

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه الموسومة

حجاجة التأويل الفلسفي

مقاربات لمنطق فلسفة بول ريكور

إشراف الأستاذ
أ.د. الزاوي الحسين

إعداد الطالب
عمارة الناصر

لجنة المناقشة المكوّنة من :

(جامعة وهران)	د. بوعرفة عبد القادر رئيسا
(جامعة وهران)	أ.د. الزاوي الحسين مشرفا ومقررا
(جامعة قسنطينة)	أ.د. مفرج جمال مناقشا
(جامعة وهران)	د. بوزيد بومدين مناقشا
(جامعة وهران)	د. بهادي منير مناقشا
(جامعة قسنطينة)	د. حمود جمال مناقشا

مقدمة

الباب الأول

بلاغة الخطاب الفلسفي
وحجاجيته

الفصل الأول

البلاغة
وأسس فن اتخاذ المسافة

الفصل الثاني

الحجاجية
ومنطق اللغة

الفصل الثالث

حاجية الخطاب الفلسفي

الباب الثاني

حاجية التأويل الفلسفي

لدى بول ريكور

الفصل الأول

الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا
ومغالطاته

الفصل الثاني

بول ريكور
ومنعطفات التأويل

الفصل الثالث

الهرمينوطيقا
وحجاجيتها اللغوية

الفصل الرابع

الهرمينوطيقا
ومناطقها التولوجي

خاتمة

المصادر والمراجع

فهرس المحتويات



2

بسم الله الرحمن الرحيم

(الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون)

سورة الأنعام، الآية 92.

استفتاح

وقد ورد في الحديث (أنَّ الله تعالى خلق آدم على صورته)، فالذات محجوبة بالصفات والصفات بالأفعال والأفعال بالأكوان والآثار، فمن تجلَّت عليه الأفعال بارتفاع حُجب الأكوان توكلَّ، ومن تجلَّت عليه الصفات بارتفاع حُجب الأفعال رضيَّ وسلَّم، ومن تجلَّت عليه الذات بانكشاف حُجب الصفات فنِيَ في الوحدة ، فصار مُوحِّدا مطلقا، وفاعلا ما فعل، وقارئا ما قرأ (بسم الله الرحمن الرحيم)، فتوحيد الأفعال مقدَّم على توحيد الصفات وهو على توحيد الذات، وإلى الثلاثة أشار صلوات الله عليه في سجوده بقوله (أعوذ بعفوك من عقابك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك).

لقد تطورت الدراسات اللغوية الغربية بشكل متسارع، فمن دراسة اللغات ومستوياتها النحوية وتكويناتها المعجمية، الصوتية، واستخداماتها الخطابية، إلى دراسة اللغة ككيان مستقل له حياته الداخلية وبنياته العضوية حتى ارتقت هذه الدراسة، منذ أعمال دي سوسير (De Saussure) وبيرس (Peirce)، إلى مستوى العلم الذي يمتلك جهازه المفاهيمي وأدواته المعرفية ونظامه الخاص من العلاقات والروابط الضرورية التي تبني منهجا وطريقة في الحصول على نتائج دقيقة، مستفيدا من تطعيم العلوم التطبيقية الدقيقة (الرياضيات، المنطق الرمزي..). ومدعوما بتصورات الوضعية المنطقية والتحليل البنوي.

وبهذا تعاضم شأن البنيات الداخلية الدقيقة للنسق اللغوي بفضل التحليلات اللسانية والسميائية وغيرها من المناهج الحديثة في دراسة اللغة إلى درجة أصبحت اللغة في ذاتها أهم من الموضوع الذي من أجله تشكل نسقها الرمزي والعلاماتي، وأهم من الذات المتكلمة التي تمثل المبدأ الناظم للقول والقاصد للمعنى والمبتدئ بالكلام والمسير لمجراه ونسقه الداخلي، مريدا بذلك مخاطبة غيره وإفهامهم والتواصل معهم، إلا أن علم اللغة الحديث اختزل موضوعها إلى معاني محاصرة في "نص" ومقيدة برتابة الكتابة وجمود العبارة، ثم تمّ استبعاد مؤلف النص ففصلت روح النص عن جسده وأعلن رولان بارث "موت المؤلف".

وبالموازاة مع ذلك كانت البلاغة، مبحث اللغة القديم، في انحطاط وتلاشٍ ولم يبق منها إلا جانبها الأسلوبي الذي بلورته الأسلوبية الحديثة في دراستها لأشكال التعبير والأجناس الأدبية بالخصوص، وتراجع جانبها الخطابي والحجاجي واقتصرت وظيفتها على تعزيز جماليات اللغة الأدبية والمساهمة في بناء شعريتها أو التدليل على التحليل اللغوي النحوي وقضاياها..، وهو ما يعني تراجع الجانب الاجتماعي والإنساني فيها،

وهيمنة العلامة على القيمة وسيطرة النص على الخطاب وبذلك تقلصت أبعاد الذات الحية في أفق النص الدلالي وحلّ العلم محل الفن والمنطق محل الجمال.

لقد كان للتطور العلمي لمبحث اللغة وتدهور فن البلاغة انعكاسات على الحياة الاجتماعية، حيث تصلبت الحداثة وفقدت قيمها الإنسانية وأعلنت الفلسفة المعاصرة موت المعنى وتفوق العلم على الأخلاق وانتصار العقل الأداة على العقل القيمي .

غير أن الفكر الغربي، بطابعه النقدي، يتمثل الفقدان، الانحطاط، التصلب والموت كحدود تتعّين في مسار التفكير كعتبات للتجاوز ووقفات للمراجعة النقدية والقراءة التأويلية، وبهذا فإن الفكر الغربي المعاصر قدم مشروعين أساسيين لإنقاذ المعنى واستعادة القيم واسترجاع الأبعاد الإنسانية المتآكلة في آلة العلم والمنهج:

مشروع فلسفي يستعيد المعنى الواقع خارج المنهج وهو مشروع فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقا ومشروع لغوي يستعيد القيم العملية وهو مشروع البلاغة الجديدة ومبحث الحجاجية الذي دشنه شايم بيرلمان (Perelman) ضمن فكر شمولي للغة فيما يسميه بالإمبراطورية البلاغية التي تكاد تنافس الفلسفة في إرادتها الشمولية والكلانية.

إن البلاغة الجديدة هي الجانب الحجاجي التداولي من البلاغة القديمة من خلال تلحيم أطراف الخطاب الأساسية، المخاطب والمخاطب، وإبراز البعد التأثيري والإقناعي للغة والذي لا يظهر في البنية الصورية لنسقتها الداخلي فقط وإنما في القيم الخطابية المشحونة بواسطة الاستعارة، الإطناب، الإيجاز.. وغيرها من الأشكال البلاغية التي تمارس فعاليتها الاجتماعية ووظيفتها الإقناعية التي تدفع إلى القيام بالفعل.

ومنه فإن البلاغة ليست تنميكا وتزيينا زائدا بل هي خاصية لغوية تشكل دافعية حقيقية للفعل الإنساني بمستوياته السياسية، الاجتماعية، الأخلاقية، الدينية..، حيث تظهر

الحقيقة من خلالها محض اتفاق أساسه اجتماع القناعات على رأي ما تُعاد صياغته نظريا في شكل قوانين، أنظمة ، قواعد ومعايير.

البلاغة بهذا المعنى هي فن الخطاب الفعّال والمؤثر الذي بإمكانه اختراق الخطابات بما فيها الفلسفة من خلال التحول الأساسي للرأي إلى قناعة راسخة، الممثل في إسقاطات مختلفة كتحويل الكلمة إلى مفهوم، الفكرة إلى نظرية، ترتيب الأفكار إلى منهج ، الخطاب إلى مذهب..، ولا تحقق هذه التحولات نجاحها التام إلا عندما يحصل الاقتناع بها لدى جمهور مخصوص ويقع الاتفاق غير المباشر على إمكانية استخدامها وتوظيفها كحقائق على المستويين النظري أو العملي .

لا تعني عودة البلاغة إلى الخطاب المعرفي المعاصر عودة إيديولوجية للغة بالمعنى السلبي لكلمة إيديولوجيا، لأنها لا تعمل على نقل خطاب الواقع نقلا فيه تزييف أو تشويه بل تنقله انطلاقا من المحتمل واستنادا إلى حجج ليست صادقة وحقيقية بل هي رتبة في سلم حاجي من الأكثر ضعفا إلى الأكثر قوة، وعلى هذا الأساس فالبلاغة فضاء لتلاقي الخطابات وتجاوزها وتفاضلها بمعيار مبدأ الأكثر إقناعا وليس الأكثر دقة وانسجاما ومنطقية وهو ما يفتح الباب أمام التأويل للتحكم في الصراع الحجاجي للخطابات المختلفة من خلال الخطاب الفلسفي الذي وضع من بين رهاناته الأولى الحقل العملي عبر اللغة كشكل اجتماعي وكخطاب له محدداته العملية كما له تأثيراته وفعالياته.

1-1. المسافات البلاغية ووظائفها :

إن الحديث تاريخياً عن البلاغة الغربية يستدعي الحديث عن بيئتها الأولى حيث وُلدت في صقلية اليونانية خلال القرن السادس قبل الميلاد، وبذلك "تعتبر كأقدم مبحث استعمل اللغة استعمالاً خطابياً"¹، فقد ازدهرت داخل فن الخطابة كنشاط لغوي يُظهر فعاليتها التداولية وأثرها الاجتماعي من خلال طابعها اللابرهاني، أي من خلال قاعدة مشتركة بين الخطيب والسامع، "فريطورريقي، ومعناه الخطابة، يُتكلم فيه على الأشياء المقنعة ومعنى الإقناع أن يعقل نفس السامع الشيء بقولٍ يُصدّق به وإن لم يكن ببرهان"²، فارتباط البلاغة، ذات البعد الخطابي، بالجمهور يعكس وجود مسافة ما بين المتكلم (الخطيب) والسامع (الجمهور)، هذه المسافة التي يبحث فن الخطابة عن كيفية تقليصها من خلال الأوجه البلاغية للغة، أي من داخل الإمكانيات الطبيعية التي تدّخرها الأساليب اللغوية المستخدمة في التعبير اليومي العادي.

تقوم البلاغة (الخطابة)^{*} في مظهرين غير منفصلين هما المظهر اللغوي والمظهر الاجتماعي، ولأن "الطابع اللغوي للكائن البشري يرتبط في النهاية، وبقوة، بخاصيته الاجتماعية"³، فإن الخطابة تعود من جديد لربط الخطابات بواقعها الاجتماعي عبر اللغة ووساطتها الإقناعية، التي تبحث عن التأييد والإجماع العقلي بدل الإقناع البرهاني

¹ - بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة: مصطفى النحال، مقال ضمن: [مجلة فكر ونقد، عدد 16 فبراير، الرباط، 1999، ص108]، (ألقى بول ريكور هذه الدراسة في شكل محاضرة سنة 1970، وذلك خلال تكريم البروفيسور شايم بيرلمان بمعهد الدراسات العليا ببلجيكا).

واعتبر هذا العصر كبدية لاستخدام البلاغة بشكل خطابي من خلال المرافعات التي كان يُحرّرها كُتّابٌ عموميون للمتهمين بغرض منحهم فرصة الترافع عن أنفسهم أمام هيئة المحكمة في ظل غياب المحامين.

أنظر: (Oliver Reboul, Introduction à la rhétorique, édit PUF, Paris, 1998, P14)

² - الخوارزمي الكاتب، مفاتيح العلوم، دار المناهل، بيروت، ط1، 1991، ص 146.

* - تستخدم كلمة "بلاغة" للتعبير عن "Rhétorique"، أما كلمة **خطابة** فهي ترجمة لكلمة "Oratoire"، غير أننا نستخدمها بنفس المعنى و التوظيف، إذ عندما نتحدث عن البلاغة "الغربية"، فإننا نتحدث عن البلاغة الإقناعية **الحجاجية** والتي ينصهر فيها مستويان خطابين أحدهما نصي والآخر شفهي.

³ - Gadamer Hans Georges, "Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie", *in*: "L'art de comprendre, écrits I: Herméneutique et tradition philosophique, trad. Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982, P 125.

السلطوي. ويشكّل هذا الطابع جوهر الخطابة التي تحدّدت معالمها لدى "القدماء كفنّ الحديث إلى الجمهور بطريقة إقناعية، حيث يتم استخدام اللغة المنطوقة، الخطاب، أمام جمهور مجتمع في مكان عام، من أجل الحصول على تأييده لقضية مطروحة عليه. فهدف فن الخطابة هو طلب تأييد العقول"¹، غير أن هذا الطلب من خلال الخطابة بدأ، لدى السفسطائيين، باضطراب الخطاب وانحرافه عبر توجيه مغلوط للحوارات الجدلية، وهذا يمثل، في الحقيقة، بدايات الكشف عن الإمكانيات المتاحة داخل نسيج اللغة وحركة الخطاب.

إن التأسيس السفسطائي للخطابة ينطلق من فكرة أن الحقيقة ما هي إلا اتفاق، ومنه فإنها مُعرّضة لانزلاقات الجدل في بحثه عن هذا الاتفاق، إذ "يعني انزلاق الجدل نحو السفسطة، في نظر أفلاطون، أكبر انحدار للخطاب البلاغي حيث تمّ المرور، دون مرحلة وسطى، من فن الإقناع إلى فن الخداع. وانحدر الاتفاق المسبق على المسلمات نحو ابتذال الحكم المسبق، كما تمّ الانتقال من فن الإمتاع إلى فن التضليل الذي يُعتبر عنفاً للخطاب لا غير"²، هذا العنف الخطابي إنما يُحمل بهذا المعنى على ادّعاء "اغتصاب المسافة" بين اللغة وموضوعها، بين الخطيب وساميعه، بين الكلام والحقيقة، وتعويم هذه المسافة داخل الإمكانيات الإنزياحية للغة أي داخل بلاغتها.

¹- Perelman. Chaïm; Olbrechts Tyteca, «La Nouvelle rhétorique : Traité de l'argumentation », T1, éd. P.U.F, Paris, 1958, P : 07.

² -بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص:109. إذا كان ريكور قد اعتبر الخطابة السفسطائية نوعاً من عنف الخطاب، فإن هذه الخطابة قد واجهت لدى السفسطائيين عنفاً مضاداً، إن على المستوى الاجتماعي أو على المستوى المعرفي (اعتراضات أرسطو) يقول بروتاغوراس في محاورة أفلاطون "بروتاغورس: "وإني أعتبر أن الفن السفسطائي (الخطابة) فن قديم ولكن القدماء الذين اشتغلوا به ، خشية منهم لما يصاحبه من حقد ، غطوه بغطاء تخفوا تحته، بعضهم تحت ستار الشعر، كهوميروس وهزيود وسيمونيديس وبعضهم الآخر تحت ستار الأسرار الدينية والنبوءات: مثل أورفيوس وموسيقوس وأتباعهما ، وقد لاحظت أن بعضهم اختار الرياضة البدنية (..) أما أجاتوكليز مواطنكم (يخاطب سقراط) فإنه اتخذ الموسيقى غطاءً له، وهو سفسطائي كبير وكذلك بوتكليديز من كيوس وغيرهم. هؤلاء جميعاً، كما كنت أقول ، اصطنعوا من هذه الفنون ستاراً لهم منهجية الحسد والغيرة". أنظر : أفلاطون: "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس)، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع: القاهرة، 2001، ص78."، وهذا ما يمكن أن نعتبره التظاهرات الجمالية لفن الخطابة.

يندرج عمل أرسطو المنطقي في محاولة وضع المعايير الثابتة التي تتضبط بها هذه المسافة على مستوى اللغة من خلال صَوْرنة "Formaliser" سياقاتها (المنطق الصوري)، أما على مستوى العملي (الاجتماعي) فمن خلال تحديد مواضع (les topiques) ثابتة للمتخاطبين حتى تحافظ المسافة المعرفية (الحقيقة) على طولها المشروع، فتضبط بذلك الاتفاقات العملية (الأخلاق، السياسة...) بينهما، وهذا من خلال مفهوم الجدل على اعتبار أن "منفعته في مناظرة الجمهور للضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة واعتقاد كثير من الأمور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني"¹، لكن الجدل بالنسبة لأرسطو، لا يعني فتح الحوار حول الحقيقة على مجال احتمالي غير محدود، بل سيكون الأرضية التي يُبنى عليها اليقين البرهاني، أي أن البلاغة ستكون الطرف المهزوم في الجدل و الجواب الفاشل في الحوار، فبينما يُفضي الحوار في الخطابة السفسطائية إلى انتصار المُحتمل واللامتوقع، فإنه يُفضي في الجدل الأرسطي إلى انتصار اليقيني المُصادر والمُحصّل منطقيًا.

وبهذا فإن الجدل، بالنسبة لأرسطو، هو مرحلة واسطة في الانتقال إلى اليقين البرهاني الذي لا يقبل "النقاش" ويستعصى على التزييف والخداع (السفسطة)، أي أنه الوسيلة الظرفية لتنظيم المسافات داخل الخطاب والسيطرة على آليات المشاغبة وتعويم الحقيقة داخل متاهات البلاغة التي تمارس اللعب بالمواضع والأماكن المُثبّنة فيها الحقيقة، والتي حددها أرسطو* في ثلاثة أمكنة: المجلس (الاجتماعي الرسمي) والمحكمة

¹ -ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي أو كتاب الجدل والمغالطة، م7/6، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992، ص:501.

* - يجب أن نتذكر أن تحليلات أرسطو (Analytiques) قد سبقتها تاريخيا الطوبيقا (المواضع) (les topiques) ويكون مؤلفه (الخطابة) (rhétorique) امتدادا لذلك، فقبل أن يشرع في دراسة "القياس البرهاني الاستدلالي"، فإنه كان قد حلل "القياسات الجدلية" أي طرق عقلانية المستخدمة في المحادثات اليومية".

أنظر: Robert blanché, Le Raisonnement, PUF, Paris, 1977, P : 221

والتجمع التذكاري (الاحتفالي) والتي تخرج عن ثلاثة أقسام للخطاب: الاستشاري،
القضائي والاستحضاري.

إن هذه الأوضاع النموذجية الثلاثة إنما هي تأطيرٌ اجتماعي للجدل اليومي الذي
يبحث عن الحقيقة وهي، في الوقت نفسه، تأطيرٌ بصوري معرفي للخطابات التي تتخذ
موضوعاتها كآراء "محتلمة" و"شبيهة بالحق" (vraisemblable)، تمهيدا لتقليص هذه
الآراء واختزالها داخل العبارة "اللغة". ومن ثمة يتضاءل الاحتمال في طلب الحقيقة،
وهو ما قاومته الخطابة السفسطائية في حديث بروتاغوراس إلى سقراط: "يا سقراط لقد
دخلت في حياتي معارك كلامية كثيرة مع العديد من الناس، ولو كنتُ فعلتُ هذا الذي
تطلبه أنت الآن (إجابات قصيرة)، أي أن أتناقش على الطريقة التي يرغب الخصم أن
أتبعها في النقاش، إذن لما ظهرتُ على أحدٍ ولمَّا علا اسمُ بروتاجوراس بين اليونان"¹،
فالبلاغة بهذا الشكل لا تبسط نفوذها وهيمنتها إلا من خلال النشاط اللغوي** (اللغة
الطبيعية) الذي تتفاعل فيه تناقضات الخطاب (الخطأ الاجتماعي) وتُصلح بعضها بعضاً
ضمن صيرورة من الآراء والسجلات التي تنتهي بترويج أحدها على الآخر.

لقد اتضح أن البلاغة اليونانية واجهت انزلاقين: أحدهما نحو لغة مُضللة تمارس
سلطة الإغراء والغواية والاحتتيال على ذاكرة السامع المتلقي، وثانيهما انزلاقٌ نحو

ويقول ابن رشد أيضاً: "ولذلك قلَّ ما نجد أرسطو يبرهن شيئاً في هذه العلوم الثلاثة (العلم الطبيعي، العلم
الإلهي والعلم المدني) إلا قَدَّم قبل البرهان على ذلك تشكيكا جداليا). (يُنظر : ابن رشد، نص تلخيص منطق
أرسطو، مرجع سابق، ص ص: 501، 502).

¹ - أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص: 119.

وهنا كان سقراط قد تحايل على بروتاغوراس بادعائه ضعف الذاكرة، وما هو كذلك، حيث قال
سقراط: "إنني يا بروتاغوراس رجل ضعيف الذاكرة،(..) فاجمع لي إجاباتك واجعلها قصيرة، وذلك إذا شئتُ
أن أتابعك"، (المرجع نفسه، ص118)، إن هذه الإشارة تدل على وجود بذور التأسيس لمنطق اختزالي للعبارة
(أي اللغة) في تعارض مع "الذاكرة" كرسيد اجتماعي.

** - وهذا ما يُفسر عودة البلاغة في الفكر الغربي المعاصر موازاةً مع تزايد الاهتمام بمبحث اللغة، كما يشير
برلمان إلى هيمنة ونفوذ البلاغة بعنوان كتابه:

(Perelman, L'empire Rhétorique :rhétorique et argumentation, j. Vrin, Paris, 1977).

وقد أوَّل ريكور في مقاله التذكاري حول بيرلمان، عنوان "الإمبراطورية البلاغية" بـ "رغبة البلاغة في
تغطية حقل الاستعمال الخطابي للغة في كليته"، (بول ريكور، المرجع السابق، ص108).

اختزالية مُغلقة في برهانية جدلية منظمة تنظيمًا إيديولوجيًا نابعا من رؤية اجتماعية وسياسية تستهدف السيطرة على الخطاب المنتج للاعتراضات والصراعات.

لكن هيمنة البلاغة لم تكن من خلال صراع الرأي مع البرهان وانتصاره عليه بل لأنها تنقّص الحقيقة بين الانزلاقيين السابقين، معطيةً بذلك خريطة لغوية تبين المسافات الممكنة في الاقتراب والتباعد بين الآراء المتعارضة داخل الخطاب (logos)، لأنه: "غالبا ما يُقال ، منذ أفلاطون، إنّ اليونانيين يضعون وجها لوجه، من ناحية الفلسفة بما هي معرفة تشمل العلوم، ومن ناحية ثانية الرأي (الدوكسا)، الذي يرجعونه إلى السفسطائيين والبلاغيين (..) فعند أرسطو كان ديالكتيك الآراء ضروريا لتحديد الافتراضات العلمية الممكنة، وعند أفلاطون كان الرأي الصحيح ما يُطلب من العلم والعلوم . ومثل ذلك، لم يكن برمنيدس يطرح العلم والرأي كطريقتين منفصلتين . سواء أكانوا ديمقراطيين أم لا، فإن اليونانيين كانوا يتعاركون بين (Parmi) الآراء، يتعارضون البعض مع البعض الآخر، ويتنافسون في عنصر الرأي الصافي أكثر ممّا كانوا يسلطون الأضواء على الصراع بين المعرفة والرأي"¹ ، فالمسافة المقصودة إذن ليست مسافة رمزية اصطناعية كما هو الحال في المنطق الصوري، بل هي مسافة طبيعية نابغة من الخطاب الطبيعي للغة تتحقق كوجود ، أي أنها رأي بين (Parmi) الآراء كإمكانية داخل اللغة وليست خارجها.

إن الطبيعة الأنطولوجية لهذه المسافة تعكس البعد الإيجادي الإستكشافي* في البلاغة وتصبح هذه "المسافة الطبيعية، الأنطولوجية، رهانا من خلال استهدافنا للتقارب

¹ -جيل دولوز، فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة: جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط1، 1993، ص:152.

* -يمكن أن نعبر عن هذا البعد "بالوظيفة الإبداعية - الإبداعية " للبلاغة، كما سمّاها ربول "La fonction heuristique من الفعل اليوناني Euro ، euréka الذي يعني وجد trouver ، وترتبط هذه الوظيفة بالعلم. (راجع: Op.Cit P :09, Reboul).

أو التباعد، وهذا ما يتمّ التفاوض حوله داخل الخطابة وبها..¹ ، وبهذا يمكن أن نقسم هذه المسافة إلى ثلاثة أصناف:

أ- **مسافة تخاطبية:** تتحدد بين الخطيب والسامع كراي معروض للحوار والمناقشة ، ومنه يعرف ماير (Meyer) الخطابة بأنها "التفاوض حول المسافة بين الفاعلَيْن (ethos و pathos) بينهما قضية مُعطاة (logos)".²

ب- **مسافة خطابية:** تتحدد في موضوع الخطاب (logos) بين الموضوعات ومبادئها ، وهو ما اعتبره ابن رشد ، في تلخيصه لمنطق أرسطو، من الأمور التي تصعب البرهنة عليها جدليا مثل: "الأمور المتأخرة البعيدة عن المبادئ الأولى، مثل قولنا هل النفس باقية أم لا؟ والأشياء القريبة من المبدأ"³، وبهذا المعنى تحدد صيرورة الحوارات السقراطية كمسافات خطابية تنزع إلى التقارب تارة وإلى التباعد تارة أخرى، أي أنه يمكننا أن نعتبر منهج سقراط في التوليد من خلال الأسئلة والأجوبة منهجا في إنتاج المسافات.

ج- **مسافة فوق خطابية:** تتحدد بين الخطاب والحقيقة وهي " المشكلة التي يُعانيها سقراط انطلاقا من المقابلة بين الإقناع (Peitho) والحقيقة المتجلية (aletheia) "⁴.

تظهر هذه المسافات في البلاغة من خلال ثنائية الهوية والاختلاف، فالمسافة هي أثر الاختلاف بين الخطيب والسامع، بين الخطاب والحقيقة، وينحدر هذا الاختلاف من

¹ - Michel Meyer, Qu'est ce que l'augmentation?, Librairie philosophique J. Vrain, Paris, 2005, P14.

^{**} - Ethos : هي المواصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها الخطيب لكي يجلب الانتباه ويحصل على ثقة المستمع.

Pathos : ميول ورغبات وأهواء المستمع والتي يمكن للخطيب أن يلعب بها. والإيتوس والباتوس هما المعطيان الوجدانيان اللذان لا ينفصلان عن المعطيات العقلية في الوظيفة الإقناعية للبلاغة. (أنظر: (O.Reboul, Op.Cit, P: 07

² - Michel Meyer, Op.Cit, P:42.

³ - ابن رشد، كتاب طويقي وسفسطيقي لأرسطو، مرجع سابق، ص: 639.

⁴ -جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998، ص:30.

طبيعة اللغة نفسها كاختلافات وفروقات منذ البحث السوسيري، ويظهر الاتفاق بين الآراء ، بين الخطيب والسامع وبين الخطاب والحقيقة ، كهوية* تحاول إلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الكلمة والشئ من خلال اللغة كذلك ، على اعتبار أننا "لا نستطيع أبدا اتخاذ مسافة من اللغة، أي من شئيتها"¹ وإن حاولنا فلا يكون إلا باللغة نفسها، وإذاك فلا مسافة ولكن الممكن في المسافة اللغوية هو الحوار الذي ينشأ فيها.

وعلى هذا، وكما يرى غادمير، فجوهر اللغة هو الحوار (Gespräch)²، وهذا المجال الحيوي للغة وللمتخاورين أنفسهم كحوار هو المجال الطبيعي الذي تتحقق فيه إمبراطورية البلاغة كفن لاتخاذ المسافة** من خلال جدلية الهوية والاختلاف ، على اعتبار أن هذين المفهومين هما من "المفاهيم المفتاحية للحقل البلاغي الخطابي التي تتجسد في خطاب اللوغوس بين الأفراد، حيث إن تفاوضهم حول المسافة ليس شيئا آخر سوى الاختلاف الذي يُفرقهم"³، وهذا ما يُبيّن الطابع الإنساني للبلاغة، بوصفها استعادة لغوية للمسافات التي يُخلفها الاختلاف بين الآراء والأفراد داخل المجتمع.

البلاغة ترجمة طبيعية للحوار الإنساني، الذي تمثل اللغة الطبيعية المجال الحيوي لتجليه، وعليه يمكننا القول مع بول ريكور أنه "يمكن إحاق النظام الإنساني ككل بالحقل البلاغي، بما أن ما يُسمى اللغة العادية ليس سوى اشتغال للغات الطبيعية في

* - الهوية المُشار إليها لا تعني المطابقة (Identité) بل تعني المماثلة (Mêmeté) ، وقد لاحظ دريدا أن "هيدغر كان أول من نبّه إلى هذا الاختلاف بين المماثل والمطابق: "إن المماثل ليس هو المطابق، ففي المطابق ينهار كل اختلاف، أما في المماثل فإن الاختلافات تتبدى"، (جاك دريدا، مواقع: حوارات، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص15).

¹-Zoran Jankovic , "Au-delà du signe: Gadamer et Derrida : le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein?, L'harmattan, Paris, 2003, P :51.

²- IBID., P:51.

ويذكرنا غادمير وهيدغر، مع الشاعر هولدرلين، بالعبارة "نحن حوار" (IBID, P :53) ، فيتحدث غادمير عن "اتفاق أولئك الذين هم الحوار"، (Gadamer, Rhétorique, Op.cit, P :12).

** - فن اتخاذ المسافة (La distanciation) فن تأويلي يتضمن على فعالية معرفية تقوم على تقنية اتخاذ مسافة من الموضوع والتباعد عنه وقطع صلة الانتماء إليه، كمرحلة منهجية وسيطة ومؤقتة ما تلبث أن تتحول إلى اقتراب وفهم للموضوع في وضوحه، وتقابل هذه التقنية تقنية التعليق في الفينومينولوجيا.

³-Michel Meyer, Op.cit, P49.

أوضاع تخاطبية عادية، وهكذا تغدو البلاغة فناً للخطاب الإنساني الأكثر إنسانية*، لا بل إنها قد تطالب بتفوقها على الفلسفة ككل¹، وهذا الطابع الإنساني يُساهم أيضاً في قوتها الإقناعية أي في قدرتها على التحكم في المسافة التخاطبية، بل "لا يكون ثمة خطباء ولا فناً للخطاب، إذا لم يحمل الاتفاق والإجماع طابع العلاقات الإنسانية"²، وهو ما يعني أن الاتفاق في الحوار، من خلال حمله للعلاقات الإنسانية الأكثر إنسانية، إنما هو اتفاقٌ نمائليٌّ تتبدى فيه الاختلافات الأساسية للبشر كآراء.

إن تبدّي المختلف وتجليه لا يكون إلا في الفضاء الذي تسمح اللغة بتشكله ولا يبلغ كليته وشموليته إلا في الخطاب أي في تنظيم اللغة تنظيماً عقلانياً وتحكيمها للآراء داخل هذا الخطاب من خلال إظهار المسافات "الممكنة" بين الكلمة والعقل، بين الشيء واللغة وما يدخل تحتها من المسافات التي تعتبر كأثر للمختلف، وعليه فإن الجدل بين إظهار المسافة من خلال المختلف وإغائها من خلال التماثل هو جدل يدفع باللغة الطبيعية إلى فتح ما ينغلق فيها* ويدور حول نفسه راسماً بذلك مداراً (orbite) محدوداً للمعالم للفكر، وفي البلاغة يبدو الفتح اللغوي غير محدود، وهذا ما يُبرر الحديث عن البلاغة كفنٍّ اتخاذ المسافة أي كتشكيل لغوي لخريطة الوجود وتمثيل تضاريسها المختلفة، وما العلوم

*- يذكرنا هذا التعبير بعنوان أحد أهم مؤلفات نيتشه "إنسان مفرط في إنسانيته" "Homme trop humain" والذي رصد فيه مسافة أساسية بين الحقيقة والإنسانية فيما سماه: "رؤية أساسية: ليس هناك انسجام مسبق بين تقدم الحقيقة وبين خير الإنسانية"، أنظر: نيتشه، "إنسان مفرط في إنسانية"، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ج1، ص219.

¹- بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص:109.

²-Gadamer, "Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie", in: "l'art de comprendre", Op.cit, P:129.

*- يعتبر خطاب اللغة الخطاب الأكثر قابلية لأن يتمظهر فيه الوجود الإنساني ويلتقي فيه هذا الوجود بالفكر، ويمكن اعتبار هذا الالتقاء بمثابة العقد أو الرابطة. وفي هذا المجال يقول هانس ليبس: "إنّ الكلمات ليس سوى هذه العقد الثابتة للخطاب" "Les mots ne sont que les nœuds fixes du discours"

(cf. Hans Lipps, Recherches pour une logique Herméneutique, trad, stefan Kristensen, librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2004, P :68).

إلا لوحة مفاتيحٍ مقترحة لتوجيه الفكر نحو معالم المسافات الأنطولوجية المتناثرة على خريطة الوجود.

ويمكننا تحديد أربعة وظائف لهذا الفن ، من خلال الحركة الجدلية لاتخاذ المسافة داخل البلاغة :

أ- الوظيفة الإقناعية:

إن ارتباط البلاغة بالخطابة هو ارتباط وظيفي ، أي من أجل وظيفة الإقناع و تحويل الخطاب إلى فعل عملي ، وعلى هذا يعرف ريكور البلاغة بأنها: " تقنية للخطاب الإقناعي، أي أن الفن البلاغي هو فن للخطاب الفعّال والمؤثر، وفي هذا المستوى أيضا، كما هو الحال في مستوى الفعل الكلامي، يُعدّ القول بمثابة فعل acte، فالخطيب يسعى إلى الحصول على رضا مستمعيه ودفعهم، إن اقتضى الحال، إلى التصرف في الاتجاه المرغوب فيه . وبهذا المعنى تكون البلاغة إنجازية وتأثيرية في وقت واحد"¹ ، ولا يتحقق الإقناع هنا من خلال الإكراه المنطقي أو التجريبي وإنما يتحقق بقوة الحجة والقدرة على استنهاض السامع واستمالاته بالطريقتين العقلاني أو الوجداني أو بهما معا* .

من خلال هذه الوظيفة يمكن التمييز بين نوعي البلاغة الأساسيين، وإن كان من الصعب تبرير هذا التمييز، وهما:

بلاغة إقناعية : وهي التي تشكّل جوهر الخطابة اليونانية ويمكن تحديد وظائفها من خلال تعريف دريدا " للبلاغة الإقناعية (Peitho) بما هي سلطان الاختراق

¹ -بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا ، مرجع سابق، ص: 108.
* - إن تصاعد الاهتمام بمبحث البلاغة في العلوم الإنسانية صاحب بروز المتلقي (متلقي الخطاب السامع، القارئ، المشاهد) في الدراسات الإنسانية، وبهذا أعلن رولان بارت موت المؤلف" أي عن تزايد الاهتمام بالمتلقي في العلوم الإنسانية والاجتماعية: السميولوجيا، الاتصال، الدراسات الأدبية، الترجمة، اللغات..، وبهذا فإن البلاغة تأتي لتتوج جهود الأبحاث المعرفية التي تضع المتلقي في صلب العملية المعرفية، وتبين دوره في بناء الخطاب بعد أن كان مقتصرًا على المؤلف أو النص، وبهذا ظهرت العملية المعرفية كعملية ذات عالية يعكسها حضور المتلقي.

والخطف، والاجتذاب الجوّاني، والاجتياح غير المرئي ، هي القوة الخاطفة بالذات"¹، لكن هذه الخصائص قد تنزلق إلى الخداع والتزييف في الخطابة المنمّقة (الفسفسطة) أو إلى القسر والإكراه في الاستدلال البرهاني (الجدل).

بلاغة أسلوبية: وهي التي تشكل جوهر الصناعة الأسلوبية (الشعرية، Poétique)، حيث يمكن اعتبار "الشعر فناً للخطابة الثانية"² ، ومن هنا تكمن صعوبة التفريق بين البلاغة والشعرية إلا في جوهر الخاصية الإقناعية بما أنهما يتقاطعان في صناعة الخطاب وإنتاجه ، فللبلاغة بعدها الجمالي الشعري بوصفها "دليلاً للأرواح نحو الجمال والحق (..) فهي توجههم نحو الجمال بمحبةٍ قبل أن تقودهم نحو الحقيقة"³ ، كما للشعرية (البلاغة الأسلوبية) دورها الإقناعي الذي يقدم الكلمات كأفعال إنجازية من خلال الاستنهاض الوجداني ، وهو طريق إقناعي للسامع، فيما تكون البلاغة الإقناعية استنهاضاً عقلياً.

وعلى هذا النحو يرى الفارابي أنه "يعرض لنا عند استعمال الأقاويل الشعرية عند التخيل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيهة بما يعرض لنا عند نظرنا إلى الشيء الذي يُشبهه ما يُعاف، فإننا من ساعتنا نُخَيِّلُ لنا في ذلك الشيء أنه مما يُعاف فتقوم أنفسنا منه فتجتنبه وإن تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما خَيَّلَ لنا ، فنفعل فيما تُخَيِّلُه لنا الأقاويل الشعرية . وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك، كفعلنا فيها لو تيقنا أن الأمر كما خَيَّلَه لنا ذلك القول :

¹ - ويقارب جاك دريدا هذه الوظائف والخصائص بمفهوم الفارماكون (Pharmakon) الذي يعبر في المحاورات الأفلاطونية، عن الدواء والسم في الوقت نفسه، فالفارماكون، هو الإقناع (أو التخدير) المتسلل إلى الروح عبر الخطاب)، (جاك دريدا ، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص:71) ، وفي المعنى نفسه يعرف ريكور البلاغة بأنها : "دراسة حالة سوء الفهم والعلاج المرتبط بها".

راجع : (Cf. Ricœur, la métaphore vive: Seuil paris, 1975, P:101)

²-Michel Charles, Rhétorique de la lecture, Seuil, coll. poétique, Paris, 1977, P:77.

³-Gilles Vannier, "Amour du peuple et Amour de la philosophie, *in* : Analyse et réflexions sur Platon, Gorgias", copyright, Paris, 1994, P:65.

ويقول ربول: "كانت فكرة جورجياس هي جعل النثر أكثر جمالا من الشعر على غرار كل الكُتّاب الإغريق بدءاً من ديموشين، ثيوسديد، أفلاطون، وذلك من خلال جعل الخطابة في خدمة الجميل". (أنظر (O.Reboul, Op.cit, P:18).

فإن الإنسان كثيرا ما تتبّع أفعاله تخيّلته أكثر مما تتبّع ظنّه أو علمه، فإنه كثيرا ما يكون ظنه أو علمه مضادا لتخيّله، فيكون فعله الشيء الذي بحسب تخيله لا بحسب ظنّه أو علمه ، كما يعرض عند النظر إلى التماثيل المحاكية للشيء وإلى الأسماء الشبيهة بالأمر، وإنما تستعمل الأفاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه"¹ ، وعندئذ لا يكون هذا التأثير والإنجازية في البلاغة الأسلوبية إلا بحصول الإقناع ووقوع الأسلوب الشعري من السامع موقع النهوض بالفعل وإنجازه.

¹ -الفارابي، "إحصاء العلوم"، تحقيق: عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر، 1931، ص ص : 26،27.

ب-الوظيفة التأويلية:

لا تتوقف البلاغة على القدرة الإقناعية في الخطاب ، بل كذلك على فهم خطاب الآخر ، ففهمُ الخطاب هو الأرضية التي يرسو عليها الخطيب ، " فلكي يكون الخطيب مقنعا يجب أن يفهم الناس الذين يواجههم، ويُمسك بمواطن القوة والضعف في خطابهم"¹، وقد يكون في هذه الوظيفة شيءٌ من التبرير التمييز الذي أقمناه بين البلاغة الإقناعية (الخطابة) والبلاغة الأسلوبية (الشعرية) .

ففي الثانية ، البلاغة الأسلوبية ، قد لا يحصل الفهم بكليته فيتعطل الإقناع وتتوقف البلاغة عند حدود الإمتاع والمؤانسة ، وإلى هذا يشير بروتاغوراس بقوله: "وهم (الشعراء) الذين لا نستطيع أن نطلب منهم ماذا يقصدون بما قالوا والذين يدخل بهم الكثيرون في المناقشات: هؤلاء يقولون أن الشاعر أراد كذا وهؤلاء أنه أراد شيئا آخر، بدون أن يكونوا قادرين في مناقشتهم على الوصول إلى إقناع بشأن المسألة"². والتأويل هنا لا يشير إلى تعذر الفهم واضمحلال الدلالة ، بل يعني اختلاف الأفهام وتمايزها بما يسمح بتدافعها وتنازعها ليظهر فهمٌ من هذه الأفهام وتأويل من تلك التأويلات بما فيه من قوة الإقناع واستنهاض النفوس وتكون له الغلبة، "فلا يتمايز الخيار الذي يطرحه الخطيب حول تأويل الأحداث إلا إذا ظهر تأويلٌ آخر ممكن"³ فالبلاغة تفترض تعدد الخطباء وتصارعهم في الآراء والخطابات، وهو أساسٌ في قيامها وشرطٌ في اشتغالها. يمكن القول أن حركة التأويل في البلاغة الإقناعية تتم على مرحلتين :

¹-O.Reboul, Op.cit, P:08.

²-أفلاطون، في السفسطائيين والتربوية، مرجع سابق، ص: 142.

³-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P: 168.

وترتبط الوظيفة التأويلية للبلاغة بالبنية النحوية للغة كقاعدة لبناء الخطابات وفهمها ، لأنه ، وكما لاحظ أليرون ، "أن الناس لا يُحاجون، لأنهم مختلفون في وجهات النظر التي يتبنونها وفي الدرجات المختلفة لقيمتهم فقط، ولكن لأن الكلمات لا تحمل الدلالة نفسها و ليس لها تعريفٌ موحد".

(Cf. Pierre Oléron, L'argumentation, coll. que sais je?, PUF, Paris, 1983, P: 61)

أولاهما : تأويل النصوص التي تشكل القاعدة التي يعتدّ بها الخطيب حيث يكون على اتفاقٍ وانسجام مبدئيٍّ مع ما يفكر فيه ويعتقده فلا يعثرُ الخصوم على خلل في تلك القاعدة ، بحيث تكوّن لهم منفذا لدحضه والانتصار عليه .

وثانيهما : تأويلُ لخطاب الجمهور وبه تكون وسائل التحكم في مسار الخطاب الموجّه إليه بما يُناسب ما فهم من خطاب السامعين . فلا يقع الاختلاف والفرقة ، وتسير البلاغة بذلك نحو تحقيق الإجماع والإقناع عبر حصول الاتفاق على دلالات معينة لألفاظ الخطاب وسيورته النحوية، وعندها تحصل الغلبة لتأويل الخطيب.

ج- الوظيفة الإبداعية (الإجادية) :

لم تكن البلاغة ، منذ ظهورها أول مرة ، مجالا لانتزاع النصر والاستعلاء ، بل لما يُخلفه انتصار الخطيب من معرفة جديدة* عبر الجدل الخطابي ، وهذا هو بالضبط ما تعبّر عنه المحاورات بين سقراط والسفسطائيين ، لأن عملية البحث عن الحجج وأساليب استخدامها هي فعل إبداعي وإيجادي، فالحجج ليست فقط أدوات ووسائل للدفاع والإقناع ، بل هي معارف جديدة أيضا. فالخطيب ، وإن انطلق من أفكارٍ مُسلم بها لدى الجمهور، إلا أنه يأتي بما ليس عند الجمهور وعندها يحصل الإقناع ، وهنا يمكن ربط هذه الوظيفة

* - إن عملية البحث عن الحجج للإقناع والغلبة على الخصم ، هي في الوقت نفسه ، بحثٌ عن أشكال جديدة وفعالة للمعرفة تؤدي إلى تطبيقها وتداولها، وذلك من خلال تنظيم الخطاب في خمسة عناصر متسلسلة: (وهي تصنيف مأخوذ عن مبحث الخطابة في المنطق الرواقي) :

أ- L'inventio: البحث عن الحجج وإيجادها.

ب- La dispositio: تنظيم الأفكار والحجج والبراهين.

ج- L'elocutio: هو علم استخدام أشكال الخطابة، أي البحث عن الشكل الأكثر فعالية للإقناع.

د- La memoria: هي المناهج والتقنيات التي تسمح للخطيب بحفظ ما يجب قوله.

ه- La pronuntiatio: هو فن النطق بالخطاب.

وبهذا تشير كلمة inventio في اللاتينية إلى الكلمة الفرنسية "invention" أي الإبداع والاختراع).

Cf: Jaques Lendrevie, Arnauld de Baynast, Théories et pratiques de la communication: "Publicitor", éd "Daloz", Paris 2004 (6^{ème} édition), P:17).

يُراجع أيضا:

- Oswald Ducrot, Tzvetant Todorov, Dictionnaire encyclopédique de sciences du langage, Seuil, Paris, 1972, P: 99.

- Georges Molinié, Dictionnaire de Rhétorique, éd. librairie générale française, Paris, 1992, P:10.

بالعلم ، " فالأوساط العلمية عرفت أيضا المناظرة (la controverse) أي المواجهة بين أطروحات متعارضة حول قضايا ذات نسق نظري"¹، المناظرة بوصفها شكلا تنظيمي للخطابة ، حيث تظهر الإمكانيات الجديدة لعرض القضايا البديلة باعتبارها قضايا إبداعية* .

د-الوظيفة التربوية:

ترتبط هذه الوظيفة بالبدايات الأولى لفن الخطابة السفسطائي ، كما يشير إلى ذلك عنوان محاوره أفلاطون "في السفسطائيين والتربية"، وهي الوظيفة التي تعرضت بسببها الحركة السفسطائية إلى الحقد والنقد في المجتمع اليوناني و في كتابات أفلاطون وأرسطو، لأن التربية الخطابية ترتبط بالوعي السياسي وتغيير الآراء الخاصة بالعدالة والحق والفضيلة.. وتوجيهها نحو السلوك القويم، وهو ما اعتبر حينها "سفسطة" أي تضليلا وإيهاما وخداعا** وما سيُعتبر بعدها إيديولوجيا.

والتربية تدخل في صميم وظيفة الخطيب كمعلم يقدم رسالة معرفية ، "فن الخطاب" " tekhné ton logon" ، يتعلق الأمر بهذه "الصنعة" التي كان السفسطائيون والخطابيون يدعون احتيازها، والتي هي في الأوان ذاته حيلة فنية وأداة ووصفة

¹-Robert blanché, Op.cit, P231.

*-يمكن أن نشير مثلا إلى الحجج التي وردت ضد النزعة المادية في العلم والتي تعتمد على النظرية النسبية:

أ- العالم الواقعي ليس ثلاثي الأبعاد وإقليديا ، بل هو رباعي الأبعاد وغير إقليدي.

ب- يمكن للمادة أن تتحول إلى ماهية غير مادية : هي الطاقة.

ج- توجد خصائص غير مادية ، مثل انحناء الفضاء ، يمكنها إنتاج حركات واقعية لأجسام مادية

ثقيلة. أنظر (Robert Nadeau, Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, PUF, Paris, 1999, P23).

وقد لاحظ غادمير أيضا أن "فن الخطابة يجعل من العلم عنصر الحياة في المجتمع (..) فكل الأطروحات التي تقدمها الفيزياء لجمهور أوسع من جمهور النخبة المختصة، يشكل العنصر الخطابي (البلاغي) الذي ينقلها عاملا في قوة تأثيرها". انظر: (Gadamer, l'art de comprendre, Op.cit, P:128) -وبهذا المعنى يشرح الفارابي كلمة سفسطائية بأنها "حكمة مُموّهة" (إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص: 24)، بينما يُعرفها الخوارزمي الكاتب بأنها "التحكم والسفسطائي هو المتحكم يذكر فيه وجوه المغالطات وكيف تتحرز منها". (مفاتيح العلوم، مرجع سابق، ص: 145).

"ورسالة" باطنية قابلة للتناقل... إلخ"¹ ، فإذا كانت الخطابة ، هذا الفارمكون (السم والدواء)، تحمل رسالة لعلاج أوضاع اجتماعية أي لتغيير آراء مصدرها تعاليم فلسفية وسياسية، فإنها موضوعُ سلطة منافسة ، تلك " السلطة الجديدة المثيرة للقلق التي كانت تُعَلِّم كيف يكون لكل شيء معنى، والتي انتقلت من صقلية ووصل إلى شباب أثينا التي منحته الحيوية على الرغم من جمود الأوضاع الاجتماعية، فمن بروتاغوراس إلى إيزوقراط ، كان المُعلم يدعي أنه لا يُعَلِّم فن الخطابة فقط ، بل تربية الوعي المدني المستقيم، الواعد بالنجاح السياسي"².

وبذلك تقوم البلاغة الإقناعية بوظيفة التربية وتقويم السلوك والوعي الاجتماعيين وفق عقلانية تنطلق من تمحيص اللغة وربط السلوك الاجتماعي بمعطياتها ، وهذا ما يحدد البعد التداولي للبلاغة من خلال تداولية اللغة نفسها ودورها الإقناعي.

إن التربية الاجتماعية والسياسية هي نمو الوعي المدني والسلوك الاجتماعي مع مراحل الخطاب البلاغي عبر نشاطه اللغوي ، فاللغة تربية بالأساس، والتربية هي بمفردات سقراط ، " السلوك الناجح بإزاء حروف اللغة الذي يجعل الرجل حسناً مع حروف اللغة"³ ، هذا السلوك الناجح اتجاه اللغة إنما هو ذلك السلوك الذي يستثمر توجيه اللغة النظري والعملي في الحياة الاجتماعية ، ومن ثمة يصبح هذا السلوك سلوكاً عقلانياً، " فحينما يسير البشر في سلوكهم على الحق والفائدة (..) فهم يسيرون على التعقل"⁴، وبهذا تَبَسُّط البلاغة الإقناعية إمبراطوريتها على العوالم التي تفتحها اللغة من خلال وظائف الإقناع والفهم والإيجاد والتربية، وذلك عبر نشاط اتخاذ المسافة داخل الخطاب.

¹ -جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص: 30.

²-Gadamer , Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, Op.Cit, P: 126.

³ -أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص:138.

⁴ -أفلاطون ، المرجع السابق، ص: 111.

إن ما يميّز المسافات في البلاغة هو طابعا الدينامي، فهي تتباعد وتتقارب حسب الفضاء الذي تسمح به اللغة، ومنه فإنها تستطيع أن تشمل جوانب المعرفة المختلفة وتحويل كل معنى إلى فعل ومن هذا الطابع تستمد قوتها وهيمنتها وتحمل بذلك اسم "الإمبراطورية البلاغية".

I-2. البلاغة والحقيقة: الصحيح في فضاء الجميل.

لقد كانت اعتراضات أفلاطون وأرسطو على الحركة السفسطائية في الطريقة التي تعرّف بها الحقيقة وتُقدّم إلى الآخرين، و تهدف هذه الاعتراضات إلى إجماع العوام عن البحث عن الحقيقة "لأن إشراك الآخر في معرفة الحقيقة إنما هو معارضتها بالرأي الذي يُفسدها، ولذلك "فإن ما يقابل الرأي هو الحقيقة . ففي حضورها يذبل الرأي ويشحب ، والحال أمام الحقيقة يلوي رؤوسهم أولئك الذين لا يبحثون إلا عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون أنه لا يوجد فيها إلا آراء"¹، وبهذا تأسس الجدل الأفلاطوني والمنطق الأرسطي كمثالين نموذجيين للحصول على الحقيقة دون الحاجة إلى إقناع الآخرين أي دون مخاطبتهم ومحاورتهم والأخذ بآرائهم، " لأن الانشغال بآراء الغير لا يمكنه أن يكون مفيدا لفكرنا الشخصي للحقيقة"²، فالحقيقة بهذا المعنى هي تطابق بين الذات وموضوعها دون تناقض أو اختلاف إلا في شكل جدلي*، لأن التناقض هو دليل

¹ - هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002، ص: 78.

² - المرجع نفسه، ص: 81.

*- يُتابع هيغل الديالكتيك الأفلاطوني الذي لا يخرج عن فهم العقل بوصفه المقولات المجردة ، والتي لا يشكل التناقض داخلها إلا مرحلة في الوصول إلى الحقيقة . وبهذا تهاجم العقلانية الهيجلية تصور الخطابة السفسطائية للحقيقة كراي و اتفاق آراء : "إذا انطلقنا الآن بخصوص تاريخ الفلسفة من هذه الفكرة القائلة أنه لا يمكن معرفة الحقيقة وأن العقل المفكر لم ينتج سوى آراء، فإن دلالة تاريخ الفلسفة تكون بالغة البساطة، إنها المعرفة، علم الآراء فقط، نعني خصوصيات الآخر، لأنه طالما أن الرأي هو ما يعود إليّ، ولا يعود إليك، وبما أن كل فرد له رأيه، فهو خاصية كل ذات، والحال فإن خصوصيات الآخرين هذه هي في نظري شيء غريب، عنصر خارجي، محض تاريخ، موت" (هيغل ، المرجع السابق ، ص:80).

الخطأ والضعف وهذا ما يحمله معنى الرأي كجمال لاعقلاني لأنه يتضمن على الاختلاف والاستحالة.

لقد هاجم أرسطو الرأي بوصفه يقدم حقيقة مستحيلة وغير عقلانية ، ولهذا يجب "إحالة غير الممكن إلى الشعر أو إلى الرأي Doxa"¹، ومنه ربطت الخطابة في الحركة السفسطائية بين الشعر والرأي، بين الجميل والصحيح (المحتمل)، لأن الشعر هو الفضاء الأكثر قدرة على استيعاب المتناقض والمستحيل إنه "ميلاد اللغة نفسها وتشبيد للفكر"²، وفيه يمكن للآراء أن تتعايش دون أن تفرض طريقة ما لهيمنة بعضها على بعضها الآخر، و دون الأخذ بمبدأ التطابق المأخوذ عن الميتافيزيقا والمنقول إلى المنطق والديالكتيك.

أعلت الخطابة من شأن الرأي مقابل العلم، (الدوكسا مقابل الإبستيمي)، ليس بهدف التعارض والمقابلة ولكن لإظهار إمكانات الحقيقة من خلال الرأي، الذي يتخذ الشعر لغة قادرة على عرض هذه الإمكانيات بقدرتها التخيلية والتمثيلية، "فالرأي هو فكرٌ يلبس تماما شكل التعرف: التعرف على النوعية في الإدراك (تأمل)، التعرف على فئة من الانفعال (عملية التفكير)، التعرف على منافس في إمكانية وجود فئات أخرى ونوعيات أخرى (اتصال)"³، فالصحيح والصادق كقيم للحقيقة هي أحكام موكلة إلى الإنسان وليس إلى مثالٍ صوري خارجة، موكلة إلى الكلمات وما تنجزه وليس إلى القضايا وما تستلزمه.

إن الصحيح خاضع لنقاش ومحادثة بين آراء مختلفة، ومرهون بما تفرزه اللغة، ومثالها الشعر*، من تمثلات وقرارات غير محسومة، ترتب حسب قوة الحجة أو ضعفها،

¹-Aristote, La Poétique, trad. Roselyne Dupont ,Roc et jean lallot, Seuil, Paris, 1980, P133.

²-Jean Hyppolite, Logique et existence, PUF, Paris, 1961, P:47.

³ - جيل دولوز، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص: 151.
* - إن ارتباط البلاغة بالشعر ليس ارتباطا أسلوبيا بالمعنى الذي يُصَبَغ على الأسلوب الشعري كتتميق وزخرفة ومبالغة، وإنما كمثل للإقناع من خلال وظائف اللغة الشعرية المجازية والاستعارية في الحجاجية، وهذا ما سنعالجه بالتفصيل في الفصل اللاحق.

"ففي منطق المحادثة، تستبدل الجهويات المنطقية (Modalités logiques): غير الممكن (التناقض) ، الضروري (استحالة النفي) ، الممكن (نفي الاستحالة) ، تستبدل بجهويات أخرى تحدّد بطريقة شكلية كيف يمكن للحجة أن تدعم الإدعاء بالصدق أو تضعفه"¹، هذه الجهويات اللامنتطقية التي تحرك الصحيح والصادق ضمن تراتبية لا تعبّر عن ثنائية الصحيح ، الخاطئ، وإنما تضع الصحيح في فضاء تراتبي (حسب قوة الحجة والإقناع) هذا الفضاء هو فضاء شعري بما للشعر من إمكانات لغوية تسمح بتجويز تلك الجهويات، "فمستحيلٌ مُقنع أفضلٌ من ممكنٍ غير مقنع"² حسب نظرة أرسطو إلى الشعر والذي اعتبره مُكوّنًا طبيعيًا وخاصيةً إنسانية**.

لقد اعتبرت السفسطائية الشعرَ أول خطابٍ تخفى تحته الفنُّ السفسطائي خشيةً الحقد والحسد، وبهذا "يمكن الإدعاء أن الحركة الفكرية الجديدة، أي السفسطائية، كرّست نفسها لتفسير الأبيات الشعرية المشهورة، وجعلها نماذجًا وأمثلة تربوية بإضفاء المعنى عليها"³، وقد ظهر أن هذا التفسير قد حوّل الشعر إلى نثر أي إلى خطاب (بلاغي) ، وإنما الشعر مثاليّ لعرض الحقيقة ، حيث يبرز المحتمل ويأخذ قيمته وتتبدّى الآراء المختلفة دون أن يعترضها مبدأ التناقض ، لأن اللغة الشعرية تستطيع أن تتحمل ذلك ، فهي بذلك نموذج مثالي لنقل التعارضات والمفارقات أي نقل الحقيقة حسب قائلها وحسب ما يُصبغونه عليها من آراء يتفقون عليها حينًا ويتراجعون عنها حيناً آخر.

¹-Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, trad.: Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987, P: 309.

²-Aristote, Op.cit, P:127.

** - لقد لاحظ أرسطو أن: "البشر: منذ طفولتهم، لهم ميل طبيعي نحو التمثل وميل نحو الاستمتاع بنتملاتهم وبهذا يختلف الإنسان عن الحيوان بخاصية التمثل التي يستعين بها في خطواته الأولى، داخل محيطه الطبيعي." (Aristote, Op.cit, P:43)

³- Gadamer, Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, Op.Cit, P: 127.

في لغة الشعر، إذن، يحصل تبرير " كيف يمكن أن يبدو المرء متسقا مع ذاته حينما يقول بالشيئين معا"¹، وبذلك فإن الصدق ليس من شروط الحقيقة إلا إذا حصل اتفاق بشأنه، فالحقيقة لا تتضمن على شرط صدقها وصحتها، بل هي معروضة للإجماع والاتفاق، وبما أن "فن الخطابة يرتبط أساسا بالخطابات وحقيقتها"² حسب جورجياس، فإن الحقيقة التي يتم الاتفاق حولها هي حقيقة مرتبطة بالخطاب وملفوظات اللغة بالأساس، أي أن "شرط حقيقة الملفوظات هو الاتفاق الافتراضي للآخرين (..) و أن تؤدي تلك الحقيقة إلى إجماع وتوافق عقلائي حول ما نقوله"³، وبهذا المعنى تريد البلاغة عرض الحقيقة (الصحيح المحتمل) في فضاء لغة شعرية وتوجيه المستحيل (الكذب) نحو إمكانية التحقق من خلال الإقناع، وعلى هذا الأساس ترتبط الحقيقة (الصحيح) بالشعر (الجميل) بشرط مبدأ الاتفاق والإجماع .

لقد بينت البلاغة، من خلال الخطاب السفسطائي، أن اللغة الشعرية هي المكان "الطبيعي" لتمثل الحقيقة من جهة، والمكان الذي يمكن أن تجتمع فيه الآراء المتعارضة حول الحقيقة حيث يمكنها أن تتوافق وتلتقي من جهة أخرى، إذ لا يمكن للإنسان وحده أن يقدم الحقيقة دون مشاركة الآخرين، وهذا ما أدى إلى تدمير النموذج الميتافيزيقي للحقيقة كادعاء بالتطابق والمعرفة المطلقة بالوجود، والحقيقة ليست ما نتفق حوله ونُجمع عليه، بل هي الاتفاق نفسه والإجماع نفسه حسب السفسطائيين.

إن ارتباط الخطابة بالجمال، من خلال اللغة الشعرية، إنما يعني انفلات الحقيقة من التحنيط المفاهيمي الذي يمارسه العلم (الإبستيمي) ، وسيكون الرأي الحياة المتجددة

¹ -أفلاطون، المرجع السابق، ص: 127.

² -Platon, Protagoras ou les sophistes, Gorgias ou sur la rhétorique, trad. du grec, lion Robin, Gallimard, Paris, 1980, PP: 145-146.

³ -Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P: 285.

(وقد عرّف هابرماس الحقيقة بما يلي: "ذلك الإدعاء بالصدق المصاحب لأفعال الكلام المتحققة (..) ويكون ملفوظ ما صحيحا عندما يكون الإدعاء بالصدق المُعبّر عنه بواسطة أفعال الكلام مُعلّلا (Justifié)، (Habermas, Op.cit, P:283).

للمفهوم والفلسفة. ولذلك، وكما يرى دولوز ، فإن "الجمال في الطبيعة، والخير في العقول هما اللذان سيُحددان الفلسفة كوظيفة للحياة المتغيرة، هكذا فإن الفلسفة اليونانية هي لحظة الجمال (..) ، الجمال والخير هما الوظائف التي يُكوّن الرأي قيمة الحقيقة فيها"¹، ولأنه لا يوجد منطقٌ لقيّم الجمال والخير ، فتحديد الصدق فيهما والصحة هو مجرد رأي.

وعلى هذا الأساس أعاد بيرلمان تأسيس البلاغة بناء على الطابع المعياري للقيم داخل الخطاب*، إذ إننا " لن نندهش (عندما نعرف) أن القيم الكونية، والتي نعتبرها أدوات للإقناع بامتياز، محددة من خلال المفاهيم الأكثر غموضا والتباسا في فكرنا"²، فمن خلال مبحث القيم عادت البلاغة* إلى الواجهة، بعد أن كانت قد فقدت مكانتها بالمقارنة مع النحو المُستعاد في علم اللغة الحديث والجدل المُستعاد في المنطق، واللذان حاولا اختزال الحقيقة في العبارية والصورية، لكنهما يفشلان في استيعاب قيم الجميل والخير والعادل والشرعي..، والتي لا تتحدد من خلال البرهان واليقين، الصحيح والصادق، بل من خلال القناعة والرأي والشبيه بالحق والمحتمل.

وعلى هذا الأساس رأى غادمير أن "فنّ الخطابة هو البديل الوحيد الذي تَبقى للفكر النظري للفهم، فهو المدافع الأول، منذ القدم ، عن طلب الحقيقة وصار بطلا

¹ -جيل دولوز، فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص: 153.
* - لقد لاحظ فان دايك أنه "لما كانت البلاغة تعنى في المقام الأول بالوصف (المعياري) لفن القول فقد برزت على وجه السرعة أشكال بديلة للاستعمال اللغوي والاتصال، حيث تلعب الخاصية المعيارية التي توجه في حقيقة الأمر إلى الكلام "الجيد" أو المؤثر، إزاء الكلام الصحيح الذي كان موضوع علم النحو دورا جد جوهري دائما، ونلقى هذه الخاصية البراغمتية للبلاغة تارة أخرى في التطورات الحديثة لعلم اللغة وعلم الأسلوب.."، (أ.فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط1، 2001، ص22).

²-Perelman, Tyteca, Traité de l'argumentation, Op.Cit, P: 188.

* - كما لاحظ بيرلمان أيضا، في مقدمة كتابه "الإمبراطورية البلاغية"، أنه "لا يوجد منطق للقيم وأن ما نبحت عنه كان قد عُولج من طرف مبحث قديم، منسيٍّ ومهجور هو البلاغة".

(cf. Perelman, "L'Empire rhétorique, Op.cit, P : 09)

للمحتمل بدفاعه عن الوضوح المتعلق بالعقل العام مقابل الضرورة العلمية ، ضرورة البرهان واليقين ، مُعلنًا عن الإقناع والإفهام دون شرط تقديم الدليل، كأهدافٍ للفهم والتأويل وحدودٍ لهما، كما هي أهدافُ فن الخطابة والإقناع وحدودُ لهما، وهذه الإمبراطورية الواسعة من القناعات والآراء لم تنقل مع تقدّم العلوم مَهْمَا كان هذا التقدم عظيمًا، بل هي على العكس من ذلك تتوسع لتشمل كل اكتشاف يتوصل إليه بحثٌ ما، فنقرضُ نفسها عليه وتجعله يتكيّف معها، فوجود فن الخطابة لا حدود له¹، وبهذا المعنى فإن البلاغة الجديدة هي من أعطى للعقل العام خصائصه الحقيقية، بتوسيع الطابع العقلاني ليشمل المستبعد والغامض ، الملتبس والمستشعر، المؤثر دون أن يُفهم، الفاعل دون أن يُعرف، والمُغيّر دون أن يظهر .

فالبلاغة تشتغل دون أن يكون لها مسارٌ منطقي و دون أن تقدم دليلًا على اشتغالها ، إنها تعمل داخل التباس القيم وغموضها، وهذا الطابع " اللامنطقي ضروريٌّ للإنسان وأنه ينجم عنه خيرٌ عميمٌ، يرتبط اللامنطقي ارتباطًا وثيقًا بعمق الانفعالات، بعمق اللغة والفن والدين، وبشكل عام بكلّ ما يُضفي قيمة على الحياة، بحيث لن نستطيع أن نفصله عن هذه الأشياء الجميلة دون أن نفسدها بشكل لا يمكن إصلاحه"².

إن ظهور هذه الحدود الجديدة للعقلانية إنما يُستوعب ضمن الإمبراطورية البلاغية بفهم جمالي وعملي ، حيث تتبدّى الحقيقة في فضاء أعمّ من فضاء الصحيح ، هو فضاء الجميل، لأنه فضاء فاعلٌ معرفيا وعمليا ، لكنه يتجاوز قوالب العلم والتفكير المنطقي وينخرط في رؤية شاملة للعالم ويشارك في فعاليات العقل العامة ويتدخل في بناء القناعات والآراء التي تعطي لنتائج العقلانية العلمية قيمتها العملية، إنها أحكام وقيم تخفي وتتوارى وراء الجدران المُتكلسة التي وضع من خلالها العقل العلمي حدودا

¹-Gadamer, Rhétorique ,herméneutique..., in :L'art de comprendre, Op.cit, P: 128.

² - نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، ص: 35.

للإنسانية نفسها كحياة، معتبرا ما يقع خارج هذه الحدود غير عقلاني ولا يمكن تعقله أو إخضاعه لمبادئ العقل.

ولهذا فالعمل على " إسقاط مظاهر العقلانية العلمية وتقنيات العقل الأداتي في مجالات مغايرة يؤدي إلى إخماد روح المغامرة داخل العقل وتحويله إلى مجرد قواعد شكلية عاجزة على إثارة قدرة الإنسان اللامتناهية على الإبداع والابتكار، لذلك فالعقلانية عليها أن تتجاوز الطابع المنغلق للعقل الذي كثيرا ما يُقصر في غاية الأهمية والتأثير في حياة الإنسان، لمجرد أنه لم يستطيع أن تستوعبها وتخضعها لقوالبه الجاهزة"¹، وعليه فإن أهمية البلاغة تظهر في الفرق غير المستوعب منطقيا بين العقل والفعل، أي بين جهاز نظري يُحدد مسار الأفكار داخله كقضايا منطقية تتميز بالتناسق والتجانس مقصيا من دائرة العقلانية كل فكرة غير متجانسة مع النسق العام للأفكار والمقولات المنطقية وبين الفعل كمارسة تتسم بطابع الاستهجان والطفرة اللذان يتحولان مع حركية المجتمعات إلى خاصية أساسية للفعل الذي يقدم صورة معكوسة عن المرتكزات العقلانية التي يستند إليها فيوصف باللامعقول وغير المنطقي مع كونه موجودا.

إن ظهور هذا الفرق كمسافة أنطولوجية غير مستوعبة داخل الوعي بين العقل والفعل، يجعلنا نتساءل عن المرتكزات التي توجد خارج حدود المقولات العقلانية* وتمارس سلطتها في توجيه الفعل دون أن ترتبط به بشكل يمكن استنباطه أو الاستدلال عليه أو يمكن استرجاعه اصطناعيا كما هو الشأن في المنطق الرمزي، هذه المنطقة

¹ - الزاوي الحسين، الفلسفة الواصفة: مقارنة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2002، ص: 119.

*- إن وجود مرتكزات خارج حدود المقولات العقلانية لا يعني الإشارة إلى اللاوعي، اللاإرادي و اللامعقول، ولكنه يشير إلى مناطق عقلانية ولكنها مهجورة ومنسية، تتمظهر في اللغة وتتسرب في الخطاب، فقد لجأت الرياضيات مثلا إلى اعتماد العدد التخيلي (ت) في الأعداد المركبة لإيجاد حلول للمسائل التي يعجز العدد الحقيقي وحده عن حلها.

المهجورة والمقصاة هي منطقة القيم ، "فالعمل مُوجّه بواسطة قيم تتغير حسب الأزمنة والأمكنة الاجتماعية، حتى داخل الجماعة المتجانسة، فهي لا تشكل نسقا مكتملا ومتجانسا"¹، ومن هذا المنطلق يظهر بأن متابعة هذا التغيّر القيمي واحتوائه ضمن قوالب يبدو أمرا مستحيلا بالنسبة للعقلانية من خلال مقولاتها الأساسية حول الصدق والكذب والصحيح والخطئ، وهذا ما يدفع إلى البحث عن مقاربات شمولية لحياة القيم بإعطاء الحقيقة قيمة أخرى كالجميل والخير والشرعي والعاقل والفاضل.

إن المقاربات الشمولية لمبحث القيم لا تكون إلا داخل اللغة، باعتبار أن "كليانية العقل هي اللغة وأن الكليانية الحقيقية للعقل ليست ممكنة دون لغة"² ، كما أن "طابع اللغة الشمولي يتوافق مع اتساع البلاغة"³. وبهذا فإن البلاغة ، من خلال الطابع الشمولي للغة، تتسع إمبراطوريتها لتشمل مناطق الوعي المتباعدة والتي تظهر استقلاليتها عن الوعي نفسه باعتبارها مواضيع متعذرة على الحجز والاختزال.

ولهذا ، وإذا قلنا بمفاهيم الفلسفة النقدية ، "فإن المواضيع ليست معطاة للوعي وغير مكتملة أو متحجرة أو منكشفة "في- ذاتها" ، وهذا ما يجعل العلاقة بين التمثل والموضوع تفترض فعلا عفويا ومستقلا عن الوعي"⁴ ، مما يعني أن البلاغة تطمح إلى الكليانية التي تحتوي المعياري والقيمي كأماكن جديدة للحقيقة جاعلةً من فاعلية اللغة فعلا عفويا ومستقلا ، بوصفها خطابا طبيعيا " وحيّزا غير محدد بذاته، حاملا لكلّ شيء، ليس للثقافة المنقولة بواسطة اللغة فقط ، وإنما كلّ شيء بإطلاق، لأن كلّ شيء يحتل مكانه ضمن مجال الفهم الذي نتحرك فيه جميعا"⁵ ، لكن هذه الكليانية لا تتحدد كفضاء منطقي،

¹-Robert Blanche, Op.cit, P:226.

²- Zoran Jankovic, Au delà du signe, Op.cit, P:61.

³- Gadamer, Rhétorique, herméneutique, Op.cit, P:125.

⁴- Ernest Cassirer, La philosophie des formes symboliques, 2, la pensée mythique trad. Jean Lacoste: éd. Minit, Paris, 1972, P:49.

⁵-Gadamer, Rhétorique, herméneutique..., Op.cit, P : 129.

وكيف له ذلك وهو الاختزالي في جوهره، بل تتحدد في فضاء جمالي، الجمالي بوصفه المجال القيمي الأكثر اتساعا في اللغة وهو ما يمكن استثماره داخل البلاغة، ومن هنا كانت "فكرة جورجياس في جعل النثر أكثر جمالا من الشعر (..) وفي جعل الخطابة في خدمة الجميل"¹، من أجل بناء خطاب يستهدف الاتفاق كقيمة للحقيقة تستعيد الصحيح جماليا، أي يربطه بواقعه العملي الموسّع الذي يشمل القيم الدافعة إلى الفعل وليست الحقيقة التي تحدها الأوضاع النموذجية كما حددها أرسطو.

إن عودة البلاغة إلى البحث الفلسفي المعاصر إنما هي مشروع لإعادة صياغة العقل، صياغة تسمح له بالتعرف على إمكاناته الكامنة والتي تزرع تحت وطأة التعسف العلمي الذي يدّعي اكتمال القواعد المنتجة للمعرفة وليس من سبيل للبحث عن المعرفة بغيرها، وقد تمّ سحب هذه القواعد إلى اللغة كذلك، ممّا أضعف طاقتها الإبداعية وأدّى إلى تراجع نشاط التفكير فيها وهذا لأن هذه القواعد التي وضعها العلم أنشأت مناطق محدودة للوعي وجعلت ما يُفكّر فيه بدون الاستعانة بهذه القواعد خارج حدود العقل.

والبلاغة إنما تريد تجاوز هذه الحدود، وضمّ مناطق الوعي التي يُقصيها العلم (البرهان) خارجه، أي أنها تبحث عمّا يبعث على التفكير كبؤرة توتر، بتعبير هيدغر، "فالبؤرة الأشد توترا هي ما يُمكن من التفكير، إنها تتحدث لنا عن حركتها الخاصة كي نلتفت إليها من خلال أعمال الفكر، وهي ليست أبدا من صنعنا، كما أنها لا تتأسس مطلقا على تمثّلنا لها، بل إنها تعطي التفكير وتُمكن منه، ولا تعطي إلا ما هو بحوزتها، وما هو بحوزتها إنما هو ما تُكوّنه هي ذاتها، أي من ذاته يدفع أكثر إلى التفكير ويُمكن منه"²، إن هذه البؤرة التي تعطي التفكير إنما هي معطاة بذاتها في اللغة وهي مصدر الحقيقة، "فالحقيقة لا تحدث من وراء ظهر اللغة، بل من وراء ظهر أولئك الذين يطوّرون

¹-Reboul , Introduction à la rhétorique, Op.cit, P: 18.

² - مارتن هيدغر ، التقنية الحقيقية. الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص ص: 189-190.

بأنفسهم فكرة أنهم يفهمون العالم، أو لا يفهمونه أبداً، وتحدث أيضاً في اللغة"¹، فإذا كانت الحقيقة لا تتجلى إلا من خلال نشاط اللغة، فإن البحث عنها لا يكون إلا بتوسّل مسالكها وتشعباتها، وبهذا نكون أمام قراءة بلاغية للحقيقة.

إن قيمة الحقيقة في البلاغة مرتبطة، إذن، بجمالية اللغة، ليس بوصفها وسيلة للاتصال أو نسقا يمكن إخضاعه إلى العلم (كاللسانيات)، بل باعتبارها ملكة طبيعية وصورةً وفضاءً وعالمًا، كما ألحّ على ذلك غادمير ومن قبله هيدغر، "فاللغة لا تحيل إلا إلى ذاتها ولا يتمّ تجاوزها إلا في نفسها، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول عنها طبيعية"²، وعلى هذا فإن قيمتي الصحيح والخاطئ ستندرجان ضمن الصيرورة اللغوية.

تنخرط الحقيقة في مسار الملفوظات ولكن دون اختزال معرفة هذا المسار في حساب رمزي خارج اللغة، كما يفعل المنطق الرمزي وحساب القضايا، ومنه فإن "الملفوظات وحدها يمكنها أن تكون صحيحة أو خاطئة"³، أي بما يتوافق مع طبيعة اللغة ذاتها (الصحيح) أو ما يخرج عن المسار الطبيعي للغة بما هي ملكة للاقتراب من الفهم والتعليل (الخاطئ)، ولهذا فإن البلاغة هي إصلاح هذا الخطأ والدفع بالكلام الصحيح ليكون كلاماً جيّداً، أي الدفع باللغة على تراتبية داخلية لتُخرج أجودَ إمكاناتها الطبيعية في تحصيل الحقيقة، ومنه كانت البلاغة، حسب كونتيليان^{*} Quintilien، "هي علم الكلام الجيد"⁴، لكنها ليست علماً اصطناعياً يضع القوالب الجاهزة ليكيل بها الصحيح

¹-Gadamer, Rhétorique, herméneutique., Op.cit, P:138.

(ويأتي حديث غادمير عن دور اللغة في سياق ردّه على هيرماس. يقول غادمير: "بأية عاطفة يُدافع هيرماس عن العلوم التجريبية ضد عملية اختزالها إلى لعبة لغوية". (IBID :137).

²-Jean Hyppolite, Logique et existence, Op.cit, P: 38.

³-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:317.

* - خطيب روماني من القرن الأول الميلادي.

⁴-Georges Molinié, Dictionnaire de rhétorique, Op.cit, P:09.

والخاطئ بل هي "معطى طبيعي"¹ وبهذا تلتقي البلاغة مع اللغة في الفضاء الطبيعي،
فضاء الجميل.

إن دور البلاغة يكمن في إيجاد المنافذ اللغوية إلى عمق الحقيقة ، وذلك بواسطة
اللغة نفسها كإمكانية مفتوحة، لأن اللغة لا حدود لها، إنها تولد نفسها بنفسها، و البلاغة
بهذا الدور " تُطوّر منهجياً ملكة طبيعية"²، وتدفع بالبعد الإنساني في الحقيقة إلى الظهور
بكل تناقضاته واختلافاته كأراء وقناعات، فالإنسان "قناعة".

