الذي سيشتغل عليه دريدا في كل حياته، لتكون الميتافيزيقا شبح هاملت الهيدجر، إن جاز التعبير، لكنها قاومت دريدا بالمقابل، من خلال هذه الإمالة في الإختلاف، ليكون التأجيل صنعة لاحقة على الإحتجاب⁽²⁾.

¹ - جاك دريدا، المهماز، أساليب نيتشه، تر: عزيز توما تقديم ومشاركة في الترجمة، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2010، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 15.

كما أن ريكور ليس دريدا في تحليلاته التأملية، بل حاول أن يجعل للهرمينوطيقا مكانا تتلاقى فيه مختلف التأملات الفلسفية ليطور مشروع الفلسفي بعيدا عن الذاتية، فهو الذي يشد رحاله لينتقي من نظرية دريدا ما هو مهم، خاصة ونحن نعلم أن دريدا إشتغل بعدة مسائل منها اللغة، الإستعارة، الكتابة، العلامة، النص... الخ، ونفس الشيء عاجه ريكور، كما نعلم أن الهرمينوطيقا هي بحاجة إلى فهم المتحجب.

أن يكون من الممكن أن نتأول الإيماء وأسارير الوجه واللاوعي واللاإرادي والإشارة بعامة، أن نتمكن أحيانا من إستعادتها ومن الإفصاح عنها في شرح قولي وصريح فإن ذلك ليس إلا إثباتا للتمييزات السابقة بحسب هوسرل. إن التأويل (Deutung) إنما يجعلنا نفهم عبارة مضمرة، دلالة لا تزال محتجبة. إن العلامات غير المعبرة ليس عزمها على القول إلا على قدرة ما نستطيع تقويلها ما يعتمل فينا، ما كنا نقصد في ضرب من الغمغمة فالإيماءات لا تعتمز أن تقول إلا على قدر إستعدادنا للإنصاف إليها وتأويلها. ومادنا نمائل بين المعنى (Sinn) والدلالة (Bedeutung) فإن كل ما يمتنع عن التأويل لا معنى له ولا هو لغة بحصر المعنى⁽¹⁾.

ما يبرر هذا التحيز في نهاية المطاف للذكريات الطيبة هو القناعة [...] التي لا يوجد لدينا أي مورد آخر، فيما يتعلق بالإشارة إلى الماضي، أن الذاكرة نفسها لها ذاكرة مرتبطة بها. الطموح، الظاهر، أن يكون وفيما للماضي. في هذا الصدد، يتم نسيان أوجه القصور [...] يجب أن لا

¹ - جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مرجع سابق، ص 70.

تعامل على أنها الجانب المظلم من المنطقة المستنيرة من الذاكرة. وبعبارة صريحة، ليس لدينا ذاكرة أفضل من القول بأن شيئاً ما حدث، حدث قبل أن نذكر أننا نتذكر ذلك⁽¹⁾.

5-2-2- الإنعطاف الريبكوري (الوجود، الزمان، السرد):

شكلت الرؤية التأملية الريبكورية لمسارات المعرفة التفكرية نقطة مهمة للتحويلات التي عرفتها هيرمينوطيقاه الفلسفية التي عملت على إقتراح مشروعاً فلسفياً له أهمية بالغة في القرن العشرين وما بعدها، وإن مساهمة ريكور في السيميائية والتحليل الأدبي والخطاب التاريخي والفلسفي المثمر لهو المعطى الجديد لخلق حركية فلسفية يحاول فيها استثمار كل الإتجاهات المختلفة مستفيداً في ذلك من ما توصلت إليه الإتجاهات المعاصرة من بنوية وتفكيكية وماركسية وظاهراتية والتحليل النفسي ونظريات القراء وأنتروبولوجيا الدين والثقافة... الخ، هذا الإختلاف والتنوع الفكري جعل ريكور يطرح مسائل مختلفة منها فكرة الوجود والزمان ثم إنتقال ريكور إلى البحث في عالم الزمان والسرد والتاريخ.

أ - من خطاب الميتافيزيقا إلى خطاب التأمل (فلسفة الوجود الريبكورية):

يبدأ ريكور من تأكيد هايدغر أن الإستعاري يوجد في قلب الميتافيزيقي. والإستعارة في اللغات الأوربية هي *Métaphore*، أي ما وراء المعنى. وبذلك يكون معنى عبارة هايدغر أن ما وراء المعنى يسكن في داخل ما وراء الطبيعة. وبمتابعة "جاك دريدا" في إجراءاته الخاصة بالبحث عن الإستعارة في الفلسفة، في مقالته الشهيرة الميتولوجيا البيضاء، يلاحق ريكور الإستعارة في النصوص

¹- François Dosse et Catherine Goldenstein. Paul Ricœur penser la mémoire, Op. Cit, p42.

الفلسفية لأرسطو حتى هايدغر نفسه، ويميز ريكور بين الخطاب التأملي والخطاب الشعري، مستفيداً من تمييز الرياضي الألماني فريغه بين المعنى sence والإحالة référence⁽¹⁾. وبشكل عام، فقد رأى هايدجر أن الفلسفة – أو بالأحرى الميتافيزيقا – قد جعلت الموجود شغلها الشاغل ونسيت الوجود، لأن الميتافيزيقا بقدر ما تسأل عن الموجود بما هو موجود تبقى بجانب الموجود ولا تعود أبداً إلى الوجود بما هو وجوداً⁽²⁾. وهكذا نكتشف – فيما يقوله هايدجر: "أن تفكيرنا المعاصر لم يعثر بعد بوضوح على طريقه الفريد المميز، إننا لم نصل إلا إلى هذا، نغمات للتفكير متعدد، الشك واليأس من ناحية، إعتناق أعمى لمبادئ غير مخصصة يصارع بعضها بعضاً من ناحية أخرى، الخوف والقلق إختلطا بالأمل والثقة"⁽³⁾.

فتقويض Destruction^(*) تاريخ الميتافيزيقا هو إذن محاولة للبحث عن اللمحات المضئية وعن التفكير الأصيل في تاريخ الميتافيزيقا الغربية، وهو بهذا المعنى اكتساب للتاريخ الميتافيزيقي، ولا يعني بأي حال من الأحوال التحطيم أو الهدم، بل يعني التنحية جانبا للتقارير التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة، تقويض تاريخ الأنطولوجيا يعني أن نفتح آذاننا، أن نجعل أنفسنا متفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود، وبالإستماع إلى الحديث نحصل على الإستجابة⁽⁴⁾.

¹ – ديفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص 13.

² – جمال مُجّد أحمد سليمان، مارتن هايدجر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، ط 1، 2009، ص 11.

³ – المرجع نفسه، ص 22.

^(*) – يفهم هايدغر التقويض على أنه تفكيك إذ يقول: أن التكوين الفلسفي هو بالضرورة تقويض، هذا يعني تفكيك De-construction. ينظر : جمال مُجّد أحمد سليمان، مارتن هايدجر ، الوجود والموجود، مرجع سابق، ص 23.

⁴ – المرجع نفسه، ص 23.

فالإستعارة تحوي السؤال الفلسفي في الأنطولوجيا الذي شرع فيه أرسطو، أي أن الخطاب التأملي كان قد بدأ في البداية خطابا شعريا إستعاريا بمجرد أشكالته لسؤال : ما الوجود؟، لأن جواب هذا السؤال مدلول متعال، على حد رؤية "جاك دريدا"، لا يمكن التحقق منه مرجعيا، لأنه ببساطة لا يحيل إلى مرجع خارجي.

يرى ريكور أن الخطاب التأملي مضطر إلى توظيف علم الدلالة في الخطاب الشعري حيثما تحاول الفلسفة ردم الهوة بين واحدية المعنى وتعدد المعاني بتقديم وسيط يوفق بينهما. وكان الوسيط الذي إقترحه أرسطو هو فكرة المماثلة analogy، لأن المماثلة تنتمي إلى كلا الخطابين⁽¹⁾. تمثل تبريرات ريكور بأن نظرية المماثلة الأرسطية شيء لا يوضح لنا التعبيرات الإستعارية والرمزية، التي جعلت منه يتعد عنها، وفي مخيلة ريكور أن النقطة الأولى لفهم الإستعارة لا بد من الابتعاد عن نظرية المماثلة والإستبدال، التي تعتبر الإستعارة تقوم على تغيير كلمة بكلمة مماثلة لها. الإستعارة عند ريكور تمثل وظيفته إنفتاح على عوالم جديدة.

أرسطو، في رأي ريكور، يقدم في كتابه (قاطيغورياس) أو المقولات، الذي لا يظهر فيه مصطلح المماثلة فعلا، نموذجاً لا - شعريا لإلتباس المعاني، وهو يقترح الشروط الضرورية لنظرية لا إستعارية في المماثلة. وقد تابعه على ذلك الأفلاطونيون الجدد، وفلاسفة القرون الوسطى العرب والأوروبيون، بل تابعه الفلاسفة المحدثون من طراز كانت وهيغل ورينوفيه وهاملان. إذ ظل السؤال

¹ - دفيد وورد، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، مرجع سابق، ص 14.

المتافيزيقي عن تعدد معاني الوجود، لدى هؤلاء، مطروحا لأن الخطاب الشعري يختلف عن الخطاب الإعتيادي⁽¹⁾.

وفيما لا حظ المفاكر "عبد الرحمن بدوي" بأن: خطاب الشعر وخطاب الفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود: أحدهما عن الإمكان، والأخرى للتعبير عن الآنية. والوجود إمكان وآنية معاً، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين، ولا غنى للواحد عن الآخر. فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية، لكن في مملكة القول الموزون: والفلسفة تعمل في الآنية كما تردها إلى ينبوعها من الإمكان، وهذا يتم كذلك في مملكة القول المنطقي. لذا يلتقيان معاً في الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية⁽²⁾. وبهذا التحيز فإن التفسير الوجودي لماهية الشعر والفلسفة تسقط كل المعارضات التقليدية فيما بينها مما هو نتيجة لسوء فهم كليهما [...]. وهو ما عبر عنه "هيلدرلين" أجمل تعبير فقال: "أن يصبر الشاعر ذاته، ذاك هو الحياة، وما نحن إلا الحلم". وفي هذا تأكيد كبير للحق في العالم الشعري، فهو لا يكتفي بالقول بأن الحياة الحقة أو الوجود الحق هو عالم الشعر، بل يدمغ العالم الآخر، عالم الآنية أو الوجود في العالم، بأنه هو الحلم والوهم، ويؤكد به إلى أعلى درجة في قصيدته: ذكرى Andenken، حيث يقول: لكن ما يبقى، الشعراء هم الذين يؤسسونه، وكلمة يؤسسونه هنا لها ملء معناها، إذ يراد بها، كما يفسرها هيدجر في محاضراته

¹ - المرجع السابق، ص15.

² - عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص111.

العميقة عن "هيلدرلين وماهية الشعر" أنه إذ كان الشعر في جوهره تأسيسا، فهذا معناه وضع أساس ثابت راسخ، إن الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول...⁽¹⁾.

ينبها فوكو في "ميلاد العيادة" إلى أن التاريخ يطمح إلى مجاوزة الميتافيزيقا وتفكيك خطابها مدعو إلى إستعادة ذلك الحوار الذي سبق لنيته أن عقده مع الميتافيزيقا من حيث هي لغة، ولها يدغر مع اللغة من حيث هي مأوى الوجود. فلا مفر، والحالة هذه، لكل محاولة لمجازة الميتافيزيقا من بناء خطاب هو الخطابات، والإصغاء إلى ما سبق أن قيل، لا مفر من تأويل لتاريخ الميتافيزيقا وإقامة مفهوم لا-ميتافيزيقي عن التأويل⁽²⁾. كما يعتقد فوكو أننا نجد أصول هذا المفهوم عند أقطاب الحداثة الفلسفية في القرن التاسع عشر، نيتشه وفرويد وماركس. وهو يدعونا لكي نفهم منظومة التأويل التي أقامها القرن التاسع عشر، ولكي ندرك، بالتالي، أي منظومة تأويل لازلنا ننتهي إليها نحن كذلك، يدعونا إلى أن نرجع إلى عهد مضى وإلى نوع من التقنية كذلك الذي عرفه القرن السادس عشر على سبيل المثال⁽³⁾.

تتبنى الأركيولوجيا إذن التأويل الجنيالوجي لتاريخ الميتافيزيقا. فبدل التأويلات التي توزع عناصر الكون إلى ثنائية الباطن والخارج لتجعل من السطح مطية لبلوغ أصل عميق خفي، بدل هذه التأويلات تطلعن الأركيولوجيا على خطاب لا يملك من الوجود إلا بعد الخارجية، حيث لا عمق له ولا صوت، خطاب تقوضت مع الأزواج الميتافيزيقية ليصبح سطحا بلا أحشاء. فالتحليل

¹ - المرجع السابق، ص 113-114.

² - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 67.

³ - المرجع نفسه، ص 68.

الأركيولوجي لا يمكن أن يهتم أبداً إلا بالأشياء التي قيلت والجمل التي تم التلفظ بها أو كتابتها فعلاً، والعناصر الدالة المكتوبة أو المنطوقة⁽¹⁾.

الخطاب كما حدّته "أركيولوجيا المعرفة" ليس وعياً يسكن مشروعه في الشكل الخارجي للغة، ليس الخطاب لغة تضاف لها ذات تتكلّمها، بل هو ممارسة لها أشكالها الخصوصية من الترابط والتتابع. إن الإلحاح على خصوصية الخطاب وإستقلاليته النسبية وكيفية ممارسته مكّنت فوكو من تخطّي السّلطة المنسوبة إلى الذات، سواء كانت ذات فردية أو جماعية، محايدة أو متعالية، صاحبة سيادة مطلقة أو مصدرأً للمعنى والقيمة⁽²⁾.

ب - فلسفة الزمان والسرد الريكورية:

تمثل تأويلية ريكور إنعطاف تأملياً لفلسفة القرن العشرين التي حاول فيها أن يستثمر الإتجاهات الفلسفية المختلفة مناقشا في ذلك أعمال كل من الأفلاطونية والأرسطية والأغسطينية وسميائية غريماس و وجودية هيدغر وظواهرية هوسرل ونظريات البنيوية والتفكيكية والألسنية والأدب والتحليل النفسي... الخ. وأدت هذه المقاربة الريكورية إلى توسيع النموذج البنيوي بتحليله المتأمل في فكرة الوجود وفكرتي الزمان والسرد مهتما في ذلك بمعرف الهوية السردية متسائلا عن الطريقة التي تناولت بها الفلسفة الغربية معضلة الزمان ومعنى السرد وإشكالية الوجود، كما طرح سؤاله عن الخطاب الإستعاري موضحاً في ذلك دور الإستعارة وإسهاماتها في بناء الأبنية المعرفية الخطائية مع

¹ - المرجع السابق، ص70.

² - عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص20.

ما يحمله السرد من أسس أنطولوجية. وفي هذا الموجع نتساءل عن العودة الريكورية للزمان والسرد؟ وما هو الإنعطاف التأملّي السردّي الجديد لريكور؟.

يشكل كتاب "الزمان والسرد" واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في أواخر القرن العشرين، حتى لقد وصفه المنظر التاريخي "هيدين وايت Hayden White" بأنه أهم عملية تأليفية بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أنتجت في قرننا هذا، وإرتأى باحثون آخرون أنه يشكل قمة من قمم الفلسفة الغربية يضيفي فيها ريكور دماً ولحماً على نظرية كانط في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقاً سردياً لنظرية هدغر في الزمان الأنطولوجي⁽¹⁾.

وإن هذا الإعتراف من المنظر "هيدين وايت" للفيلسوف ريكور يشكل نقطة تحول مهم في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. وهنا يمكننا القول أن المنحى الخطابّي الريكوري متميز عن سابقه ومعاصره بتشخيصه للفعل الفلسفي محاولاً أن يربط مختلف القضايا الفكرية بمقصديّة متميزة ومكرسة للعديد من الأعمال الفكرية والفلسفية.

تبدأ تحليلات ريكور التأملية من خلال إيجاد التفرقة بين الزمان والسرد وهو يقول: «لقد حانت اللحظة التي أربط فيها بين الدراستين المستقلتين وأنفحص فرضيتي الأساسية القائلة أن فعالية رواية قصة والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية يوجد تلازم ليس بعرضي لكنه يمثل صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات. أي بعبارة أخرى، يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتمّ التعبير عنه من خلال طريقة

¹ - بول ريكور، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي، مصدر سابق، ص 9.

سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني⁽¹⁾. وفي تحليلاته للزمان والسرد يحاول ريكور أن يقترح الهوة الثقافية التي تفصل تحليل أوغسطين للزمان في الإعترافات عن تحليل أرسطو للحبكة في فن الشعر تضطري إلى أن أغامر ببناء روابط وسيطة لإقامة هذا التلازم. وفي واقع المر، فإن مفارقات أوغسطين عن تجربة الزمن، كما قبل، لا تدين بشيء لفعالية رواية قصة. بل أن من شأن المثال المفتاحي الذي يقدمه عن إنشاء منظومة أو قصيدة أن يزيد المفارقة حدة بدلاً من أن يلها. ومن الناحية أخرى، لا يدين أرسطو للحبكة بشيء لنظريته عن الزمن، التي إهتمَّ بها تفصيلاً في كتاب الطبيعيات. والأدهى من ذلك أن منطق الحبك، في فن الشعر، يثبط أي تأمل في الزمن، حتى حين يتضمن مفاهيم مثل البداية والوسط والنهاية، أو حين ينهمك في خطاب عن مقدار الحبكة أو طولها⁽²⁾.

سوف أعرج الآن على مصطلح محاضرتي ما قبل الأخيرة وعنوانها الذات في مرآة الكتابة المقدسة. ولكي أشرح لكم هذا العنوان سوف أوظف مدوَّنة الإصلاحات التي هيمنت على كتابي الزمان والسرد أنني أعني بمصطلح التشكيل Configuration ذلك التنظيم الداخلي لطبيعة الخطاب قيد الدرس - وهو السرد في حالتنا هذه -، أما إعادة التشكيل refiguration فأعني به وقع الإكتشاف والتحوُّل الذي يمارسه الخطاب على مستمعه أو على قارئه خلال عملية تلقِّي النصِّ. ما سأتناوله هنا هو علاقة هو علاقة مُشابهة تقوم بين التشكيل وإعادة التشكيل: والمشكل الذي أطرحه هو معرفة كيف يستطيع التشكُّل الأصلي تماماً في الكتابات المقدسة أن يُعيد

¹ - المصدر السابق، ص 95.

² - المصدر نفسه، ص 96.

تشكيل الذات refigurer le soi منظوراً إليها برفقة كل التحديدات التي أقرتها لها دراستنا السابقة وفي هذا العنوان الذي أخرته وضعت هذه العلاقة تحت كنف إستعارة الكتاب المقدس والمرآة Liber et speculum. كيف تدرك الذات وهي تتأمل ذاتها في المرآة التي يعرضها الكتاب المقدس؟ ذلك أن حضور المرآة لا يكون أبداً حضوراً صُدفوياً: إنها تُعرض عن طريق يد حَفِيَّة. إن كتاباً، من جهته، يظلّ دوماً كتابةً مَيَّنة ما لم يتحوّل قُرْأه، بفضلها، إلى قُرْأه لذواتهم تبعاً لعبارة "بروست" في كتابه الزمن المستعاد⁽¹⁾.

وما نكتشفه من تحليلات ريكور التأميلية بأن أولوية الذات هي معزولة في تفكيره المتعلق بالهوية السردية، على الرغم من أنه يجعلها مقرونة بالحياة الفردية التي تستدعي في ثناياها الفرادة في الاختيار. ومن الحقائق التي تترتب على مركزية الفعل في منظوره الفلسفي إسهامات الحبكة في تحديد الهوية السردية عند ريكور هو مظهرها الأحادي الذي يتعارض مع التفاعل الذي يقتضيه معنى السرد. وان ربط السردية بالممارسة فهو تعبير على مجال إصطلاحي مختلف، ومنهج نقدي مغاير يعكس التحولات النظرية للفيلسوف، فالسرد عند ريكور ليس منظومة منغلقة، بل ممارسة وتجربة بالمعنى الواسع للمفهوم.

لكن إنشغال ريكور بالوظيفة السردية بوصفها أمراً مختلفاً عن الشكل أو البنية السردية قاده إلى بحث مشكلة الزمان. فالوظيفة السردية تعني أن فعل السرد هو فعل كلامي يشير إلى ما يقع خارج ذاته من أجل إعادة خلق يمارسها الحقل العملي الخاص بالشخص الذي يتلقاه. وتحديدًا فإن البعد

¹ - بول ريكور، الحب والعدالة، تر وتقديم حسن الطالب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص62.

الزمني لهذا الحقل العملي هو الذي يقع عليه التأثير، من هنا كانت الفكرة التي أوحى لريكور بالكتاب برمته، أي فكرة وجود علاقة تكيف متبادل بين السردية والزمانية⁽¹⁾. وتمثلت فرضية ريكور الأساسية في العلاقة بين فعالية سرد قصة، وبين الطبيعة الزمانية التي وصل إليها ريكور من خلال تأمله لخطاب السميائية الممثلة في غريماس وبنفست وإكتشف ريكور أن هناك قيود لا تجعل الخطاب ممكنا والمتعلق أساسا بالخطاب السميائي والبنوي، كما إنتقد كل محاولات علم السرد البنيوي ليصل ريكور في نهاية تأمله إلى توسع النص على مرجعيته الخارجية وعلى مشكلات التجربة المعيشة من ناحية، وإعادة تأسيس الصلة بين الفعالية السردية وسياقها المتمثل في الفهم السردى من ناحية أخرى.