¹-IBID, P:10.

²-Habermas, Op.cit, P:240.

3-1. البلاغة والأسلوبية:

لقد كان هدف البلاغة القديمة هو تعليم الطرق الصحيحة للقول الصحيح أي "الخطابة"، فارتباطها الأساسي باللغة يجعلها تقدم تجربة معرفية حول التعامل مع اللغة كخطاب، "فالتجربة البلاغية تطلعنا على العلاقة بين الذات المتكلمة واللغة"¹، وإذا كانت هذه التجربة هي طريق إلى الحقيقة، كما يتم تصورهما من خلال نشاط اللغة، فإنها أيضاً، ونظراً لطابعها المعياري، طريقاً إلى شكل لغوي مخصوص هو محل الخطاب وصورة لفقواه "ووجهة النظر المعيارية للبلاغة القديمة تعلمنا كيف يجب أن نكتب"²، وبهذا فإن للبلاغة أثرٌ أسلوبية يجب أن يكون داخل دائرة مقارنة الخطاب.

إن الأسلوب هو عنصر في بناء البلاغة، بما هو "طريقة الفعل، وفي اللغة هو طريقة التعبير عن الفكر بواسطة الكلمات والإنشاءات"³، وقد اعتبر جينيت Genette أن "البلاغة هي نسق من الأشكال التعبيرية"⁴، فالارتباط بين البلاغة والأسلوبية "stylistique" يشكّل، تاريخياً، انحساراً لدور البلاغة وأهميتها داخل النشاط المعرفي، فقد لاحظ برتيون أن "البلاغة اختفت، كمادة تعليمية وجزء من المعرفة، منذ نهاية القرن التاسع عشر، في كلّ المناهج الدراسية والجامعية (..) واختفى اسم البلاغة رسمياً في فرنسا سنة 1902، حيث تغيّر "قسم البلاغة" إلى قسم "تاريخ الأدب"⁵. ويُفسّر الغياب الطويل لمبحث البلاغة بتلاشي البعد التداولي في تعليميتها وانغلاقها على الخطاب بوصفه "لونا، وزخرفة ornament وليس كأداة عقلية للإقناع"⁶، أي بوصفه شكلاً أسلوبياً .

¹-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P: 243.

²-Georges Mounin, Clefs pour la linguistique, éditions Seghers, Paris, 1971, P: 151.

³-Pierre Guiraud et Pierre Kuentz, La stylistique, éd. Klincksieck, Paris, 1978; P:03.

⁴-IBID, P:121.

⁵-Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, éd Casbah, Alger,1998, P:09.

⁶- Breton, Op.cit , P:10.

لقد بدت الأسلوبية كانزياح علمي وأدبي لمبحث البلاغة، وتأسست كمبحث مستقل له أهدافه وغاياته، لكن ارتباطها بالبلاغة يتسم بالطابع الجدلي مما يُبقيها ضمن حدود "الإمبراطورية البلاغية"، لأنه، وكما لاحظ موانان Mounin، فإن "كل أسلوبية تُؤوّل إلى بلاغة"¹، فالأسلوب لا ينتهي عند حدود رسم الشكل الخطاب ، إذ إن " الشكل حقيقة مبنية بواسطة التعبير"²، كما أن البلاغة، كجانب تأثيري من الخطاب ، تصبح أثرا لهذا الشكل ، لكن الفروق الناشئة بينها إنما تحصل في القيمة التداولية للشكل الخطابي.

لقد لاحظ ديكر وودوروف، في معجمهما الموسوعي حول علوم اللغة ، وفي مادة يجمعان فيها "البلاغة بالأسلوبية" ، بأنه "وخلال العشرين قرن الماضي، مرّت البلاغة بتعديلات جوهرية (..) وقد فقدت جانبها التداولي المباشر، فلم تكن غايتها تدريس كيفية الإقناع بل كيفية بناء خطاب جميل، أي أنها اختزلت إلى فنّ للأسلوب "elocuto" ، أمّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فلم تكن البلاغة سوى عملية إحصاء للأشكال الأسلوبية(..)، وبهذا أصبحت الأسلوبية الوريث المباشر للبلاغة، وليس مصادفةً أن تتكوّن (الأسلوبية) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين"³، ويمكن النظر إلى هذا التحول التطوري للبلاغة ، من الخطابة إلى الأسلوبية ، من زاويتين :

أ- **كانحطاط** ، باعتبارها قد فقدت طابعها التأثيري وأصبحت هيكلًا شكليًا مرتبطًا "بالمخادعة الموجودة في اللغة"⁴، أي بالتحايل على أشكال* الخطاب دون أن يكون لهذه

¹- Mounin, Op.cit, P: 152.

²- Jean Cohen, Structure du langage poétique, éd. Flammarion, Paris, 1966, P :28.

³-Ducrot, Todorov, Dictionnaire encycl. des sciences du langage, Op.cit, PP:100-101.

⁴-Guiraud et Kuentz, La stylistique, Op.cit, P: 123.

*- يُعرّف جينيت الأشكال Figures بأنها "طرق الكلام في اختلافها عن طرق أخرى، بواسطة تعديل خاص يختزل كل شكل في نوع معزول مما يجعلها أكثر حياة وتميزًا وإبهارًا من طرق الكلام التي تعبّر عن عمق الفكرة نفسها دون تعديل خاص . (Guiraud, La stylistique, Op.cit, P:121).

وقد لاحظ بونوم "أنه ، ومنذ اليونان القديمة، ارتبط مفهوم الشكل بالبلاغة، حيث الموضوع هو دراسة الأسلوب وتقنيات الإقناع ، فالشكل يُعالج ضمن التعبيرية في علاقتها باللغة الموحّدة" . يُنظر:

(Marc Bon homme, Les figures clés du discours", Seuil, Paris, 1998, P:06)

الأشكال أثرا عمليا أو معرفيا، وعلى هذا الأساس تتجه الأسلوبية إلى الخطابات الأدبية أكثر من غيرها.

وبهذا المعنى يمكن القول مع هينريش بليث أن "نظرية الأسلوب الزاهدة في الأثر (أو التأثير) تتعارض مع البلاغة التي تسعى إلى الإقناع عن طريق الاحتجاج"¹، حيث صاحب انحطاط البلاغة انخفاض في الطابع القيمي للخطاب نفسه، وتعثُر اللغة في إنجاز فعاليتها الأساسية كملكة للفعل والتأثير.

ب- **كتلازم وتمفصل**، فالبلاغة ليست إلا أسلوبية تأثيرية، والأسلوبية هي بلاغة الأشكال في استخدامها للفروق الشكلية لإنتاج الفعل الإقناعي، باعتبار "الشكل كفرقٍ بالنسبة للاستخدام، وهذا الفرق موجود في الاستخدام (البلاغة)، وتلك هي مفارقة البلاغة"²، فالأسلوبية بهذا الشكل تعبر عن لعبة الفروق الشكلية وهي فروق ذات فعالية مُنتجة داخل اللغة، أي أن حركة الشكل وتباعده وتمايزه، إنما هي مناورة أسلوبية تؤوّل في النهاية إلى بلاغة، وهذا ما عبّر عنه ديكرود بقوله إن "المناورة الأسلوبية يمكن فهمها في الأصل كحيلة، تريد من خلال نوع من الفعل السببي إنتاج اعتقادٍ ما لدى السامع، إنها تنزع إلى تأسيس نوع من الرمز الثاني التي تتراكم في اللغة الواصفة في النحو والمعاجم، هذا الرمز الثاني يشغل جانبا مُهمّا، ويكاد يُكوّن كليّا، ما نسميه "بلاغة"³، وبهذا يتفق ديكرود مع موانان في مآل الأسلوبية إلى بلاغة عبر حركة الشكل*.

¹ - هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص:19.

² - Guiraud et Kuentz, La stylistique, Op.cit, P: 121.

³ -Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique, éd. Hermann, Paris, 1991, P:16.

* - ويمكن أن نحصي بعضاً من الأشكال البلاغية، كما عدّها ماريتي، وهي:
أ- dialogisme: شكل بلاغي يُحوّل الأفكار والمشاعر إلى صيغ حوارية.
ب- Hypophore: شكل بلاغي نحدد من خلاله الاعتراضات وإحصائها.
ج- Anaphore: تكرار الكلمة نفسها على رأس الجُمْل أو بعضها.
د- Prolepse: شكل بلاغي استباقي، يتم من خلاله توقع الاعتراضات ودحضها مسبقاً.

إن المناورة الأسلوبية ليست انزياحا خطابيا يبتعد عن الدور الأساسي للخطاب في التأثير، لأن التأثير محايتٌ للأسلوب نفسه، وتلك هي "مفارقة البلاغة" بتعبير "جينيت"، فالبلاغة متجلية بدرجات في الفروق الشكلية والأسلوبية ومتلونة بصبغة الحدود التي تفصل بين الأشكال المختلفة للغة، فهي تهيمن على الخطاب الطبيعي من خلال التصاقها بطبيعة اللغة نفسها.

وبهذا يمكن القول أنه "لا توجد طبيعة غير بلاغية للغة، حيث نستطيع أن نقول أن اللغة نفسها هي نتيجة فنون بلاغية محضة"¹، أي أن اللغة لا تنفصل عن فعل تشكّلها وطرق تعبيرها وإطارها الأسلوبي الذي تمارس فيه مناوراتها ونشاطها اللعبي كجزء من ماهيتها وخاصة من خصائصها الجوهرية والتي تهيمن من خلالها على عمليتي التفكير والكلام.

كما أنها لا تتغلق على التشكل والتعبير، وإن كانت تقف عند حدّيهما، كما هو الحال في مثال الشعر*، غير أنها تستجمع، مع فعل التصنيع في التعبير والتشكيل، فعل

ه- Aporie: شكل بلاغي يُعبّر عن التشكيك والارتياب.
و- Epitrope: شكل بلاغي يهدف إلى ربط ما من شأنه أن يساهم في التشكيك والمنازعة لإعطاء مزيد من القوة لما نريد الإقناع به.
ز- Paralipse: شكل بلاغي يتم من خلاله تركيز الانتباه على موضوع ما، متظاهرين بإهماله والتغاضي عنه، بغرض المناورة الإقناعية.
ح- Epiphore: تكرار الكلمة آخر كل جملة أو فقرة.
ط- Diaphore: التورية، أي تكرار الكلمة نفسها، بمعنيين مختلفين.

أنظر: Angèle Kremer, Marietti, " Nietzsche et rhétorique ;PUF, Paris, 1992, PP: 138-139.
¹-IBID; P:113.

*-يصعب الفصل، إلا منهجيا، بين البلاغة والشعرية، كما لاحظنا في بداية الفصل، إذ إن التصنيع اللغوي إنما يخلص في الشعر إلى التأثير والتفعيل، فقد رأى الفارابي أنه "تستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه (..) ولذلك صارت الأقاويل دون غيرها تجمل وتزيّن وتقمّح ويُجعل لها رونق وبهاء بالأشياء التي ذُكرت في علم المنطق". (الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص:27).

ورأى فان دايك أن "الأبنية البلاغية للنص ذات علاقة وثيقة بالأبنية الأسلوبية للنص أيضا، ويُعرف جزء منها تحت اسم "صوّر الأسلوب"، ويتعلق الأمر هنا أيضا بأبنية أو عمليات محددة، تبدو كأنها لغوية غير أن مقولاتها ليست نحوية أو لغوية، فمقولة "التكرار" مثلا لصوت وكلمة ومعنى.. الخ، ليست في الأساس مقولة لغوية". (أنظر فان دايك، علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات، مرجع سابق، ص:21).

التأثير والإقناع، بل أمكننا القول أنه لا تكون اللغة إلا بدرجة التأثير التي تبدأ من لحظة الاستقبال نفسها (قراءة، استماع..). كدرجة دنيا في تأثير الخطاب ، إلى لحظة الفهم التي لا تحصل إلا بشيءٍ من التأثير، ثم إلى لحظة العمل بالخطاب (المتعة، المعرفة، اتخاذ المواقف، تشكيل الآراء..).

وبهذا الشكل، وكما يرى بليث، فإن "كلّ نصٍ هو بشكلٍ ما "بلاغة" أي أنه يمتلك وظيفة تأثيرية، وبهذا الاعتبار فالبلاغة تمثل منهجا للفهم النصّي مرجعه التأثير، وعندما نفكر حسب المفاهيم البلاغية فإننا ننظر ، مبدئياً، إلى النص المستمع/ القارئ ونجعله تابعاً لمقصدية الأثر(..). ففي النموذج البلاغي للتواصل يحتل متلقي الخطاب المقام الأول بدون منازع"¹، وبهذا تفتح البلاغة مجال الترابط بين النص والفعل ، بين اللغة وأفعالها ، بدءاً بتفاعل المؤلف مع نصه والأثر المنعكس للنص عليه "كرأي مُلزم" له بالأساس، وبهذا يرى غادامير أن "فهم النص هو تطبيقه على أنفسنا بالأساس"²، ومنه فكلُّ نصٍ يمتلك القابلية لأن يتحوّل إلى فعلٍ لأنه مبنيٌّ بالأساس على "قوة" بالمعنى الأرسطي للكلمة (*dynamis*)، فإذا كانت هذه القوة والدينامية والإمكانية محايدة لعمل النص في تحوّله إلى فعل، أمكن القول حينها أن البلاغة هي قوة اللغة وجوهرها.

وقد بيّن ريكور، في مؤلفه الأساسي "من النص إلى الفعل"، العلاقة بين النصوص ومرجعية الفعل حينما اعتبر أن "مرجع بعض النصوص. إنّ لم يكن كلّها. هو الفعل نفسه (..) والانتقال من النص إلى الفعل يكفّ تماماً عن الظهور كتماثل جريء، في الحدّ الذي يمكن أن نبيّن فيه أن منطقة ما من الخطاب على الأقل، على وعيٍ بالفعل،

¹- هينريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص:24.

² - Gadamer Hans Georg , Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad.: Pierre Fruchon, éd seuil, 1996, Paris, P:420.

ترجع إليه، تصفه ثانية وتقيّد بناءه"¹، فالفعل هنا إنما هو جوهر الخطاب، إذ من خلاله يتحوّل النص من "مكان" معزولٍ تبني فيه اللغة نفسها وتتغلق على قوة تشكيلها وأسلوب تعبيريتها، إلى "مكان" يجتمع فيه المؤلف والقارئ، الخطيب والسامع. "فالبلاغة لا يمكنها أن تشتغل إلا انطلاقاً من تصور للغة كمكان مشترك بين الخطيب والسامع، و من هذا المكان المشترك المرجعي، يقوم الخطيب برفع مكان مشترك أكثر مقاربة هو الخطاب"²، ومنه يمكن وصف البلاغة بأنها الإقناع من خلال الخطاب، كما أن الخطاب لا ينبني بمعزل عن متلقيه فهو شرط في إقامته ودليلٌ على خروج النص إلى الفعل ومرجع له، وبهذا تنبني البلاغة على ثلاثية: المتكلم/الخطيب (Ethos) والمتحدّث إليه/السامع (Pathos) وموضوع الخطاب (Logos).

إن ارتباط البلاغة بالنصوص، إنما يحيل إلى وظيفة جديدة للبلاغة هي تحليل النصوص بدل إنتاجها من خلال تتبع الطريق الذي يسلكه الخطاب من النص عبر الفهم إلى الفعل، "ففن الخطاب هو كذلك لأنه مرتبط بالطابع المباشر لفعله"³، وانطلاقاً من هذا الارتباط أمكن جعل البلاغة عملية لإعادة بناء النصوص عبر قراءة تداولية تتعقب حركة الفعل داخل الخطاب، وعندما تقارن بالبلاغة القديمة فإنها بلاغةٌ في الاتجاه المعاكس، أي أنها تنطلق من النص وعبر حدوده الشكلية وفجواته الأسلوبية وانزياحاته التعبيرية لتصل إلى بناء خطاب جديد انطلاقاً من الفهم كمكان مشترك بين المؤلف والقارئ وهو الرهان الجديد للبلاغة.

¹ - بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 2001، ص: 135.

² - Marietti, Nietzsche et la rhétorique, Op.cit, P:207.

³ - Gadamer, Rhétorique, Herméneutique ..., Op.cit, P: 127.

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم مع غادامير، أن "فهم النص شكلاً إنتاجي مستقل أقرب شَبها إلى فنّ الخطيب منه إلى سلوك السامع"¹ ، وإذا اعتبرنا أن فهم النص فهماً بلاغياً هو إنتاج مستقل، أي أنه منفصل عن النص نفسه وعن حقيقته، فإن البلاغة الموجهة لإعادة بناء النصوص وتحليلها على أساس التأثير والفعالية اللغوية، ليست لغة واصفة (Métalangage) بالمعنى الذي تأخذه كلغة تقف وراء لغة النص، كما أن "اللغة الواصفة ليست خطاباً صحيحاً حول اللغة، وإن ظهر أنها تقوم بهذه الوظيفة أحياناً، فهي قبل كل شيء خطاب حرٌّ حول اللغة"²، فلغة البلاغة التحليلية تمتلك حقيقتها بذاتها باستقلالها عن النصوص التي تشتغل عليها، وبهذا المعنى فقط توصف بكونها بلاغة.

لقد لاحظ بليث أن " عملية إعادة بناء البلاغة ، باعتبارها منهجاً لتحليل النصوص، تستند على مبررين: المبرر الأول ذو طبيعة تاريخية، فهناك أمرٌ أكيد وهو أنه على طول تاريخ وجود نظرية بلاغية فإن نصوصاً مختلفة (خطابات، مواعظ ورسائل وأشعار... الخ)، تنتج حسب قواعدها، فإذا ما استعملنا بعد ذلك المقولات البلاغية لتأويل تلك النصوص، فإننا سنساهم في كشف تركيبها الشكلي القصدي"³ ، ومن خلال هذه الوظيفة الجديدة ، تعيد البلاغة بناءً نفسها بشكل يضمن استمراريتها التي ترتبط باستمرارية النص نفسه من الناحية التاريخية، أما من ناحية الموضوع فإنها ترتبط بالخطاب كأثر للنص ومنه تضمن فعاليتها حيث " يمكن للبلاغة المعيارية أن تصبح بلاغة وصفية ، بل أيضاً بلاغة تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقدية وضعية تلقّي الشارح (للنص)، إنها مؤهلة ، في هذه الحالة ، لتكوين أسس "نظرية تداولية للنص"⁴ ،

¹-Gadamer, Rhétorique, Herméneutique ..., Op.cit, P: 128.

²-Josette Rey-Debore, Le métalangage, éd Armand Colin, Paris, 1997, P: 17.

³ -هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص: 23.

⁴ - هنريش بليث، المرجع السابق، ص: 29.

أي تكوين جهاز نظري للقراءة مبني على تمثيل القيم التداولية وتحليل اللغة من خلال أفعالها.

لقد اتضح ، من خلال هذا التحليل ، أن تطور البلاغة إلى هذا المستوى ، الذي يصفه ببرلمان "بالإمبراطورية البلاغية" ، إنما ساعدت عليه حركة الأسلوبية بوصفها جوهرًا في اللغة، إذ كلاهما يساهم في التأثير على المتلقي ودفعه إلى الاقتناع بما يحمله الخطاب والعمل بمقتضاه حسب قصدية الخطاب وفعالتيه ، وهو شرطٌ في إقامة الخطابات نفسها، وبهذا أمكننا فهم ارتباط البلاغة بالخطاب كمسار عقلائي للنص نحو القارئ عبر الفهم الذي سيصبح جزءًا مهمًا من الوظيفة البلاغية لعملية القراءة ، كما هو جوهر في إنتاج الخطابات الواصفة التي تضطلع بمهمة تحرير المعنى من طمس الكتابة وبذلك هي لغة جديدة وبلاغة جديدة.

4-1. تقويض البلاغة :

لقد بُنيت البلاغة التقليدية على تطابق الكلمات ومعانيها كشرط لإقامة الحقيقة، غير أن هذا التطابق هو توهمٌ ومغالطة، بالمعنى السفسطائي للكلمة، ومنه فإن الحقيقة تكون قد تأسست على مبدأ ميتافيزيقي للتطابق يُجيب عن سؤال سقراط: "ما هو إذن السلوك الناجح بإزاء حروف اللغة؟ وما الذي يجعل الرجل حسنا مع حروف اللغة؟"¹، وبهذا تكون الحقيقة، حسب المعيار البلاغي، هي تطابق الملفوظات مع المعاني، وهذا هو محور الإقناع في البلاغة، إنها تقوم على مبدأ الهوية والتطابق والتجانس و"توافق المنطوق مع شيء ما"²، والتطابق يستلزم استبعاد الخطأ بوصفه خلا وعيبا وفسادا للتماهي بين اللفظ ومعناه، وبالتالي فسادا للحقيقة.

¹ - أفلاطون، في السفسطائيين والتربوية، مرجع سابق، ص: 13.

² - هيدغر، المرجع السابق، ص: 16.

ومن ذلك كانت البلاغة إجادةً الكلام وإتقانه للاحتراز من الخطأ والوقاية من الوقوع فيه كسلوك جيد اتجاه اللغة، "إنها فنٌّ، أي مجموعة القواعد التي تسمح إمّا بالإقناع، وإمّا بالتعبير الجيد (..) فهي مؤسسة اجتماعية"¹، لكن هذا المنظور، الذي تأسست عليه البلاغة الكلاسيكية، لم يصمد أمام التقويض والهدم الذي تعرضت له الميتافيزيقيا، خاصة بعد تأسيس الكوجيتو الديكارتي وبروز الذات داخل العملية المعرفية وتلونها باللغة وانفلاتها من المطابقة والتجانس وأصبح الخطأ كجزء من الذات، جزءا من الحقيقة، بل أصبح أنه من "ضمن شروط الحياة قد يرد الخطأ"²، وبهذا هاجم نيتشه البلاغة وأعاد خلخلتها ثم بناءها على أساس الاختلاف، مُطِحا بأوهام الحقيقة المعبر عنها بواسطة اللغة، هذا الاختلاف الذي يقيم في الاستعارة فالحقيقة بذلك هي استعارة وتمثيل.

لقد لاحظ ريكور أن نيتشه قام باستخراج الاستراتيجيات البلاغية المطمورة والمنسية والمكبوتة نفاقا، باسم مباشرة التفكير، واعتبر أن اللغة كلها تمثيلية "le langage est tout entier figuratif" ويصرّح بنبرة احتفالية: "ما هي إذن الحقيقة؟ إنها مجموعة متحركة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات بالإنسان، باختصار هي مجموعة من العلاقات الإنسانية التي تمّ الارتقاء بها وتغيير هيئتها وتحسين لفظها ومعناها بلاغيا وشعريا، والتي بعد طول استعمال تظهر لشعب ما، أنها ثابتة ومشروعة. إن الحقائق إنما هي أوهام نسينا أنها أوهام، واستعارات فقدت قوتها الحسية ونقودٌ زالت

¹ - رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط1، 1999، ص:166.

وقد انتقد بارت البلاغة، حيث لاحظ "أنها تلقت خلال قرون، منذ القديم وحتى القرن التاسع عشر، تعريفا وظيفيا وتقنيا في الوقت نفسه، وفي المجتمع البرجوازي، فإن فن الكلام، بحسب بعض القواعد، هو علامة للسلطة الاجتماعية، وأداة لهذه السلطة". (بارت، المرجع نفسه، ص:166، 167). ولهذا حاول بارت أن يستبدل التعريف الوظيفي للبلاغة، بتعريف بنيوي وإخباري.

² - نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم: حسان بورقبيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993، ص:130.

النقوش التي عليها، فتحوّلت إلى مجرد معدن"¹، وبهذا الهدم المعرفي لنموذج الحقيقة المبني على التوافق والتطابق، تتجدّد في اللغة الإمكانيات المطمورة تحت الرابطة الصلبة بين المعنى واللفظ، والتي هي في الحقيقة رابطة ميتافيزيقية قابلة للتقويض والتدمير والهدم.

ولأن الحقيقة، بهذا الوصف، استعارية وتمثيلية، ولأن اللغة نفسها كما يقول جون بول (Jean Paul) هي "قاموس من الاستعارات الذابلة"²، فإن مسألة الصدق داخل الخطاب هي مسألة احتمالية ونسبية، "فالصدق دائما نسبي بالنظر إلى نسق تصوري تمّ تحديد جزء كبير منه من خلال الاستعارة"³، إن هذا النسق التصوري إنما هو نسق غير تطابقي، وبهذا المعنى وجّه نيتشه نقده للبلاغة بوصفها مبنية على جانب أسطوري، "فالأسطوري mythos هو الذي جعل الناس مؤهلين لتعلّم البلاغة (..) والإنسان المرتبط بالأسطورة يجهل قوانين السببية التاريخية التي يمكن أن تكوّنه، فهو سعيدٌ بالاستعانة كما هو ممكن ذهنيًا، يعني الاستعانة بالإقناع"⁴، فالاستعارة تعبّر عن لامعيارية الحقيقة التي تعبّر بدورها عن اطراد اللغة وعدم انتظامها في شكل يسمح لها بتثبيت أنماط الانسجام والتوافق والتطابق بين الألفاظ والمعاني*.

¹- Paul Ricœur, soi même comme un autre, éd Seuil, Paris, 1990, PP: 23-24.

²-IBID, P:23.

³- جورج لايكوف، مارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار طوبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص: 163.

⁴-Marietti, Op.cit, P: 99.

* - لقد هاجم الجابري البلاغة العربية واعتبرها "قمعا" إبستمولوجيا حينما يقول في كتابه "التراث والحداثة": إن "الإعجاز البلاغي أو الاستدلال البياني، في الخطاب العربي يقوم على نوع من "القمع" الإيبستمولوجي قوامه التأليف بين المختلفات بواسطة مشاهد حسية ناطقة تخفي الاختلاف وتظهر الائتلاف وتترك للمخاطب مهمة استخلاص المعنى بنفسه بعد أن توحى له به إيحاءً وتوجهه إليه توجيهها مما يصرفه عن المناقشة والاعتراض. لا بد من الإشارة إلى أن البلاغة العربية، وبالتالي هذا القمع الإيبستمولوجي الذي يعتمد الاستدلال البياني، إنما تقوم على الاختلال بالتوازن بين الألفاظ والمعنى، فتارة تكون الألفاظ في العبارة أقل من المعنى بحيث تترك للسامع مهمة تكمله من عنده، وتارة يكون العكس بأن يصاغ المعنى الواحد عبر عدة ألفاظ داخل العبارة الواحدة فيجد السامع نفسه أمام فائض من الألفاظ يقدم نفسه كتعويض عن فقر المعنى،

ومنه كان مشروع نيتشه يستهدف كشف الأفتعة والإطاحة بالأوهام المبنية على أوجه بلاغية تشتغل بثنائيات الحقيقة والمجاز ، الظاهر والباطن ..، بل إنه يرى أن: "اللامنطقي يرتبط ارتباطا وثيقا بعمق الانفعالات ، بعمق اللغة والفن والدين، وبشكل عام بكل ما يضيف قيمة على الحياة، بحيث لن نستطيع أن نفضله عن هذه الأشياء الجميلة دون أن نفسدها بشكل لا يمكن إصلاحه"¹، فالبحت عن العمق في اللغة والفن والدين وقيم الحياة عموما هو البحت عن جوهرها الذي يختفي وراء الانتظام والتجانس والتطابق الذي تظهر به عندما تنقذف إلى المتلقي أي في حركيتها وفعاليتها.

وبما أن الانقذاف لا يتم إلا في اللغة، فإن "نيتشه أراد البحت عن جوهر اللغة فيما حدده أرسطو كقوة ودينامية وإمكانية(..) ومنه وجد أن جوهر اللغة هو البلاغة"²، وعليه فإن كل مظاهر الحقيقة المنتجة عبر اللغة هي مظاهر بلاغية واستعارية على الخصوص ، وبهذا فهي لا تمثل الحقيقة بأي شكل من الأشكال لأن الكشف عن الأفتعة الاستعارية في اللغة لا يُفضي إلا إلى أفتعة أخرى، إذ "لا يوجد خطاب حول الاستعارة لا يتحدث داخل شبكة من المفاهيم المتولدة بشكل استعاري (..) فالاستعارة تُقال بشكل استعاري ولا يوجد مكان غير استعاري"³. وإذا كانت اللغة كذلك، فإنه من التناقض وضع قوة اللغة في التطابقات والتوافقات التعسفية بين الألفاظ والمعاني وهو وضع ميتافيزيقي بالأساس، ولهذا السبب عملت الفلسفات الحديثة على تقويض الأساس الميتافيزيقي للغة ، كبلاغة ، بخلخة التطابق والكشف عن الاختلافات الممكنة داخلها.

بعد أن تأسست الذات في العمل الديكارتي وتبلورت داخل الفلسفة الكانطية، فإن مسألة الحقيقة أصبحت مرتبطة بما تقرره الذات وتبرره لترفعه إلى مستوى اليقين بفضل

وهذا ما كان البلاغيون العرب على وعي تام به"، (محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط1، 1991، ص154).

¹-نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، ص: 35.

²-Marietti, Op.cit, P:115.

³-Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P : 364.

التأسيس المنطقي للحقيقة، ومن هنا يمكن أن نعتبر أن أرسطو هو أول من أسس لتقويض حقيقي للبلاغة بالبحث عن حدودها وآليات اشتغالها، "فالبلاغة لدى أرسطو ليست علما ولا فناً أو تقنية ولكنها ملكة أو قوة لها القدرة على أن ترقى إلى مستوى التقنية، فالبلاغة هي ملكة إيجاد مواضع الإقناع في موضوع ما"¹، وعلى هذا الأساس اعتبر نيتشه أن "البلاغة عند أرسطو هي فنٌ صوري محض"² بما هي هذه الملكة التي تشتغل في "كلّ موضوع" وتنسحب على "كلّ لغة"، وهي إزاء ذلك جزء من المنطق أو الأورغانون. وإذا تذكرنا، مع ربول Reoul، أن "القانون الأساسي للبلاغة هو أن الخطيب، الذي يتكلم أو يكتب للبرهنة على شيء ما، ليس وحيداً"³، فإن هذا يعني أن البلاغة مبنية على فعل التغير وجمع الآراء من خلال الاتفاق على صدق الكلام والاعتراف بالحقيقة التي تقدمها الملفوظات والتسليم بها، إذ إن "شرط حقيقة الملفوظات هو الاتفاق الافتراضي للآخرين"⁴، أي أن الذات وحدها لا تشكل الحقيقة وفق التصور البلاغي، بل يجب أن يصل أثر هذه الحقيقة إلى الآخرين فيمارسوها ويشغلوا بها بناءً على اتفاقهم على صدقها من خلال الخطاب ، ولهذا "فالبلاغة هي قبل كل شيء ممارسة (Praxis)، فعلٌ وسلوك"⁵، والحقيقة بهذا الفعل هي مشاركة وتوافق من خلال المكان المشترك للغة بوصفه المكان الذي يمكن أن تجتمع فيه الآراء المتنافرة، وهو دورٌ تقوم به اللغة من خلال نموذج التوافق بين الألفاظ والمعاني والذي يجب أن يقتدي به سلوك السامع

¹-Marietti, Op.cit, P: 104.

²-IBID; P: 104.

³-Reoul, Introduction à la Rhétorique, Op.cit, P: 08.

⁴-Habamas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P: 285.

⁵-Molinié, Dictionnaire de la Rhétorique, Op.cit, P:05.

للخطاب، فاللغة في بلاغيتها هي نماذج* للعمل والممارسة والفعل عبر جهوياتها
الأسلوبية.

لقد ارتبطت الحقيقة في البلاغة بالرأي كتوافق جماعي وتفاوض حول المسافة في
اتجاه إلغائها، وبهذا فإن التقارب بين اللفظ والمعنى ينسحب على التقارب بين الأنا
والآخر إلى حد المطابقة، حيث أن "العلاقة الحقيقية بين "الأنا" و"أنت" تُقيم في
المشاركة في عالم لغوي مشترك"¹، وبالتالي فإن العودة إلى الذات هي تفكيك هذه
الرابطة اللغوية للتوافق التي يتم، بناءً عليها، تفويض البلاغة باعتبارها جوهر اللغة .
لقد لاحظ هيغل أن "انعدام الحرية معناه أن تكون على مقربة من شيء آخر،
وليس بالقرب من ذاتك"²، وعليه فإن بروز الذات في الفلسفة الحديثة هدم العمل البلاغي
للغة وحطّم نموذج الحقيقة فيها بوصفه نموذجاً ميتافيزيقياً مبنياً على التطابق والهوية،
بينما تبني الذات نموذجها الخاص بالحقيقة كتفكير يستجمع المتناقضات، ليس كوحدة،
ولكن كاختلاف متحرك وديناميكي، أي كاختلافٍ داخلي وتغايرٍ للذات مع نفسها ، أو ما
يسميه ريكور ، في شكل عنوانٍ لأحد كتبه، بـ "الذات عينها كآخر" "soi même"
"comme un autre"، فالحقيقة، إذن، لا تخرج عن الذات وإنْ ظهرت في شكل تغاير
بفضل تحويل الذات نفسها إلى آخر في حركة جدلية (ديالكتيكية).

* - لقد لاحظ دريدا أنه "يكفي استبدال مفهوم الأنموذج paradigm بمفهوم الاستعارة métaphora للحصول
على تعريف أفلاطوني للاستعارة".

أنظر: (Jaques Derrida, "Marges de la philosophie", éd. Minuit, Paris, 1972, P: 266)

¹ - Ernest Cassirer, Logique des sciences de la culture, traduit de l'allemand par Jean carro, les éditions de cerf, Paris, 1991, P: 135.

² - هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص:77.

لقد سيطر المنطق الأرسطي ذي الطابع الصوري على المعرفة العقلانية لأكثر من ألفي سنة ، وتلوّنت به مختلف المعارف النظرية والعملية، ووظفته المعرفة الدينية الإسلامية في الجدالات الكلامية واستنباط الأحكام وتأسيس النصوص، كما اعتمده التيلوجيا المسيحية في القرون الوسطى لتبرير القضايا الأساسية في الخطاب الكنيسي واستمرت هيمنته في عصر النهضة حتى داخل العلوم الدقيقة والخطابات السياسية والدينية والفلسفية .

وما يزال المنطق حاضرا في جزء كبير من المعرفة والتفكير العقلاني المعاصر والمناهج المدرسية والسجلات الثقافية... الخ، واعتبر بذلك آلة الفكر والنظام الثابت لطرق استخراج النتائج في المعرفة، فهي بذلك نتائج يقينية لأن نظام التعقل (المنطق) نظام موضوعي مبني على ثنائية الشكل والمادة في مبحث الطبيعة، ومنه يمكن أن نعتبر أن المنطق الأرسطي، وفي جزء كبير منه، هو تحوُّل للميتافيزيقيا وتتكّرها في اللغة وتَحَقُّبها في التمثيل الرمزي للمنطق والصورية.

وفي هذا المسار الطويل للمعرفة المنطقية، الموروثة عن التصور الأرسطي، كان مبحث البلاغة يتراجع إلى الخفاء منسحبا من ميدان المعرفة العقلانية وهو ما يمثل إقصاءً لطرفي التعقل وهما المتكلم / المخاطب (Ethos) والسامع / المخاطب (Pathos) ، وهذا يعني أن بنيات التعقل بقيت جامدة طيلة هذا المسار، مما أدّى إلى انفصال الخطاب (Logos) عن تاريخه ومصادر إيجاده و إنتاجه .

لقد كشفت الثورات العلمية والتحويلات المعرفية أن مسألة اليقين هي مجرد فرضية وأن نظام التعقل هو نظام حوارى ونتائجه إمكانات معرفية، واكتشف العقل المعاصر أن قوته ليست في انسجامه وتناغمه وتوحدّه بل في تعدده واختلافه، وأن البحث عن تطابق الفكر مع ذاته أو الفكر مع الطبيعة، إنما هو بحثٌ عقيم يكبح طبيعة العقل

نفسها، والتي هي طبيعة حيّة ودينامية، ومن ثمة وجب على التفكير العقلاني استبدال هذا البحث ببحثٍ آخر يوجّه الفكر نحو إدراج اختلافاته ضمن صيرورة تاريخية، وهو ما يعني اعتبار هذه الاختلافات كأراء وليس كقوانين وأنّ مبدأ "انتصار" الرأي هو المحاجة والإقناع وليس شكلا صوريا معزولا عن شروطه التاريخية.

إن غياب البلاغة في الفكر الغربي، من المصادرة المنطقية الصورية الأرسطية إلى الغلق الديالكتيكي الهيجلي، ظلّ يعني غياب الحوار في بنية التفكير "العقلاني"، وهو ما يعني أيضا تقلص أبعاد الإنسان "كائن الأبعاد"، وضمور "الحوار الذي نكوّنه"، بتعبير غادمير الشهير، والحوار في المعرفة يعني عرضا للأراء وإقامة الحجة عليها والتفاوض حول قيمة الصدق فيها ودرجة اليقين التي تتضمنها، بوصف هذا اليقين إمكانا عقليا يقوم في كل معرفة أو تصور أو استنتاج ويسمح بالتحول والانقلاب والتطور في الأنظمة المعرفية والاقتراب من الحقيقة التي ليست سوى الرأي الذي أقيمت عليه حجة و انخرط بعمق في الصيرورة التاريخية وتمّ تداوله ضمن حيّز زماني والتعبير عنه داخل نسق لغوي متماسك.

وقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين عودة البلاغة إلى الأطروحات المعرفية و إلى صلب النظريات الفلسفية والأدبية تحت صيغ كلياوية شمولية تنافس الفلسفة نفسها هي " الإمبراطورية البلاغية"، "البلاغة الجديدة" (شاييم بيرلمان)، ليس لإعادة البلاغة كفصاحة (éloquence) ولكن كحجاجية (Argumentation)، وتزامنت هذه العودة مع تزايد الاهتمام بدراسة اللغة وهيمنة الخطاب اللغوي داخل الأنساق المعرفية في العلوم الإنسانية، وتعدّد الأبحاث والنظريات حول هذا الخطاب بوصفه خطابا "طبيعيا" و ملكة إنسانية .

وبهذا تُشكل اللغة تجاوراً معرفياً مع البلاغة باعتبارها معطىً طبيعياً ، ومنه فإن مقاربة الطبيعي بالطبيعي (اللغة بالبلاغة) أوصلُ إلى الحقيقة وأقربُ إلى مكاشفة الممكنات فيها من مقاربة الطبيعي بالاصطناعي (اللغة بالمنطق) ، وبما أن البحث في اللغة (اللسانيات، تحليل الخطاب، فلسفة اللغة..) يتجه إلى مقاربتها تداولياً ، فإن المقاربة البلاغية المنذورة لها لا ينبعثُ إلا وجهها التداوليِّ الفعال والمؤثر ، وبهذا المعنى ربط بيرلمان إحياء البلاغة بمظهرها الحجاجي في عنوان كتابه الأساس: "البلاغة الجديدة : بحثٌ في الحجاجية".

إنَّ الحجاجية ، كما سنرى ، تمثل المبحث المستعاد لمقاربة الخطاب (الفلسفي على الخصوص) وإعادة صياغة المبدأ العقلاني الذي تتأسس عليه المعرفة ، والبحث عن البنيات الممكنة المشكّلة لمقولات العقلانية المعاصرة من خلال البعد اللغوي فيها، فإذا كانت البلاغة جوهر اللغة ، فإن الحجاجية هي جوهر البلاغة ، ومنه فإن تداولية اللغة تمرّ عبر حجاجيتها.

2-1. التداولية والفعل اللغوي:

لقد تناولت الدراسات اللغوية، ذات البعد المنطقي، مسألة المعنى في الجملة بحمله ضمن صيغ القضايا، بوصفها الصيغ الوحيدة التي تقبل الصدق أو الكذب، وتميّزت الجملة الخبرية بقدرتها على التعبير اللفظي عن القضية واستبعدت الأشكال الإنشائية للجملة من دائرة القضايا، غير أن الفعالية اللغوية لا تنتهي عند حدود صياغة الجملة ومعرفة قيمة الحقيقة فيها، بل تتعدى ذلك إلى فعالية تَلَفُّظ الجملة ودور هذا التلفظ في تغيير مجال اجتماعي مخصوص وتحويل موضوع الجملة الواقعي من موضع إلى آخر. إن قيمة الحقيقة لجملة ما لا تنحصر في البناء الدلالي لها، وإنما ترتبط هذه القيمة بارتباط الجملة بواقعها، حيث تنتقل الحقيقة من طابعها الدلالي المتعلق بقيمتي الصدق والكذب إلى طابعها التداولي المتعلق بقيم الاستعمال والفعالية والتأثير، إذ "إن المجال المتميز بالنسبة إلى التداولية هو مجال اللفيظ (l'énoncé)، أما الجملة التي هي النتيجة المجردة لقواعد اللسان وتعاملية الدلالية التي يحتويها اللسان، فيتم وصفها بواسطة مكونات لسانية بحتة مستقلة عن وضع الخطاب، وتشكل المعطى الأولي الذي تشتغل عليه المركبة التداولية"¹، فالتداولية*، بهذا المعنى، هي مجال دراسة الجملة كوحدة لغوية، في مرحلة انقذافها إلى الواقع ودخولها عالما ممكنا فترتبط به ارتباطا قيميا، ذلك أن خاصية القصدية l'intentionnalité في اللغة لا تساعد على بناء الدلالة فقط، بل على الدفع بهذه الدلالة إلى بناء فعل هو فعل الكلام.

¹ - روبرت مارتان، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح المجاري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006، ص:327.

* - يجب التمييز بين التداولية Pragmatique والذرائعية أو النفعية Pragmatisme، فالنفعية مذهب فلسفي أسس له وليم جيمس وجون ديوي، يرى في المنفعة معيارا للحقيقة، أما التداولية فهي نتاج لفلسفة اللغة أسس له شارل موريس Morris، فتغنشتاين وأوستن..، حيث التداولية مجال يُعنى بالعلاقات بين العلامات ومستخدمها.

إن النظرة التداولية إلى اللغة، التي تبلورت بشكل فلسفي لدى لودفيك فتغنشتاين Wittgenstein، تنطلق من إعادة التفكير في مسألة المعنى بما يتناسب مع أغراض الكلام وحياة الدلالة، إذ إنه، وكما يقول فتغنشتاين، "إذا قال أحدهم مثلا إن القضية "إن هذا [موجود] هنا (مشيرا إلى شيء ما)، لها بالنسبة إليه معنى، كان بإمكانه أن أسأله في أيّ الظروف المخصوصة يمكن فعلا استعمالها، إذ في هذه الظروف يكون للقضية معنى"¹، ومنه يكون المكوّن التداولي للقضية شرطا في قيام المعنى الناشئ نحويا ودلاليا، وليس المعنى هنا حصول الدلالة فقط، بل هو كذلك توظيف هذه الدلالة ضمن سياق تداولي ينكشف فيه الغرض من استخدامها .

وعليه يكون "مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللغة"²، أما مجال الحقيقة فيها فيرتبط بمجال التحقق، حيث تكون "الجمل صادقة إذا كان الوضع الذي تصفه قد تحقق فعلا في الكون، وهي كاذبة بخلاف ذلك"³. ولذلك فإن دراسة اللغة من الناحية التداولية تندرج بالأساس في معرفة التغيّرات التي يحدثها تلفظ الجملة انطلاقا من قصد توصيل المعنى وتحقيق غرض ما تمّت صياغة الجملة من أجله، و التغيّر الذي تحدّثه اللغة هو حدث يُعبّر عنه في الخطاب بموضع السياق، ويكون بذلك "اللفيظ l'énoncé بوصفه حدثا فعليا للتلفظ، له واقع فعلي، وهو الوحيد الذي ينتمي إلى الخطاب، وهو الوحيد الذي له قيمة حق"⁴، ومنه فإن التداولية تكون قد فتحت اللغة على خطابها والخطاب على شكل الحياة* وهو ما يعني محاولة تقريب المعاني من كونها الذي فيه وتمارس تأثيرها فيه.

¹- لودفيك فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص:197.

²- المرجع نفسه، ص:153.

³- أن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم : علم جديد في التواصل ، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003، ص:29.

⁴- روبير مارتان، المرجع السابق ، ص:325.

*- لقد عبّر عن ذلك فتغنشتاين بقوله "أن تتصور لغة يعني أن تتصور شكل حياة "lebensform" (فتغنشتاين، مرجع سابق، ص 131).

لقد تناول أوستن تداولية اللغة، من خلال هدف اللغة الأساسي في وصف الواقع، إذ "أقرّ بأن كل جملة تامّة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغوي واحد على الأقل، ويميّز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمل الأول هو العمل القولي، وهو العمل الذي يتحقق ما إن نتلفظ بشيء ما، أما الثاني فهو العمل المتضمّن في القول، وهو العمل الذي يتحقق بقولنا شيئاً ما، وأما الثالث فهو عمل التأثير بالقول والعمل الذي يتحقق نتيجة قولنا شيئاً ما"¹، واهتم أوستن بالنوع الثاني بالأساس، أي الفعل المتضمّن في القول، حيث نَبّه إلى أهمية القوة التي يتضمنها اللفظ زيادة على إفادته الدلالية، وذلك من خلال الحدث الذي يَنج عن القوة الفاعلة للملفوظ ضمن ما يُسميه أوستن بالجمل الأدائية أو الإنجازية Performatives، وهو ما يعني أن "إنتاج الملفوظ هو القيام بفعل"² فإنجاز الفعل اللغوي يمرّ بوضع الفعل المتضمن في القول موضع سيرٍ سياقي داخل اللغة كحياة للدلالات والعلامات، ثم يقوم التلفظ بالجملة بوضع المدلولات والأفعال المتضمنة في القول موضع سيرٍ واقعي .

لذلك، وكما يرى فتغنشتاين، "نحن نُحوّل الألفاظ من استعمالها الماورائي إلى استعمالها اليومي(..) وكأن المدلول هالة تحملها اللفظة معها وتحفظ بها في استعمالاتها المختلفة"³، فاللغة ليست مجرد قاموس من الألفاظ الذابلة التي تمتلك مدلولاتها بالقوة، بل هي فعالية اجتماعية لتحقيق الأغراض وتنفيذ الأداءات والإنجازات .

أما بالنسبة إلى جون سيرل Searle، فإن تداولية الخطاب تتأسس على فكرة القصد المزدوج الذي يحمله الملفوظ بوصفه فعلاً تمريرياً Illocutionary act، أي أن "سيرل يؤسس صيغته لنظرية الأعمال اللغوية على مقولةٍ تعتبر أن لقاتل جملة ما مقصداً مزدوجاً يتمثل في إبلاغ محتوى جملته والإعلام بهذا المقصد الأول بموجب قواعد

¹ - آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص: 31.

² - Austin , Quand dire c'est faire, Op.cit, P : 42.

³ - فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، مرجع سابق، ص: 196، 197.

تواضعية تتحكم في تأويل هذه الجملة في اللغة المشتركة"¹، وعندما يحصل التأويل لدى المتلقي، فإن ذلك يعني أن الفعل التمريزي لمنطوق المتكلم يجب أن يخضع لمقصد ما يتم به المعنى في حلقة الاتصال بين المتكلم والمتلقي .

لقد لاحظ سيرل أنه "حين يقول المتكلم شيئاً ما، وهو يعني بما يقوله شيئاً، ويحاول توصيل ما يعنيه للمستمع، فإنه إذا أفصح سيكون قد أدى فعلاً تمريزياً"²، لأنه إذا لم يتحقق شرط القصد في الكلام، فإن نتيجته الفعلية تصبح غير حقيقية ولا يمكن أن يُسمى حينئذ بفعلٍ للكلام، كما لا يمكن أن يحمل مضمون هذا الكلام خاصية المعنى، فقد يتحدث المتكلم بما يوحي للسامع بأنه وعد (قصد ثانوي) بينما هو في العمق لا يقصد ذلك (قصد أولي)، فحينها لا يمكن أن يكون كلامه فعلاً تمريزياً بغرض إنجاز الوعد وتحقيقه، وذلك لخلوه من القصد فلا يترتب حينها فعلٌ كنتيجة متضمنة في منطوق الوعد.

يفسر سيرل ظاهرة القصدية بأن "الخطابات، ذات "القصد الثاني"، هي تلك التي لا يمكن أن تكون مفهومة مباشرة بناء على معناها الحرفي الوحيد، وهذا ما يثير في المستمع استجابة تأويلية، بينما لا يكون هذا "القصد الثانوي"، المنخرط في الجملة، إلا وسيلة للتعبير عن قصد أعمق هو "القصد الأولي"³، ويمكن عزو ازدواجية القصد إلى سببين أساسيين:

أحدهما يتعلق بخاصية الكلمات والعبارات في الانفصال عن القصد الأولي للمتكلم ، وتكوين قصدٍ ثانٍ بانفلاتها من السياق الفعلي للخطاب .

والسبب الآخر يعود إلى عدم احترام شرط النزاهة، حيث "إن الجمل التي تقابل عند أوستن وسيرل أو من جاء بعدها أعمالاً متضمنة في القول، هي جمل "جادة" أو "تمّ

¹ - أن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص: 54.

² - جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع : الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم ، الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006 ، ص: 203 .

³ -John Searle, Sens et expression, études de théorie des actes du langage, trad. Joëlle Proust, Minuit, Paris, 1982, p : 09.

التلفظ بها بجد" وبالفعل يُقصد أوستن وسيرل من مجال الأعمال المتضمنة في القول
الجملة الواردة في خطاب "غير نزيه" كالخطاب التخيلي على سبيل المثال¹، ذلك أن
التحايل في القصد يجعل الملفوظ ينفصل عن واقعه الموضوع من أجله .
وعليه لا يكون الفعل الكلامي تمريريا بل تغريريا مُلغيا بذلك أية قاعدة لغوية
للتأويل واستقصاء القصد الذي يسكن في "الفرق بين ما يريد المتكلم قوله بتلفظه الكلمة،
الجملة أو العبارة، وبين ما تدل عليه الكلمة، الجملة أو العبارة، ويُسمى الأول معنى تلفظ
المتكلم، والثاني معنى الكلمة أو الجملة"²، وهذا ما يعني أن التأويل هو خاصية تداولية
كذلك بما أنه يعيد ربط المقاصد بصور الحقيقة الواقعية وإسقاط تصوراتنا عن هذه
الحقيقة على شكل المقصد الذي تقدّمه الجملة، ومنه فإن التداولية أيضا هي طريقة لتأويل
الأقوال والعبارات والملفوظات بما أنها تبحث في المعنى بوصفه السياق الذي يتحول من
خلاله قصدٌ ومنطوقٌ إلى فعلٍ للكلام وإنجاز له.

يمكن إذن الحديث عن مجموعة من الخصائص للتداولية هي:

أ- أن قيمة الحقيقة للجملة تقوم في مبدأ التحقق بالفعل.

ب- أن السياق الاستعمالي للفظ هو الذي يمنحه الدلالة الحقيقية .

ج- الأفعال اللغوية هي أفعال قصدية، وهو ما يُمكن من التحام اللغة بالواقع .

د- تداولية الملفوظ هي تداولية تأويلية تزواج بين تحديد الدلالات وتحديد

المقامات التي ينتجها الفعل اللغوي.

وعلى هذا الأساس فإن التداولية لا تقف عند الدلالة كإنتاج مجرد للجملة، بل

ترافق مسار انتقالها إلى السامع ووصف هذا المسار بما هو حامل لأغراض الكلام

وجوهر المعنى، حيث "المعنى هو خاصية تُحوّل المنطوقات المجردة إلى أفعال

¹- أن ربول، جاك موشارل، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص: 36، 37.

² Searle, Op.cit, p :123.

تمريرية"¹، ولهذا فإن المعنى الحقيقي بالنسبة إلى التداولية هو المعنى الذي يستحيل إتلافه أو إلغائه من الأصل لأنه يمثل عنصرا من الواقع، بينما يعمل تأويل المعنى على إعادة تحويل المنطوقات إلى أفعال تمريرية أخرى وتلك فعالية حجاجية للخطاب.

إن التداولية ، إذ تكشف عن جوهر المعنى بوصفه "مجموع الشروط المتوقعة التي يجب أن تكون متوفرة كي يقال عن لفيظ إنه حق، وتكون الجملة التجريد الشكلي والدلالي الثابت من خلال العديد من إنجازاتها الخطابية"²، فإن هذه الشروط هي نفسها التي تجعل المعنى حجة بذاته من خلال قيامه على قوة المرور إلى المستمع وكذا القدرة على حمل الغرض من الكلام كاملا أو الدفع إلى التأويل، لأن حصول التأويل يعني حصول التصور والقناعة بما يحمله المعنى، غير أنهما تصور وقناعة مؤجلتين إلى حين ثبوت المطابقة بينهما وبين معنى الجملة أو الخطاب.

يمثل المخاطب، بالنسبة إلى التداولية، محورَ المعنى وأساس بناء الدلالة ومحلّ إنجاز الفعل اللغوي، ولذلك فإن الأفعال الكلامية هي أفعال حجاجية، إذ تحمل المخاطب على المشاركة في منح الخطاب دلالاته الفعلية بما أن هذه الدلالة لا تكون إلا بالإنجاز الفعلي للكلام الملفوظ، ومنه فإن "مفهوم الحجاج ينتمي في المنوال الموصوف إلى تداولية اللفيظ، وهو فيه نتيجة آليات دلالية منطقية جدّ متنوعة"³، ذلك أن الحجاج يتأسس في الفعل المتضمن في القول وفي سلسلة الاستدلالات الدلالية التي تكوّن بها الأفعال الكلامية داخل الخطاب والتي لا يتشكل فيها المعنى بناء على الروابط المنطقية فقط، بل على التلغظات وأداء الأفعال المتضمنة وإنجازها ضمن الخطاب.

¹- سيرل، مرجع سابق، ص: 205.

²- مارتان، مرجع سابق، ص: 326.

³- مارتان، المرجع السابق، ص: 331.

2-2. من المنطق إلى الحجاجية : مبادئ الدوكسولوجيا*.

لقد حاول التفكير المنطقي، من أرسطو إلى راسل وامتداداته المعاصرة، بناءً القواعد العقلية التي تدفع التعارضات والتناقضات ويُحدّد من خلالها قيمتي الصدق والكذب ، وهذا بفصل المعاني الغامضة والقيّم الضبابية عن الألفاظ والأفكار وصيغ التعبير ومدلولات الأشياء والطرق التي تتولد بها المعاني من بعضها والأفكار من الأفكار والملفوظات، وبهذا اعتبر المنطق آلة استخراج الأفكار الواضحة واليقينية التي لا لبس فيها ولا غموض أو تعارض أو تناقض..، من خلال طابعه الاختزالي الجوهرية، الذي يقوم في تقليص الأفكار إلى قضايا والألفاظ إلى رموز.

وقد لاحظ بلانشيه أن "الديالكتيك قد ناس المنطق ، خلال قرون ، في دراسة التفكير العقلاني وقواعده (..) . وفي عصر النهضة، وكردّة فعل ضد النزعة المنطقية الصورية المدرسية (السكولائية)، تجدد الاهتمام بالجدل والخطابة"¹، وهذا يعني أن البعد الصوري في المنطق وطابعه الاختزالي قد عطّل جزءاً مهماً من العمليات الذهنية في الحصول على الحقيقة المتضمنة في الخطابات والأفكار والقضايا..، والتي لا تشتغل إلا في عملية دياكتيكية تحلّ التناقض والاختلال والمفارقة ولا تلغيها.

إن الديالكتيك ليس إلا تمفصلاً لبنيتين منطقيتين هما الإثبات والنفي ، حيث إنه: "متى أردنا أن نقف على الحق في مطلوب ما فعسر علينا ذلك، أمكننا بهذه الصناعة (الجدل) أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين، أحدهما يثبتته والآخر يبطله، فإذا فعلنا ذلك أمكننا بسهولة أن نميّز الجزء الصادق الذي في ذينك القوانين المتناقضين من الكاذب بأن نسبر مقدمات القياسين بالسبارات البرهانية حتى نُخلص المحمولات الذاتية

*-الدوكسولوجيا (Doxologie) كلمة مركبة من كلمتين Doxa باليونانية وتعني الرأي و Logos وتعني علم، ومنه يمكن أن تعرّب بمفهوم علم الرأي أو علم الآراء ، وهو بحث في المعرفة ينطلق من فكرة أن مقاربات الظواهر والأشياء والخطابات.. هي آراء وإمكانات . وقد اعتبر جيل دولوز "علوم الإنسان كدوكسولوجيا واسعة، وأنه لدينا آراء حول كل شيء . " دولوز، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص:160).

¹-Robert Blanché, Le Raisonnement, Op.cit, P: 221.

منها عن العرضية وذلك أن مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكل ولا صادقة بالكل¹، وظهر بذلك أن الاختزالية والصورية، وإن تم تخفيض حضورهما في الجدل*، يمارسان الطابع الإكراهي والقسري للحقيقة في البرهنة الجدلية وبذلك يحافظان على الجوهر المنطقي البرهاني.

تبرز أهم الاعتراضات على المنطق من داخل القضايا التي يتناولها وليس من منطق بديل أو تصور جديد للبرهنة العقلية، إذ يُقصر المنطق جزءا كبيرا من تلك القضايا، ليس لأنها خالية من الطابع العقلاني، بل لأنها مستعصية على الاختزال والصورية والترميز، ومع ذلك تفعل فعلها في الحياة العملية وتؤدي أغراضا إنسانية داخل الخطابات المختلفة وفي أشكال عملية متداخلة ونشطة، "ولن نندهش، إذا علمنا أن القيم الكونية، والتي نعتبرها أدوات إقناع بامتياز، محدّدة من خلال المفاهيم الأكثر غموضا والتباسا في فكرنا"²، ومنه فإن كثيرا من القضايا لا تتحدد بالمعنى المنطقي الواضح والقابل للحساب والاختزال بالشكل الذي يسمح باستخراج نتائج حتمية بالضرورة.

وبالتالي فإن الغموض والالتباس، باعتبارهما جزءا من جوهر اللغة والخطاب والإنسان نفسه، هما مُكوّنان "طبيعيان" يندرجان ضمن طرق مفارقة للمنطق في إنتاج قيم تدفع إلى الفعل وتشكل تصورات لا تتخرط في بناء مقولاتي متماسك أو نسق مفاهيمي دقيق، ومنه فإن "المنطق هو دوما مقهورٌ وخاسرٌ على يد ذاته، أي يد تفاهة الحالات التي يتغذى منها. في رغبته في التفوق على الفلسفة، ينزع المنطق من الافتراض (Proposition) كل أبعاد السيكلوجيا، ولكنه يحتفظ بمجموع الفرضيات

¹ - ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، مرجع سابق، ص: 501.
* - لقد ذكر لالاند في موسوعته أنه "في العصر الوسيط صارت كلمة جدل تدل على المنطق الصوري وتقابل البيان"، (أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ج A-G ، ص: 273).

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P: 188.

الأولى التي كانت تحدّ وتُخضع الفكر لإكراهات تعرّف على الصحيح في الافتراض (..).
وحيثما يرى المنطق بنفسه في جحيم حساب المسائل، فإنه يفعل ذلك حسب طريقة
حساب الافتراضات، في تقابلية مع ذاته، وكأنها لعبة لأسئلة مُتلفزة، أكثر منها شطرنج
أو لعبة لغوية، لكن المسائل ليست أبداً افتراضية¹، حيث يستنفذ المنطق، من خلال
حسابه للافتراضات، كلّ إمكانيات البحث والإيجاد، مُعرّضاً القضايا نفسها إلى التلاشي.
لقد أصبح، أمراً ملحاً، البحث عن الطريقة التي يشتغل بها تفكير "عقلاني" لا
يستطيع أن يضع جميع مسائله ضمن دائرة الصحيح، ولكنه يجد فعاليته في الخطاب
والأنساق العملية، بحيث "نستطيع برهنة كيف أن الفكر يُنتج شيئاً مفيداً، عندما يتوصل
إلى الحركة اللامتناهية التي تحرّره من الصحيح، من حيث هو نموذج مفترض ويكتسب
قوةً في الإبداع ماثلة²"، إن هذه الحركة لا تنتج عن الصّورنة المنغلقة أو الاختزالية
الإكراهية، بل تنتج عن طبيعة الفكر نفسه، والتي تتضمن الغموض والالتباس اللذان
يتأسسان أيضاً في اللغة وبلاغتها.

بعد أن بدأ العقل يفقد جزءاً من مبرراته اليقينية، "وبعد الإطاحة بأوهام العقلانية
والوضعية والاعتراف بوجود الغموض في الألفاظ وضرورة الأحكام القيمية، فإن
البلاغة تعود كدراسة حيّة وتقنية للحجاج في القضايا الإنسانية وكمناطق لأحكام القيمة"³،
فإذا كان البرهان المنطقي يشتغل على صور القضايا، فإن الحجاجية تربط هذه الصور
بمضامينها، متجاوزةً لبعضٍ أو كثيرٍ من المقدمات والنتائج مستعيضةً عنها بفهم
المخاطب ومشاركته في بناء الخطاب حتى وإن أشرك فيه تناقضا لا يُفهم منه، بعد جهد
الاتفاق، خروجاً عن المعقول.

¹ - دولوز، غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص: 144.

² - دولوز، غتاري، مرجع سابق، ص: 145.

³ -Perelman. Ch, L, Olbrechts -Tyteca, Rhétorique et Philosophie: Pour une théorie de l'argumentation, éd, PUF, Paris, 1952, P:41.

ويكون بذلك " المنطوق صحيحا إن قدّم شيئا ما للمعرفة"¹ ، أي إذا التحم شكله بمضمونه العملي وهو مبدأ عمل الحجاجية، بحيث لا يمكن "أن يفصل ، في الخطاب ، بين الشكل والمضمون ودراسة البنيات وأشكال الأسلوب بمعزل عن الهدف الذي يجب أن تنجزه في الحجاجية"²، هذا الهدف هو إيصال الخطاب في كُليته دون نزعة اختزالية "réductionnisme" ، أي دون تقليص اللفظ إلى صورة وشكل أو هدم الشكل بدعوى بلوغ المضمون والمعاني التي تترشح تحت وطأة الأشكال الخطابية ، " فكل الموجودات تمتلك شكلا، يتشابه لدى الأفراد من نفس النوع، وعندما يتم تجريده (أي الشكل) بالعقل الإنساني، فإنه يتمثل في الذهن بواسطة المفهوم، وفي اللغة بواسطة الاسم"³ . وبهذا فإن الحجاجية تهتم بالخطاب الطبيعي للغة، وخاصية الطبيعي، هنا ، تعني أن تحمل اللغة جميع معطياتها الضرورية أو حتى تلك التي تظهر هامشية وثنائية بشكلها وصيغها وتعبيريتها وسلوكها البلاغي واطرادها الأسلوبي ومضمونها الدلالي المُصرَّح والمضمر، المحايث والموازي.

يهتم المنطق باللغة الصناعية ، ويجعل من الألفاظ المختزلة مجرد أشكال وظيفية تؤدي إلى نتائج مرتبطة بالضرورة التي تفرضها مقدمات برهانية ، وبذلك فإن "المنطق هو اختزالي، لا عرضيا، بل في جوهره وضروريا : إنه يريد أن يجعل من المفهومة وظيفة (Fonction) حسب الطريق الذي رسمه فريجه (Frege) ورسل (Russel)، ولكن لهذا يجب أولا أن لا تحدّد الوظيفة فقط في افتراض رياضي أو علمي، بل أن تعيّن رتبة

¹-Hans Lipps, Recherches pour une logique herméneutique, Op.cit, P: 18.

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:192.

³-Oswald Ducrot, "Logique structure, énonciation, lectures sur le langage, éd. Minuit, Paris, 1989, PP: 13-14.

افتراضية أكثر عمومية ، مثل منهج التعبير عن جمل لغة طبيعية¹ ، أي في وضع المنطق داخل سياق عام ، كسياق البلاغة ، يحدد الطابع الأكثر شمولية لوظيفة المفهوم.

يَعْرِضُ المنطق الآراء في شكل قضايا يُلغى بعضها بعضا بطريقة آلية ، فلا يُسَمَحُ للآراء الملغاة الدفاع عن صدقها أو الانخراط في عملية تكوين معرفة حول شيء ما ، فإما أن يتمَّ تطويع اللغة وإخضاعها لشكل منطقي معين فتتطابق مع رأي مبرهن مسبقا ، أو يتم إقصاء هذه اللغة ونفيها إلى مناطق ميتافيزيقية أو لامنتطقية أو لاعقلانية. ومن المعلوم أن "التاريخ يُقصي اللاعقلاني ، والعقلاني يبقى مبدعا ومتخيلا، ليس له القدرة على استبدال الصحيح بالخطأ"² ، وهذا ينطبق على تاريخ المنطق نفسه، بوصفه تاريخ الوظيفة التي تختزل في هيكلها طبيعة المفهوم وخاصية الألفاظ والسلوك الطبيعي للغة.

إنه تاريخ انتصار الوظائف، لكن هذه الوظائف ليست حيادية في نظام المعرفة وإنما ظلت تخدم آراء وإيديولوجيات وثقافات واتجاهات معينة ، ومن هنا يمكن أن نعتبر "المنطق بمثابة بلاغة ذابلة"، أو بمثابة رأي انتصر وعندما أراد أن يحافظ على انتصاره صَوَّرَ نفسه حتى لا يُصارع الآراء التي تغالبه على امتلاك الحقيقة . وعلى هذا الأساس "فإن تطور المنطق الصوري سمح بالفصل بين البرهان والحجاجية"³ ، فتطور المنطق والنقد الموجه إليه أفرز قضايا المنطق نفسه كآراء قابلة للنقاش والتعارض ، وهذا يربط هذه القضايا بشروط وجودها وظهورها ، أي من خلال ربط المنطق بأنطولوجيته* التي تكشف لنا عن أصله الدوكسولوجي، "فالرياضيون والمناطقة لا

¹- دولوز، غتاري، المرجع السابق، ص:140.

²-Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, éd. Gallimard, Paris,1955, P:33.

³-Perelman. Traité de l'argumentation, Op.cit, P:261.

* -لقد قام الفيزيائي فرنسوا لارسا "François Larçat" بإنشاء "أنطولوجيا" تسمى "بالأنطولوجيا الكمية" "L'ontologie quantique"، تقوم على مبدأ أساسي هو: "الموضوعات الكمية ترتبط ارتباطا وثيقا بشروط

يخرجون عن القاعدة التالية : إنهم يقومون بالمحاججة لتبرير إبداعهم لمفاهيم وأنساق رمزية جديدة وللبهنة والدفاع عن نظرية ما¹ ، وعليه فإن الحجج التي يبرهن بها المنطق هي آراء بامتياز تمت صَوْرَتها وتثبيتها بشكل رمزي.

إن المنطق ، بذلك ، يُصنّف كفرع من علم عام هو "الدوكسولوجيا" ، إذ إن "حجج وظائف المعاش (Vécu) هي إدراكات حسية وانفعالات وهي تُكوّن آراء، لدينا آراء حول كل شيء ندركه حسياً أو يؤثر فينا، إلى حدّ أن علوم الإنسان يمكن أن تعتبر كدوكسولوجيا واسعة (..) ، لكن الأشياء نفسها هي آراء نوعية ، إذ إن لها إدراكات حسية وانفعالات ذرية"²، وبهذا فإن الحجاجية تندرج ، كطريقة للدفاع عن الرأي و جزء تأسيلي من البلاغة ، ضمن علمٍ أشمل من المنطق هو الدوكسولوجيا .

ويمكننا أن نُجمل مبادئ هذا العلم في العناصر التالية :

أ- كل فكرة هي رأي تقف وراءه حجاجية ما.

ب- كل منطق هو صَوْرَةٌ لآراء معينة تم تثبيتها رمزياً. (آراء ذابلة).

ج- للتعرف على الآراء التي ليس لها صوت في المنطق أو بواسطته، يجب استبدال الرابطة الابستمولوجية التي نستمتع من خلالها إلى هذه الآراء بالرابطة الأنطولوجية التي هي رابطة انتماء ، وبهذا رأى هيدغر "أن سماع ما ليس له صوت يتطلب سمعا يمتلكه كل واحد منّا ولكنه لا يعرف كيف يستغله، هذا السمع (Gehör) لا

ظهورها" وهذا ما ساهم في التأسيس لنظرية اللامتساويات les inégalités من طرف الفيزيائي الأيرلندي "John Stewart Bell" سنة 1964، وهي تندرج تاريخياً ضمن الحوار المرتبط باكتمال الميكانيك الكمية المفتوح منذ سنة 1930 من طرف أنشطين، بودلنكي، رازن (Rasen)، وتمثل لا متساويات بيل Bell الصياغة الرياضية للحجة التي بُنيَ عليها نسق اكتمال الميكانيك الكمية، ودلّ ظهور هذه النظرية على فشل المنطق التقليدي وبروز نماذج منطقية تتخلى عن مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع، مثل المنطق الثلاثي القيم لـ: لوكازيفيش Lukasiewicz (قأ) = ق(ب) = ق(أ) = ق(ب) = ق(ب) = 2/1).

(راجع: Alain Boutot, « la logique et l'ontologie », *in* : Revue Philosophique, éd PUF, Paris, N°04-1998, PP:441-461)

¹-Oléron Pierre, L'argumentation, Op.cit, P:35.

²-دولوز غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص ص: 159-160.

يتوقف على الأذن فقط ، ولكن على انتماء (Zugehörigkeit) الإنسان إلى ما ترتبط به كينونته"¹ ، فهذه الرابطة الأنطولوجية هي ما يسمح بمجاوزة إخفاقات المنطق واستدخال كل رأي يساهم في بناء هذه المجاوزة.

د- لا يمكن أن نضع للعقل نموذجا سوريا يشتغل به في إنتاج الحقائق أو استنباطها مدعيا الوضوح والدقة فيها ، "فعالم المنطق لا يصمد دائما أمام عملية تحوّل إلى عالم لساني ، معترفا بأن الملفوظات المستخدمة في صورانيته هي ملفوظات لسانية بامتياز"² ، والملفوظات اللسانية هي عوالم فيها التباس وغموض واطراد ، وهو ما يعني أنه يمكن أن تتكون حولها آراء متعارضة لا تستطيع أن تشكل نموذجا سوريا خارجها ، فكل حقيقة مستخرجة هي محض انخراط في التباسها ، وعلى هذا الأساس أمكننا القول ، مع ميشال ميير ، أن "المنطق يقوم بإقفال ما تفتحه الحجاجية"³.

ه- الدوكسا (الرأي) هو السلوك النموذجي للحقيقة خاصة في مبحث القيم، حيث إن العلم لا يُنتج سوى آراء نوعية (إبستمية)، كما أن الدين يُنتج استقامة الرأي (Orthodoxe) ، وعليه رأى دولوز أنه "يجب صعود الطريق الذي ينزله العلم، وحيث في أسفله يُقيم المنطق"⁴، فالفضاء الذي تنتشر فيه الحقائق هو فضاء آراء ، يتم إثباتها بالانتماء أنطولوجيا وتثبيتها إبستمولوجيا بالصورنة أو ربطها بالوقائع.

و- إن المنطق الذي تشتغل به الدوكسولوجيا هو منطق المحادثة (Diskurs) وهو منطق تداولي يستبدل قيم الحقيقة في الملفوظات (الصدق والكذب) بقيم الإثبات والنفى، ومنه فإن "ما يُنتج عن المحادثة لا يمكن أن يكون نافذا بالإكراه المنطقي أو الإكراه

¹-Martin Heidegger, "Le Principe de raison" , trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1962, P:129.

²-Oswald Ducrot, Logique, structure, énonciation, Op.cit, P: 75.

³-Meyer. M, Qu'est-ce que l'argumentation?, Op.cit, P:41.

⁴-دولوز، غتاري، المرجع السابق، ص: 145.

التجريبي ، بل من خلال قوة الحجة الجيدة ، وتُسمى هذه القوة بالدافعية العقلانية¹، فمهمة الدوكسولوجيا هي تجاوز إخفاقات العقلانية الوضعية والتجريبية والرمزية المنطقية التي أدت إلى تآكل الفعل العقلاني نفسه بما هو أبعاد متداخلة وآفاق منصهرة، كما أدت إلى انفصال المعرفة عن شروط وجودها وتكوّنها ، ممّا أفرز حقيقة مبتورة ومشوهة مبنية على جهودات Modalités منطقية لا تقود إلى فعل أو ممارسة ، والممارسة بما هي نتيجة فعلية لقوة عقلانية .

وبهذا فإن "منطق المحادثة يختلف عن منطق الملفوظات الذي يثبت قواعد تبنّيه وتحوّله ، كقيم للحقيقة الثابتة ، كما يختلف عن المنطق المتعالي الذي يدرس المفاهيم الأساسية الدالة (المقولات)..، إن منطق المحادثة هو منطق تداولي يدرس الخصائص الصورية التي تشكل السياقات الحجاجية"²، والحقيقة التي تستخرج من خلال أوليات هذا المنطق ، إنما هي محض اتفاق وإجماع حول قيمها ، وهذا الطرح يؤكد على الطابع الاجتماعي لطرق الحصول على الحقيقة واستنباطها.

إن الدوكسولوجيا ، ومن خلال هذه المبادئ الستة، تؤسس لبناء جديد للعقلانية المعاصرة بتقديم أبعاد مغايرة لمفهوم العقل والتفكير العقلاني ، وبهذا المعنى جاء "مشروع بيرلمان كاختراق وهدم لتصورات العقل والعقلانية الموروثة عن ديكرت، فحسب بيرلمان، فإن العقل يمكنه أن يكون مقنعا دون أي يكون حسابيا ، ويمكنه أن يكون دقيقا دون أن يكون "علميا"³ ، وبهذا ظهر أن البعد البلاغي - الحجاجي للعقل مصدر مطمور ومعتم لتحصيل الحقيقة في المعرفة، أي أن الآخر المختلف والخصم المغالب والمناظر المُفحم والمجادل المشاغب والمخاطب المستشار هم أطراف فاعلة في منطق المحادثة ، المنطق الجديد (القديم) للتنقيب والبحث ومصدر الدافعية العقلانية.

¹-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:308.

²-Habermas, Op.cit, P: 308.

³-Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Op.cit, P:11.

وظهر أيضا ، وبعد تصاعد الاتجاه البرغماتي في المعرفة، أن هذه الدافعية العقلانية مرتبطة ، كذلك ، بتحوّل المعرفة إلى عمل والقوة الكامنة فيها إلى فعل ، وبما أن "المعرفة والفعل وجهان لوجودٍ واحد"¹ ، بتعبير ميرلوبونتي، فإن الفعل أو التداول يصبح قيمة من قيم الحقيقة كقرار معرفي نافذ يجدُ التأييد والموافقة في الواقع المعاش انطلاقا من رأي وليس انطلاقا من قضية ، حيث إنه ، في حين "تهدف البرهنة من، خلال قيمتي الصدق والكذب ، إلى تأسيس قضية ، فإن الحجاجية تهدف إلى الاشتغال على الرأي وتحديد قرار ما أو تبريره"²، فالبرهان المنطقي ينزع عن الحقيقة طابعها الشخصي المرتبط بالأفراد وأبعاده النفسية والاجتماعية وكذا طابعها الزمني المرتبط بصيرورة تاريخية.

ترتبط الحجاجية بالمحادثة كمكان لاشتراك الأفراد في توجيه الدلالات والرموز والقضايا نحو حقيقة يؤيدونها ويربطونها بشروط تحققها زمنيا وطريقة نفوذها في المعاش، وهي بذلك ، أي الحجاجية ، مرتبطة بخاصيتي الملاءمة (adéquation) والموافقة (adhésion) ، ملاءمة اللغة للأفعال التي تنجزها، والخطاب للمتكلم ، و الأسلوب للمعاني..، وموافقة السامعين للرأي و على القرار المنجز بواسطة الرأي النافذ*.

¹-Merleau - Ponty, Les aventures de la dialectique, Op.cit, P:18.

²-Robert Blanché, le raisonnement, Op.cit, P: 223.

* - نستخدم تعبير " رأي نافذ" وهذا لأن الرأي يُوصف بأنه سلطة ، فقد لاحظ رولان بارث أن " الدوكسا doxa المفهوم الأرسطي القديم (الرأي الشائع، والعام، والمحتمل ولكن غير الحقيقي والعلمي)، هي الوسيط الثقافي (أو الوسيط الاستدلالي) الذي تتكلم السلطة (أو اللاسلطة) من خلاله.
كما اعتبر أن " البلاغة الأرسطية، بما أنها مؤسسة على رأي الغالبية العظمى، فقد كان من حقها أن تكون بشكل علني، وإذا استطعنا فيشكل إرادتي، بلاغة للرأي الشائع ، وهذا يعني إذن أنها كانت مجبرة، وبهذا المعنى تعتبر أن الرأي هو رأي نافذ أي أنه قائم على إلزامية اجتماعية وفعل مترتب عن القول به".
أنظر (رولان بارث، هسهسة اللغة، ترجمة: مندر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط1، 1999، ص ص:152-156) .

وتلعب الحجاجية دور تحقيق الملاءمة من خلال بناء بلاغة الخطاب وكذا تحقيق الموافقة بتبرير الرأي وتعليقه بإقامة الحجة عليه كقوة دافعة للعقل، حتى أمكننا القول مع بلانشيه " أن كلَّ تفكير عقلائي هو عمل مبنيّ على التعليل، وليس للعقل دورٌ آخر ، سواء بطريقة مباشرة أو بوسيط نظري، سوى توجيه الفعل"¹، فكثيرٌ من التوجهات القضائية المتناقضة والمتضادة ، والتي تسودها مفارقات والتباسات ويكسوها اللاتناغم واللاإنسجام ، تقود إلى أفعال تجذُّ تأثيرها في الحياة الاجتماعية، وتنبني كقيم ومعايير اجتماعية يحصل بها وعليها توافق الآراء، وهذا يعني أن العقل الذي تعامل بجهويات المنطق (الانسجام ، الضروري..). قد أصبح متجاوزاً ومنخوراً على يد ذاته، متجاوزاً من طرف الفعل ومنخوراً بالفراغ الدلالي الذي يمتلك جهويات مختلفة عن الجهويات المنطقية.

3-2. الحجاجية : من البلاغة الممكنة إلى البلاغة المتكاملة.

يُعتبر المنطق "الحجة" بنيةً صناعية يُعتدُّ بها للبرهنة، أي أنه يمكن عزلها أو تنصيبها داخل الخطاب ، ومنه يمكن التمييز بين نوعين من الخطاب : خطاب حجاجي يشتمل على مجموعة من الحجج يمكن تمييزها وعزلها ، وخطاب غير حجاجي لا يتضمن على أية حجة ظاهرة يمكن استخراجها ، ومنه يمكن وصفه بالخطاب الفقير المعرض للتهافت والتقويض والانهيار.

ولكلمة حجة "عدة معان ، فالحجة هي نقاش أو جدل ، نحاول من خلاله التغلب على الخصم ، ونبرهن على أنه مخطئ ، أو هي السبب في إثبات قضية ما أو دحضها ،

¹-Blanché, Le raisonnement, Op.cit, P:233.

فهي عنصر أساسي لكل ما هو عقلاني"¹ ، فالحجة ، من خلال البناء المنطقي، هي خطاب مغلق . ونظام الغلق هذا يتم عبر آلية الاستدلال التي تُصوّر حركة الحجة في شكل مقدمة أو مقدمات ونتيجة .

إن الحجة هي "خطاب يحتوي على استدلال، وهو جوهر المنطق نفسه، فالحجج وحدها يمكنها أن تكون منطقية أو غير منطقية"² ، وبهذا المعنى المنطقي للحجة انغلاق الخطاب الحجائي ، واضعا خارج الدائرة الصورية ، التي يشكلها الاستدلال ، كلّ جدال اجتماعي أو نفسي ، و مستبعدا البعدَ الإنساني في عملية البرهنة وحمولته التفاعلية التي لا تتبدّى في الانسجام والتوافق والضرورة فقط ، بل في التناقض والتناغم والإيقاع (Rythme) أيضا* .

وعليه فإنه ، وكما رأى بلانشيه ، " فالحجة لا تعرّف قيمتها من خلال بنيتها المنطقية الوحيدة ، بل من خلال مضمونها ودقتها وقوتها النسبية"³ ، والتعرّف على مضمون الحجة ودقتها وقوتها هو عملٌ يتجاوز البناء المنطقي ويستثمر اللغة ومباحثها المختلفة ، فهو عملٌ يحتاج إلى بناء متكامل يستجمع أبعادا إنسانية متعددة .

إن الانطلاق من مبدأ منطقية الحجة يقود إلى اعتبار أن "الخطابات في كُليتها ليست حججا"⁴ ، لكن وبعد ازدهار البلاغة من خلال تفعيل نشاط الدراسات اللغوية ، أصبح المنطق ، والمنطق الصوري على الخصوص ، بلاغةً ذابلة أو آراءً تصلّبت وتكسّست في اللغة ، ولأنه تغلّب وانتصر طيلة قرون ، بفعل مساندة الخطابات السياسية

¹-Lionel Ruby, "La pensée logique", Trad: Paul Aimee, Daramat, J.B Lippincott company, Philadelphia, New York ; 1972, P:89.

²- Lionel Ruby, Op.cit, P: 91.

* - سيكون الإيقاع والتناغم محورا من المحاور المهمة في البلاغة الجديدة، ومفهوما لمقاربة القضايا المتناقضة والمتعارضة التي تشكل في النهاية توجّها إلى عمل مشترك ووحيد له فعاليته الزمنية ، ومنه فإنه ظاهرة متمردة على المنطق لكنها فاعلة. وبهذا تتميز البلاغة في كونها تبحث في الانزياحات المنطقية واللغوية التي تؤوّل إلى قيام فعل ما أو تأسيس قيمة ما.

³-Robert Blanché, Le raisonnement, Op.cit, P:224.

⁴- Lionel Ruby, "La pensée logique", Op.cit, P:91.

والاجتماعية والأخلاقية له ، أوهم المعرفة بأن اللغة التي تقع خارج صورته لا قيمة لها ولا تشارك في بناء الحقيقة، ومنه ستبحث الحجاجية عن اختراق هذا الرأي المتصلب وإذابته في النشاط العام للغة من خلال التداول والتشاور مع ما يقع خارج المنطق بوصفه مجموعة آراء قابلة للتحقق وهي كذلك في الواقع بعد أن شهدت المعرفة تصادم المنطق مع التاريخ .

إن " الحجاجية بالمعنى الدقيق هي تبرير رأي ما، والحديث عن هذا التبرير ووضعه في مساوقة مع التداول والتشاور *délibération*"¹ ، أي أنها تفتح ما يُغلقه المنطق حسب العبارة المقلوبة لميشال ميير، لأن المنطق يفترض التوافق القسري على الحقيقة، بينما تعمل الحجاجية على التفاوض والتداول حول قبول الحقيقة المستخرجة من صراع الواقع نفسه حول الحقيقة ، ومنه فإن "الحجاجية هي تقديم إجابة لسؤال معطى ، في انتظار إغائه ، فالاتفاق ينتج عن هذا الإلغاء"² ، فالمساءلة ، إذن ، تعمل عمل الفتح في الحجاجية ، لأنها مستخرجة من البنية الأصيلة للغة "سؤال / جواب" كبنية للنشاط الاجتماعي ، كعلامة على الاختلاف والتفكير و آلية للإبداع والإيجاد ، فبين السؤال والجواب مسافة أنطولوجية ، تصطبغ باللغة وتعكس مسافات اجتماعية ، سياسية ، أخلاقية ، معرفية ودينية.. ، وهي المسافات التي يتم التفاوض حولها داخل اللغة إلى غاية الوصول إلى مَحْوِها وإِغَائِها (أنطولوجيا) ، ومنه تظهر الحقيقة ويختفي الإشكال وينمحي.

إذا كان الأمر كذلك ، وحسب ميشال ميير ، فإن "الحجاجية يجب أن تستخرج من نظرية للمساءلة"³ ، أي من توجيه عقلائي لحركة السؤال والجواب ونظام المسافة بينهما، ويكمن الحديث هنا عن نوعين من المساءلة : مساءلة بالفعل يمكن مقارنتها

¹- Blanché, Le raisonnement, Op.cit, P:228.

²-Michel Meyer, Qu'est ce que l'Argumentation?, Op.cit, P:115.

³- IBID, P:67.

بالمساءلة الاجتماعية ، ومساءلة بالقوة يمكن استخراجها من المفاهيم والآراء والنصوص بوصفها منابر حجاجية مُنتجة للمسافات والاستفهامات ، حيث "أن التناقض بين المفاهيم لا يظهر بشكل صريح ، بل يوجد بين الأحكام الموجودة بالقوة والتي يمكنها إنشاء الموضوع"¹، وبما أن الحجاجية تهدف إلى تحقيق التوافق بين الآراء ، من خلال عرض الحجج للمحادثة والتداول واستخدام السؤال كطعم لاستخراج الموضوع بالقوة وعرضه للاتفاق ، فإن "الإجابة عن سؤال ما هي ترسيمٌ لهذا الاتفاق الضمني"²، ومنه فإن الحجاجية تشتغل في المساءلة على مستوى البنية المتضمنة في اللغة نفسها، وفي المحادثة بوصفها المظهر الاتصالي والاجتماعي للمساءلة.

إن الحديث عن الحجاجية ، كجانب من العمل البلاغي، يقودنا إلى تمييز نشاطها من خلال الغرض الذي تستهدفه ، لأن الطابع الأنطولوجي للحجة هو محلُّ تساؤلٍ عن مشروعية ومسوغات وجود الحجة في الخطاب ، فهل الحجاجية طفرة خطابية أم هي فعل محايت للخطاب ؟

إن الحجاجية ، من حيث المبدأ الأنطولوجي ، هي "عنف خطابي" ، لأنها حسب بيرلمان "فعل ينزع دائما إلى تعديل حالة الأشياء الموجودة من قبل"³ ، لأنها فعل للإيجاد بالاستناد إلى العقل ، أي إلى الحجج التي يبنى عليها الخطاب ، وهذا لجعل ما كان غير ممكن ممكنا ، "فالغرض الحجاجي (للبلاغة) يتمثل في جعل موضوع الخطاب ممكنا بالرجوع إلى العقل، ويمكن أن يتحقق هذا الغرض بالحجة المادية (الحجة غير الصناعية) المعتمدة على الوقائع الموضوعية (العقود والشهادات) ، وعلى الخلفية العامة المكوّنة من آراء المجتمع (الأخلاق مثلا) ، ويتحقق هذا الغرض ، من جهة أخرى، بالحجة المنطقية وشبه المنطقية (الصناعية) التي تسير من الخاص إلى العام (الاستقراء) أو من العام إلى

¹-Pierre Oléron, l'Argumentation, Op.cit, P:54.

²-Perelman, Tytera, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:214.

³-IBID, P:72.

الخاص (الاستنباط) ، والغرض من ذلك هو جعل غير المحتمل محتملا وغير الأكيد أكيدا"¹، وبهذا يمكن التمييز بين أربعة أنواع من الحجج مترتبة حسب خصائصها ومكوناتها :

أ- الحجج المنطقية: هي الاستدلالات الصورية التي تتميز بوجود الحتمية الاستدلالية بين المقدمات والنتائج.

ب- الحجج شبه منطقية (Quasi logiques): هي الاستدلالات غير الصورية "فما يميز الحجاجية شبه منطقية هو طابعها غير الصوري "non formel"².

ج- الحجج المادية: وهي الحجج غير المنطقية "المرتكزة على بنية الواقع ، والتي تعرض كمطابقات لطبيعة الأشياء نفسها"³، فهي عبارة عن آراء اجتماعية نموذجية ووقائع مرجعية تُتخذ كحجج داخل الخطاب.

د- الحجج المعنوية: وهي الحجج المستخرجة من طبائع الناس و أهوائهم ، غير أن "البراهين بواسطة الطبائع أو الميول والأهواء لا يمكن أن تكون براهينا ، إلا إذا كانت منخرطة في خطاب عقلاني، أي إلا إذا كانت حججا مُصاغة ومُشكّلة"⁴ ، وهي حجج لا تقوم على الصورنة أو محاكاة الواقع ، وإنما تقوم على الأفعال التي تنجزها، والتي يتعذر وجودها في خطاب مُصوّرَن أو مثبت في وقائع.

إن الحجاجية لا تقوم من خلال تَوفر الحجج فقط ، إذ ، وكما لاحظ بلانشيه ، "إن الذي يُبرهن أكثر لا يُبرهن شيئا، فتكديس الحجج هو دائما علامة على ضعفها"⁵، وإنما تقوم كذلك على الشروط التالية :

¹-هنريش بليث ، البلاغة والأسلوبية ، مرجع سابق ، ص: 25.

²-Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:260.

³- IBID, P: 257.

⁴-Christine Noille-Clauzade, "La Rhétorique et l'étude des textes", éd. Marketing S.A, Paris, 1999, P: 49.

⁵- Blanché, Op.cit, P:223.

أ-التداولية: إن الحجاجية هي مُساوِقة العقلاني مع العلمي* ، بل هي إعمال العقل في ما هو فعل أو يؤول إليه ، "فالحجاجية لا تتشكل من سلسلة من القضايا ، وإنما من سلسلة من أفعال الكلام"¹ ، ويظهر هذا البعد في المحادثة بامتياز، لأن "ما ينتج عن المحادثة لا يمكن أن يكون نافذا بالإكراه المنطقي أو التجريبي بل من خلال قوة الحجة الجيدة وتُسمى هذه القوة بالدافعية العقلانية"²، فالحجاجية مرتبطة بما يؤول إلى أفعال داخل الحياة الاجتماعية بدوافع عقلانية، لأن الاقتناع والتوافق إنما يؤولان إلى الالتزام بالفعل أو الإقرار به.

ب-اللغة المشتركة: تقوم الحجاجية على تناسق مفاهيمها ومصطلحاتها، إذ إن "الحد الأدنى الواجب في قيام الحجاجية هو وجود لغة مشتركة وتقنية تسمح بالاتصال"³، لأن الانسجام اللغوي في الحجة شرطٌ في كفايتها وقيامها ، "فلا تكون الحجة كافية إلا إذا كانت مستخرجة من نفس اللغة"⁴، وهو ما يعني أن الحجة المتجانسة تحقق شرط الاتصال من خلال فهم الخطاب وتلقيه على حالة توافقية.

ج- الإدعاء بالحقيقة: لا تقوم الحجاجية في المنطلقات الريبية ، بل إنها تنبني على مبدأ الإدعاء بالصدق والحقيقة والوعد بإنجاز ما يترتب على هذا الإدعاء ، "فهي لا

*-وفي هذا المعنى يعرف طه عبد الرحمن الحجاج بأنه "فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري ثقافي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبني الانتقالات فيه، لا على صور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات والكثير من النتائج، وأن يفهم المتكلم المخاطب معانٍ غير تلك التي نطق بها، تعويلا على قدرة المخاطب في استحضارها إثباتا أو إنكارا كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها على صور استدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل "والتراتب"، وتجنح أحيانا إلى التناقض الذي لا تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول"، (أنظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1987، ص:58).

¹-Habermas, Op.cit, P: 308.

²-IBID, P:308.

³-Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P : 19.

⁴-Habermas, Op.cit, P: 312.

تهدف إلى الإقناع فقط ، بل تهدف كذلك إلى تشييد الفعل في الحقيقة"¹، فمنطلقات الحجاجية احتمالية لكنها تتضمن هدف الوصول إلى الإقناع بالصدق والحقيقة .

إن استدعاء الحجة إنما يكون من أجل عقلنة الإدعاء بالحقيقة ودفعها إلى التحقق، ولهذا يُعرّف هابرماس الحقيقة "بأنها ذلك الإدعاء بالصدق المصاحب لأفعال الكلام المتحققة"² ، ومنه فإن الحقيقة لا توجد قبل الإدعاء بالصدق أي قبل بدء الخطاب، ذلك لأنها ليست قبلية نعمل على استخراجها وتحصيلها منطقيا أو البرهنة عليها في دائرة تعود إليها ، كما أنها الحقيقة لا توجد بعد هذا الإدعاء لأنه قد يبطل بعد المحادثة أو يضعف تبريره ، وبهذا فإن الحجة هي "التعليل الذي يدفعنا إلى الاعتراف بالإدعاء بالصدق لإنشاء ما، لأمر ما أو لتقييم ما"³، فالحجة بهذا الشكل هي الطابع العقلاني المعطى للإدعاء بالصدق ويدفع إلى تحقيق أفعال الخطاب المترتبة على هذا الإدعاء.

د-الملائمة: (adéquation): تختلف الحجج من حيث القوة ، وهذا يعني أن الشروط السابقة لا تؤدي إلى قيام الحجاجية ، إلا إذا كانت قائمة في محصلة توافقية، "فالقوة التي تسمح لحجة ما بالوصول إلى إجماع وتوافق، مرتبطة بملاءمة اللغة المستعملة مع غايات الحجاجية ونسقها المفاهيمي المترابط"⁴ ، فالملاءمة في لغة الحجاجية وفي بنيتها المفاهيمية ووظائفها العامة ، إنما تحقق الإجماع العقلاني الذي لا يتحقق بدوره بدون الاتصال ، باعتباره شرطا في قيام الحجاجية، لأن "الحجاجية هي اتصال قبل كل شيء ، إنها وضع اتصالي"⁵، فالحجة تؤدي دور ربط هذا الاتصال في العملية الحجاجية وتحقيق الملاءمة في اللغة المستعملة كلغة اتصالية مشتركة ، حتى أننا

¹-Clauzade, "La rhétorique et l'étude des textes", Op.cit, P:49.

²-Habermas, Op.cit, P: 283.

³-IBID, P:309.

⁴-Habermas, Op.cit, P:311.

⁵-Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, Op.cit, P:15.

نستطيع القول مع كلوزاد "Clauzade" إن "الخطيب أكثر إقناعاً لمن يفكرون مثله"¹، فالإقناع يمرّ عبر الملاءمة الداخلية كانسجام لإدعاء الحقيقة ، قبل أن يُعرض للمحادثة أو يكون التزاماً بأفعال الكلام داخل مجال عملي مُعين.

هـ-الجهوية التراتبية: تتميز الجهوية الحجاجية عن الجهوية المنطقية بكون الأولى مرتبطة بجهات تراتبية لا تختلف أولاً تتناقض ، بل بعضها أقوى وبعضها أضعف ، إذ من خلالها أي الحجج المترتبة - يمكن أن تحدد قيمة الإدعاء بالحقيقة. أما الثانية (المنطقية) فمرتبطة بجهات : غير الممكن (التناقض)، الضروري والممكن.

وعلى هذا الأساس رفض ديكرود (Oswald Ducrot) "التعارض بين معنى الملفوظ وقيمة المنطوق ، أي بين السيميائية والبرغماتية. ونظرية الحجاجية والسلم الحجاجي تندرج في سياق هذا الرفض، وتبيّن أن معنى الملفوظ لا يمكن وصفه دون الرجوع إلى أغراض المنطوق ومقاصده"²، فقيمة الخطاب تستخرج من موقعها في سلمه الحجاجي ، في مجالٍ متدرج من الأضعف إلى الأقوى وليس من مجال الممكن والضروري واليقيني أو غير الممكن والظني والمستحيل .

لقد رأى الفارابي ، في هذا السياق ، أن "التصديقات الإقناعية هي دون الظن القوي، وتتفاضل ، فيكون بعضها أزيد من بعض على حسب تفاضل الأقاويل في القوة وما يستعمل معها، فإن بعض الأقاويل المقنعة يكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض في الشهادات ، فإنها كلما كانت أكثر فإنها أبلغ في الإقناع وإيقاع التصديق بالخبر وأشفى، ويكون سكون النفس إلى ما يقال أشد ، غير أنها على تفاضل إقناعاتها ليس منها شيء يوقع الظن القوي المقارب لليقين، فبهذا تخالف الخطابة الجدل في هذا الباب"³، فالقواعد التي تتحكم في الجهوية التراتبية للحجاجية تعتمد على مبدأي القوة والضعف في سلم

¹-Clauzade, Op.cit, P:31.

²-Oswald Ducrot, "Les échelles argumentatives", éd. Minuit, Paris, 1980, P:08.

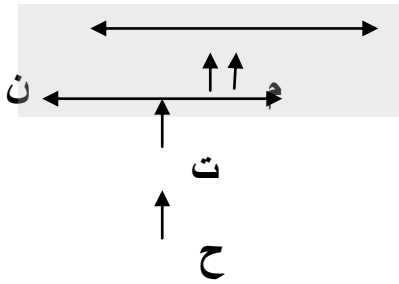
³- الفارابي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص:26.

عمودي ، ويعتمد المنطق على مبدئي الصدق والكذب في سلم أفقي ، فالحجة الأقوى تلزم عنها الحجة الأضعف ولا تضادها، وبهذا فإن الحجج ، كدرجات في مجال السلم الحجاجي، تقع تحت درجة اليقين .

إن الحجة تكتسب قوتها من جهتين، من خلال سياقها التراتبي في سلسلة أفعال الكلام الموجودة في الخطاب، وكذلك من خلال بنيتها الداخلية ومضمونها الخاص خارج سياقها الخطابى، أي بما هي مقدمات ونتيجة، فإذا كانت "الحجاجية قائمة في وضع المقدمات نفسها، فإننا نستطيع الفصل بين المقدمات والعملية الحجاجية بشكل اصطناعي، من أجل ملاءمة التحليل"¹ ، أي من أجل تكوين خطاب تتمظهر فيه الحجج وتتمايز ، معطية بذلك تحليلاً مفصلاً تتضح فيه البنيات الإقناعية ومبرزة من خلاله مسار الوصول إلى النتائج.

ويمكننا أن نعتمد مخطط تولمين "Toulmin"² ، لتمثيل البنية الصورية -

الصناعية - للحجة بالشكل التالي :



- الإثبات: زيدٌ شخص جزائري (نتيجة: ن).

- وُلد زيدٌ في وهران (معطى شارح: م).

- كل شخص يولد في وهران هو شخص جزائري (قاعدة استنباطية -

تبريرية: ت).

- قاعدة استنباطية حجاجية (مجموعة حجج معتمدة: ح).

وعليه فإن بنية الحجة تتكون من إثبات مبني على قاعدة حجاجية مستدعاة للتبرير

عبر قاعدة استنباطية متضمنة في بنية الخطاب (الطبيعي) ، وليس اصطناع هذه القاعدة

¹-Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:207.

²-Habermas, Op.cit, PP: 309-311.

هنا إلا ملاءمةً لتحليل الحجة من خلال بنيتها الداخلية ، لأن الحجاجية ترتبط بالفعل المنجز عبر الخطاب أكثر من ارتباطها بالبنية المنطقية الداخلية أو الانسجام العقلاني لمكوناتها وشروط قيامها ، "فالحجاجية لا تشتغل في فراغ ، بل تشتغل في وضع محدد اجتماعيا ونفسيا"¹، وبهذا التحديد تختلف الحجاجية عن المنطق، فهي مستخرجة من العقل العملي وموجهة إليه، بينما ينطلق المنطق من بناء نظري مغلق* كثيرا ما يصطدم بالأوضاع المحددة اجتماعيا ونفسيا ، إذ يجدُ بعض الكلام وتجدُ بعض الدلائل والأفعال تأثيراتها وفعلها في الواقع دون أن يكون لها بناء منطقي معلوم وشكل صوري واضح، ففي الواقع (الاجتماعي والنفسي) نلمس أثر الثالث المرفوع ونُعاین فعل المتناقض والمضاد، ولا نفهم كيف نتج هذا السلوك أو هذه الواقعة عن مفارقة واضحة، وبهذا فإن الحجاجية تكون قد وُلدت من اصطدام التاريخ بالمنطق هادفةً إلى حل المشكلات العملية أو توجيهها.

لقد قدمت الحجاجية رؤيتها إلى مسألة الغموض في الخطاب بإحالاته إلى الفعل كمشكل عملي وليس إلى المنطق كمشكل نظري محض ، "فطبيعة التداول والحجاج تتعارض مع الضرورة والبداهة ، لأننا لا نتداول حينما يكون الحل ضروريا ولا نحاجج ضد البداهة"²، والبداهة والضرورة إنما يظهران بوضوح في قيمة الفعل ، حيث يظهر الفرق بشكل عملي، فما يختلف عن البداهة والضرورة هو مشكل في جوهره وهو ما يستدعي الحجاج والتداول حول حلّ هذا المشكل حتى يختفي هذا الفرق ويؤول الاختلاف

¹-Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P: 78.

*- يُعتبر المنطق نسقا منتهيا على مستوى البناء النظري ، وهذا ما يُعبّر عنه بالغلق وفعل التجميد بمعناه الزمني ، وهو ما ينسحب كذلك على مستوى البناء العملي ، فالحجاجية تعبر عن ملاءمة العقلاني مع التاريخي ، ليس بالمعنى الميتافيزيقي ، بل ملاءمة السيرورة مع الصيرورة، وبهذا رأى بلانشيه أن "الحجاجية ليست أبدا هذه البرهنة الصارمة وليست مجبرة على استخدامها ، وتكمن فعاليتها في تراتبية القوة، الأكثر أو الأقل، ولذلك فهي غير منتهية (مغلقة)، إذ يمكننا تقويتها دائما بحجج" ،(Blanché, Op.cit P:223) ، فحركة الحجج وتسلسلها في العملية الحجاجية هي في الحقيقة حركة زمنية وتسلسل عملي وليست حركة منطقية وتسلسل قضوي.

²- Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:01.

إلى توافق واتفاق ، فالحجاجية ، أو ما يسميه ميشيل ميير "بالخطابة الممكنة" ، هي اليوم ذات طبيعة إشكالية، لأننا نتحاور حول إشكالات وأسئلة قبل كل شيء¹ ، وهذا ما يمنحها الطابع الجدلي الذي يؤسس لحوار حجاجي تنتصر فيه الحجة الأقوى وتوجه الخطاب نحو الأغراض العملية التي تهدف إليها.

إن العقلانية المعاصرة ، التي تشكلت الوضعية المنطقية نواتها والبرغماتية منهجها والتحليل فلسفتها..، هي عقلانية تجاوزية قفزية (sauteuse)، إذ تقوم بتلحيم التصدعات الفكرية التي يُخلفها تصادم الآراء وتعارضها، تلحيماً توهمياً تعسفياً ، لمدّ الجسور إلى الأفكار والنظريات التي تبدو كيقينيات عندما تلبس لباس الخطاب، ففي الخطاب النصي تظهر الأفكار كنسيج متناغم ومتناسق يُخفي بين خيوطه فراغات غامضة وبنيات سديمية لا تنعكس في لغة الخطاب بل تغيب وتراجع إلى دهاليز معتمّة تشكل في النهاية ما نسميه "الغموض" ، بما هو عالم موجود ، وكائن يزرح تحت وطأة ثقل وضغط النص المُخاط كنسيج عقلائي لا يقبل الاختراق، وفي هذا العالم تقذف الآراء المُعارضَة والمزاحمة للحقيقة كما يعرضها النص العقلائي، ويتمّ غلق هذا العالم من خلال وصف هذه الآراء باللايقين واللامعقولية.

إن البحث الفلسفي البلاغي المعاصر ، إنما يريد العمل على إنقاذ هذا العالم الظلامي الموصوف بالغموض والالتباس ، ويعمل ، إذن ، على تلبية نداءات الآراء التي تصرخ في نسيج النص تحت أثر الخنق بالعقلانية ، لكن هذه الآراء لا تستعيد وضعها في الخطابات ومكانتها الطبيعية في النصوص ومجالاتها العقلانية، إلا بقدرتها على الدفاع عن نفسها وتكوين حجاجية مناسبة لذلك ، ومنه فإن "الحجاجية هي مجال للصراع بين قيادة عقلانية صارمة وغموض للمفاهيم التي تشتغل عليها"²، أي بين التوجيه

¹ - Michel Mayer, Qu'est-ce que l'argumentation?, Op.cit, P:10.

² - Oléron Pierre, Op.cit, P:10.

العقلاني التجاوزي الذي خلفته النزعة الترנסندتالية الكانطية في نظرية المعرفة، وبين الأوهام التي يُحدثها خدشُ اللغة في الوجود.

إن هذا الخدش يحدثُ عندما تبحث "اللغة عن تثبيت تعبير التحديدات والعلاقات المنطقية الخالصة في صور يتمُّ توظيفها بشكل استعاري في مجال الحدس الفوري"¹، وبالتالي فإن العقلانية المعاصرة تعمل من خلال نظام التوجيه الذي يُهيمن على كل حجاجية ممكنة، بوصف الموجَّه إليه واضحاً وما دونه وما سواه غامضاً مُبهماً، وكانت الكانطية الجديدة* قد حاولت رفع هذا التوجيه إلى مستوى شمولي من خلال الرمز، إذ يرى كاسيرر إنه "يمكننا إنشاء نظام عقلي للإحالة أكثرَ شموليةً، بالارتباط "بالتوجيه" "Orientation" لكل شكل رمزي خاص"². والشمولية التي تريد العقلانية تحقيقها، إنما تتكون من ترقيعات وترميمات لبؤر توهمية هي في الأصل عقلانيات ذابلة ومداخل إلى آراء مقبولة، لكنها محجوزة داخل فضاء مغلق ومعتم هو فضاء الغموض واللايقين.

وبهذا التقسيم الإيديولوجي للعالمين العقلاني واللاعقلاني، فَوَّت العقل الإنساني فرصة التعرف على نفسه، وإذًا لا تكون له القدرة على توفير هذه الفرصة إلا من خلال استخراج شروط قيام العالم اللامعقول في نسق عقلاني، وهي شروط حجاجية بالأساس، حيث أنه يمكننا وضع القاعدة الخطابية البلاغية التالية: "كل ما يمكننا إقامة الحجة عليه فهو عقلاني"، وبهذا المعنى تحدّث رولان بارت عن "الحجة التي نستطيع

¹ - Ernest Cassirer, "Le système symbolique et sa place dans le système de la philosophie", *in*: Néokantismes et théorie de la connaissance", éd. J. Vrin, Paris, 2000, P:214.

* - إن تسمية "الكانطية الجديدة" "Néokantisme" لا تعني سوى التيارات الكانطية في شكل مدارس وأشهرها مدرستين أساسيتين هما مدرسة ماربورغ Marburg ومدرسة Bade أو هيدلبرغ Heidelberg، إذ ترتبط المدرسة الأولى بتطوير نظرية المعرفة بربطها بالتطورات الحاصلة في الرياضيات والفيزياء، أما المدرسة الثانية فتريد إضفاء الشرعية على علوم الفكر والتاريخ بالخصوص بواسطة البرهان، ومن بين أهم رواد هاتين المدرستين: إرنست كاسيرر، هرمان كوهن Hermann Cohen، هينريش ريكتر Heinrich Rickert، بول ناتروب Paul Natorp .

² - Ernest Cassirer, Le système symbolique, Op.cit, P: 210.

من خلالها أن تُمرّر بنجاح كلّ العلوم التي نسميها اليوم العلوم الاجتماعية والإنسانية¹، فالحجة عقدة عقلانية ينبني على قوتها الخطاب ، ويتم من خلالها استدعاء الآراء المتعارضة وتحويل الغامض المبهم إلى المعقول الواضح، ومنه فإن الغموض والخلاف هما مجال الحجاجية ، كما أنهما يبرران وجودها ، "فالحجاجية تشتغل في عالم يسوده الغموض، اللابقيين والخلاف"² ، وهذا بتحويل هذا العالم إلى تعبير تتولد منه الأفعال وتحقق الأغراض ، حيث في الأفعال والأغراض لا تطرح مسألة الغموض .

وعليه فإن "التأثير الذي تمارسه الحجاجية يمرّ عبر اللغة"³ ، لأن اللغة هي محل الاختلافات وتمظهرها، إنها المرآة العاكسة للآراء المتناقضة والفضاء الذي تنبسط فيه الحجج وتتكشف مستويات قوتها وضعفها ويتسلل الوجود من خلالها إلى المعنى، فيصبح للوجود معنى ويتحقق بذلك بُعد التفكير في الإنسان.

2-4. منطق اللغة الطبيعية :

إن الحجج لا تتبني في فراغ ولا تصاغ في مجال معزول أو سياق منفصل عن شروط تكوّنه وسيروورته، فالشرط الأساس في بناء الحجة وقدرتها على نقل التأثير هو تبنيها في اللغة، لأنه في اللغة يتم لقاء الفكر الإنساني بالوجود الذي يترك معاقله الميتافيزيقية ليتفتح على فضاء الفكر، "فاللغة ليست نسقا من العلامات فقط*، بل إنها الكون الموجد للمعنى، وهذا الكون هو كذلك استدخال للعالم "l'intériorisation du monde" ، أكثر منه تخريجا للأننا "l'extériorisation du moi" ، وهي حركة مزدوجة

¹-رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص:376.

²- Oléron, Op.cit, P:08.

³- IBID, P:20.

*- إن اللغة ليست بديلا عن الوجود، والعلامة لا تعوّض الكائن، بل هي الوجود والكائن معا، وبهذا تكتسب قوتها الأنطولوجية . ومنه رأى هيدغر "أن العلامة لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط ، بالمعنى الذي تكون فيه بديلا عنه، بل إنها هذا الشيء نفسه" .

أنظر: -Martin Heidegger, L'être et le temps , trad. Rudolf boehens et Alphonse de wachlens, Gallimard, Paris,1964, P:108.

يجب أن نُفهم في وحدتها"¹، بل تغدو اللغة أبعد من ذلك، إنها دليل الوجود بالمعنى الديكارتي ، أو هي الوجود نفسه ، ففيها لا يمكن أن ينفصل ما نفكر فيه عن جوهر تفكيرنا نفسه ، وفيها تصطبغ الأشياء بطبائعها وتأخذ الماهيات خصائصها، حيث "لا يُوجد معنى قبل اللغة"²، وكل ما يتعذر وصفه في اللغة وبها ، إنما هو محضُ لاوجود، ولا يمكن أن يكون هذا اللاوجود مصدر حجة أو قوة في إثبات الآراء أو نفيها.

تكتسب اللغة سلطتها من قدرتها على الانغلاق "clôture" حيث لا يمكن الانفلات من قبضة التعبير بها ، الانفعال من خلالها، نقلُ الآراء والتعارضات وتأكيد الإثباتات التي تشكل في النهاية دعائم تصوراتنا عن العالم وركائز وثوقنا بالقيم، ويصفُ رولان بارت نظام الغلق في اللغة بقوله : "إن اللغة ما إن يُنطق بها، حتى وإن ظلت مجرد مهمة فهي تصبح في خدمة سلطة بعينها، إذ لا بد وأن تترسم فيها خانتان: نفوذ القول الجازم، وتبعية التكرار والاجترار، فمن ناحية اللغة جزمٌ وتقدير: وما النفي والشك والإمكان وتعليق الحكم إلا حالات تستلزم عوامل خاصة سرعان ما تدخل هي ذاتها في عمليات التغليف اللغوي وما يُطلق عليه علماء اللسان بالجهوية modalité ليس إلا تكملة للغة، وهو ما يخفف من سلطتها التقريرية القاهرة"³ ، ولكن على أي شيء تمارس هذه السلطة نفوذها ؟ وكيف يتمظهر هذا النفوذ ؟.

إن اللغة تكتسب سلطتها من انغلاقها ، أي من قدرتها على الاستحواذ على المعاني التي توّطر الوجود وتحرسه، حيث "لا نستطيع أبدا اتخاذ مسافة من اللغة أي من شئيتها"⁴ ، فالتحامنا بها والتحامها بنا يجعلها تهيمن على كل القرارات والأحكام والإنشاءات والإثباتات ، إنها "نحن" وحوارنا الذي هو مجال وجود الأنا والأنا المقابل،

¹-Hyppolite, Logique et existence, Op.cit, P:27.

²- IBID, P:28.

³- رولان بارت، "درس السميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال، المغرب، ط2، 1986، ص:13.

⁴-Zoran Jankovic, Op.cit, P:51.

مجال إثبات الكينونة وارتسامها ، "ففي اللغة إذن خضوع وسلطة يمتزجان بلا هوادة، فإذا لم تكن الحرية مجرد القدرة على الانفلات من قهر السلطة، وإنما عدم إخضاع أيّ كان فلا مكان للحرية إلا خارج اللغة، بيد أن اللغة البشرية لا خارج لها إنها انغلاق ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل"¹، وبهذا يمكن الحديث عن حجاجية في ثنائية " الخضوع والسلطة " ، فهي - أي اللغة - ترفع آراءً وتجعلها في مقام السلطة والهيمنة ، وبها ترتسم النظريات والأحكام والقوانين..، كما تطيح بآراء أخرى وتخضعها لسلطة ما. إن الحجاجية ، بما هي فلسفة ومملكة لغوية كذلك ، تقوم على محاولة خرق الجهوية الرأسية لخطاب اللغة بفتحه على جهويات متعددة ومختلفة بهدف الإفلات من سلطة اللغة من خلال سلطتها نفسها، وبهذا يندرج مشروع بيرلمان في "إعادة إيجاد جهويات الفكر تحت الأشكال (اللغوية) النحوية المتغيرة"²، لأن اللغة هي وحدها التي تستطيع تحمّل ضغط الحقيقة ، التي يتقاطع فيها الاجتماعي مع النفسي والتاريخي مع الوجودي، إنها الفضاء الذي تنصهر فيه الآفاق المعرفية والعملية وتتبدى فيه الأبعاد الإنسانية بشكل ثابت يسمح بالمقاربة والنظر ، كما يسمح بإيجاد الوسيط الكفيل بنقل المعنى من العقل النظري إلى العقل العملي، ولذلك ، وكما رأى ديكر ، "فإن الاستخدام العادي للغة هو واحدٌ من الخصائص الحجاجية اللغوية"³، وهذا يعني أن اللغة ، في جوهرها، تقدم قيماً للحقيقة بعيداً عن كل افتراض صوريّ، قبلي أو مساوق، خارج سياق السيرورة اللغوية التي ستندرج في صلب الصيرورة التاريخية.

إن النظر إلى اللغة كمصدر للحقيقة له مسوغاته النظرية والعملية، فاللغة تمتلك خاصية الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهي الكون الذي يُوجد المعاني التي يمكن من خلالها اختراق الوجود وتفعيل حياة الموجودات، أما من حيث بُعدها

¹ - رولان برات، درس السميولوجيا، مرجع سابق، ص:13.

² - Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:208.

³ - Oswald Ducrot, Le dire et le dit, éd. Minuit, Paris, 1984, P:220.

العملي ، فهي الوسيط بين الأفكار والقيم والأفعال المترتبة عنها ، إلى درجة اعتبر فيها أوستن أن "التلفظ بالجملة ليس وصف ما يجب معرفته أثناء القيام بفعل ما وليس إثبات الفعل ، بل إنه الفعل نفسه"¹ ، وإلا كان التلفظ غير ذي معنى واللغة لغوا .

إن اللغة تقوم مقام الفاعل في القيم العملية ، بما هي توجيه نحو أدائها ، وهذا بفضل قدرتها على الإقناع والتأثير ، أي من خلال خاصيتها الحجاجية ، لأنه "إذا كان الإقناع جهويًا للتفكير العقلاني، فإن اللغة تضعه في صيغ البراهين المادية والطبيعية"²، لكن هذا الوضع ليس وضعًا صوريًا كما يفعل المنطق ، وإنما هو وضع مساوق لنظم الخطاب نفسه ، أي لسيرورة الأفعال المنجزة فيه والتي تؤول إلى إقرار الأحكام وتنفيذها ، إذ " إن مواضع الاحتجاج تشكل منظومة منسجمة شديدة التعقيد، وبرغم اختلاف هذه المنظومة حسب الجنس المقصود، فإنه يوجد مع ذلك، خزان دائم من المواقع الأساسية "الكاشفة" التي يمكن أن نجد صيغة لها في البيت الذي نظمه ماتيو دوفندوم (القرن السابع): "Qui, quid, ubi, quibus, auxius, cuir, quomodo, quando" موضع الهوية (الشخص)، الحقيقة (الواقع الحقيقي)، المكاني (الجهة) ، التقني (الوسائل) السببي (السبب)، الكيفي (الطريقة)، الزمني (الزمن)"³، فهي ، أي اللغة، بهذه المواضع إنما تجعل من كل مكوناتها وظائفا حجاجية و مواطنًا لاستدراج الحقيقة وتبينتها.

لقد أسس ديكرولما يُسمى "منطق اللغة" ، بوصف اللغة نسقا حجاجيا عقلانيا مستقلا بذاته وفاعلا في الحقيقة بنياته الخاصة، وقد عبّر ديكرولما وأونسونير Anscombe عن طرحهما المتمثل في أن "التوجيه الحجاجي ملازمٌ لأغلب الجمل، فدلالاتها تتضمن على القاعدة التالية : " بلفظنا لجملة ما، فنحن نحاجج بفضل نمط ما من

¹-John Langshaw Austin,"Quand dire c'est faire", Trad.Gilles lane, Seuil, Paris, 1970, P:41.

²- Clauzade, La rhétorique et l'étude des textes, Op.cit, P:49.

³-هينريش بليث، مرجع سابق، ص:37.

فعل الحصول على النتائج¹، ومنه فإن نشاط اللغة التوجيهي مرتبط بالمتلقي بما هو
تحصيل لنتائج هذا النشاط ، أمّا محصلة التوجيه والحجاج فهي قيمة الحقيقة. حيث، وكما
لاحظ هابرماس، فإن "الملفوظات وحدّها يمكنها أن تكون صحيحة أو خاطئة (..) ومنه
يجب تحديد الحقيقة في علاقتها بالحجاجية"²، إذ إنه لم يعد من الممكن تحديد الحقيقة
انطلاقاً من قواعد قبلية تنتظم في معايير صورية ، ولا في الآثار النظرية الناتجة عن
تجارب معينة ، بل إنها تُحدّد في عمق اشتغالها ولحظة قيامها وإنجازها لأغراض
مطلوبة.

"الحقيقة قناعة"، ولا تكون القناعة كذلك إلا بالحجة القائمة عليها، كما لا تكون
الحقيقة إلا بالوجود المبنية عليه ، والذي لا يمكن تمثيله إلا من خلال اللغة بما هي إثباتٌ
وتجهيزٌ له ليكون القاعدة الأنطولوجية لكلّ حجاجية فاعلة ، لأنه ، وحسب مقولة أوستن
، فإن "قول شيء ما هو دائماً ، وبكل بساطة ، إثباتٌ شيء ما"³، ومن خلال هذه
المقولة يمكننا أن نعرف الحجاجية بأنها "سلسلة إثباتات لغوية تقوم بتوجيه الخطاب إلى
إنجاز أغراضه"، وتنطلق هذه الإثباتات من استدراج الحالات الأنطولوجية للمعاني
وتثبيتها في "موضعٍ للحقيقة داخل العبارة (الجملة) ، ثم إلحاقها بغرض مطلوبٍ تحقيقه،
وبهذا فإن الإثبات الذي تمارسه اللغة ، بشيئيتها، هو مثال الحقيقة لما يسميه ديكر
بمنطق اللغة.

لكن ما معنى منطق اللغة ؟ إنه يعني وجود طابع استدلالي في بنية اللغة الطبيعية،
ووجود علاقات استنباطية بين مكوّناتها دون اللجوء إلى اصطناع هذه المكوّنات أو
صورتها ، إذ " توجد بين بعض ملفوظات اللغة الطبيعية علاقات حتمية، حيث أننا

¹- Oswald Ducrot, Le dire et le dit, Op.cit, P:105.

²-Habermas, Op.cit, P:317.

³-Austin, Op.cit, P:47.

عندما نقبل هذه الملفوظات، نكون مجبرين على تقبل ملفوظات أخرى¹، إن هذا الطابع الاستنباطي للغة الطبيعية يجعلها تتضمن مقامات حجاجية بذاتها، وبهذا المعنى أيضا لاحظ فان دايك أن "لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة، ذلك أنه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيرا مباشرا، ولكن يمكن استنتاجها من قضايا أخرى قد عبّر عنها تعبيرا سليما، فإذا تعيّن أن سلمت مثل هذه القضايا الضمنية لغاية إثبات ضروب التأويل المتسقة ، صارت تلك القضايا شاهدة على ما يدعى بوجود الحلقات المفقودة"²، فالعلاقات الاستنباطية بين ملفوظات اللغة ليست موجودة بسبب التكرار أو الإطناب والسجالية التي يعترض عليها المنطق الصوري، ولكنها موجودة من طابعها الحجاجي المحايث.

بما أن اللغة تشرح اللغة ولا تتجاوز إلا بها ، فإن سلسلة المقولات المنجزة فيها هي عبارة عن مقامات حجاجية تقوى أو تضعف حسب سيرورتها العقلانية وتراتبيتها الإقناعية الناشئة أصلا عن قوة الحجة ودافعيتها الخطابية، وبهذا يتشكل الخطاب باعتباره لوغوس ، أي كنظام عقلائي للغة، ومنه ومع "الاهتمام الجديد باللغة، واللغة الطبيعية بالخصوص، فإن اللوغوس فرض نفسه كُبعد أساسي للحجاجية والخطابة"³، ويمكن تبرير ذلك بكون اللغة في كليتها تكافئ كليّة العقل* ومنه فإنها تشكل الواسطة بين العقل والوجود، وإنما المتغيّر في هذه الواسطة هو الترتاب في القوة والضعف داخل مجال الممكن والمحتمل.

¹-Ducrot, Logique, structure, Enonciation, Op.cit, P:66.

²- فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ص:156.

³- Michel Meyer, Qu'est ce que l'Argumentation?, Op.cit, PP:12-13.

*- يُراجع في نقد هذه المقولة من الناحية البلاغية الحجاجية، مقالنا: عمارة الناصر، حجاجية التأويل الفلسفي المعاصر"، مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت ، لبنان، 2004، ص ص:101-97.

إن العودة مجددا ودائما إلى اللغة ليست لفهم النسق التصوري العادي الذي يُسيّر تفكيرنا وسلوكنا ، بل " للبرهنة على الكيفية التي يشتغل بها هذا النسق"¹، وما اشتغال هذا النسق إلا مشاغبة وتمثل وتأويل وتوسّم وعمليات معقدة تمتزج فيها ذاكرة لغوية وتصورات انسيابية لا تخضع لقواعد إلا بعد خروجها إلى عالم اللغة وإعادة تشكيلها وتهيتها من خلال الدافعية الأسلوبية للغة نفسها.

تشكل اللغة عالمها الخاص وسلطتها المستقلة وفاعليتها الحجاجية التي قد ترتدّ على المتكلم بها، إذ كثيرا ما يدحض المرء نفسه من خلال كلامه، ويوظف ملفوظات للاستعانة بها في خطابه بغرض تقويته ودعمه وشحنه ، فإذا بها مداخل للسامع (الخصم الخطابي) يتوسّل بها لردّ كلامه ودحض أطروحاته وتكذيب قضاياه وصرفه عن بلوغ أغراضه وتحقيق مصالحه وأهدافه، وإنما ذلك من عمل اللغة ودافعيته الحجاجية التي تصبح بين منطلقين، إما من منطلق غرض في نفس المتكلم فيتصدّ اختيار العبارات والألفاظ التي تنجز غرضه ضمن سلسلة خطابية استنباطية ، وإما من منطلق اللغة بذاتها لما تمتلكه أسلوبيتها وتعبيريتها من خاصية استدلالية مضمرة في بناء الجمل والنشاط السردي القائمة عليه .

إن التصورات التي ينشئها تركيب المفاهيم والمقولات ، المدمجة في سيرورة السياقات الخطابية ، لا يتحقق انسجامها إلا بانسجام سياقاتها ، إذ إن "الاتساق في بدهة الفكر عبارة عن خاصية سيمانطيقية للخطاب ، قائمة على تأويل كل جملة مفردة متعلقة بتأويل جملة أخرى"²، فإن حدّث تعارض مقصود أو غير مقصود بين معنيي الجملتين ، فإنه يقع اللاتساق الذي يفضي إلى الاعتراض والدحض والمواجهة بين الآراء ، وعند ذلك فإن اللغة ، التي تفسّر اللاتساق، إنما تقوم بتبريره ، ومن ثمة يُستخرج الحجاج في

¹-جورج لايكوف ومارك جونسن، مرجع سابق، ص:21.

²-فان دايك، النص والسياق، مرجع سابق، ص:137.

اللغة من صلب التعليل والتفسير والتوضيح ، ويكون هدف الحجاجية بلوغ الوضوح ودفع الغموض الذي يسببه إبهام اللغة وتدليسها العرضي (المغالطات).

إن الحجاجية ، بهذا المعنى ، يجب أن تنخرط في مشروع عام للغة ، أي أن تثبت قواعدها وأغراضها على كل المناحي التي تشارك في بناء سياقاتها اللغوية ، من حيث هي منظور بلاغي بالأساس، ويمكن أن ننظر إلى هذه المناحي بمقاربة "اللغة كموضوع ثلاثي الأبعاد: محور نحوي، محور دلالي ومحور تداولي"¹، وهذا يعني أن المشروع الحجاجي ينخرط فيما يسميه ديكر و أونسمير بـ "البلاغة المتكاملة"² ، تلك البلاغة التي تستثمر منطق اللغة المتكامل وتستفيد من جميع المستويات والمحاور التي تتقاطع في نسق اللغة ، والتي استخرجها ديكر و من الأعمال والدراسات التي قام بها موريس (C.W Morris) في مؤلفه : "أسس نظرية العلامات (1948) " ، حيث أن "دراسة اللغة - طبيعية أو صناعية - تشمل ثلاثة مراحل متتابعة"³ ، يؤول تناغمها وتكاملها إلى بناء اللغة في قوتها وسلطتها وفعاليتها من جهة ، وإلى إقامة إمبراطورية بلاغية محروسة من كل الحدود بحجاجية فاعلة من جهة أخرى .

و هذه المستويات الثلاثة للغة ، والتي يلتصق بكل مستو منها منحى حجاجي وأفق بلاغي ، منصهرة كلها فيما يسمى بالبلاغة المتكاملة، وهي :

أ-المستوى النحوي: إن بناء الجمل في اللغة يخضع لقواعد محددة، وهي بالأساس قواعد نحوية، والتي تشكل نظام سيرورة الكلام وجريانه ومجرى مقاصده وأغراضه والطريق الموصلة إلى المعاني والصور، وهي بذلك "متتاليات تامة

¹-Rossi Jean – Gérard, La philosophie Analytique, l'Harmattan, Paris, 2002, P:05.

²-Oswald Ducrot, Jean-Claude Anscombe, "L'argumentation dans la langue", éd, Mardaga, Hayen /Sprimont, Belgique, 1997, P:15.

³-IBID, P:15.

التكوين"¹ تجعل من توليفة من الكلمات والرموز نسقا منتظما يرسخ في الذهن كمثال للفهم والإفهام، فلا يكون تحقق الفهم إلا بشروطه النحوية التي تمثل أنموذج جريانه وتداعيه.

وعليه فإن المجري الحجاجي يتبع الطريق النحوية نفسها* ويركب شروط تكوّن الجمل ومسارها ، "فالقيمة الحجاجية لطرح ما ليست كنتيجة للمعلومات التي يوردها فقط ، ولكن الجملة يمكنها حمل مورفومات وعبارات وصيغ مختلفة، والتي تقدم زيادة على مضمونها الإخباري توجيهها حجاجيا للخطاب كما توجه المتلقي وتضعه في مجرى جهة ما"²، وبهذا فإن النحو يقوم مقام الموجّه والمجري في سيرورة الخطاب الحجاجي، إذ يمثل السلوك النمذجي للغة الذي يجب أن يتبعه الخطيب أو السامع أو المحاور المحاجج، فإنه كما يقود ، هذا السلوك ، إلى نتيجة ما ، فإنه يقود إلى ضدها في مجرى معاكس أو مواز ، فالآراء المتضاربة في الحجاج تسلك المبدأ اللغوي نفسه وهي بذلك شراكة نحوية ضرورية لإقامة المعنى الذي هو شرط في بناء الفهم كقاعدة يتأسس عليها العمل الحجاجي.

ب-المستوى الدلالي: إذا كانت اللغة مكونة من مجموعة العلامات الدالة ، فإن النسق الدلالي الذي تنتشر فيه هو نسق مبني على تنظيم لقيم الحقيقة والذي يقود إلى ترسيم دلالات نتائجية هي تنويج لسيرورة دلالية تنتظم قيما لتحقيق مسارات حجاجية تتفتح بمستوى استيعاب الدلالة ، وهو ما يترتب عنه تحديد الصحيح والخاطئ من خلال الإحالات القيمية التي توجهها الجملة بعد اكتمال بنائها النحوي ، فالدلالة إنما هي مظهر

¹-IDEM.

*-وبهذا المعنى تحدث بن جني عن الضرورة النحوية وأسبقيتها على الضرورة الفقهية فقال: ".وأعلم أنا ما أوضحنه من ترجيح علل النحو على علل الفقه وإحاقها بعلل الكلام - لا ندعي أنها تبلغ قدر علل المتكلمين، وعليها براهين المهندسين ، غير أنا نقول: إن علل النحويين على ضريبين: أحدهما واجب لا بد منه، لأن النفس لا تطبق في معناه غيره، والآخر ما يمكن تحمله ، إلا على تجشم واستكراه له"، (بن جني ، أبي الفتح عثمان ، "الخصائص" ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1952، ص:87).

²-Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, Op.cit, P:15.

الاختلاف في اللغة ومظهر تمثل حجاجيتها، " فالكلام الصحيح ، المُسائل للخطاب الصحيح في دلالاته، لا يُوجد إلا الدلالة التي تحيل دائما إلى دلالة أخرى، ولا يُوجد شيئا يظهر بشكل مختلف إلا عبر العلامة"¹، ومنه فإن الاشتغال الحجاجي للخطاب يسير من بناء نحوي ، كسلوك لغوي نموذجي ، إلى فضاء دلالي يختار فيه معسكراته ويرفع عليها علاماته التي هي تمييزٌ واختلاف نسقي وبهذا ، فإن "الخطاب لا ينقل الحجاجية بفعالية إلا إذا ترجمنا نسقه (الدلالي) بإخلاص"²، فالآراء المتحاجة لا تقدّم وجهات نظر مختلفة فقط ، بل تطرح دلالات مختلفة حول كلمات متشابهة ، ومنه يتم اعتبار هذه الدلالات كأدوات حجاجية محضة.

في هذا المستوى لا يتم بناء العلاقات الحجاجية بناءً على المضامين الإخبارية للدلالات فقط، بل على النسق الدلالي الذي تنتظم فيه متواليات الحالات الخطابية التي تتسلسل داخل سيرورة الخطاب مشكلة بذلك السلوك النموذجي الدلالي لقيم الصدق والكذب ، بما هي حالات وتقريرات وتعيينات ، بخلاف المنطق الذي يحدد معاني الجمل من خلال ما تحيل إليه هذه الجمل من قيمٍ للحقيقة.

ج-المستوى التداولي : حسب هذا التابع لمنطق اللغة بالمعنى الديكوري Ducrot

، فإن الخطاب الحجاجي داخل اللغة ووفق منطقتها لا بد أن يؤول إلى مرحلة الإنجاز باعتبار الأنساق النحوية معايير للحقيقة والأنساق الدلالية وعودا بإنجازها ، ومنه "فإن كلّ فعل للكلام يمكن أن يكون إنجازا لمعيارٍ ما"³ ، وتتفاوت الإنجازات بتفاوت قوة الوعود المؤسسة داخل اللغة، بوصف الوعد نفسه "لا يتضمن النطق بكلمات فقط، بل هو

¹-Josette Rey Debve, Le métalangage, Op.cit, P:16.

²-Pierre Oléron; L'argumentation, Op.cit, P:60.

³- Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P: 294.

فعل داخلي"¹ ، وبهذا يخرج الخطاب إلى الأفعال التداولية التي تتحكم في النشاط الاجتماعي وتوجهه وتدير قراراته وأحكامه.

إن الحجاجية ، من هذا المنظور ، لا تهدف إلى الإقناع والتأثير بما تفرضه وتستدل عليه على أنه حقيقة يجب أن يقع الاتفاق حولها فقط ، بل تهدف إلى توطين الفعل داخل مجال هذه الحقيقة لتصبح الحقيقة هي الفعل نفسه، والحجة الأقوى إنما هي التي تدفع الخطاب إلى إنجاز أفعاله وتحقيقها، وبهذا تتفاوت الخطابات حجاجيا.

تصبح الجملة ضرورة اجتماعية تداولية ، أما المستويين النحوي والدلالي إنما هما معياران لضبط مجرى الجملة في مسار مشترك، وعلى هذا الأساس اعتبر ديكرو أن "استخدام الجملة هو ظاهرة بين فردية "interindividuel" وهي حدثٌ في تاريخ العلاقات بين كثير من الأفراد، فالمتحدث يستخدم الجملة لأن وضعيته أمام الأفراد الذين يحيطون به (مستقبلين وسامعين)، تَحْمِلُه على استخدامها، أو تسمح له بذلك على الأقل"²، ومنه فإن الحجاجية تنخرط في مسار اجتماعي واقعي كسلوك نموذجي للتعقل من خلال اللغة .

إن المستقبل/ السامع ينتظر عند أفق تحقق كلام الخطيب لترجمته إلى أفعال (صورية أو عينية)، وإلا انقلب دفاعا عن ما يعتقد أنه يقود إلى الإنجاز والإيجاد ركباً طريق النحو والإنشاء والأداء الخطابي ، وواضعا بذلك فضاء دلالياً تتحرك فيه حججه ومبيناً أن ما يقصده الخطيب غير ما يؤدي إلى الحقيقة . وإن توقفت حججه عند واجهة التعادل في الآراء والتساوي في قوة الحجج ، استعان بالآخرين فوافقوه على مُرادهم وأقروا على دلالاته وساروا مسرى كلماته وإنشاءاته ، وعند ذلك حدث التوافق حول اللغة نفسها، ومنه تحصل الحقيقة في بيانها الأخير.

¹-Austin, Quand dire c'est faire, Op.cit, P: 44.

²-Ducrot et Anscombe, L'argumentation dans la langue, Op.cit, P:16.

بناءً على هذه المستويات الثلاثة تتأسس البلاغة المتكاملة والتي تمنح الخطاب الحجاجي دافعيته المكتملة من خلال أبعاد اللغة الثلاثة في تكاملها، "فالقيمة التداولية للجملة تتعذر على الفهم إذا لم ندرك مضمونها الإخباري الذي يرتبط بالبنية النحوية (..) وما يدخل في التحليل الدلالي لا يكون إلا بما يخرج من التحليل النحوي، والمدخلات (input) في التداولية لا تكون شيئاً إلا بالمخرجات "output" الواردة من المستوى الدلالي"¹.

إن الطابع التداولي للحجاجية، حسب منطق اللغة، متضمن في تداولية اللغة نفسها، واللغة الطبيعية بالخصوص، بوصفها "رموزاً موضوعاً لنقل المعلومة من فرد لآخر، وكل المضامين المعبر عنها بهذه اللغات هي مضامين صريحة"²، فالرموز في اللغة الطبيعية ليست أغازاً مبهمة، وإنما هي تكوينات نحوية ودلالية غرضها توحيد قواعد المشاركة في الفعل الاجتماعي والتفاهم حول توجيه الأغراض والأهداف.

لاحظ غورفيتش، في هذا المعنى، أن "الرموز هي إشارات، نعني بدائل تذكر بغيابات، لا تفصح عنها إلا إفصاحاً جزئياً وتستخدم كوسائط بين المضامين الواقعية أو اللاواقعية المتخطية للوعي الجماعي والفردي على السواء، التي تصوغها والتي تخاطبها ويكمن هذا التوسط في الدفع إلى اشتراك متبادل بين الفعلة في المضامين المذكورة، وبين هذه المضامين والفعلة"³، فالمستوى التداولي يعبر عن فعالية اللغة الطبيعية داخل النسق الاجتماعي، ويعبر كذلك عن فعالية التكوين الدلالي والنحوي الذي يُعرض في اللغة كتكوين حجاجي بذاته، وبهذا اعتبر ديكرو أن "فكرة البلاغة المتكاملة مبنية على فرضية أن كل الروابط الحجاجية بين الملفوظات ليست استنباطية في

¹-Ducrot, L'argumentation dans la langue, Op.cit, P:17.

²-Ducrot, Dire et ne pas dire, Op.cit, P:05.

³- جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية المعرفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ص:50.

مضامينها الإخبارية"¹، بل استنباطية من خلال التحوّلات القيمية ذات الفعالية التداولية في التخاطب والتفاهم والتحاور.

يمكن للحجاجية أن تنبني في شكل قواعد نموذجية متضمنة في منطق اللغة نفسه، إذ "كل نسق لساني يحتوي على قواعد صورية في بنيته الداخلية تقوم بربط مستخدمي هذا النسق"²، ولا يتمّ هذا الربط لمجرد حصول فهم المضمون الإخباري للجمل، والكلام عموماً، وإنما بما يقع من تجاوز عملي بين الذوات المستخدمة للنسق اللساني المشترك. إن القواعد الصورية هي وسائط للمشاركة الاجتماعية، لأنه ليس للمضامين الإخبارية للغة الطبيعية كفاية بذاتها، بل على العكس يمكنها أن تقوم بوظائف فعلية متعكسة ومتعارضة حيث " تكمن إحدى السمات الأساسية للرموز (اللغة الطبيعية) في أنها تكشف وهي تغطي وأنها تغطي وهي تكشف وحتى أنها تكمن في الدفع إلى المشاركة مع الحوّل دون ذلك أو حتى يكبح المشاركة وتشجيعها مع ذلك"³، وعليه فإن حاجبية اللغة الطبيعية تقوم في توجيه الخطاب إلى الفعل لتتنظّم الجهويات الدلالية والنحوية في سياق يقود إلى نتائج مشتركة يحصل بها الاتفاق والمشاركة ويصبح النسق اللساني خطاباً تراتبياً في القوى الحجاجية على سلم مشترك.

إن البحث في الدرس الحجاجي في اللغة يقود إلى صهر الآفاق النحوية والدلالية في الأفق التداولي وفق قاعدة أوستن: "التلفظ بجملته هو تنفيذ فعل"⁴، حيث اللغة هي الأفعال المعبر عنها بالعلامات والرموز، والمُحاجّ بها في توجيه القيم العملية في الحياة الاجتماعية وفي سيطرة الأنساق الثقافية والسياسية وتحولها إلى قواعد وقوانين وأنظمة وأنموذجيات (براديغمات)، حيث "إن المرحلة التي تسبق تشكيل الأنموذج (البراديغم)

¹ - Ducrot et Anscombre, L'argumentation dans langue, Op.cit, P:96.

² - Perelman, Traité de l'Argumentation, Op.cit, P:220.

³ - جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، مرجع سابق، ص:50.

⁴ - Austin, Op.cit, P:40.

مشحونة بمحادثات مضطربة وعميقة حول المناهج المناسبة والمشكلات والحلول المقبولة وهذا ما يساعد على نشوء المدارس العلمية"¹ ، فتكون المناهج والمدارس والنماذج والقواعد المرسمة داخل الأنساق الاجتماعية والسياسية والقانونية ..، نتيجة انتصار الحجج في المحادثات والنقاشات والجدالات التي تسبق بناء قواعد هذه الأنساق. يمكننا أن نعتبر ، إذن ، أن الأنظمة التي تحكم حياتنا (نظام اجتماعي، سياسي، قانوني...) هي انتصارات حجاجية أو هي آراء منتصرة، كما ظل المنطق الأرسطي رأيا منتصرا لقرون بفضل تأييد العقول له والاتفاق الجماعي حول صلاحيته لتنظيم الفكر دونما معرفة فعالية دوره التداولي وقدرته على توجيه القيم توجيهها عمليا، واعتُبرت صورته التوتولوجية (تحصيل حاصل) نموذجا حجاجيا بلا منازع واستثمرت في تحريك العقل العملي بناء على إيديولوجيات ومنطلقات ذاتية يمكنها أن تجد مكانا عقلانيا داخل هذا النموذج.

ظهر بهذا أن الدرس الحجاجي الجديد، كما حدد معالمه بيرلمان ، ينخرط في صلب الحياة العملية باستثمار الحياة النصية، حيث "إن إعادة بعث الدراسة الحجاجية مرتبط ، لدى بيرلمان ، بإعادة الاعتبار لمفهوم العقل العملي"²، وبما أن الحجاجية ، وفق البلاغة المتكاملة ، تمرّ عبر مسار تكويني نحوي ودلالي وتداولي، فإن هذا المسار قد يبدو دون أفقٍ لتحقيق الفعل المراد في بدء العمل الحجاجي، ليس لبُعد المبتغى والغاية، بل لأن هذا المسار يبقى مجرد شروط وضرورات للاشتراك وللتحاور ، حيث وكما رأى بيرلمان "أن الحدّ الأدنى الواجب في قيام الحجاجية هو وجود لغة مشتركة وتقنية تسمح بالاتصال"³، ومنه ، وإذا عدنا إلى منطق اللغة ومخزونها الحجاجي، فإن

¹-Tomas. S. Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, trad.: Laure Mayer, Flammarion, Paris, 1983, P:77.

²-Blanché, Le raisonnement, Op.cit, P:227.

³-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:19.

اللغة خطابٌ حجاجي بالقوة ووَعدٌ بتحقيق الأفعال وإنجازها، والواقع يصدّق ذلك أو يكذبه.

وعليه فإنه و"حتى ولو كان القرار الذي تهدف الحجاجية إلى استثارته بعيدَ المنال أو افتراضيّ الطابع ، فإنّ الحجاجية مرتبطة بالحياة العملية وبالقيم"¹، وبالتالي فإنّ الحجاجية تهيمن على آفاق اللغة وأبعادها وتتلبس بالتجدد البلاغي المعاصر* أو بما وصفه بيرلمان بالإمبراطورية البلاغية، ليس لأنها دراسة نظرية افتراضية مستفيضة، بل لأنها توجه الخطاب نحو الفعل وتحوّل أفعال اللغة إلى كيانات أنطولوجية تؤسس نفسها بنفسها كحجج هي دعائم وجود شاخص قابع في الكلمة والجملة والنص ينتظر تحريره إلى عالم الفعل ، فالحجاجية هي العمل الذي يحوّل الوجود إلى لغة واللغة إلى كينونة والكينونة إلى فعل ذي قيمة.

لقد قام ديكرو بإعادة ربط اللغة بالمنطق ولكن ليس من خلال البحث عن مطابقتها اصطناعيا مع قواعد المنطق الرمزي، بل من خلال تفكيك المنطق الداخلي للغة الطبيعية أي الطابع الاستدلالي لعناصرها ، وفي سنة 1973² تحدث ديكرو عن العلاقات الممكنة بين المنطق واللغة وقدم تصوره عن الحجاجية لأول مرة ، مُعيدا بذلك الاعتبار لُبعد من أهم أبعاد اللغة الطبيعية هو البعد الحجاجي والدور الإقناعي الذي تلعبه الأدوات اللغوية وفعاليتها الاجتماعية الحقيقية.

إن دراسة الحجاجية ، المرتبطة بسياقها اللغوي الطبيعي ، " تدرج ضمن البحث عن "منطق اللغة" أي القواعد الداخلية للخطاب والتي تتحكم في تسلسله"³، وإعادة

¹ - Blanché, Op.cit, P:231.

* - قد يشار إلى الحجاجية كبلغة والبلاغة كنشاط حجاجي، ولعلنا اعتمدنا تصور بيرلمان لذلك من خلال عنوان كتابه المهم : "البلاغة الجديدة، بحث في الحجاجية"، حيث إن الحجاجية أهم مبحث في البلاغة الجديدة ، إن لم تكن هي نفسها .

² - Ducrot Oswald, La preuve et le dire, éd, Mame, Paris, 1973.

³ - Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, Op.cit, P:12.

الاعتبار لمبحث الحجاجية لا تعني فقط إيجاد القواعد الممكنة للتحكم في الخطابات وتوجيهها وتبرير الكلام ومقاصده وتعليل القرارات والأحكام والإثباتات وتقوية الآراء ومصارعة الخصوم وإفحامهم وجعل الخطابات المعارضة تتهافت وتتهاوى، ليس كل هذا فقط ، بل تعني معرفة الخطابات وفهمها بالاستناد إلى "البلاغة العلمية الحديثة التي تتمسك بوصف النصوص لا بإنتاجها، فإنها لا تستطيع أن تقتصر لا على نسق المقاصد ولا على الطبيعة المعيارية الكامنة في نسبة مقصد ما لجزء من النص ، بل يجب عليها بالأحرى اعتبار آثار النصوص كظواهر من ظواهر التلقي التأويلي"¹، وبهذا فإن الأسس الحجاجية للنصوص والخطابات ، والتي تستهدف التأثير والإقناع ، تتحول هي نفسها إلى مداخل لفهم النصوص وتأويلها.

إن ما يُفهم من النصوص هو ما يقع تأثيره علينا وتمكّن من ممارسة فعاليته الحجاجية ، فالفهم ، حتى وإن كان معارضا للمعاني التي يستقبلها ، فهو يتضمن مبدأ الإقناع وهذا يكون على مستوى أنطولوجي في كيان النص الذي "ليس مشاركة وجودية للمعاني ولكنه ممرٌ وانتقال"²، فما عاد النص ، إذن ، كَوْناً مفارقاً مشتغلاً على نفسه ومُهيمناً على لغته ومُخفياً دهاليزه السرية التي يسرب إليها المعاني المضمحلة عند حدود الفعل بسبب تعذرها على الفهم . فالنص مجموعة عوالم متكاملة لا تنفصل عن بعضها البعض ، ولهذا أعادت "التجربة البلاغية إطلاعنا على العلاقة بين الذات المتكلمة واللغة"³، أي على العلاقة التداولية بين صانع الخطاب واللغة التي تحتفظ لنفسها ومن خلال شبيئتها بتعيّنها وتحديداتها وأفاقها الخاصة وأبعادها الموازية لأبعاد المقاصد والأهداف والأغراض المضمرة أو المصرّح بها في صلب الخطاب.

¹- هينريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص:28.

²- رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص:90.

³-Habermas, Op.cit, P:243.

لقد ظهر ، إذن ، أن مبحث الحجاجية في صورته المعاصرة كבלاغة جديدة، يهدف إلى عقلنة مظاهر اللغة التي تلاشت فعاليتها، خصوصا مع الاختزال التعسفي وتقليص العقلانية الذي مارسه الوضعية المنطقية . كما نُخِرت كثير من المقولات العلمية وتبددت أخرى على جوانب المنطقية الرمزية ، بفعل عملية النمذجة المنغلقة على ذاتها ، منفلةً من جهودات عملية تتخذ قيما مغايرة لتلك التي تنبني عليها العقلانية المنطقية.

إن عمليات المنهجة والنمذجة والتعقيد والتمثيل والترميز.. التي تتخذها العقلانية المعاصرة كآليات للموضوعية العلمية وحدود حارسه للعقلانية ، إنما هي آراء مُنمذجة تغذت بضعف الآراء المعارضة أكثر من تغذيتها بقوتها الداخلية ، ويبدو أن ميزان القوى* هذا غائب في مجال المعرفة ، وعلى هذا فإن البعد التداولي للحجاجية ينتصر في العقل العملي منطلقا من قاعدة حدّدها دريدا في كون "الفكر لا يعني شيئا: إنه الفراغ المُجوهر "substantifié" لمثالية جد مشتقة، فهو أثر لاختلاف القوى وهو الاستقلال الذاتي الوهمي لخطاب أو وعي يلزم تفكيك أقاليمه وتحليل "عليته" (..) فحيثما يُمارس الفكر فإنه لا يعني شيئا"¹، فهذا يعني أن الجهوية التداولية ، التي تغتني بها الحجاجية ، تسمح بتبرير الأفكار والآراء من خلال العمل والفعالية الذاتية لمنطق اللغة، دون الحاجة الضرورية إلى تبني المناهج والاصطباغ بالقواعد والتصورن بالرموز والقوالب الدلالية ، فاللغة كُليانية أنطولوجية لا يمكن تجاوزها أو الانفلات من سلطتها الإثباتية وطبيعتها الالتزامية، أي أن ما يقال هو دائما التزام مبرر، وكلام التبرير حجاجية كذلك.

*- يحيل ميزان القوى المعرفي إلى السلم الحجاجي الذي تقوى فيه الحجج وتضعف، مُظهرة بين القوة والضعف إجابات ممكنة ومحتملة عن أسئلة مفترضة.

¹- جاك دريدا، مواقع، مرجع سابق، ص:49.

بناءً على ما أوردناه من علاقات بين النشاط الحجاجي ومنطق اللغة ، فإنه يمكن أن نعتبر أن كل خطاب يشتمل بالضرورة على مسوغات حجاجية* لا تخلو من التبرير والتعليل والبرهنة والمحاجة وحشد الدعم اللغوي والإسناد المثالي لإثبات قضية أو نفيها ، لدفع إلى الآخرين الاعتراف بقرار هو الغرض من الكلام أو جمع الاتفاق الجماعي حول كلام هو مثال الحقيقة . ولأن القراءة جماعية في الأصل ، إذ لا قارئ دون قارئ آخر موافق أو معارض ، فإن الخطاب في الأصل هو خطابة فيه ميول وأهواء الانتصار والغلبة وبين يديه سامع هو مقام الحجاج ومداره يُراد به الإقرار والشهادة التي بها يحصل الكلام أصلاً وتتحقق المطالب وتصدق الأقوال ويناقش بعضها بعضاً.

إن الحجاجية ليست قاموساً من المفاهيم البلاغية ، التي هي محل انتقاء وتصنيف وتأييد ، بل هي مجال تداولي خصب وخطير في آن واحد ، إذ فيه تطبّق قاعدة " حجة لك أو عليك " ، فالحجاجية إنْ هي ضَعُفت ، كانت حجة أقوى لدى المحاور المجادل ، وهنا تكمن خطورتها ، وإنْ هي قَوِيَت كانت عَيْنُ الخطاب وجوهراً، فلا يقع الخطاب في نفس السامع إلا بها، ولا تميل الآراء بجهوياتها إلى معزلٍ من الخطاب إلا بها.

لقد أعادت البلاغة الجديدة ، بدءاً من أعمال بيرلمان ، للرأي سلطته على الناس، كما أقامت الحجاجية للقيم الفعلية ، المشاركة بفعالية في الحياة الاجتماعية ، بنيانها داخل العمران القيمي للإنسان المعاصر، ولكنها جعلت ، بذلك ، العقلانية المعاصرة في حرجٍ من أمرها، إذ كيف يكون للغة كلّ هذه الكفاءة ، ويكون فيها ، مع ذلك ، الضعف والقوة مع اشتراكٍ في التدليل والاستخراج النحوي ؟ ، وهل الادعاء بتساوي كلية العقل مع كلية

* - تعارض الرؤية المنطقية هذا الطرح فيما يرى ليونال رابي أنه "ليست كل الخطابات حججاً، فعندما تسأل صديقاً: هل من جديد؟ فإنه يجيبك بسرد قصة ما، فالقصة ليست حجة وعلى هذا لا نعثر على كثير من الحجج في التحقيقات الصحفية أو في العلاقة بين الحوادث التاريخية، لكن عندما نقرأ افتتاحية جريده، فإننا نصادف حججاً كثيرة، ذلك أن الكاتب يريد البرهنة على شيء ما، كأن يبرهن على وجود بعض الأخطاء المتعلقة بمصلحة الناس أو وجوب تغيير السياسة العامة..". (Cf Lionel Ryby, Op.cit, P:91)، فقد وقع التمييز بين الخطابات من حيث حجاجيتها بناءً على التمييز بين الأغراض والأهداف في حد ذاتها، وبهذا يقع الاختزال والتقليص والإقصاء كما يمارسه التفكير المنطقي.

اللغة هو الذي يبرر ذلك أم أن الحاجات المتزايدة في النشاط الاجتماعي هي التي تدفع إلى استهلاك اللغة على الشكل الذي يقول به منطقتها ؟

إن الفعالية الحجاجية للخطاب الطبيعي تعني أن الملفوظات لا تندفع في الكلام لتصف وتشرح أو تعبر وتبني فقط ، بل لتعبر كذلك . فإذا كانت اللغة سلطة فإن القوة الدافعة لهذه السلطة هي الحجاجية أي درجة الإقناع التي تتراتب في سلم واحد بدل الخطابات المتوازية التي تدعي الحقيقة لنفسها، وهذه القوة الحجاجية تحصل بفضل إعادة الاعتبار للذات المتكلمة (الكاتب / الخطيب) والمتلقي (القارئ / السامع) وليس للخطاب نفسه إذ هو ممرٌ وانتقال.

إن هدف البلاغة الحجاجية هو إعادة الاعتبار للإنسان المنمذج بواسطة اللغة وليس إعادة الاعتبار للغة بواسطة الإنسان ، حيث أن "سلطة الخطباء تحصل من كونهم يُعلّمون كيفية إبداء "الرأي حول الأشياء" ويُعلّمون كيف" تؤثر الأشياء على الناس"¹ ، لأن آراءنا حول الأشياء هي التي تحدد أثر هذه الأشياء نفسها علينا . وقوة الآراء أو ضعفها ، من حيث دافعيتها الحجاجية ، تحدد درجة الأثر ومرتبة التأثير، فالأشياء تأثيرها قويٌّ على الرأي الأضعف في أطراف الجدل والحوار والمحادثة، بل إنها تستمد وضعها الأنطولوجي من ملكة التأثير نفسها، التأثير بما هو فعل والفعل بما هو إنسان.

يفيد الدرس البلاغي تمثل فكرة تكوين الآراء النوعية عن الحقيقة وتشبيد الفعل فيها ، عبر نسق من الاستدلالات الموجودة في لغة الخطاب الطبيعي، غير أن "البلاغة ليست مجموعة من القواعد فقط ، ولكنها تعبيرٌ عن ثقافة"²، وليست الحجاجية ، بهذا المعنى، برهاناً على حقيقة الأشياء والدفاع عن حضورها ضمن وجود نموذجي للحالات والقيم والأفعال ، بل هي فعالية طبيعية تدفع اللغة إلى استرداد عالمها، تلك الأرض

¹-Marietti, Nietzsche et la rhétorique, Op.cit, P:56.