من جهة أخرى، لا ينغزل التمييز بين نظامي التلفيظات تماما عن الزمن. وهو سؤال يثيره أساسا أخذ السرد بنظر الإعتبار. ربما لم يوجه إهتمام كاف إلى ملاحظة أن السرد الذي يضعه بنفست على الضد من الخطاب يُسمى على نحو ثابت السرد التاريخي أو التلفيظ التاريخي، التلفيظ التاريخي يميّز سرد الأحداث الماضية، [...]. ومع تميّز السرد عن الخطاب بأنه سلسلة من الأحداث تبدو وكأنها تسرد نفسها دون تدخل متكلم، فإن ذلك يصح بقدر ما تبقى فكرة ماض ما، سواء أكان واقعيًا أم قصصيا، حسب بنفست، لا تنطوي على إحالة المتكلم على ذاته في تليظته، كما يحدث في الخطاب. ما لا يتم تطويره هنا هو العلاقة بين الماضي القصصي والماضي الواقعي. هل يفترض الماضي القصصي الواقعي، وبالتالي الذاكرة والتاريخ، أم أن البنية الخاصة بالتعبير

¹ - بول ريكور، الزمن والسرد، التصوير في السرد القصصي، مصدر سابق، ص 10.

الزمني التاريخي نفسها هي ما ينتج تشخيصية على أنه ماضٍ؟ إلا القبول بذلك سيجعل من غير المفهوم لماذا يُفهم الماضي القصصي على أنه شبه - ماضٍ⁽¹⁾.

أما بالنسبة لحاضر لحظة الخطاب، فإن من الصعب القول أنه لا يرتبط بأية علاقة مع الزمن المعيش، إذا أضفنا أن الزمن الماضي المركب الأول هو الحاضر في الماضي، والمستقبل هو الحاضر الذي سيأتي. أن المعيار النحوي للحاضر، أي صفة الإحالة الذاتية للخطاب، شيء، ومعنى هذه الإحالة الذاتية نفسها، أي تعاصر ما يُروى مع لحظة الخطاب، شيء آخر أيضاً. والعلاقة المحاكاتية للمقولات النحوية مع التجربة المعيشة مندرجة كلياً داخل هذه العلاقة، علاقة كل من الفصل والوصل، بين الحاضر النحوي للحظة الخطاب والحاضر المعيش⁽²⁾.

والمهمة الأساسية التي سعى ريكور كانت في كتاب "الإستعارة الحية" (المترجم إلى الإنجليزية بعنوان: "حكم الإستعارة دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة").

في رأي ريكور أن الإستعارة لا تقوم على إستبدال كلمة بكلمة أخرى، بل هي تغيير للخطاب بأسره. وحينئذ فإن الخطاب الإستعاري ليس مجرد خطاب عادي أضيفت إليه التنميقات اللازمة لتزيينه، بل هو مغامرة أنطولوجية للإنتتاح على أفق عالم جديد، عالم لا يكف عن مناداتنا ودعوتنا للسكني فيه. فليس التوتر الذي تخلقه الإستعارة هو زخرف تزييني في الكلمة المفردة، بل هو إهتزاز في بنية معنى الخطاب بأسره، من حيث هو وظيفة لبينة أنطولوجية تريد أن تعكس مفهوماً متوتراً

¹ - المصدر السابق، ص 115-116.

² - المصدر نفسه، ص 116.

عن العالم. والخطاب الإستعاري يخلق مفاهيم، بقدر ما يخلق عبارات، وبالتالي تتحوّل اللغة نفسها إلى الشبكة التحتية التي يرفع فوق أساسها صرح الأنطولوجيا، ما ينتقده ريكور في الدراسة التي تنصرف لوحداث اللغة المجردة هو النموذج الإستبدالي للإستعارة، داعياً إلى نموذج آخر هو النموذج التفاعلي، أو ربما كان الأفضل أن نسميه بالنموذج الحوارى⁽¹⁾.

من المؤكد تماماً أن شعبية السرد تقدم إجابة أقل إجمالاً للإلتباس الأول. والزمان المروي يشبه جسراً يمتد فوق التأمل التي تفتح بإستمرار بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني.

حين كان الإلتباس يقترّب من المذاهب الكونية، لم يكن لدى أوغسطين من خيار سوى معارضتها بزمان العقل الذي يمتدّ نفسه. وكان يجب أن يكون هذا الزمان زمان نفس فردية، لكنها ليست نفس العالم. مع ذلك فإن تأمل أوغسطين ببداية الخليقة يفضي إلى الإعتراف بأن للزمان نفسه بداية مع الأشياء المخلوقة. لذلك يكون الزمان زماناً لكل مخلوق، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره ضمن إطار المذهب الوارد في الكتاب الحادي عشر من الإعتراقات، بوصفه زماناً كونياً. ومن ناحية أخرى، كان أرسطو متيقناً تماماً أن الزمان ليس بحركة، وأنه يحتاج إلى نفس ما لتمييز فيه اللحظات، وتحسب الفواصل، [...]، بوجيز العبارة، فإن التعريف الطبيعي للزمان في ذاته غير قادر على تفسير الشروط النفسية لفهم هذا الزمان⁽²⁾.

¹ - بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، مصدر سابق، ص3.

² - المصدر نفسه، ص ص367-368.

أما بالنسبة لهوسرل، فقد يحاول أن يضع الزمان الموضوعي ضمن التحديدات المتكونة أصلاً في التعليق بين قوسين، ما دام التكوين الفعلي للزمان الظاهراتي يجب أن يحدث على مستوى الهيولانية الخالصة للشعور، غير أن خطاباً عن الهيولاني لا يمكن أن يتحدث إلا بفضل الإقتراضات التي يقوم بها من تحديدات الزمان المتكون. ولذلك فإن تكوين الزمان لا يمكن أن يرتفع إلى مرتبة الظهور الخالص دون إحداث تغيير في المعنى من المكوّن إلى المكوّن، [...]، وفي المقابل، كان الزمان لدى كانط يمتلك جميع سمات الزمان الكوني مباشرة، ما دام شرطاً قبلياً لكل تغير تجريبي. من هنا فهو من بنية الطبيعة التي تشتمل على الذوات التجريبية لكل شخص وأي شخص منا. مع ذلك، لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لهذا الزمان أن يقيم في النفس (Gemut)، ما دمنا لا نستطيع صياغة أية ظاهرة من ظواهر هذه النفس (Gemut) دون إعادة الحياة إلى علم النفس العقلي الذي كانت قياسات المغالطة قد أنكرته دفعة واحدة وإلى الأبد⁽¹⁾.

ويبدو لنا هنا، وحسب ريكور، أنه مع هيدغر بلغ هذا الإلتباس النابع من الإحتجاب المتبادل للزمان الظاهراتي والزمان الكوني أقصى درجات شدته، برغم أن تراتب مستويات التزمين التي سلطت عليها الضوء ظاهراتية الدازين (أو الآنية) التأويلية تخص مكاناً للزمن، أي للوجود – في – الزمان⁽²⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 368-369.

² - المصدر نفسه، ص 369.

ومما يدلّ على فائدة الهوية السردية أنّها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد. ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تماماً كما تحدثنا عنها مطبّقة على ذات فردية. إذ يتشكل الفرد والجماعة معاً في هويتهما من خلال الإستغراق في السرور والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي⁽¹⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 372.

الخاتمة

الخاتمة:

يستهوينا كمنشغلين بالبحث الفلسفي عندما نجوب في ظل الإشكاليات الفلسفية والأدبية التي لها قابلية للتحليل والنقد، فإننا بعد تلك البداية لبحثنا وأشكلته التي دفعتنا إلى البحث والتعمق والدراسة للمعضلات التي كانت محل طموحنا لبثنا حتى وجدنا أنفسنا نعالج موضوعا يحمل في طياته أبعادا إبستمولوجية بمساءلتنا لموضوع نسق التأويل المعاصر لدى الفيلسوف بول ريكور. بعد تلك المسيرة الفلسفية المتعرجة داخل الموروث الغربي بما يحويه من نظريات وأفكار ومفاهيم ها نحن الآن وصلنا إلى ختام بحثنا لهذه الإشكالية التي تعرض النتائج التالية:

- فهم إشكالية نسق التأويل المعاصر في هرمينوطيقا بول ريكور يبدأ بفهم الأرضية التي يهيئها رواد التأويليات المختلفة لها، تلك التي تتعلق بالجانب الإجرائي والمفاهيمي على وجه الخصوص، أي الإشتغال على نمط جديد من الدراسات المعاصرة يحتاج إلى مزيد من التأمل والإستبصار مرورا ومراجعة لأنماط القراءات التي إعتمدها فيلسوفنا في تحليلاته الفلسفية، ويكون ذلك بإخراج كل أشكال القراءات التي ساعدت ريكور لبناء صرحه الفلسفي، كما أن الفهم الجديد لأطاريح ريكور يعتبر ضروريا لفهم الخطاب الريكوري، حيث أننا لا يمكن إعتبار النص الريكوري ثابتا، بل هو نص متغير بتغير سجلاته ومفتوح على النقد بإنتتاح مناهجه ومعالمه ومعانيه وسياقاته.

- إشكالية الفهم لدى ريكور تبنى أولا من خلال العلاقة بين الهرمينوطيقا والفكر الوجودي، وتوصل إلى إعتبار الفهم ليس نمطا معرفيا، بل هو نمط الوجود. أما ثانيا ففهم إشكالية الهرمينوطيقا

والظاهراتية هو الخيط الجديد الذي شكل تحولا في فكر ريكور، لأنه إعتبر فيها بأن الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط الذات نفسها، كما أننا لا يمكن فهم الإزاحة الأنطولوجية في هذا المسار إلا بعدما نتساءل عنها في مضمار الفلسفة التأملية.

- تطبيق آليات الهرمينوطيقا المعاصر في النص يتخذ طابعا خاصا عند ريكور، يظهر فيه إهتماما أشد بنقل مختلف المناهج والإستفادة منها في عمومها، لأنه أرسى مشروع لتطبيق أدوات القواعد المعاصرة، حيث نجده يوسع من مجال الفهم الدلالي بتعددية تأويلها، كما أن فهم الذات لا يمكن أن تكون لها دلالة حقيقية إلا عن طريق الأساطير، لأن التفكير بالأساطير يعني الرجوع الى نسق اللغة أي نسق العلامات أو نسق الدلالات.

- تفهم إشكالية الذات لدى ريكور بأنها لا تكون معتمدة على نسق واحد، بل ترتبط إرتباطا وثيقا بمختلف الأنساق الفلسفية والفكرية، حيث نكتشف أن الذات لا تكون حاملة للمعنى إلا عن طريق التأويل الرمزي. كما أن فهم المعنى لا يكون إلا عن طريق المطابقة في كليتها المتسقة وليس خارج إتساقها وبالتالي فإن الإقصاء لدلالية المعنى إلا بعد عملية التفكّر.

- فهم إشكالية تخريج النص لدى ريكور تتعلق أساسا بالثقة في النص أو عدم الثقة بالنص، وحسبه فإن الإرتياب يعمل على تخريج النص، كما قاده نص الإرتياب الذي يجمع الثلاثة العضام (ماركس، فرويد، نيتشه) إلى القول بتعددية الرمز ولا يمكن الوقوف عند معنى واحد للرمز وعدم الثقة بالرمز، حيث يصبح النص منفتح على قارئه ولا يمكن أن نقف عند معنى واحد للنص، بل هناك تعدد في التفاسير والتأويل.

- يطرح تطبيق مناهج البنيوية والسميولوجية والنقد الأدبي لدى ريكور تباين بين مناهج التأويلية والبنيوية وغيرها، حيث يعتبر بأنه يوجد نسقين للتأويل في نظره، هناك التأويل الذي يعطي قيمة للأسطورة أما الآخر فهو التأويل الذي يجابه الأركيولوجيا. إذن نتج عن تحليلات ريكور بأن الصراع بين تلك المناهج شكل إختلافا بين المنظومات الفكرية، ودليل ذلك هو أن الاتجاه الأول يقول بالتنظيم النسقي للمنظومات الأسطورية أما الاتجاه الثاني يقول بفصل التنظيم النسقي للمنظومات اللفظية المنظور فيها، عن المقاصد الذاتية. والإتجاه الأخير قام بفصل النواة العلمية في كتابات ماركس عن نزعة إنسانية أو علمية.

- تطبيقا للمقاربة المرتبطة بمفهوم الإيديولوجيا توصل ريكور إلى تلك العلاقة التي تقرن التمثيل بالممارسة. حيث يرى أن أعمال ماركس المبكرة كانت تتجه نحو تشخيص الواقع وأن الواقع يؤثر في الإيديولوجيا، كما أن التقابل في ماركس حاصل بين الإيديولوجيا والواقع وليس كما هو الحال عند ألتوسير بين الإيديولوجيا والعلم. وأخيرا يرى ريكور في ما يخص كتاب الإيديولوجيا الألمانية هو ذروة التقدم بخلاف ألتوسير الذي يؤكد بأن كتاب رأس المال هو الأساس في فكر ماركس.

- ترشيد إستخدام النقد داخل الدائرة الهرمينوطيقية (la sphère herméneutique) هو الأساس الذي يبنى عليه مشروع ريكور، كما نكتشف عند ريكور عدة لحظات للتفكير منها لحظة تأملية، لحظة تفكرية، لحظة نقدية، حيث أن هذه اللحظات هي التي يفكر في فلکها وكل لحظة من هذه اللحظات تعبر عن مسار من المسارات التي يود ريكور الوصول إليه.

- تطبيقاً للمقاربة النسقية يتوصل ريكور إلى إعتبار الإستعار مجاز أو تخيال خطابي يعنى بالتسمية، لأنها تقوم بوظيفة من الوظائف الإنفعالية للخطاب، كما تمثل توسيعاً لمعنى الإسم من خلال العدول عن المعاني الحرفية للكلمات. هذا العدول يرتبط إرتباطاً بفكرة المشابهة، حيث تعمل المشابهة على ترسيخ إحلال معنى مجازي للكلمة محلّ المعنى الحرفي الذي كان يستخدم في هذا الموضع.

- نجاح تطبيق منهج تأويل الرموز عند ريكور هو موضع الرهان هنا واضحاً تماماً كما كان في الفرويدية، إنه الذات المتكلمة الفاعلة التي غيّبت تماماً، ومعها الكوجيتو الديكارتي الذي يقول "أنا أفكر إذاً أنا موجود" في حين أن البنية القائمة بين الإشارات هي التي تجعله يفكر فيها. غير أن الرمز بحد ذاته يظلّ غامضاً ليس فيه شيء من الشفافية، وكذلك أسير اللغة التي تنتجه، فكل لغة تختار رموزها. إن الكوجيتو المناضل الذي يخوض هذه المعارك مع منكري وجوده من البنيويين، وكذلك مع فلاسفة الريبة يخرج مثقلاً بالجراح، ولكنه يخرج منتصراً، لذا فإن ريكور يتكلم هنا على كوجيتو جريح ولكنه حي قادر على التصدي للمطالبين بنهاية الفلسفة، وموت الذات الفاعلة.

- توظيف فكرة التجميع Totalisation لدى ريكور التي تعمل على دور الوسيط بين اللحظات الثلاث للزمان كحاضر أبدي، حيث تلعب دوراً هاماً في إستعادة كل تراث الماضي ودروسه، وفتح أفق المستقبل والنظر إلى ما هو أمامنا ونجتهد للوصول إليه، وهكذا فإن التجميع يضع الفكر التاريخي في البعد العملي، لهذا فإن فكرة التجميع يمكن أن تساعدنا لإستعادة المعرفة التاريخية أو السرد التاريخي.

في الأخير يمكن القول أن مشروع ريكور الفلسفي يعتبر أهم محاولة في القرن العشرين، لأنه يطرح أدوات جديدة حديثة تتعلق بالصناعة التأويلية التي لها أبعاد إبستمولوجية، كما أنها تمثل محاولة لا تزال في بداية مسارها، لأنها تعبر عن مشاريع مهمة قيد الدراسة والعمل في مضمونها، لكن سر نجاح نظرية ريكور كما نعتقد هو ليس نقل المناهج بحذافرها، كما صاغها أصحابها، بل يكمن في تكييف ما يمكن تكييفه منها حسب خصوصيات الفكر المراد مدارسته وإبعاد ما منها أن يعارضه ولا يتناسب مع فكره، لأن الموضوع هو الذي يحدد الطريق إلى المعرفة وليس العكس، إضافة إلى ذلك لا بد أن يكون العمل يحمل في طياته أهداف مرجوة وذات مقصدية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر باللغة العربية:

1. ريكور بول، الإنشقاق والاعتقاد، ترجمة: حسن العمراني، دار توبيقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2011 م.
2. ريكور بول، الحب والعدالة، ترجمة وتقدير: حسن الطالب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2013 م.
3. ريكور بول، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت، الجزء الرابع، الطبعة الثانية، 1990 م.
4. ريكور بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2009 م.
5. ريكور بول، الزمان والسرد - التصوير في السرد القصصي، ترجمة: فلاح رحيم ومراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2006 م.
6. ريكور بول، الزمان والسرد الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 2006 م.
7. ريكور بول، الزمان والسرد، الزمان المروي، ترجمة: سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، 2006 م.
8. ريكور بول، بعد طول تأمل - السيرة الذاتية، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة: عمر مهيبيل، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006 م.

9. ريكور بول، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.

10. ريكور بول، عن الترجمة، ترجمة: حسين خمري، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008م.

11. ريكور بول، فلسفة الإرادة - الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2003م.

12. ريكور بول، في التفسير - محاولة في فرويد، ترجمة: وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الجمهورية العربية السورية، الطبعة الأولى، 2003م.

13. ريكور بول، محاضرات في الايديولوجيا والبيوتوبيا، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2002م.

14. ريكور بول، من النص إلى الفعل، ترجمة: محمد برادة وحسان بوقرية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2001م.

15. ريكور بول، نظرية التأويل - الخطابوفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2006م.

ثانيا: المصادر باللغة الأجنبية:

16. Ricœur Paul, "De l'interprétation essai sur Freud", collection dirigée par Paul Ricœur et

François Wahl, éditions du Seuil, 1965.

17. Ricœur Paul, "Lectures ii, la contrée des philosophies", Edit : Seuil, paris, France, 1992.

18. Ricœur Paul, "Philosophie de la volonté II", Finitude et culpabilité, 1. L'homme Faillible, 2. Ricœur Paul La symbolique du mal, Paris : Aubier, coll, philosophie de l'esprit, 1960, 1988.
19. Ricœur Paul, « Lectures 1 Autour du politique » ; 2^ditions du seuil, Paris VI, Novembre 1991.
20. Ricœur Paul, « L'homme faillible, Aubier 1960 » ; La symbolique du Mal, Aubier 1960.
21. Ricœur Paul, « De la volonté à l'acte. Un entretien de Ricœur Paul avec Carlos Oliveira », Temps et récit de Ricœur Paul en débat, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz «dir.», Paris : France, Éd. du Cerf, coll. «Procope», 1990.
22. Ricœur Paul, Anthropologie Philosophique, Ecrits et conférences 3, Edit seul, France.
23. Ricœur Paul, Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II), Paris, Editions du Seuil, 1986, collection points Essais, 1998.
24. Ricœur Paul, from existentialism to the philosophy of language, in, philosophy today Proquest, France, N° 1973, 2002.
25. Ricœur Paul, La métaphore Vivre, éd du seuil, France, 1975.
26. Ricœur Paul, La rhétorique restreinte, in Gérard Genette : Figures III, éd du seuil, France, 1972.

27. Ricœur Paul, Le conflit des interprétations (Essais d'herméneutique), Editions du Seuil Paris,

1969.

28. Ricœur Paul, Le symbole donne à penser, Esprit, art, juillet –aout 1959.

ثالثا: المراجع باللغة العربية:

29. إبراهيم زكريا ، مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، الفجالة، مصر، 'الطبعة الثانية'، 1990 م .
30. أبو زيد نصر حامد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، 'الطبعة السادسة'، 2001 م .
31. أبو زيد نصر حامد ، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 'الطبعة الأولى'، 1995 م .
32. آرون ريمون ، فلسفة التاريخ النقدية بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، ترجمة: حافظ الجمالي، دمشق، سوريا، 'الطبعة الأولى'، 1999 م .
33. أفاية محمد نور الدين ، الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 'الطبعة الثانية'، 1998 م .
34. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 'الطبعة الأولى'، 1984 م .
35. الأندلسي ابن حزم، رسائل، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للدراسات والنشر ، بيروت، لبنان، 'الجزء الرابع'، 'الطبعة الثانية'، 1987م.
36. ايكو امبرتو، التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 'الطبعة الثانية'، 2004 م .
37. بارة عبد الغاني ، الهرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، 'الطبعة الأولى'، 2008 م .
38. بارث رولان، لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 'الطبعة الأولى'، 1992 م .
39. بدوي عبد الرحمن ، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، لبنان، 'الطبعة الأولى'، 1982 م .