²-Pierre Guiraud, "La stylistique", éd, PUF, Col. Que sais -je?, Paris, 1979, P:24.

الأنطولوجية المفقودة وتلك المعاني والأماكن التي تمتلك كينونتها الخاصة، لكنها تظل مختلفة وراء النماذج والقواعد والتثبيطات التي تمارسها النصوص، أي بعيدة عن قدرتها على التحول إلى ثقافة وإلى الأبعاد الإنتاجية للإنسان ، لأن "الثقافة هي مجال الواقع المُنْبَنين بواسطة اللغة (..) فهي تتكون من تعابير منتجة حسب قواعد محددة، بواسطة ذوات لها القدرة على الكلام والفعل"¹، ومنه فإن العمل الحجاجي هو مقاربة الحقائق لأماكنها داخل اللغة ومن ثمة داخل الثقافة والإنسان مهما تعددت أبعاده واختلفت خطاباته ، إذ يوجد دائما "مكان مشترك بين كل أنواع الخطابات"²، وهذا ما يجعل النشاط الحجاجي يمتلك طابعا شموليا.

في كل خطاب مكانٌ معين للحقيقة، وإنما يحتاج إلى حجة في الخطاب الطبيعي ليتمظهر في جوهر الوجود ويصل إلى مقامات الأغراض والأفعال المنجزة، والفعل مظهر الوجود الذي يحتاج إلى تبرير وتعليل، حتى أن "الوجود والعلة شيء واحد"³ على حد تعبير هيدغر، ولهذا فاللغة الطبيعية هي خطاب العلل التي نحاجج بها في الإثبات والدحض والتقدير والوصف والشرح والفهم..، إنها كما يقول جيرو "تعبيرٌ عن وضع ملموس"⁴، فليس في اللغة افتراض ، وإن ظهر ذلك ، بل هي حجاجٌ من أجل الوجود، وحياة أنطولوجية للأفعال والمشاعر والأهواء والمقاصد، ومكانٌ للعلل والحجج والدوافع والمقامات، بل إن "الوجود الحقيقي هو دائما الوجود الفاعل والمفعول، الشيء المؤسس والمؤسس"⁵، وبهذا فإن العمل الحجاجي ينخرط في صلب الصيرورة العقلانية للخطاب البلاغي ، إذ هو تأسيس للوجود الفاعل والمفعول بالمعنى الهيدغري، لأنه يدفع الخطاب الطبيعي إلى حدوده المعقولة ، ويفتح مجال التراجع والانحسار والتردد وهي كذلك من

¹-Habermas, Op.cit, P:293.

²-George Moliné, Dictionnaire de rhétorique, Op.cit, P:192.

³-Heidegger, Le Principe de raison, Op.cit, P:133.

⁴-Pierre Guiraud, La stylistique, Op.cit, P:27.

⁵-Heidegger, La principe de raison, Op.cit, P:145.

شروط الإبداع العقلاني ولوازمه ، ففي كل خطاب ذاتٌ مترددة ومعانٍ متراجعة وخطوات عقلانية جريئة منحسرة، لأن دافعيتها الحجاجية ضعيفة، وقوتها التقريرية واهية.

إننا في منطق اللغة مغامرون مستكشفون ، واثقون من إيجاد ما نبحت عنه، ومصادفون لما لم يكن ضمن أهدافنا ولكنه واقع وحاصلٌ ضمن مجال الأشياء والأفعال والوقائع ، فبعض اللغة تحقيقٌ صريح أو ضمنى لواقعٍ مُعاش ، وبعضها الآخر نبوءات هي قيد التحقق والظهور، يمكننا أن نستدل على اللغة بها ، وباللغة على الفكر وبالفكر على الوجود ، هي دورة حياة الإنسان في تاريخه العقلاني .

يمكننا أن نقول ، إذن ، أن البلاغة الحجاجية هي تاريخ الخطاب ، إذ كل الخطابات التي أسست نفسها كخطابات فاعلية ونوعية ، هي تلك التي أقنعت ، والإنسان ، كما قلنا سابقا ، "قناعة"*، ففي كل فكرة يقتنع بها الإنسان يوجد عملٌ يترتب عنها والتزام عملي يقوم به ، ويوجد بالتالي نشاط حجاجي يتحرك في الفكرة.

* - تعني عبارة "الإنسان قناعة " أن آثار الإنسان الفعلية وتصوراتهِ السياسية والأخلاقية والدينية.. والأبعاد التي يرسمها لنفسه ، هي نتيجة لقناعاته حول الخطابات التي يتلقاها في مختلف المجالات ، وبهذا تتأسس منظومات العقيدة والقانون والعادات .

إن تاريخ الفلسفة حافلٌ بالتحوّلات والأسئلة والمباحث التي تعيد في كل زمن تجديد الخطاب وإدارة الحوارات ومقاربة الواقع، فبينما تهدّمت البلاغة في نهاية القرن التاسع عشر، بعد تاريخ غني امتد من جورجياس إلى عصر النهضة، أي إلى مجيء العقلانية الحديثة، فإن الفلسفة، على العكس من ذلك، عرفت ازدهارا وإثمارا بعد أن مرّت بمرحلة هشة من نهاية العصر الروماني إلى القرن السادس عشر، وهذا يعني أن هناك علاقة ما بين تاريخي البلاغة و الفلسفة.

ففي الوقت الذي فقدت فيه البلاغة جانبها التداولي المباشر، وانحلت إلى مجرد خطاب يهتم بالفصاحة أو الخطاب "الجميل" واختزلت في فن الأسلوب والأشكال الخطابية، تلبّست الفلسفة بالرؤية البراغماتية المعاصرة للغة والعالم والظواهر الاجتماعية والإنسانية، ممثلةً في المذهب الوضعي (الوضعية المنطقية، الوضعية الاجتماعية، الوضعية الفلسفية..)، أي أنها التحمت بتاريخية الخطاب، خصوصا بعد تحرر الفلسفة من هيمنة النسق الهيجلي بالأساس وانفلاتها من بقايا الميتافيزيقا اليونانية والوسيطية بعد التقويض النيتشوي والهيدغري الذي مورس عليها.

إن السؤال المطروح في هذا الشأن هو: لماذا تبقى الفلسفة حيّة؟ وما عوامل الحياة فيها؟.

يمكن أن نتخذ من إجابة هيغل، في كتابه "محاضرات في تاريخ الفلسفة"، إجابة مبدئية هي أنه "في العلوم الأخرى ينفصل الشكل والمضمون، لكن في الفلسفة يكون الفكر موضوعها الخاص، إنها تهتم بذاتها وتتعيّن بنفسها وهي تتحقق في كونها تتعيّن بذاتها، ويمثل تعيّنهما في إنتاجها نفسها وفي وجودها داخل هذا الإنتاج" (هيغل، مرجع سابق، ص76)، فتعيّنهما بذاتها وإنتاجها نفسها، يعني من بين ما يعني، امتلاكها خاصية الإنتاج الداخلي التي تتطابق مع خاصية التفلسف، لكننا لا ننظر إلى هذا التطابق كغلق

(clôture) للنسق الفلسفي بالمعنى الذي أراده هيغل، بل هو تطابق معرفي يحافظ
إبستمولوجيا على هوية الخطاب الفلسفي ويبرّر وجوده وضرورته المعرفية.

لقد أصبح الخطاب الفلسفي بلاغة جديدة بديلة عن البلاغة المنهارة مستثمرا
جانبا العملي وخاصيتها التأثيرية، مفتحا بذلك على الحكمة العملية استجابة للنقد
الجزري الذي وجهه كانط للعقل العملي الغربي، غير أن تحولات النمو
(métamorphoses) الفلسفي ما كان لها أن تكون ذات فعالية دون خاصية التعيّن بذاتها
وإنتاجها نفسها والتي تتبني كذلك على مبررات تخص الكتابة الفلسفية ذاتها.

كيف يرتبط الشكل بالمضمون في الفلسفة؟ وما مسوغات ذلك؟ .

لابد للخطاب الفلسفي من أفعال ينجزها وترتبط أسلوبيته بها، ولا بد لهذه الأفعال
من دافعية حاجية تقوم عليها، وتسند إليها الأغراض والأهداف والغايات، وتؤسس بها
قواعد النظريات والمقولات، مستهدفة توجيه المذاهب والمدارس وتأطير المناهج
والنماذج .

لقد ساهم البعد الحجاجي في تطور الخطاب الفلسفي من خلال الحجة وهدم
الحجة المضادة، وبهذا الديالكتيك المفتوح (عكس الديالكتيك الهيجلي المنغلق)، تتأسس
الفلسفة لنفسها وتتعين بذاتها، إذ لا تعيّن بالذات دون فرق الآخر المختلف، ولا يكون
إنتاج الشيء نفسه ما لم يوجد شاهدٌ على ذلك، والشاهد مختلف ومغاير ومتمايز دائما،
بل وكما يذكرنا هيدغر بالحكمة اليونانية القديمة "نفسه le même"، في الحقيقة يُدرك
أيضا ككينونة¹، ومنه فإن التطابق نفسه مجرد تطابق إبستمولوجي من أجل مقارنة
التنظيم المعرفي الحقيقة، لا يصمد أمام الحفر والتقويض والهدم والتفكيك والتجاوز، وما
هذه العمليات إلا انتقالات وتحركات على السلم الحجاجي للخطاب الفلسفي.

¹ - Heidegger , Le Principe de raison, Op.cit, PP: 169-170.

إن الفلسفة تطورت واستمرت مساوقةً مع تطور واستمرار القارئ الفلسفي وصاحب الرأي المختلف الذي اكتسب هو أيضا ملكة النقد وحشد القرائن وترسبت لديه الكفاءات المعرفية وتراكت عنده المفاهيم والمصطلحات والتصورات والمقولات، حتى بات عنده قاموس موفور، به يحاكم ويحاجج ضد هذه النظرية أو تلك، إنها ملكة تتطلب مساوقةً حجاجية ومنظومة من الإثباتات والقرارات المقنعة، إذ لا فهم لمن لم يقتنع، أو هو فهم دون الفهم، والاعتناع هنا لا يعني القبول والموافقة، بل هو الاستدخال الفعّال، وهو الاستقبال وتقليب القضية على أوجهها وعرضها على مبادئ العقل ومقارنتها مع قضايا سابقة، واستوقافها على محك العمل وتميرها في مسلك القيم.

أما إذا تساءلنا عن التطور الحجاجي الموازي لتاريخ الفعالية الفلسفية، وكيف له أن يعقل ذاته؟، فالمجال هنا هو مجال التأويل الذي به تتعین الحجاجية بذاتها وتنتج نفسها كذلك، ومنه تكون مؤهّلة لخدمة الخطاب الفلسفي، وبه، أيضا، يتوالد المنهج وتتجدد المقولات، فالبحت في هذا الميدان عن التأويلية الواصفة يرتكز هو الآخر على براديجم حجاجي معيّن، به يشتغل ويؤسس، ويهدّم ويقوّض.

إن اللحظة اليونانية للفلسفة هي لحظة حجاجية إبداعية، فاللغة قديمة والمقولات ممكنة، إذ الحكمة شرقية لكن التدليل والقبض عليها بالحجة يوناني غربي، وتطورها تأويلي، لكن حجاجية التأويل هي التي ترسم هذه الفلسفة وتدفعها إلى التعيّن بذاتها وإنتاج نفسها والمكوث في هذا الإنتاج والتماهي معه، فإذا كانت الفلسفة التأويلية المعاصرة هي أنموذج الفلسفة القادرة على الانفلات من قبضة المنطق والبرهان، وتتقرب من الخطاب الطبيعي للعقل واللغة أي أنها ذات فعالية حجاجية، فما هي، إذن، مبادئ هذه الفعالية الحجاجية ومقوماتها؟

1.3. الحجاجية الفلسفية: محبة الانتصار (Philoniken)

الفلسفة " بداية " ، يعني أنها اجتراحٌ للوجود وتأسيس للحقيقة، والبداية هي دائما مشكلة وأزمة وسؤال ، إذ الوجود مجموعة أسئلة ، منها ما التحمّ مع جوابه فانبنّت به الظاهرة وتأسست فيه الحقيقة ، ومنها ما ينتظر وفي الانتظار تكوين وتفعيل وإبداع للقضايا، فالفلسفة موجودة في صيرورة البداية ، أي في التأسيس المستمر وفي الوعي المساوق لهذا التأسيس.

إن الوعي الفلسفي هو وعيٌ إشكالي ، إذ "ليس في الفلسفة حقيقة منهجية، ولا نظام صحيحا كلياً، فكل نظام له جانب من الحقيقة فقط، وعلى الرغم من ذلك ، فإن ما يؤسس نظرة جزئية للحقيقة فقط هي المشكلات نفسها"¹، فالمشكلات إنما هي تعبير وتمثيل لانفتاح بؤر الحقيقة في الوجود ، وإن كانت بؤرا سديمية بعيدة ، لأنها تدفع اللغة إلى الحوار مع نفسها وإنتاج نفسها بذاتها، وتكوين الآراء التي ليست وظيفتها إنتاج الحقيقة ، وإنما بناء اللغة التي تقال فيها. ولهذا ، " ومنذ سقراط ، يسعى الفلاسفة إلى إتقان اللغة التي يستعملونها ، ويربطون التأمل الفلسفي بتجديد المعاني والكلمات والمفاهيم المستعملة"²، غير أن البداية اليونانية للفلسفة قامت بنمذجة هذه اللغة وتكوين آراء عليا ليست محل تفاوض وتداول و إقصاء الهامش الفلسفي ، وما هو بالهامش ، لأنه مشارك في البداية ومساهم في التأسيس.

إن البداية الفلسفية هي بداية عنيفة، هيمنت على اللغة وسجنتها في المفاهيم والمقولات واستبدت بالآراء فجعلت منها آراء بربرية ولاعقلانية ووهمية، وحاصرت العقل ورسمت له حدودا وجمعت في إمبراطوريته السياسة والاجتماع والفن والدين..، إذ "غالبا ما يقال منذ أفلاطون إن اليونانيين يضعون وجها لوجه، من ناحية ، الفلسفة بما

¹ - هانز جورج غادمير ، بداية الفلسفة ، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم ، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ، ط1، 2002، ص:30.

²-Jean- Gérard Rossi, La philosophie analytique, Op.cit, P : 04.

هي معرفة تشمل العلوم ، ومن ناحية ثانية ، الرأي، الذي يرجعونه إلى السفسطائيين والبلاغيين"¹، وبهذا فإن الفلسفة بقدر ما هي محبة الحكمة ، كما هي في أصلها اللغوي (philosophia) ، فهي أيضا محبة الانتصار والغلبة (philonikien) * ، أي أنها رأي غالب وخطابة منتصرة ، ولعوامل الانتصار والغلبة هذه تاريخ إيديولوجي ومعرفي طويل.

إن الفلسفة تبدأ باللغة بما هي شرط الوجود والفكر ، فإذا كان "اللامعنى يعني أن اللغة لم تولد بعد"²، فإنه في اللالغة الفلسفة لم تُولد بعد . وبما أن اللغة تنجح إلى طبيعتها وشيئيتها ، فهي لا تحيل إلا لذاتها ولا تنفذ خارجاً إلا و وجدت نفسها في مواجهة ذاتها وقبالة تعيينها الداخلي ، فالفلسفة كذلك هي "المباشرة المُعاد تأسيسها ، إنها تُفهم بذاتها"³ ، غير أن الفرق بين اللغة والفلسفة هو أن اللغة لا تنتصر لذاتها، فهي لا تقول شيئا إلا عندما يوجد إنصات وإصغاء ، أي أنها لا تنتصر بطبيعتها و وجودها بل بوظيفتها وأدائها ، بينما الفلسفة هي مجال الآراء المنتصرة والغالبة ، وإنما تتلبس باللغة رغبةً في استثمار بعدها الكلياني وخاصيتها اللاتجاوزية.

يتبع السلوك الفلسفي نهج المسائلة والمناظرة والجدل و الأشكّلة ليحافظ على ديمومته، ويتخذ من اللغة مبدأ المسائلة ، لتؤول القضايا إلى منطلق اللغة من جهة، وتؤول الآراء إلى الفيلسوف بما هو مؤسسة للاستلاب الذاتي للخطاب من جهة أخرى، وعلى هذا "تكاد القضايا الفلسفية اليوم تتخذ نفس الصيغة التساؤلية التي اتخذتها منذ ألفي سنة ، كيف يمكن أن يتولد شيءٌ ما عن نقيض، مثلا كأن يتولد العقل من اللامعقول،

¹-دولوز و غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص:152.

*-تعني Philonikein في اليونانية محبة الانتصار أو الغلبة وكانت هدف المتصارعين بالكلمة والخطباء. وقد وردت بهذا المعنى في حوار بروتاغوراس مع سقراط : "إنك تصر يا سقراط، كما هو ظاهر، على أن تكون لك الغلبة بأن أجيبك على أسئلتك، ولهذا فإني سأهبك هذه المتعة" (محاورة بروتاغوراس، مرجع سابق، ص:170).

²-Derrida, Marges de la philosophie, Op.cit, P: 288, et - Hyppolite, Op.cit, P:28.

³-Hyppolite, Logique et existence, Op.cit, P:79.

المحسوس من الجامد، المنطق من اللامنطق.. الحقيقة من الأخطاء؟"¹، فالسلوك التساؤلي للخطاب الفلسفي هو شرط استثمار اللغة والانفتاح على الوجود، وشرط السيرورة والالتحام بالتاريخ، غير أنه ما يلبث أن يكون هو نفسه سلوك اللغة، وإنما قوة الحجاج ترفع اللفظ إلى المصطلح والمصطلح إلى المفهوم والمفهوم إلى المقولة والمقولة إلى النظرية والنظرية إلى منهج والمنهج إلى مذهب، وليس ذلك إلا من قوة اللغة.

وعليه فإنه ، وكما رأى هيبوليت ، "أن اللغة الطبيعية هي المكان الأمثل للخطاب الفلسفي"²، لأنها تمنح الفلسفة القدرة على الدفاع عن نفسها بنفسها، وتستلَب بذاتها في محاولة لأن تكون كليتها من كلية اللغة، ولكن كيف تجمع الفلسفة بين التعيّن بالذات من جهة والسلوك الإشكالي التساؤلي الموجود أصلا في صلب اللغة من جهة أخرى ؟ ، ذلك أن السؤال يستوجب المحادثة والجدل وتعدد الآراء ، بينما التعيّن بالذات يستوجب التمركز والثبات والكفاية والمنطق الداخلي، فلا يكون الفتح والغلق متزامنان ، وعلى هذا الأساس فإن البحث في الكفاية الفلسفية لا بد له من حدّ أدنى من التركيب، وليس ذلك إلا منطق اللغة وبنيته الاستدلالية التي يمكنها أن توافق الغايات الفلسفية في التحامها بموضوعاتها.

إن لجوء الفلسفة إلى المنطق في مراحل متعددة ، وفي المرحلة الوضعية والتحليلية بالخصوص ، ما هو إلا تعبير عن حالة اغتراب واتخاذ مسافة من الموضوع ، وبما أن "عملية البرهان هي عملية المعرفة المختلفة عن الموضوع وليست حركة الموضوع نفسه"³، فالبرهان ، إذن ، عملية مفارقة للطبيعة الفلسفية ومدمرة للأسلوب والأشكال الخطابية التي يتميّر بها الخطاب الفلسفي ويتخذها ركائز ودعائم في عملية التعيّن بالذات والإنتاج الذاتي والتموقع داخل هذا الإنتاج نفسه.

¹- نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، ص:17.

²- Hyppolite, Op.cit, P:65.

³- Hyppolite, Op.cit, P:64.

إن البرهان ذي الطابع المنطقي ، كما مارسه العقلانية الوضعية منذ نهاية القرن التاسع عشر، دفع الفلسفة إلى تغيير ملامحها العامة وتقليص جزئي لنشاطها المفاهيمي الرئيسي ، بخرق القضية المنطقية للمفهوم الفلسفي وتشويه البناء الرمزي الرياضي للصرح المنهجي الفلسفي إلى حدّ الإطاحة به، وإنما بذلك "كراهية حقيقية تسيطر على المنطق في تنافسه أو في إراداته في التفوق على الفلسفة ، إنها تقتل المفهومة مرتين ومع هذا فإن المفهومة تولد من جديد، لأنها ليست وظيفة علمية، ولأنها ليست افتراضاً منطقياً: إنها لا تنتمي إلى منظومة استدلالية ، هي لا تملك مرجعية، المفهومة تُظهر نفسها ولا تفعل غير إظهار نفسها"¹ ، غير أن فعل الإظهار لا ينتج إلا عن فرق موجود هو فرق إشكالي ، إذ كل إشكال هو كلام للوجود وتمظهراته . وحركة الفرق المفهومي هي حركة جدلية تضع الخطاب الفلسفي في انسجام وتناغم مع موضوعاته حيث إن "البرهان الفلسفي ، أي الخطاب الجدلي هو نظام مختلف ، هو حركة الشيء المُبرهن، ولا يشغل بقواعد مطبقة خارج المضمون"² كشكل من أشكال استلاب الفلسفة لذاتها .

وعلى هذا فإن الديالكتيك هو اللوغوس المحايث للخطاب الفلسفي من خلال حركة حجاجية تساؤلية ، حيث "ترتبط الحجاجية دائماً بالعلاقة بين السؤال والجواب"³، غير أن الفلسفة تقوم بمصادرة هذه العلاقة داخل الديالكتيك الخطابي الذي ينشئ حواراً بين الذات ونفسها في حركة تتجه نحو الآخر وإبعاده ضمن لعبة النص والدائرة المعنوية التي تسري في جسد النص بين كليته وأجزائه .

إن الحجاجية الفلسفية تحاول التوفيق بين جانب شعري-بلاغي وجانب منطقي رياضي صارم، محاولةً عدم السقوط في اعتباطية الشعرية أو حسابية الرياضيات ، وهي أشبه بمناظرة يقوم من خلالها الفيلسوف بالدفاع عن دعواه أمام المحكمة التي

¹-دولوز، المرجع السابق، ص:145.

²- Hyppolite, Op.cit, P:51.

³-Michel Meyer, qu'est ce que l'argumentation?, Op.cit, P:24.

ينصّبها القارئ لمحاكمة الفلسفات والمذاهب والأفكار ، فقد حاجّ أفلاطون دفاعا عن سقراط ، وحاجّ ديكارت ليرسخ قواعد المنهج ويثبت مبادئ البرهنة ، وحاجّ هيغل بنفس الطريقة لتوطين الديالكتيك داخل النسق الفلسفي وتبرير نظريته إلى تاريخ الفلسفة.

إن الفيلسوف ليس مُعلماً ينقل آثار سابقه ، فلا يحتاج بذلك إلى جانب برهاني في طرحه، بل وبما أن ، كل فلسفة هي ثورة وبداية أي محاولة لتصحيح المنظور العقلاني للخطاب الفلسفي ، فهو في حاجة إلى دافعية حجاجية لأطروحاته ، إذ "إن مقصد الفيلسوف هو الإيجاد وليس تعليم ما يجده الآخرون"¹، والإيجاد وظيفة حجاجية مصدرها الديالكتيك ، مرتبطة بمهمة إبستمولوجية للخطاب الفلسفي في بحثه عن مقاربة الوجود بالمعقول ، وبما أن "الجدل يشكل الجزء الحجاجي من البلاغة"²، فإن الفلسفة تتقاطع مع البلاغة ، بل يظهر أن البلاغة هي المنافس الجديد للفلسفة ، إذ تريد أن تكون أكثر شمولية منها وبالتالي أكثر مقاربة للقضايا والإشكاليات.

إن الفلسفة تفرض نفسها كسلطة من خلال استلاب مشاركة الآخرين في الرأي والطرح ومصادرة الآراء وتحويلها إلى آراء مساندة ، دونما اللجوء إلى استشارتها أو إشراكها في بحث توافقي ، وذلك بحصولها على موافقة قبلية مشحونة بالإعجاب والانبهار ، وهذا يعني مصادرة الفلسفة للجانب العملي في الحجاجية* وجعله مجرد ملحق استنباطي لمسيرة تأملية نتائجها مقنعة ، "فعندما يعرض الفيلسوف فكره، والذي يكون غالبا وفق حجاجية ما، فإنه يساند قضية ، غير أن هذه القضية لا تولد من عدم، بل تولد بعدَ طول تأمل، وهذا التأمل ، كنظام نظري ، يقابل في قيمته التداولَ في النظام

¹-Reboul, Introduction à la rhétorique, Op.cit, P:118.

²-IBID, P:48.

*-يتخذ شاييم بيرلمان من الفيلسوف مثالا عن السلوك الحجاجي، ومنه يرى أن طريقة تفكير الفيلسوف لا تتعارض مع الطبيعة العملية للحجاجية، لأن القضايا الفلسفية ترتبط دائما بالقيم وتوجه البحث نحوها.

العملي ، فالأول يُحدّد رأياً والثاني يحدّد قراراً¹ ، وبهذا الفرق تتميز الفلسفة عن البلاغة كذلك.

إن الخطاب الفلسفي نصٌ يجمع بين الكاتب (الخطيب) والقارئ (السامع) ، وتعمل القراءة هنا عملَ المتتبع للمسيرة الحجاجية للفيلسوف الكاتب "بوضع مشروعه الواعي" بين قوسين² للوصول إلى نتيجة هي منطلق الكاتب ومبدؤه ، وإذنا نحن أمام وضع تناظري للعمل الحجاجي "فما يُستخرج مبدئياً من التأمل يصبح في الواقع طريقة في الحجاجية ، لأن القضية التي اعتبرنا أنفسنا قد وصلنا إليها هي ، في الحقيقة، معروفة لدى الكاتب لحظة شروعه في كتابة مؤلفه : فسيرورة التأمل هي لدى القارئ تتابع لسلسلة من الأسباب التي تؤدي ، بعد مراحل مختلفة ، إلى نتيجة وإلى تبريرها كذلك"³ ، وبهذا تقع المشاركة والاتفاق اللذان يبحث عنها الفيلسوف، ويصبح النص، بوصفه حاملاً للخطاب ، "مكاناً" للمرافعات والدعاوي و"مجلساً" للمساندة والمعارضة، ومقاماً للمناظرة (controverse) كمواجهة نظرية بين أطروحات متعارضة تحمل في طياتها لعبة الغلبة والانتصار "الفيلونيقون" ، غير أن هذه اللعبة لا تطبّق أو تُخرق إلا لدى قارئ نوعي هو فيلسوف آخر، وبهذا تحافظ الفلسفة على سيرورتها وفعاليتها والحجاجية ، التي تدعمها ، على تجددها واختلافها.

إن مسار الحجاجية الفلسفية مسارٌ نقدي، فلا يكاد القارئ يتعلق بمذهب أو نظرية ويساند طرحاً ويؤيد قضية ويتفق مع موقف ، حتى يُفاجئ بتغيير كوبرنيكي في الطروحات والقضايا وتجدد في الأشكال والمقابلات ، "فالحجة الفلسفية ، مع الدفاع عن بعض القيم أو مهاجمتها، تبقى صعبة التجلي وتبعث على الحيرة، وذلك عندما نلاحظ أن المذهب الواحد يعتمد على قيم متعارضة ، فقد انتقلت النظرية الديكارتية حول الحيوان -

¹-Blanché, Le raisonnement, Op.cit, P:230.

²-Michel charles, Rhétorique de la lecture, Op.cit, P:57.

³-Blanché, Op.cit, P:230.

الآلة إلى الميل الطبيعي الفلسفي لدى مالبرانش ، وامتدت إلى مفهوم الإنسان - الآلة لدى لامتري la mettrie ، أو في انقسام أنصار هيغل بين يمين ويسار¹، ومنه ينبغي التمييز ، في الحجاجية الفلسفية، بين التنظيم الداخلي للحجاج وبين استعماله واستخدامه في مساندة أطروحات ودحض أخرى، حيث إن الاستدلال في الحجاجية ليس استدلالا استلزamia يؤول إلى نتائج نهائية وثابتة، بل هو استدلال تحوّلي فيه انتقالات وتغيّرات ، يعود إلى المقدمات فيجعل منها نتائجها الخالصة أو يجعل الحجة الأكثر ضعفا أكثر قوة ، أو يحطم كل ذلك فيؤكد الأشدّ احتمالا في السياق الحجاجي والأقرب إلى دائرة تعالين القيم.

ظهر ، إذن ، أن الحجاجية الفلسفية تداولية استدلالية ، وفي معرض الحقيقة التي تقاربها يُوجد رأي للمساندة وآخر للمعارضة، كما أن في المتن لغة موافقة تسابير حركة الفعالية الخطابية للبحث الفلسفي عن الحقيقة وجوهرها. وإذا كان تاريخ الفلسفة يكشف عن تغيّرات وتحولات للفكر وأهدافه نحو جهات مخصوصة، فإن حركة التغيير والتحول من أجل هدف مقصود ، إنما هي حركة الفعل، ولهذا يُوصف تاريخ الفلسفة بأنه تاريخ "الفعالية" ، حيث تمّت عملية توجيه القيم ، خصوصا مع مرحلة تقويض الميتافيزيقيا ونقل تراثها إلى المنطق ومن ثمّة إلى العقلانية التجريبية.

وليست أعمال كانط أو نيتشه إلا نماذج عليا في عمل توجيه القيم وإعادة تأسيسها، أي بإعادة تشييد الفعل داخل الحقيقة، وهذا ما يستدعي برهنة مساوقة للتغيّرات التي يمرّ بها الفكر أثناء حركته نحو إقامة الفعل وربطه بالقيم الباعثة عليه، ولا تتم هذه البرهنة من خلال قوالب جاهزة يتم بناء الخطاب وفقها ، وإنما من خلال اللغة الطبيعية التي تتوفر بنفسها على مبادئ برهانية ، وللخطاب ضروراته الشكلية كذلك، "

¹ - Blanché, Op.cit, P:233.

فالفيلسوف لا يعمدُ إلى البرهنة عن أفكاره مباشرة أو بشكل غير مباشر لمجرد أن البرهنة أمرٌ ضروري في كل مرحلة من مراحل صياغة الخطاب الفلسفي ، ولكن لأن الصياغة ذاتها ومنطق الخطاب الداخلي هو الذي يفرض حضور البرهنة ويحدّد طبيعتها وشكلها المضمّر والصريح ، حتى يضمن الخطاب نفسه في نهاية المطاف توفر أسلوب يجعل من الخطاب الفلسفي فعلا لا يمكن توقع إمكانية وجوده خارج منطق الكتابة¹، وبهذا يمكننا أن نعرف الخطاب الفلسفي ، من خلال هذا الجانب ، بأنه أشكال من الكتابة تسمح ببيروز إمكانات حجاجية لها القدرة على تحويل اللفظ والمصطلح إلى مفهوم، والفكرة إلى مقولة ونظرية ، والأسلوب إلى منهج وطريقة، والتفلسف إنما يقع في فعل التحويل هذا نفسه ، وهذا يفسر أيضا تحوّل الفيلسوف عن مذهبه الأساسي ومدرسته الأصلية ومقولاته الرئيسية إلى خلاف ذلك كله* ويفسّر أيضا المسوغات المنطقية والعقلانية التي تسمح بذلك.

إن عقلانية الفلسفة تمرّ عبر حججياتها ، غير أن هذا لا يعني أنها تتخذ مسارا سوريا أو منطقيا حسابيا، بل هي حجاجية موجهة بواسطة قيم كمعايير لها صلة بالمجتمع والسياسة والدين والأخلاق واللغة..، وتشغل هذه القيم ، ابستمولوجيا ، داخل حجاجية الخطاب الفلسفي من خلال فكرة الأنموذج (paradigme) "الذي لا يشترط مجموعة متكاملة من القواعد"² حتى يتكيّف مع التحولات والانقلابات في الآراء والطروحات والمواقف التي غالبا ما تكون " عادة فلسفية " أو منطقا داخليا لتاريخ

¹-الزاوي الحسين، الفلسفة الواصفة، مرجع سابق ، ص:137.

*-يذكرنا درس الفلسفي أن كثيرا من الفلاسفة تراجعوا عن أطروحاتهم الأساسية وانتماءاتهم المنهجية دون ارتباط بقيمة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو أخلاقية... ، منقلبين على مبادئهم وآرائهم التي كانوا يدافعون عنها ، ومعتبرين أنها حقائق يقينية ويحشدون لذلك أقوى الحجج والدعائم النظرية، فهو سرل الذي كان ينتقد النزعة النفسية بقساوة ، انقلب على ذلك كله وأبدى آراء مخالفة كليا .

²-Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Op.cit, P:73.

الفلسفة بوصفها الخطاب الوحيد الذي يمكنه أن يُصحح الحاضر بأخطاء الماضي ويُخطئ الحاضر بصحيح الماضي.

يمكن أن نصف ، إذن ، الفلسفة بأنها خطاب النماذج العقلانية المتصارعة والمُحِبَّة للانتصار ، وهذه ليست آفة معرفية أو خلافاً تاريخياً، بل على العكس من ذلك، هي من شروط المعرفة ، حيث " إن قرار رفض أنموذجٍ والاعتراض عليه هو دائماً قرار بقبول أنموذجٍ آخر، والحكم الذي يؤدي إلى هذا القرار يتضمن مقارنة بين الأنموذجين (..) ، ورفض أنموذجٍ دون أن يكون له نموذجٍ بديل، هو رفضٌ للعلم نفسه، بل هو فعل لا يُقيم اعتباراً للإنسان أكثر منه للأنموذج، إذ لا يستقيم بحثٌ معرفي دون وجود أمثلة مضادة"¹، وعليه فإن الحجاجية الفلسفية لا تكفي بالمنطق الداخلي للخطاب الطبيعي الذي تستخدمه، وإنما تعتمد المناظرة الخطابية عبر النصوص وسيلة للبرهنة حيث الفلسفة لا تتجزأ ، بل إن كليتها في تجاوزيتها، والتجاوز ليس سوى عملاً حجاجياً يتمُّ به المرور من رأيٍ لآخر ، أو من مساندة رأيٍ إلى معارضته ، وليس النقد سوى مجموعة الحجج المكوّنة من أجل تسوية المرور إلى طرحٍ آخر والقبول به ودفع القارئ إلى المشاركة في هذا القبول والإقرار به، كما هو حشدُ الآراء الموافقة من أجل اعتماد هذا الطرح وترسيمه نظرياً أو مفهوماً أو مقولاً ، ويُعدُّ ذلك انتصاراً داخل حوارٍ مغلقٍ بواسطة النص ومفتوحٍ بواسطة القراءة والفهم.

لقد مثَّل أفلاطون وأرسطو نموذجين للفلسفة عبر رؤيتين تمّ تنميطها داخل تاريخ الفكر الفلسفي ، وذلك بسبب سلطة البداية التي ترسّخت في شكل الخطاب ومضمونه ، فالبداية ظلّت تعني الأول الذي رسمَ الحدود المعرفية في الوجود وحنّط النموذج وخطَّ الخطوط والأبعاد وجسّم الذات المفكرة ورهّن جميع الانتصارات الفلسفية في حلبة

¹-IBID, PP:115;117.

اليونان الضيقة التي يقع خارجها بلاغيون فصحاء هم سفسطائيون مغالطون . غير أن عقدة البداية تحولت إلى فوبيا فلسفية لدى الفيلسوف، حيث يقول دريدا إنه "باستثناء القليل، قلنا من قبل كل ما كنا نريد قوله، ليس قاموسنا، بأيّة حال، بعيدا عن أن ينفذ"¹، وهو قلقٌ مشروعٌ ، ذلك أن القاموس النافذ يعني نهاية الحجاجية وفقدان المبررات والمسوغات التي تقال من خلالها فلسفة جديدة أو يُكتب بها نصٌ شارح أو خطاب مؤوّل. إن الفلسفة في حاجة دائما إلى دعم بلاغي يشحن قاموسها ويُفعل تجاوزيتها، "فالبلاغة هي أصل الفلسفة وغايتها ، فهي من أسسها واستكملها ، بإعطائها واقعيّتها الوحيدة أي واقعيّتها النصية"²، حيث لم تكن الفلسفة الأرسطية، مثلا ، إلا إجابة بلاغية وحجاجية على النقد الجذري الذي مارسته الفلسفة الأفلاطونية، وليست فلسفة أفلوطين إلا محاولة تشييد الفعل " الموحد " داخل الحقيقة الفلسفية، من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو بردّ الأخير إلى الأول ردّا جميلا، و توحيد القيم في الخير الأول والواحد المبدأ ، أي بإعادة توجيه الخطاب الفلسفي توجيها قيميا، وهو العمل نفسه الذي قامت به الفلسفة الوسيطة وفي أوغسطين بالخصوص.

إذا وصفنا الفلسفة بأنها "بداية" ، فلأنها خطابٌ بدأ بنفسه وببنى مقولاته على هذه الفكرة ، وعلى هذا يكون الفلاسفة ، اليونانيون على الخصوص ، مصدر حجاج بأنفسهم ولا يكون الخطاب إلا ببدايته ، "فالبداية هي فكرة البلاغي: بأي طريقة يبتدئ الخطاب؟"³ ، غير أن الخطاب الفلسفي يُحاجج ضد هذه البداية في محاولة للتفوق على البلاغة وهي محاولة قديمة ، فقد حُوربت السفسطائية وصُودرت بداياتها من خلال أفلاطون وأرسطو ومشروعهما المشترك في تكوين الفيلسوف بوصفه مؤسسة لإدراك الحقيقة وإنتاجها بما أنه الأقدر على هذه المهمة، "فقد كانت نظرية فن الخطابة لدى

¹-دريدا، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص:15.

²-Clauzade, "La rhétorique et l'étude des textes", Op.cit, P:71.

³-بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص:338.

أرسطو، مُدَوّن التاريخ الأول للخطابة، مشروعا تكميليا، لما كان قد بدأه أفلاطون الذي اكتشف أنه وراء الأفكار المضلة التي كان ينشرها السفسطائيون في زمانه أثناء تعليمهم لفن الخطابة ، اكتشف أنه توجد مُهمّةٌ ، الفيلسوفُ والجدلي هو وحدهُ الأقدر على أدائها ، وهي التحكم في سلوك الخطاب الذي تبقى وظيفته الفعالة إنارةُ العقول بتقديم البراهين والحجج الموافقة لذلك إلى الذين يُوجد لديهم استعداد نفسي على تقبلها¹، فقد قدم أرسطو فن الخطابة بوصفه فناً رسمياً ضمن المؤسسة الفلسفية التي ستتغذى بالسلطة السياسية كذلك، كمجال آخر لشحن القوة الحجاجية للخطاب الفلسفي ، بينما اعتُبرت الخطابة السفسطائية ، المهيمنة على البداية ، خطاباً مارقة وليس لها طابع رسمي، إنها خلل يصيب الخطاب فيشوّهه ويعبث بقواعده ويخرق حدوده وحقائقه وينخر مقولاته ومفاهيمه.

وبهذا التقدير "يدافع دريدا عن اللغة الفلسفية الصافية والخالصة ضد كل تلويث بلاغي"²، وليس التلويث سوى العبث بالخطاب ومنظومته المفاهيمية ، والخوف منه مبعثه هاجس الانقلاب على الفلسفة وخصوصيتها الحجاجية، حيث لا تهدف إلى التأثير والإقناع فقط ، بل إلى توجيه هذا الإقناع نحو الحقيقة الفلسفية التي تمتلك تاريخاً خطابياً وليس مجرد آراء متناقضة داخل جدل لا نهائي.

إن التحولات التي مرّ بها الخطاب الفلسفي أسهمت في تطوير الخصائص الحجاجية بتفعيل الإشكاليات وتكوين الأمثلة المناسبة للطروحات التي تُعرَض كحلول لهذه الإشكاليات ، فالحجاجية الفلسفية تتطور مع بناء الخطاب وتزوّد من الأمثلة والأمثلة المضادة، فما يسمى نقداً ودحضا في الفلسفة هو تثمين وتقوية للطرح ودفعٌ للقضية إلى مسارها الخطابي الحقيقي، "فنظرية الحجاج تتجدد من خلال الأمثلة المنتقاة

¹-Gadamer, Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, in : L'art de comprendre, Op.cit, P:126.

²-Marcos Siscar, Rhétorique et philosophe, P:44.

لمعالجة الإشكاليات"¹، غير أن الحجاجية الفلسفية ليست نسقا مغلقا من القواعد والمعايير المرتبطة بالفيلسوف وحده، كما افترض ذلك أفلاطون، وليست عملية مفتوحة على أفراد نريد معرفة قابليتهم واستعدادهم للاقتناع بالمضامين الفلسفية، كما أراد أرسطو ذلك*، بل هي مجموعة براديجمات تلازم التحولات الخطابية للقيم الفلسفية.

لقد رأى غادامير أن المهمة التي اضطلعت بها الفلسفة اليونانية للتحكم في الخطاب ردًا على الحركة السفسطائية، "تقوم على فرضيتين: الفرضية الأولى هي أن العارف بالحقيقة، أي من يعرف الأفكار، هو وحده القادر على الاستدلال على المحتمل والمزيف من خلال الدليل الخطابي، والفرضية الثانية تقوم على أن العارف بالحقيقة يجب أن يكون عارفا بالنفوس التي ينقل إليها هذه الحقيقة، ويندرج فنّ الخطابة الأرسطي في الفرضية الثانية باستحضار أساس أنتروبولوجي لفن الخطاب"²، وهو ما يجعل الخطاب الفلسفي، بهذا المعنى، يقوم على مصادرتين:

الأولى تجمع بين الخطاب والذات جمعا قسريا وتجعل من هذا الجمع التطابقي معيارا لإدراك الحقيقة والأحقية في امتلاكها والتحدّث بها والقدرة على التحكم في سلوك الخطاب الذي يحملها عبر مقولاته وتعبيراته، وبهذا تصبح الحقيقة هي "ما يقوله الفيلسوف".

¹-Breton, L'argumentation dans la communication, Op.cit, P:17.

*- نجد اعتراضات مهمة على الطابع الانغلاقى للفلسفة اليونانية، ومقابلتها بالخطاب الطبيعي المفضي إلى الحجاجية بدلا من المنطق، نجد ذلك في المناظرة الشهيرة بين متى وأبي سعيد السيرافي، يقول السيرافي المدافع عن منطق اللغة: "إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم التُّرك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم"، وفي موضع آخر، يرد على متى: "أنت إذن لست تدعوننا إلى علم المنطق إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية"، (أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص ص: 66-78).

²-Gadamer, Op.cit, P:126.

و الثانية تفترض استعداد الناس لقبول خطاب الحقيقة والقواعد التي يقال عبرها (المنطق) ، بما لدى الفيلسوف من معرفة عن هؤلاء الناس وطبائعهم واستعداداتهم وأحوالهم مع العقل ومواقفهم من الخطابات التي تنشأ في لسانهم واجتماعهم.

3-2. مستويات الحجائية الفلسفية:

وانطلاقاً من المأزق المنطقي الذي يقع فيه الخطاب الفلسفي، من خلال المصادرتين السابقتين ، بما هو خطاب يريد إيصال الحقيقة إلى العقل الكوني ، فإنه مطالبٌ باستخراج حجائته وفق أساس آخر من الأسس البلاغية للخطاب يجمع بين خصوصية السلوك اللغوي الفلسفي والأبعاد البلاغية التي ليس بمقدرة أيّ خطاب تجنبها أو إلغائها والحيد عنها.

وهذا ما جعل غرانجي (G.G Granger) يعتبر في أغلب دراساته أن الفلسفة عبارة عن صياغة أسلوبية¹ تعتمد على مقدّرات الخطاب الطبيعي بالأساس ، لأنه يمكن إرجاع القضايا الفلسفية إلى منطقتها الداخلي الذي يحقق لها أغراضها وأهدافها ، إذ "من غير الممكن أن نتصور خطاباً فلسفياً خالياً من أيّ مفهوم طبيعي، بل على العكس من ذلك ، المفهوم الفلسفي يتكون من مفاهيم طبيعية، يُضفي عليها غرضه الخاص ويرسم لها حدوداً ويضع عليها معالمها تُشكل في النهاية الأسلوب الفلسفي المحض"²، ومن ثمة فإنّ طريقته البرهانية لا تكون إلا بالشكل الذي تنتظم فيه اللغة المستعملة ، ولا يقع دليل أو برهان أو حجة خارج هذا الشكل أو الحدود التي يرسمها الأسلوب، فلا يمكننا البحث عن ضمانات أخرى غير ما يضمنه التعيّن الأسلوبي بذاته، كما لا يمكننا أن نطالب الخطاب الفلسفي بعرض قيمة الخاصية إلا في اللحظة التي فيها يشتغل ويمارس

¹-Gilles Gaston Granger, Pour la connaissance philosophique, éd. Odile Jacob, Paris, 1988, P:175.

²-IBID, P:174.

أطروحاته التي تتلخص في المفاهيم ، ومنه يمكن أن تصور ثلاثة مستويات للحجاجية الفلسفية:

أ- مستوى المفهوم :

يعمل المفهوم من خلال قواه الاختزالية التجميعية على تحويل مسار اللغة الطبيعية من الإشارة والإحالة على العالم العيني ، إلى الإشارة والإحالة على عالم الفكر ، وهذا ما يجعله قوة حجاجية بذاته . ولا يكتفي بذلك ، بل يتعداه إلى إحالة الفكر على ذاته ، ومن ذلك عرّف نيتشه المفهوم بأنه " فكرة في كلمة"¹ ، فالمفهوم يحتاج من خلال قوته التجميعية والإحالية، فهو يستجمع تجربة الواقع باختلافاتها وتنوعاتها وتناقضاتها داخل سياق اللغة للسيطرة على الاطرادات الواقعية التي تفلت منها، "فالمفهوم الفلسفي هو المُقابل اللغوي لما يُقْتطع من التجربة المعيشة"²، وبذلك يمتلك قوة الواقع نفسه والدافعية الاجتماعية التي تقف وراءه، كما يعني كذلك أنه محدود بحدود هذه التجربة فلا يرتفع ترنسدتاليا عليها ولا يختفي ميتافيزيقيا وراءها، ومحدوديته لا تعني ضاءلته أو بُعد الضيق ، بل على العكس من ذلك، تعني تعينه بذاته وتمائله مع تاريخيته.

وقد عبّر دريدا عن ذلك بقوله "إنني أحاول الوقوف عند حدّ الخطاب الفلسفي، أقول حدّا لا موتاً، ذلك أني لا أومن مطلقاً بما شاعت تسميته راهانا بموت الفلسفة (..) انطلاقاً من هذا الحدّ أصبحت الفلسفة ممكنة وأصبح ممكناً من ثمّ تحديدها كمجال معرفي يشتعل داخل ضرورات وعوائق أساسية وتقلبات مفاهيمية يستحيل محاربة الفلسفة من خارجها"³، ومنه تصبح المفاهيم ضرورات معرفية في ماهية الفلسفة وجوهرها الحجاجي، فالآراء والأطروحات الفلسفية ، إنما تمرّ وتنتقل نقداً أو إسناداً عبر المفاهيم ،

¹-Marietti, Nietzsche et la Rhétorique, Op.cit, P:210.

²-Granger, Op.cit, P:162.

³-دريدا، مواقع، مرجع سابق، ص: 12.

إذ هي وسائط لذلك، ووسائط كلِّ الثورات الفلسفية والتحوّلات المقولاتية والانقلابات النظرية التي شهدتها تاريخ الفلسفة.

إن الحجاجية الفلسفية لا تهدف إلى الاقتناع فقط ، بل إلى المرور عبر هذا الإقناع إلى مستوى أكثر تطورا من الطرح الراهن، " فالفيلسوف لا يبرهن ليُقنع الآخرين فقط، بل ليمارس عليهم فضائل الإقناع، والاهتداء إلى طريق التحليل والانخراط في مسار الحقيقة"¹، وهذا ما يفسر التغييرات الطارئة على المسارات المعرفية لدى بعض الفلاسفة وتحوّلهم عن خطهم الفلسفي الذي عُرفوا به واشتهروا، وما ذاك إلا عملُ المفاهيم ونشاطها الحجاجي الانقلابي .

ب- مستوى الأنموذج الجدلي:

إذا كانت الحجاجية الفلسفية مرتبطة بالطابع الأسلوبي للخطاب وباللغة الطبيعية التي تلائم الطرح وتشتغل بمنطقها في تفعيل قيم الخطاب الفلسفي، فإن ظروف التحكم في الخطاب تستدعي وضع بعض المعايير التي ما تلبث أن تتغيّر وتتعدل ، تتقدم وتتأخر، تساق وتخالف، ومن ذلك لا تشكل نموذجا ثابتا بل ميزانا خطابيا متحركا، وهو ما ندعوه بالبراديجم حيث "إن القواعد مشتقة من الأنموذجات ، غير أن الأنموذجات يمكنها أن توجّه البحث المعرفي حتّى في غياب القواعد"² ، وهذا ما يعطي مرونة لصيرورة الخطاب الفلسفي أثناء انتقالاته وارتحالاته المعرفية، إذ يُمكنه البراديجم ، بما هو الحدّ الإبستمولوجي الأدنى من بناء النظريات وتوظيفها وسحبها على المعارف المختلفة ، من تجاوز نفسه والمحافظة على خصوصيته في الوقت ذاته.

إن حركة الأنموذج هي حركة جدلية محايدة لطبيعة الفلسفة ذاتها وليست عملا اصطناعيا يمكن عزله ومعالجته ، إذ "كلُّ شيء في الفلسفة موضوعٌ للجدل، وكل موقف

¹-Clauzade, Op.cit, P:71.

²-Kuhn , Op.cit, P:70.

يُتخذ هو مسألة اقتناع شخصي أو تفسير مدرسة أو وجهة نظر"¹، ولا يعني الجدل هنا انقسام الفلسفة على نفسها ، بل يعني أن الفلسفة لا تتجزأ فماهيتها في كُليتها، ذلك أن الجدل ضرورة تاريخية في المسار الفلسفي ومقتضىً حجاجيًا في الانفتاح على الإشكاليات والآراء والتوجهات.

إن "الكلام عن فلسفات عديدة معناه أنها هي الدرجات الضرورية لنموّ العقل الذي صار واعيا لذاته"²، والجدل إذاك هو تحول إنمائي (métamorphose) يزيد ويفيض عن الآراء السابقة ويؤول إلى آراء أكثر اكتمالا، حيث "أمامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مبادئها متميزة عن بعضها البعض ، لكن علاقتها تتمثل في كون الفلسفات اللاحقة أكثر تعيينا فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل عليها وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري"³، فالعمل الحجاجي للفلسفة ، وفق البراديجم الجدلي ، ينتقل عبر متغيرات لغوية من التمسك بالحقيقة واليقين إلى هدم هذه الحقيقة وإعادة بنائها وفق براديجم جديد هو مثال آخر للحقيقة عبر الخطاب، إذ إنه " علينا أن نتقبل أن البحث المعرفي في إطار البراديجم يجب أن يكون طريقةً خاصة وفعالة للدفع بهذا البراديجم إلى التغيير"⁴، والتغيير يعني أن البراديجم ليس بناء علميا مكتملا أو صياغة منطقية صورية منغلقة ، وإنما هو توظيف مثالي للغة (نموذجي) بما يسمح بالمراجعة والتفاعل التاريخي، ولهذا فإن "الثورات" الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة، إنما هي تلك التي يتمّ فيها هدمٌ إدّعاء الفلسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد سيرها العلمي المزعوم"⁵، ومنه يمكن أن نميّز بين نوعين من الأنموذجات الفلسفية :

¹ -إدموند هوسول، الفلسفة علما دقيقا ، ترجمة: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص:25.

² -هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص:109

³ -المرجع نفسه، ص:305.

⁴ -Kuhn, Op.cit, P:82.

⁵ هوسرل، مرجع سابق، ص:27.

أنموذج عام، هو النقد بوصفه مظهرا جدليا للهدم وإعادة البناء، أي طريقا للتحوّل والانتقال ، فهو الذي يعطي للفلسفة سيرورتها وانبعائها.

أنموذج خاص، تشغل به كل فلسفة أو مذهب أو نظرية أو مدرسة داخل تاريخ الفلسفة ، ومن هذه البراديجمات مثلا المثل الأفلاطونية، المنطق الأرسطي، الفيض الأفلوطيني، الديالكتيك الهيجلي، حفريات نيتشه وفوكو، التقويض الهيدغري، والتأويل الغادميري..، إذ لا يمكن الاشتغال الفلسفي دون وجود براديجم ، أي وجود مثال ومجرى لغوي وفكري تسيير وفقه المقولات ، وتنظم فيه المفاهيم وتتألف وتتناغم داخله المعاني والأغراض المقصودة.

إن عمل الأنموذج لا يختص بتغيير الأفكار وتحويلها ، وإنما بتغيير الجهويات التي تتحكم في سير الخطاب الفلسفي ، وهي جهويات حجاجية بالأساس ناتجة عن محادثات جدلية هي بؤرة للتوجيه ومؤسسة للتحكم ، "فلتوجيه المحادثات ، يجب علينا، بطريقة ما ، الخروج من سياقات الفعل والتجربة ، وبهذا نحن لا نغير المعلومات ، وإنما نغير الحجاج التي تستخدم في تعليل (أو دحض) إدّعاءات الحقيقة ذات الطابع الإشكالي"¹، وليست هذه الطريقة سوى الأنموذج بوصفه المنطق التداولي لهذه المحادثات والجدل القائم داخلها، مكوّناً من خصائص صورية وشبه صورية (quasi formel) تشكل السياقات الحجاجية للأدعاءات الخطابية الفلسفية.

إن الأنموذج الجدلي للحجاجية الفلسفية يقود ، بعد سلسلة الاتفاقات الجزئية، إلى الاعتراف* بمحتوى الطرح، فلا يمكن حينها للمتجاوز المعترف التراجع عن موقفه الأخير بعد أن كان قد وافق مبدئياً على الأطروحات التفصيلية (التي يمكن مقارنتها مع

¹-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:279.

*-إن هذا يذكرنا بالمنهج السقراطي في المحاورات خصوصا محاوره بروتاجوراس، حيث تعكس مسألة الحصول على اعتراف المحاور المناظر، محبة الانتصار والغلبة في المحادثات ، والتي ستعكس أيضا السلطة الكافية للدفع بما تمّ الاعتراف به إلى ميدان العملي، لكأنما الاعتراف أو الغلبة هي فعل المصادقة على قرار ما موجه نحو الحياة الاجتماعية بأبعادها المختلفة.

ما يسميه دريدا بالوحدات الفلسفية (Philosophèmes)، والمُحاور قد يكون قارئاً نوعياً (فيلسوفاً ناقداً) أو قارئاً عاماً (مشتغلاً بالفلسفة ومنتظماً إلى مدرسة أو مذهب أو متشبعاً بنظرية ومنتظماً لمقولة).

ولئن ارتبط البراديجم الجدلي بالسياق الخطابي للفلسفة من جهة وارتبطت الفلسفة باللغة الطبيعية ومنطقها من جهة أخرى، فهذا لاشتراك المَحاور الثلاثة أي الجدل والفلسفة واللغة في بنية أصلية هي قاعدة حاجية كذلك وهي بنية السؤال والجواب التي تصبح "موضعا" " يُستخرج من الحجة ويُفعل به الإقناع ويخلص به إلى النتائج وتحقق به الأغراض والمقاصد ، ولهذا فإن " الفيلسوف والجدلي يشتركان في الفحص إلى أن يتهيأ استنباط الموضوع، فأما الترتيب والسؤال فهما يخصان الجدلي، والسبب في ذلك أن القياس الجدلي إنما يكون بين سائل ومجيب، والقياس البرهاني إنما يكون بين المرء نفسه، فلذلك لا يُبالي المُبرهن إذا كانت مقدماته صادقة إلا أن يكون تسلمها من غيره"¹، ومنه فإن موضع المسألة في بنية اللغة الطبيعية ، كما في بنية الخطاب الفلسفي وجدليته ، يسمح بتكون المنهجين الأساسيين لاشتغال الفلسفي: المنهج التحليلي والمنهج التركيبي ، حيث " يكون حضور الجانب التركيبي في سياق عرض الأفكار ، أما الجانب التحليلي فيوظف لمعالجة المشاكل النظرية التي تواجه الفيلسوف أثناء عملية التعبير الفلسفي"²، ويمكن أن نقدّم مثالا على ارتباط البراديجم الجدلي باللغة الطبيعية في بناء الحاجية الفلسفية ، من خلال المنهج التحليلي الذي تتضمنه التعريفات (les définitions) .

إن التعريفات لا تؤدي وظيفة إيجاد المرادفات وشرح اللغة باللغة ، بل تقوم بمهمة تحليل الأفكار وتدقيق الفهم وتكوين قضايا جديدة، فهي إجابات عن أسئلة مثل: ما معنى هذا ؟ ماذا تقصد بهذه الكلمة أو هذا المصطلح ؟ على ما يدل هذا المفهوم ؟

¹-ابن رشد، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي، مرجع سابق، ص:625.

²-الزاوي الحسين، مرجع سابق، ص:130.

وبهذا المعنى يكون التعريف بلاغيا لأنه "لا يهدف إلى الحصول على معنى كلمة فقط ، بل إلى إضاءة بعض جوانب الحقيقة التي تعرّضت للتواري خلف الوعي"¹، ولأنه كذلك فهو موضعٌ للحجاج ومصدر للإقناع والتأثير، ونموذج للاستدلال على نتائج مخصوصة، والوصول إلى أغراض معينة ، إذ هو لا يعيد تكرار المعنى نفسه، فيكون بذلك تحصيل حاصل (tautologie) * ، بل يحلل اللغة الطبيعية إلى عناصرها المتضمنة ، وفي عمل التحليل تقع اللغة على معان جديدة وأوجه أخرى للحقيقة.

يكون التعريف حجة على ما هو متضمن في أوجه الحقيقة وإجابة على سؤال عن الحقيقة المقصودة في الخطاب، إذ "يظهر الطابع الحجاجي للتعريفات بوضوح عندما نجد تعريفات متنوعة لمصطلح واحد في اللغة الطبيعية أو مصطلحات تعتبر كمرادفات في لغات طبيعية مختلفة، فالتعريفات هي ذاتها حجج"²، فنحن نُعرّف مصطلحات ومفاهيم لنثبت فكرة ما نريد الوصول إليها ومقصدا نتجه إليه، ونُميّز في اللغة الطبيعية بين جهويات ممكنة فنختار منها ما يناسب سياق الخطاب ومجرى المقاصد والأغراض ، وهذا لأن الكتابة النمطية* تتجه وفق الجدل ذي الطرق الواحد معلنة انتصاره.

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:233.

*تحصيل الحاصل أي Tautologie من الكلمة اليونانية Tautologia وتعني إعادة القول، فهي آفة منطقية، حيث يتم عرض مقولة ما كحجة ثم تكرر بمفردات مختلفة، لنصل إلى ما قلناه ابتداءً،

يراجع: Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, éd. Bordas, Paris, 1991, P:86.

²-Perelman, Op.cit, P:286.

*إن الانتصار الذي نقصده لا يعني مسألة ذاتية بقدر ما يؤول إلى إنتاج موضوعي، بهذا يقول لايكوف وجونسن " ننظر إلى هدف ربح الجدل باعتباره يخدم هدفاً أسمى، وهو الفهم (...)، بينما أن الخطاب المكتوب لا يسمح بقيام حوار له عناصر الجدالات ذات الطرفين، فإنه ينشأ بشكل خاص للجدال ذي الطرق الواحد، وهنا يصبح الكلام نمطياً، كتابةً، ولا يواجه المؤلف ، في هذه الحالة، غريماً حقيقياً ، بل مجموعة من الغرماء المفترضين، أو مجموعة من الغرماء الحقيقيين غير الحاضرين للدفاع عن أنفسهم أو القيام بهجوم مضاد، أو غير ذلك، هنا فصل على التصور المتخصص التالي: الجدل العقلي ذي الطرف الواحد.."، لايكوف وجونسن، مرجع سابق، ص: 103.

ج- مستوى السلطة:

إن الانتماء إلى حقل الفلسفة، من خلال المشاركة في بناء الخطاب الفلسفي، هو ذاته اتخاذ لموضع حجاجي متميز، لأن الفلسفة وإن توافرت فيها عناصر تعليمية ديداكتيكية إلا أنها تبقى ملكة ذات طابع خاص فلا ضامن لها إلا الفيلسوف نفسه ولا قائم على إدراك المعاني والماهيات فيها سوى الحدس المباشر للفيلسوف، ويكون البراديجم الذي يعمل وفقه هو "النمذجة المباشرة أكثر من استدعاء قواعد مجردة"¹، وهذا يجعل من مرجعية الفيلسوف سلطةً بذاتها تقوم عليها القوة الحجاجية للخطاب الفلسفي، والتي تعني ارتباط الفلسفة بماهيتها وانشغالها بذاتها المتولّد من انشغال الفيلسوف بذاته، ولهذا فإن "الفلسفة وحدها حرة، لأنها نجد أنفسنا فيها على مقربة من ذاتنا دون استتباعٍ لشيءٍ آخر"²، فالفلسفة عندما تقترب من ذاتها فهي تقترب من مواضيعها وترتبط بماهيتها، ويُعتبر هذا الاقتراب والارتباط السياج المعرفي والإبستمولوجي الذي يُوّطر السلطة الفلسفية ويمنحها القوة، ويجعل اختراقها وضربها من خارجها أمراً مستحيلاً، كما يجعل من مسألة "موت الفلسفة" وهماً أو عاملاً نقدياً طبيعياً للفلسفة الحية نفسها وضمن سياقها العام.

الفلسفة سلطةٌ لذاتها، فهي لا تحتاج إلى استدعاء وسائط خارج نطاق اللغة الطبيعية التي تستخرج منها جميع مؤهلات الإقناع والمحااجة وبناء الأطروحات وتكوين البراديجمات، إذ إن "الفلسفة بقدر ما ترجع إلى أصولها النهائية، فإنها تتعلق بماهيتها وهي أن عملها العلمي إنما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر، وعلى هذا فإن أكبر خطوة يجب على عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يتعرّف أنه عن طريق الحدس الفلسفي، بالمعنى الصحيح، أي بمعنى الإدراك الظاهرياتي للماهيات، يفتح ميداناً لا حدّ

¹ - Kuhn, Op.cit, P:77.

² - هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص:77.

له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنتائج يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسما لكل فلسفة مُقبلة¹، وهذا الوصف لطبيعة اشتغال الفلسفة بذاتها، وإن كان يخصّ المنهج الظاهري (phénoménologie)، إلا أنه يقود إلى وصف دقيق للموضع الذي تستمد منه الفلسفة سلطتها، وتظهر هذه السلطة بمظهرين حجاجيين:

أحدهما عندما يتم استخدام مقولات الفلاسفة كمرتكزات وحجج لمساندة قضية أو دحض قضية أخرى.

والآخر هو في العلاقة الدائمة بين الفيلسوف وإنتاجه الفلسفي والتي تستعصي على الانقطاع أو التذبذب، بسبب خاصية الانتماء والانتساب التي تدخل في تكوين الخطاب الفلسفي ذاته.

وعليه، وكما رأى ديكر، فإن "الأبحاث الفلسفية اليوم تؤدي فيها الحجاجية من خلال السلطة الوظيفية المرجعية نفسها، حيث توجد أطروحات لا يمكن عرضها إلا بتقديمها عن طريق خطابات أفلاطون، ديكرت، كانط وغيرهم"²، فالحجاجية بالسلطة في الخطاب الفلسفي هي من أسس عقلانيته وضوابطه الأسلوبية، وليست استدعاءً استدخاليا خارج السياق الخطابي، بل هي في سيرورة السياق نفسه، وليس لسبب آخر سوى أن الفيلسوف هو مالك الحدس الفلسفي فلا يفصل عنه، بل يصبح اسم الفيلسوف نفسه موضعا للحجاجية وجزءا من اللغة الطبيعية، فنرانا نقول الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، الكانطية والكانطية الجديدة، والكوجيتو الديكارتية...، لكننا الفلسفة هي هؤلاء الأشخاص أنفسهم، فيتحوّلون إلى مقدمات منطقية صحيحة وصادقة بذاتها نستخرج منها نتائج مضمونة ونستدل بها على ما نريد الوصول إليه.

¹- هوسرل، مرجع سابق، ص:104.

²-Ducrot, Le dire et le dit, Op.cit, P:169.

يمكننا أن نتصور الحجاجية بالسلطة " كمنطق بالسلطة من نمط القول: "يقول أرسطو بأن "ق" ، إذن "ق" ، (ق: قضية)، وهي بذلك تتضمن على المقدمة الخفية "أرسطو لا يكذب أبدا"¹، وتشتغل هذه السلطة أيضا في المستوى النفسي للقارئ والمخاطب، إذ هو يعتقد أن ما يقرأه ويسمعه عبر قناة الفلاسفة المعروفين هو مقدمات صحيحة، بل قاعدة وجودية تتماهى مع جوهر اللغة ذاته بوصفها - أي اللغة - كلام الوجود.

واستنادا إلى قاعدة الوجود هذه يمكن بناء نتائج مختلفة وإنشاء خطابات ومقولات ومفاهيم تُقارب الحقيقة في جوهرها، إلى الحدّ الذي يحصل فيه أن يكون "خطاب الفيلسوف حول الوجود هو خطاب الوجود نفسه من خلال الفيلسوف"²، وإذا كانت الحجاجية الفلسفية بالسلطة ترتبط بذات الفيلسوف ، باسمه ومقولاته ومنهجه ، فهذا لا يعني أنها تقع خارج منطق اللغة ، بما أنه في اللغة كفاية مرجعية تستدخل الوجود في صلب شئيتها، وذلك لسببين : أحدهما أن موضع الفيلسوف ومقولاته لا تلبث أن تصبح جزءا من اللغة الطبيعية وبنية استدلالية في منطقتها ، والسبب الآخر أن كفاية اللغة لا تتعارض مع اشتراك مرجعيتها مع مرجعية خارجية هي المخاطب نفسه، حيث أنه "ليس للعمل مرجعية ذاتية، كما تُظهر ذلك مفارقة "أنا أكذب"، فحتّى المتجليات (Performatifs) ليست مرجعيات ذاتية، بل تستتبع مرجعية خارجية للافتراض وعلى العكس، إذا مُنحت الجملة قوة ذاتية، فهذه الأخيرة لا يمكنها أن تكمن إلا في اللاتناقض الشكلي للافتراض أو الافتراضات بينها"³، وهو ما يعني أن اللغة الطبيعية في الخطاب الفلسفي تصطبغ بذات الفيلسوف وفكره ولا تنفصل عنه.

¹-Ducrot, Le dire et le dit, Op.cit, P:169.

²-Hyppolite, Logique et existence, Op.cit, P:05.

³-دولوز، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص:142.

إن تَوَلَّد القوة الدافعة للحجاجية بالسلطة ليس تَوَلَّدا لسانياً ، لأن سلوك اللغة ليس له دافعية ذاتية ، إذ لا ينضبط بالقواعد والمعايير اللسانية فقط ، بل بالتوجيه الداخلي لذاتٍ فاعلة كذلك ، وإلا لَمَا تمايزت الأجناس الأدبية والعلمية والفنية، أو تمايز الخطاب من خطاب آخر في جنس واحد ، "فاللغة ، كحياة ، هي كذلك الحدس الذهني الذي لا يوجَد إلا من خلال تطوره الخطابى وتسلسل تعييناته جدليا ، كالحظات لهذا الحدس الواحد"¹، فاللغة بقدر ما تعبّر وتنقل الأفكار وتوضح وتعلل وتشرح وتوَوَّل ، بقدر ما تعجز وتتناقض وتقصّر، وتلتبس وتتعمّم، وليس ذلك إلا عملا جوهريا للإنسان نفسه.

إن الفلسفة لا تحتاج لتقدم صورة مبالغه عن الإنسان ، بل لتقديم أبعاد الإنسان في حدودها، لتنعكس هذه الأبعاد في حدود اللغة ذاتها، ولهذا فإن " الأنا ، ككلياتية، محايثٌ لشمولية الخطاب ولا يتمايز عنه، لأن قصور اللغة هو أيضا قصور الفكر والعكس كذلك صحيح (..) ، هذا الأنا ، الذي يتكلم ، لا يوجَد بذاته إلا في اللغة ومن خلالها ، ولا يوجَد خارجها كجزئي حقيقي أو كلي"²، وبهذا المعنى نعتبر الفيلسوف سلطة حجاجية بذاته من خلال استخدامه كاسمٍ ومقولة داخل التحليلات الفلسفية أو من خلال فلسفته وموقفه وطرحه المرتبط به.

إن الحجاجية الفلسفية متولدة من اختلاف القوى، قوة الذات وقوة اللغة وقوة الفكر، فهي أثرٌ للتوازنات التي تقيّمها الفلسفة بين هذه القوى، إنها تقيم في هذا الأثر نفسه، فلا تختبّر حجاجية الفلسفة إلا في آثارها ، "فالفلسفة ليست موضوعية كما أنها ليست شيئا يمكن إثباته، فأطروحاتها لا يمكن أن يكون لها ضمانات، كما أن هذه الأطروحات لا تؤدي مهمة الضمانات، ولا يترتب على هذا أن تكون الفلسفة بطلانا، فالأطروحات الفلسفية لها آثار سياسية على نحو مألها من آثار نظرية، كما أن هذه الأطروحات تظهر

¹-Hyppolite, Op.cit, P:40.

²-IBID, P:40.

أثارها في العلوم وفي الممارسات الاجتماعية الأخرى"¹، وليست هذه الآثار سوى قوى سلطوية للذوات الفلسفية التي تشكل ، في مجموعها، حوارا عامًا للخطاب الفلسفي يمثل جسده وحياته الخاصة.

إن ظاهرة التداوت "intersubjectivité" الفلسفي ، تتم من خلال هذا الحوار ، الذي يتم غالباً عبر النصوص ، والذي لا يُنتج آراءً واختلافات في الأطروحات ، بل يُنتج دافعية حاجية لكلّ فيلسوف نَظَرَ في فكر سابقه أو معاصريه، فاتّخذ منهم سلطة تجيز له إصدار القرارات المعرفية وتبرّر موقفه ورأيه وتسوِّغ له بناء مقولاته، فليس ذكراً أفلاطون أو أرسطو ، في سياق الخطاب ، إشارة إلى ذات الفيلسوف بعينه فقط ، بل إشارة إلى الفلسفة كبدائية، أي كضمانات حقيقية لكل استدلال واستنتاج.

3-3. الفلسفة بواسطة البلاغة: الاستعارة الحجاجية.

لقد اضطلعت الفلسفة المعاصرة بمهمة تحطيم الميتافيزيقيا وتقويضها في الفكر الغربي، أي تحطيم الوجود غير القابل للاختزال، والذي أظهر الأوهام على أنها حقائق من خلال ربطها بالأزواج الثنائية (الجوهر، العرض)، (المطلق، النسبي)، (الوجود، العدم)..، وهي أزواج تتأسس داخل نسق لغوي تقوم بتوجيهه نحو التطابق والوحدة المطلقة، وتعمل على نخر الفلسفة الغربية في جوهر خطابها ، من أرسطو إلى العتبة المعرفية لدى كانط ونقده للعقلين النظري والعملي وتأسيسه لنظرية المعرفة ، ثم العتبة القيمية لدى نيتشه ونقده للأسس الميتافيزيقية للأخلاق والقيم، إلى العتبة الأنطولوجية لدى هيدغر ونقده للميتافيزيقا وتأسيسه لزمن الوجود. "فالميتافيزيقا الغربية، بما هي تحديداً لمعنى الوجود في حقل الحضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معيّن ولن يعني استنطاق أصل هذه الهيمنة تذويب مدلول متعالٍ ، وإنما التساؤل عما يُشكل تاريخنا، وما

¹-ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مرجع سابق، ص:143.

أنتج "التعالي" نفسه، وهذا ما يذكر به هيدغر نفسه عندما لا يدعنا نقرأ كلمة "الوجود" وللباعث نفسه، إلا تحت علامة شطب (x)، هذه الشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة محددة، تحت علامتها، يَمحِي حضور مدلولٍ متعالٍ مع بقائه مقروءاً¹، لكن هذه الشطبة، بقدر ما كانت تعني "وضع حدّ للتفكير الذي يجعل، بكل سهولة، كلّ الفكر الغربي تحت عنوان كلمة واحدة هي الميتافيزيقا"²، إلا أنها تشير إلى إفلاس اللغة التي تعيد التفكير في الوجود ونفاذِ القاموس الغربي بتعبير دريدا نفسه.

إن البحث عن تجديد اللغة الفلسفية يكون، إذن، على قدر الأهمية التي يكتسبها تقويض الميتافيزيقا، أي البحث عن شكل لغوي يضع حدًا لهيمنة اللغة الميتافيزيقية، ويزيد من رصيد القاموس المفاهيمي للخطاب الفلسفي الذي يتناسب مع النسق التصوري الباحث عن التجاوز والتجديد والنقد، وليس هذا الشكل اللغوي التصوري إلا شكل الاستعارة التي "تغزو نسقنا التصوري العادي، فيما أن عددا كبيرا من التصورات المهمة لدينا هي إمّا تصورات مجردة أو غير محددة بوضوح في تجربتنا (مثل المشاعر، والأفكار، والزمن... الخ)، فإننا نحتاج إلى "القبض عليها" من خلال تصورات أخرى نفهمها بوضوح أكثر (مثل التوجّهات الفضائية، والأشياء... الخ)، وهذه الحاجة تُدخِلُ الحدّ الاستعاري في نسقها التصوري"³، فالاستعارة، إذن، تعبّر عن أطراد لغوي يصاحبه أطراد تصوري، يسمحان معاً بتكوين خطاب فيه تستشرف اللغة نفسها ويجد النسق التصوري فضاءاته الممكنة داخل سكن اللغة.

لقد كان يُنظر إلى الاستعارة كنشاط لغوي خالص ضمن فعاليتها المجازية وبنيتها الشعرية، فلا يكون دورها سوى أنها "تضيف إلى قاموس الشاعر مرادفات جديدة،

¹-جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص:125.

²-Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:306.

³-لايكوف، مرجع سابق، ص:127.

ووسائط إلى أسلوبه الشعري"¹، بينما تقوم الاستعارة ، من خلال انزياحات اللغة التي تنشئها ، ببناء تصورات مكّملة أو جديدة تماما، تعيد توجيه الفكر إلى طريق فيه معان لا توفرها القواعد العادية لنشاط اللغة، فإذا كانت الاستعارة ، وكما عرفها تالون Omer Talon: "عبارةٌ ينحرف من خلالها سلوك الخطاب عن عاداته البسيطة والصحيحة"²، فإن استخدامها في الفلسفة يتطلب ، إذن ، القدرة على التحكم في السلوك المنحرف للخطاب بقصد بناء التصورات المستهدفة والخصوصية بالقيم الفلسفية نفسها.

وإذّاك فنحن في دائرة البلاغة ، أي في دائرة التخيل بما هو عامل مساعد للعقل، لأنه "إذا كان التخيلي هو منتج "الشبيه" ، فإن العقلي هو منتج الـ "نفسه"، "فالنفسه" يؤسس للشبيه وليس العكس"³، أي أن الاستعارة كمجاز وتخيل ليست انحرافا تصوريا وانزياحا عن مطلب الحقيقة ، كما هي مطلوبة بالعقل* ، بل هي من إنجاز العقل نفسه، وعلى هذا فإن الانزياح في اللغة لا ينعكس في العقل، لأنه انزياح زيادة وليس انزياح توهم.

إن الاستعارة ضرورة لغوية وليست فائضا، ومن ثمّ فهي من صميم منطق اللغة الطبيعية ، وفي الخطاب الفلسفي تكوّن موضعا حجاجيا، من خلاله يستطيع هذا الخطاب "إيجاد" معانٍ جديدة وأماكن أخرى يستثمر فيها حواراته، ويطور بها مفاهيمه، ذلك أنها

¹ - Jean Cohen, Structure du langage poétique, Op.cit, P : 46.

² - Cf. Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:227.

³ - Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:381.

* - في ذات السياق يذكرنا الجرجاني بهذا التلازم العقلاني في المجاز بقوله: " المجاز في مقابلة الحقيقة، فما كانت طريقا في أحدهما من لغة أو عقل فهو طريق في الآخر، ولست تشكُّ في أن طريق كَوْن الأسد حقيقة في السبع، اللغة دون العقل وإذا كانت اللغة طريقا للحقيقة فيه وجب أن تكون هي أيضا الطريق في كونه مجازا في المشبّه بالسبع إذا أنت أجريت اسم الأسد عليه فقلت: رأيت أسدا، تريدُ رجلا لا تميّزه عن الأسد في بسالته وإقدامه وبطشه، وكذلك إذا علمت أن طريق الحقيقة في إثبات الفعل للشيء هو العقل، فينبغي أن تعلم أنه أيضا الطريق إلى المجاز فيه، فكما أن العقل هو الذي دلّك حين قلت "فعل الحي القادر" أنك لم تتجاوز وأنك وازع قدمك على محض الحقيقة كذلك ينبغي أن يكون هو الدال والمقتضى إذا قلت "فعل الربيع" أنك قد تجوّزت وزلت عن الحقيقة فاعرفه" ، (عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999، ص ص:229-230).