40. بغورة الزاوي ، الفلسفة واللغة - نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، طبعة الأولى ، 2005 م .
41. بن تومي اليامين ، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، منشورات الإختلاف، الجزائر، طبعة الأولى ، 2011 م .
42. بنعبد العالي عبد السلام ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توييقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة الأولى ، 1991 م .
43. بنكراد سعيد ، سيرورات التأويل - من الهرموسية إلى السميائيات، منشورات الإختلاف، الجزائر، طبعة الأولى ، 2012 م .
44. بوزيد بومدين ، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، طبعة الأولى ، 2008 م .
45. توفيق سعيد ، مقالات في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة الأولى ، 2002 م .
46. جاسير دايفيد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، طبعة الأولى ، 2007 م .
47. جعفر عبد الوهاب، البنوية في الأنتروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الأسكندرية، مصر، طبعة الأولى ، 1980 م .
48. حرب علي ، النص والحقيقة 2، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، 1993 م .
49. حرب علي ، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، طبعة الأولى ، 2005 م .
50. حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ترجمة: مصطفى حجازي، دار تينمل للطباعة والنشر، مراكش، المغرب، طبعة الأولى ، 1982 م .
51. خضر ناظم عودة ، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، طبعة الأولى ، 1997 م .
52. خوري أنطوان، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، طبعة الأولى ، 1984 م .

53. داستور فرانسوز ، هيدغر والسؤال عن الزمان، ترجمة : سام أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة

الأولى، 1993 م .

54. دريدا جاك ، في علم الكتابة، ترجمة وتقديم : أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 2008 م .

55. دريدا جاك، الصوت والظاهرة - مدخل الى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل، ترجمة وتقديم : فتحي أنقزّو، المركز الثقافي العربي، الدار

البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2005 م .

56. دريدا جاك، المهماز، أساليب نيتشه، ترجمة : عزيز توما تقديم ومشاركة في الترجمة، إبراهيم محمود، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا،

الطبعة الأولى، 2010 م .

57. دريدا جاك، عن الحق في الفلسفة، ترجمة : عز الدين الخطابي ومرآة : جورج كتورة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة

الأولى، 2010 م .

58. الدّواي عبد الرّاق ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، 2000 م .

59. ديب حنا ، هيغل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م .

60. ديكارت رنيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى - تثبت أنّ الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة : كمال الحاج، منشورات

عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988 م .

61. الزين مجّد شوقي ، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2002 م .

62. ساخاروفات.أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية - دراسة نقدية للإتجاهات الرئيسية، ترجمة وتقديم : أحمد برقواوي، دار المسيرة، بيروت، لبنان،

الطبعة الأولى، 1984 م .

63. سرحان هيثم ، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار، سوريا، طبعة الأولى ، 2003 م .
64. سليمان جمال مُجد أحمد ، مارتن هيدجر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، طبعة الأولى ، 2009.
65. سليمان جمال مُجد أحمد، مارتن هيدجر، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، طبعة الأولى ، 2009 م .
66. سيد أحمد محمود ، دلتي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعة الثانية ، 2005 م .
67. السيد أحمد معتصم ، الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،
- طبعة الأولى ، 2009 م .
68. شرفي عبد الكريم ، من فلسفة التأويل إلى نظرية القراءة، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، طبعة الأولى ، 2007 م .
69. صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، طبعة الأولى ، 1975 م .
70. الضوى مُجد توفيق ، مفهوم المكان والزمن في فلسفة الظاهر والحقيقة، دراسة في ميتافيزيقا برادلي، منشأ المعارف، الإسكندرية، مصر، طبعة
- الأولى ، 2003 م .
71. عبد البديع لطفی، التركيب اللغوي للأدب، بحث في فلسفة اللغة والاستطبيق، دار المريخ للنشر، الرياض، طبعة الأولى ، 1989 م .
72. عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو، المعرفة والسلطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعة الأولى ، 1994 م ،
- ص20.
73. عبد الله عبد اللاوي ، ابستمولوجيا التاريخ - مداخل منهجية في صناعة المعرفة التاريخية، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، طبعة
- الأولى ، 2009 م .
74. العراقي عاطف ، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مدينة نصر، القاهرة ، مصر، طبعة الأولى ، 2000 م .
75. العروي عبد الله ، مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، طبعة الخامسة ، 1993 م .

76. غدامير هانز جورج ، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

2007 .
م

77. فوكو ميشيل ، نظام الخطاب، ترجمة: مُجّد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007 م .

78. فاتيمو جيباني ، نحاية الفلسفات العدميّة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، ترجمة: فاطمة الجبّوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الطبعة

الأولى، 1998 م .

79. قال جان، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة: فؤاد كامل ومرا جمعة: فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،

دون طبعة، 'ون سنة'

80. قيين بول، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة على المنهج، ترجمة: إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة

الأولى، 1993 م .

81. كافي منصور ، مناهج المفسرين في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، دار العلوم، عنابة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006 م .

82. كريب إيان، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة: مُجّد حسين غلوم ومراجعة: مُجّد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب، الكويت، الطبعة الأولى، 1999 م .

83. كريزوبل إديث، عصر البنيوية، ترجمة: جابر عصفور، دار سعادة الصباح، الصفات، الكويت، الطبعة الأولى، 1993 م .

84. كونزمانبيتر وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الثامنة، 1999 م .

85. ليبين فاليري ، فرويد - التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، ترجمة: زياد الملاء، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى،

1997 .
م

86. ماركس كارل، رأس المال، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1947 م .

87. مبروك أمل، فلسفة الدين، لدار المصرية السعودية، 'لقاهرة'، ط1، 2009م.
88. مع من المؤلفين، بول ريكور وهرمونيطيقا الوضع الإنساني، تحقيق وتفق ديم : عبد اللاوي عبد الله والعربي ميلود، مخبر الفلسفة وتاريخ الزمن الحاضر، جامعة وهران2، وهران، الجزائر، 2016 م.
89. مع من المؤلفين، دفاتر فلسفية نصوص مختارة -4- الحقيقة، ترجمة : محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، دار تويقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 'الطبعة الثانية'، 2005 م.
90. مع مؤلفين، مسارات فلسفية، ترجمة : محمد سبيلا، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، 'الطبعة الثانية'، 2004 م.
91. مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمينوطيقا، مراجعة وتفق ديم : قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، 'الطبعة الأولى'، 2011 م.
92. المسكيني أم الزين بنشيخة، كانط راهنا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 'الطبعة الأولى'، 2006 م.
93. المسلمي عبد الله حسن، أفلاطون محاورة منكسينوس أو عن الخطابة، دار القلم، بيروت -لبنان، 'الطبعة الأولى'، 1972.
94. مصطفى عادل، فهم الفهم، مدخل الى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من افلاطون إلى جادامير، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،
- الطبعة الأولى، 2007 م.
95. منصور أنيس، مقالات عن الوجودية، دار نهضة مصر للنشر، مصر، ط9، 2010.
96. مهيبيل عمر، من النسق إلى الذات، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، 'الطبعة الأولى'، 2007.
97. مونييه رنيه، البحث عن الحقيقة، وجوهها - أشكالها - علاقتها بالحرية، ترجمة : هاشم الحسيني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان،
- الطبعة الأولى، 1966 م.

98. الناصر عمارة ، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر،

الطبعة الأولى، 2007 م .

99. ناصف مصطفى ، نظرية التأويل، النادي الثقافي، جدة، السعودية، الطبعة الأولى، 2000 م .

100. نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1998 م .

101. هابرماس يورغن ، القول الفلسفي للحدأة، ترجمة : فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق،

الطبعة الأولى، 1995 م .

102. هوسرل ادموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنستندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفنومينولوجية، ترجمة وتق ديم : إسماعيل المصدق و

مراجعة: كتورة جورج ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2008 م .

103. هوسرل ادموند، فكرة الفنومينولوجيا، ترجمة : فتحي أنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2007 م .

104. هيدجر مارتن ، نداء الحقيقة، ترجمة : عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ب دون طبعة، 1977 م .

105. هيدجر مارتن، مبدأ العلة، ترجمة : نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ب دون طبعة، د ون

سنة

106. وورد ديفيد، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة وتق ديم : سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،

الطبع الأولى، 1999 م .

107. يوسف أحمد، القراءة النسقية سلطة البنية وهم المحاينة، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007 م .

رابعاً: المراجع باللغة الأجنبية:

108. Abel Olivier, Enrico Castelli-Gattinara, Sabina Ioriga et Isabelle Ullern-Weit  (dir.), La juste mémoire – Lectures autour de Paul Ricoeur, Cet ouvrage a Achévé D’Imprimer Par L’imprimerie Floch A Mayenne, France mai 2006.
109. Dosse François et Goldenstein Catherine. Paul Ricoeur penser la mémoire, Editions du seuil, paris, 2013.
110. Gadamer Hans Georg, L’art de Comprendre, herméneutique et traduit de l’allemande par Mariana Simon, introduction de Pierre Frachon, Ed Aubier Montaigne, Paris, 1982.
111. Gadamer Hans Georg, Vérité et Méthode, Les grandes lignes d’une herméneutique philosophique, traduit de l’allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricoeur, Ed Seuil, 1976.
112. Gadamer Hans-Georg, Herméneutique et philosophie, préface de Jean Greisch, collection, Le grenier à sel, beauchesne Editeur, Paris, 1999.
113. Grondin Jean. Que sais-je! Paul Ricoeur, presses Universitaires de France, paris, 2013.
114. Heidegger Martin, Identité et différence , In question 1 Gallimard, Paris.
115. Heidegger Martin, Lettre sur l’humanisme, Aubier paris, 1964.

116. Michel Johann, Ricœur et contemporains Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault,
Castoriadis, presses Universitaire de France, imprimé en France par Jouve, 2012.
117. Pierre Jean-Philippe, «Paul Ricœur, le continuateur endetté (1913-2005)»,
<http://exchoresis.refer.ga/IMG/pdf/...>, pp. 11-12. Cet article est déjà publié dans
Exchorésis, N° 4, Juillet 2007.
118. Schleiermacher F.D. E, esthétique, édité par Denis Thouard , éditions du cerf paris,
2004.
119. Schleiermacher F.D. E, Herméneutique, Traduire. Et Intruduction de Marianna Simon,
edit Labor et Fides, Genève, 1987.

خامسا: الموسوعات والمعاجم:

120. الحلو عبده ، مُعْجَم المصطلحات الفلسفيّة - فرنسيّ - عربيّ، المركز التربوي للبحوث والإفتاء، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،
1994 .
م
121. صليبا جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربيّة والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب
اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، 1982.
122. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، من (ط) الى (ي)، دار الكتاب اللبناني، باب الظّاء، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الثانية،
1982 .
م
123. طرايشي جورج ، معجم الفلاسفة، المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيين، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت.

124. لابلاش حان وبوتباليس ج.ب، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة: مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،

الطبعة الأولى، 1985 م .

125. لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت- باريس، مج A-Z، الطبعة

الثانية، 2001.

126. مذكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، د ون طبعة، 1983 م .

127. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، 2007 م .

سادسا: المجالات والدوريات

128. حمادة البخاري، بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، دار القدس

العربي تعاونية الهداية 01 بلقايد وهران، العدد الرابع، جانفي 2014 م .

129. ريكور بول، حوار مع بول ريكور - أنتظر النهضة، ترجمة: هاشم صالح، مجلة فكرية مستقلة - الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،

بيروت- باريس، العدد إثنان وستون، 1989 م .

130. ريكور بول، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلد، مجلة النصوص الفكرية والإبداعية والنقدية، العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي،

بيروت، لبنان، العدد الثامن، خريف 1989 م .

131. الزين محمد شوقي، الفيينومينولوجيا، فن التأويل، مجلة فكر ونقد، المغرب، عدد 16، 1999 م .

132. ستروك جون، النبوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة كتب ثقافية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

عدد 206، يناير 1978 م .

133. مجموعة من المؤلفين، دريدا جاك: بين النقد الأدبي والفلسفة، فعاليات المؤتمر الدولي الثالث المنعقد بتاريخ يومي 18 و19

دارAGP، وهران، الجزائر، نوفمبر 2014 .
م

134. مرتاض عبد المالك، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، مج 29، الجزء الأول، الكويت، 2000 .
م

135. الورفلي حاتم، الدكتور عطية قارثا لبول ريكور نحو تأويلية ما بعد الحداثة والإختلاف، أوراق فلسفية، مجلة غير دورية علمية محكمة، مصر،

ع 22، 2009 .
م

سابعا: الرسائل والأطروحات

136. بلخن جنات، نظرية السرد التاريخي عند بول ريكور، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، قسم الفلسفة، 2010 .
م

137. عبد السلام قدادرة، المبحث التركيبي في الدراسة اللسانية الحديثة، إشراف: السعيد هادف، ماجستير في اللسانيات، قسم اللغة العربية وآدابها،

جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005 .
م

138. محمد الأنصاري عبد الله عبد الوهاب، الايديولوجيا والبيوتوبيا في الأنساق المعرفية المعاصرة دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون، المركز

الثقافي العربي، ماجستير في الآداب، قسم الفلسفة، جامعة الإسكندرية، 2008 .
م

فهرس

المصطلحات والأعلام

فهرس المصطلحات:

ثبت مصطلحات عربي - فرنسي

مصطلحات فرنسي	مصطلحات عربي
Afirmation	إثبات
Assertif	إثباتي
Oeuvre	أثر، نتاج
Procédure	إجراء
Référence	إحالة، مرجع
Respect de soi	إحترام الذات
Morale	أخلاق
Paradigmatique	إستبدالي، نموذجي
Raisonnement	إستدلال
Aporie	إستعصاء، اشكال مستعص
Aporique	إستعصائي
Généalogie	أصل، نَسَابَة (علم الانساب)
Ontologiser	إعطاء الصبغة الأنطلجية
Attestation	إقرار

Obligation	إلتزام، الزام
Prescription/Prescrire	إلزام
Glissement	إنزياح
Surhomme	الإنسان الأعلى
Dévoilement	إنكشاف
Appresentation	إهداء، تقدمه
évidence	بديهية
Constructiviste	بنائي
Intersignification	بين دلالية
Théorique	تأملي، نظري
Entre-signifier (s')	تبادل الدلالة
Motivation	تحفيز، دافع
Transfert	تحويل
Interlocution	تخاطب
Syntagmatique	تراتيبي
Morphologie	تشكل
Conception/Ectype	تصوّر
Représentation	تصور، تمثّل، تمثيل

Figuration	تصوير
Configuré/ Figuratif	تصويري
Polysémie	تعددية الدلالات
Ostensif	التعريف بالمثال او الاشارة
Mal	الشر
Narration	السردي
Les Philosophies anti cogito	الفلسفات المضادة للكوجيتو
Phénoménologie	الفينومينولوجيا
Cogito	الكوجيتو
Cogito blessé	الكوجيتو المجرع
Identité	الهوية
l'identité-idem	الهوية المتطابقة
l'identité-ipse	الهوية الذاتية
l'identité	الهوية السردية
L'herméneutique	الهرمينوطيقا
Surdétermination	تعيين تضافري
Identification	تعيين هوية
Réflexif	تفكري

Déconstruction	تفكيك
Estime de soi	تقدير الذات
Enonciation	تلفُّظ، نطق
Analogique	تمائليّ
Créance	ثقة
Biunivoque	ثنائيّ المعنى
Particulier	جزئيّ، خاص
Substance	جوهر
Motif	حافز
Elision	حذف
Anhistorique	خارج التاريخ
Extériorité	خارجانية
Aléthique	خاص بالحقيقة
Allocution	خطبة موجزة، كلمة
Dasein	الدازين، الوجود هنا
Dialectique	ديالكتيك
Durée	ديمومة
Nexus	رابطة

Connexion	ربط، وصل
Configuration	رسم، تصويري
Délibération	رؤية
Narrativisation	سردانية
Sémiotique	سيمياء
Formalisme	شكلانية (صورية)
Sceptique	شكوكي
Scepticisme	شكوكية
Actant	صانع الفعل
Actantiel (proto)/ Proto-actantiel	صانع الفعل الأول
Actantiel	الصانع الفعلي
Epiphanie	ظهور، تجلّ
Contigence	عرضية، جواز
Dianoétique	عقلي
Narratologie	علم السرد
Historiographie	عمل المؤرخ
Téléologique	غائي
Agent	فاعل حقيقي

Acte perlocutoire	فعل (حاصل) بالقول
Acte illocutoire	فعل (داخل) بالقول
Acte locutoire	فعل القول
Philosophie de la conscience	فلسفة الوعي
Philosophie de l'inconscience	فلسفة اللاوعي
Philosophie du soupçon	فلاسفة الشك
Coupure	قطيعة
Préverbal	قبل شفهيّ
Parole donnée	كلمة مقطوعة
Métonymie	كناية
Corollaire	لازمة
Néantité	لا شيءية
Implication	لزوم، تضمين، اقتضاء
Institutionnel	مؤسّساتيّ
Contracté	متباين
Identique	متطابق
Variable	متغيّر
Singulier	متفرّد

Intégré	متكامل
Synecdoque	مجاز
Métalepsis	مجاز مرسل
Tropogique	مجازي
Paradigme	مجموع استبدالي، نموذج
Imaginaire	مخيال، تخيلي
Imaginatif	مخيالي
Allocutaire	مستمع
Configurant	المصور، التصويري
Epistémologique / Gnoséologique	معرفي
Norme	معيار
Conceptualiser	مفهم
Acception	مفهوم
Enoncé	ملفوظ، قول، بيان
Faculté	ملكة
Homologue	مماثل
Praxis	ممارسة
Praxique	ممارسة عملية

Penchant	نزوع
Système	نسق
Systematisation	نسقنة
Utilitarisme	نفعية
Identité ipse/ Ipséité	هوية ذاتية
Identité idem	هوية عينية
Identité	هوية، تطابق
Etre	وجود، الموجود
Existential	وجودائيّ
Existentiel	وجوديّ
Facticité (Factivité)/ Factualité	وقائعية

فهرس الأعلام الواردة:

رقم الصفحات	فرنسية	عربية
2، 4، 10، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 84، 91، 93، 157، 158، 159، 209، 214، 234،	F.Shleiermacher	فريدريك شلايرماخر
2، 4، 11، 13، 16، 17، 18، 19، 20، 33، 34، 35، 39، 67، 84، 88، 91، 93، 146، 158، 159، 223، 224، 234، 238،	Wilhelm Dilthey	فيلهم ديلتاي
2، 3، 4، 6، 8، 11، 13، 31، 32، 33، 34، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 54، 55، 57، 59، 60، 61، 62، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75،	Paul Ricoeur	بول ريكور

.82	.78	.77	.76		
.88	.87	.86	.84		
.92	.91	.90	.89		
.96	.95	.94	.93		
.101	.100	.99	.98		
.105	.103	.102			
.111	.108	.106			
.114	.113	.112			
.117	.116	.115			
.120	.119	.118			
.123	.122	.121			
.126	.125	.124			
.129	.128	.127			
.133	.132	.130			
.136	.135	.134			
.139	.138	.137			
.142	.141	.140			
.150	.148	.147			
.156	.152	.151			
.161	.160	.157			
.165	.163	.162			
.168	.167	.166			
.178	.177	.169			
.183	.182	.179			
.187	.186	.185			

،190 ،189 ،188		
،193 ،192 ،191		
،199 ،198 ،197		
،203 ،201 ،200		
،207 ،206 ،205		
،211 ،210 ،209		
،214 ،213 ،212		
،217 ،216 ،215		
،220 ،219 ،218		
،223 ،222 ،221		
،226 ،225 ،224		
،229 ،228 ،227		
،232 ،231 ،230		
،235 ،234 ،233		
،238 ،238 ،237		
،243 ،242 ،241		
،248 ،247 ،246		
،251 ،250 ،249		
،253 ،252		
،23 ،22 ،21 ،3،11	Martin Heidegger	مارتن هایدجر
،28 ،27 ،26 ،24		
،36 ،35 ،34 ،33		
،51 ،45 ،43 ،40		
،63 ،61 ،59 ،53		
،85 ،68 ،67 ،64		

،93 ،90 ،89 ،86 ،185 ،156 ،140 ،239 ،238 ،236 ،244 ،242 ،241 ،253 ،246		
،28 ،26 ،12 ،3،11 ،39 ،34 ،33 ،29 ،61 ،59 ،43 ،40 ،85 ،84 ،64 ،63 ،185 ،141 ،93 ،89	Hans Géorges Gadamer	هانس جورج غادامير
،48 ،8،25	Gottfried Wilhelm Leibniz	فيلهيلم لايبنتز
،61 ،10	Socrates	سقراط
،43 ،25 ،22 ،10 ،117 ،101 ،61 ،53 ،192 ،166 ،134 ،243 ،242 ،211 ،248	Aristote Talis	أرسطو طاليس
،33 ،32 ،24 ،11،22 ،51 ،50 ،46 ،41 ،68 ،67 ،66 ،61 ،79 ،78 ،70 ،69 ،86 ،82 ،81 ،80 ،230 ،110 ،95 ،246 ،240 ،233 ،253	Edmund Husserl	ادموند هوسرل