تخلق الانسجامات الضرورية بين أبعاد النشاط التصوري للإنسان الذي يُشكل فيه البعد التخيلي ، بوصفه جزءا من نظام العقل ، أفقا استكشافيا إبداعيا، يعمل التصور العقلاني ، من خلاله ، على الانقذاف خارج نفسه ، مولّدا فضاء آخر للمعاني التي يقع بها تركيب اللغة الملائمة لشغل هذا الفضاء فلا يتبادر إليه الوهم فيشغله وتلتبس بذلك اللغة ويسودها الغموض، غير أن شغل اللغة لهذا الفضاء ، المنفتح بواسطة فعل التخيل ، له مسوغات ومبررات لغوية وتصورية تتحكم في سلوك الخطاب تحكما عقلانيا ، وهو ما يعني أن الاستعارة تستدعي حاجية ما وتحتُّ عليها.

يمكننا أن نعتبر الاستعارة براديجما حجاجيا، "فالاستعارة في اللغة الشعرية هي بمثابة النموذج في اللغة العلمية المرتبطة بالواقع"¹، وهذا يعني أن الخطاب الفلسفي يستخدم الاستعارة بعد تصنيفتها من أبعادها الميتافيزيقية، وهو العمل الذي قام به هيدغر في تأويل الأعمال الشعرية والفنية وتصنيفتها من أبعادها التكنولوجية كما فعل نيتشه، وإعادة توجيهها عقلانيا يرتبط بالواقع، باعتبار أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية يذكرنا بالتواطؤ الحجاجي الذي تمّ بين الطرح الميتافيزيقي لعمل المطابقة والمماثلة وبين الاستعارات المنخورة والتي تمّ توظيفها لإثبات التطابق وتبريره.

إن الحديث عن استخدام الاستعارة في الفلسفة يجرّنا إلى الكلام عن ضرورتها الأسلوبية ودورها في بناء الخطاب المُشكّل أصلا من قاعدة من المفاهيم التي تعمل على تجريد الواقع وليس على تمثيله وتخيله، وهذا ما يطرح إشكال تعارض الاستعارة مع المفهوم ، إذ "إن إحياء الاستعارة هو تعرية المفهوم (..) أما نخرُ الاستعارة فيختفي في الاستبدال بالمفهوم"²، غير أنه ، ومنذ نيتشه ، صارت الاستعارة هي الأصل في اللغة والقاعدة في بناء الخطاب الفلسفي والشكل الجوهري في أسلوبه، إنها البناء الذي تحتاجه

¹ - Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P : 302.

²-Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P : 363.

الفلسفة قدر حاجتها إلى اللغة الطبيعية التي هي كذلك إنتاج شعري محض ، بل إن "لغة الفلاسفة ليست أقل مجازية من لغة الخطباء والشعراء"¹، ومن ثمة ستكون الاستعارات سلوك اللغة الفلسفية الذي به تنتج الدلالات وتجدها، فلا يكون تعارضها مع المفاهيم إلا مسألة عارضة، ذلك أن الاستعارة إنما هي بديلٌ عن المفهوم وليست نخرا له، فقد اعتبر نيتشه أن المفهوم "ثاوٍ في الاستعارة"²، وهذا يعني أن الفرق بين المفهوم وشكله الإستعاري هو سيرورة بلاغية، تتطور من خلالها الرؤية إلى العلاقة بين الفلسفة وبنائها البلاغي، بين التفكير من خلال المفاهيم وتكوينها المنطقي وبين التفكير من خلال اطراد لغوي.

تشتغل الاستعارة حجاجيا من خلال عملية الاستبدال بوصفها حركة براديغمية يتم من خلالها بيان قضيةٍ بتشبيهها ونقلها إلى فضاء مجازي، وبالتالي تنمحي الحالة التي يكون فيها المتكلم قاصرا عن أداء مقصده مُحيلا بذلك إلى مكان تنبئٍ يستشرف فيه مقاصده ، وإلى حين تحققها يكون قد اقنع وأفهم، وبهذا فإنه "في كل استعارة يوجد مبدأ استبدال"³، فعملية التحويل الإستعاري (Métaphorisation) ليست إلا عملية التحويل النموذجي حيث يصبح مضمون الاستعارة مثلا لسير الفكرة وجهويتها ، وهو ما يذكرنا بالمثل الأفلاطونية بوصفها نماذج للحقيقة، إذ "يكفي استبدال براديغما (Paradeigma) بميتافورا (Métaphora) للحصول على تعريف أفلاطوني للاستعارة، حيث ستكون مهمة الاستعارة هي التعبير عن فكرة، أن تقدم مضمون فكرة أو تقذفه خارجها"⁴، ومنه يمكننا تشبيه هذا الاستبدال بنموذج استدلالي مستنبط من منطق اللغة، حيث تكون الفكرة المستبدلة بمثابة المقدمة ومضمون الفكرة البديلة بمثابة النتيجة.

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P : 227.

²-Marietti, Op.cit, P:211.

³- Marietti, Op.cit, P:229.

⁴-Jaques Derrida, Marges de la philosophie, éd. Minuit, Paris, 1972, P:266.

إن الاستعارة ، إذ تقوم بعملية الاستبدال (Aufhebung) ، فهي بذلك تحتاج ضد المسافة التي تنشأ من الإشكال المطروح في الفكرة المستبدلة ، ولهذا فإن "الاستعارة لا تختلف في شيء عن الأشكال الخطابية التي تقوم بنفس المهمة التالية : مَحْوُ الإشكالية من خلال عمل التمثيل في عبارة "مثل هذا"¹ ، وهذه القيادة نحو "مثل هذا" تشكل أيضا الجانب التداولي في عمل الاستعارة، إذ إن مَحْوَ الإشكالية بفضل التمثيل ، إنما يحصل به الاتفاق والاقتناع بما يؤول إليه مضمون الاستعارة من فعلٍ تطالب بإنجازه ، وعندها تكون الفكرة البديلة قد أنجزت غرضا كلاميا من خلال نموذج الاستعارة.

وبواسطة هذا النموذج اشتغل النقد النيتشوي والتقويض الهيدغري للميتافيزيقا الغربية التي تأسست كأفكار ليس لها بدائل ، ومنه ، وعندما "نتحدث عن الاستعارة في الفلسفة، يجب أن نميّز بين الحالة التي يكون فيها الاستعمال المبتذل والامتدادي لكلمات من اللغة العادية، استجابةً لعملية التسمية ، وبين الحالة المهمة التي يستعين فيها الخطاب الفلسفي بالاستعارة الحيّة لاستخراج دلالات جديدة"²، وبهذا فإن الاستعارة الحيّة هي فعالية حاجية للغة والفكر معا، إذ تدفع بالتجربة المعيشة إلى اللغة ، من خلال "مثل هذا" بما هو عملٌ للإمحاء والتحويل النموذجي للفكرة إلى عوالمها الممكنة داخل الاطراد اللغوي.

إن موقع الاستعارة في الخطاب الفلسفي ضروريٌّ من أجل الفهم ، ويدل على ذلك أنه إذا تخلصنا من مضمون الاستعارة أو استبدلناه بمفهوم ، فإننا نصطدم بحالة ابتذال أو سوء فهم أو ضمورا لمسار الفكرة وتلاشيها ، فلا يكون بذلك معنىً للأسلوب الفلسفي،

¹-Meyer, Op.cit, P:66.

²- Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:370.

*-يميّز ريكور في كتابه "الاستعارة الحيّة"، بين الاستعارة الحيّة والاستعارة الميتة: فالأولى كما يقول : "ليست حيّة لأنها تعيد إحياء اللغة فقط ، وإنما هي حيّة لأنها تدرج المخيال في مجال "التفكير أكثر"، وبمستوى المفهوم نفسه"، (ص:384)، أما الاستعارة الميتة فهي التي لا تقول شيئا، ولا تقدم بديلا، فهي كما يقول ريكور ، : "هي التي لا تقال ولكنها تختفي وراء المفهوم البديل الذي يقول شيئا ما"، (La métaphore vive, Op.cit,P :325).

فالاستعارة ، بوصفها تمثيلاً مركباً من تخييل وتصوير ، هي شكل خطابي يدفع بالحجة إلى مستوى لا يتحدّد معه ميزان لمعرفة قيم الحقيقة فيقع البرهان بسلطة لا تنقضي ، "فالقسم التخيلي هو الذي لا يمكن أن يقال إنه صدقٌ، وإنّ ما أثبتته ثابت، وما نفاه منفي"¹، غير أن هذا لا يعني أن الاستعارة مُفرّغة من بعدها المنطقي، وإنما هي انزياح من صورتية فلا تنضبط بقياس ولا تستقيم بتعدّد، ولا تميل إلى استدلال صريح، فلا ضامن لها ولا هي ضامن لما يُستقدم من المعنى، بل تحضر بذاتها كجزء من منطق اللغة بما هي مجال للاطراد والتكرار والاستبدال والتخييل والتمثيل.

ولهذا وكما كان التمثيل "حجاجاً ، كان برهانه أنورَ وسلطانه أقره وبيانه أبهر"²، ومن ثمة فالاستعارة الحجاجية برهانٌ وسلطة وبيان، أما البرهان فبراديعمٌ شبه استدلالِي يقدم مثالا على فكرة فيرسم لها أفقا هو طريقٌ إلى الاقتناع واستدخالٌ لعالم ممكن ومحتمل، وأما السلطان فقوة الاستعارة في الهيمنة على أفق الانتظار لدى المخاطب، لكأنما هي "مصادرة جميلة" على فعلٍ مطلوب لديه، فتكون داعيةً على فعلٍ مستقبلي هو متحقق بذاته بمقتضى القرار الذي انتهت إليه الاستعارة، حيث "ترشدنا استعارة معينة في عمل مقبل، وهذه الأعمال المقبلة ستنتفح ، طبعاً، مع هذه الاستعارة، وهذا يدعم قوة الاستعارة في جعل التجربة منسجمة، وبهذا المعنى يمكن للاستعارات أن تكون "نبوءات" تضمن تحققها بنفسها"³، إذ ليست الاستعارة مجرد مجاز يحيل إلى فضاء تخيلي في اللغة، بل هي عملية استبدال وتحويل داخل الوعي نفسه، وأما البيان فسلوك انزياحي للغة من خلال الاستعارة وداخل اللغة نفسها مقصده الفهم والتبيان ، فهو بذلك بلاغة لبلوغه مقاصد الإفهام والإبلاغ، ففيه شرح وتفسير وتأويل وفق نموذج الغموض من أجل الوضوح ، والالتباس من أجل البيان ، واللغز من أجل الحقيقة.

¹-الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، مرجع سابق، ص:150.

²-المرجع نفسه ، ص:69.

³-لايكوف، مرجع سابق، ص:159.

إن حاجية الاستعارة تقوم في مستويات ثلاث: استدلال شبيه يتضمن على مثال يُقتدى به في فهم مضمون الفكرة والاختناع به، وسلطة قاهرة في نبوءة الفعل وعلامة تحققه فلا يكون الفهم سوى تحصيل حاصل ، فهي تضمن التوجيه والتحكم، والثالث شكل أسلوبى فيه بيان وإيضاح ، لأن ما يفهم من لغز الاستعارة والتباس الألفاظ المبنية عليها يكون أكثر رسوخا من فهم السلوك العادي للغة وتلك فطرة الفهم و عادة الحقيقة في التخفي والتواري خلف اللغة ، فتكون الاستعارة أقدر على تحقيق الانسجام بين عادة الحقيقة وسلوك اللغة من ناحية، وبين السلوك اللغة وفطرة الفهم من ناحية أخرى.

لقد ظهر ، إذن ، أن الفلسفة تقوم بعقلنة سلوك اللغة والسيطرة على امتدادات المعنى في مستواها الشعري، والتحكم في انتشار حاجيتها في مستواها البلاغي وتشبيد الفعل والقيم والوجود في مستواها المنطقي الاستدلالي، ومن ثمة فإن العقلانية المعاصرة تعيد توجيه هدف الفكر حسب الحاجية الفلسفية بأدواتها المختلفة: المفهوم، الاستعارة، الجدل، البراديجم، السلطة، وهي أدوات يصعب تحطيمها أو خلخلتها، إذ إنها تقوم على مراوغة الفهم وملاعبته ذلك ، أنها تستمد المخادعة واللعب من نشاط اللغة نفسها وطابعها البلاغي.

وفي باب الحاجية بالاستعارة يقول ابن رشد في تلخيصه لمنطق أرسطو: "السبب في صعوبة القياس فما كانت العبارة عنه باسم مشترك أو مستعار ، فلأنه لما لم يكن يُعطى اللفظ المشترك معنى واحدا بعينه، أشكل إلى أي معنى يتوجه الإثبات أو الإبطال، فإن تسلم السائل منها معنى ناعما له قال المجيب له: لم أَرِدْ ذلك المعنى الذي فهمت مثل أن يُسأل: هل العالم أزلي أم لا؟ ، فإن اسم العالم مشترك يقال على جميع أجزائه، ومثال ذلك في المستعار قول من قال: إن البحر هو عرق الأرض اجتمع في مثانتها، فإنه إن أبطل المعنى المستعار قال: لم أَرِدْ إلا المعنى الحقيقي، وإن أبطل

الحقيقي قال: لم أُرِدْ إلا المستعار، فلا يتهبأ له توبيخ. والحدود التي تقال باشتراك أو باستعارة لهذا السبب هي ممّا يعسر إبطالها"¹، وإن كان هذا التحليل متصلاً بالبلاغة أكثر من الفلسفة، إلا أنه يربط بينهما في الدفع بتوظيف الاستعارة إلى الفهم المتصل بالفعل، وهو ما يعني أن عملية المرور من الفهم إلى الفعل لا بدّ لها من مسوغات تتطلب حجاجية داخل الخطاب الفلسفي.

لقد اتضح ، من خلال عرض الجهاز الحجاجي للفلسفة ، أن العقلانية غير معطاة في قوالب جاهزة ، إنها ليست محدودة بمنهج ولا بنسق مغلق أو لغة رمزية محسوبة، أو في نظام لغوي مُصَفَّى من كل مجاز أو تخييل، لأن كل ذلك يشكل موانع وعوائق أمام العقل نفسه، فالعقل مجموعة حجج يُقيّمها على أفكاره ومقولاته فيُثبّت بعضها في أذهان المخاطبين فيصير نظرية ومقولة ومنهجا ، ويتهافت بعضها الآخر فيصبح رأياً وجدالاً عرضياً يتوارى خلف الحقيقة ليعاود الظهور عندما يتجدد النقاش ، وهكذا حركة العقل النامية هي عمل تحوّلي ديالكتيكي بالمعنى الحزوني وليس الدوراني المغلق.

الخطاب الفلسفي خطابٌ لا يركن عند حدود العقلانية المؤسسية ، أي تلك العقلانية التي ترسم الدلالات في أشكال ثابتة ويجمّد العلاقات بين العلامات في صور قواعد برهانية ، غير أن هذا الخطاب لا يمكنه أن يفارق الكتابة ، حيث " تُنفذ الكتابة اللغة في كليتها"²، كما أنها تنقل قصور الفكر عبر حدودها، ومن ثمة تكون حدود الإنسان هي حدود الكتابة نفسها، وما لا نستطيع قوله أو كتابته هو ما لا نستطيع فعله، فالدرس الحجاجي للفلسفة يُعلمنا انه لا توجد لغة حيادية ، وعليه فإن لغة الفلسفة هي جمعٌ بين اللغة الشعرية واللغة العلمية، وبذلك تمتلك إمكانية تفككها بذاتها.

¹-ابن رشد، مرجع سابق، ص:640.

²-رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص:20.

إن عودة البلاغة لا تعني سوى عودة كينونة اللغة إلى الفلسفة و انحلال النزعة
الوضعية والمنطقية في مسار العقلانية الفلسفية والعلمية المعاصرة، فالبلاغة مقاربة
اللغة للكون المتسع الأبعاد، واللغة مقاربة للعقل المنتامي داخل نفسه والمشتغل عبر
فروقات يُوجدها بين الشيء وذاته كما بين الكلمة ونفسها، وبين "نفسه ونفسه"، مدشّنا
بذلك عالم الذات المتسع الآفاق ، وليست الكتابة إلا مسوِّغا حجاجيا للجمع بين هذه
الأكوان و لطرق الانتقال من كون لآخر، كما أن تشكّل هذه الأكوان ، إثباتا أو نفيًا،
تجليا أو غموضا ، هو محض اقتناع، أي هو استدخال عقلائي يقوم على الإقرار
والاعتراف، كما تقوم الفكرة على الغلبة والانتصار بالمعنى الفلسفي.

يمكن القول بأن الحجة ، بما هي شرط في انتصار العقل ، تنشأ في آثار الكتابة
الفلسفية وعلى جوانب نحت اللغة وفي مسار بناء الأسلوب وجدران الشكل، إنها تتسرب
إلى بداية الخطاب الفلسفي وإلى مقتضيات صياغة الفكرة، وبذلك هي إمبراطورية
بلاغية تلازم الخطاب دون أن تنفصل في برهان أو تتشكل كمنطق أو تُفارق في لغة
خاصة، أو تبني نسقا مغلقا للحجج، فهي محايدة لفعل الكتابة ، إذ إن "كُتِبَ فعلٌ لازم" ¹،
كما يقول بارت، وهذا ما يمكن أن نسميه بالمستوى الكتابي للعقلانية المعاصرة، الكتابة
بما هي دافعية حجاجية تتأسس في نشاط القراءة نفسه، فالقارئ الفلسفي ينفذ من متن
الخطاب ذاته، أو أن الكتابة الفلسفية هي قراءة مُسبقة ولذلك تمتلك سلطة أقوى من سلطة
المنطق.

كيف يمكن للغة الفلسفية أن تكون خالصة من كل تداخل بلاغي وهي التي تدّعي
توجيه الفكر نحو الفعل العملي وتؤسس لهذا التوجيه داخل الحقيقة!، وكيف تهدف على
إنجاز وعودها الأنطولوجية والإفلات من قبضة الميتافيزيقا دون اللجوء إلى المجاز

¹ - رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق ، ص:25.

والتموقع داخل مواضع بلاغية!، فالبلاغة درب العقل نحو "العقل" وطريق اللغة إلى "اللغة" ، غير أنه ليس دربَ تطابق بل مساراً نحو تشييد الفعل بما هو علامة الحقيقة ودليلها، وليس الانسجام والتناغم علامة الصدق دائماً، فالتوترات التي تحدثها اللغة الفلسفية في أثناء نشاطها الدلالي والتداولي ، إنما هي بؤر الغموض والالتباس المنتجة والمبدعة و المنعكسة في الفروق والاختلافات التي يشتمل عليها البناء الوجودي لمظهر الحقيقة في العقل.

في الخطاب الفلسفي روابطٌ ضرورية لتأسيس البعد العقلاني في الأطروحات والقضايا الموجهة إلى تمثيل العقلانية في الخطابات المجاورة، كالخطاب السياسي والديني والجمالي..، وهذه الروابط هي علاقات حاجية تقوم بشدّ الخطاب إلى بعضه وبذلك هي وسائل للتفكير والفهم والقراءة معاً دون الحاجة إلى التفكير النظري والاستباق المنهجي لتفعيل هذه الوسائل ، فهي ملازمة للحاجة الطبيعية إلى الكلام والكتابة بما هي حاجة بلاغية ، بالمعنى الذي قدمه بيرلمان عن البلاغة الجديدة، وليس بالمعنى الذي يؤول إلى انزلاقات وانزياحات هي أقرب إلى الإيديولوجيا* منه إلى البلاغة، فالحاجية الفلسفية هي توجيه عقلائي للفعل داخل الخطاب - اللوغوس وإعادة إنتاج مصادره المضطربة ، الغامضة والملتبسة في التجربة الاجتماعية من جهة وداخل نسق اللغة من جهة أخرى.

إن أهمية التفكير في القاعدة الحاجية ، التي يبنى عليها الخطاب الفلسفي ، لا تكمن في مواضع الحجج التي تفرزها حركة هذا الخطاب بهياكله الأسلوبية والنسقية، وإنما تكمن في نشوء جهويات فكرية وخطابية لم تكن في نيّة المخاطب ولا ضمن

*-لا تنتظر إلى الإيديولوجيات دائماً على أنها الوجه المزيف للحقيقة والطريق الملتوية للوعي، والتشويه الفكري للواقع الاجتماعي، بل إن الإيديولوجيا، يمكنها أن تمدنا منجزون رمزي ورصيد من القيم التي تدخل في صميم التجربة الفلسفية، وهذا ما يحاول ريكور ، من خلال كتابه "الإيديولوجيا واليوتيبيا"، إقامة الحجة عليه وتوظيفه داخل الفعالية الفلسفية التي تعيد النظر في مسألة الخيال ومصادره ، والمشروعية التي ينبغي أن تعطى لرمزية الإيديولوجيا.

أغراضه وأهدافه، بل يقوم القارئ باستنباطها ظاناً قصديتها ، فيندفع إلى محصلته المعرفية قراراً فعلٍ وإثبات قضية يكونان معاً مصدراً للحقيقة لديه، بينما تضمُّ جهويات قصدية أخرى نتيجة ضعف الحجج القائمة عليها أو تفاوتها في الرتبة مع الجهويات غير القصدية.

وعليه يمكن الحديث عن حاجية انزياحية لسلوك الخطاب الفلسفي سببها الاستخدام العادي والضروري للغة الطبيعية ، وهنا يجب التمييز بين اللغة في كليتها واستخداماتها، و بين الخطاب الفلسفي في خصوصية مطالبه والأثر الحجاجي الانزياحي الناتج عن محاولته في الحفاظ على خصوصيته وتثبيت أسلوبه اللغوي وسلوكه النموذجي.

إن الخطاب الفلسفي محكوم بضرورات وحدود هي ماهيات ناشئة أصلاً في الذات التي لا تنفذ خارجاً إلا بما تكوّنه عن نفسها ، وبما تفهم به ذاتها عبر وساطة اللغة التي تتحوّل من دور الوسيط إلى دور المهيمن على الأطراف المتحاوره داخلها بطابعها الكلياني: " فالحديث عن اللغة هو الحديث عن شيء كلي، عن بنية نشغل فيها مكاناً لم نختره نحن"¹، وهذا يعني على المستوى التاريخي نهاية التطابق المفترض بين النص الفلسفي ، بوصفه مقولة تاريخية ، والزمن ، بوصفه حركة هذه المقولة نفسها، كما يعني عودة الفلسفة إلى البداية ، أي عودة الفلسفة إلى الفلسفة.

ليست البلاغة إلا طريقاً إلى عودة الفلسفة إلى ذاتها، وليست الحجاجية سوى حضور الفلسفة بنفسها وتعيّنها بذاتها، ولا يعني التعيّن بالذات انغلاق النسق الفلسفي بالمعنى الهيجلي، بل يكون التعيّن بالذات في الآخر ومن خلاله، الآخر باعتباره انقذاً للذات في آخرها.

¹-غامير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص:36.

إن الحجاجية الفلسفية هي انصهار أفق الذات مع أفق اللغة في النص الفلسفي، وتكمن قوتها في قوة الانصهار والارتباط، ولا يعني هذا استبعاد أفق القارئ أو المخاطب ، بوصفه طرفا فاعلا في العمل الحجاجي للفلسفة، إذ إن أفق القارئ المخاطب ثاو في أفق اللغة ذي الطابع الكلّي والشمولي، ويكون منطق اللغة ذا دافعة حجاجية قوية ، إذا استطاع استحضار القارئ المخاطب إلى سياقه، واستدراج فهمه إلى جهوية ممكنة ، وكذا إشراكه ضمنيا في صناعة قرار الفعل المترتب عن إنجاز اللغة لأغراضها ، ثمّ دفعه إلى الانخراط في الصيرورة التاريخية للخطاب الفلسفي ومشاركة إنجازاته بفعالية.

يعتبر العصر الحديث للفلسفة من أغنى عصورها وأكثرها عطاء، حيث عرفت أطروحاتها مستوى من العمق وتداخلت مع أنساق معرفية متشكلة حديثا كالعلوم الاجتماعية (علم الاجتماع، علم النفس، الأنثروبولوجيا..)، فزادت بذلك تبلورا وقوة، كما عرف هذا القرن ثورة كبيرة ضد الميتافيزيقا، أي ضد الفكر الذي كان يحول بين الذات وموضوعها، ونقدا للإيديولوجيا بوصفها تشويها لصورة الموضوع، وانقلابات على الكوجيتو باعتباره صورة نمطية عن الذات وعائقا أمام سيرورتها الخلاقة.

ومن ثمة كانت الفلسفة المعاصرة، من خلال الأنموذج الجديد الذي قدمته للعقلانية، مراجعة شاملة لمسار الذات داخل التحولات التي عرفها الخطاب الفلسفي. أي ذاتٍ تشكلت بعد هذا المسار؟ أي ذاتٍ تفهم وتفكر وتتفلسف؟ فإذا كانت كل العلوم الاجتماعية تضع الذات في علاقة مع موضوع ما، فإن الفلسفة تريد التعرف على الذات في شفافيتها، على الوعي في كينونته، من خلال أقرب انعكاسات الذات في مرآة العقل. وأصبحت اللغة في كليتها أقرب المسالك إلى اكتشاف الذات. والفهم المرتبط بشيئيتها هو الملكة الطبيعية التي تتأسس في الذات كعامل انقذاف لجوهرها. وحاولت الفلسفات المعاصرة الكشف عن الطابع الأنطولوجي للفهم أي عن المرتكزات الوجودية التي يستند إليها، وهذا من خلال تخليصه من كل العتبات التي تنتشئها الوسائط المختلفة في ربط الفهم بموضوعاته، وتبقى اللغة الطبيعية بما هي لغة الخطاب الفلسفي وبيت الوجود، بتعبير هيدغر، هي لغة العقل نفسه ومرآة الذات.

يذكرنا التاريخ الرمزي الذي يبدأ من سنة ميلاد غادمير "1900"، وظهور مقال دلتاي الشهير "حول الهرمينوطيقا"، يذكرنا ببداية الفلسفة بوصفها تفكيراً حول الفهم أي بوصفها تأويلاً، ومباشرة مناقشة إشكالية: هل يمكن للوعي أن يفهم نفسه؟ وهل يمكن للذات أن تتعرف على نفسها بنفسها؟ ومنه تضطلع بمهمة التعرف على إمكانات العقل

وحدوده والتفكير من خلال هذه الحدود في الأبعاد والآفاق التي تنصهر في عالم اللغة وتحتجز داخلها اللامفكر فيه، واللامقول، وتحاصره العقلانية العلمية الموروثة عن التصور الموضوعي للاتجاه الوضعي للقرن التاسع عشر، وبهذا انتقل الخطاب الفلسفي من مساءلة الفهم باعتباره إطارا إبستمولوجيا لنشاط الذات إلى مساءلة الانفهام "Se comprendre" باعتباره تعرفا على الحقيقة المشيدة في الذات، من خلال الطريق القصير للأنتولوجيا.

ليس فهم الفهم سوى ما يسمى بالهرمينوطيقا، والتي ترتبط في طابعها الفلسفي، بالنصوص كأنموذج تقال فيه اللغة، وترى الذات فيه نفسها، وتكتشف من خلاله جوانبها الخفية ووضعياتها المختلفة. فالهرمينوطيقا المنقولة من تفسير النصوص الدينية ما قبل شلايرماخر إلى اقتحام العلوم الإنسانية والفلسفة بالخصوص، هي البراديجم الجديد للعقل، باكتشاف إمكانية التفكير دون افتراض منهج مسبق والوصول إلى الحقيقة دون عزل الأحكام المسبقة والطابع الوثوقي فيها والتي تصبح جزءا من العقل نفسه، ولكن هذا لا يعني أن الهرمينوطيقا ذات طابع عرفاني، بل إنها تمتلك مسوغاتها المعرفية وإطارها النظري وجهازها المفاهيمي ودافعيتها العقلانية .

فإذا كانت الهرمينوطيقا تفكيراً يتمتع من قواعد المنهج ويتملص من حدود العقلانية التي شحنتها نظريات المعرفة المتعاقبة منذ عصر الأنوار والصياغات الرمزية الرياضية والبناءات الوضعية، والتي أفرزت عقلا مثقلا بالهياكل المنطقية الفارغة، والبعيدة عن صيرورة تاريخية لها فعاليتها ومنطقها المغاير، فإنها - الهرمينوطيقا - ومن خلال مسألة الصيرورة التاريخية وعلاقتها بالعقل، أنشأت الحاجة إلى إعادة الاعتبار لما كان يسمى باللامعقول والدوغمائي واللاموضوعي والذاتي وهي الخصائص التي أقصيت من دائرة المعقول، باسم المنطق والموضوعية والعقلانية، فإذا هي في الحقيقة

خصائص العقل نفسه ومبادئه الأولى ومستلزماته في الحكم، التقرير، الإثبات، الفهم والفعل، وتمارس هذه الخصائص فعاليتها التاريخية وسلطتها على القيم.

فكيف يكون الفاعل تاريخيا خارج مجال التفكير العقلاني؟ وكيف يكون المشارك في صناعة الحكم والنقد والمستوطن داخل فضاء اللغة مقصي من دائرة الفهم؟ فهذه وأسئلة أخرى هي من نتائج عملية "الإنفهام" ببعديها الإبستمولوجي والأنطولوجي، وهي مهمة دشنها هيدغر في بحثه عن المكان الذي ينتشر فيه الفكر، وواصل أداءها غادمير بثبات وجعلها ريكور تنفتح على مجالات معرفية متعددة، إنها مساءلة الحدود التي وصل عندها العقل والتي كادت تؤدي على انغلاقه ومنه تدشن مرحلة الحفر تحت المشروع الإبستمولوجي للوصول إلى الشروط الأنطولوجية للحقيقة، والتي تكشف عن مختلف مخاضات تشكل الذات وفهمها، وهي مخاضات تستبطن الميول والأهواء والانفعالات بالمعنى الفرويدي والحرية بالمعنى الهيجلي، كما تندفع من خلال اللامعقول، المتخيل، الغامض والملتبس.

"إن الفهم هو الغامض" وليس موضوع الفهم، وهي معضلة أخرى أمام الفلسفة، عندما يصبح الفهم موضوعا لنفسه أي عندما لا توجد مسافة تسمح بالمقاربة، وتكون الذات قبالة نفسها وهي حالة فينومينولوجية تؤسس لمسألة الوضوح في العقل، وتطرح أمامه رهانات الاتخاذ المعقول للمسافة، وفي هذه الحالة يكون استدعاء الهرمينوطيقا أمرا طبيعيا باعتبارها الفن الذي تؤدي ممارسته إلى مقاربة المسافة الأنطولوجية بين الذات ونفسها، من خلال وساطة اللغة، لكن دون افتراض ميتافيزيقي لمطابقة الذات مع نفسها.

فالهرمينوطيقا تكتشف في مرآة اللغة نواتا أخرى ومنه أفهاما مختلفة للحقيقة، هي هزات ارتدادية لقوة الكوجيتو الديكارتية وأخرى هي شروخ وجروح أحدثت به،

غير أن التوسط باللغة لا يوفر هذه الحالة الفينومينولوجية الخالصة، ويُبقى على مسافة دائمة متجذرة في صميم اللغة وبنيتها، إذ هي المسافة من اللغة كذلك، وبالتالي فإن الهرمينوطيقا محكومة بمنطق اللغة وطابعها الحجاجي وإنما تقوم بتوجيه هذا المنطق وتكييف الطابع الحجاجي بما يتناسب مع الأهداف العامة للمشروع الهرمينوطيقي.

غير أن هذا التكيف نفسه، هو إنشاء لحجاجية خاصة، تقوم بتسوية المبادئ التي تقوم عليها فلسفة التأويل، وتبرير المعطيات التي تعتبرها معطيات العقل ومنطقاته، بل إننا نفترض الطرح التالي: أن الهرمينوطيقا أو التأويلية الفلسفية هي الأنموذج (البراديجم) الحجاجي للفلسفة المعاصرة*، كما أن الحجاجية الفلسفية هي أنموذج العقلانية المعاصرة، ويعمل فيلسوف كريكور على بناء هذا الطرح من خلال جعل هذا الأنموذج يخترق أنساقا معرفية متعددة ويكون طرفا في كل الحوارات التي ينظمها العقل داخل الخطاب الفلسفي.

نحاول إذن الكشف عن المناحي الحجاجية التي تقوم عليها الهرمينوطيقا في بناء الأطروحات الفلسفية المعاصرة وتوجيه الفكر وقيم الفعل داخلها، وهذا من خلال رصد الوظائف التبريرية والتعليلية في اللغة المستعملة وكذا العثرات والهبوات التي تسقط فيها هذه الحجاجية مُظهرة تناقضا واختلالا في منظوماتها وقصورا في أدائها.

* - يشتغل جون غريش منذ زمن على الروابط المعيارية بين الهرمينوطيقا والعقل والخطاب الفلسفي ينظر: -Jean Greish, L'age herméneutique de la raison, éd Cerf, Paris, 1985. -Jean Greish, Le paradigme herméneutique de la raison, éd. Beauchesne, Paris, 1993.

1-1. بلاغة الهرمينوطيقا والوسيط اللغوي:

إذا كانت البلاغة قد عالجت مسألة بدء الخطاب وانطلاقه فإن الهرمينوطيقا تقوم بتحليل مسألة الفهم من خلال ظاهرة الانفهام (se comprendre)، ويمكن تحدد الفرق من الناحية التاريخية في مسارين ينفصلان ليتقاطعا ثم يتقاطعان لينفصلا، فانشغال البلاغة بالخطاب ظل لفترة طويلة مرتبطا بطابعه الاجتماعي والحواري المفتوح على الغير بوصفه شريكا ضروريا في بناء الخطاب نفسه، بينما أقام التأويل في الثقافة الغربية وضعه المعرفي على عملية التذايت (Intersubjectivité) كعملية تقود الذات إلى موضوعها لتعود إلى الذات نفسها وبهذا يتحقق فهم الذات من خلال وساطة الموضوع دون شريك هو الآخر المغاير، و دون وساطة اللغة.

يذكرنا ريكور بأنه "يجب الاعتراف أنه باستثناء هردر Herder، فإن فلسفة الذات صرفت النظر عن الوساطة اللغوية التي تقوم بنقل طابعها الحجاجي حول مقولة أنا موجود وأنا أفكر"¹، وهو ما جعل مسألة تشييد الذات في الخطاب الفلسفي يكتنفها عجز وتردد وتمّ نفي الذات إلى غربة نفسها، متناسية شروط الفهم وتاريخيته وطابعه الحواري وبيئته التساؤلية وهو ما يعني شرط الانفتاح على الآخر، وبهذا أشار غادمير إلى أن "التأويل الرومنسي نظر إلى عملية الفهم على أنها لا تعتمد على نقل الذات إلى الغير، ولا على مشاركة الآخر. فأن نفهم كلام شخص ما، يعني أن نتفاهم على الشيء بذاته، وليس الانتقال إلى الغير، ونلاحظ أن هذا السياق هو سياق لغوي كليا (Sprachlich)، وبالتالي فإن مسألة الفهم ومعرفته بواسطة تقنية ما، مرتبطة بقواعد اللغة وعلم البيان"²، وهذا يعني أنه لا تأويل من غير لغة، ولا يمكن التعرف على الذات

¹-Ricœur, *Soi même comme un autre*, éd Seuil, Paris, 1990, P:22.

²-Gadamer (Hans George), "Vérité et méthode", les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad., Pierre Fruchon, Jean grondin et Gibrert Merlio, éd Seuil, Paris, 1996, P:405.

أنطولوجيا أو إبستمولوجيا إلا عبر الوسيط اللغوي الذي يمكننا أن نعتبره الوسط الحيوي لعملية الفهم ومجال تحركها، ومن ذلك يُنظر للفهم في انقذافه وغيريته وارتباطاته الخطابية.

وإذا كانت الوساطة اللغوية محايدة لفعل الفهم فإن الأرضية الأنطولوجية لفهم الفهم هي أرضية بلاغية "لأن ما يجتذب ويثير فهمي ينبغي الكشف عنه في غيريته. بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا إلى الفهم، إنها أولى الشروط التأويلية"¹، إذ إن الفهم يصبح انخراطا لغويا في الأشياء، ومنه يكون بلاغة ذاتية، والتأويل إنما هو الحوار الذي يتحرك داخل هذه البلاغة ويشيد مسألة المعنى فيها، فمن خلال البدايات اللغوية لكل الخطابات يتشكل وعي مرتبط بالمقدمات التي تظهر بكثافة في هذه البدايات التي تمثل الشروط الأنطولوجية الأساسية لقيام الحقيقة في الخطاب وقيام المعنى في شكل الحقيقة، "فشمولية البعد اللغوي في الإنسان ومن خلال عملية الفهم، هي مجال مفتوح يشمل كل شيء، ليس الثقافة المنقولة بواسطة اللغة فقط، بل كل شيء، حيث كل شيء له مكان في مجال الفهم الذي نتحرك فيه جميعا"²، إذ يمكن لهذا الفهم المرتبط بالطابع اللغوي للإنسان والمتحركان معا في شمولية وكليانية أن يؤسسا للإمبراطورية البلاغية التي بشر بها بيرلمان.

ومنه فإن فن التأويل هو فن بلاغي بالأساس يرتبط بالفلسفة من خلال اشتغال التأويل بخطابها، فالتأويل الفلسفي أو الهرمينوطيقا مرتبط ببلاغة الخطابات الفلسفية، وبالحوار الذي ينشئه الفهم عبر هذه الخطابات، إذ إن "التجليات الخطابية والتأويلية ذات الطابع اللغوي متداخلة، فليس ثمة فن للخطاب إذا لم يشمل الاتفاق خصوصية العلاقات الإنسانية، ولا تنعقد المهمة الهرمينوطيقية إذا لم يوجد اختلاف بين أولئك الذين هم

¹-غادامير (هانس جورج)، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006، ص130.

²-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, P:129.

حوار"، وظهرت الحاجة إلى التفاهم¹، وبذلك تظهر مهمة الهرمينوطيقا في الدفع بالتجربة البلاغية إلى الصيرورة التاريخية وتشديد الفعل التاريخي في عملية الفهم، وهي مهمة تنطلق من المسألة الأنطولوجية التي تنبني عليها علاقة الذات باللغة وإسقاطاتها التاريخية.

ومنه وحسب هابرماس فإن "الأطروحة الأساسية للهرمينوطيقا هي أنه لا يمكننا التعالي حسب الصيغة الرومنطيقية لغادمير: الحوار الذي هو نحن le dialogue que nous sommes"² وهذا يقودنا إلى القول بأن بداية الخطاب وبداية الفهم هما بدايتان بلاغيتان يستخرجان وضعهما الحجاجي من المقدمات اللغوية وبينان الحقيقة حسب الشروط والظروف التي تفرضها القاعدة الأنطولوجية للغة والتي يمثل تجاوزها وهماً لا يمكن بأية وسيلة كانت تبريره أو نقله إلى الآخرين، وبهذا فإن "الهرمينوطيقا تستعير بشكل كبير أدواتها من فن البلاغة"³، لأن الذات المتكلمة لا يمكن التعرف عليها إلا في بعدها اللغوي وهنا تتقاطع البلاغة مع الهرمينوطيقا، فكلاهما فن يُطوّر ويُنمّي بطريقة منهجية مَلَكَة طبيعية، ويحمل إلى الوعي العلاقة بين الذات واللغة⁴، وهي علاقة تقوم على منحيين عمليين، فالذات المتكلمة "تقول" ما تقتنع به، وهذا منحى تأثير اللغة نفسها على المنخرطين فيها وطابعها الحجاجي المترتب على ذلك، كما أن الذات "تقول" لتقنع وهو منحى تأثير الذات على اللغة وبروز الإيتوس (Ethos) كقوة للغة.

وعليه يظهر تحويل قناعة الذات إلى لغة غرضها الإقناع تأويلاً ولكنه أقرب إلى الفن منه إلى العلم لأن عملية التحويل تتم في مجال اللغة الطبيعية التي لا تظهر أية فروق اصطناعية بين صياغة الذات اللغوية وصياغة الخطاب الحامل لرسالة الذات،

¹-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, P:129.

²-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:250.

³-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, P:128.

⁴-Habermas, Op.cit, PP:240-243.

وهكذا "يقترّب فن التّأويل ، بما هو نظرية عالمية مُعمّمة، من الفلسفة العملية"¹، فالتّأويل يحمل الطابع العملي على مستوى النص الذي يمثّل طرفاً في حوار مكتوب مع المؤلّ والذّي ينتج عنه إنجاز لأفعال الفهم المستخرجة من أفعال الكلام، وبهذا يذكرنا غادامير بأنه "يمكن الكلام عن محادثة هرمينوطيقية (بين المؤلّ والنص)، لكن يجب على هذه المحادثة أن تكون لنفسها لغة مشتركة، كما هو الشأن في المحادثة الفعلية، وتكوين هذه اللغة ليس هدفه تكوين أداة تحقق أهداف التفاهم ولكنه إنجاز التفاهم نفسه، كما يحدث بين شخصين"²، لأن التّأويل يتقدم كقراءة - في- مواجهة النص- لها دوافعها الحجاجية إلى اختراق النص والانتصار عليه وإلا لما ظهر الفرق بين النص والنص التّأويلي، ولهذا نبه بريمان على أن "التّأويل يمكن أن يكون مكاناً لشكل حجاجي"³ بوصفه موضعاً لقوة الفهم التي تشتمل على قرارات إنجاز الفعل والإثباتات المرتبطة بها، لأنه لا يمكن الاتجاه نحو العملي دون تبديد الغموض الحاصل في اللغة وتغيير حالة الالفهم، من خلال الاتفاق الضمني بين المؤلّ والنصوص وبين الذات واللغة أي بتحقيق غرض بلاغي في الهرمينوطيقاً.

إن الهرمينوطيقاً مثلها مثل البلاغة تضع بعض القواعد والبراديجمات للتحكم في المعنى وتنظيم الخطاب، إذ "من الضروري للهرمينوطيقاً وضع بعض المعايير"⁴، وهذا يعني أن قواعد الهرمينوطيقاً ومعاييرها* هي مواضع بلاغية لإسناد الخطاب التّأويلي إلى حجج كافية لإثبات إنجازات الفهم وتغيير هذه المواضع حسب المراحل التي تمر بها

¹- غادامير، فلسفة التّأويل، مرجع سابق، ص:98.

²-Gadamer, Vérité et Méthode, Op.cit, P:410.

³-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:233.

⁴-Richard Rorty, L'homme spéculaire, Trad. Thierry marchaise, Seuil, Paris, 1990; P:355.

* - لمراجعة الجهاز المفاهيمي وقواعد التّأويل أنظر كتابنا: "اللغة والتّأويل، مقاربات في الهرمينوطيقاً الغربية والتّأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، دار الفارابي، بيروت، 2007، ص ص 43-49 .

الهرمينوطيقا خلال انتقالها من مستوى الرموز إلى النصوص إلى تنويع هذا المسار بالفعل المثبت بواسطة الوظيفة التوضيحية للقيم.

ومنه يمكن التمييز بين "الهرمينوطيقا الأولى الخاصة بالرموز، والهرمينوطيقا الثانية الخاصة بالنصوص والفعل والتي تفتح على "هرمينوطيقا الذات"، تقوم الأولى بمهمة تبيان الجذور الأنطولوجية للفهم ذي المصادر الثلاثة المتداخلة: التحليل النفسي الفرويدي ظواهرية الروح الهيغلية وظواهرية ذي المقدس"¹، ويسمح هذا الانتقال المرحلي للهرمينوطيقا باكتساب لغة مشتركة ذات شمولية بلاغية تشكل السلوك النموذجي للغة الفلسفة المعاصرة وكذا براديعم الفهم المرتبط بالخطاب الفلسفي وذلك بما تقدمه من تصور عن علاقة الذات باللغة.

"ولئن صارت الهرمينوطيقا اللغة المشتركة الجديدة (Koine) للعالم الحديث، فهذا يعني ، كما قال Denis Thouard، أن مسألة التأويل قد تطورت لتصبح ، تحت الاسم الجذاب للهرمينوطيقا، الكلمة المفتاحية للفلسفة في نهاية القرن العشرين (..) والتي تسمح لنا بفهم ما نقول دون معرفة كثيرة"²، ومن خلال اللغة المشتركة وتقنية الفهم تنبني الحقيقة الهرمينوطيقية على أسس بلاغية إذ تتحقق شموليتها بواسطة هذه اللغة التي تتخذ طابع الاشتراك أي الاستعمال الموحد والإسقاط اللامحدود من خلال عمل الفهم والتفاهم، ويكون منطق الحقيقة بحسب عبارة هانس ليبس "يكون الملفوظ صحيحا عندما يقدم شيئا للمعرفة"³، فما يظهر للمعرفة ويتجلى في اللغة ثم يقع الاشتراك والاتفاق

¹-Jean Greish, Le Cogito Herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien, éd J.vrin, Paris, 2000, P:66.

²-Jean Claude Gens, "La pensée Herméneutique de Dilthey, entre néokantisme et phénoménologie, éd presses universitaire du septentrion, Lille (France), 2002, P:20.

³-Hans Lipps, Recherche pour une logique Herméneutique, Op.cit, P:18.

والتفاهم* حوله من خلال الدافعية الهرمينوطيقية، يؤول إلى تشييد الفعل في صلب الحقيقة بما هو نتاج الاشتراك والاتفاق حول القيم التي تتحرك في اللغة ومنه "يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة في بلورة معنى مشترك"¹، ويُحمل هذا المعنى المشترك ضمن خطاب كلياني يشتمل على مواضع للبرهنة والتعليل والمحااجة وفق شروط اللغة، ويمكن أن نتخذ من التجربة الدينية مثالا عن ذلك، من خلال مشاركة الجماعة في المعنى المشترك الناتج عن تأويل ما للنص الديني، ويصبح هذا التأويل بمثابة النموذج الحجاجي لسلوك الجماعة ومثال الربط والاشترك والاتفاق والتفاهم.

يظهر إذن أن الهرمينوطيقا سلوك بلاغي للغة الفلسفية، بحيث تصبح "الهرمينوطيقا كذلك فن الخطاب الإنساني الأكثر إنسانية"²، من خلال تعميم اللغة الفلسفية التي تدفع إلى المشاركة في مشروع الفهم التأسيسي للذات وبناء خطاب الحقيقة في ضوء القوة التوضيحية للعقل وهي قوة حجاجية بالأساس متخذة من التأويلية أنموذجا، وبهذا أصبحت الإمبراطورية الهرمينوطيقية تضطلع بمهمة "مطابقة فهم الآخر وعلاماته في الثقافات المتعددة مع فهم الذات والوجود"³، وهي مطابقة تتطلب أدوات ووسائل إقناعية لتثبيت التطابقات في لغة الخطاب التأويلي، ويظهر أنها بلاغية في جوهرها بما أنها تفترض أنه لا توجد حقيقة منهجية وموضوعية. فالذات هي التي تبعد خطابها كما تبعد الطرق التي يصل بها هذا الخطاب إلى الآخرين ثم يبرز فن التأويل كاستعادة للذات من خطاب الآخر.

*-يتخذ غادمير من الترجمة مثالا عن اللغة المشتركة والدور البلاغي للتأويل إذ يقول: "لا يستطيع المترجم بوصفه مفسرا أن يجعل التفاهم في المحادثة ممكنا، إلا بالمشاركة في موضوعها، فالشرط في مواجهته للنص هو أن يشارك في معناه" (Gadamer, Vérité et méthode, P:409)
¹-غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:120.

²-Ricœur Paul, La contrée des philosophies, lectures2, Seuil , Paris, 1992, P:483.

³-IBID, P:374.

إن التأويل مجال صراع كذلك وساحة تفوق وبهذا تشكل البلاغة أحد أهم أسلحة هذا الصراع الضمني المبني على أساس عامل الفهم بوصفه إمبراطورية هرمينوطيقية واسعة ولهذا "لا يرتبط فن الفهم، مهما كانت وسائله ومناهجه، باستقامة الوعي الذي يقود إلى الالتزام بقواعده ، وبهذا فإن الفهم كملكة طبيعية يملكها الجميع تتحول إلى إمكانية تسمح لشخص أن يتفوق على الآخرين، ولا يمكن للنظرية إلا أن تقول لماذا حدث هذا التفوق"¹، حيث يحمل التأويل بعده الاجتماعي من خلال عملية الفهم نفسها وليس من خلال المشاركة الاجتماعية لأنها مجرد انعكاس وتطبيق وممارسة لاحقة.

ولهذا السبب تعمل الهرمينوطيقا على الكشف عن جوهر الفهم من خلال الانفهام الذي يتخذ وسائله من الوساطة الرمزية للغة والظاهرة الانعكاسية للنصوص والقدرة على وعي الذات وملكة انقاذها إلى الآخر عبر اللغة، "فدلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات، الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي"²، وهذا يشير من وجهة نظر إبستمولوجية إلى وحدة الفهم واشتماله على موضوعه وأن المسافة الموجودة هي مسافة يوجد فيها الفهم داخل مجاله ، وبهذا "يبدو واضحا أن الموقع الذي يُحدّد هرمينوطيقيا للكائن الإنساني هو موقع مثبت، وأن التظاهر بالوقوف على مبعده من الأشياء كما لو أنها مجرد موضوعات للملاحظة والرصد يسقط من اعتباره النقطة الرئيسية في فهمنا الناس الآخرين والثقافات الأخرى"³، إذ إن الاشتراك في القصد الجمعي ليس خارج الفهم نفسه، وتأويل النصوص ليس إلا شكلا من الحوار الذي تديره الذات مع الذات مستجمعة الاتفاق العام من خلال لغة النص التي تصبح مشتركة في لغة التأويل.

2-1. الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا:

¹-Gadamer, L'art de comprendre, Op.cit, PP:125-126.

²-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:42.

³-غادامير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص:37.

تعتبر الهرمينوطيقا من الناحية المعرفية البديل العقلاني لنظرية المعرفة بوصفها المعيار الثابت الذي يضبط المسافة بين الذات والموضوع¹، حيث تقوم بإعادة صياغة المسار الذي تتخذه هذه المسافة بالعودة إلى قوة الفهم وليس إلى سلطة الموضوع وهذا يعني البحث عن البنية الأنطولوجية للذات والتي تصبح براديجما جديدا لخطاب الفلسفة، إذ وكما لاحظ رورتي أنه "في كل ثقافة مكتملة النضج، يوجد مجال به مجموعة من التطبيقات تعتبر كنشاط إنساني أنموذجي موجّه بالسؤال العلمي: كيف نستفيد من باقي الثقافة؟ وفي التراث الفلسفي الغربي، كان هذا الأنموذج "المعرفة"²، ثم أصبح أنموذج "الفهم" بوصفه مثالا عن عملية إظهار ما يخترنه الوجود أو يتوارى فيه من خلال اللغة وليس بوصفه تعرّفا على موضوع ما، إذ إنه وكما أشار غادامير متابعا هيديغر "الوعي في كينونته لا يتعلق بشيء"³، حيث الوعي هو فهم وُضِع في شروطه اللغوية والتاريخية، وهي شروط تحدد الأدوات والآليات التي يشتغل بها التأويل الفلسفي وأنموذجه الحجاجي.

أي سلوك حجاجي تسلكه الهرمينوطيقا؟ وما هي مصادر البراديجم الحجاجي للنظرية التأويلية؟ يندرج هذا السؤال في سياق التعرف على الانقلاب الفلسفي الذي قامت به التأويلية ضد نظرية المعرفة والانتقال من الأثر الموضوعاتي الذي أحدثته العلوم التطبيقية (علوم الطبيعة والعلوم الدقيقة) من خلال هيمنة المنهج*، إلى روح الفكر وجوهر اللغة المعبر بها، واللغة بوصفها الحدود الحقيقية الوحيدة للفكر ومظهر عقلانيته وشروطه الأنطولوجي .

¹-لمعرفة ملابسات الانتقال من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا يراجع الفصل الأول من كتابنا، "اللغة والتأويل"، مرجع سابق، ص ص 13-18.

²-Rorty, Op.cit, P:403.

³-Gadamer, Vérité et méthode, Op.cit, P:413.

*-يذكرنا غادامير بأن "كلمة methodos تعني بالمعنى القديم مجمل النشاط في حقل معين من القضايا والمشكلات، وبهذا المعنى فإن "المنهج" ليس وسيلة لإضفاء الطابع الموضوعي والمهيمن لشيء ما" (غادامير، بداية، الفلسفة، مرجع سابق، ص38).

غير أن هذا الانتقال الكوبرنيكي إلى علوم الفكر لم يتم بشكل اعتباطي وإنما وفق
أ نموذج عقلائي ولغوي يقوم مقام المدافع الحجاجي عن الأطروحات الجديدة وقد عبّر
هيدغر عن ذلك بقوله: "ليست هناك قنطرة تقود من العلوم إلى الفكر، ليس هناك إلا
الطفرة، وليست الضفة الأخرى هي فقط ما نعثر عليه هناك حيث تحملنا هذه الطفرة، بل
هي منطقة جديدة بكاملها، إن ما يجعلنا نفتح لا يمكن البرهنة عليه أبداً (..) خصوصاً
وأن محاولة البرهنة على شيء ما رغبةً في إثباته، وفي أن يكون مثبتاً، لا تتم أبداً
بالحكم تبعاً لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون هذا الشيء المراد إثباته، لا
يتجلى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي نفس الوقت الذي يبقى فيه الظل"¹،
وليست هذه الطفرة إلا البراديجم الحجاجي للتأويلية الذي يعمل من خلال فعل الإظهار
والتجلي أي إخراج الحقيقة من الوجود إلى الفكر عبر اللغة.

وليس ثمة وسيلة لتحقيق هذا الإخراج والإظهار سوى التأويل والتأويل
المتواصل وهذا يدفع اللغة إلى قذف حقائق الوجود خارجها وفق منطقتها الخاص
وطابعها الحجاجي، وبهذا فإن "مهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى
الكلام، المعنى والتفكير إلا بتأويل متواصل لجميع دلالات عالم الثقافة، ثم إن الوجود لا
يصبح ذاتاً إنسانية واعية إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن "خارجاً" في المؤلفات
والمؤسسات وآثار الثقافة"²، وبهذا وحتى وإن ظهرت ملامح التأثير الفينومينولوجي
لهوسرل كما هو الحال لدى هرمينوطيقا ريكور، فإن طريقة الإثبات والبرهنة
والحجاجية في الهرمينوطيقا تنطلق من عملية الإظهار ليس كحالة صوفية، عرفانية، بل
كعملية معرفية تعتمد على قوة اللغة ومقدرة الفهم وطاقة التأويل وتلبس كينونة الأشياء
بالذات، حيث تصبح الحقيقة هي الممكن الناتج عن الجمع الطبيعي بين هذه العناصر،

¹-هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، مرجع سابق، ص:193.

²-Ricœur, Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969; P:26.

وليس وفق الجمع القسري للمنهج الذي يقوم ببتير بعض أطراف الحقيقة المنتشرة في أوصال هذه العناصر لإرضاء قواعد المنهج التي ليست هي نفسها قواعد العقل، حيث للعقل القدرة على تحطيم قواعده المترسبة في تاريخه ونسف الحقائق التي ظل يثبتها في اللغة، دون أن يكون لذلك تأثير على سيرورته التاريخية وملكته الإبداعية.

وبهذا يتضح أن مسار العقل ليس مساراً منهجياً، ويظهر أن المنهج نفسه لحظة إيدولوجية في تاريخه، بل مساراً إظهارياً ضمن صيرورية معيارية تسمى براديجم، حيث أن "مسألة الحقيقة ليست مطلقاً مسألة منهج ولكنها تجلي الكينونة بالنسبة لكينونة ما، حيث الوجود متضمن في فهم هذه الكينونة"¹. وتمثل الفكرة القاعدة الأساسية في الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا بوصفها قاعدة الشرط الأنطولوجي لقيام الحقيقة ومبدأ الظهور والوضوح والانخراط في مجال المعرفة، حيث تتخرط جميع الأشكال الهرمينوطيقية - حسب ريكور- كلُّ حسب طريقتها، في عملية البحث عن الجذور الأنطولوجية للفهم²، وتفترض هذه العملية وضع بعض المعايير التجريدية لضبط مسار الفهم الذي يفهم نفسه وترتبط هذه المعايير بالوسائط اللغوية التي تصل الفهم بنفسه والذات بكينونتها.

من بين التقنيات* التي تستخدمها الهرمينوطيقا في أنموذجها الحجاجي، " الحلقة الهرمينوطيقية" والتي تعبّر عن حل أنطولوجي لمشكلة المسافة داخل الوعي واللغة وبذلك هي تقنية من تقنيات فن اتخاذ المسافة أو الخطابة حيث "إن القاعدة التأويلية التي تعتبر أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقاً من الجزء والجزء انطلاقاً من الكل هي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى

¹-Ricœur, Op.cit, P:13.

²-IBID, P:26.

*-نشير إلى أن استخدام مصطلح تقنية يحيل إلى أصله الاشتقاقي في اليونانية (Tékhné) والتي تعني فن، وليس المقصود هنا التقنية بمعناها الأدوات- المنهجي.

فن الفهم، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية¹، حيث تسعى هذه العلاقة الدورية إلى تثبيت بنية الفهم الأنطولوجية غير الخطية والتي تقوم بالدور البلاغي الحجاجي في الإثبات والنفي الجدليين ومنه تمثيل الحقيقة بالشكل الذي يحاكي حركة الفهم الدورية.

إن بنية الحلقة الهرمينوطيقية لا تعني شكلا مفرغا أو صوريا تتم من خلاله المصادرة بوصفها آفة منطقية^{**}، بل إنها "حلقة تفكر"، ذلك أنها لا تحمل الطابع الهندسي الدوراني بشكله المكتمل حيث إنها "حلقة لا تظهر إلا بشرط فقدانها لشكلها الدائري الدقيق، واكتمالها الهندسي، فنحن نفكر ونتأمل بواسطة الحلقات غير أن دورانيتها في كل مرة، ثم تواصل مسارها بشكل دوراني غير مكتمل²، وهو ما يعني أنها شكل حجاجي يفلت من قبضة المنطق وأفاته وعيوبه.

فعندما يقع الاعتراض على مسألة ما بما يقابلها في الحلقة التي تنتهي إليها في مسارها الدوري العادي، فإنه يتم كسر هذا الشكل الدوراني وتحويل المسار إلى حلقة جديدة يكون مبدؤها هذه المسألة ومنتهاها مسألة أخرى غير تلك التي يقوم عليها الاعتراض الذي يعتمد على ما يصنفه برلمان باسم "حجة تضمّن الجزء في الكل L'inclusion de la partie dans le tout باعتبار أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء"³، وهو ما يندرج ضمن المنهج التحليلي للفلسفة ولكن بصيغة غير نسقية محملة بمعالم البراديجم الذي يشتمل على إمكانية فعالة للدفع بنفسه إلى التغير دون معرفة⁴ وفي

¹- غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص: 119.

^{**}- يمكن مقارنة الحلقة الهرمينوطيقية بالحجة الدورية (Argument circulaire) وهي حجة منطقية تتضمن في مقدماتها نتيجة الحجة نفسها، (أنظر: Robert Nadeau, Op.cit, P:22)

²- Marcos Siscar, Rhétorique et Philosophie, Op.cit, PP:57-58.

³- Perelman, traité de l'argumentation, Op.cit, P:311.

⁴- Thomas Kuhn, Op.cit, P:82.

الحلقة الهرمينوطيقية لا يتجه التغير نحو الخارج أي نحو الموضوع بل يحاول ربط الذات بجذورها الأنطولوجية من خلال الفهم وحلقة الانفهام.

ولنأخذ مثالا عن الحلقة الهرمينوطيقية في علاقة الفهم بالأحكام المسبقة وهو نموذج ينقلب على النموذج الموضوعي لفلسفة الأنوار الذي يعتبر أن الطابع الموضوعي للعقل يكون في إقصاء الأحكام المسبقة بوصفها آفة عقلية تقود إلى الدوغمائية، إلا أن "الذي يسعى إلى فهم حقيقة معينة، يجد نفسه معرضا للغواية التي تسببها الآراء التي لم تؤكد لها الأشياء نفسها. هكذا يكمن نشاط التأويل في التضحية* بالتصورات الصحيحة والمتلائمة مع الشيء، بمعنى استحضارات المعنى التي تؤيدها مباشرة الأشياء نفسها، فليس ثمة سوى "الموضوعية" الناتجة عن تشكيل رأي مسبق تؤيده وتؤكد له الأشياء.

وعليه لا ينبغي أن يتهافت المؤول على "نصه" بناء على الرأي المسبق المهياً الذي يتشكل ويحيا في ذهنه ، بالعكس عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته أي بشأن أصوله ومشروعيته¹ ولا تكون طريقة مناقشة مشروعية الرأي المسبق وفق منطق صوري أو رمزي مخصوص وإنما وفق شكل الحوار التوافقي الذي تمارسه الذات أمام النص أي وفق الطابع التاريخي للفهم، الذي يشارك بكليته في صيرورة تاريخية فعالة.

لكن كيف تُشكّل دائرة الفهم والرأي (أو الحكم) المسبق أنموذجا حجاجيا؟ أو يمكننا طرح السؤال بالصيغة الهيدغرية "عن أي شيء نتحدث؟ هل ما نقوله هو شيء آخر غير سلسلة من الإثباتات الفارغة؟ أين هي الأدلة؟ ثم هل هذا الذي نعرض له شيء مشترك مع العلم؟ سيكون من الأفضل الاستمرار بقدر الإمكان، ولو قوت طويل في مثل هذا

* - يصنف بيرلمان هذا الشكل الحجاجي تحت اسم "الحجاجية بالتضحية L'argumentation par le sacrifice" ، ويعتبرها إحدى أهم حجج المقارنة الأكثر استخداما والتي تنتج عن حالة تضحية والتي نعدها للتحمل من أجل الحصول على بعض النتائج (cf. Perelman, Op.cit, P:334).

¹ - غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص ص: 123-124.

الموقف الدفاعي، إذ بهذا فقط نحافظ على التراجع الضروري للقيام بطفرة قد تمكّن أحدنا من القفز بنجاح داخل فكر النقطة الأكثر حدة"¹، وبهذا ينخرط الرأي المسبق في عملية التراجع الضروري نحو الجذور الأنطولوجية للفهم والتي تشكل مشروعته التاريخية كذلك، أي طابعه الزمني الحقيقي والذي يتضح في الكينونة كحضور والحضور بوصفه السمة الأساسية للفكر والتي تحيل بواسطة ماهية هذه "الكينونة" التي هي "ديمومة" إلى الزمانية²، و من هذا الطابع التاريخي تستمد الحلقة الهرمينوطيقية مشروعيتها وقدرتها على التملص من الضبط الإبستمولوجي بوصفه مساءلة الذات أمام موضوعها، ورسم لحركة الفهم في انقذافه إلى العالم.

وعليه فإن "تجذير الحلقة الهرمينوطيقية يمنع تكرار السؤال الإبستمولوجي بعد الطرح الأنطولوجي"³، وبهذا المعنى يتحدد الفهم كمهمة للعقل في معرفة جوهر الكينونة وطابعها التاريخي، ومن تحديد هذا الجوهر تنبثق جميع الأشكال الوجودية للحقيقة والتي تنتقذ خارجا بفعل التأويل الذي يُلحق الكينونة بالفكر خلال شبيئية اللغة التي تشكل حدود الوجود نفسه . وبها "اتضح أن ذلك الشيء الذي يقدم نفسه داخل البناء الذاتي والمطلق للعقل باعتباره حكما مسبقا محدودا هو في الحقيقة ينخرط في الحركة التاريخية نفسها ، ومنه لابد من إعادة الاعتبار مبدئيا إلى مصطلح الحكم المسبق ، ولابد من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة، ويكون هذا من باب العدالة في حق الوجود الإنساني وطابعه التاريخي"⁴، وبهذا تنقل الحلقة الهرمينوطيقية مشكلة المسافة من مجالها المعرفي (المسافة بين الذات والموضوع، الكلمة والشيء، الوعي والعالم...) إلى مجالها الأنطولوجي (المسافة بين الذات ونفسها، بين الفهم ومصادره، الفهم والحكم المسبق...).

¹- هيدغر، التقنية. الحقيقة. الوجود، مرجع سابق، ص 191.

²- المرجع نفسه، ص: 204.

³- Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, P:70.

⁴- Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:298.

وحتى لا تبقى هذه المسافة خارج التاريخ فإنه يتم إلحاقها بالبعد الزمني، وبذلك هي مسافة زمنية ، حيث "غالبا ما تسمح هذه المسافة الزمنية بحل المشكلة النقدية لفن التأويل والتمثلة في التمييز بين الأحكام المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة، فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي ، فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته"¹، إذ الحكم المسبق لحظة أساسية في الزمن الوجودي للفهم وهو بالتالي يندرج ضمن تاريخية الذات، وهو أيضا مكان لحضور الرأي الآخر بشكل استباقي، ومن ثمة هو موضع حاجي لهذا الرأي وموقع نقديته.

غير أن الطابع الأنطولوجي للحكم المسبق وموضع الرأي الآخر والتراث يجعل من ظهور الذات وانكشافها لذاتها انقذاً إلى الكلام والكتابة كمكانين لإثبات التظاهرات والانكشافات وبالتالي كمواضع حاجية لخطاب الوجود الذي يتأسس عليهما، وبهذا المعنى يرى ريكور أن " الدائرة الهرمينوطيقية للكلام والكتابة ، للكتابة والتراث، للتراث المكتوب والوسائط الثقافية والمفهومية، تتحول إلى قضايا وجودية"²، حيث أن الخطاب ينقل تجربة الحياة من خلال اللغة ثم يتحول إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم تتحول الكتابة بفعل القراءة (التأويل) إلى كلام والكلام إلى كتابة ثم إلى خطاب يؤول إلى تجربة حياة*، وبهذه الدائرة يكون فن التأويل نفسه حجة للواقع المعاش وحلقة الوصل في سلسلة تواصلية بين الخطاب والواقع.

إن البعد التاريخي الزمني في الحلقة الهرمينوطيقية ، من خلال المسافة الزمنية المتجذرة في أنطولوجية الفهم، هو علامة على كون هذه الحلقة غير فارغة وبهذا تشترك

¹ - غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:130.

²-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, lectures 3, Seuil, Pris, 1994, P:270.

*-يعتبر التكرار وجها بلاغيا، يحقق الإقناع والتأثير من خلال تكرار الكلمة على رأس كل جملة أو فقرة أو نص أو في نهايته ، والتكرار في مواضع القول والمعنى بصيغة التقديم أو التأخير.

البلاغة والهرمينوطيقا في إستراتيجية الهيمنة والسيطرة التي تتوفر في المسافة الزمنية بين لحظة النص ولحظة المؤل، بين القارئ والتراث، بين الكلمة والشيء.. وليست هذه المسافة عائقا يجب تجاوزه أو هوة يجب ردمها، أو بعدا يجب طويه وتذليله بغرض تحقيق الموضوعية، بل على العكس من ذلك، ففي مجال هذه المسافة تتجلى حياة الفهم وكيونته، إذ يقدم افتراضاته وأحكامه الخاصة، أي أنه يتقدم "بذاته" وعارضا حججه وبراهينه التي لا تظهر إلا إذا انفصل زمنيا عن لحظة موضوعه ونصه، وهو الانفصال الذي يسمح بالحوار والتفاوض حول الحقيقة، وهو جوهر فن التأويل.

تقدم الحلقة الهرمينوطيقية وضعا حجاجيا موطنه الاستكشاف والإيجاد "Euréka"، وهو وظيفة بلاغية، بناء على فهم استباقي الغرض منه استنتاج الوجود المغمور تحت رتبة الكتابة والمحمي في تجلي الكلام، وبهذا فهذه الحلقة لا تُوجد حججا فقط بل تدفع إلى تبني حجج الآخر المتواري في التراث وفي تغاير الحكم المسبق وفي تأويل اللغة "فعندما نحاول فهم النص فإننا لا نحل محل الإنشاء الفكري للمؤلف (..) وهذا لا يعني فقط أننا نحاول الكشف عن المصادقية الجوهرية لخطابات المؤلف، عندما نريد فهمه فإننا نذهب إلى حد تدعيم حججه وبراهينه، يحصل هذا في الحوار وأيضا في فهم النص المكتوب"¹، فالتأويل إذن هو السياق الذي يرد فيه الحجاج ومن خلال الحلقة الهرمينوطيقية يتم الدفع بهذا السياق إلى بناء الفهم الذي به ينخرط الوجود في مشاركة المعاني التي يأتي بها التأويل من النصوص.

ولهذا يرى بيرلمان أنه "لكي نستخرج شكلا حجاجيا ، نحن مجبرون على تأويل كلام الخطيب وإتمام الحلقات الناقصة في كلامه"²، فالحجاجية بذلك فن تأويلي ، ذلك أن الحجة لا تظهر في النصوص ضمن مقاصد المؤلف، وليست في أصل بناء الخطاب

¹-غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:120.

²-Perelman, traité de l'argumentation, Op.cit, P:251.

ومن ثمة هي بحاجة إلى تأويل فلسفي حسب الحلقة الهرمينوطيقية "التي تُخفي ، حسب هيدغر، في ذاتها إمكانية إيجابية لفهم ما هو أكثر أصالة"¹، حيث تدفع إلى رصد الحركة الدائرية بين الحجة التي تتجلى بذاتها في آثار البناء الأنطولوجي لخطاب الفلسفة وبين الفلسفة التي تتجلى نتيجة لنسق من الحجج هو سياق عقلائي يريد لنفسه أن يكون خطابا مقنعا.

وبذلك تتأسس حلقة بين حجة الخطاب وخطاب الحجة والتي تقود الفهم إلى اختراق الكثافة الأنطولوجية التي بقيت ، منذ هيدغر، توفر حصانة معرفية للمقولات الفلسفية على افتراض أنه عند حدود هذه الكثافة يتلاشى "الوهم" والذي تقوم الهرمينوطيقا بمهمة التقليل من حجمه داخل الفهم، فلا يحتاج الخطاب ، في ظل حصانة الوجود ، إلى حجج للدفاع عن نفسه، ذلك لأنه "موجود" والموجود حجته الظهور والتجلي إذ "إن الإظهار على هذا النحو المجرد سمة أساسية للفكر، إنه الطريق نحو ما كان ولا يزال باستمرار يسمح للإنسان بأن يفكر . كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استنباطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها"²، ومنه فإن الحجة في هذا المنظور الجديد تحتاج إلى تأويل للكشف عن ماهيتها، والإجابة عن السؤال: هل الحجة سابقة على الكتابة الفلسفية أم هي أثر لها؟

إن تلمس الخطوط الكبرى للوظيفة الحجاجية لفلسفة التأويل المعاصرة* إنما يقود بالأساس إلى إيجاد نقاط الارتكاز الأنطولوجية في فعل "توجيه" الخطاب الفلسفي وهو التوجيه البلاغي الذي تدشن الفلسفة من خلاله أفعال "الإفلات" من خطابات فلسفية

¹-Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:287.

²-هيدغر، مرجع سابق، ص:193.
* -لقد تم تكوين فكرة عن هذه الوظيفة في مقالنا: عمارة ناصر "حجاجية التأويل الفلسفي المعاصر، ضمن: مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت، 2004، ص ص:97-101.

سابقة، و"إحالة" الوجود إلى الفكر ، و"تأويل" الخطابات المجاورة والمحاورة وفي هذه الأفعال تشتغل الحجة بمظهرها الدائري كسابقة للكتابة والأسلوب وكأثر لهما.

ومنه فإن إثبات أن الفكر الحقيقي للفيلسوف وقارئيه يتطابق مع الشكل الحجاجي الذي نستخرجه هو مجرد فرضية محتملة¹ لأن ذلك لا يحقق "دائرة المعرفة المطلقة"² بالمعنى الهوسرلي، وهذا اللاحقق ليس آفة في الحلقة الهرمينوطيقية وإنما جزء من اشتغالها الحوارية الدائم، وديالكتيكها الذي يبحث عن ترويض المسافة داخل اللغة بوصفها انصهارا للأفاق، أفق الذات، أفق التراث، وهذا الانصهار هو من عمل اللغة نفسها³، لماذا ينتهي عمل التأويل إلى وساطة اللغة؟ ومن ثمة هو خاضع لمنطقها ومحتج بحجاجيتها؟ ذلك لأن فن التأويل يضطلع بمهمة تقليص المسافة (Abstand) ولا يكون ذلك من خلال وسائلٍ هي نفسها تخلق المسافة وكانت اللغة جوهرًا لا يمكن أن نتخذ مسافة منه من خلال الدائرة الأنطولوجية القصيرة بين الكلام والإصغاء⁴، ومنه يتعذر الخروج عن المراتب الحجاجية التي تتكون في اللغة.

إن فن التأويل يجد جذوره في بنية اللغة نفسها ويجد مبرراته فيها أيضا، فالبنية الدائرية للفهم موجودة في البنية الحوارية للغة حيث "البرهان Zeigende هو بديل عن التفسير اللغوي"⁵، فاللغة هي التي تتحدث وهي التي تفتح المسافات أو تلغيها، ومن ثمة فإن فعل الإظهار بالنسبة للذات والفهم يتدرج من الضعف إلى القوة أو من القوة إلى الضعف داخل السلم الحجاجي الذي يبني من خلال أفعال اللغة وقدرتها التبيينية، وإنما

¹-Cf, Perleman, Op.cit, P:251.

²-Edmund Husserl, "L'idée de la phénoménologie", trad., Alexandre lowit, éd, PUF, Paris, 1993, P:57.

³-Zoran Jankovic, Op.cit, P:61. et: Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:419.

⁴-Heidegger, acheminement vers la parole, trad: Beaufret, Brokmeie, Gallimard, Paris, 1976, PP:240-250.

⁵-Gadamer, Op.cit, P:421.

تعمل الحلقة الهرمينوطيقية على تعديل مستويات الضعف والقوة وهذا بسبب بنائها الهندسي غير المكتمل الذي يسمح بالإفلات من النقد الجذري الموجه لأحد طرفي الحلقة. لقد ظهر أن منطق الهرمينوطيقا هو منطق اكتشافي وإيجادي ، يشتغل انطلاقا من حوار مع الوجود لقول ما هو أكثر أصالة فيه ، إذ يجب "أن نتأمل الوجود كفعل للفهم والتأويل"¹ فتكون الحقيقة هي كلام هذا الوجود والفهم إصغاءً بواسطة اللغة، فكل تفكير يتعالى على الوجود هو وهم وكل فهم لا يمثل لفعل الإصغاء عبر اللغة هو فهم غريب ، ذلك أن الكائن لا يتكلم بل اللغة هي من تفعل ذلك لأنها بيت الوجود²، الكائن يصغي إلى كينونته في صدى اللغة.

ولئن أصبح الإصغاء تأويلا أي فهما كشفيا فإن "تأويل الكائن دون طرح السؤال حول حقيقة الوجود هو عودة إلى الميتافيزيقا"³، ذلك أن الحقيقة ليست ما يقوله الكائن بل ما يقوله الوجود عبر الكائن، هذا الوجود لا يُظهر نفسه إلا في اللغة، لذلك يقدم غادامير الإجابة نفسها لهيدغر عن سؤال: من يتكلم؟ اللغة هي التي تتكلم (Die sprache spricht)⁴، وبذلك فالهرمينوطيقا هي حركة دياكتيكية داخل اللغة من أجل اكتشاف الوجود ومنه فإن أنموذجها الحجاجي يعتمد بالدرجة الأولى على نموذج الحوار في اللغة إذ ليس ثمة فهم خارج هذا الحوار الذي يمثل الهيمنة المسبقة للغة على الإنسان.

تقوم الهرمينوطيقا في إعادة الاعتبار للذاتية بوصفها لحظة ضرورية تتأسس في دوغمائية المؤول وأحكامه المسبقة وهي ليست لحظة يجب تفاديها بل هي شرط حقيقي للفهم الذي يمتلك بهذا الشرط كامل تاريخيته وسلطته الضرورية لامتلاك المعنى.

3-1. التأويلية والعقلانية المعاصرة:

¹-Gadamer, "L'art de comprendre", écrit 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad, Pierre Fruchon et autres, Aubier, Paris, 1991, P:280.

²-Heidegger, lettres sur l'humanisme, trad: Rogier Munier, aubier, Paris, 1983; P:27.

³-IBID, P:51.

⁴-Jankovic, Op.cit, P:52.

إن العقلانية في فلسفة التأييل المعاصرة تقوم على أوضاع حجاجية متفاوتة في الخطابات التي تتصارع تأويلاتها في حوار خفي بين النصوص، حيث يحاول كل خطاب إيجاد مكان داخل خطاب العقل بمعطياته الجديدة وهي بذلك تمثل عقلانيات مختلفة، وعليه فإنه وعلى الرغم من تنوع هذه الخطابات، تبقى "أنواع الهرمينوطيقا الأكثر تعارضا، تتدرج كلُّ حسب طريقته في خط الجذور الأنطولوجية للفهم"¹، حيث تصبح هذه الجذور هي عينها مواضع حجاجية إذ يمكننا أن نعرف الحجة بأنها ركيزة وجودية بالاستناد إليها ينبغي فهمٌ يستطيع القيام بمهمة الإظهار، حيث الحجة سبب أخير في عملية الإظهار وبهذا المعنى "تصبح الفلسفة تقنية للشرح والتفسير بواسطة الأسباب النهائية"²، غير أن هذه الأسباب تحتفظ بمسافة من الفهم، وليست هذه المسافة صورية بحيث يمكن اختزالها في شكل منطقي معين، إنها محايدة للذات نفسها وثاوية في ماهية الوجود غير قابلة للاختراق.

ومنه يصبح رهان الهرمينوطيقا هو "تحديد ماهية الوجود ليس كوجود للكائن بل كفكر للوجود، والذي يصبح فكرا لوجود بدون الكائن أو قبله"³، وبما أن المسافة الهرمينوطيقية غير قابلة للاختزال أو التقليل والإلغاء فإنها تتحول إلى حلقة أو دائرة كحل جذري لمشكلة الوجود الذي لا تثبت ماهيته إلا في افتراضها قبليا⁴ ثم العودة إلى اكتشافها وإظهارها وبهذا المشروع يقول الوجود ما فيه.

إن الحديث عن الهرمينوطيقا بوصفها فنا للتأويل يعني أنها تهدف إلى تأسيس فعل الوضوح في العقل وذلك لا يعني الاستعانة بالمنهج العلمي المحروس بسياج اليقين والضرورة والبرهان، ولذلك فإن "أهداف الفهم والتأويل هي الإقناع والإفهام دون

¹-Ricœur, Le conflit des interprétations, Op.cit, P:26.

²-Heidegger, Lettres sur l'humanisme, Op.cit, P:39.

³-Salanskis, Jean Michel, "L'herméneutique formelle, l'infini, le continu , l'espace, éd CNRS, Paris, 1991, P:06.

⁴-Salanskis, Op.cit, P:05.

الحاجة إلى تقديم الدليل والبرهان وهي نفسها أهداف فن الخطابة وحدوده"¹، ومن ذلك اتخذت الحلقة الهرمينوطيقية شكلها الدائري الرومانسي في تمثيل المسافة التي تثوي إليها الحقيقة، أي أنها اتخذت بعدا فنيا هدفه الإيضاح والإفهام وليس الدحض والإفحام، وهذا يعني أن العقلانية المعاصرة تبحث عن التنوير بمعناه المغاير لعصر الأنوار، أي وضوح العقل وظهوره دون أن يتجاوز هذا البحث رؤية الآخر ودورها في التنوير، ذلك لأن العقلانية عقلانيات فلا يوجد رسم محدود للعقل كما ليس له انتماء وانتساب، إنه يكون بقدر ما يظهر ويوجد بقدر ما يتجلى فيه من الوجود.

إن التأويلية حينما تفتح الحوار بل وتجعل منه ماهية الإنسان المعاصر في صيغة رومانسية فإنها - التأويلية- تفتح حوارا مع العقل والذات انطلاقا مما يسميه غادامير بالإرادة الحسنة والتي تعني "أنا لا نشغل بالنا في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أننا على حق إطلاقا، وإنما نبحت بالأحرى عن تدعيم وجهة نظر الآخر بقدر الإمكان بحيث أن خطابه يصبح منيرا وواضحا نوعا ما"²، وهذا يعني أن كشف الحقيقة لا يعني دحض الآخر بل إشراكه في عملية الكشف نفسها وهذا يؤول إلى تعويم المنهج في المجال الحيوي والواسع للذات.

فالمنهج لا يعني ضمان صدق الحقيقة بل يمثل حدودها وحدود الذات، حيث يتقلص أفق اللغة وتضمحل أبعاد الكينونة، إذ ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، تبين في الفكر الغربي أنه لا يمكن تبني حقيقة ذات طابع منهجي ولا يوجد نظام صحيح بشكل مطلق، فكل نظام صحيح جزئيا، وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يؤسس نظرية جزئية للحقيقة فقط هي المشكلات نفسها، كما أن هناك مشكلات توجد خارج مجال الإمكان

¹-Gadamer, l'art de comprendre, écrits 1, Op.cit, P:128.

²-غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:187.

العلمي¹ ومنه فإن نظام العقل هو نظام اقترابي أو مقارباتي يشتغل على طي المسافات الممكنة ويعتمد تقنية الإظهار حيث الحقيقة هي وجود ممكن ينتشر في الاتفاق والإجماع. ولا يعمل التأويل على إعادة إنتاج العقل من خلال الحدود التي انتهى إليها وإنما إظهار ما في هذه الحدود من إمكانية استمرار العقل ذاته ، إذ ليست الحدود سوى حدود الذات وليس قصور الذات سوى قصور اللغة، ولهذا تبحث التأويلية عن ملاءمة الحدود والقصور مع متطلبات الحياة الاجتماعية التي تندفع إليها أهداف فلسفة التأويل العملية بما هي جهوية من جهوياتها ، وبهذا يرى ريكور أن "التأويل عملية عقلانية يتم من خلالها الدفع بالتجربة الحية إلى اللغة من خلال عمل الاستعارة"²، والاستعارة بوصفها ملاءمة عقلانية للغة مع مقاصد العقل الذي قد يتجاوز أفقه أفق اللغة، حيث في العقل إمكانات التصور والتخييل والتصديق. وفي اللغة معوقات الترجمة والغموض والقصور وتغير السياقات التاريخية والثقافية والحضارية ، والتي ما تلبث أن تصبح سياقات لغوية بالأساس.

لقد أعادت الهرمينوطيقا توجيه الخطاب الفلسفي نحو العملي ودمج المقولات ضمن الصيرورة التاريخية وبعث فعالية اللغة التي كادت تموت تحت وطأة منطق العبارة المستعاد في اللسانيات الحديثة، غير أن التوجيه الجديد لم يكن من خلال إنتاج الخطابات المؤدية إلى التجربة الاجتماعية بل من خلال فهمها عبر تثبيتها بالكتابة أي بفهم النصوص وتأويلها، والتأويل هنا ليس عملا مضافا إلى النص بل هو من إنتاج النص نفسه ، حيث "وضوح النص مشروط بإمكانات التأويل التي يقدمها"³ وليس الوضوح انجلاء الغموض عن اللغة فقط بل صفاء الذات نفسها ولا يكون هذا الصفاء إلا بانكشاف الوجود الذي تستند إليه الحقيقة.

¹- غادمير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص:30.

²- Ricœur, La métaphonie vive, Op.cit, P:383.

³- Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:168.

فهذه أهم الحلقات التي تشيّد مسألة المعنى الذي يُشكل حجة بذاته أي بظهوره وتجليه، إذا ما اعتبرنا مع هيدغر أن الإظهار أصعب مقالا وأطول مسارا من البرهان. إن ثمة فرق بين التفاوض والمداولة وبين الإكراه والمصادرة، وبهذا المعنى يتحدث غريش عن الدرب الطويل للهرمينوطيقا والأرض الموعودة للأنطولوجيا¹، فالمسيرة العقلانية التي تتوسط بين المعقول والمحسوس وتريد لنفسها أن تسيطر على المسافات التاريخية والتراثية والزمنية واللغوية بين القارئ والنص ومن ثمة بين الوعي وموضوعه، هي مسيرة تتباطأ بفعل المسار المتراكمة فيه حمولات المنطق والنزعة الوضعية والطابع المنهجي للعلوم الاجتماعية، والمتوارية فيه التجارب الاجتماعية والضرورة التاريخية وراء كثافة اللغة وعتامة الكتابة التي انغلقت على نفسها بفعل التجهيز الموضوعي لشيئيتها.

تتعلق العقلانية الهرمينوطيقية من مواجهة التصور الأداتي للغة السائد في الفكر الغربي، وذلك من خلال الانتقال عبر الجسر الأنطولوجي المبني رومانسيا على أنقاض الميتافيزيقا، الانتقال من التفكير بواسطة اللغة إلى التفكير في اللغة، ومن هذا المنطلق جعل غادمير من الكلمة صورة (Bild) وليس فقط علامة² في محاولة منه لإلغاء المسافة بين الكلمة والشيء في متابعة لهيدغر الذي رأى "أن العلامة تؤسس مبدأ أنطولوجيا قادرا على تمثيل هيئة كل كائن بشكل عام"³ وهو ما يعني تصورا مغايرا لمفهوم العقل ووعيه بالأشياء، إذ لم يعد هو من يحدد الشيء ويرسم أبعاده من خلال منطق معين، بل أصبح يرصد ويشاهد ويتمثل كلمات اللغة بوصفها صورا ماثلة لا تشير أو تحيل فقط بل تحضر بعينها.

¹ - Greisch, le Cogito herméneutique, Op.cit, PP:64-70.

² -Jankovic, Op.cit, P:31.

³ -Heidegger, "L'être et le temps", trad: Rudolf Bochms et Alphonse de wachens, Gallimard, Paris, 1964, P:102.

وهذا يعني أن وظيفة العقل قد تحولت من خلال ملكة الإدراك التي يجعلها هيدغر هي العقل نفسه وتعني هذه الملكة "ملاحظة شيء يتمتع بالحضور، والإبقاء عليه من خلال هذه الملاحظة ماثلا أمام الذات والقبول به كشيء حاضر، هذا الإدراك الذي يُبقي على الشيء ماثلا أمام الذات هو عبارة عن مثل¹. لكن اللغة لا توفر كل هذا المثل ولا ترصد الحضور في كليته ، ذلك أن هناك فرقا ومسافة بين الكلمة والشيء يصعب اختزالها في المدلول، وهذا يعني إعادة التفكير في مفهوم العلامة كوسيط بين الكلمة وما تحيل إليه ، ومنه إعادة فهم الإدراك بما هو ملكة عقلية.

ماذا يعني التفكير في اللغة من خلال العقلانية الهرمينوطيقية؟ إنه تفكير يشتغل بتقنية الاستحضار وتوفير القاعدة الأنطولوجية في اللغة لاستدراج الوجود ليكشف عن حضوره ويقدم أشياءه في صفائها ووضوحها، وهو ما يعني القبض على "الوجود الذي يفلت من حركة العلامة"² ولا يكون ذلك إلا بجعل هذه العلامة مطابقة للوجود نفسه مُظهرةً ملامحه وعاكسةً خصائصه الأصلية دون أن تكون هذه المطابقة ذات طابع ميتافيزيقي أو منطقي ولكنها "مطابقة أولية بين العلامة والشيء، إذ لا يتعلق الأمر بتماهي كائنات مختلفة ولكن بالعلامة التي لم تنجح في التحرر من الشيء المشار إليه، فالعلامة لا تستحضر هذا الشيء فقط، بالمعنى الذي فيه تعوّضه إنها هذا الشيء نفسه"³، فحيث تكون العلامة "صورة" فهي بذلك تستحضر الوجود باعتباره ظهورا وحضورا . وليس العقل، إذن، سوى إدراك الوجود باستحضاره وإظهاره في شيئية اللغة ثم مراقبته ورصده ودعوته إلى المجيء وهو عمل التأويل انطلاقا من الفهم كإصغاء والكيونونة

¹-هيدغر، التقنية-الحقيقة-الوجود، مرجع سابق، ص:210.

²-دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص:124.

³-Heidegger, "l'être et le temps", Op.cit, P:108.

كحضور وهو ما يسميه هيدغر بأنطولوجيا الشئئية¹ كقاعدة لبناء الأفعال العقلانية قبل دمجها في بعدها الإبستمولوجي، أي قبل وضع هذا الوجود في علاقة مع ما يحيل إليه. إن مسيرة العقلانية الهرمينوطيقية بما هي مسيرة "حوارية للفهم والإصغاء"²، تتجه نحو تشييد الذات التي أرسى معالمها الكوجيتو الديكارتي وأعاد بناءها كانط وفيخته ودفع بها هوسرل إلى واجهة الوعي، ثم حولها الوعي الهرمينوطيقي إلى كوجيتو تأويلي أي إلى كائن في حوار اللغة وجعلها نتيجة هذا الحوار نفسه، ومن ذلك يتحقق إنجاز التأويل لإشكالياته ودفعها إلى التجربة الاجتماعية، وذلك بإعادة لغة العلم إلى لغة الحياة اليومية والعلوم التجريبية إلى تجربة المعاش، "ففن التأويل، بدل خضوعه للمنطق، يتجه من جديد نحو التراث القديم للبلاغة، الذي عقد معه سابقا روابط متينة"³ باستثمار اللغة كوسيط في التجربة التأويلية .

فقد أعادت الهرمينوطيقا، بالتضافر مع البلاغة، الذات إلى وضعها المحوري في المعرفة وفي العالم، وجعلت من ذاتية الوعي شرطا لموضوعيته حيث يصبح الموضوع إمكانا ذاتيا مفتوحا على التعدد النقدي، ويكون البعد التأويلي للذات قاعدة أنطولوجية لقيامها كحقيقة، "وينبغي فهم هذا البعد التأويلي على أساس أنه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا والسيطرة عليه بشكل نقدي. عيب تاريخ المشكلات التأويلية هو بالضبط اعتبار تاريخ الفلسفة مجرد إثبات إقرار إدراكها للمشكلات وليس كشريك نقدي يكشف عن حدود بداهتنا الخاصة"⁴ وبهذا تعتبر العقلانية الهرمينوطيقية عقلانية تعددية ضمن أفق بلاغي مستدعي كشريك نقدي يؤسس للغة الفلسفية بوصفها فضاء مفهوما مبنيا على اتفاق ممكن يؤول إلى إجماع يربط الذوات

¹-IBID,P :108.

²-Gadamer, L'art de comprendre, écrits2, Op.cit, P:15.

³-غامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص:89.

⁴- غامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق ، ص:92.

إلى الفهم بوصفه انصهاراً لآفاق المؤل والنصوص التي تمثل صوراً للتجارب الحية وأشكالها اللغوية التي تتخرط فيها الذات المختلفة دون تمييز أو سلطة مسبقة.

في البعد التأويلي تصبح الذات حواراً والحقيقة مشاركة، ويتأكد وضع الذات بقدر ما تفتح من حوارات مع الآخر، لأن اللغة تنبني على حوار وتفرضه في سياق الفهم بوصفه انقذاً دائماً، وبهذا يكون فن التأويل الوساطة الشاملة، من خلال الطابع البلاغي للغة، بين الذات ونفسها، الذات والآخر، الذات واللغة، وبين اللغة والأشياء..، ولكنها تندرج كلها في الخاصية الأنطولوجية للذات أي في مبدأ التعرف على ماهية الذات ومجالها الوجودي عبر وساطة اللغة، في الانتقال الكوبرنيكي من سؤال: ماذا يوجد لي لأعرف؟ إلى سؤال: ماذا يوجد في لأعرف؟، ففي التعرف على الذات ينشأ الوعي التاريخي بوصفه تاريخاً للذات نفسها.

إن طموح الوعي الهرمينوطيقي في جعل الكوجيتو يستقر ويتثبت هو طموح متولد من مبدأ " أن الكوجيتو ليست له أية دلالة فلسفية قوية ما لم يكن موضعه مسكوناً بطموح تشييد نهائي وأخير"¹، ذلك أن استقراره يعني بناء الحقائق على قاعدة أنطولوجية مشحونة بقوة الاستحضار الكلي والإظهار الواضح، ليس بفعل التعليق الهوسرلي فقط، وإنما باستدعاء الوجود في بيت اللغة بكامل معطياته المسبقة (الحكم المسبق، السلطة، الدوغمائية..)، وبهذا الشكل حطّم الوعي الهرمينوطيقي الفهم الموضوعي الموروث عن العلوم الإنسانية التقليدية المكرّسة منذ عصر الأنوار وأسّس الموضوعية كقيمة عقلانية على ذاتية الوعي وأنطولوجية الذات المتماسكة.

4-1. مغالطات الحجاجية الهرمينوطيقية :

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:15.

إذا كان ارتباط الفلسفة بالطابع البلاغي عبر تاريخها ارتباطاً نسبياً في نهاية كل تحليل يقود إلى انتصار الفلسفة لنفسها من خلال الاستقلال بموضوعاتها وإشكالياتها وإظهار الطابع المميز للغة المستعملة وتصنيفها من الآثار البلاغية الموروثة عن الحركة السفسطائية والحوارات المفتوحة للخطاب الفلسفي، فإن فلسفة التأويل، إذ تستفيد من التوجيه البلاغي الجديد خصوصاً منذ بيرلمان ومدرسته الحجاجية، توظف عن قصد أو غير قصد الحجاجية المغالطة والتي يمكن أن نرجعها إلى سببين:

الأول هو نشاط اللغة نفسها والذي يتضمن أساليب التغليف والإيهام بوصفها جزءاً من حركة الخطاب الطبيعي، لأنه إذا كانت اللغة ذات طابع بلاغي وترتبط البلاغة بالخداع الموجود في اللغة¹ فإن استخدام اللغة ليس في مأمن من استخدام الخداع والمغالطة الموجودان فيها.

والثاني هو سياق الحجاجية وأهدافها، إذ كثيراً ما تصادف الفيلسوف اعتراضات ومفارقات داخلية متضمنة في خطابه ناتجة عن اطراد الأفكار وانقسامها الذي يفلت أحياناً من نظام السيرورة الخطابية المحددة الأهداف، ومنه يلجأ الفيلسوف إلى ملاءمة هذه المفارقات والطفرات الخطابية بدمجها في مسار الخطاب وتكييفها مع أهدافه العامة أو إهمالها في مساحات لغوية ضيقة لا يتبادر إليها الشك أو النقد لعدم كفاية الوضوح فيها، أو باستخدام "الدحض الاستباقي (Prolepse)"² أي بتوقع الاعتراضات ودحضها مسبقاً، وكل هذه الوسائل هي من وسائل البلاغة الحجاجية المغالطة.

إن الوعي الهرمينوطيقي، إذ يسعى إلى الكليانية ويفترض وجودها، فإنه يتجاوز ويقفز في الظلام كما يقول هيدغر³، ومنه يمكننا الكشف عن قياس سفسطائي مغالط في سياق السعي إلى الطابع الشمولي للوعي التأويلي، فعندما يرى ريكور أنه "إذا لم تكن

¹-Guiraud et Kuentz, La stylistique, Op.cit, P:123.

²-Cf. Marinetti, Nietzsche et la rhétorique, Op.cit, P:138.

³-هيدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، مرجع سابق، ص:202.

اللغة لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه ، فتأويل اللغة ، إذن، لا يختلف عن تأويل العالم¹، فإذا افترضنا أن المقدمتين: (ليست اللغة لذاتها) و(اللغة لعالم تفتحه وتكتشفه) مقدمتان صحيحتان، فإن النتيجة: (تأويل اللغة لا يختلف عن تأويل العالم) تحتوي على تكافؤ صوري منخور الدلالة ومماثلة قسرية تسقط في المطابقة الكلية المتوهمة، فإذا كانت اللغة تكافئ العالم فما الحاجة إلى الفتح والاكتشاف؟ وأما إسناد اللغة والعالم إلى التأويل فلا يثبت تكافؤهما لأن موضوعات العالم محدودة ومنتهية في الزمان والمكان وإن توارت وغيبت، بينما اللغة ذات قصور وعجز عن استيفاء الدلالات والمعاني وتحصيل التصورات والأشياء، وبهذا ظهرت الحاجة إلى التأويل أصلاً، فكيف يكون ما هو نتيجة للاختلاف واللاتكافؤ (التأويل) سبباً في المماثلة والتطابق.

ويوظف غادمير القياس المغالطي نفسه عندما يعتبر "أن كلية العقل تتساوى مع كلية اللغة، وللوعي التأويلي دور في تشكيل العلاقة العامة بين اللغة والعقل، فاللغة هي لغة العقل ذاته"²، حيث يقوم بإسناد اللغة والعقل إلى الكلية التأويلية ليتمكن من المماهة بينهما، فإذا كانت هذه المماهة صحيحة وكانت اللغة هي لغة العقل ذاته، فلم الحاجة إلى التأويل والفهم؟ وكيف نفسر الخطأ والوهم الحاصلين جرّاء إدراك اللغة؟ وكيف نؤوّل ما يكون في جوهره عقلاً؟

ومنه فإن المغالطة الحجاجية للهرمينوطيقا ناشئة "وهم التعميم"، حيث تعتبر التعميم (Universilisation) ضرورياً في تحليل القرارات أو التقييمات³ لأنه يجعل هذه القرارات تهيمن على نسق التصورات والأفكار التي هي بصدد تثبيت هدف هرمينوطيقي، وبهذا يذكرنا ريكور بأن "مشكلة التأويل ليست في الخطأ بالمعنى

¹- Ricœur, Aux frontières de la philosophies, Op.cit, P:301.

²-Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:424.

³-Habermas, Logique des sciences sociales, Op.cit, P:313.

الإبستمولوجي ولا في الكذب بالمعنى الأخلاقي وإنما تكمن مشكلته في الوهم"¹، والوهم هنا ناتج عن تجاوز حدود الحقيقة التي ترسمها اللغة وينتهي عندها العقل، أي أنه ناتج عن فكرة التعميم في طموح إلى الوصول إلى الكليانية التي تبحث عنها كل فلسفة لتصمد أمام النقد الموجه إليها وتثبت أمام الاعتراضات والمفارقات الداخلية والتي تستوطن الشروخ والتصدعات التي تحدثها اللغة في طريقها إلى تحقيق الوضوح والبيان.

ونجد المغالطات الهرمينوطيقية في هذا المشروع الكلياني من خلال الوحدة التوهمية بين الكلمة والشئ والتي تشكل فضيحة هرمينوطيقية (Scandale) حيث أن "وحدة الكلمة والشئ تشكل فضيحة تأويلية، إذ كيف يمكن فهم تراث مختلف إذا كنا تحت تأثير اللغة التي نتكلمها؟"² وكيف نفسر الاختلاف بين أنواع التراث إذا كانت الكلمة تعبر وتستحضر الشئ الذي تدل عليه؟ " وإذا وُجدت وحدة بين الكلمة والشئ فمن أين يأتي تعدد اللغات؟"³، لأن هذا يعني أن المسافة قد تم إلغاؤها ولكن بشكل مغالط وتوهمي.

وهذا يظهر أيضا في مسألة الترجمة وإخفاقاتها التي تبين أن المسافة التي يلغيها الوعي الهرمينوطيقي بشكل سحري قائمة في أصل اللغة، فلا يمكن القضاء على اللغة أو اختزالها، وليست الصورة كمثال للعلامة بقادرة على إلغاء المسافة بين الكلمة والشئ، لأن الصورة لا تقلت من نموذج الإحالة، ويذكرنا هيدغر بأنه "أن تحيل يعني أن تضع في علاقة"⁴، والصورة ليست إلا طرفا في علاقة بين شيئية اللغة وطابعها اللساني المثبت بواسطة الكتابة، وبهذا يكون من الوهم أن تعتبر الهرمينوطيقا "أن الشيئية هي شيئية (Choséité) لغوية خاصة، أي أنها لا تفترض "الشئ" مستقلا عن اللغة أو

¹-Ricœur, de l'interprétation, essai sur Freud, Seuil, Paris,1965, P:36.

²-Gadamer, vérité et méthode, Op.cit, P:425.

³-Jankovic, Op.cit, P:44.

⁴- Heidegger, "l'être et le temps", Op.cit, P:103.

خارجها"¹ . ومنه يكون السؤال: كيف تحصل اللغة على شيئيتها؟ وهو سؤال يحطم القاعدة الأنطولوجية نفسها التي يبنى عليها الوعي التأويلي، إذ كيف لا تفصل الهرمينوطيقا بين الشكل اللساني والمحتوى المضموني² وهو الفصل الذي يُعد شرطا في قيام الفهم ؟

إنَّ تعذر إلغاء المسافة هو من حدود التأويل نفسه الذي يشتغل ضمن مواضع يتمفصل فيها الفلسفي مع البلاغي ومنه فإن "التأويل محدود من الخارج"³ وهذا لا يعني حدود الكلام أو الفهم وإنما حدود الوجود الذي تحمل عليه الأشياء أي الحدود التي يقف عندها الإظهار و الاستحضار اللذان يتم بهما بلوغ الوجود إلى اللغة وهما فعلا من أفعال الإدراك اللغوي المحدود، وبهذا المعنى يمكن وصف الهرمينوطيقا بالنزعة التأويلية "Herméneutisme"⁴ حيث تقودنا اللاحقة "Isme" إلى اعتبار التأويل نزوعا تخييليا يتجاوز الرابطة العلمية في إدراك المعاني الموضوعية فلا يسلم هذا النزوع من التوهم المقصود به الدفع بالوعي الهرمينوطيقي إلى الشمولية متجاوزا المنعطفات الإبستمولوجية التي يخضع لها تطور المعنى في سلم الخطاب - اللوغوس.

وهذا ما يعني أن الوعي الفلسفي لم يحطم بعدُ شبح اللامعرفة و المتعذر وصفه "Ineffable" في المعرفة، واللذان يرتبطان بحدود المعرفة واللغة معا⁵، ذلك أن التأويل لا ينفصل عن مجال اشتغاله أي بوصفه وساطة لغوية في اللغة التي يستحضر فيها موضوعاته، ومنه فإن "حدود التأويل ناشئة من كونه وساطة"⁶، والوسيط لا يشغل حيزا حيزا أبعد من الأطراف التي يتوسط بينها، ومنه تنتفي فكرة التعميم والشمولية، ليكون

¹ - Jankovic, Op.cit, P:41

² -IBID, P:42.

³ -Yvan éllissalde, "Critique de l'interprétation", éd, J. Vrin, Paris, 2000; P:116.

⁴ -Yvan éllissalde, Op.cit, PP:114-130. (Chapitre : la critique sceptique de l'herméneutisme).

⁵ -Hyppolite, Op.cit, PP:06-07.

⁶ -Elissalde, Op.cit, P:221.

التأويل إمكانا معرفيا بين العقل واللغة وخطابا لعدم اكتمال العقل أو الإنجاز التام للغة وهو المجال الذي لا يخالطه الوهم أو تعبت به المغالطات وتقوده إلى العدمية*.

إذا كانت الميتافيزيقا قد تحولت إلى منطق ، منذ هيغل، فإنها تحولت إلى فن وتاريخ في الوعي الهرمينوطيقي المعاصر، فالمطابقات تتحول في صيغة حوارية إلى كيانات متماسكة هي صور العقل النهائية وتنتقل إلى اعتبارها بديهيات في تأويل يقود إلى التجربة الفنية الجمالية والتجربة التاريخية بوصفهما مثالين مميزين عن حضور الكينونة بشكل واضح، وتجلُّ للوجود في صورته الفينومينولوجية الظاهرة.

لقد أعلنت الهرمينوطيكا انتصارها في ثنايا خطابها بشكل استباقي جاعلةً من العصر عصرا هرمينوطيقيا وللعقل أنموذجه الهرمينوطيقي، وهي انتصار بلاغية أكثر منها فلسفية، وبهذا يجد الخطاب الفلسفي نفسه في مواجهة نفسه، أي في مواجهة اللغة التي يعرف منها مفاهيمه، وعندها أمكننا اعتبار الانتصار البلاغي للفلسفة التأويلية إخفاقا لغويا للفلسفة، لأن رهن الحقيقة بالبعد اللغوي فيها يقع في مغالطات الطابع البلاغي لها دون وعي بذلك.

ولهذا يذكرنا الفارابي بأن "الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعدُ تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السفسطائية، لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يُشعر بها وكانت فلسفة مظنونة أو مموّهة"¹، فلا يسلم الخطاب الفلسفي من مغالطات حجاجية هي في فلسفة التأويل المعاصرة نتيجة الخيارات المنهجية والمفاهيمية التي اعتمدها لخدمة أهدافها وكذا

* - لقد اعتبر فاتيمو أن الثقافة الغربية تمارس الفكر العدمي من خلال نشاط التأويل الذي ينخر قيم الحداثة والعقل. أنظر:

-Giani Vattimo, La Fin de la modernité: nihilisme et herméneutique de la culture postmoderne , Seuil , Paris, 1987.

¹ - الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص: 153.

صياغة البراديجم الذي به أسست ثورتها وانقلابها على نموذج العقل الذي بشره ديكارت
وصاغته الفلسفة الأنوارية.

تميزت الفلسفة المعاصرة بخاصية "الحدية" أي بدفع المفاهيم والنظريات والمذاهب إلى أطراف متباعدة من العقل، وهو ما أدى إلى تمزق الذات بوصفها القاعدة العقلانية المشتركة لبناء الحداثة، لأنه ومنذ ديكارت مرَّ الكوجيتو، في مساره التحقيقي، بعثرات وتصدعات وجروح خلفتها تأويلات متباينة وثبتتها في جسد الخطاب الفلسفي حجاجيات هيمنت على الموضوع الأنطولوجي للذات بفعل تراكم الأفهام والنصوص، ممَّا خلق العتامة في اللغة فلمْ نعدْ نسمع كلام الذات أو نرى الأشياء بوضوح، وانزلق تاريخ الفكر عن تاريخه فأصبح يتحرك خارج أطره التكوينية وبنائه التراثية في مجال الحداثة المشوه والمضطرب.

إن أزمة "الحدية" في الفكر الفلسفي المعاصر، وإن كانت ترتبط بعوامل تاريخية فاعلة كالصراع بين المدارس الفرنسية والألمانية والإنجليزية، إلا أنها ترتبط كذلك بالطابع البلاغي للفلسفة بوصفها محبة الانتصار (فيلونيقا)، أي بوصفها آراء متنافرة وتبحث عن جهويات حدية للتموقع وضرب الآخر ودفعه للابتعاد قدر الإمكان وفق قاعدة خفية مفادها أنه "بقدر ما يختفي رأي الآخر يظهر رأيي"، حتى أمكننا تسمية هذه الأزمة بالنزعة الحدية (Maximalisme) والتي نخرت العقلانية المعاصرة في جانبها النظري، إذ تمَّ تمزيق الذات وخلخلة الفهم وجرح الكوجيتو بفعل الضربات الموجهة إلى علاقة الذات بالوجود، فما عادت الذات تلعب دورها المحوري في الكون أو ترسم نقطة انطلاق فلسفية تنبني عليها حقيقة "أنا أفكر، أنا موجود"، وتحصل هذه الحقيقة في لحظة تأملية شاملة.

أما في الجانب العملي، فإن أزمة "الحدية" أفقدت المشروع الكانطي طموحه العملي في تأسيس الأخلاق وأفرغت المشاريع الإيديولوجية من حملتها الرمزية، كما جعلت من "الفعل" وضعا هشا في صورة الحقيقة ممَّا أدى إلى تضخم الشيء وتعاضمه

أمام الذات ، فظهرت أمراض الحداثة من اضطراب وخوف وتيه وعدمية وهي أمراض الذات بالأساس الناتجة عن غمرها ونسيانها أو تحطيمها وتمزيقها حتى ما عادت تستطيع فهم نفسها بنفسها أو التعرف على ذاتها مباشرة بل أصبح ذلك عملاً أسطوريا ليس له أية ارتباطات عقلانية.

فأى جهد هذا الذي يكشف عن الذات في مسارها الطويل والشاق من أساسها الأنطولوجي وشكل الوجود الذي تركز إليه إلى وضعها الإستمولوجي داخل النصوص وأمامها وطبيعة علاقتها مع الفهم والإدراك وبنيات العقل عامة، إلى مرحلة انقذافها إلى العملي وتحققها في الأفعال ؟ ، وأية فلسفة تعاش هذه التحولات التي تبدو مشروعا ضخما؟ ، بالإضافة إلى تعدد التأويلات وصراعها ومزاحمة العلوم الإنسانية على الحدود المتاخمة للفلسفة إلى درجة أشرفت فيها الفلسفة على بؤسها بالمعنى الماركسي . وكيف السبيل إلى ردم الفجوات وترميم التصدعات وتضميد الجروح التي أحدثتها التأويلات المتصارعة في جسد الذات؟ وكيف الطريق إلى ترتيب البيت التأويلي بما يسمح بجبر الكوجيتو المكسور وإعادة بناء العقل وتهذيبه، ودفع شرور الواقع وقلقه؟.

إنها لمهمة صعبة ومضنية تحتاج إلى سعي فلسفي مفتوح على جبهات متعددة، ينخرط في تأسيس أنطولوجي لا يُفلت من قبضة هيدغر ومشارك بفعالية في المخاضات المعرفية للعلوم التجريبية والإنسانية ومحاوراً للنصوص والتأويلات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها، ومساهم في القضايا السياسية والإيديولوجية وحامل هم الحياة الأخلاقية ومكامن الشر والقلق والبؤس في الحياة الاجتماعية المعاصرة والتي تنهش العقل وتنخر الإنسان وتجعل قيمه وأبعاده تتآكل ووجوده يتهاوى وينعدم وأفكاره تنهافت وتبتذل.

يبدو أن السير بحذرٍ بين حدود التأويلات المختلفة وتجميع شذاراتها الفلسفية، مهمة كائن خرافي يملك ملكة قراءة سحرية وقدرة فائقة على الاستدعاء والاستحضار والكرّ والفرّ في طرق ملتوية ومنعطفات نظرية كثيرة ، ويصل إلى الحياة العملية ويبعث الفعل الأخلاقي فيها دون الانقلاب كلياً على طابعها الحدائي وخصوصيتها العقلانية وخطها التاريخي ومنجزاتها الحضارية وفتوحاتها الثقافية.

غير أن فيلسوفاً مثل ريكور (Ricœur) تجرأ على تحمل هذه المهمة وأدائها بوصفها "مسؤولية" وهو ما يعني التزامه الصارم بمتابعة النصوص الفلسفية المختلفة والدخول في حوار متعدد الجبهات والمناحي والسياقات الدينية، السياسية، المعرفية، والفلسفية..، مستثمراً قراءاته التفصيلية بين التحليل النفسي، النبوية، الماركسية، الوجودية، الفلسفة التحليلية، اللسانيات، وغيرها من المساحات النصية التي وظفها في بناء نموذج قرائي كثيف.

يذكرنا عمل ريكور بالعمل الذي قام به أفلوطين ومثيله في الثقافة العربية الإسلامية الفارابي، من خلال محاولة تقريب أرسطو من أفلاطون والجمع بين "رأيهما" في جهد نقدي تأويلي يريد راب الصدع بين قطبي الذات في الخطاب الفلسفي الغربي، وهذا لا يعني أن ريكور يقوم بالمهمة نفسها، ولكنه مشروع لرأب الصدع بين الذات ونفسها والإطاحة بالأوهام التي أفرزها الطابع الحدّي للأطروحات والأفكار والنظريات، وتجميع المعنى وترميمه من خلال أنتروبولوجية فلسفية تجعل من التفلسف فعلاً جماعياً مسؤولاً.

لماذا ريكور ؟ لأنه فيلسوف يقدّم فرصة لقارئه حتى ينخرط معه في حواراته، وهي ليست فرصة مجانية ولكنها تدفع إلى اكتساب ملكة حجاجية تسمح بمرافقة

الفيلسوف في منعطفاته، التأويلية ومواقفه الفلسفية والأخلاقية من القضايا والأطروحات التي يريد لها أن تتوحد تحت راية "هرمينوطيقا الذات".

إن ريكور يقدم مثالا عن تجسد الفلسفة من خلال حياة الفيلسوف نفسه ، فحياة ريكور انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي عبر مراحل ومحطاته المختلفة ، ذلك أنه يعتبر نفسه فيلسوفا مسؤولا وبهذا فهو شاهد فلسفي على العصر، إذ يجب استنطاقه ومعرفة الأسس الحجاجية لشهادته وبنائها الأنطولوجي والإبستمولوجي ومسوغات اللغة الفلسفية التي يقرأ بها ويكتب وفقها.

2- 1 . سيرة الفيلسوف الشاهد :

إن الحاجة إلى متابعة سيرة ريكور ليست عملاً تاريخياً، وإن تضمنته، ولكنها حاجة إلى استثمار هذه السيرة في شكلها المعطى كقاعدة أولية يقدمها الفيلسوف عن نفسه، تجنباً لمتاهات تأويلية يتيه فيها قارئه بعيداً عن أهداف التزم بها هو نفسه. "السيرة الذاتية" "Autobiographie" تتركز حول الهوية ومنه غياب المسافة بين الشخصية الأساسية للحكاية وبين الراوي الذي هو نفسه هذه الشخصية التي تقول أنا وتكتب بضمير المخاطب المفرد"¹ ولهذا خصص ريكور كتابه "Réflexion faite"^{*} لتفسير محطات سيرته الذاتية، وتأمل مساره المعرفي والفلسفي الطويل زمنياً وسجالياً.

وُلد بول ريكور في 27 فبراير سنة 1913 بمدينة فالنس Valence الفرنسية، توفيت أمه بعد ولادته بستة أشهر، و قتل والده سنة 1915 على جبهة القتال في الحرب العالمية الأولى، وشكّل هذا الحادث بالنسبة إليه تأسيساً هاجسياً لمسألة مقلقة ومزعجة حول إشكالية الشر، الخطيئة والمعاناة، وهذا ما جعله يتبنى الشيوعية وهو شاب مراهق²، وهو ما سيدفع به إلى معالجة مشكلة العدالة والذاكرة ومسألة الإيديولوجيا والعنف.

أنهى دراسته الثانوية في رين Rennes ثم دخل جامعتها وحصل منها على شهادة الماجستير، جُند سنة 1939 للحرب العالمية الثانية في مواجهة ألمانيا وسُجن إلى غاية سنة 1945، وفي السجن استثمر وقته في قراءة كارل ياسبرس فكانت بداية مسار التعرف على الذات، وترجم كتاب هوسرل "أفكار *Ideen*"، ويُعتبر هذا مثلاً نادراً عن

¹-Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, éd, Esprit, Paris, 1995, P:11.

^{*}-هناك من ترجمها بـ "فكر منجز" ولكن ليس لهذه الترجمة أية دلالة واضحة، ولهذا فضل ترجمتها بـ "بعد طول تأمل" أو "بعد تأمل عميق" فهي أقرب إلى سياق الكتاب.

²-Frédéric Martel, Le voyage philosophique de Paul Ricœur, in: Magazine littéraire N° 359-Novembre, Paris, 1997, P : 85.

الصداقة مع لغة العدو من خلال ضحيته¹، وهذا يعني ترسخ مبدأ التعرف على الذات من خلال الآخر لدى ريكور، وهو مثال أيضا عن الفيلسوف الذي يستمع لفيلسوف آخر ويصغي إليه في لغته، حيث أن اهتمامه بالآخر يُغذي إبداعه للذات وفق قاعدة تقول إنه " لا توجد طريقة للخروج من الذات إلا بالتغرب في الغير"². وبعد إطلاق سراحه، شارك مع إمانويل أفيناس وموريس ميرلوبونتي وجون بول سارتر في التعريف بالفينومينولوجيا الألمانية، واستثمرها في سنوات الستينات في حوار مع العلوم الإنسانية وعلى الخصوص مع التحليل النفسي³ غير أن هيمنة البنيوية وأفكار سارتر وجاك لاكان حالت دون انتشار أفكاره في فرنسا.

في هذه السنوات ظل ياسبرس مُحاوره الصامت كما يقول⁴ واختار منفاه الفلسفي إلى أمريكا الشمالية حيث انتقل إلى جامعة شيكاغو وبقي فيها حتى عام 1990، حيث تعرف عن قرب على الفلسفة الأنجلوسكسونية، وساهم في نشر الفلسفة التحليلية الأمريكية بفرنسا⁵ التي ساعدته على فتح خطابه الفلسفي ومشروعه في تشييد الذات على الفعل وربطه بالفكر داخل دائرة تأويل واحدة بالإضافة على تأثره بإمانويل مونييه من خلال مفهومه للالتزام، الذي يشكل تمفصلا مرناً ودون انفصال بين الفكر والفعل.

ومنه تبادرت إليه ملامح مشروع إمكانية التفكير والفعل بواسطة الذات نفسها، كما يوضحه عنوان كتابه الصادر عام 1990 "الذات عينها كآخر" ، وهذا المشروع ليس إلا جزءا من حياته ومسيرته في البحث عن ذات الفلسفة من خلال ذاته، ولهذا اعتبر ريكور أن الأنا أو الذات تُثبت في أفعالها، "هذا ما يعلمنا إياه الشعور بالمسؤولية أن هذا

¹ - Frédéric Martel, Le voyage philosophique de Paul Ricœur, Op.cit, P:85.

² -Michel Philibert, Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance, éd. Seghers, 1971, PP:09-10.

³ -Martel, Op.cit, P:86.

⁴ -Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:17.

⁵ -Martel, Op.cit, P:86.

الفعل هو أنا *cette action c'est moi*، فالذات تنقذف أمام نفسها واضعة نفسها كوسيلة لاستكمال مباشر لمشروع ما، فأنا ألتقي مع نفسي في مشاريعي، أنا متضمن في مشروعني ومشروعني هو أنا ومن أجلي"¹، ومنه تقترب سيرته الذاتية من "كتابة للذات" بوصفها فعلا ومشروعا مرتبطين بتاريخيته، وتمتلك سيرته خاصيتها الزمنية من خلال الطابع السردي حيث أن "الزمن يصبح زمنا إنسانيا عندما يتم فصل بطريقة سردية، ويكون السرد دالا عندما يرسم معالم التجربة الزمنية"²، إذ يمكننا وصف ريكور بأنه "حكاية الذات المروية بلغة فلسفية"، وصورة انفهامها أمام النص وشكل من أشكال انعكاسها واسترجاعها في مرآة اللغة.

بعد أن نُفي ريكور عن المشهد الثقافي الفرنسي، عاد إلى فرنسا وتمت إعادة اكتشافه من جديد، ولكن في خضم الصراعات الفكرية والإيديولوجية العنيفة في فرنسا، فضل ريكور الإصغاء والانتباه اللامتناهي للالتناسق الممكن في الحوارات، محترما حجج الخصوم، مبديا منها فكريا خصبا، قادرا على توجيه "الإنسان الخطاء" (*L'homme faillible*) بين مآسي الحداثة³، وينبني هذا المنهج على مبدأ الحوار حيث اعتبر عمله "حوارات ومواجهات على حدود الفلسفة"، فلم يكن يهتم بشروط إمكان الفلسفة، ولا بالبحث عن "ميدان" يكون في النهاية مجال عظمة وسيادة، بل اهتم بالمضامين الفلسفية التي تعمل بطريقة مستترة في الخطابات العلمية، الشعرية أو خطابات عادية"⁴، ذلك أن الفلسفة لا تستغني عن الحوار مع العلوم، بل يذكرنا ريكور

¹-Ricœur, Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire, éd. Aubier - Montaigne, Paris, 1967, PP:57-58.

²- Ricœur, Temps et Récit, Seuil, Paris, T1, 1983, P:17.

³-Martel, Op.cit, P:86, et, François Dosse, "Paul Ricœur, les sens d'une vie", éd. La découverte, Paris, 1997, PP:20-25.

⁴-Michael Foessel, Olivier Mongin, Aux frontières de la philosophie", *in*: "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars - Avril, N°323, Paris, 2006, P:15.

بأن الفلسفة تموت إذا قطعنا حوارها مع العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية¹.

فقد ساهم ريكور في إثراء السجلات والحوارات التي يقوم بها الخطاب الفلسفي مع العلوم الأخرى على حدوده وهوامشه وهذا بفضل قدرة فائقة على القراءة، حتى سماه أحد الباحثين الفرنسيين بـ "غول القراءة" *Ogre de lecture*² وهو ما أفضى إلى تملكه النص وقدرته على التواصل مع محاوريه عبر النصوص بطريقة تسمح بالخروج بنتائج عملية، كما هو حال دلالة عنوان أحد مؤلفاته "من النص إلى الفعل".

لقد آمن ريكور بفكرة "التفلسف معاً" *Philosopher ensemble*³ كقاعدة أساسية لاستعادة الذات في شروطها الأنطولوجية والإبستمولوجية، والتفلسف معاً لا يعني حدوث توافق جماعي ومشاركة في معنى واحد وإنما وجود حوار يشتغل فيه التأويل بحرية فيقود هذا التأويل عبر الحوار إلى معرفة الوجود المتناثر واستعادة الكوجيتو في شموليته، "فالتفلسف بالنسبة لريكور ليس فقط أن نكون منتبهين مع الفلاسفة الآخرين، ولكن أن نبحث ونستقبل معهم، ونفتح معهم على الوجود"⁴ ومنه يضطلع ريكور بمسؤولية فلسفية تجعله في مقام الشاهد، بالمعنيين الفلسفي والديني، بوصف الفيلسوف هنا مسيحياً بروتستانتياً، إلى الدرجة التي اعتبر فيها "تيولوجياً متكراً"⁵، إذ يمكننا مقارنة سيرته الذاتية باعترافات أوغسطين أو جون جاك روسو..، وكثيراً من مقولاته بالتعاليم الإنجيلية التي استلهم منها تصوراته حول الخير والعدالة والتسامح.

إلا أن التعاطي مع الفلسفة أعطى للفيلسوف طابعاً التزامياً تجاه الواقع ومشكلاته وتنوّع معطياته الدينية والثقافية، ولهذا يرى ريكور أن "الفيلسوف، بوصفه مفكراً

¹-Ricœur, *Réflexion faite*, Op.cit, P:62.

²-Olivier Mongin, "Paul Ricœur", Seuil, Paris, 1994, P:18.

³- Ricœur, "Parcours de la reconnaissance", éd. Stock, Paris, 2004, P:60.

⁴-Philbert, "Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance" , Op.cit, P:45.

⁵-Martel, Op.cit, P:85, et Mongin, Op.cit, P:16.

مسؤولاً، يجب أن يسلك طريقاً وسطاً بين الإلحاد والإيمان، لأنه لا يمكنه أن يكتفي بمزاوجة هرمنيوطيقا اختزالية تطيح بأصنام الآلهة الميتة، وهرمنيوطيقا موضوعية هي تكرار لموت الإله الأخلاقي وإعادة تجميع الأنبياء والمجتمع المسيحي الأولي، إن مسؤولية الفيلسوف هي التفكير¹، وبهذا فإن الهرمنيوطيقا الإنجيلية كانت أقل حضوراً في أعماله من الهرمنيوطيقا الفلسفية وإن تضمنت نصوصه حواراً مع ما يسميه ريكور "بالفكر الإنجيلي"² أي الفكر الذي يشتغل على تفسير النصوص الإنجيلية وتأويلها ومنه فإن "الفيلسوف الأكثر استعداداً للحوار مع المفسر (للنص الإنجيلي) هو من يقرأ بارتياح كتب التفسير أكثر من نصوص التيولوجيا"³، فالنص الديني المفتوح بواسطة الفيومينولوجيا هو إمكان فلسفي بالنسبة لريكور لأنه يقدم إحدى شروط قيام الفهم* منذ مبدأ " آمن كي تفهم وأفهم كي تؤمن " وشروط قيام الذات في كليتها دون أن يؤثر ذلك على استقلالية المفكر المسؤول.

إن الانفتاح الواسع الذي عرفته فلسفة ريكور على العلوم الإنسانية من جهة والحوارات الفلسفية الداخلية من جهة أخرى، جعل منه شخصية قلقة، بالمعنى الوجودي، مغامراً على حدود الفلسفة ومفضلاً الانعطاف غير المباشر للهرمنيوطيقا على الأنطولوجيا المباشرة لهيدغر، وهو ما جعل فكره يعاني "عجزاً في التجذير"⁴ مما يعيب من تلمس خط مميز يسير وفقه الفكر الفلسفي لريكور ولعلها ضريبة الانفتاح التأويلي على خطابات متعددة.

¹-Ricœur, Le conflit des interprétations, Op.cit, P:438.

²-Ricœur, André lacocque, "Penser la Bible", Seuil, Paris, 1998, P:14.

³-IBID, P:14.

*-يراجع كتاب ريكور المترجم عن الإنجليزية التي كتب بها سنة 1975.

Ricœur, L'herméneutique biblique, trad.: François, Xavier Ambert, éd. Cerf; Paris, 2001.

⁴-Fœssel et Mongin, "L'obstination philosophique de Paul Ricœur", in: Esprit, Op.cit, P:10.

وفي مرحلة حياته الأخيرة يتجه ريكور ، بتأثير من الفلسفة التحليلية ، نحو استثمار "الحجاجية لطرد إغواءات اللغة الميتافيزيقية، وملئ الفضاء العمومي الذي لا يحقره المفكر، وهذا ما يفسر اهتمام ريكور بأن يكون حاضرا في هذا الفضاء خلال السنوات الأخيرة من حياته"¹، وهو يعني أن الذات من خلال الفيلسوف تسير نحو إنجاز أفعالها وتحقيق حريتها التي أتاحتها تأويلات مكثفة قادت إلى تحرير الفعل من النص ، والنص من الرمز ، والرمز من الاسطورة ، وتخليص العقل من الشر، والفلسفة من عدميتها ، والتاريخ من بؤسه، وعليه و" وفق الأسلوب الكانطي ما بعد الهيغلي وفي مواجهة بؤس التاريخ، يتجه ريكور بثبات مثل كانط نحو العملي"² محاولا زرعه بمفاهيم العدالة والآخر والمسؤولية، بوصف " العدالة آلية تسمح بموضعة الكلام وتقود إلى التفلسف"³ بحيث تصبح العدالة منطق حياة ريكور كما هي منطق تفلسفه ومن العدالة كذلك حضور الآخر في فكره بشكل يتعايش سلميا مع الذات ويدفعها إلى إخراج ملكات الإدارة والقدرة والوجود والحياة.

لقد اتضح أن سيرة ريكور الفكرية أو "اعترافاته الفلسفية" هي جملة من القرارات النابعة من ذاتٍ تواقفة إلى الحرية والمسؤولية والعدالة والتي كلفته الصدمات والنفي والعزلة. لقد أسس ريكور فلسفته على احترام الآخر حسب قاعدتين هما " لا تمارس السلطة على الآخر بطريقة تتركه بدون سلطة عليك"⁴ والقاعدة الأخرى أنه "عندما أبحث عن الوجود في الآخرين، فسأصبح أنا نفسي"⁵ ويجب أن نفهم أن الآخر صنفان صنف في مصادر الفلسفة غير الفلسفية وصنف في فلسفة الآخر بوصفه لغة أخرى

¹-Fœssel et Mongin, Op.cit , P:05, et Dosse, Op.cit, P:15.

²-Guy Petitdemange, Philosophes et Philosophies du XX^e siècles, Seuil, Paris, 2003, P:395.

³-Ricœur, "Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas", éd. PUF, Paris, 1997, P:28.

⁴-Martel, Op.cit, P:86.

⁵-Philibert, Paul Ricœur, Op.cit, P:10.

للفلسفة ومرآة الذات التي لا يمكن أن تظهر إلا من خلالها، إذ يقول ريكور: "إن وجودي بالنسبة لي هو في تشكل الذات في رأي الآخر الذي يُجسدها"¹، وبهذا المعنى يتخذ الفيلسوف صفة الشاهد النوعي على الآخرين وعلى واقعهم ووجودهم الذي يأتي طواعية إلى اللغة ، وهي إحدى وصايا هيدغر التي يلتزم بها ريكور خلال حياته بوصفها قراءة في الوجود المتجلي عبر كلام اللغة.

ويكون هذا هو التزام الفلسفة الحديثة كلها من خلال "رهانها في المرور والانتقال من مقولة "الإنسان الذي يتكلم عن الوجود"، والتي لا تطرح أية مشكلة على مستوى المعنى، إلى مقولة معكوسة "الوجود الذي يتكلم عن نفسه في الخطاب الذي يأخذه الإنسان عن الوجود"²، وهو الجهد الذي تَمثل في حياة ريكور الفكرية من خلال تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا من أجل تسهيل الاختراقات والانفتاحات اللازمة داخل الوجود مرورا بالنص.

وهكذا يذكرنا درس السيرة الذاتية بأن الفلسفة هي حكاية فيلسوف تسردها اعترافات الذات التي تعبّر عن انحاء (Se raconter) الوجود في اللغة، وهنا يحضر السؤال: لماذا يكتب الإنسان سيرته؟ وكيف يكون حاكيا ومحكيا في الوقت نفسه؟ ويجيبنا صاحب السيرة أنه "ليس هناك تاريخ للحاضر بالمعنى السردي الدقيق للكلمة، ولا يمكن أن يكون هذا التاريخ سوى استباق لما سيكتبه المؤرخون في المستقبل عنا"³، وبهذا نلج مع ريكور إلى الفلسفة من باب زمني مختلف هو الزمن بوصفه سردا والتاريخ بوصفه انحاءً والحقيقة باعتبارها قولا واعترافا.

2-2. فلسفة الانعطاف ومسار التأويل :

¹-Ricœur, Le conflit des interprétations, Op.cit, P : 112.

²-Vincent descombes, "Le même et l'autre, quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978) ", éd. Minuit, Paris, 1979, P:56.

³-Ricœur, Réflexion faite , Op.cit, P:208.

الفلسفة خطاب مُنتهٍ في اللغة ، إذ لها البداية البلاغية نفسها للخطاب في عموميته، ولذا هي لحظة سابقة على المنهج المستخدم في تحليل القضايا الفلسفية وتوجيهها إلى الحلول الممكنة، فلحظة البداية في الخطاب الفلسفي هي فرضيته الممكنة، إذ لا فلسفة بدون فرضية¹، وهو ما يعني أنها محطة ضرورية ولا تقبل التجاوز حيث بدء الخطاب الحامل للقضية المسماة فلسفية.

ولهذا يرى ريكور "أن الفيلسوف يصل إلى الفكرة دائما عبر قناة قضية واحدة، وهو ما نسميه عنف نقطة البدء، فالبدء هو دائما شيء من القوة، خصوصا عندما نبدأ بالمجرد المطلق مثلما يبدأ اسبينوزا"²، وتجعل نقطة البدء من الخطاب مسارا مغلقا بحيث يعود في النهاية إلى هذه النقطة ليتحرى الفرضية ، وإن كانت الفلسفة لا تستطيع استعادة كل فرضياتها بشكل مكتمل لأن البدء فيها أنطولوجي لا يلبث أن يتوارى خلف اللغة نفسها، فالفيلسوف إنسان محجوز داخل سياج ضيق مكّون من الكوجيتو ومسألة الحكم التركيبي القبلي *A priori*، ومسألة الوجود نفسه ، وهو ما يشكل في النهاية "عنف المسار المفرد في الفلسفة"³ ولا يعني هذا أن المسار الفلسفي ، بهذا الشكل، هو صنعة يمكن تجاوزها ، لأن ذلك يعني الخروج إلى خصوصية خطاب مغاير حيث "النزوع الطبيعي للفلسفة هو تبيان الوجود نفسه من خلال المفاهيم"⁴، ولكن ما هي خصوصيات هذا المسار المنهجي والمفاهيم التي يستخدمها ريكور للتخفيف من وطأة الفلسفة العنيفة التي يعتبر نفسه واحدا من ممارسيها؟.

ينطلق ريكور من إمكانية فينومينولوجية لفهم الذات والكشف عن تكويناتها الأنطولوجية بوصفه الحقائق الأولى التي تبنى عليها استدلالات واستنتاجات، و يشتغل

¹-Ricœur, *Autour du politique*, Op.cit, P: 137.

²-IBID, P:136.

³-IBID, PP:136-137.

⁴-Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Op.cit, P:20.

ريكور من خلال التجريد الذي هو في جزء منه ما يسميه هوسرل بالاختزال الماهوي، أي وضع الفعل بين قوسين لملامسة الفكرة والمعنى¹، وبهذا يستطيع وصف الجوهر الثابت دون تأثير العرض المتغير أي الفعل أو الحدث أو الظاهرة، لأن ريكور يعتقد في فرضية أن "الحقيقة المنبثقة عن الحياة يمكن أن تكون مطمورة تحت الماهيات"² وهو ما يعني استدعاء طريق وجودية ظاهرانية تعرّف عليها ريكور بمناسبة انشغاله بالقلق بوصفه مرض العصر.

وبهذا تتبني الفرضية الأنطولوجية حول طبيعة الوجود والذات على فرضية تاريخية هي أنه "من الممكن جدًا أن عصرنا يخبئ في داخله أشكالاً أخرى للقلق الأكثر تجذراً، ولهذا نحن مدعوون للتفكير والتأمل في قلق هذا العصر، فمن واجبنا فهم هذا الزمن الذي يجب أن ندخله بدل أن نغادره، فسنكون أكثر استعداداً لمعرفته، يعني من أجل تحديد موضع القلق فيه وتعويضه بأحاسيس قوية"³، ويرتبط هذا القلق في جانبه النظري بانحطاط المعنى وتدهوره، وفي جانبه العملي باختفاء الطابع الأخلاقي للحدث بوصفها انتصاراً للعقل الأداتي، وهو ما يعني تعليق التاريخ بالمعنى الفينومينولوجي، من أجل الحفر تحت هذا القلق ومعرفة دوافعه، ويعتمد ريكور المناحي الثلاثة لهذا القلق كما أشار شارل تايلور:⁴

- منحى الغزو الجميل للحدث في ظاهرة الفردانية، حيث ينتج القلق عن فقدان

المعنى واختفاء الآفاق الأخلاقية.

- منحى الهيمنة التكنولوجية وتهديدات العقل الأداتي ضد حريتنا.

¹-IBID, P:07.

²-IBID, P:37.

³-Ricœur, Histoire et vérité, éd. Seuil, Paris, 1955; P:318.

⁴-Charles Taylor, Le malaise de la modernité, éd. Cerf, Paris, 1994, PP:10-30.

- منحى الاستبداد "الناعم" الذي تمارسه الدولة الحديثة على مواطنيها¹، وعليه يمارس التجريد أو الوصف المحض لفصل هذه التجليات التاريخية عن جذورها الأنطولوجية بهدف التعرف عن قرب ودون عوائق على مصادر القلق عبر غواصة التأمل الفلسفي بوصفه "هو من يقود اللعبة ويستوجب الشعور ويستخرج القصد المضمّر ويرفعه إلى الحقيقة من خلال الحجة النقدية"²، حيث أن صلاحية هذا المنهج نابعة من طبيعة الموضوع وطريقة اختفائه وظهوره.

ولهذا تتعدد المناهج في فلسفة ريكور لارتباطها بمسار الموضوعات ومحطاتها التاريخية فالمنهج الكلي هو "التأمل بمناسبة موضوع ما" مُطعماً بالفينومينولوجيا من أجل أن يكون التأمل والذات المتأمل شئنا واحدا كضمان لتماسك الحقيقة، "فالطريقة التي يُقبض بها على الأنا هي التأمل الذي تكون خاصيته تأسيس التوافق بين المتأمل والمتأمل فيه، وليس هذا التوافق منطقياً ولكنه الوحدة بين الزمن المحايث وبين ما يتضمنه"³ وهذا يعني أن موضوعات التأمل هي رموز ووسائط تقود إلى الذات أكثر من إحالتها على نفسها وهو ما يجب أن نستثمره في مشروع "استعادة الذات في كليتها" بتأويل هذه الرموز باعتبارها الأساطير التي تشكل واسطة بين الذات والذات نفسها⁴، وتمثل هذه المرحلة المحطة الأولى في المسار المنهجي لفلسفة ريكور، فهي مرتبطة بالرموز ومنه هي هرمينوطيقاً أولى يعبر عنها ريكور بقوله: "كنتُ أستند بثقلي إلى المنهج التأملي الذي أتى به هوسرل والثنائي الوجودي: ياسيرز ومارسيل، وربما أطلقت الآن على هذا النوع من الوصف الأول الظاهرية الوجودية، برغم أنني لم أجرؤ في

¹-Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, éd. Seuil, Paris, 2000; P:410.

²-Ricœur; Histoire et vérité, Op.cit, P:317.

(ويفسر ريكور تفضيله لهذا المنهج التجريدي التأملي المنفصل عن التاريخ، بسبب الطابع الجذري للقلق ويستشهد بهيدغر الذي كتب "الوجود والزمان" دون اتخاذ الأزمة الأوروبية مرجعاً له، وفي أفق أنطولوجي أقرب إلى بارمنيدس منه إلى الوعي الشعبي المعاصر، المرجع نفسه، ص: 319.)

³-Ricœur, A l'école de la phénoménologie, éd. J.Vrin, Paris, 1993, P:108.

⁴-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:39.

حينها على تسميتها بالظاهراتية، لأنني لم أرغب أن تحتمي محاولتي بشرعية هوسرل، الذي كنت أترجمه إلى الفرنسية، برغم ذلك كانت ظاهراتية، بمعنى أنها حاولت أن تستخلص من التجربة المعيشة، المعاني والبنى الجوهرية للهدف والمشروع والدافع والإرادة...¹، ذلك أن قلق العصر، كمشكلة فلسفية، مغلف ومغطى بواسطة استعارات ومجازات وألغاز وأشكال وتمثلات غير مباشرة وغير معطاة للفهم المباشر ومن ثمة هي رموز تحجب الذات وتتوسط فهمها لنفسها.

ويبرر ريكور هذا الخيار بقوله: "بدا لي أن تأمل الذات المباشر، لا يمكن أن يمضي قدما، دون سلوك طريق ملتوية، هي منعطف تأويل هذه الرموز، فكان عليّ أن أقدم بُعدا تأويليا (هرمينوطيقيا) في داخل بنية الفكر التأملي نفسه (..) وكانت هذه هي الكيفية الأولى التي ظهرت بها مشكلة اللغة في نوع من الفلسفة لم تكن في البداية فلسفة لغة بل فلسفة إرادة، وقد فرض علي موضوعي الأول أن أبحث في بنية الرمزية والأسطورة"² وشكّل هذا الطريق الملتوي "منعظفا" تأويليا في المنهج الريكوري، إذ كان من الواجب تفعيل منعطف طويل من خلال الرموز والأساطير المنقولة بواسطة الثقافات الكبرى للوصول إلى الطابع الملموس في الإدارة السيئة. وكان هذا جانبا نقديا واستكشافيا في الوقت نفسه، "فبالحديث عن الانعطف من خلال الرمزية، طرحتُ (ريكور) فرضية مشتركة مع هوسرل وديكارت لمعرفة راهنية الكوجيتو وشفافيته وبرهانته"³، فهذه الفرضية تؤسس لزاوية تراقب منها الذات هيأتها على صورتها الشفافة وترصد فيها الراهن، أي زمن الوجود الذي تتحرك فيه، من خلال الرمز بوصفه كلام الوجود بالمعنى الهيدغري.

¹-بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن: الوجود والزمان والسرد، (مؤلف جماعي)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1999، ص:270.

²-المرجع نفسه، ص:271.

³-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:30.

وبهذا بيّن ريكور الرابطة الأكثر قربا بين الهرمينوطيقا والرمزية كحقيقة تتكلم من خلال الرموز، " فعلى الهرمينوطيقا ، إذن، أن تفهم اللغة من زاوية رمزية"¹، لأنها الزاوية نفسها التي يمكن من خلالها فهم الحياة الاجتماعية ومن ثمة إمكانية تغيير واقعها انطلاقا من عمل التأويل ، لأنه "إذا لم نتفق على أن الحياة الاجتماعية لها بنية رمزية، فإنه لا يكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش ونصنع الأشياء ونمثل هذه النشاطات في شكل أفكار وفهم كيف يمكن أن تُنتج الحياة الواقعية أوهاما، إذ سيكون كل ذلك مجرد أحداث غامضة وغير مفهومة"²، فالرمزية وظيفية تأويلية تقوم مقام المواضيع بالنسبة لمنهج التأمل المجرد فتستحضر الأشياء التي لها أصل في المجتمع وتؤدي دورا في تشكيل حقائقه وتفعيل نشاطاته ولكنها - الأشياء- تبقى متعذرةً على الفهم المباشر ويبقى تلبّسها باللغة مسألة غامضة ومعناها متعدد لا يكشف عن وجود شيء واحد .

وبهذا فإن دافعية الرمز للتفكير والتأمل، باعتبار الرمز معطى للتفكير³، هي حقيقة هذه المعاني الاجتماعية والإنسانية والمكان الطبيعي الذي تُنتج فيه نفسها وتُظهر للوجود أشياءها ، بدليل أنها إذا أرادت أن تتجلى كمعطى مباشر للفهم فقدت خاصيتها وكيونتها المحايثة وانصرف المعنى إلى غيره وابتعدت الحقيقة عن مصدر تشكلها.

إن الرمز، موضوع ريكور الأول بمصادره النفسية، الدينية و الاجتماعية، إنما يكون موضوعا لغويا لمنهج التأمل، بامتياز، وهذا لأن "كلّ فكر رمزي يحاول التغلب على الفرق الأساسي الذي يشكل العلاقة الدلالية (تعبير حاضر/ مضمون غائب)، جاعلا من الرمز اللحظة التي يكون فيها التعبير والمضمون غير القابل للتعبير شيئا واحدا،

¹-Umberto Eco, Sémiotique et philosophie de langage, trad. Myriam Bouzahr, éd. PUF, Paris, 1988, P:217.

²-Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Seuil, Paris, 1997, P:25.

³- Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:31.

وهذا ما تخلص إليه الهرمينوطيقا التي تقرر فهم كل نص كرمز قابل للتفكيك"¹. ويعالج ريكور مسألة الرمز في بعدها اللغوي من خلال نموذج الاستعارة الذي يسمح بتفسير التمثيل بين اللغوي وما يحيل إليه تمفصلا ينحرف عن سلوك اللغة الواضح والعادي. إذ من خلال تحليل نظرية الاستعارة سيتمكن ريكور من حل مشكلة الرمز في بعده اللغوي وغير اللغوي، لأن الاستعارة تمثل اللحظة الفينومينولوجية التي ينفصل فيها الرمز عن تابعه الإحالي والموضوعي فيتجلى معزولا في اللغة وقابلا للتأمل والتأويل، وبهذا المعنى ينطلق ريكور من مقولة هيدغر "الإستعاري لا يوجد إلا في داخل الميتافيزيقي"² لكي يبين الكيفية التي بها تعود مفاهيم الحقيقة والواقع والوجود إلى الحقل الذي تستجيب فيه للتأثير الدلالي للمقول الإستعاري من أجل أن يلتئم الرمز في عمل اللغة.

يسلك ريكور في هذه المحطة المنهجية سلوكا فرويديا في استدعاء الرموز عبر الاستعارة لعلاج "لاوعي الذات"، بما أنها المطلب الأساسي من وراء خوض هذا المنهج، معتبرا "أن الرمز وحده يبتعث الفكر، بابتعائه الكلام أولا، والاستعارة هي العنصر الكاشف المناسب لإضاءة هذا الجانب من الرموز الذي له مساس باللغة"³، وهي أيضا الوساطة اللغوية بين الذات والوجود الأصيل وبين الذات واللغة نفسها، لذا هي واسطة كاشفة وليست مجرد طفرة عرضية، فهي معطاة للتأمل في الرمز من أجل كشف دروب الوجود استجابة لنداء هيدغر في كلام الوجود.

¹ - Umberto Eco, Op.cit, P:217.

² - Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:325.

³ - ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 2003، ص ص:96-97.

بالنسبة لريكور فإن الاستعارة ليست لغة مجازية ينبغي ترجمتها صرفيا، بل إنها تشكل اللغة الوحيدة التي تنظم عمل الاتجاه نحو الأصل¹، وهو ما يعني استدعاء الطابع البنيوي للفهم بوصفه مرحلة ضرورية للانتقال إلى التأويل وهو ما تعكسه التقابلات بين الفهم والتفسير، حيث إن فهم البنيات لا يخرج عن فهم عام مهمته التفكير انطلاقا من الرموز، "فهو الوسيط الضروري بين الرمزية البسيطة والذكاء الهرمينوطيقي"²، ففي تمفصل البنيوية مع التأويل يجد ريكور القدرة على فهم الانتقال المهم من الأسطوري إلى العقلاني، من الميتوس إلى اللوغوس، حيث يقدم الطابع الرمزي للأسطورة نموذجا لعلاقة البنية بالحادثة بصفة رمزية غير متأثرة بالإحالة الموضوعية إلى الشيء الخارجي.

وهذا يعني بالتحديد موضوعا تأمليا خالصا تتعرف فيه الذات على نفسها من خلال وساطة الرموز، لأنه لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، حتى وإن كانت قوة الرمز متجذرة بعمق في تعبيرية الكون، في إرادة القول للرغبة³ ذلك أن الذات المحمولة في الكوجيتو لا تتحقق كحادثة ومنه هي معطاة للتأمل الذي يعتبره ريكور القاعدة الأساسية للهرمينوطيقا لأنه - التأمل - "يعود إلى الكلام ويبقى كذلك تأملا، يعني فهما للمعنى، ثم يصير تأويلا وهي الطريقة الوحيدة التي بها يمكن أن يصير واقعا محسوسا دون أن يفقد طابعه التأملي"⁴، وبهذا يصبح تأمل الرمز وتأويله فعلا واحدا للذات، وهو ما يعني أيضا أن اللوغوس يُولد من الميتوس، وعبر فهم الرموز تعبر الذات إلى الفعل الذي يسكن الخطاب ونموذجه النصي.

¹-Petitdemange, Philosophe et philosophies, Op.cit, P:402.

²-Ricœur, La contrée des philosophes, Op.cit, P:384.

³-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:26.

⁴-IBID, P:518.

وفي نهاية هذه المحطة اعتبر ريكور أن كلا من الاستعارة والرمز يساعدان في رسم حدود الميدان الذي نستطيع أن نوسع به نظرية التأويل¹، حتى يسمح للكوجيتو المكسور بالالتئام وجعل وضعه يستقر كخطوة أولى في مشروع التشييد النهائي الذي بدأ معرفيا مع ديكارت، ولكنه بدأ أنطولوجيا ما قبل الفلسفة السقراطية حيث "أن إثبات الوجود يؤسس لوجود الإنسان ويضع نهاية لما سماه بارميندس بـ "التيه l'Errance"² وهي غاية هذا المنعطف المنهجي القاعدي في فلسفة ريكور والذي يكون قد استهلك منه أشواطاً طويلة في موضوعاته ومنطقاته والجبهات المعرفية التي ناضل على حدودها حتى اكتسب وضعه المؤهل إلى الانتقال من المجرد إلى المحسوس دون خدش الكوجيتو مرة أخرى، فالكوجيتو الريكوري صُقل على حدود التحليل النفسي، البنوية، الوجودية، التيولوجيا والأساطير..، لكنه لا يطمئن من القلق إلا في مرآته التاريخية أي في حياته الفعلية.

في منعطف آخر، يتحوّل التأمل، بتحريض من منهج "التأمل الثاني Réflexion seconde"، الموروث عن غابريال مارسيل، بوصفه لحظة نقدية للتأمل الأول كمحاولة للإمساك بالوجود وبالرغبة التي تجتهد من أجل ذلك، وبدفع من مفهوم "الإثبات من الأصل" المأخوذ عن جون نابرت J.Nabert، الذي هو بالنسبة لريكور "المصطلح الخالص لتعيين شدة الوجود الذي يعايشه القلق ويلاحقه من مستوى إلى مستوى آخر في صراع غير مُثبت"³، وهو المصطلح الذي يستفيد منه ريكور في جعل التأمل يفكر في الذات انطلاقاً من تفسير العلاقة بين الفاعل والفعل كمستوى ثانٍ من تجلي الذات بعد الرموز والعلامات والأساطير، ويجعل من النص رمزا لهذا الفعل ومدخلا إليه، لأن هناك ملاءمة بين منعطفات المنهج ومنعطفات موضوعاته.

¹-ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص:84.

²-Ricœur, Histoire et vérité, Op.cit, P:358.

³- Ricœur, Histoire et vérité, Op.cit, P:318.

إذا كان القلق قد ترك شروخا وتصدعات في وجود الذات لأنه يتلبس بالإرادة السيئة ويدفع بقوة العقل إلى اللاوعي أو العدم، فإن " الحضور الكثيف للشر يُحطم قوة العقل وينهشها"¹ ومن ثمة يقع الشر حاجزا بين الذات وصورتها الشفافة والواضحة في مرآة موضوعاتها وأفعالها وآثارها في الكلام والكتابة، فهو يكتسب بذلك طابعه الرمزي لدى ريكور، بما أن تفكيك هذا الرمز يقود إلى تحرير الفعل من الإرادة السيئة أي يقود إلى "الخلاص" كرمز مناهض للشر، وبهذا "فإن رمزية الشر تقوم باستدعاء الهرمينوطيقا، فرموز الشر على المستوى الدلالي أو الأسطوري، هي في اتجاه معكوس لرمزية واسعة هي رمزية الخلاص"²، ولهذا فإن المرور من التأمل المجرد إلى الهرمينوطيقا هو منعطف ضروري لملاحقة الذات ورصدها في أفعالها باعتبار هذه الأفعال ناتجة عن تأويلات متصارعة، وهو ما يعني الحاجة إلى تحكيم بينها يقود إلى ترميم الذات في الخارج بعد أن كان ريكور قد أرسى أسسها الأنطولوجية والرمزية في الداخل من خلال الخطاب التأملي الذي ينطلق من ذاته ويجد فيها المبدأ لتمفصله، وانطلاقا من ذاته يُفجر فضاء مفاهيميا يُعطى فيه المعنى بشكل استعاري³، ومنه فإن التأمل المفتوح، بمناسبة القلق الوجودي والمعرفي المتجدر في الرموز، ما هو إلا منعطف منهجي مرتبط بموضوعه وبالقرارات التي تكوّنه وتغذيه.

إن مسألة الشر جعلت من المنهج الفلسفي لدى ريكور يأخذ منعطفا آخر، ويبرر ذلك بقوله: "إن استكمال أنطولوجيا الذات يتطلب تغييرا جديدا للمنهج والدخول في نوع من "شعرية الإرادة" بالارتباط بالحقائق الجديدة التي ينبغي أن تُكتشف"⁴ وهذا بعد أن

¹ - Petitdemange, Philosophe et philosophies XX^e siècle, Op.cit, P:402.

² - Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:49.

³ - Ricoeur, La métaphore vive, Op.cit, P:380.

⁴ - Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, P:32.

ظهر له أن التجريد فيه نوعٌ من اختزالٍ للرؤى وبترٍ للوجود، هذا الوجود الذي يصاحب الذات في انقذافها إلى الخارج في الأفعال والممارسات، والذي يتآكل كذلك بفعل الشر.

وبهذا المعنى اكتشف ريكور ضرورة فتح التأمل على الهرمينوطيقا بمناسبة مشكل الشر¹ الذي يعمل على جرح الكوجيتو وتحطيمه في آثار الذات الفعلية، وهو ما يتطلب تتبع هذه الآثار لمعرفة الجذور الأنطولوجية لهذه الإرادة السيئة التي تسكن الذات وتتخرها ومنه فهي تكبح عمل العقل وتُشوّه الحقيقة في الخطابات والنصوص، ولهذا يرى ريكور أنه "يجب أن يصير التأمل تأويلا، لأنه لا يمكننا الإمساك بفعل الوجود خارجا إلا في العلامات المنتشرة في العالم، كما يجب على الفلسفة أن تفتح على نتائج العلوم ومناهجها وفرضياتها التي تحاول فك الرموز وتأويل علامات الإنسان"² ومنه فإن ريكور يشتغل وفق أنتروبولوجية فلسفية للإمساك بفعل الوجود الذي تشكله رمزية الشر.

ففي حين ينتقل التأمل من الطابع الأسطوري للإرادة السيئة إلى الطابع الرمزي للشر، فإن التفكير يتجه إلى ناحية أخرى حيث نتساءل عن المكان الإنساني للشر وتمفصله بالواقع³، إذ يبحث ريكور، من خلال مشكلة الشر، في المسار العقلائي الذي تمر به الذات في انكشافها عبر مستويات الخطاب في تأمل الشر: الأسطورة، الحكمة، الغنوصية، التيوديسية، الديالكتيكية، التفكير، الفعل، من خلال مقاله المشهور "الشر: تحد للفلسفة والتيولوجيا"⁴، والذي يخلص في نهايته إلى التأكيد على أن "مشكلة الشر ليست

¹-Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, P:170.

²-Ricœur, de l'interprétation, Op.cit, P:57.

³-Ricœur, Philosophie de la volonté, I- Finitude et culpabilité, l'homme faillible, éd. Aubier – Montaigne, Paris, 1960, P:11.

وينظر أيضا ترجمته إلى العربية: بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، ط1، 2003.

⁴-Ricœur, Le mal: Un défi à la philosophie et la théologie, *in*: Aux frontières de la philosophies, Op.cit, PP:211-233.

مشكلة تأملية فقط، فهي موجودة في التقاطع بين الفكر والفعل (بالمعنيين الأخلاقي والسياسي) وكذا التحول الروحي لمشاعرنا¹، وهذا يعني تخلي ريكور عن منعطف التأمل وتجريده بانتفاء الطابع الأسطوري لفعل الشر الذي أصبح يشكل تحدًّا للعقلانية، والذي يتطلب تأويلا مفصليا يستحضر الفعل في جوهر التفكير بتطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا للسيطرة على المسافة بين الفاعل والفعل، بين الذات والشر، بين الوعي والإرادة السيئة و هي المسافة التي تقال في تأويلات متصارعة في الفلسفة كما في العلوم الاجتماعية.