،165 ،164 ،11	Umberto Eco	امبرتو ایکو
،21	Gober Konrad	کونراد جوهر
،21	Franz Brentano	فرانس برنتانو
،81 ،61 ،26،43 ،25 ،83 ،82	René Descartes	رینیہ دیکارت
،63 ،51 ،47 ،32 ،184 ،86 ،68	Jean-Paul Sartre	جون بول سارتر
،44 ،43 ،40 ،32 ،226 ،49	Karl Jaspers	کارل یاسپرس
،44 ،32	Mekil Dufrenne	میکیل دوفرن
،43،44 ،33 ،32 ،49،63	Gabriel Marcel	غابرییل مارسل
،87 ،76 ،60 ،43 ،139 ،100 ،89 ،145 ،142 ،141 ،148 ،147 ،179 ،164،172 ،211 ،196 ،185 ،245 ،236	Friedrich Nietzsche	فریدریک نیتشه
،93 ،82 ،61 ،43 ،217 ،216 ،215 ،219 ،218	Immanuel Kant	ایمانوئل کانٹ
،230 ،93 ،61 ،43 ،233 ،232 ،231	Georg Wilhelm Friedrich Hegel	جورج ویلهلم فریدریش ہیگل
،89 ،87 ،60 ،47	Sigmund Freud	سیگموند فروید

،134 ،100 ،90 ،141 ،140 ،139 ،147 ،146 ،142 ،179 ،177 ،148 ،200 ،196 ،185 ،213 ،211 ،206 ،245 ،220		
،47	Albert camus	ألبير كامو
،184 ،150 ،90 ،47	Jack Lacan	جاك لاکان
،49	Emanuel Marcel	إيمانويل مارسيل
،49	André Lalande	أندريه لالاند
،70 ،69 ،63 ،51 ،141 ،92 ،86	Maurice MerleauPonty	موريس ميرلوبونتي
،53	Heraclitus	هيراكليطس
،53	Parmenides	بارمنيدس
،56	Adolf Hitler	أدولف هتلر
،151 ،150 ،56 ،196 ،184 ،177 ،200 ،199	Louis Pierre Althusser	لويس بيير ألتوسير
،87 ،60 ،57 ،56 ،139 ،100 ،89 ،143 ،142 ،141 ،148 ،146 ،144 ،179 ،177 ،151 ،185 ،184 ،180	Karl Marx	كارل ماركس

،196 ،195 ،194 ،199 ،198 ،197 ،211 ،203 ،200 ،245		
،102 ،101 ،61 ،211	Platon	أفلاطون
،83 ،61	Søren Kierkegaard	سورين كيكجارد
،252،136 ،76 ،71	Saint Augustin	القدیس أوغسطين
،71	Susana Langer	سوسانا لانجر
،83	William James	وليم جيمس
،84	Betty Friedan	بيتيفريدان
،84	Seymour Hersh	سيمور هيرش
،84	Gianterasio Vattimo	جيانني فاتيمو
،121 ،100 ،90 ،177 ،160 ،150 ،186 ،185 ،183 ،215 ،214	Claude Lévi-Strauss	كلود ليفي ستراوس
،104 ،103 ،99 ،90 ،150 ،110 ،106 ،177 ،153 ،151 ،184 ،183 ،178	F. Desaussure	فردیناندي دیسوسیر
،93	Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling	فريدريك فيلهلم جوزيف فون شيلنغ
،93	Johann Gottlieb Fichte	يوهانغ وتليب فيخته
،177 ،164 ،99	Avram Noam Chomsky	أفرايم نعوم شومسكي

،184		
،250 ،126 ،99	Algirdas Julien Greimas	ألخيرداس جوليان غريماس
،150 ،126 ،99 ،177 ،155 ،154 ،184 ،180	Roland Barth	رولان بارث
،105	Abû Ḥamid Moḥammed ibn Moḥammed al-Ghazālī	أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي
،105	Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad Al Fārābī	أبو نصر محمد ابن محمد الفارابي
،105	Ibn Rochd	ابن رشد
،177 ،150 ،107 ،245 ،184	Michel Foucault	ميشيل فوكو
،156 ،109 ،108 ،234 ،233 ،180 ،239 ،237 ،236 ،240	Jacques Derrida	جاك دريدا
،114	Gustav Gym	كوستاف غيوم
،117	Marcus Tullius Cicero	ماركوس توليوس شيشرون
،117	Marcus Fabius Quintilianus	ماركوس فاييوس كونتليانوس
،119	Gilbert Ryle	غلبرت رايل
،119	William Shakespeare	وليم شكسبير
،172 ،126	G. Genette	جيرار جينيت

،133	Steven Olman	ستيفن أولمان
،137	G. Bachelard	غاستون باشلار
،141	John Napier	جان ناير
،141	Baltman	بلتمان
،143	Friedrich Engels	فريدريك انجلز
،150	Roman Jakobson	رومان جاكوبسون
،203 ،195 ،151	Karl Mannheim	كارل مانهايم
،164	Epicure	أبيقور
،164	Joseph Stalin	جوزيف ستالين
،209 ،167	Wilhelm von Humboldt	فريدريك فلهيلم فون هنبولت
،250 ،190 ،167	Emile Benveniste	إميل بنفينيست
،167	G. Frege	فريجة
،176	Maurice Mandelbaum	موريس ماندلباوم
،180	R. Cresent	روجيه كريمون
،181	Nicolai trubetwkoj	نيكولاي تروبتسكوي
،189	Cyrus Hamlin	سيروس هاملان
،189	John Nuveen	جون نوفين
،196	Max Weber	ماكس فيبر
،196	Jürgen Habermas	يورغن هابرماس
،202	Henri Dirouch	هنري ديروش
،209	Berman	بيرمان
،210	E. Mounier	إمانويل مونييه
،226	Hannah Arendt	حنة آرنز
،226	Jan Patocka	جان باتوكا

،235	Carlos Oliveira	كارلوس أوليفيرا
،238	Michel De Certeau	ميشيل دي سيرتو
،247	Hayden White	هيدن وايت
،10	Philon of Alexandria	فيلون الاسكندري
،10	Clemance	كليمانس
،32	Michel Dufrane	ميكيل دوفران
،55	Sol Friedlander	سوول فريد لاندر
،70	François Ewald	فرانسوا ايوالد
،172 ،126	Gèrard Genette	جيرار جينيت
،141	Ludwig Feuerbach	لودفيج فيورباخ
،139	Jean Felipe Pierre	جان فليب بيير

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

	الاهداء
	كلمة شكر
	شكر وعرفان
	شكر وتقدير
أ-غ	المقدمة
الفصل الأول: مسار التأويل المعاصر	
2	توطئة
5	المبحث الأول: إنعطافية الهرمينوطيقا المعاصرة
5	1-1- الدلالة (اللغوية، الاصطلاحية، الفلسفية) للتأويل
11	1-1-1- التأويلية التاريخية (فريدريك شلايرماخر، فلهلم ديلتاي)
11	أ- فريدريك شلايرماخر (F. Schleiermacher)
16	ب - فلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)
21	1-1-2- التأويلية الوجودية (مارتن هايدغر، هانس جورج غادامير)
21	أ - مارتن هايدغر (من الابستمي إلى الوجودي)
26	ب- هانس جورج غادامير (غادامير ضد ريكور)
31	المبحث الثاني: الإزاحة الأنطولوجية الريكورية
31	1-2- الفهم ليس فقط نمط المعرفة وإنما نمط الوجود

- 41 1-2-1- الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما هو نمط وجود الذات نفسها
- 42 أ) - المقاربة الأولى: الفينومينولوجيا والتأويلية (الإنسان الخطاء)
- 46 ب) - المقاربة الثانية: من الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا أو التأويلية (رمزية الشر)
- 51 1-2-2- تأويلات الحقيقة والكذب لدى ريكور

الفصل الثاني: من فينومينولوجيا الإرادة إلى هرمنوطيقا الرموز

- 59 توطئة
- 61 المبحث الأول: ريكور في الإرادة والفينومينولوجيا
- 61 1-2- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الوجودي
- 65 1-1-2- فلسفة الإرادة الريكورية والفكر الفينومينولوجي
- 69 2-1-2- هرمنوطيقا الرمز الريكورية
- 78 المبحث الثاني: تأويلية الانعتاق التأملي الريكورية
- 78 2-2- الفينومينولوجيا ومشكلة التفسير
- 84 1-2-2- من الأساس الفلسفي إلى علم تفسير النصوص أو نظرية التفسير
- 91 2-2-2- المنهج التأويلي الريكوري

الفصل الثالث: نظرية التأويل الريكورية

- 98 توطئة
- 101 المبحث الأول: أنظمة الخطاب وانفتاح المعنى
- 101 1-3- اللغة خطابا

104	أ - الخطاب بوصفه واقعة
106	ب - الخطاب بوصفه إسناداً
107	3-1-1- من الكلام إلى الكتابة
116	3-1-2- من الاستعارة إلى الرمز
121	أ - اللحظة الدلالية للرمز
122	ب - اللحظة اللادلالية للرمز
124	المبحث الثاني: ريكور بين الهرمينوطيقا الرمزية والنسقية الفلسفية
124	3-2- السميوطيقا التأويلية الريكورية
132	3-2-1- الرموز بوصفها عالم من المعاني
139	3-2-2- الرموز باعتبارها حقيقة زائفة (هيرمينوطيقا الارتباب)

الفصل الرابع: المشروع الفلسفي بول ريكور

150	توطئة
152	المبحث الأول: من النظرية إلى الممارسة (حوار بين النص والفعل)
152	4-1- النظرية النصية
161	4-1-1- نظرية الفعل
169	4-1-2- نظرية التاريخ

177 المبحث الثاني: مقارنة ريكور (الألسنية والبنوية، للايديولوجيا والواقع)

177 2-4 - الهرمينوطيقا والبنوية

188 1-2-4 المقاربة النسقية (الاستعارة الحية La métaphore vive)

193 2-2-4 - المقاربة الريكورية للايديولوجيا

الفصل الخامس: المقاربات النقدية لهرمينوطيقا بول ريكور

205 توطئة

207 المبحث الأول: نقد الأسس الفكرية في هيرمينوطيقا بول ريكور

207 1-5 - فعل الترجمة ونظرية التفسير الريكورية

214 1-1-5 - نقد الايديولوجيا (من التأمل الفلسفي إلى تأويلية فلسفية)

222 2-1-5 - الهرمينوطيقا النقدية الريكورية

228 المبحث الثاني: أبنية المعرفة الريكورية وتأملاته الخطابية

228 2-5 - أبنية المعرفة الخطابية (الريكورية - الهيغلية)

233 1-2-5 - أبنية المعرفة الخطابية (الريكورية - الدرديدية)

241 2-2-5 - الإنعطاف الريكوري (الوجود، الزمان، السرد)

241 أ- من خطاب الميتافيزيقا إلى خطاب التأمل: (فلسفة الوجود الريكورية)

246 ب - فلسفة الزمان والسرد الريكورية

255

خاتمة

261

قائمة المصادر والمراجع

فهرس المصطلحات والأعلام

283

فهرس المصطلحات (عربي - فرنسي)

291

فهرس الأعلام

فهرس الموضوعات

ملخص الأطروحة

تمثل الدراسة التي نقدمها عملاً مهماً في الفكر الغربي نتساءل فيه عن نسق التأويل المعاصر لدى الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في القرن العشرين، حيث عمل جاهداً على بناء نسق فلسفي فريد من نوعه ينتقد ويُحاوِر فيه كل النظريات والمناهج المختلفة من تأويلية وظاهرانية ووجودية وماركسية وفرويدية ونيشوية وبنوية وتفكيكية ونظريات القراءة والتحليل اللغوي والتربويولوجيا الدين ونظريات الثقافة والسميولوجيا... الخ، وبذلك يكشف ريكور بمناقشته لمفهوم الإرادة والكلبانية (الشمولية) المعنى الحقيقي لرمزية الشر بتناوله للعديد من المفاهيم والأفكار التي لها علاقة بالشر، من هنا يدخل إلى التأويل ومن بابه الضيق بالتأمل حول لغة الاعتراف بالخطأ الذي يكشف له إمكانية وصعوبة التأويل الفلسفي لرموز الخطيئة، التطيخ والتائب التي ارتبطت بالأساطير الكبرى التي تروي كيف دخل الشر إلى الإنسانية: كالأساطير الكومولوجية، التراجيدية، الأدمية والأورفية، ثم أدت به المقاربة للفكر الوجودي إلى تحقيق إزاحة انطولوجية في المضمار الذي يعتبر فيه أن الفهم ليس نمط المعرفة على طريقة دلتاي، بل إنما هو نمط الوجود على طريق هايدغر وغادامير، كما أن الفهم ليس نمط من أنماط السلوك وإنما نمط الذات نفسها محاورته للظاهرانية والبنوية والتأويلية موضحاً في مؤلفاته ذلك الصراع بين التأويلات المختلفة. كما ساعده النموذج البنوي والسميولوجي إلى توسيع مقولات النص بما أن النص وسيط لغوي يحمل فكر المؤلف إلى القارئ ويتحدد كل ما قام به ريكور بفضل التوسع الذي عرفته النظريات المختلفة إلى إكتشافه المهم معتبراً أن الرمز يدعو إلى التفكير ومتعدد ولا يمكن الوقوف عند معنى واحد محاورته لفلاسفة الارتباب أو فلاسفة الشك ماركس ونيشيه وفرويد، إلا أن التفكير في خبايا الرمز قاده للتفكير في الاستعارة معتبراً أنها مجاز، أو صورة خطيئة تعني بالتسمية التي ظهرت بشكل جلي لدى تاريخ البلاغة الطويل فيما حدده ريكور في كتابه "نظرية التأويل"، الذي ينطلق مع السفسطائيين، ويظهر عند أرسطو وشيشرون وكوتليان، حتى يصبح له أهمية بالغة لدى نقاد القرن التاسع عشر. وأدى ذلك الاهتمام بالنظريات اللغوية والبنوية والوجودية... إلى القول بأن هناك نسقين للتأويل، التأويل الذي يشدد على الطابع الأسطوري والتأويل الذي يجابه الأركيولوجيا، لم تكن تأملية ريكور بالجانب البلاغي والطابع الأسطوري والتحليل اللغوي فقط، بل حاول أن يناقش مسألة الحقيقة والكذب واقعا على أطروحات اغسطين والفلسفة اليونانية والنظريات الطوبوية والمذاهب المختلفة إلى تلك الكلبانية التي تخفي في طياتها معنى الكذب وتريد الوصول إلى الحقيقة، كما إهتم ريكور بمفهوم الايديولوجيا عن طريق مناقشته لأعمال مانتيم وماركس وألتوسير مكتشفاً تلك العلاقة الوطيدة بين التمثيل والممارسة.

الكلمات المفتاحية: هرمينوطيا؛ تأويل؛ النصوص؛ انعكاس؛ نسق؛ الرمز؛ الإشارة؛ الاستعارة؛ الخطاب؛ ايديولوجيا؛ علم الآثار؛ الأثروبولوجيا؛ ابستمولوجيا؛ الأسطورية.

ملخص باللغة الفرنسية:

Résumé:

La présente étude évoque un travail important dans la pensée occidentale. Des interrogations sont posées sur (l'herméneutique) l'interprétation contemporaine du philosophe français Paul Ricoeur au XXe siècle. Il a beaucoup travaillé afin de construire un style philosophique unique en son genre, à travers lequel il critiquait et discutait toutes les théories et les différentes méthodes d'interprétation, phénoménologie, existentialisme, marxisme, freudisme, nietzschéisme, Structuraliste, théories de la lecture, analyse linguistique, anthropologie, théologie, théories de la culture, sémiologie, psychanalyse. Dans sa discussion sur le concept de la volonté, Paul Ricoeur découvre le vrai sens de la symbolique maléfique, en abordant de nombreux concepts et pensées qui ont trait au mal. De là, il intègre l'interprétation dans son aspect le plus litigieux en méditant sur le langage de la reconnaissance du péché, qui lui révèle la possibilité, mais aussi la difficulté de l'interprétation philosophique des symboles du péché, de stigmatisation et de réprimand associés aux grandes légendes qui racontent comment le mal a conquis l'humanité: comme les mythes de la cosmologie, de la tragédie, de l'Humanité. L'approche de la pensée existentialiste l'a conduit à anéantir l'ontologie du champ qui considère que la compréhension n'est pas un modèle de cognition à la méthode Wilhelm Dilthey, mais plutôt un modèle d'existence sur le chemin de Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer, vu que la compréhension n'est pas un modèle de comportement mais plutôt un modèle de soi-même, dans son dialogue avec la phénoménologie, structuralisme et l'interprétatif, expliquant dans ses ouvrages ces conflits entre les différentes interprétations. Le modèle structurel et l'analyse sémiologique ont également contribué à élargir les arguments du texte, puisque le texte est un support linguistique qui transporte la pensée de l'auteur aux lecteurs. Tout ce que Paul Ricoeur a entrepris, est déterminé par le développement des différentes théories dans son importante découverte, considérant que le symbole incite à la réflexion et au pluralisme. On ne peut pas se tenir à un seul sens en dialoguant avec les philosophes de la suspicion ou les philosophes du doute: Marx, Nietzsche et Freud. Mais en méditant sur mystères du symbole l'ont amené à penser à la métaphore comme étant une métaphore, ou une image rhétorique concernant la nomination qui est apparue en toute évidence dans la longue histoire de la rhétorique dans ce qu'a Paul Ricoeur défini dans son livre "Théorie de l'interprétation", qui débute avec les sophistes, et apparaît chez Aristote et Cicéron, jusqu'à ce qu'il ait une importance crucial chez les critiques du XIXe siècle. Cet intérêt a conduit les théories linguistiques, structurelles et existentielles à dire qu'il y a deux processus d'interprétation. L'interprétation qui met l'accent sur le caractère mythologique et l'interprétation qui confronte l'archéologie. Paul Ricoeur ne s'est pas contenté des réflexions sur le côté rhétorique ni du caractère mythologique ni de l'analyse linguistique seulement; mais il a essayé de discuter la question de la vérité et du mensonge, se basant sur les théories d'Augustin, la philosophie grecque, les théories utopiques, et diverses doctrines, jusqu'au totalitarisme, qui cache en elle le sens du mensonge et qui veut arriver à la vérité. Paul Ricoeur s'est intéressé au concept de l'idéologie par sa discussion des travaux de Karl Mannheim, Karl Marx et Louis Althusser découvrant cette relation forte entre la représentation d'idée et la pratique.

Mots-clés: Herméneutique; Interprétation; Des textes; Réflexion; Système; Symbole; Signe; Métaphore; Rhétorique; Idéologie; Archéologie; Anthropologie; Épistémologique. Mythologique.

ملخص باللغة الإنجليزية:

Abstract:

The study that we present represents an important work in Western thought. We ask about the contemporary interpretation of French philosopher Paul Ricoeur in the twentieth century. He worked hard to build a unique philosophical style that criticized and discussed all theories and methods of interpretation, phenomenology, existentialism, Marxism, Freudianism, Nietzscheism, Theories of reading, linguistic analysis, anthropology, theories of culture, psychology, etc. In this way, Paul Ricoeur, in his discussion of the concept of will and kidney, discovers the true meaning of evil symbolism by addressing many concepts and ideas that have to do with evil. From here comes the interpretation and narrowly meditate on the language of recognition of error, which reveals the possibility and difficulty of philosophical interpretation of the symbols of sign, stigmatization and reprimand that were associated with the great legends that tell how evil entered into humanity: such as the myths of cosmology, tragedy, Humanity and morphology, and then led to the approach of thought The understanding is not a pattern of behavior, but rather a pattern of the self itself in its axiom of the demonstrative, structural, and interpretative ones. It is not a pattern of behavior, but rather a pattern of existence on Heidegger and Gadamer's path, His conflicts in the conflict between different interpretations. The structural and semiological analysis model has also helped to expand the text's arguments, since the text is a linguistic medium that carries the author's mind to the reader, and all that Paul Ricoeur has done is determined by the expansion of the various theories into his important discovery, considering that the symbol calls for thought and pluralism. The suspicion or philosophers of doubt Karl Marx, Nietzsche and Freud, but thinking about the mysteries of the symbol led him to think of metaphor as a metaphor, or a rhetorical image of the name that emerged clearly in the history of long rhetoric in what Paul Ricoeur defined in his book "theory of interpretation", which starts with the sophists, And shows Aristotle and Cicero and Totalitarian, until it is crucial to the critics of the nineteenth century. This has led to the interest of linguistic, structural and existential theories ... to say that there are two modes of interpretation, an interpretation that emphasizes the mythological nature and the interpretation that confronts archeology. Not only did Paul Ricoeur reflect on the rhetorical side, the mythological character and the linguistic analysis only; he tried to discuss the question of truth and lies, Agustin, Greek philosophy, utopian theories, and various doctrines to that the kidney, which conceal the meaning of lies and want to reach the truth, and Paul Ricoeur interested in the concept of ideology by discussing the works of Karl Mannheim, Karl Marx and Louis Althusser discovering this relationship between idearepresentation and practice.

Keywords: Hermeneutics; Interpretation; Texts; Reflection; system; Symbol; Sign; Metaphor; Rhetoric; Ideology; Archeology; Anthropology; Epistemological; Mythological.