ويظهر هذا التطعيم ضروريا لأن الأمر يتعلق برصد التجربة الحية في سياقها اللغوي- النصي، وبهذا "تجد الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا "بنية الاستقبال"² أي مبدأ الفهم الذي هو استحضار وانخراط فكري في التجربة والتعشيش داخلها، تجاوزا للمسافة الموضوعية بين الذات والموضوع، وبهذا يكون اتخاذ هذه المسافة (Distanciation) وفق الهرمينوطيقا كتعبير عن تنوع التعليق الفينومينولوجي (Epoché) وهذا يجعل المعنى على مسافة من "المعاش" الذي يلتصق بنا التصاقا بسيطا وخالصا.

غير أن الهرمينوطيقا "تقوم بتوسيع الحركة الأساسية لاتخاذ المسافة في مجالها المخصوص، في العلوم التاريخية وعلوم الفكر عموما، فإذا كانت الفينومينولوجيا تبدأ عندما نقطع الحياة لنجعلها دالة، فإن الهرمينوطيقا تبدأ كذلك عندما نقطع علاقة الانتماء لجعلها دالة"³، وهذا ما ينطبق على رمزية الشر، فعندما رابطة انتماء فعل الشر إلى فاعله فإن التأويل يقود إلى دلالة مختلفة عن ما تقدمه علاقة الانتماء بوصفها علاقة غير عادلة، حيث " العدالة مكان الحقيقة والماهية وليست مكان الدولة فقط"⁴، لأنه من خلال

¹-IBID, P:229.

²-Jean - Claude Gens, Op.cit, P:19, et Greisch, Op.cit, PP:27-28.

³-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:58.

⁴- Ricœur, Autrement, Op.cit, P:33.

تأويل رمزية الشر يخلص ريكور إلى أن "الإنسان الذي تكشف عنه هذه الرمزية هو ضحية أكثر منه مذنباً"¹، يعني إعادة فهم الشر من خلال تفسير مسؤولية الفاعل في ارتباطه بفعل الشر، ولكن تنوع التعليق الفينومينولوجي في المسافات التأويلية وصراعها لا يظهر بشكل ثابت وجلي إلا في دليل يؤشر على ذلك هو "النص" وهنا تلتحم الهرمينوطيقا بموضوعها عبر مسافة اللغة.

ينطلق ريكور في رحلته الهرمينوطيقية من مشكلة الشر في سلّمها النصي الذي تُعرض من خلاله ويبدأ من تجلي الشر في الكلام إذ "يجب الاعتراف أنه توجد في الفلسفة المعاصرة ثغرة كبيرة في هذا القسط من المشاعر، فقد قيل الكثير عن الآلام والشور ولكن لم يُقل إلا القليل عن مشاعر الخير"². وبهذا تنطلق الهرمينوطيقا من تقليص هذه الثغرة في مكانها الفينومينولوجي أي في شكلها النصي كمرحلة وانعطاف تأملي تتوفر لديه إمكانية فتح حوار مع التأويلات المتصارعة حول الحقيقة وهذه الإمكانية هي معطى نصي خالص.

وبهذا المعنى يلخص لنا ريكور مهام الهرمينوطيقا الفلسفية التي "تبدأ بالتحقق من خلال تطوير الأشكال الرمزية، ثم التحليل من خلال فهم البنيات الرمزية ونقد أنساق التأويل، وإحالة تنوع المناهج الهرمينوطيقية إلى بنية النظريات التي تؤسسها، وبهذا تصبح جاهزة لممارسة مهمتها العليا والتي ستكون تحكيما حقيقيا بين إدعاءات الشمولية لكل تأويل من التأويلات"³، ويندرج عمل ريكور الهرمينوطيقي بركوب المبدأ الفينومينولوجي في التعليق ووضع الأقواس لمحاوره التأويلات الفلسفية أو تلك التي تقع على حدود الفلسفة والتي تمثل في الحقيقة أجزاء الذات الغربية المتناثرة في النصوص والخطابات المتصارعة، وهي مرحلة يراها ريكور ضرورية لاستكمال البناء

¹- Ricœur, L'homme faillible, Op.cit, P:17.

²- Ricœur, La critique et la conviction, éd. Calmann – Lévy, Paris, 1995, P:262.

³- Ricœur, Le conflit des interprétations, Op.cit, PP:18-19.

الأنطولوجي للذات، وترميم الكوجيتو المكسور الذي خلفه صراع التأويلات معلنا "موت المعنى وولادة طفليه اليتيمين: العقل الأداتي والوجود اللامعقول"¹ وتجلياتهما في تاريخ الحداثة ومظاهرها السياسية والاجتماعية والقانونية .

ولهذا فإن ريكور يباشر منعطف الهرمينوطيقا - الفينومينولوجية من خلال النص ووحدته الأساسية "الكلمة" والتي يمكن من خلالها سحب التأويل على خطابات متعددة وبالتالي فض الصراع العنيف بواسطة "المعركة اللطيفة"، بالكلمة ك لحظة خطابية، لأنه في "الخطابات السياسية، الشعرية و الفلسفية، تكون الكلمة هي الرابطة بين العنف والمعنى، غير أن اللغة تبقى بريئة، فهي أداة ورمز، لأنها لا تتكلم بل هي متكلمة"² ومنه يمكننا القول أن توليف الكلمات، أو الكتابة ليس نشاطا لغويا فقط بل عملا هرمينوطيقيا كذلك.

وما يسمى بالتناسل الفلسفي، الذي يشكل دعامة أساسية في منهج ريكور، هو حوار فلسفي له شروطه وضوابطه كفعل للقراءة، وبهذا المعنى يركز ريكور على وساطة الكتابات، والتي تبقى مختلفة على الرغم من مقاربتها لبعضها من خلال نشاط القراءة³، لأن هذا النشاط يعني إصغاءً بالمعنى الهيدغري للكلمة والذي هو مبدأ الحوار كما هو ميدان استقبال الحقيقة ولهذا فإن الفيلسوف الذي يكون أصمًا مع الآخرين، يهتم أكثر بذاته، بينما من يشتغل بتاريخ الفلسفة* يهتم أكثر بالآخرين⁴ وهذا الاشتغال بالآخر يعني، على عكس التصور الهيجلي الذي اعتبره موتا وعدما، يعني حياة المعنى وحرية

¹ - Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:139.

²-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, PP:133-134.

³-Ricœur, La critique et la conviction, Op.cit, P:212.

*-ويكون ريكور قد استفاد من سنوات تدريسه لتاريخ الفلسفة بstrasبورغ، ودفعه ذلك إلى الانفتاح على التراث وتعدد القراءة لديه.

⁴-Philibert, "Paul Ricœur", Op.cit, P:10.

بانفلاته مما يسميه ريكور بـ "عنف الغلق"¹، وليس هذا الانفلات سوى اللحظة النقدية في الهرمينوطيقا الريكورية ولا تعني هذه اللحظة أيضا سوى يقينا جيدا في منظومة اليقينيات والقناعات التي تتأسس عليها فلسفة ريكور التي تزوج بين العمل الفلسفي والاشتغال التأملي ذي الجذور الدينية.

في منعطف الفعل والتاريخ، كما في منعطف سنوات حياته الأخيرة، يتجه ريكور إلى ملاحقة الذات خارج سياق أنطولوجيتها وفي مرآة آثارها وأفعالها، هذه الذات العائدة من أمريكا والمتشعبة بالفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، و هذا الخارج الذي يبدأ بالجسد، حيث "الأنا ليس ملحقا بالجسد، بل على العكس، فالشخص هو المرجع، وهو الموجه والقائد، والجسد يجد تعبيره من خلال الأنا الذي يُخضعه له أو يقاومه"² ويكون هذا بعد أن تستحكم الذات إرادتها وتجمع شتاتها الداخلي وتستعيد رموزها المكوّنة وأساطيرها المؤسسة.

لقد ناضل ريكور على جبهات التحليل النفسي والبنوية والتولوجيا والأسطورة واللسانيات من أجل إرساء دعائم الذات التراثية وتحرير وجودها المغترب والمنفي في تاريخ محكي ولكنه منخور بنسيان ليس له ماضٍ، إذ إن "النسيان هو التهديد المقلق الذي يرتسم وراء فينومينولوجيا الذاكرة وإبستومولوجيا التاريخ"³، وبهذا ينعطف المنهج الريكوري نحو هرمينوطيقا الفعل بمناسبة النسيان الذي لا يُعتبر عدوا للذاكرة، فاتحا التاريخ على حاضر تتفاوض فيه الذاكرة مع النسيان من أجل إيجاد المعيار الصحيح لتوازنهما⁴، إن هذا المعيار بالنسبة إليه هو السرد من خلال فرضية مؤلفه الأساس "الزمن والسرد Temps et Récit": الزمن ذو بنية سردية ولا يكون إنسانيا إلا إذا كان

¹ - Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:137.

² - Ricœur, A l'école de la phénoménologie, Op.cit, P:133.

³ - Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Op.cit, P:536.

⁴ - IBID, P:537. et - Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:150.

محكيا، وتصبح الهوية الشخصية هوية سردية، محاولا بذلك ردم الهوة، التي تبدو كمغالطة، بين القصص التي تروى والحياة التي تُعاش¹ وهو ما يمكن أن نعتبره المخاض الفلسفي لولادة تأملاته المتأخرة عن الذاكرة والتاريخ والعدالة والتي من بينها سيرته الفكرية (1995).

فبعد مؤلفه حول السرد والزمن (التاريخ) بأجزائه الثلاثة أواسط الثمانينات* جاء مؤلفه المهم عن الذات عينها كآخر (1990) كعتبة هرمنيوطيقية لدخوله صراع التأويلات العملية واقتراجه أكثر من الميدان العام والسجال السياسي والتاريخي والأخلاقي.

لقد دخل ريكور إلى "التاريخ" (بمعناه المعرفي والأنطولوجي) من مدخل السرد وعبر الخطاب بوصفه واقعة والعلاقة التي تشكله، علاقة الواقعة بالمعنى²، فمن خلال سرد الخطاب وخطاب السرد، أي من خلال زمن الخطاب في أفعال اللغة المتجلي في اللغة السردية، تتشكل زاوية الانعطاف نحو الفعل في فلسفة ريكور جامعا ذلك في إحدى فرضياته الأساسية: "بما أن نفس التغيير الناتج عن الفعل الإنساني يمكن أن تكون له أوصاف متعددة، فإن الجملة السردية هي إحدى الآليات الوصفية الممكنة للفعل الإنساني"³، وتعني وصف الذات خارج نفسها، لأنه لم يعد ممكنا سجن التأمل في دائرة مغلقة، بما أن الذات لا تنشئ حلقة مع نفسها، فعلى هذا التأمل أن ينقذف إلى الخارج متخذا مسافة أخرى وقاطعا رابطة الانتماء لاستقبال دلالات أخرى للذات في مزاجية حيث "يأخذ التأمل معناه الكامل كجدل داخلي من خلاله أشيد "الأنا" مرة، والمشروع

¹-بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، ضمن: الوجود والزمان والسرد، مرجع سابق، ص:46.

*-راجع: (Paul Ricœur, Temps et récit (T1, 1983, T2, 1984, T3, 1985).

²-بول ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص:34-35.

³- Ricœur, Temps et Récit, T1, Op.cit, P:205.

(الفعل) مرة أخرى¹، ولا يتجلى هذا التشييد المزدوج كحياة حقيقة إلا من خلال الطابع السردي لخطابه.

لقد أراد ريكور أن تكون لتأملاته وتأويلاته نتائج معاشة فاختر المنعطف التحليلي وبرّر ذلك وأعلنه في عتبة الذات (1990) بقوله: "إن الهرمينوطيقا تكشف عن نفسها كفلسفة للانعطاف (Détour)، فقد ظهر لي أن الانعطاف بواسطة الفلسفة التحليلية سيكون أكثر غنىً بتحقق الوعود والنتائج"² وهذا لا يعني أن الانعطاف في فلسفة ريكور هو منهج انقلاب وثورة على مقولات وأفكار سابقة، بل هو التفافٌ ودورانٌ للذات على نفسها وسيرٌ في دروب وعرة ومسارات ملتوية في إطار المشروع المجموعة في مؤلف "النقد والفتاعة": "أبقى فيلسوفاً تأملياً، إذن فيلسوفاً للذات"³، حيث أن تأمل الذات واسترجاعها في كليتها يظل الهدف الأساسي لكل المسار الهرمينوطيقي.

فالمنعطف التحليلي هو عتبة تأملية للكوجيتو، يتعرف من خلاله على حياة الذات الفعلية ومشكلاتها التي تبدأ بالإشكالية التي طرحها ريكور في "مسارات التعرف والاعتراف": "كيف نقدم تنمّةً للتحليل الأرسطي للفعل، بمفهومه عن الرغبة المتعلقة، في إطار الفلسفة التأملية، التي تبدأ من ديكارت ولوك وتبلورت في البعد العملي للنقد الكانطي الثاني ووصلت مع فيخته إلى ذروة قوتها الترنسندنالية؟"⁴ وهذا يعني معالجة مسألة الفعل من خلال فلسفة للذاتية (Ipséité)* لاستكمال صرح الذات بتحويل الإرادة إلى استطاعة أي إدراج الذات في مجالها الزمني والتاريخي وفهم هذا الزمن الذي يغلف الفعل ويبقى مدرّعا وغير قابل للاختراق، ولهذا لجأ ريكور إلى استدراج هذا

¹- Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, P:59.

²- Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:28.

³- Ricœur, La critique et la conviction, Op.cit, P:235.

⁴- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:139.

*-يستخدم ريكور مفهوم الذات بهذا المعنى تمييزاً لها عن المعاني الأخرى، فـ "Ipséité" تعني الذات في علاقتها بالآخر، بينما "soi" تعني الذات بالنسبة لنفسها (Idem) وبهذا يتحدث ريكور عن الذات بطابعها التأملي (Soi même).

الزمن إلى الخطاب ومحاصرته بالسرد واختراقه بمنعطفات هرمنيوطيقية مدعومة بضربات الكوجيتو الذي يمتلك إرادته ويستوعب ذاته.

إن ضرورة فتح التأمل على فلسفة التحليل هي من طبيعة التأمل نفسه لأن طريقة العودة إلى الذات من خلال أفعالها تتطلب التحقق من نسبة هذه الأفعال إلى الذات نفسها، وهذا الانتساب الأنطولوجي والفعلية هو ما تنبني عليه المعرفة العملية حول الأخلاق والقانون والعدالة والتاريخ والمسؤولية.

فالمشكلة إذن ترتبط بإعادة صياغة مفهوم الإنسان وفق مفهوم آخر للذات، وفهم الفعل في انتسابه إلى ذات قادرة وحررة، وفي هذا المسار تكون "النظرية التحليلية للفعل هي التي توجه الانعطف الكبير بواسطة السؤال ماذا؟ والسؤال لماذا؟ حتى وإن لم تكن لها القدرة على مصاحبة حركة العودة نحو السؤال من؟ من هو الفاعل؟"¹. وبهذا فإن فلسفة تحليل الفعل لا تقارب الذات إلا من زاوية جزئية ونسبية مما يدفع إلى التحقق من رابطة الانتساب والانتماء بواسطة المنعطف الهرمنيوطيقي من خلال سلسلة الأسئلة المرتبطة بفكرة الانتسابية أو النسبة أو الغزو (L'imputabilité): "من يتكلم؟ من يفعل؟ من ينحكي؟ تجد تكملتها في السؤال "من هو القادر على الانتساب (نسبة الفعل إلى فاعله)؟ وهذا يضيف مسألة القدرة على تحمّل نتائج الأفعال و تحمل الأخطاء بالخصوص². أي تقدير المسؤولية في الحقل العملي كمظهر من مظاهر تجلي الذات في عالمها وتأويل هذه المسؤولية لمعرفة نسبة الفعل إلى الفاعل فيها.

وبهذا فإن المدخل الهرمنيوطيقي إلى الفعل في فلسفة ريكور سيكون التأمل بما هو الرابطة الانتسابية بين الفاعل والفعل عبر واسطة النص ومن خلال الإطار الزمني الذي يحيط بالفعل وانخراط الذات في تاريخيته ، إذ إن "الفعل يحتل مكان الواسطة بين

¹ - Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:29.

² - Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, PP:157-158.

النص والتاريخ"¹ ، فالفعل يتعلق بذاتٍ متكلمة، هي بالمعنى الريكوري، ذات منحكية (Se raconteur) ، وفي هذا الانحكاء ينبني زمن الذات الحقيقي الذي هو زمن الفعل أيضا وفيه تنخرط التأملات حول وضع الذات وطبيعة العلاقة مع التاريخ، بوصف القدرة على الفعل ناتجة عن القدرة على الكلام، وهو ما يعني دمج كل هذه الإشكاليات في مجال النص.

ومن هذا المجال يتجلى الفعل في تاريخ الذات الطويل ، كما يشير مؤلف ريكور المهم "من النص إلى الفعل"² ، إذ يعتبر أن السرد ليس محل الذاكرة فقط بل هو محل فعل الحاضر أيضا وموجهه من خلال الخطاب الذي يُعتبر النص أهم تجلياته، "السرد فعل من أفعال الخطاب يبرز خارج نفسه، نحو بعض التعديل للحقل العملي لمستقبله"³ فمن خلال عتبة الخطاب يفتح التأمل الريكوري على العقل العملي للإنسان المعاصر منطلقا من الإمكانيات التي يقدمها الخطاب كمرآة للذات نفسها.

ومنه فإن الأفعال هي انعكاسات خطابية يجب أن تنتسب إلى أصلها ومنشئها الحقيقي ولكن في شروطه الأنطولوجية وانفهامه المرتبط بفهم النص الذي يشكل معيار تحديد هذه الشروط ومبدأ الانفهام الذي هو مسلمة ريكور الأساسية، إذ "الانفهام أو فهم الذات هو انفهام أمام النص الذي نستقبل منه حالات أخرى للذات غير الأنا (moi) الذي يباشر القراءة"⁴ والأنا هنا هو ذات بلا هوية أو زمن، أما حالات الذات المختلفة ، والمنعكسة في مرآة النص كطيف ذي ألوان متعددة لضوء واحد هو ضوء الذات، فإن التعرف عليها يقود إلى معرفة حالات الفعل كذلك ، والتي يتحقق بإيجادها استكمال صرح الذات وترميم الكوجيتو المكسور والمهشم بضربات القلق والشر والظلم والوهم،

¹ - Ricœur, *Réflexion faite*, Op.cit, P:52.

² - Ricœur, "Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II", éd. Seuil, 1986.

³ - Ricœur, *Réflexion faite*, Op.cit, P:65.

⁴ - Ricœur, "Du texte à l'action", Op.cit, P:31.

ويتجسد هذا في مشروع ريكور حول "التأمل في القدرات التي تجتمع لرسم صورة الإنسان القادر، استجابة للتحدي المرفوع من أجل استكمال فلسفة الفعل الأرسطية"¹، هذا المشروع الذي يبدأ بتجديد أرسطو، كانط وهيغل، ودفع الذات عبر محطاتها من أنا موجود (الأنطولوجيا) إلى الأنا أفكر (الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا) إلى الأنا أستطيع (العملية).

لقد مثلت هذه المحطة من المنهج الريكوري عتبة مصيرية في التحقق (Vérification) من فرضياته، حيث سيكون رهانه الأخير إثبات صلاحية اللحظة التي يرتبط فيها "التأمل في الذات المتكلمة بهرمينوطيقا الإنسان المستطيع"² وهو الرهان الذي تشهره تأملاته وتأويلاته للمعيش والعملية بتناقضاته.

2-3. الهرمينوطيقا والعقل العملي :

لقد كان ريكور حاضرا في ساحة الفضاء العمومي خلال سنوات حياته الأخيرة استجابة لعاملين أحدهما ذاتي شخصي والآخر منهجي معرفي: فأما الذاتي فلأنه أراد تحقيق مطالب الطفولة وتعويض بؤسها وتحويل قضية مقتل أبيه والذاكرة الوطنية أثناء سنوات الحرب، إلى قضية فلسفية. وأما المعرفي فلأنه أراد تحويل إنجازات التأمل والهرمينوطيقا خلال مسارهما الطويل والشاق إلى إنجازات عملية من خلال الخطاب، والنص بوصفه وحدته الكبرى، وكذلك كوساطة بين فلسفة الفعل والتاريخ، ودفع رابطة الانتماء الذاتية إلى مجالها الحيوي في دائرة المعيش، بعد أن استكملت صفاءها وفهمها ووحدتها الأنطولوجية وقطعت مسارها التعرّفي والاعترافي، لأن "المعيش"، الذي تكّد الهرمينوطيقا في حمله إلى اللغة ورفعته إلى المعنى، هو الصلة التاريخية المذاعة عبر الوثائق المكتوبة،

¹ - Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:139.

² - Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:145.

الآثار الأدبية والفنية، المؤسسات والمآثر التي تستحضر لنا الماضي التاريخي وهو ما كان هيغل يدعوه بماهية الأخلاق"¹. فالهرمينوطيقا تدفع بعلاقات الحياة اليومية إلى واجهة اللغة وتبحث عن الجوهر العميق للوجود، وهو بالضبط ما تنادي به الفينومينولوجيا التي تتغذى منها الهرمينوطيقا، لأن المعنى الذي لا يجد تعبيره في تجربة حية أو فعالية خطابية إنما هو معنى ميت ولا يرقى أن يكون حتى ميتافيزيقيا أو إيديولوجيا، إذ هما في الحقيقة مرحلتين أساسيتين من مراحل بناء الخطاب المعرفي النظري والخطاب العملي.

لا معنى للفينومينولوجيا بالنسبة لريكور إلا كعتبة للعقل الهرمينوطيقي تساعد على القفز من النص إلى الفعل و عبر إمكانات النص نفسها التي يولدها الجدل المثمر بين التفسير والفهم، بين لغة النص وشيء النص اللامحدود والمبسوط أمام النص حيث ستصبح المسألة الهرمينوطيقية الأساسية هي أن "ما يتم تأويله في النص هو عالم مقترح ومشروع عالم أستطيع سكنه وعرض قدراتي الخاصة فيه"² والتي هي قدرات الذات في الوجود والتفكير والاستطاعة بوصفها قدرات نموذجية للتحول من النصوص إلى الحياة. إن النصوص لا تستهلك معانيها في توظيف داخلي محض بل هي رموز للفعل ومفاتيح للممارسة ومنفذ الذات إلى فضائها العملي، حيث إن "لغة الحياة الواقعية هي خطاب الممارسة (Praxis) والتي تنتج عن التأمل الرمزي للفعل، وبهذا يؤكد ريكور على الطابع الرمزي للفعل"³ فمن خلال هذا الطابع يمكن التفكير في الحياة المعاشة انطلاقا من الخطاب وحمولته الدلالية التي هي حياة معلقة في اللغة بالمعنى الفينومينولوجي .

¹-بول ريكور، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (مصر)، ط1، 2001، ص:46.

²- Ricœur, *Réflexion faite*, Op.cit, P:57.

³-George Taylor, *in*: Ricœur, *l'idéologie et l'utopie*, Op.cit, P:08.

وعلى هذا فإن " "معيش" الباحث الظاهراتي، من الناحية الهرمينوطيقية، يطابق الوعي المعروف في الفعالية التاريخية، لهذا تمثل المبادئ التأويلية بالنسبة للانتماء، ما يمثله تعليق الحكم في الظاهراتية بالنسبة إلى المعيش"¹، فرابطة الانتماء هي التي تجعل من التراث حقيقة نافذة، ومن الواقع عدالة مطلقة ومن الشر قيمة مشروعة، ومن مآسي الحداثة قيماً للخير والجمال وبعدها أساسياً للحياة ، ومنه فالمكوث على مسافة من هذا الانتماء يغيّر زاوية الرؤية في العقلانية المعاصرة و يجعلها تعيد النظر في كثير من المسلمات النظرية بناء على تجربة الحياة المعاشة والمنقولة عبر تجربة الكلام والكتابة وفي خطاب النص بما هو حامل فينومينولوجي للتجربتين معا.

لقد اضطلع ريكور بمهمة أساسية في مشروعه العملي هي "توسيع الإشكالية التأملية لتشمل الحقل العملي وهذا بمضاعفة النقد بين العقل العملي والعقل النظري، وليس يتم إنجاز هذا النقد من خلال نظرية الفعل فقط، بل من خلال الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الحق أيضاً"² لأنها المجال الحقيقي والفعال الذي تستشعر فيه الذات ذاتها، ولأن الأخلاق والحق هما الشرطان العمليان لاستكمال بناء صرح الذات وتشديد الكوجيتو في شموليته، فبعد أن التأم جرح القلق والاضطراب وانكشف خداع الشر وتلّونه، فإن الذات (Ipse) في ارتباطها الأنطولوجي والتاريخي بالآخر لا بد أن تتجلى في حقل تتماسك فيه من خلال عدالة العادل وخير الخير.

إن الحقل العملي ليس هو مجال صراع الذوات وتفوقها بل هو مجال تحققها واكتشافها وتجليها لذاتها ، إنه محك الوجود، وبهذا المعنى نفسر عبارة ريكور: "الوجود الإنساني هو وجود سياسي"³ لأن الفعل في الحقل العملي يعني ممارسة سلطة معينة تقابل سلطة الآخر وتريد منها الاعتراف كشرط للحوار والتفاوض ومنه يكون هذا

¹ -بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص:46.

² - Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Op.cit, P:138.

³ - Ricœur, *Aux frontières de la philosophie*, Op.cit, P:304.

الاعتراف مجالاً لممارسة السلطة وإعطاء الوجود بالفعل طابعاً سياسياً، إذ إن "الفعل يهدف إلى السياسي والسلطة ليست سوى التعبير العام عن الفعل"¹، ومنه فإن إصلاح الذات بما يتناسب مع امتلاك السلطة هو مشروع سياسي قديم وجديد في الآن نفسه، لكنه يصبح ذي أبعاد معرفية أكثر تجذراً وانفهاماً، إذ "إن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع أو التخلي عن العقل، بل تجد مشروعيتها في الاعتراف والتعرف، و معرفة أن الآخر هو الأفضل في إطلاق الحكم وبعد البصيرة، (..) فالمفهوم الصحيح للسلطة لا علاقة له بالأوامر والطاعة وإنما بالمعرفة"²، فالسلطة القائمة على المعرفة إنما هي فعل الذات نفسها ومن ثمة هي تأسيس أخلاقي للوجود الذي تركز عليه الذات في طلب الاعتراف المشروع للحاكم والمربي والمدرس والأب.. الخ.

ومن ثمة فطلب السلطة أو إسنادها إلى الذات فعل طبيعي وأساس من أسس الحوار والتكلم مع الآخر الذي هو المكان الذي تراقب منه الذات ذاتها بانعكاسها فيه وتأملها نفسها على مسافة يوفرها وجود الآخر، "فتأسيس السلطة في تنوع إنساني هو تأسيس ما قبل قانوني بامتياز، هو تأسيس يتضمن العيش معاً بجوار الآراء، وهو كذلك تأسيس منسيّ، لكن هذا النسيان لا يحيل إلى أي ماضٍ عيش كحاضر في مجتمع واع بذاته، إنه نسيان بلا ماضٍ ومنه فهو بدون حنين إلى ماضٍ ما، نسيان يؤسس لحاضر عيشنا معاً"³، أي يؤسس لوجود زمني تنطوي تحته سلطات الذات مشتركة في فهم بعضها دون ظهور مشكل الهيمنة في مفهوم السلطة، وهو ما يمكن أن نسميه بالشرعية الأنطولوجية للسلطة التي تتجاوز هيمنة كل حاضر، وبهذا الأساس فإن "ما يهم ليس ميكانيزم النسيان بل هو وضع المنسي ذاته، لأنه ليس ماضٍ كان، بل هو قوة الوجود

¹- Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:27.

²-Gadamer, Vérité et Méthode, Op.cit, P:300.

³-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:29.

معا" الذي نُكُونُه ولا نراه، إنه سلطتنا المشتركة"¹، وبالتالي فإن الوجود السياسي للإنسان هو منطقة منسية ليس في التاريخ ولكن في بنيات الوعي المتركمة وتحت نشاط الفعل السياسي الذي تقوم بتوجيهه انزياحات الذات نفسها، الناتجة عن بقايا القلق والإرادة السيئة والشر كمكبوتات مدفونة في عمق الذات.

ولكن كيف يمكن للهرمينوطيقا الريكورية مقارنة رمزية الفعل السياسي واتخاذ المسافة من الواقع الذي يغذي هذا الفعل ويحجب حقيقته؟ ينطلق ريكور في عمله الهرمينوطيقي لمقاربة الفعل الرمزي من ظاهرتي الإيديولوجيا واليوتيبيا، بوصفهما نموذجين عن الطبيعة الرمزية للفعل السياسي، وكذلك عن حقلين تأويليين يمكن من خلالهما اتخاذ المسافة من الواقع الاجتماعي.

ففي الإيديولوجيا يكون ذلك من خلال إعطاء صورة مشوهة ومقلوبة عن الواقع الاجتماعي كطريق إلى السلطة، وبهذا تكون الإيديولوجيا "ظاهرة غير قابلة لتجاوز الوجود الاجتماعي، حيث تمتلك الحقيقة الاجتماعية مؤسسة رمزية تتضمن التأويل، في شكل صور وتمثيلات للربط الاجتماعي نفسه"². وبهذا تكون المسافة التي تتخذها الإيديولوجيا من الواقع الاجتماعي، بفعل رمزي للسلطة، هي شرط قيامها ومبدأ نقدها في الوقت نفسه من خلال نشاط التشويه في الإيديولوجيات، حيث "إن إمكانية التشويه هي بنية الحياة الاجتماعية المفتوحة بواسطة الوظيفة الرمزية"³ وهو ما يعني، في هرمنوطيقا ريكور، أن الفعل السياسي وفق المنظور الإيديولوجي مسبوق بالفعل الرمزي "L'action symbolique" الذي هو جهد الذات ورغبتها في الانقذاف في مشروعها العملي من خلال الرموز وانطلاقا من وجودها السياسي الأصلي كمارسة للسلطة، هي سلطة الوجود معا والعيش معا.

¹-IBID, P:33.

²-Ricœur, Du texte à l'action, Op.cit, P:314.

³-Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Op.cit, P:28.

وبهذا فإن نقد الإيديولوجيا لا يمكن فقط بمقابلتها بالعلم ومعارضتها به أو دحض حججيتها من خلال تقديم صورة الواقع الفعلية، بل يكون نقدها من خلال وظيفة الفعل الرمزي بدمجها في مشروع الذات الذي يشتمل على الآخر، وعلى هذا الأساس لاحظ ريكور أن "الإيديولوجيا مفهوم مثير للجدل إذ إنها لم تُنسب أبداً إلى ضمير المتكلم الأول "أنا" ، إنها دائماً إيديولوجيا شخص آخر، ويتم فهمها بالمعنى الضيق، كخطأ الآخر"¹، وهو ما يعني رمزيا وعمليا انفصال الذات عن الآخر، وينتج عن هذا الانفصال انهيار الوجود المشترك وتصعد السلطة الجماعية المشتركة المبنية على الاعتراف كقوة تماسك هذا الوجود من خلال "المدخل المزدوج لظاهرة الاعتراف: فالاستقلالية الفردية لا تزدهر إلا داخل المجتمع حيث يتم الاعتراف بقيمة الفرد مقابل اعترافه بمديونيته تجاه المؤسسات السياسية"² ، ومن ثمة فإن هذا الوجود الاجتماعي مؤسس على ذاكرة جماعية تستحضر السلطة المنسية كفعل رمزي يُوجه الجماعة ويدفعها إلى الفعالية التاريخية.

وبالنسبة لريكور فإن استحضر السلطة المشترك والوجود معا هو استحضر تخييلي لهذه الذاكرة ومنه فإنها تتجلى كخطاب من خلال السرد بما أن "السرد يمارس الذاكرة"³ ويدفعها إلى التاريخ ونقل الوجود ليكون "الوجود الآن" بالمعنى الهيدغري وهو ما يعني أيضا أن زمن الذات يتدفق من آخرها الذي يقوم بسردها أي بدمجها في الصيرورة الزمنية.

أما بالنسبة لليوتيبا فإنها تضع الوعي على مسافة من الواقع الحاضر وتقترح واقعا جديدا وممكنا، إذ إنها من خلال "فكرة اللامكان تسمح بوضع النظام الثقافي على بعد

¹-IBID, P:19.

²-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:165.

³-Ricœur, Temps et récit, T1, Op.cit, P:27.

مسافة مَّنا، فنراه من الخارج بدقة بفضل هذا اللامكان"¹ ، ويمكن من خلاله كذلك وضع الذات على مسافة من سلطتها المنسية، غير أن الفرق بينها وبين الإيديولوجيا أن الإيديولوجيا تمارس الفعل الرمزي للسلطة كذاكرة بينما تمارسه اليوتيبيا كنبوءة يشتغل فيها المخيال الاجتماعي كانتظار، وبهذا تعمل الإيديولوجيا على التفريق بين اليوتيبيا الممكنة أي القابلة للسرد ، ومنه تكوين الهوية الجماعية وانخراطها في مجال زمني ممكن، وبين اليوتيبيا الوهمية التي تستعصي على بناء الفعل الرمزي والفعل الاجتماعي. ويظهر أن الخيال الممارس في الإيديولوجيا كما في اليوتيبيا يقود إلى عملية نمذجة للوجود السياسي للإنسان والسلطة المشتركة داخل هذا الوجود، حيث أن "ما يُثبت صحة الفرضية القائلة بأن الوظيفة الأساسية لليوتيبيا لا تنفصل عن الوظيفة الأساسية للإيديولوجيا، هو أنهما يصلان إلى النقطة الحاسمة نفسها وهي السلطة"² وهذا ما يعني أن الخيال الجماعي في كل من الإيديولوجيا واليوتيبيا هو مستوى في الفعل الرمزي يقوم بترميم الذات من خلال استرجاع سلطتها كوجود لذاتها وسلطتها كوجود مع الآخر.

ففي الحقل العملي تستمر الذات في التعرف على نفسها من خلال الآخر، "فالذات لا تنفصل عن آخرها، في أية مرحلة كانت"³، وهو مبدأ أخلاقي التزم به ريكور لإنقاذ الذات من تمركزها الذي يهشم الوجود السياسي ويحطم سلطة الذات، أي أن تمركز الذات (الغربية) وإنكارها للآخر وعدم الاعتراف به هو مرض الحداثة ومأساة تاريخها وذلك لفقدانها للطابع الأخلاقي ، وبهذا المعنى نفهم عبارة ريكور: "الفلسفة الأخلاقية (Ethique)، غير أن الأخلاقي (éthique) ليس أخلاقيا (morale) محضاً"⁴، فالاعتراف

¹-Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Op.cit, P:37.

²-IBID, P:37.

³-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:30.

⁴-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:56.

بالآخر وجعله مشاركا في وجود الذات نفسها هو مبدأ الفلسفة الأخلاقي لكنه يتعثر في أخلاق (morale) الواقع الاجتماعي ويتراجع أمام أشكال الهيمنة والظلم والشر.

ومن هذه النتائج يعمد ريكور إلى وضع معالم إصلاح الذات في حقلها العملي ويذهب إلى اعتبار أن "استقلالية الذات مرتبطة بالاعتناء بالقرب، وبالعدالة مع كل إنسان"¹، أي بالتعرف على الذات نفسها وإظهار وجودها الحقيقي وسلطانها الخاصة وكذا التعرف على الآخر دون الهيمنة عليه أو سلبه سلطته الخاصة، فذلك ليس من العدالة بما هي طابع أخلاقي للفلسفة ومن ثمة التأمل والتأويل، إذ "ليست العدالة مكان الدولة فقط، بل هي مكان الحقيقة والماهية"² فهي الوضع النظري والعملي الذي تلتقي فيه الآراء والسلطات دون مبدأ يُشرع للهيمنة والظلم والشر، فالعدالة ليست فقط علاقة تستوجب مراعاة حق الآخر، بل هي فعل من أفعال الذات الذي به تستكمل بناءها الشمولي، ولهذا فالعدالة بالنسبة لريكور ليست إلا العادل، ذاتٌ مسبوقه بوجودٍ عادل في سلطة مشتركة ومتساوية.

وعلى هذا " فالعدالة ليست مؤسسة من المعايير والقواعد والقوانين الموجودة في المدينة أو الدولة ولكن بوصفها الشكل الجوهرى للعادل والعادل ما هو إلا الذات الخيرة في علاقتها مع الآخر"³، ومنه فإن فكرة العادل والخير تسترجع أفق الذات الأنطولوجي وإرادتها المحضة ورغبتها المتعلقة، ولذلك هي تندرج ضمن الطابع الأخلاقي للفلسفة كما بيّنه ريكور يبحث يمكن الحديث عما أسماه ريكور بـ "عدالة الخطاب الفلسفي"⁴، ولعلنا بهذا نرى ريكور يجيب عن سؤال سقراط الموجه إلى جورجياس: "هل تعتبر

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:30.

²-Ricœur, Autrement, Op.cit, P:33

³-Ricœur, Le juste, la justice et son échec, éd. L'Herne, Paris, 2005, PP:08-09.

⁴-Ricœur, Autrement, Op.cit, P:30.

الرجل الظالم متعقلا (*Sophroncin*) من حيث هو مرتكب للظلم؟¹ ، غير أنها إجابة لم تأخذ المسار البلاغي القصير لجورجياس "وفق منهج العبارة القصيرة" ولكنها اتخذت مسارا من المعرفة والاعتراف مليء بالدروب الوعرة والطرق الملتوية والمنعطفات والعتبات الكثيرة.

4-2. حدود التأويل والسياق الحجاجي:

لقد اختار ريكور المسار الطويل للهرمينوطيقا عبر جدلية الاستمولوجيا والأنطولوجيا في بناء قواعد التأويل، إذ يتحرك في اتجاه مخالف للطريق القصير لأنطولوجيا هيدغر عبر منعطفات وتعرجات ابستمولوجية كثيرة، كما أنه يعود إلى الحفر أنطولوجيا تحت المشروع الاستمولوجي للتأويل كالذي دشنه دلتاي. ويطغى على هذا المسار خياراتٌ كثيفة للمفاهيم واستبدالاتٌ كثيرة للأدوات المعرفية والمواضع الفكرية، ويجعل ريكور من جميع بدائله المفهومية إمكانات حقيقية لخوض الجدل الأساسي بين التفسير والفهم على طريق المنعطفات التأويلية، غير أن هذه الطريق مفتوحة على عالم لانهائي بسبب عجز في تجذير المشكلات الأساسية للتأويل، فهو إذ ينطلق من قاعدة أن التماهي بين الذات وذاتها أمرٌ مستحيل، فإنه يجعل القراءة التأويلية لعالم الرموز والأشياء والرغبات ضمن أفق مفتوح بين الذات وعالمها، أفقٌ لا يقف عند حدٍّ غير حدٍّ اتخذه النص مرجعا وسيطا ومنظورا يتم عبره رؤية أشكال جديدة من وجود الذات .

لقد نظر ريكور إلى الانعطاف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا كضرورة ابستمولوجية ولحظة نقدية أساسية للفهم، إذ "وبما أنه لا يمكن قيام وصف مباشر للظواهر دون تأويل، فإنه لا مفر من اللجوء إلى منعرج أو "عطفة" هرمينوطيقية"²، غير أن انعطافات التأويل لدى ريكور تتحرك في مسارات تائهة من الفهم اللانهائي

¹ - أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص:115.

² - جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ، بيروت، ط1، 2007، ص: 141.

المتشعب بانفتاح الإرادة وتحررها من اللاإرادة وتجاوزها في مشروع الوعي المبني على القدرة والكلام، ولذلك يعرف ريكور الإرادة بأنها "ما أقرره والمشروع الذي أشكله مشتملا على معنى الفعل الذي أقوم به وفقا للقدرة التي أمتلكها، فالإرادة لا تُختزل في طرح مشروع فارغ يتم ملؤه بواسطة الفعل"¹، وبهذا فإن هذا المشروع هو مشروع دون حدود لأنه يعمل في كل مرة على مجاوزة النهائي (الفعل) من خلال الفكر والإرادة.

لقد اعتقد ريكور أنه بعد التجاوز الابستمولوجي الأنطولوجي لمشكلة الشر واللاشعور واللاإرادة والخطيئة..، فإن الحرية الإنسانية تكون قد اكتملت والإرادة قد أخذت كامل قدرتها على مجابهة العالم ومسائله، وبذلك "فالإنسان هو مُساءلة دون نهاية ، قادرٌ على مساءلة مكان مبدأ الوجود وإعدامه"²، وبما أن الإرادة هي التفكير، في منظور ريكور، فإن التفكير وفق المنعطفات التأويلية هو عملية لانهاية وما عوائقه الأخلاقية (الشر) والسياسية (اللاعدالة) .. إلا حوادث عرضية يتم تجاوزها ضمن حركة الانعطاف التأويلي .

يؤسس ريكور لانهاية التأويل على قاعدة تأويل النص الإنجيلي من خلال تعليق اللانهائي المزيف (حرية الأهواء والميول)، إذ " يجب وضع هذا اللانهائي المزيف بين قوسين لاستكمال اللانهائي المشروع للحرية، هذا اللانهائي ،الذي قال عنه ديكرت أنه يجعلنا شبيهين بالإله"³، حيث سيكون التأويل، وفق التأسيس اللانهائي للحرية، تأويلا متعاليا لا يمكن للأحداث والأخطاء والعثرات أن تؤثر عليه أو تحدّ من اندفاعه في العالم (عبر النص)، ولهذا و " بعد توظيفات ريكور الأولى حول موضوعات القداسة في النص

¹ - Ricœur, le volontaire et l'involontaire, Op.cit, PP: 10, 11.

² - Ricœur , Histoire et vérité, Op.cit, P : 358.

³ - Ricœur, le volontaire et l'involontaire, Op.cit, PP :26,27.

الإنجيلي ، يصبح ريكور حرًا في تطبيق مقاربات التأويل بصرامة في قراءاته¹ جاعلا من النص عالما مفتوحا على أفق واسع من العلامات والرموز والآثار التي تتوسط بين الذات وذاتها، ومعطيا للفهم حركة جدلية تأملية غير منتهية حسب قاعدة "اختبر لتفهم وافهم لتتجاوز ، كحكمة يجب أن تحكم تأملنا"²، وهذا يعني أن المجاوزة في التأويل لا تقف عند نتيجة ختامية تجسد الحقيقة الفعلية لعملية التأويل، حتى وإنْ ظهرت هذه الحقيقة نسبية ويعتريها الخطأ والقصور.

لقد خصص أمبرتو إيكو (Umberto Eco) عدة دراسات لمسألة التأويل وحدوده، منطلقا من أن "القول بأن التأويل قد يكون لا متناهيا لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه، [كما أن] القول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو تأويل جيد"³، وبهذا يوضع التأويل، كما يقدمه ريكور، محلّ مساءلة نقدية من خلال تفكيك منطق النهائي واللانهائي .

لقد لاحظ إيكو أن "العالم الإغريقي كان على الدوام فريسة لفكرة "اللانهائي"، إن اللانهائي هو الذي لا يملك حدودا، إنه ينزاح عن القاعدة، ولأن الحضارة الإغريقية كانت مهووسة بفكرة اللانهائي، فإنها بلورت على الهامش مبدئي "الهوية" و"عدم التناقض" فكرة المسخ الدائم مرموزا إليها بهرمس"⁴، وتشتغل هذه الفكرة على مستوى رمزي، إذ كلما همّ التأويل بالقبض على موضع رمزي أو معنى داخل تعبير أو نص..، انفلتَ الرمز من نفسه مُولدا رمزا غيره، وبهذا المعنى "بقيت الهرمينوطيقا بالنسبة لريكور، تأملا في التعابير والتموضعات الرمزية ، ذلك أن الهرمينوطيقا هي في تطلع

¹ - دايفيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، بيروت، ط1، 2007، ص: 152.

² - Ricœur, Histoire et vérité, Op.cit, P :317.

³ - أمبرتو إيكو، التأويل بين السميانيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بركراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص: 21.

⁴ - المرجع نفسه، ص: 28.

دائم لفهم لماذا يتموضع المعنى دائما في شكل موضوعي (رمز ، نص ، حكاية.. الخ)؟¹، ويظل هذا التطلع دون وجهة، كمبدأ من مبادئ العقلانية ما بعد الحداثية التي تضع الحدود المنطقية والأنظمة النظرية على الهامش، تطلع تأويلي يتعالى على السياق والإطار الخطابى للنص .

لقد ساهم البعد الأسطوري- الديني للعقلانية الهرمينوطيقية، في فتح تأويل النص على عوالم غير محددة، وساهم ريكور بالأساس في التأسيس الابستمولوجي لهذا الفتح من خلال "تعويم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بمواضيع الرؤية المباشرة ، الإدراك الحسي والتأسيس النهائي"²، وهو ما حوّل مسار التوجه الأساسي للفينومينولوجيا نحو موضوعها، ليشغل الفهم على نفسه عبر منعطف طويل للتأويل تمّ فيه نسيان الحياة الجوهرية للذات* في علاقتها بموضوعها، وهي حياة عملية كذلك، تستقر على تموضعات الوعي داخل تاريخيته، كما تعود اللغة إلى تداوليتها والخطاب إلى خياراته الحجاجية والذات إلى آخرها ضمن مسارات للتعرف والاعتراف.

وعليه يواجه ريكور السؤال التالي: ما الذي يوقف سيرورة التأويل؟ أو "ما هو المقياس الذي نستند إليه لنقرر أن تأويلا ما مقبولٌ وأنه ينبغي إيقاف عملية الاستدلال؟"³، وهذا يعني تعيين الحدود الطبيعية للتأويل، ليس من داخل تكوينه النظري الكثيف ، كما تعرضه الهرمينوطيقا الريكورية، وإنما من خارجه أي في المجال الذي يتحرك فيه التأويل ضمن تقاطعات آفاق الذات والموضوع والنص، هذا المجال هو ما يسميه إيكو بـ"العادة"، حيث " إن تشكل العادة ، باعتبارها إطارا للفعل يؤدي، ولو مؤقتا، إلى توقف

¹ - غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 144.

² - غراندان، المرجع السابق، ص: 156.

* - وهو ما يفسر نزوع بول ريكور إلى الالتحام بالحياة العملية في سنوات حياته الأخيرة ، حيث تندرج كتاباته "الذات عينها كآخر"(1990)، "الذاكرة، التاريخ، النسيان"(2000).. في هذا الاتجاه.

³ - أن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص: 66.

السميوزيس** اللانهائية للتأويل"¹، وهذا يعني أن حدود التأويل هي حدود تداولية، حيث أنه متى أثبتنا، في إطار العادة، أن تأويلا ما أصبح يتطابق، نسبيا، مع موضوع متحقق، أو أنتج فهما يمكن أن يشارك عمليا في حلّ مشكلة واقعية وتوضيح جوانبها الدلالية، فإنه يجب إيقاف عملية التأويل أو تعليقها.

يكون السياق الخطابي للنص وتداولية الدلالات حدودا للتأويل ومعايير لتوقيف سيرورة التأويل، ذلك أن "وضع الخطاب وحده يسمح للمخاطب بمنح الخطاب دلالاته الفعلية"²، أما إن أصبح هذا الوضع طوباويا أو تلاشى سياق المعنى والدلالة، فإن التأويل، حينئذ، يكون قد دخل مجال العدمية، إذ لا وجود يستند إليه ولا حقيقة يستقر عليها، لأنه " إذا كان مدلول أية جملة، حسب التصور التداولي، ليس شيئا آخر سوى الإمكانيات العملية التي يستدعيها تحققه، وإذا كانت الجملة صحيحة، فإن السيرورة التأويلية يجب أن تتوقف - مؤقتا على الأقل- خارج إطار حركية السميوزيس"³، حتى تتحقق تموضعات المعنى وتؤسس لمقدمات أخرى تبني استدالات جديدة لتأويلات لاحقة .

غير أن "فك شفرة التموضعات لم يكن أبدا غاية في حدّ ذاته بالنسبة لريكور، فقد بقيّ في خدمة أيّ تملك تأملي للفهم"⁴، فلا نتمكن من رصد مواضع عملية للفهم في فلسفة ريكور، وهذا يعكس الطابع التأملي الذي يبقى ريكور وفيا له خلال جميع منعطفاته التأويلية، حتى عندما ينتقل إلى الاستعانة بالفلسفة التحليلية كانعطاف للتأمل نفسه من أجل استكمال المسار الطويل للتحليل الهرمينوطيقي للذات.

** - السميوزيس (Sémiosis) مفهوم استخدمه بيرس Peirce بالخصوص ويعني السيرورة الدلالية لشيء ما من خلال نظام العلامة .

¹ - إيكو ، المرجع السابق ، ص: 134 .

² - رويبر مارتان، في سبيل منطق للمعنى، مرجع سابق، ص: 333 .

³ - إيكو، مرجع سابق، ص: 134 .

⁴ - غراندان، مرجع سابق ، ص : 157 .

لقد شكّل القفز المتسارع لتأويلية ريكور، بسبب القراءات النظرية الكثيفة، تصدعات على مستوى وعي القارئ، إذ يصعب الإمساك بنقاط فلسفية محدودة في المعاني التي يؤسس لها المشروع الهرمينوطيقي لديه، بحيث يمكننا القول مع جوناثان ري بوجود "مكان فارغ في محاجة ريكور، حيث كان يتوقع المرء تطورا تأمليا مثيرا"¹، وهذا بسبب انفصال الدلالات الفلسفية عن سياقاتها الخاصة* وهو ما يعتبر عجزا تجذيريا في اللغة التأويلية سيعالجه ريكور من خلال استدعاء تداولية الخطاب وربط المسار التأملي في تطورات الهرمينوطيقا باللغة اليومية كسياق لطرح مواضيع التأويل النظرية، وبهذا فهو يرسم لتأويليته حدودا عملية ملتزما بالضرورات الحجاجية التي يقتضيها الاستيعاب السياقي والتداولي لموضوعات التأويل.

يعالج ريكور الفراغ الحجاجي في ممارساته التأويلية بملء الرمز بالفعل، ولهذا يقول "تبدو لي اللغة المألوفة الآن، متابعا في ذلك أعمال فتغنشتاين و أوستن، نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر"²، إذ إن وضع التجربة التأويلية في سياق الذي تتضمنه اللغة المألوفة بالأساس، هو إرساء الحدود العقلانية للتأويل والتعرف على الاستعمال التداولي للخطاب الرمزي.

لقد ظهر لريكور أن "الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة اليومية المألوفة هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي ، فهي أكثر الطبقات بدائية في

¹ - جوناثان ري، السرد والتجربة الفلسفية، ضمن : " الوجود والزمان والسرد "، مرجع سابق، ص : 115.
* - يظهر أحد الأسباب في ذلك "أطروحة ريكور في استخدام الوجه الحساس للاستعارة ، هذه التي جعلت من كل مفهوم غير ممكن ، وهي الأطروحة التي ترتبط بتعميم الاستعارة وبالتالي فقدان كل أثر منطقي لها" أنظر: Marcos Siscar, Rhétorique et philosophie, Op.cit, P :63
² - بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص :278.

نظرية الاستعارة والرمز والمثل .. الخ"¹، والتعرف على مثل هذه الطبقات هو جزء من الوظيفة الهرمينوطيقية المطعمة فينومينولوجياً.

وعليه فإن إحاق نظرية التأويل بسياقاتها التداولية في عمل اللغة وأفعال الكلام ليس انعطافاً اختيارياً للمسار الهرمينوطيقي، بل هو إحاق الفهم نفسه بالمجال الذي يكتسب منه مقولاته اللغوية ، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالنص كحياة تتحقق فيها قيم الفكر العملية ، ولذلك فإن ريكور ينتهي إلى أن "فهم خطاب ما هو تأويل تحققات قيمه المترادفة استناداً إلى ما يسمح به السياق ويقترحه. وما يحدث في الحالات الأكثر تعقيداً بكثير من التأويل النصي، وما يشكّل المشكلة الرئيسة للتأويلية سبق أن أذنت به العملية التأويلية مثلما ترد في اللغة المألوفة. وهكذا يمكن تجديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرف على جذورها في عمل اللغة المألوفة نفسها"²، وهو ما يعني التعرف على الحدود الحقيقية للتأويل من خلال الاشتغال على السياقات التداولية للخطاب ومقتضياته الحجاجية.

¹ - المرجع نفسه، ص: 278.

² - بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 279.

لقد التزم ريكور بالتأمل منهجا لفلسفته، لكنه تأمل مفتوح على تأويلات متعددة داخل الفلسفة وخارجها، دون أن ينسى هاجسه الأساسي في بناء صورة الذات واستكمال صرحها الأنطولوجي، ليس من خلال الطريق القصير للأنطولوجيا كما هي في مثال هيدغر، وإنما من خلال إبستمولوجيا للتأويل أي من خلال الطريق المنهجي الطويل الذي يتخلل تضاريس الخطاب الفلسفي المعاصر بجميع تنوعاته واختلافاته ويسير على الحدود المتاخمة للعلوم الإنسانية خارج حصون الفلسفة، وهو الطريق الذي توجهه منعطفات وعتبات نحو الكائن في شموليته التكوينية.

إن العجز في التجذير (déficit de radicalité) هو الثمن المدفوع نتيجة انتهاج هذا التأمل المفتوح الذي يجعل من فلسفة ريكور فلسفة مترددة لا تحسم قراراتها بشكل نهائي، غير أن هذا لا يعني أن هذه الفلسفة لا تشتمل على أي تأكيد أو إثبات، وإنما كل إثبات يُحضر اللغة الفلسفية لمعالجة مشكلة جديدة، ولهذا فهي لا تستقر عند نسق مغلق، وهي أيضا ضريبة دفعها ريكور لتخليص الهرمينوطيقا من عنف الأنساق المغلقة والمسارات المفردة جاعلا من المعرفة والاعتراف الداخلي فيها نموذجين للتحكم في هذه المسارات وتعيين حدودها في الوجود والزمن.

في مشروع ريكور، تولد الأطروحات من بقايا مشكلاتٍ وهواجسٍ فلسفية، وهو ما يجعل من الصعب تلمس خيط منهجي واضح وبناء مقولاتي منتظم، ذلك لأن الفيلسوف ينطلق من الطابع النسبي والمحدود للتأويلات في نقده لأقطاب البنيوية وماركس، نيتشه وهيدغر..، واضعا بذلك جدلا بين النقد والأفكار الفلسفية بوصفها قناعات و مستندا إلى النص الديني كمثال عن هذا الجدل.

ومنه يوضح ريكور طبيعة مرتكزاته المنهجية بقوله: " لقد سرت دائما على قدمين: العمل الفلسفي والعمل التأملي بنظام ديني"، (أنظر مؤلفه " النقد والقناعة critique

la et la conviction، مرجع سابق، ص:211"، وهو ما يبين طبيعة الجدل الداخلي لفلسفته وحواراته والنتائج العملية التي يخرج بها من ذلك كله، ويبرر ذلك بقوله " قد أنشأنا ثقافة ذات قناعات قوية تتخللها بعض اللحظات النقدية ، إذ ليست الفلسفة نقداً فقط بل هي نظام من اليقين كذلك، واليقين الديني يحمل في ذاته بُعداً نقدياً داخلياً هو الآخر كذلك" (النقد والقناعة، ص:211).

ولهذا فإن النظام المفاهيمي في فلسفة ريكور لا يؤسس لنفسه قاعدة مستقلة أو يبحث عن مكان يبني عليه صرحاً فلسفياً متميزاً تشتغل فيه الشروط الضرورية لإقامة إمكان فلسفي يستبطن اليقين ويضع النقد خارجاً، على مشارف مداخله الإستمولوجية حيث تتحطم الإدعاءات الواردة من خطابات مغايرة عند سياج البناء الأنطولوجي غير القابل للاختراق بفضل اللغة نفسها المُتَعَدَّرُ تجاوزها، ولهذا كله يلجأ ريكور إلى طريق الحوار.

لماذا - إذن- يفضل ريكور انتهاج الحوار والتناص بدل البرهنة ذات البعد الواحد والنسق الخاص والمتميز؟ وهل يعني ذلك أنه ليس لفلسفته أية خاصية حجاجية تدفع إلى تبني رأي ما والدفاع عنه والبرهنة عليه مقابل آراء أخرى؟. يمكننا أن نفترض أن نظام الانفتاح في تأويل ريكور وتأمله هو مجرد إستراتيجية تسمح باختراق الآراء دون التعرّض إلى نقد جذري يقوض فلسفته كأي مستقل يحاول تهريبه إلى مساحات متنقلة تستعصي على الإمساك والقبض الإستمولوجي.

إن التحقق من صحة هذه الفرضية يكون بإثبات الطابع الحجاجي لفلسفة ريكور ولتأويله الفلسفي بالخصوص ، باعتباره موقفاً ورأياً بين المواقف والآراء ، كما هو تأويل بين تأويلات متصارعة، إذ هو جانب من هذا الصراع، وإن أظهرت مقارباته لهذه التأويلات حرية معينة اتجاه تراث تأويلي في تاريخ الفلسفة يتخذه ريكور وسيطاً أساسياً

في حواراته كقنوات اتصال بينه وبين الخطابات التي يتحاور معها، هذا التراث الممتد من أفلاطون، أرسطو، كانط، هيغل إلى نيتشه، برغسون، هوسرل، هيدغر، نابرت، ياسبرس...إلخ.

إن اشتغال ريكور بتاريخ الفلسفة قراءة وتدريسا جعله يعتبر نفسه مدينا لهذا التراث ومسؤولا عن اختلافه وتعدده، تصادمه وصراعه، إذ يعتبر الهرمينوطيقا إمكانية تأويلية للفلسفة لإحلال السلام داخل هذا التراث من خلال إجراء "حوارات خيالية" عبر النصوص التي لها القدرة على اختراق التاريخ وتجاوز مسافته الزمنية واستحضار الآراء المتناثرة في هذا التراث وجعلها تقابل بعضها بعضا، وَجْهُ النص لِوَجْهِ النص، دون اللجوء إلى هيمنة رأي آخر بفعل شروط تاريخية ومعرفية متفاوتة من عصر لآخر ومن فيلسوف إلى فيلسوف ولو اجتمعوا في عصر واحد ، كما هو الحال في مثال القرن العشرين.

لقد افترض أنه يمكن تجميع شتات الذات المتناقص منه، الغامض والمنسي كذلك، من خلال حفر إبستمولوجي تحت هذه المشاريع التأويلية للوصول إلى الأرض الأنطولوجية الموعودة للذات التي تملك السلطة المشتركة والوجود الذي يختفي فيه المنسي اليهودي - المسيحي والمخيل الأسطوري الجمعي بوصفه الهوية السردية للفكر الغربي.

في الحقيقة يكون إثباتنا للطابع الحجاجي لفلسفة ريكور وتلونها البلاغي، رهانا حقيقيا ، لأنه يقع في سياق تحدي فرضيات ريكور نفسها ، إذا ما نظرنا إلى موقفه من البلاغة بالنسبة إلى الهرمينوطيقا ، حيث يقرر في مقاله التذكاري حول علاقة الهرمينوطيقا بالشعرية والبلاغة أن "الهرمينوطيقا هي إلى الشعرية أقرب منها إلى البلاغة التي يكمن مشروعها في الإقناع، فالهرمينوطيقا تحتاج إلى الخيال المتواصل في

بحثها عن فائض المعنى" (ريكور، " البلاغة ، الشعرية ، الهرمينوطيقا" ، ص:113)، كما يفترض كذلك أن "الهرمينوطيقا تظل فنا لتأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفها وجمهورها الأولي بهدف اكتشاف أبعاد جديدة للواقع" (المرجع نفسه، ص: 116). وعليه ستكون مهمتنا الحالية هي الدخول في حوار نقدي مع هذه الفرضيات لإثبات الدور الحجاجي للهرمينوطيقا من خلال فلسفة ريكور، مفترضين أنه لا يوجد حوار لا نهائي أو فتح مطلق كما لا توجد عدالة فلسفية مكتملة، إذ للغة جاذبيتها اللاواعية إلى رأي دون آخر .

ولأدوات القراءة والتفسير والفهم والتحكيم بين التأويلات دافعية حجاجية تستمدتها من دافعية الذات نفسها كقاعدة أنطولوجية لتكوين القناعات والآراء وحالات الإقناع المصاحبة لها في رحلتها داخل اللغة و في مسارها المعرفي نحو إثباتات وقرارات محددة حتى وإن لم تكن حاسمة كما في هرمينوطيقا ريكور.

إن المنفتح لا يبقى منفتحاً إلى ما لا نهاية ، ولعبة السؤال والجواب لا تعني لعبة ذات متاهات غير محدودة وإلا كانت خداعاً وتزييفاً لواقع تنتهي فيه الحوارات إلى انتصار بعضها كفطرة تاريخية لم يثبت اختراقها بطفرة معرفية.

ولهذا فإن إثبات الطابع الحجاجي للتأويل الفلسفي لدى ريكور وتشخيص معالمه وتعيين مستوياته ورصد عتباته وتتبع منعطفاته المصاحبة لمنعطفات التأويل الفلسفي الريكوري، هذا الإثبات يقع على مسافة متساوية من إيديولوجيا البلاغي بوصفه انحرافاً عن مسار البرهنة والمحااجة من جهة ومن عدمية الهرمينوطيقي بوصفه تلاشياً لانفتاح تأويلي غير محدود ، واضمحلالاً للقرارات النهائية الناتجة عن كل مسار طبيعي للحوار والجدل والسجال وهي القرارات نفسها التي ينتهي إليها خطاب النص أو السرد أو التاريخ .

في أهداف هذا الإثبات، يندرج الدور الإبداعي للحجاجية التي تمثل الرابطة المنسية في أفكار ريكور الفلسفية التي ستكون في النهاية محلّ إقناع واقتناع ، لأنها وببساطة لا تنفصل عن جمهورها المزدوج : الجمهور النوعي الذي هو مجموع النصوص والخطابات التي يدخل الفيلسوف في حوار معها، والجمهور العام الذي يمثل مجموع المخاطبين الذين هم بصدد الممارسة والتطبيق لما تسفر عنه نتائج الحوارات والتأويلات المتصارعة، وهو الجمهور الذي ينتهي إليه الفكر الفلسفي العملي (السياسي والأخلاقي بالخصوص) لريكور في سنواته الأخيرة.

ولهذا سيقودنا مفهوم البراديجم، كما قدمه "توماس كوهن"، إلى كشف مسوغات الانعطاف والارتحال من مستوى تحليلي إلى مستوى آخر، كما استدلتنا "البلاغة المتكاملة" ، بالمعنى الذي وضحه "أوسوالد ديكرود" ، على مستويات دراسة اللغة التي يخترقها خيط دلالي واحد يتساق سلما حجاجيا للوصول إلى قوة الدلالة التي تؤول إلى فعالية التداول والممارسة ، وهي رغبة كل خطاب فلسفي يعبر عن حقيقة وجوده داخل مشروع اللغة العام الذي هو مشروع الإنسان الأكثر إنسانية.

لقد تقدم ريكور إلى حوارات القرن الفلسفية كقارئ للتراث ومؤول له، فأية خصائص تلك التي يتحلى بها قارئ نوعي بحجم ريكور؟ ومنه تتولد مهمة الكشف عن الخاصية الحجاجية للذات باعتبار هذه الخاصية جزءا من مشروع استعادة الذات في شموليتها والكشف عن تكوين الكائن من جذوره الأنطولوجية إلى ثمار العملية.

إذا سلمنا بقرب الهرمينوطيقا من الشعرية أكثر من البلاغة ، فكيف نفسر أو نفهم المسوغات والمقتضيات، التي يتم من خلالها تحويل المعاني ، التي تحيي في السرد والتاريخ والخطاب، إلى تجارب حية وعملية ؟ ، إذ إن فرضية ريكور تقود إلى اعتبار بنية الاستقبال والتلقي لدى القارئ الكوني ، بالمعنى الذي حدده بيرلمان، بنية شعرية،

وهو ما يدفع البحث إلى إعادة النظر في العلاقة الجدلية بين السرد والزمن، بين المحكي والمعيش ، كما هي بين الشعري والبلاغي، وإعادة رسم حدود الاتصال والانفصال في العلاقتين داخل دائرة الهرمينوطيقا نفسها ومن خلال الميكانيزمات الحجاجية التي لا يمكن تناسيها أو عزلها في أي خطاب.

3-1. حجاجية النحو :

إن المكان الطبيعي والأمثل للخطاب الفلسفي هو اللغة الطبيعية بوصفها الملكة الإنسانية التي يتعذر تجاوزها فهي لا تتغذى إلا من ذاتها ولا تنتج إلا في ما يكون شيئاً منها ومن ثمة هي طبيعية، كما لا يكتمل إنتاجها الدلالي ولا يتحقق فهم المعاني فيها إلا بنظام الإحالة إلى ذاتها ، فإذا أخترق هذا النظام حصل عدم الفهم ودخل شيء من الاصطناع والالتباس.

وبما أن هذا النظام استلزامي وبه ضرورة وحتمية شكلية فإنه يمثل منطقاً خاصاً باللغة ، يُستعان به في تحصيل الأفكار واستخراج القرارات والأحكام ومن ثمة هي طريق حجاجية تهدف إلى الإقناع والتأثير بوصفها طريق لغوية مشتركة وأداة للاتصال ونقل القناعات المتعارضة ، إذ إن "القيمة الحجاجية لعرض ما ليست فقط كنتيجة للمعلومات التي يُوردها، بل من خلال الجملة نفسها والتي يمكنها أن تحمل أشكالاً نحوية مختلفة، عبارات وصيغ، والتي تعطي ، زيادة على مضمونها الإخباري، توجيهها حجاجياً للخطاب وتدفع المتلقي لينخرط في جهة ما"¹، إذ نعتبر هذه العبارات والصيغ النحوية كإثباتات جوهرية للفكر تشكل مساراته الممكنة التي تؤول في النهاية إلى إقناع المتلقي من خلال عمل التوجيه النحوي وهو بالضبط "ما نشير إليه في الحجاجية حيث يتم تحديد بعض الجهويات المنطقية المعزوة إلى إثباتات تقود إلى تحديد طرق الحصول على موافقة السامعين بفضل تعابير الفكر المتنوعة"² لأن النحو يمثل قواعد اللغة المشتركة التي تربط مستخدمي اللغة نفسها بشكل شبه صوري يمكّنهم من إثبات الشيء نفسه أو معارضته ونفيه وتحقيق الإقناع بما يُثبت ويتم تحصيله من قواعد النحو.

¹-Ducrot, les échelles argumentatives, Op.cit, P:15.

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:220.

ينطلق ريكور في ممارسته للتأويل من مدخل الخطاب كفضاء لغوي ولغة النص كخطاب، والخطاب كواقعة، وقدم تعريفه التالي للخطاب: "شخص يقول شيئاً ما إلى شخص ما حول شيء ما وفق قواعد محددة (صوتية، معجمية، نحوية، أسلوبية)¹، إذ إن هذه القواعد هي الشكل الذي يسمح للخطاب بأن تؤول جهوياته إلى وقائع من خلال المعاني المشتركة، والمعنى هنا حجة بالمعنى الأنطولوجي لأنه يحمل شيء النص الذي يركز إليه تواصل إنساني وفي وجود لغة مشتركة وتقنية اتصالية جعل منهما بيرلمان الحد الأدنى لقيام الحجاجية²، ويقوم ريكور بتوظيفهما لبناء مقدماته النظرية في بداية كل مشروع تأويلي ذي أسس لغوية.

يهدف مشروع ريكور إلى وصف الطرق التي يفتح بها الخطاب على العالم وفهم الكيفية التي تتم فصل فيها الكلمة مع ما تحيل إليه من أشياء، وتحليل سلوك النص في قول الحقيقة وعتبات الانتقال من الكلمة إلى الجملة إلى النص والتي تشكل سلماً خطابياً لتجلي صراع التأويلات والجدل بين التفسير والفهم، هذا الجدل "المعروض في مستوى النص كوحدة أكبر من الجملة، والذي كان القضية الكبرى للتأويل و الطرح والرهان الأكبر للهرمينوطيقاً"³، إذ إنه بدون نتيجة واضحة لجدل التفسير والفهم لا يكون التأويل الذي هو في النهاية قول شيء ما عن شيء ما، والذي سيكون رهانه مقامات التطابق والاختلاف بين شيء النص وشيء العالم، إذ إن "التواصل بين الناس ليس ممكناً إلا إذا كان للكلمات معنى، ومعنى واحداً"⁴، ذلك أن قواعد النحو لبناء الجملة ليست من أجل عرض شكل محدد للغة، وإنما لوضع معلم لتوجيه الفهم وطريقة في اشتراك التفسير

¹-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:39, et: aux frontières de la philosophie, Op.cit P:285..

²-Perelman,Traité de l'argumentation, Op.cit, P:19.

³-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:49

⁴-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, PP:32-33.

والشرح ، أي أنها تشكل براديجما وميزانا لغويا يقوم مقام مجرى الذهن والأفكار في مساحة النص.

ويمثل هذا البراديجم الشكل اللغوي الممكن لتمثيل المعنى القائم أصلا في نفس الناطق بالكلام، حيث "المعنى هو ما يقوم به المتكلم، ولكنه أيضا ما تقوم به الجملة. فمعنى النطق ، بمعنى المحتوى الخبري ، هو الجانب "الموضوعي" من هذا المعنى، ففي المغزى ثلاثي الأبعاد لإحالة الجملة إلى ذاتها، وهي البعد التمريزي للفعل الكلامي Illocutionary وقصد التعرف من لدن السامع، يمثل معنى الناطق الجانب "الذاتي" للمعنى"¹، وبهذا تشكل الجملة معلما لتمفصل الذات المتكلمة ومعنى الكلام والعالم الذي يحيل إليه هذا المعنى ، ومن ثمة هي موضع حاجي لتوجيه هذه المستويات على سبيل الاختيار داخل وظيفة التأويل المنبثقة عن الحركة الجدلية بين التفسير والفهم على محور الجملة، فالتأويل كما يذكرنا بيرلمان" هو أحد الأشكال المهمة للاختيار والذي يمكن أن يكون مكانا لشكل حاجي"² وهو ما يشكل مدخلا حاجيا في كل مؤلف من مؤلفات* ريكور التي يبنى التأويل الفلسفي فيها على خيارات معينة تمثل جهويات للفكر.

ويمكننا أن نتخذ من مقدمة كتابه "الذات عينها كآخر" مثالا عن الجهويات الحجاجية الموجودة تحت الأشكال النحوية المتغيرة، ففي إطار مشروعه لاستعادة الذات في كليتها وتفسير العتبة الهرمينوطيقية التي تفتح الذات على الفعل، يحيلنا ريكور إلى مدخل نحوي لخيارات الذات ومستوياتها الأنطولوجية المتعددة ، حيث يقوم "بتسجيل أولية الوساطة التأملية حول الوضع المباشر للذات الفاعلة مثلما يتم التعبير عنه في الضمير المتكلم المفرد "أنا" في عبارة "أنا أفكر" أو عبارة "أنا موجود"، وهذا التسجيل

¹-ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص:48.

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:233.

*-تعتبر مقدمات ومداخل الكتب مواضع غنية بالحجج وهي تشبه إلى حد ما افتتاحيات الصحف، والحال نفسه في تاريخ المؤلفات العربية، إذ لا غرابة أن تتحول مقدمة ابن خلدون لمؤلفه "ديوان العبر" إلى مرجع علمي ونقدي تأسيسي لعلم الاجتماع مثلا.

يجد سندا له في نحو اللغات الطبيعية لأنها تسمح بحصول التعارض بين "الذات" "Soi" و"أنا" (Je)¹ ، ففي إحالة الضمير المتكلم "أنا" ينعكس الفعل على الجملة التي يقال فيها والجملة تنعكس في مرآة الضمير الذي تمركزت حوله كما هو الحال في مثال الكوجيتو "أنا أفكر، أنا موجود" حيث تصبح الذات هي اللغة التي تعطي التمهيد بين الفكر والوجود وتحيل إلى الشخص القائل/الفاعل.

في فهم وتأمل الضمير وارتباطاته النحوية بالجملة، يقوم ريكور بوضع أسس حاجية لهرمينوطيقا الذات من خلال تطعيم فينومينولوجي، بحركة مزدوجة: قطع صلة الانتماء من جهة وتعليق الفعل الذي يصير إليه معنى الجملة من جهة أخرى، لأنه كما يقول "تشير الإحالة إلى الأنا، إلى فاعل، لكن ليس من السهل فهم هذه الإحالة، بالنظر إلى أن التأمل حول الذات الفاعلة "Sujet" يكون سهلا في مجال التمثل النظري فقط"²، وأهمية هذا الفهم هو في تحديده للرابطة الأنطولوجية بين الذات وكلامها وفعلها وهو ما ينعكس على الرابطة المعرفية في تحديد جهويات التأويل وكذا على الرابطة العملية في تحديد المسؤولية وطبيعة العادل والقائم بالخير، ومشكلة الشر التي تظهر في عبارة "أنا لا أقوم بفعل الخير الذي أريده بينما أقوم بفعل الشر الذي لا أريده"³ حيث يظهر التعارض بين الضمير المتكلم "أنا" ومقتضى الجملة الذي يخرط في إرادة القول وكذا المستوى الدلالي المتولد عن تنظيم نمونجي لنحو اللغة* وهكذا يقوم النص في كليته بإعطاء جهويات أخرى من خلال حركته النحوية، فيحمل الذات في "الأنا" كضمير إلى امتلاك فعلها ودلالاتها المقصودة.

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:11.

²-Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, P:12.

³-IBID, P:24.

*-يشير دولوز أيضا إلى أنه ليس للجمل مرجعية ذاتية، كما تظهر ذلك المفارقة في الجملة "أنا أكذب" (je mens)، وهو ما يعني تعارض الذات مع نفسها أو تحطم الكوجيتو من الداخل كما يقول ريكور، (راجع دولوز، مرجع سابق، ص:142).

يريد المشروع الريكوري أن يجعل من الكوجيتو موضع حجة بذاته بفضل التماسك الأنطولوجي لحقيقته وفعاليتيه، وهي مهمة هرمنيوطيقية تجاور مهام تحرير إرادة القول وإرادة الفعل وتحديد المسؤولية للفاعل ، وعليه يذكرنا ريكور بأن "الحجة لا تشتغل بصفة جلية إلا إذا أنشأنا السببية الخطابية تحت ما يُفترض أنه اليقين المباشر للكوجيتو"¹ وهو ما يحيل إلى تكوين حجاجية نحوية من خلال فهم الوظيفة الانعكاسية للضمير المتكلم "أنا" داخل الجملة والتي تحدد طبيعة الفاعل وخصائصه ومسؤولياته.

إن التأمل في استخدام الوظيفة النحوية للضمير "أنا" تهدف في النهاية إلى إثبات الذات في اللغة وتجلي كينونتها في مستواها النحوي كنموذج لتشكيل هويتها ، وعليه يتوجب التفريق الاختياري بين الضمائر التي تعبر عن الذات، مثل التفريق بين "أنا" "je" و"نحن" " on " و "هو" "il" ، حيث يوضح ريكور ، الذي يطبق نتائج هذه الخيارات النحوية في نصوصه التأويلية ، بقوله: "نحن" " on" لا تجيب عن السؤال: من يفكر، من يحدث هذه الضجة؟ لأن "نحن" ليست شخصا، أما "أنا" "je" فهي على عكس "نحن"، تحمل عني الفعل، وأنا أضطلع به"²، فعندما يستخدم الخطاب الضمير اللامحدد "on" فإنه يتخذ منه ذاتا معيارية للهيمنة على المتلقي ودمجه في اتخاذ القرارات والإثباتات التي تفترضها الجمل وبذلك تجعل اقتناعاته تحصيليا حاصلا لأن ما سيفهمه من الجملة سيكون بالنسبة إليه قانونا يجب اتباعه وعدم مخالفته، وقواعد النحو الواردة في هذه الجملة ستصبح عقدا لغويا لاحترام هذا القانون/ المعنى وكذلك تطبيقه.

لقد لاحظ بيرلمان أن "اللامحدد "on" يُستعمل غالبا لإنشاء معيار نموذجي، حيث جملة "نحن نقوم بفعل هذا "on fait ceci" تعادل إلى حد ما جملة "يجب فعل هذا

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:27.

²-Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, P:55.

"il fait faire ceci" ¹ ويستخدم ريكور الوضعين الحجاجيين للضمير المتكلم "أنا" في سياق تحمّله لمسؤولية الخطاب ونقل الوجود من خلاله إلى اللغة ويوظف نحن "on" أو "nous" لتوسيع دائرة المسؤولية وإشراك القارئ في عالم النص الذي تتم عملية نمذجة للذات ضمن اللعبة النحوية "لاشتغال النص على ذاته"²، وهي لعبة تحويل القارئ إلى مؤلف مشارك للنص بغرض استدراجه إلى الموافقة والاعتناع بالنتائج التي تصير إليها نهاية اللعبة.

إن الوظيفة الحجاجية للضمائر في سياقها النحوي، تقوم في إنتاج توافق وقناعة نموذجية من خلال تقاسم المسؤوليات الخطابية أو ترتيبها في سلم يقود إلى قوة مهيمنة للنص وسيطرة معانيه، ففي "استخدام الضمير الثالث المحدد "il" أو اللامحدد "on" بدل الضمير الأول "je" ، يكون الغرض، في الحقيقة، تقليص مسؤولية الفاعل في الجملة "sujet" وخلق مسافة بين المتكلم وما يقوله"³، وهو ما يعني بالنسبة لريكور، إمكانات تأويلية لتحليل وضع الذات وانتمائها وقدرتها على الانقذاف خارج نفسها لتتحمل أفعالها . وهذه الرابطة الانتمائية والمسافة الأنطولوجية بين الذات وفعلها، بين الذات المتكلمة وكلامها، هي مسافة يجب تقليصها في اللغة حتى تتم استعادة الكوجيتو في قوته الإرادية ويتم تحديد مجال الخطأ الناتج عن المفارقات والتناقضات بين إحالة الأنا إلى الذات المريدة والفاعلة والمتكلمة ونسبة الإرادة والكلام والفعل إلى هذه الذات في جذورها الأنطولوجية، كما هو الحال في نسبة الكذب إلى المتكلم به ، ونسبة الشر إلى مريده ، والخطأ أو الجرم إلى مرتكبه وفاعله.

لقد حدد ريكور معلم استخدامه للضمائر في مقدمة كتابه: "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، واضعا تمفصل الذات في صلب حركة الخطاب بقوله: "أقول وأستخدم

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:217.

²-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:307.

³-Perelman, Op.cit, P:218.

الضمير "أنا" "je" عندما أضطلع بحجة ما، وأستخدم الضمير "نحن" "nous" عندما أرجو من ذلك جرّ قارئني إلى حاشيتي"¹ وهذا يعني أن ريكور يستخدم الضمائر في نصوصه ضمن مستويين حجاجيين: الأول قائم على الحجة التي يقدمها معنى الجملة التي تنسب إلى فاعلها المفرد هو ذات المؤلف ، والثاني قائم على الحجة التي تحددها المسؤولية الجماعية عن المعنى الواجب للجملة المنسوبة إلى الضمير الجمعي "نحن"، وهو ما يمكن أن نسميه بالمصادرة النحوية كإمكانية تتيحها بعض الأشكال النحوية ولا يُعد ذلك ابتعاداً عن المعنى المراد.

ولكن المعنى يُحصّل من خلال الظاهرة الانعكاسية لهذه الضمائر فيما بينها، ولهذا فإن "كل خصوصية نحوية توضح جزءاً من المعنى الأساسي المبحوث عنه، وفيما يتعلق بالفرنسية فإن "soi" تحدّد مباشرة كضمير مُتأمل فيه، ويحدد "se" انعكاس كل الضمائر الشخصية واللاشخصية مثل "on"² وبواسطة هذه الضمائر وخاصيتها الانعكاسية يمارس ريكور تأمله في الذات منطلقاً من انعكاسها في مرآة اللغة كذلك، أي من خلال "فعل العودة إلى الذات الذي من خلاله تمسك الذات الفاعلة، من جديد وداخل الوضوح العقلي والمسؤولية الأخلاقية، بالمبدأ الموحد للعمليات التي تنشئت داخلها وتنسى نفسها بوصفها ذاتاً فاعلة"³ فتقوم خاصية "se" بتذكير الذات بفعاليتها ويجعل ذلك ينعكس في وضوح اللغة من خلال الصيغة "se comprendre" التي تقوم بفتح إمكانية فهم الذات لنفسها.

ويلاحظ غريش أن ريكور يتابع جون نابرت J.Nabert في الإجابة عن السؤال:

"هل يمكن للوعي أن يفهم نفسه؟ ، ويؤكد نابرت أنه في صيغة "se comprendre"،

¹-Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Op.cit, P:03.

²-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:11.

³-ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص:19.

خاصية "se" لا تعني سوى مضاعفة فعل الفهم على نفسه في التأمل¹، وبهذا تقدم هذه الخاصية النحوية قوة التأمل وترسي حجة لتبرير إمكانية الإنفهام بدون الاعتماد على حدس الذات المباشر، وإنما بالانعكاس أمام النص بفضل خصائصه النحوية.

لقد جعل ريكور من الخاصية النحوية لـ: "se" مفتاحاً ومنفذاً لانقذاف الذات عبر النص إلى الفهم، لذا "فالإنفهام (se comprendre) هو الإنفهام أمام النص، لنستلم منه حالات أخرى للأنا "moi" غير الأنا الذي يُبأشر القراءة"² وبهذا يقدم النص إمكانيات الفهم من خلال نسيجه النحوي الذي يُفكك بواسطة التفسير أي من خلال توضيح الروابط الدلالية بين الخصائص النحوية للغة في النص وهذا ما يتجلى في المبدأ الريكوري "فسر أكثر لفهم أحسن، كشعار للهرمينوطيقا"³ الذي يصبح شعاراً حاجياً بما أنه يوجه العمل التأويلي من خلال علاقة تبادلية بين التفسير والفهم وسحب ما يتم تحصيله في التفسير، الذي ينبنى على الأشكال النحوية، على الفهم الذي ينبنى على المقاصد الدلالية الكبرى للنص، ويتم هذا السحب بطريقة تناظرية أو ما يسميه بيرلمان بـ "الحجج التبادلية Arguments de réciprocité"⁴ وهو ما يجعل الحاجية الفلسفية لدى ريكور ترتبط بهذا الجدل التبادلي بين التفسير النحوي والفهم الدلالي.

وهذا ما يعتبره ريكور من بين القواعد الهرمينوطيقية حيث "يستدعي الترابط بين فقه اللغة (philologie) والنحو، واستعادة قصد الكاتب المتمفصل بين البنية الداخلية والسياق الخارجي، العلاقة الدائرية بين الكل والأجزاء والدائرة الأوسع بين التنبؤ

¹-Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, P:57, cité par: Jean Nabert, le désir de dieu, éd Cerf, Paris, 1996, P:408.

²-Ricœur du texte à l'action, Op.cit, P:31.

- (فضلنا ترجمة "se comprendre" بالإنفهام بدل "فهم الذات" كما هو في الترجمة العربية لهذا المؤلف لأنها أقرب إلى فعل التأمل، (أنظر: ريكور، من النص إلى الفعل، ص:25).

³-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:51, et: La contrée des philosophes, P:432.

⁴-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:297.

والسياقات النصية"¹، وبهذا ينجح ريكور في ربط منتجات التفسير النحوي بالمسألة الهرمينوطيقية حيث يعطي لأفكاره مظهرا من مظاهر المشروعية الإستيمولوجية، خاصة في سنوات تعاضم شأن البنيوية والسميائية، ولذلك يتابع غريماس "Grimas" في رسم هذه الدائرة بين البناء النحوي والفهم السميائي.

لكن التوظيف الحجاجي للطاقة النحوية في هرمينوطيقا ريكور لا يكون ، كما لاحظنا، إلا في شكل الدائرة الذي يصبح بنفسه شكلا وموضعا لحجاجية أعم وأشمل لا يمكن دحضها بسهولة لإفلاتها من النقد المباشر، لأن "الطرح الذي يُعرض في شكل دائري لا يمكن دحضه، وهو حال كل هيمنة هرمينوطيقية"² وهو ما يعتمد عليه ريكور خلال كل برهنة أو ممارسة حجاجية لأطروحاته.

كما تعتبر المرحلة اللغوية في المسار الحجاجي لفلسفة ريكور مقدمةً لما سيتبناه في المراحل الهرمينوطيقية اللاحقة المرتبطة بالنص والفعل، لأنه وحسب قاعدة "ديكرو" فإن "القيمة التداولية للجملة لا يمكن فهمها إذا لم ندرك مضمونها الإخباري الذي يرتبط بالبنية النحوية"³، لأن ارتباط الهرمينوطيقا بالنصوص، يجعلها في ضرورة من أمرها لبناء مقولاتها بناء حجاجيا يعتمد على المجال النحوي كعتبة لغوية أساسية لكل فهم أو تفسير ومنه الوصول إلى التأويل.

2-3. الاستفهام وزمن الجملة :

تقدم الجمل الاستفهامية في اللغة الفلسفية لريكور مثالا عن التوظيف الحجاجي لمقدّرات النحو وفتحا لإشكالياتٍ أو توجيهها لفهم القارئ واستباق اعتراضاته ومحاصرة شكوكه، لأن "الأسئلة ما هي إلا صيغة متقنة لجعل معقولات المتلقي طعما يجعله يلتزم ،

¹-Ricœur, La contrée des philosophes, Op.cit, P:435.

²-Ricœur, Temps et récit, T1, Op.cit, P:17.

³-Ducrot, L'argumentation dans la langue, Op.cit, P:17.

وأنظر تحليله للعلاقات المنطقية والحجاجية للبنيات النحوية في اللغة الفرنسية في مؤلفه: (Ducrot, "Logique, structure, Op.cit, PP:66-76")

من خلال الأجوبة، بالتناوب أو التقسيم المشترك، بتبني هذا الشكل من الحجاجية، فالسؤال يفترض موضوعاً يحمل عليه، ويوحى بوجود اتفاق ضمني حول وجود هذا الموضوع¹. وبهذا ينتقل الفيلسوف من مرحلة إثبات وجود موضوعه إلى تحليل علاقاته بموضوعات أخرى دون عناء، بفضل صيغة السؤال التي يرد فيها الموضوع. أما إذا أردف سؤاله ، الذي هو حجة في وجود الموضوع، بسؤال آخر ، فإنه يكون قد أغلق مجال النقد فما عاد بوسع المتلقي دحض الموضوع لا بالإطاحة بوجوده ، إذ هو قد أثبتته بالإجابة عن السؤال أو شارك في إجابة المؤلف صاحب السؤال فوافقه عليها، ولا بنفي المعنى الذي أشار إليه تحليل الموضوع ، إذ هو قد وافق على الانتقال إلى سؤال آخر هو عتبة أخرى لنقل الموضوع إلى علاقة جديدة مع موضوع آخر وتكوين فكرة عامة متماسكة بواسطة الأسئلة والاستفهامات.

وبهذا يذكرنا ديكرود بأن "وصفاً مناسباً للجمل الاستفهامية في الفرنسية يقودنا إلى اعتبارها جملاً تحمل قيمة حجاجية"² ، فالجمل الاستفهامية تشكل عامل تحديد القارئ ونمذجته ومصادرة تطلعات الجمهور إلى النص بهدف الدفاع الاستباقي ضد النقد وتسهيل عملية المرور من فكرة لأخرى ومن إشكال لآخر دون اعتراضات تحوّل دون ذلك أو تغيير مساره.

إن الأسئلة هي التي تدفع المواضيع إلى ساحة الحوار ومن ثمة إلى رابطة حجاجية* ، وبهذا يمكننا "استخراج الأشكال الحجاجية من خلال لعبة المساءلة في العلاقة

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:214.

²-Ducrot, L'argumentation dans la langue, Op.cit, P:115.

* - لقد تعلم ريكور هذه الإستراتيجية الحجاجية من حلقة الدرس التي مارسها في الولايات المتحدة الأمريكية أثناء تدريسه بها ، والتي تعتمد على فعالية التساؤل الإلزامي بل والمتشدد كما وصفه ريكور، لدى الطلبة الذين سيصبحون الجمهور النوعي لكتابات ريكور والمجال المغلق لحجاجيته، ويقول في معرض اعترافاته بخبايا منهجه: "إن ممارسة حلقة الدرس وفق النموذج الأمريكي، جعلتني أستهدف في مؤلفاتي طلبتي أكثر من الجمهور الخارجي ، إلى درجة أنني كنت محمياً من ضربات النقد. لم أكن أراعي تطلعات الجمهور

سؤال- جواب"¹، ومن هذا المنطلق نبحث عن هذه الأشكال من خلال الأمثلة التالية عن استفسامات ريكور:

أ- "ماذا يجب أن نفعل، كفلاسفة لقيادة الجمهور؟"².

ب- "أي نوع من الوظائف تسبق التشويه (الإيديولوجي)؟ ، و حول هذا السؤال يجب أن أعترف بأني تأثرت بشكل عميق بمحاولة "clifford Geertz"³.

ج- إن الضمير "on" "نحن" لا يجيب عن السؤال: من يفكر، من يحدث هذه الضجة؟ لأن نحن "ليست شخصا"⁴.

د- كيف يمكن للزمن أن يوجد، إذا كان الماضي لم يعد موجودا، والمستقبل لم يحدث بعد والحاضر لا يبقى دائما؟ وإضافة إلى هذه المفارقة توجد مفارقة أخرى: كيف يمكن قياس ما لا يوجد؟ ، وهنا تكون اللغة هي الموجه الأساسي والحقيقي: نحن "نتحدث" عن زمن طويل وزمن قصير..."⁵.

هـ- هل نعرف معاني: العالم، الحقيقة، الواقع؟، و يسبق هذا السؤال اللحظة النقدية للخطاب التأملي والتحليل السميائي، لكن الفضاء المنطقي لهذا السؤال لم يكن مفتوحا⁶.

نحوي إلا نادرا، ومنه لم أنتبه إلى ضرورة أن يكون لدي قراء أوفياء، وقد يكون هذا خطأ مني لأنني شعرت دائما بأنه يوجد لي الجمهور الذي أستحقه فقط (la critique et la conviction, P:118) وبهذا أدت لعبة الأسئلة دورا في غلق مجال نقد حججه من خلال نموذج حلقة الدرس التي عمّم جمهورها النموذجي على كل جمهور ممكن لكتابات، ويُبرر هذا الانغلاق بقوله: "كان هناك شيء واحد يشغلني هو صلابه خطابي بالبحث عن حلول لتناقضاتي الداخلية، وكان هاجسي هو معرفة ما إذا كنت أشيد قصورا وهمية أو أقوم بعمل توفيق أو إدعاء موقف ثالث يمكن من السير معا في الطريق" (IBID,P:118) ، غير أن اعترافه هذا لا يعني أن لغة فلسفته ستتجه إجباريا حسب الجمهور الذي حدده، بل إنها ستفصل عن ذلك تدريجيا في جهة جمهورها العام.

¹-Meyer, Qu'est ce que l'argumentation?, Op.cit, P:24.

²-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:37.

³-Ricœur, l'idéologie et l'utopie, Op.cit, P:28.

⁴-Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, Op.cit, P:55.

⁵-Ricœur, Temps et récit, Op.cit, P:23.

⁶-Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:386.

و- كيف لم نحاول التساؤل: "في أيّ زمن نعيش؟"، وأن نتحدث عن اختلافه وجدته مقارنة بكل الزمن الباقي؟ ، إن استبدال كلمة "Ancien" بكلمة "Antique" أدى إلى تباعد تاريخي بين العصور الحديثة والقديمة¹.

في المثال "أ" يؤدي السؤال دوره في تجاوز القضية التي تتعلق بعلاقة الفلسفة بجمهورها وتأثيرها عليه ، فتصبح مسألة قيادة الجمهور مسلّمة، ويبقى فقط تفصيل أدوات القيادة موضع السؤال.

وفي المثال "ب" يحمل السؤال سلطة الإجابة المسبقة ، ولهذا يتجه ريكور مباشرة إلى الاعتراف بمصدر السؤال - الإجابة وتناصه في ذلك كحجة للانتقال من قضية السؤال إلى قضية توظيف الإجابة عنه.

أما المثال "ج" فيتضمن السؤال على إجابة استباقية لتبرير الإجابة اللاحقة وجعلها حجة غير قابلة للدحض لأن ما يتم الدحض به قد تمّ عزله في الإجابة الاستباقية وسؤالها.

وأما في المثال "د"، فيضيف ريكور إلى السؤال الأصلي : "كيف يمكن للزمن أن يُوجد؟ صيغةً شرطية بهدف دفعه إلى حمل معنى المفارقة التي تسمح باعتبار إجابة الفيلسوف حلا لها وهو حل نوعي لأنه ينطلق من مكتشف المفارقة والعارف بطبيعتها، وهو بالضبط ما قام به ريكور، حيث سمحت له الصيغة التساؤلية للمفارقة بفرض حجة حلها على مستوى لغوي.

وفي المثال "هـ" فإن ريكور يجعل من السؤال معطى لذاته وحجة لتبرير حصانة الخطاب التأملي ضد النقد من جهة ومحدودية التحليل السميائي من جهة أخرى.

¹-Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Op.cit, PP:401- 404.

وسؤال المثال "و" يقوم على مطابقة اللحظة التي يتوقف عندها السؤال في صورته القولية التزامنية واللحظة التي يتوقف عندها الزمن كتاريخ متجدد، ليبرر التفسير اللغوي لتقسيم الزمن والعيش وفق هذا التقسيم الذي يبدو غير عادل بما أن اللغة لا تسمح بذلك، وبالرغم من ذلك تمّ توظيفها لتصور الزمن حسب تقسيم تاريخي سلبي بالنسبة إلى فهم مشروع الإنسان داخله، وهو ما يسمح بالمرور إلى السؤال: "كيف يمكن لزماننا أن يفكر في نفسه بنفسه بشكل مطلق"¹، وعليه فإن منظومة التساؤلات المنتشرة في المتن الريكوري هي جهويات حجاجية ثاوية تحت الأشكال النحوية المتغيرة للاستفهامات والإخبارات.

في مستوى حجاجي آخر للاستخدامات النحوية، يظهر استخدام الأزمنة في تصريف الأفعال وتأطير الجمل الفعلية تأطيرا تاريخيا، أي بربط المستوى اللغوي بالمستوى التاريخي. ويبيّن بيرلمان الآثار الحجاجية لاستخدام أزمنة الأفعال بأن "استعمال الأزمنة يقوم كذلك بالتأثير على السامعين، وفيما يتعلق باللغة الفرنسية، يمكن القول إن صيغة الماضي غير قابلة للنقض، أما صيغة الفعل المتكرر أو المستمر (imparfait) فهو الزمن الانتقالي، فالحاضر يعبر عن الكلي، القانون والعادي، وهو الحكمة، إنه يعبر عن الأحسن والعادي في انتقاله ليكون معيارا"². والأزمنة بهذا هي حجج توجيهية لموضوع الجمل التي تقع فيها أفعالها الحاملة، وبهذا المعنى يربط ريكور بين السرد كجمل زمنية والزمن غير القابل للاختراق، لأن هذه الجمل، هي وحدها القادرة على قياس الزمن وتمثيله ونقل الماضي واختزاله من خلال ممارسة الذاكرة في الجمل السردية.

¹-Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Op.cit, P : 401.

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:216.

إن التأمل الفلسفي في اللغة وتأويل انعكاسات الذات في النص على المستوى الزمني، لا تظهر نتائجه بشكل واضح إلا من خلال الشكل النحوي الذي تُبنى وفقه الجمل واستخدام الأزمنة فيها ، ومنه يظهر "النموذج الذي تتضمن ، وفقه ، طرفنا في التفكير والحديث عن موضوع العالم، جملا تستعمل أفعالا في الزمن الماضي وملفوظات سردية غير قابلة للاختزال"¹، فاستخدام الجمل لأفعال مُصرّفة في أزمنة مختلفة ليس ضرورة نحوية يستقيم بها الكلام فقط، بل إمكانية إنسانية للتمفصل مع الزمن بطريقة لغوية والقدرة على اتخاذ المسافة منه، أي القدرة على تأويله دون الخضوع لتأثير الزمن المباشر ويتجلى اتخاذ المسافة في فعل القراءة الذي يُحرر الزمن من جُمله، ويقدم إمكانية الإساءة بالكيفية التي يتصالح فيها السرد مع الحياة.

إن القراءة نفسها هي أصلا طريقة للعيش في عالم العمل الخيالي، وبهذا المعنى يمكننا القول إن القصص تروى، ولكنها أيضا " تعاشُ على نحو متخيّل"²، ولهذا لا تكون القراءة طريقة للعيش إلا إذا كانت الكتابة مشغلة بالحاضر من خلال زمنية أفعال جُملها وفي إحالتها إلى الزمن الذي يُنفذ مقولاتها أي تحقيقا لمشروع الانتقال من النص إلى الفعل، وهو ما يجعلنا نؤكد على وجود حلقة ودائرة بين الكتابة الفلسفية لدى ريكور ومقولاته النظرية ، بين الأسلوب ، النحو والمضمون الفلسفي، وهو ما يمثل دائرة حاجية يصعب دحضها.

وعليه فإن ريكور ، كثيرا ما يستعمل الماضي والحاضر أو الماضي المستمر أزمانا لأفعاله التي تبني عليها الجُمل المقولاتية، وهي اختيارات تأويلية توجه العمل الفلسفي في كليته، ناقدا استخدام الزمن المستقبل لأنه لا يعبر عن مشروع الواقع في علاقته بالماضي، ملاحظا أن " عيب فلسفات التاريخ الأساسية، هو كتابة جُمل سردية في

¹-Ricœur, Temps et Récit, T1, Op.cit, P:204.

²-ريكور، الحياة بحثا عن السرد، مرجع سابق، ص ص:48-49.

زمن المستقبل ، في حين أنه لا يمكنها أن تكون إلا في الزمن الماضي"¹، فالماضي هو الذاكرة التي بها تتحدد وجهة المستقبل وطبيعة الحاضر.

وعلى هذا يحذر ريكور من أن المشروع المستقبلي للتاريخ قد يتحول إلى عائق حالما يُلقى مراسيه في التجربة الماضية، فالتاريخ يَصُلُّ وجهته حين يقتطع عما سبقه². وبهذا المعنى يربط ريكور في الجمل التي يستخدمها بين الأفعال التي تحيل إلى الماضي لاستحضار الذاكرة والأفعال التي تحيل إلى الحاضر لاستحضار الواقع في حركيته وتنوعه، كما يستخدمها أداة في فلسفته النقدية للتاريخ، إذ لا يمكن القبض على زمن الحضور دون استحضار الذاكرة كما لا يمكن استعادة الذاكرة والماضي دون مساعدة الحاضر، وهو المنهج الذي اعتمده ريكور في سحب تأمله في التاريخ على تأمله في الذات، إذ إن "التأمل التام لا يشمل اليقين غير القابل للاعتراض للحاضر الحي، لكن حقيقة الحاضر الحي كذلك هي حسب ديكرات: أني شيء ناقص ومحدود وتابع للآخرين، يتطلع لشيء أحسن وأكبر مما لا أكونه"³، وهي المحدودية التي تجعل من الحديث عن المستقبل أمرا متعذرا، إذا كان الحاضر نفسه زمنا مغلفا منذ أرسطو بالكلمات والألفاظ.

يقوم ريكور بمقاربة هذا الحاضر الذي تتبع منه الحداثة والتقدم و زمن مخصوص هو المعاصرة ومنه أيضا تتجلى رابطة الانتماء والهوية وتتحدد صور الماضي والتراث ومسار التاريخ ونمو الذات، غير أن رابطة الانتماء نفسها هي ما يقع عائقا أمام فهم الحاضر في شفافيته، كما يشكل "المعيش" عائقا أمام الفكر والوعي بالحياة الواقعية، ولهذا تلجأ تأويلية ريكور إلى اتخاذ المسافة من هذه الرابطة حسب مبدأ التعليق

¹-Ricœur, Temps et Récit, Op.cit, P:205.

²-رينتشارد كيرني، بين التراث واليوتيبيا: مشكلة التأويل النقدي للأسطورة، ضمن الوجود والزمان والسرد، مرجع سابق، ص:90.

³-Ricœur, Histoire et vérité, Op.cit, P:346.

الفينومينولوجي كما تلجأ هذه الهرمينوطيقا إلى تعليق خاصة نحوية هي ضمائر النسبة، نسبة الأشياء إلى الأشخاص والمؤسسات والهويات المخصصة.

وبهذا يمارس ريكور هذه الإمكانية منطلقا من السؤال "كيف يمكن لعصرنا" "notre" temps أن يفكر في نفسه بنفسه بشكل مطلق؟¹ فبتعليق صيغة النسبة النحوية "نا" "notre" يصبح الزمن الحاضر للعصر عاريا وفاقدًا لتأثير الانتماء والهوية على فهمه واستيعابه .

وبهذا يتمكن الوعي الهرمينوطيقي من الإمساك بالكائن في صورته المحضة أي من خلال علاقة "الوجود- في- العالم" والكشف عن الجذور الأنطولوجية للفهم المتعلق بهذا الكائن، ومنه - وبعد تعليق رابطة الانتماء باتخاذ المسافة الممارس عبر الفصل النحوي بين الكلمة "عصر" أو "زمن" وضمير النسبة "نا" "note" - تتجلى حقيقة هذا العصر في ارتباطه بالآخر كمشارك أنطولوجي في بناء أصوله الزمنية والوجودية وهو المعنى المتضمن في عبارة "الذات عينها كآخر" ، غير أن الرابطة التي وضعها ريكور بين الذات والآخر هي رابطة تشبيهية "ك" "comme" في صيغة "soi même" "comme" un autre" ، لمدّ الجسور التخيلية بينها ، وهي على مستوى الفعل الخطابى جسور سردية، فالآخر موجود بوصفه طرفا في حكاية الحاضر وبنيته السردية وثقافته المرويّة، أي بوصفه شرطا في الحكمة.

إن الحجاجية النقدية التي يمارسها ريكور على خطاب التاريخ تهدف إلى توضيح وكشف ما تخفيه وتعتمه رابطة الانتماء إلى الحاضر والتراث معا وتمنعه من الظهور ، فعندما يعالج عبارة Descombes : "لا توجد "الحداثة"، بل توجد "حداثتنا"² فإنه يُعلق رابطة الانتماء الموجودة في كلمة "حداثتنا" بفصل الحداثة عن نسبتها إلى هوية

¹-Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, Op.cit, P:401.

²-Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, Op.cit, P:408.

مخصوصة، فيرى أن "كلمة "حدثنا" notre modernité" تؤدي إلى معضلة كتلك التي تخفيها عبارة "التاريخ نفسه"، ويتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إذا كانت هناك حجة ذات قيمة تستطيع أن تجنب خطابا، يزهو بعالميته ووضعه في التاريخ الحاضر، الغموض والالتباس"¹، وبهذه الحجة يمكن للوعي الهرمينوطيقي أن يجعل خطاب الحدث وما بعد الحدث يُفلت من تناقضه الداخلي الذي تمثله ثنائية حاضر المستقبل وحاضر الماضي، حيث تظهر رابطة الانتماء رابطة تعسفية اتجاه الحاضر كما أن الخطاب اللغوي لا يستجيب لهذا التناقض، إذ لا يمكن الحديث بالصيغ الزمنية المستقبلية عن حاضر حي يصبح في كل لحظة ماضٍ مستدعى كذاكرة.

3-3. بلاغة التعريفات المعجمية :

بهدف توفير الحجة اللازمة لتحليل مشكلات التاريخ والزمن والذات في علاقتها مع الآخر، فإن ريكور يقوم باستدعاء المعجم بوصفه الذاكرة اللغوية للذات، إذ "لا يمكن للكلمات أن تنام مرتاحة في معاجمنا، لم تعد هناك كلمات في معاجمنا، توجد علامات شاغرة فقط وغير محدودة بعلامات أخرى في نفس النسق من خلال الرمز المشترك، وتصبح هذه العلامات كلمات مشحونة بالتعبير والتعيين، عندما تقتضي الجمل وجودها، أي عندما تستخدم وتأخذ قيمة استخدامها، ولا تصبح ذات دلالة خالصة إلا لحظة الخطاب الذي ندعوه "جملة"²، فكلمات المعجم علامات خام واستعارات خاملة لا توضع في حالة اشتغال وسير إلا في الانخراط في جملة، مثلما لا يشتغل الفعل الخامل (infinitif) إلا في حالات تصرفه في الأزمنة وبنائه للجمل وارتباطه بالضمائر، وعليه فإن المعجم يقدم تعريفات يتخذها مُستخدم الجمل بمثابة خيارات حجاجية لتبرير المضمون الدلالي لكل جملة تستخدم إحدى تعريفات الكلمة.

¹-IBID, P:386.

²-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:134.

تعتبر الخيارات المتعددة لتعريف الكلمة داخل المعجم مواضع حاجية لتوظيف هذه الكلمة، ومنه فإن التعريف هو ذو طابع بلاغي، و" هو شكل من أشكال الاختيار، لأنه يستخدم بنية التعريف، ليس للحصول على معنى كلمة ما، ولكن لإضاءة بعض جوانب الحقيقة المتوارية خلف الوعي"¹ ويستدعي ريكور المعجم للمحاجة من خلال دفع الكلمة إلى ارتداء لباسها الاستعاري الخلاق من أجل استخراج دلالات جديدة يكون التعريف المعجمي موجهها الأساس.

وهنا تكمن أهمية مشروع ريكور في نقل كلمات المعجم كاستعارات ذابلة وميتة إلى مجالها الاستعمالي لتصبح استعارات حية و" الاستعارة الحية ليست حية لأنها تعيد إحياء اللغة فقط ، وإنما هي حية لأنها تجعل المخيال ينخرط في مجال "التفكير أكثر" بمستوى المفهوم وهو ما يُشكل روح التأويل"²، ويُخلص ريكور الاستعارة وأهميتها الفلسفية من قبضة أرسطو الذي اعتبر أنه "عندما نقول أن الأفكار هي أنموذجات (paradigmes) وأن الأشياء الأخرى تساعدنا، فنحن نكتفي بكلمات فارغة من معانيها ونصنع استعارات شعرية"³ وهذا يعني أن الفلسفة لا يجب أن تكون استعارية ولا شعرية، حتى عندما تقدم دلالات ملتبسة وغامضة عن الوجود.

غير أن خلاص الاستعارة من المنطق الأرسطي، بالنسبة لريكور ، يقوم على فهم المبدأ الذي ينتج سلسلة من الدلالات لمصطلح الوجود، وهو ما ينطبق على مصطلح الوجود بمستواه النحوي، حيث ستكون تعددية المعنى في الخطاب الفلسفي مبنية على المعنى المضاعف في نشاط الاستعارة، غير أن "الخطاب الفلسفي يُنصّب نفسه كحارس حذر لامتدادات المعنى المتولد من امتدادات المعنى في الخطاب الشعري"⁴، وبهذا

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:233.

²-Ricœur, La métaphore vive, Op.cit, P:384.

³-IBID, P:327.

⁴-IBID, P:327.

ببرهن ريكور عن أطروحاته الأساسية و يقيم عليها الحجة، أطروحة الاختلاف بين الخطاب الشعري والخطاب الفلسفي في توظيف الاستعارة وعلاقة ذلك بالميتافيزيقا. و تقوم هذه الحجاجية في تفكيك الوحدة التماثلية الأرسطية بين الدلالات المضاعفة والمتعددة للوجود، وذلك من خلال الاختلافات الاختيارية لتعريفات الوجود المعجمية، ليكون تعريف أرسطو واحدا من هذه التعريفات البلاغية ومقولاته المنطقية مجرد مقولة لغوية متكررة، إذ يمكن إدراج هذا النوع من التعريفات فيما يُصنّفه بيرلمان ضمن "التعريفات المعيارية" "les définitions normatives" التي تحدد الطريقة التي تُستخدم وفقها كلمة ما، وهذا المعيار يمكن أن يكون نتيجة اجتهاد فردي، كقاعدة نعتقد أنها يجب أن تكون مُتبعة من طرف الجميع"¹، و يتأسس هذا الإيعاز بالوجوب للقارئ على الإيحاء الذي يقدمه التعريف بوصفه معنى قريبا لما يُستقدم من فهم لديه ، أي أنه يُعتبر كلغة واصفة توجه التعبير باعتباره مناورة أسلوبية.

وعلى هذا ينخرط التعريف المعجمي فيما يسميه ديكر و "بالبلاغة الإيحائية التي تنشئ نوعا من الرمز الثاني في النحو والمعجم، هذا الرمز الثاني يشغل جانبا مهما أو يكاد يكون كليا مما نسميه "بلاغة"²، وهو الرمز الذي يعمل على توجيهه التأويل الريكوري من خلال إستراتيجية التعريف البلاغي.

تمثل الحجاجية بواسطة المعجم عاملا حاسما بالنسبة للعمل الفلسفي لدى ريكور، ولهذا يجعل في أغلب مؤلفاته مقدمةً يميّز فيها بين التعريفات المتعددة للمصطلح الواحد حسب المعجم الذي ترد فيه ، إذ يرى أنه " إذا كان التذبذب في استخدام المفردات المعجمية ليس بالغريب في تحريات المعنى في الورشات الفلسفية الكبرى، فإنه يحتل

¹-Perelman, traité de l'argumentation, Op.cit, P:283.

²-Ducrot, "Dire et ne pas dire", Op.cit, P:16.

مكانة غير معتادة في أبحاثي¹ وبهذا يجعل من التحري والاستقصاء (enquête) المعجمي رهانا هرمينوطيقيا ، إذ به يباشر عملية ترميم المعنى والتقليل من الوهم والغموض الحاصل في الكلمات كما في الأفعال ، وهي مهمة من بين مهام الهرمينوطيقا بوصفها "تقليلًا للوهم وتجميعًا للمعنى وترميمه وإصلاحه"² وهي المهمة التي يشارك فيها التعريف من خلال التمييز بين المصطلحات المتداخلة والمفاهيم المشتركة والمعاني المتشابهة التي تسبب الغموض والالتباس ، ولهذا يجب تعرية غموض الكلمات لاستبعاد الاستخدام الحجاجي لها بصفة منسجمة في المعنى نفسه والحجة نفسها "وهنا تقوم وظيفة التعريف بشرح الدلالة وإزالة الغموض"³.

وبتأثير من التحليل اللغوي في الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، يباشر ريكور فلسفة الذات ، في انتقالها عبر عتبة الفعل إلى الحقل العملي ، بدءا من "الاستعارة الحية (1975)" واضعا لذلك هدفا يكمن في أن "التمييز بين المفاهيم هو نضال ضد الخلط في الخطاب كما في الفعل"⁴، ويلعب التعريف دور القائم على عملية التمييز والتوضيح ، أمّا اختيار تعريف من بين تعريفات ممكنة في المعجم فهو توظيف بلاغي حجاجي كما هو شكل تأويلي و موضع لجة وموقع لرأي ومكان لفهم.

وعليه يوظف الخطاب الفلسفي التعريفات المتعددة لملاحقة المعنى ومحاصرته إن كان مفقودا أو ترميمه وتجميعه إن كان متصدعا ومشتتا بين الكلمات والمعاني المتشابهة وهذا لأن "التعريفات المعجمية، بفضل الأقواس، تقوم بالقبض (على الموضوع) بواسطة الذهن والفكر، وبدقة أكثر التعريف هو التعريف (بشيء ما)"⁵، وهذه التقنية هي ما يُشكل دائرة بين المعجم والخطاب الفلسفي، فالفلسفة تستخدم التعريفات الممكنة لتوجيه خطابها

¹-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:14.

²-Ricœur, De L'interprétation, Op.cit, PP:37-38.

³-IBID, P:61.

⁴-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:20.

⁵-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:45.

والمحاجة على معانيها وآرائها ومقولاتها، ويستخدم المعجم المفاهيم الفلسفية لإشباع المعاني التي تفصل التعريفات بعضها عن بعض، ولكنها ليست دائرة قصيرة إذ إن المسار من التعريف المعجمي إلى المفهوم الفلسفي هو مسار طويل يقطع منعطفات وحوارات وانتقادات كثيرة قبل أن يصل إلى مكان يستقر فيه ضمن الخطاب الفلسفي بوصفه مسار الذات في رحلتها من الوجود إلى الفعل.

ويمارس ريكور هذه الحجاجية في مقدمة كتابه "الذات عينها كآخر" من خلال الاستعانة بالمعجم "le Robert" للتمييز بين المعاني الممكنة للذات والمطابقة "même" لإظهار الصيغ والتعريفات التي تسمح بالتأمل والتأويل ضمن ما يسميه غريش "بالإستراتيجية المزدوجة لهرمينوطيقا الذات لدى ريكور: مستوى التراتبية (الجدل الأفلاطوني للأجناس العليا) ومستوى التمييز (التحليل الأرسطي للمفاهيم المتعددة للوجود)"¹، فبيما تتخذ التعريفات المعجمية مستوى أفقياً من التحليل والتمييز لفصل المتداخل والمتشابك من الدلالات والمعاني، فإن الخطاب الفلسفي يتخذ مستوى عمودياً من الجدل الذي يرتفع إلى درجة المفهوم والنظرية بوصفهما مُكوّنين من كلمات منطلقة من تعريفات مختارة بشكل تأويلي لتقوم مقام الحجج بنفسها.

ففي هذه المقدمة يضع ريكور المفردات الممكنة لمفهوم الذات بمثابة مقدمات لا يمكن دحضها لأنها تستمد صدقها من بدايتها اللغوية كما هي معروضة في المعجم، وعلى هذا يجعل "من التعارض بين الذات والأنا قاعدة لتحليلات كتابه "الذات عينها كآخر"²، وهي القاعدة التي تقود بفضل الإستراتيجية المزدوجة إلى ملكة إصدار الحكم التي ترتبط بمؤهلات الذات والقدرة على تشييدها وفق التأمل، فإذا كان "الموضوع هو

¹-Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, P:190.

²-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:58.

دائماً "الدليلَ الترنسندتالي الذي يجيب إتباعه في متاهة المقاصد المتشابكة"¹، فإن التعريف هو "الدليل المحايت" الذي يجب إتباعه في متاهة الدلالات المشتركة والملتبسة، ضمن مفاضلة تأويلية بين تعريفات المعجم وسلم حاجي لتراتب درجات قواها الدلالية. يكون التعريف المرشح للاستخدام داخل متن الخطاب هو الأقوى حجة والأكثر ملاءمة في السياق اللغوي للنص، وكمثال لذلك يستخدم ريكور مفهوم "Ipséité" كدلالة أقوى للتعبير عن الذات. نفسها القابلة للتأمل من جهة، والذات. نفسها في علاقتها مع الآخر من جهة أخرى، والتي سيتخذها قاعدة حاجية لمقاربتة اللاحقة لأبعاد الذات. يقوم ريكور بالعمل نفسه ، ولكن بتفصيل واهتمام أكبر بالحاجية المعجمية في مدخل كتابه "مسارات التعرف والاعتراف" (2004) ، من خلال استقصاء المعاني والدلالات الممكنة لتعريف مصطلح ومفردة "Reconnaître" بمعنى التعرف والاعتراف عبر مسار ستة عشر تعريفا يقدمها مُعجمي: "Le grand Robert, Littré"²، متتبعا مسارات التعرف والاعتراف في النص الديكارتي بوصفه أول من دشن تحليل نظرية الحكم كعملية عليا للفكر من خلال القطيعة مع التحليلات السابقة، ففي هذا النص تظهر لريكور قدرة الدائرة بين المعجم والخطاب الفلسفي على توجيه الأحكام الفلسفية عبر التعاريف المتعددة التي يقدمها المعجم.

يبدأ هذا المسار من الكشف عن الجذور الأنطولوجية للذات والكوجيتو من خلال التحليل الإبستمولوجي لمشكلة الحكم أي قدرة الكوجيتو على التماسك بشأن إصدار الأحكام المعرفية ، والتماسك هنا هو القدرة على مجاوزة الخطأ والوهم وخداع الذات، وبهذا يتأسس الكوجيتو على اعتراف ديكارت بقوله "أعترف أنه يستحيل بقائي غير

¹-Ricœur, A l'école de la phénoménologie, Op.cit, P:94.

²-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, PP:13-39.

منخدع على الدوام"¹ ، ليظهر أن الاعتراف هو من صلب العملية المعرفية التي يُعرّف بها وجود الخطأ وأسبابه وتقود معرفة الأسباب إلى تكوين الذات العارفة وتحقيق الكوجيتو في نقائه واكتماله.

في هذا الكتاب- مسارات التعرف والاعتراف- يعود ريكور، إذن ، إلى هرمينوطيقا الذات بمستواها التأملي ليحاجج لصالح الذات نفسها كآخر ، ولكن ليس وفق مسار التعرف أي معرفة الذات والآخر الذي يرتبط بها فقط ، بل أيضا وفق مسار الاعتراف أي الاعتراف بخطأ الذات وبوجود الآخر ، والاعتراف بهذا الشكل هو تعيين القدرة والاستطاعة في جوهر الذات نفسها وأولى هذه القدرات هي القدرة على الكلام.

ولهذا فإن "استقصاء البحث حول التعرف / الاعتراف يهتم بارتباط التأمل في الذات المتكلمة بهرمينوطيقا الإنسان المستطيع"²، وهي الرابطة المفتوحة بواسطة التعريفات المعجمية المتعددة لكلمة "Reconnaissance" بوصفها إمكانات دلالية وكذلك قدرات فعلية وهو ما يؤدي في النهاية إلى معرفة مسؤولية الفاعل وتحديدها بالنسبة إلى معرفة الذات واعترافها ، وهو ما يعالجه ريكور من خلال تتبع حركة التعرف / الاعتراف في عبارة "je dix que" "حيث "أنا" je" لا تظهر كمفردة معجمية في نسق اللغة وإنما كتعبير محيل بذاته ، من خلاله يُعيّن ويحدد نفسه بنفسه في الكلام ويحدد من يستعمل الضمير المتكلم الأول "je"³ وبهذا تتحدد الذات المتكلمة من خلال انقذافها في الكلام وتعيّنها النحوي ولكن التعيين الذاتي لا يكون في ذاته بل في وضعية التخاطب مع الآخر الذي يتطلب التعرف عليه والاعتراف به.

أما في الاستخدام الثاني للذات عبر شكلها النحوي "أنا je" في العبارة "أنا أستطيع Je peux"، حيث يتعلق بالفعل نفسه ، بالمعنى المحدود للمصطلح ، الذي يحدد

¹-Descartes, Méditations Métaphysiques, éd. Librairie Larousse, Paris, 1951, P : 61.

²-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:145.

³-IBID, P: 145.

القدرة على إحداث الوقائع في المحيط الطبيعي والاجتماعي للذات الفاعلة، وانطلاقاً من هذا "الإحداث" يمكن أن تُعرّف الذات كسبب في الاعتراف بالصيغة: أنا الذي فعلتُ هذا"¹ وتظهر القدرة الذاتية على الفعل من خلال التعرف على إمكانية الذات في القول "أنا أستطيع" ، ومن خلال الاعتراف بالفعل بنقل الذات إلى مجال الإقرار بالاستطاعة والقدرة ، أي بإرجاع الفعل إلى الذات من خلال خاصية الاعتراف وهو ما تأسس منذ الكوجيتو الديكارتي ، حيث كان ديكارت قد " تعرّف ، من خلال التجربة ، إلى ذاته المعرضة لأخطاء غير محدودة"² . والأخطاء هنا تأخذ معنى الأوهام والتصدعات التي تهشم الكوجيتو وتكسر الرابطة بين الفكر والوجود، ويتجلى هذا الكسر في صورة الذات وأفعالها حيث الشر والقلق والظلم والإرادة السيئة والذنب والصراع...، وهي التجليات الفعلية والواقعية للأخطاء الثاوية في الجذور الأنطولوجية للذات والتي تتباعد عن الفهم وتأخذ مسافة عنه كلما انفصل التعرف عن الاعتراف وتدحرجت الذات إلى غياهب الوجود.

إن الحجاجية بواسطة منطق اللغة ، بالمعنى الذي قدمه ديكرو، تأخذ عند ريكور طابعا مكثفا لأنه وجد في هذا المنطق إمكانية استنتاج الذات واستقصاء المعنى وترميم الكوجيتو الجريح الذي يتكلم من خلال "أنا" "je" الذي يوجه المعنى في اللغة ويتحمّل الفعل المشيد في زمنية الجملة والمسؤول عن انكسارات الذات خارجا في الأفعال والممارسات الأخلاقية والسياسية والدينية.. لأنه محكوم بشروط إنسانية كالخطأ والخطيئة والملاإرادة .

ولهذا فإن "الكوجيتو الجريح هو الفاعل وسيد الذات وخادم للحتمية الثلاثية: الطبع، اللاوعي والحياة، وترتبط هذه الحتميات بثلاثية الذات عينها كآخر: الطبيعة

¹-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P: 146.

²-Descartes, Op.cit, P: 62.

البشرية، الآخر والوعي الأخلاقي"¹ وعلى هذا فإن الحجج التي يقيمها الكوجيتو الهرمينوطيقي تخضع لهذه الحتميات التي تتعكس في الشروط اللغوية نفسها.

وتبقى الحجة الأقوى في فلسفة ريكور، من هذه الناحية، هي عملية الإظهار نفسها التي تشتغل من خلال ثنائية التفسير والفهم، هذه العملية التي تتحرك على محور التأمل و الهرمينوطيقا الفينومينولوجية والتولوجيا، تبدأ من إظهار الذات في الرمز والأسطورة ثم النصوص وتكوينها النحوي والمعجمي والدلالي ثم الأفعال وأسسها الأخلاقية، القانونية، السياسية والدينية.

تعمل هذه الحجاجية، إذن، وفق مبدأ الإظهار ، ببعديه الأنطولوجي والإبستمولوجي ، لأنه في مبدأ الإظهار تشتغل الذات الفاعلة وتبرز فاعليتها العملية بكامل المسؤولية التي تتخذها عند الظهور، وبهذا المعنى اعتبر ريكور أن "مَحَوَ الفاعل- الذات الذي يقول "أنا" "je" عند كثير من الفلاسفة المعاصرين هو مَحَوُ هيغلي"² ، بوصف هذا المحو عند هيغل هو محوٌ للذات في ارتباطها بالآخر، لأن "الفلسفة لا تخضع لتغاير الفاعل - الذات"³، ومنه يغامر ريكور في فكر ما بعد هيغلي واضعا حرية الذات في انحائها إلى آخر يعترف بها ويربط معها صداقة تاريخية عادلة دون هيمنة سلطة أحدهما على الآخر.

قام ريكور بتعزيز الوعي الهرمينوطيقي المعاصر بنتائج التحليل اللغوي والمدارس اللسانية ، مظهرا الإمكانيات الواسعة التي تقدمها اللغة في توجيه الفكر الهرمينوطيقي إلى خطاب يجد فيه مزيدا من الوضوح والدقة والتجلي، حيث "اعتبر أن الافتراض الفينومينولوجي الأهم في الهرمينوطيقا هو أطروحة الطابع الاشتقاقي للدلالات في النظام اللساني وإحالة النظام اللساني إلى بنية التجربة ، وبَيَّن بطريقة واضحة أنه من

¹-Greisch, Le cogito herméneutique, Op.cit, P:56.

²-Ricœur, "Hegel aujourd'hui", in: "Penser Ricœur " , Esprit, Op.cit, P:170.

³-هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص:77.

هو سرل إلى غامير مروراً بهيدغر، اعتبر نظام الدلالات اللسانية ثانويًا.. وهو ما يظهر أنه "العصر الجديد للهرمينوطيقا المفتوحة بواسطة نجاح التحليل البنيوي للخطاب"¹، بحيث اكتسبت الهرمينوطيقا وضعها الحجاجي داخل منطق اللغة الطبيعية الذي يبقى مكانها الأمثل كباقي الفلسفة والذي يجب أن تقرأ وتفهم من خلاله.

على هذا الأساس نعتبر القوة الحجاجية لفلسفة ريكور مركزية ومكثفة في إمكانات اللغة التي تبدأ بالتحقق والتحرّي والاستقصاء ثم الإثبات والتأكيد ذي المنعطفات والالتواءات، وتنتهي بوضع المعالم التي تتحكم في تاريخ الإنسان بطبيعته وتكوينه الذاتي، والتي يكون أهم معلم فيها هو "الخطوط الثلاثية المُشكّلة لإشكالية الإنسان المستطيع: القدرة على القول، القدرة على الفعل، القدرة على الحكي والإنحاء"² وفي هذا المعلم يُقيم الإنسان الريكوري بوصفه إنساناً يمتلك كل هذه القدرات الثلاث.

غير رابطة الانتماء إلى الذات، بجذورها التاريخية والتراثية والدينية، والتي يجعلها في مقدمة كل قدرة، تمنعه من تأمل ذاته من خلال هذه القدرات والتعرف عليها ليجيب عن سؤال: ماذا أستطيع؟، وتعيقه عن الاعتراف، على الطريقة الديكارتية وداخل رابطة الانتماء، بخداع هذه الرابطة والأوهام التي تسكنها والتي تحوّل في النهاية دون امتلاك القدرة على تحمل نتائج الأفعال والأخطاء خاصة.

إن المحور الحجاجي: النحو - المعجم يشكل مقدّماً أساسياً للكلمات في النص الفلسفي لدى ريكور، ويتمثل هذا الانقذاف داخل معلم تحليلي وجدلي متصاعد، لأنه ظهر بالنسبة للفلسفة المعاصرة أن المسوغات والحجج التي تقود المفهوم والنظرية والخطاب، هي على حافة النفاذ بسبب نفاذ المعجم نفسه وتهاقت النحو في اللغات الطبيعية الغربية وانغلاقه على الاستخدامات التقليدية وهو ما انعكست آثاره في أزمت الأدب والفن

¹-Gens, La pensée herméneutique de Dilthey, Op.cit, PP:139-141.

²-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:148.

والدين..، ومن ثمة بدا أن كل تجديد فلسفي ينبغي أن يُشيد على تجديد نحوي وامتلاء معجمي إن هو أراد الحوار والمقاربة والنقد.

تعتبر الحجاجية بواسطة منطق اللغة لدى ريكور غير كافية لإثبات موضوعات الهرمينوطيقا ، لأنها غير قادرة على الإقناع بشكل عميق، فالحجج التي تقدمها اللغة لتسويغ مقولات الخطاب الفلسفي وتبريره تنتهي عند حدود الكتابة نفسها ورتابة الكلمات وقصدية المعاني ، وهو ما يؤدي إلى انغلاق الفلسفة على نفسها وتكرار الخطاب بشكل سلبي لا يقوم على تجديد المعاني وفتح الأسئلة ، فلا يقوى ، حينئذ ، على الاستمرار والتواصل مع موضوعاته وإشكالياته.

ولهذه الأسباب تلجأ الفلسفة إلى ما يشكل خارجا بالنسبة لها في خطابات مجاورة، كالفن، الدين، السياسة، الأدب... إلخ، تبني معها حوارا وتستعير منها المفاهيم والمصطلحات والنماذج المنهجية، بهدف تكوين جهاز دفاعي للخطاب الفلسفي وقاعدة حجاجية لعرض الأطروحات والنظريات.

لقد جعل ريكور من اشتغال الهرمينوطيقا على حدودها مع الخطابات غير الفلسفية، مَهْمَةً أساسية للتأويل الفلسفي، واعتبر أن قطع الفلسفة لصلاتها مع الخطابات والعلوم المختلفة هو موت حقيقي لها، أمّا بالنسبة للهرمينوطيقا، بالخصوص، فإن مصدرها التيولوجي يبقى شرطا قائما ومحاينا لطبيعة عملها.

غير أن الفرق المتضمن في الانتقال من تأويل تيولوجي إلى تأويل فلسفي هو أن التأويل الفلسفي إذ يستند إلى التيولوجيا فهو يعيد إدراج طابعها المتعالي ضمن صيرورة تاريخية في الصيغة الريكورية: "الخطاب كواقعة"، حيث يتم وصل المعنى الدين المبني على إيمان خالص بالتجربة الدينية المبنية على المشاركة الاجتماعية الفعّالة وممارسة المعنى الديني كدليل للفعل وخطّة للعمل وتوجيه نحو قيم مخصوصة.

لماذا يتخذ ريكور من التيولوجيا أو "اللاهوت" المسيحي مرجعية حجاجية في

تبرير أطروحته الهرمينوطيقية؟

تبدو الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بمستويين :

أحدهما ذاتي يتعلق بالتكوين الفلسفي والديني لفكر بول ريكور ، بوصفه مدافعا عن المسيحية المؤمنة فهو بين وضعين أساسيين، أن يكون تيولوجيا متتكرا في ثوب فلسفي وفيلسوبا مسؤولا عن تراثه الديني الذي ساهم في بناء رهاناته الأولى حول مسألة الشر ورمزيتها وتقويم منهجه التأملي وقراءاته التأويلية، حيث كان من الضروري بالنسبة إليه وجود حقل تداولي تحيل إليه القيم الأخلاقية والمعاني العملية التي يريد الفيلسوف تحريرها من سجن الحداثة وتخليصها من قبضة العقل الأداتي، فيكون مبدأ عمل هذه القيم والمعاني منتما لخطاب مخصوص وتجربة حياتية تؤطره وتوجهه.

أما المستوى الثاني فلأن ريكور يعتبر التجربة الدينية، بعد جدلها التاريخي مع البعد الأسطوري للثقافة الغربية، تجربةً أساسية لحياة الرمز كمعنى مزدوج ومضاعف ولذلك فإن الهرمينوطيقا بوصفها تأويلا كرمز مطالبة ، وفق أساس عملها الفينومينولوجي، بمقاربة الرمز داخل مجاله الحيوي ووضع التكويني طلبا للفهم واستزادة في الإيضاح واستهدافا لجعل آثار التأويل تظهر في حياة موضوعه ، أي في حياة التجربة الدينية ثم يتم بسط هذه الآثار ومدھا، عبر تأويل لاحق، إلى باقي التجارب العملية إلى الأخلاق، السياسة، القانون..، وهو ما يعني أن المعاني الدينية لتيولوجيا ريكور ستصبح مواضع حجاجية أساسية لخطابه الفلسفي وقراءاته الهرمينوطيقية.

للنصوص التيولوجية، إذن، بلاغتها ولهذه البلاغة استعارتها وأشكالها الأسلوبية ومخزونها الرمزي، فتكون هذه النصوص مخططا خلفيا لمنظومة المفاهيم والدلالات التأويلية التي توظفها الهرمينوطيقا في مقاربة النصوص الفلسفية، وبمعنى آخر تكون نموذجا للقراءة وطريقة للفهم أكثر منها تجربة ينبغي عيشها والتفاعل معها.

لقد اضطلع ريكور في الهرمينوطيقا الأولى بمهمة تأويل الرموز ، والتي كان من آثارها الأساسية تخليص النصوص الدينية من الطابع الأسطوري حتى تصبح خطابا ولو غوسا يقدم مشروعا عقلانيا للفلسفة ، ويدفع بالتولوجيا إلى عمق الحياة الاجتماعية من خلال عقلنة القيم والمعاني الدينية التي ينادي بها النص الديني وهو ما يعني أن هذه التولوجيا تتحول إلى فكر أو كما يسميه ريكور "الفكر الإنجيلي"¹. ولل فكر هنا دلالة تأويلية بما أنه يقوم على جعل الرمز باعثا على التفكير من خلال المعنى المزدوج . ولهذا سنجد في فلسفة ريكور تمفصلا بين هرمينوطيقا فلسفية وأخرى تيولوجية تنشأ بينهما دائرة ليست بالفارغة، إذ تكون الهرمينوطيقا التولوجية (الإنجيلية) مصدرا لحياة المعنى وقوة الإقناع في الهرمينوطيقا الفلسفية، وتكون هذه الأخيرة وسيلة لتطوير الهرمينوطيقا التولوجية وتفعيلها تاريخيا.

بالنسبة لريكور ستكون القيم الدينية بمثابة نماذج وبرديغمات للتفكير الفلسفي الهرمينوطيقي، بل ستتحوّل هذه القيم إلى منطق فلسفي يتحكم في الاستدلالات الأساسية على جميع مستويات مشروع تشييد الذات والفعل من خلال الخطاب . ويمكننا أن نضع هذا المنطق التولوجي إلى جانب منطق اللغة في المسار الحجاجي لتأويلية ريكور ضمن إطار "البلاغة المتكاملة" بوصف هذا المسار يجمع بين المستويات الثلاثة للبلاغة المتكاملة من خلال اشتراك المنطقين اللغوي والتولوجي، فيقدم المنطق الأول المستوى النحوي والمعجمي ، ويقدم المنطق الثاني المستوى التداولي والقيمي ، ويقدم اجتماعهما المستوى الدلالي الذي يتوسطهما كمرحلة في مسار الحركة العقلانية للحجج داخل اللغة الطبيعية.

1-4. الخطاب الفلسفي والخطاب التولوجي:

¹-Ricœur, Lacoque, "Penser la Bible", Op.cit, P:14.

يمكننا أن نعالج طبيعة العلاقة بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي وأثر هذه العلاقة في تكوين منظومة حجاجية لهرمينوطيقا ريكور، منطلقين من وضع الخطاب نفسه دون ارتباطه بمجال معرفي معين، وذلك في ضوء الإمكانيات البلاغية التي يُتيحها من خلال خصائصه الداخلية التي يستمدّها من خاصية الكبرى كخطاب ، أي بوصفه "مكانا لتداخل ثلاث إشكاليات :

- الوساطة بواسطة السلطة الموضوعية للعلامات.

- معرفة الآخر والاعتراف به، الممارسين في فعل التخاطب.

- إشكالية العلاقة مع العالم والوجود الظاهرة في خاصية الإحالة المرجعية

للخطاب¹، فإذا كانت الخطابات جميعها تشترك في هذه الخصائص ، فإنها تتقارب من خلالها كما تتمايز على أساسها كذلك ، وفي هذا المعلم الخطابي يمكن، إذن، فرز العلامات ونسبتها إلى خطابها الأصلي، كما يتم تمييز علاقات التخاطب وإظهار الفروقات الموجودة بين أدوات التخاطب في الخطابات المتداخلة، ثم فصل العوالم عن بعضها حتى تظهر طبيعة الإحالة ومصدرها في الخطاب.

وانطلاقاً من هذه الإمكانيات الخطابية يجتهد ريكور في البرهنة على إمكانية تفاعل

الخطاب الفلسفي مع الخطاب التيولوجي دون أن يؤثر أحدهما سلباً على الآخر أو يغير فيه خصائصه الجوهرية وسلوكه المميّز، وهذا "بالبحث عن كيفية وضع الخطاب الفلسفي في علاقة قرابة مع الخطاب التيولوجي، حيث يكون الفيلسوف، إذا كان مسيحياً، مُنصتاً ومتلقياً دون التخلي عن استقلالية الفكر المسؤول"². وبهذا فإن علاقة القرابة بينهما تتجلى أولاً في مكان الإنصات والتلقي أي في القراءة.

¹-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:41.

²-Philibert, "Paul Ricœur", Op.cit, P:22 et : cf. Ricœur, Penser la bible, Op.cit, PP:14-15.

فقرأة الفيلسوف للمتن التيولوجي (النص الديني أو نصوص التفاسير والشروح) تتضمن مبدأ الإيمان انتماءً إلى ثقافة المتن نفسها أو تطبيقاً للمبدأ الفينومينولوجي للتعليق والوضع بين قوسين كشرط للفهم الموضوعي الواضح، أو عملاً بقاعدة باسكال التي ساقها بيرلمان: "عندما يكون كلام الإله خاطئاً بالمعنى الحرفي، فهو صادق بالمعنى الروحي"¹، وهذا يعني أن هذه القراءة تقوم على شرط التعليق الفينومينولوجي "époche" الذي "يقتضي أن أشارك في الإيمان داخل واقعية الموضوع الديني، ولكن بشكل حيادي"². وفي موضع التعليق يشتغل فعل التخاطب من خلال معرفة الآخر والاعتراف به، حيث الاعتراف يمثل شرط الحوار والقراءة كما هو شرط الفهم والتأويل، إذ الاعتراف مشاركة في الإيمان كذلك.

إن وضع القراءة بالنسبة للفيلسوف يجعل من التفكير في علاقة الخطاب الفلسفي بالخطاب التيولوجي تفكيراً هرمينوطيقاً من خلال الحلقة التأويلية بوصفها حلقة قراءة ذات بعد حجاجي، إذ هي مستعصية على الدحض والتحطيم المعرفي، فيعتبر ريكور أن "الدين اليهودي والمسيحي مؤسسان على كلام هو بمثابة كلام الإله، لكن هذا الكلام ليس قابلاً للاستخدام خارج الكتابة، ويظهر جيداً أن العلاقة بين كلام الإله والكتابة المقدسة هي علاقة دائرية، حيث يُتناول الكلام من أجل الإلحاح الأساسي للكتابة وتكون الكتابة من أجل المكان الذي يتجلى فيه الكلام"³، ومنه فإن عمل هذه الحلقة مبني على سلطة العلامات في كلٍّ من الكلام بوصفه جوهر الخطاب التيولوجي من خلال العلامات التي يقدمها الإله عن نفسه في الكلام الذي هو كلامه، كما في الكتابة بوصفها مطلباً تأويلاً لتثبيت العلامات التيولوجية داخل النصوص التي تصبح قادرة على نقل هذه العلامات إلى الحياة المعاشة.

¹-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, PP:166-167.

²-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:39.

³-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:268.

بما أن النصوص سابقة على الحياة، بالنسبة لريكور ، فإن "اختبار النصوص نفسها يرتفع بعيدا عن العلاقة الإقصائية الضيقة في الحوار بين الإله والإنسان وتأويل هذا الحوار أيضا"¹، وليس اختبار النصوص لإقراءتها في ضوء خطاب الفلسفة الذي يحيل إلى التجربة التاريخية بالأساس ، وتتجلى هذه القراءة في الهرمينوطيقا كتأويل يسمح بتحويل الرابطة الدينية الحوارية بين الإله والإنسان ، في شكل النداء والإجابة، إلى رابطة معرفية في شكل السؤال والجواب كصيغة إبداعية مثمرة ليست من أجل المتحاورين أو مضمون الحوار والخطاب ، ولكنها من أجل عالم تفتحه أمام النص، عالم يمتلك فعاليته العملية والتاريخية.

والكتابة هي الحامل الأساسي لهذه الصيغة والقادرة على فتح هذا العالم لأنها "وحدها التي لها إمكانية الإحالة إلى عالم ليس موجودا بين المتخاطبين، إلى عالم النص ، ومع ذلك ليس موجودا في النص، إنه "شيء النص" الذي يمثل موضوع الهرمينوطيقا، والذي ليس موجودا خلف النص في تخمين الكاتب ولا في النص كبنية، ولكنه مبسوط أمامه"² ، ومن خلال هذا الجهد الهرمينوطيقي يتم تفعيل العلاقة المرجعية بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي، حيث يمكن فهم الكتابة كقاعدة أنطولوجية لتثبيت شيء النص الديني ومن ثم يتم دفع هذا الشيء إلى خارج الخطاب من خلال نشاط القراءة الهرمينوطيقية.

إن هدف التأويل هو تحويل الصيغة التيولوجية "النداء والإجابة" إلى الصيغة الفلسفية "السؤال والجواب" ، حيث تشكل " البنية "سؤال وجواب" البنية القاعدية للخطاب كمارسة بين المُخاطب والمُخاطَب"³ ، لأنه في بنية السؤال والجواب تظهر الإشكاليات المتعلقة بالإنسان وواقعه وتاريخه ، وينفتح الحوار حولها وتتجلى الآراء

¹-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:283.

²-IBID, P:286.

³-Ricœur, Parcours de la reconnaissance, Op.cit, P:146.

ويندفع الفكر. أما بنية "النداء والإجابة" ، فهي بنية متعالية لا يتحقق فيها الفهم أو الخطاب والحوار ، لأنها مرتبطة بذوات المتخاطبين وليس بالخطاب.

غير أن ريكور يُقيم وساطة حذرة بين الخطابين الفلسفي والتولوجي بحيث لا يُفهم من نقده للتولوجي هجوماً على الإيمان المسيحي بل تعييناً لوظيفة تاريخية للعقيدة المسيحية والنص الإنجيلي كفكر، ولذلك يُصرح "إذا كنتُ أدافع عن كتاباتي الفلسفية ضد الاتهام الكنسي التولوجي، فأني أتجنب، بنفس الحذر، تعيين وظيفة كنسيّة فلسفية للعقيدة المسيحية"¹ ، ويعبّر ريكور عن هذه الوساطة "بالحرية الدينية" ، أي من خلال وعي تاريخي مرتبط بمقدمات دينية، فيكون هذا الوعي ممارسة للحرية وفق العقل والفلسفة ، ويكون اللاوعي في الأفعال والذات جانبا دينيا قريبا لا ينفصل عن الوعي نفسه بالحرية . ولذلك يرى أن "الوعي تاريخ واللاوعي قدر، فالإنسان مسؤول عن الخروج من طفولته وتحطيم التكرار وبناء تاريخ قطبي بواسطة أشكال وصور قبلية و بواسطة معرفة اليوم الآخر، حيث اللاوعي أصلٌ، والوعي نهاية الأزمنة ونهاية العالم"²، فمن خلال الوعي بهذه الحرية ، بواسطة التأمل الفلسفي* والفهم التولوجي لحرية المؤمن في علاقته بالإله، يتمكن ريكور من تقريب الخطابين الفلسفي والتولوجي من بعضهما البعض.

في مشهد تحكيمه للصراعات التأويلية، يضع ريكور الخطوط الفاصلة بين الفلسفة والدين عندما يساند الطرح الفلسفي حول إلحاد هيغل مبررا ذلك "بأن الروح التي تحدّث عنها هيغل هي روح إنسانية، فقد قام باختزال كائنٍ متعالٍ، فحتى عندما يتحدث عن الإله

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:37.

²-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:118.

* - لقد تأثر ريكور في فلسفة الحرية، خصوصا في مرحلة الشباب، بالفلاسفة الوجوديين، خاصة كيركيغارد وغابريال مارسيل ، في الحفاظ على التوازن الديني والفلسفي.

ككائن مّا وفينا، فهو يعني في الحقيقة الإنسان"¹ ، وهو ما يعني أن الذات التي تفهم نفسها أمام النص لا تتماهى مع ذات النص المتكلمة.

إنّ ما يبحث عنه ريكور، ليس الحرية التي تعني الانفصال الكلي للإنسان عن الإله وإنما تأويل هذه العلاقة تأويلاً واعياً من خلال النص بوصفه نموذجاً لاختفاء الحوار المواجهي بين المتخاطبين، الذي يؤدي إلى الإقصاء أو الهيمنة على الحرية وكبحها، وحضور الخطاب الذي يُنشئ عالمه الخاص بواسطة الكتابة ذات البنية الحوارية سؤال وجواب والتي تعبّر عن حرية الخطاب بذاته المنعكسة على حرية الذات القارئة والمؤولة.

من خلال وساطة النص وفلسفة الخطاب، يتضح أن فهم الذات أمام النص، كما تهدف إليه تأويلية ريكور، يتجه في الأخير إلى التأسيس التيولوجي لهرمينوطيقا النصوص، فإذا كان "شيء النص" هو العالم المخلوق في التاريخ، فإن كاتب النص هو الخالق الذي يقول "شيء النص" ويخلقه ، " فالإله الذي يُعيّن النصوص ، وتقوم رغبتني (ريكور) في الإصغاء إليها بجعلها مفتوحة، هذا الإله هو المرجع الأخير لهاته النصوص، وبالأتجاه نحو " شيء النص" عبر المحور الهرمينوطيقي لمنهجي التأملي، أعترف بالتفاخر باستقصاء يدور حول كاتب النصوص يهدف إلى تحديد نوعية الإله "Dieu" كصوت خلف الصوت السردي أو النبوي"² ، وبهذا تصبح الفلسفة من خلال الهرمينوطيقا في خدمة التيولوجيا، بل تصبح منطقاً حاجياً لإثبات المقولات الأساسية للخطاب التيولوجي، حيث إن الطريق الطويلة لمنعطفات التأويل ، والتي تبحث عن استعادة الذات (الإنسان) في شموليتها الإرادية، الواعية، الفعلية و التاريخية، تتوازي مع الطريق التأملية الهرمينوطيقية لاستعادة الذات (الإله) في إطلاقيتها وتعاليتها.

¹-Ricœur, "Hegel aujourd'hui", Op.cit, P:171.

²-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:286.

إن النص في فلسفة ريكور هو مكان التقاء الإله بالإنسان* في حوار فعّال، ولا يتم تحرير هذا الحوار إلا عبر القراءة والقراءات المتعددة ، بفضل خاصية الإحالة المرجعية لخطاب، أمّا دفع هذا اللقاء والحوار إلى الزمن التاريخي فيكون من خلال الطابع السردى للخطاب، حيث إن " الإله يتعيّن في "الشيء المحكي"، بالنظر إلى أولوية النوع السردى، فأنّ الإله يكون في التاريخ قبل أن يكون في الكلام، فالكلام أمر ثانوي، إذ هو يُثبت أثر الإله في الحادثة"¹ ، ففي السرد يتم استرجاع "الإله" من إحالته المرجعية اللانهائية بالنظر إلى بنية الخطاب التيولوجي، حيث السرد هو إحالة النص إلى الزمن وجعل الكلام ينخرط في صيرورة تاريخية.

ولهذا الغرض ، أي دفع الخطاب التيولوجي إلى قول أشياء نصوصه ومنه المساهمة في حلّ مشكلات الواقع، فإن ريكور "يعترف بالأديان التي لا توظف كلمة "إله Dieu " إذا توفرت فيها ثلاثة شروط محددة : أسبقية كلام مؤسّس، وساطة الكتابة، وتاريخ من التأويل"² ، والتي تجتمع في النهاية داخل نموذج النص الذي يُمثل انصهار هذه الشروط الثلاثة ويحقق الطابع الديني لها من خلال التأويل الذي يجعل شيء النص أمام النص وليس خلفه أي في التاريخ وليس في الميتافيزيقا.

يهدف ريكور من خلال هرمينوطيقا تيولوجية إلى جعل النص الديني يُؤسّس للحياة، فلا يكون ميتافيزيقيا أو إلحاديا، وعبارة "المطلق يُعلن هنا والآن"³ تفسر ذلك بشكل واضح، فتأويل النص يجعل منه شيئا قابلا للتطبيق كما يجعل من قابلا للكلام، حيث "أن الإيمان التوراتي لا يمكن أن ينفصل عن حركة التأويل الذي يعرفه إلى مستوى الكلام، سيبقى الشغل الشاغل أحرص إن لم يستقبل قوة كلام تأويل يُعاد باستمرار

*-لا يحيل هذا اللقاء إلى شخص المسيح عليه السلام، حيث يتبرأ ريكور من تصور المسيحية الملحدة في مقولتها "الإله مات في عيسى المسيح".

¹-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:291.

²-Ricœur, La critique et la conviction, Op.cit, P:222.

³-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:130.

للعلامات والرموز التي ربّت وكوّنت هذا الشغل إبان القرون"¹، فما يهمّ ، إذن، في التقارب الفلسفي التيولوجي هو بسط عالم النص وشيء النص من خلال بنية السؤال والجواب، البنية الحوارية والحجاجية في الوقت نفسه²، والتي تعمل في الوقت نفسه على تجلّي صاحب النص وإفصاحه عن نفسه في التاريخ من خلال المسار السردى للنص. يعتمد ريكور مجدداً على البنية الحجاجية للحلقة الهرمينوطيقية لتأكيد الرابطة غير القابلة للانفصال بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي بوضع أحدهما شرطاً لقيام الآخر، حتى يتمكن من تخفيف حدة " التنافس بين الوفاء للنص الأصلي وإبداعية العمل في تاريخ التأويل"³، حيث يكون جوهر هذه الحلقة هو "السؤال والجواب"، فالفهم سؤال والإيمان جواب، والإيمان سؤال متضمّن في النداء (نداء الإله أو الدعاء)، والفهم جواب متضمّن في إجابة النداء، أو بصيغة القديس أنسلم التي يركز إليها ريكور "آمن كي تفهم وافهم كي تؤمن، فالإيمان معقول لأنه يؤوّل ولكنه إيمان لأنه يبحث، من خلال التأويل، عن تسليمٍ ثانٍ"⁴، وبهذا فإن هذه الحلقة لا تحيل إلى ذات أو شيء تتخذ مرجعاً ومركزاً لتحقيقها ، وإنما تركز إلى البنية الحوارية للغة والنص والخصائص الأساسية للخطاب.

4-2. المنطق التيولوجي للهرمينوطيقا :

إن ضعف التجذير الفلسفي لدى ريكور يجعلنا نجد صعوبة في الإمساك بنقاط الارتكاز الأساسية لفلسفته التي تبدو مساراً من الإشكاليات والهواجس المرتبطة بثلاثية: الذات، النص والفعل، كما لا تثبت هذه الإشكاليات على خط معرفي واحد بل تتقطع وتنحرف من خلال منعطفات التأويل، ومع أنه يذكرنا دائماً بحيّاده بالنسبة لحديثه عن

¹-ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص:100.

²-Meyer, Qu'est ce que l'argumentation?, Op.cit, P:24.

³-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:269.

⁴-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:38.

الخطاب التيولوجي أمام القارئ، حيث "يعتقد أنه لم يقدم حججا مُلزِمةً للقارئ برفض، قبول أو إرجاء الإيمان الإنجيلي"¹، إلا أنه يستند إلى مجموعة من التعاليم المسيحية بوصفها معايير وقواعد للعمل ومن ثمة هي منطق تيولوجي، لتدعيم تأويلاته أو لتحكيم التأويلات المتصارعة، معتبرا قيم الحقيقة لهذا المنطق إمكانات لترميم المعنى وإصلاح الكوجيتو المكسور والجريح.

المنطق التيولوجي هو الخلفية الحجاجية المتعالية التي يريدها ريكور أن تكون خلف العمل الهرمينوطيقي لتبريره وإسناده في المنعطقات المختلفة حيث إن "التعليل الهرمينوطيقي لا يمكن أن يكون جذريا إذا لم نبحت في طبيعة الفكر التأملي نفسه عن مبدأ لمنطق المعنى المزدوج، مركبا وليس اعتباطيا، دقيقا في تمفصلاته ولكن غير مختزل إلى منطق رمزي، هذا المنطق ليس منطقا سوريا ولكنه منطق متعالٍ، إنه مؤسس على شروط الإمكانية وليس على شروط موضوعية لطبيعة ما"²، ومنه فإن هذا المنطق المتعالي يستمد تركيبه من التيولوجيا بوصفها مجالا من التصور العقلاني الذي تتم فيه مجاوزة المنطق الصوري والمنطق الرمزي من خلال نظام حجاجي مرتبط بذات المتلقي باعتباره مؤمنا ومنتميا إلى المجال التيولوجي والعقائدي نفسه، فهو ينطلق من كون هذا المنطق التيولوجي يشتمل على مقدمات صحيحة بفضل الانتماء المشترك للنص الديني (الإنجيل)، انتماء الفيلسوف وقارئه ومحاوره.

أما إن كان القارئ المحاور لا ينتمي إلى الدائرة الإيمانية التي ينتمي إليها الفيلسوف، فإن هذا الأخير، ومن خلال العمل الهرمينوطيقي، يقوم بقطع رابطة الانتماء لديه، ليظهر حيّاده والتزامه الموضوعي تجاه النص، فيتجه بطريق عكسية إلى إثبات مقولات النص الديني انطلاقا من المقدمات العقلانية للخطاب الفلسفي، وبهذا تنتج الدائرة

¹-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:36.

²-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:59.

التي لا يمكن دحضها بسهولة ، لأن "الإيمان يعني الإصغاء إلى المساءلة (interpellation) ، لكن للإصغاء إلى المساءلة يجب تأويل الخطاب"¹، فالحلقة الهرمينوطيقية تصبح الطريقة الوحيدة التي يتحوّل من خلالها الإيمان إلى ممارسة واقعية ، ويبقى محافظا على طابعه الروحي، ففهم النص هو تحويل معانيه إلى عالم مائل وأشياء متجلية ، ولهذا فالإيمان، في هذه الحلقة، يتقدّم على الفهم، كشرط لقيام المعاني نفسها في النص الديني، فهي موضوعة أصلا للحنّ على الإيمان والاعتقاد بالرؤى الدينية للعالم وطبيعة حياة الإنسان ومستقبل الكون والبشرية.

تمثل هذه الحلقة الهرمينوطيقية جوهر المنطق التيولوجي وشكله الحجاجي الأساسي الذي تتقارب فيه الفلسفة والدين ، وقد أشار ديكرود إلى أن "القواعد الحجاجية المعاصرة تفرض صورة هذا العصر كإعادة صياغة لكلام أرسطو وكلام الإنجيل، فالاقتراب من الماضي والدين يبدو ضروريا لإعطاء وزنٍ للخطاب المعاصر"²، وتتأسس هذه الحجاجية على منطق السلطة الفلسفية والسلطة التيولوجية، بالاستناد إلى الفلسفة ومواقفهم ومقولاتهم ، وبالاستناد ، أيضا، إلى كلام النص الديني (الإنجيل وشروحه)، حيث تكمن السلطة في كون المقولات الفلسفية والعبارات الدينية تأخذ وضع المقدمات الصحيحة التي تتضمن في داخلها المقدمات المتخفية التالية : الفيلسوف لا يكذب ولا يخدع أبدا، والنص الديني لا يخطئ ولا يضل أبدا، وبذلك ينشأ منطق خارج العقل لكنه لا ينفصل عنه في حركة دائرية لا تتوقف.

يمكننا فهم التبادلات الحجاجية بين الفلسفة والتيولوجيا من خلال مفهوم "السياق"، فالفهم الهرمينوطيقي هو إيمان في سياق الدين ، والإيمان الديني هو فهم في سياق الفلسفة، وينعكس هذا الجدل السياقي في اللغة حيث تنتكر المقولات الدينية في اللغة

¹ - Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:548.

²-Ducrot, Le dire et le dit , Op.cit, P:168.

الفلسفية لخدمة سياق فلسفي وتاريخي ودعم حججه، كما تنصهر المقولات الفلسفية في لغة التفاسير والشروح التيولوجية لتكسبها مسوغات دلالية وتداولية حتى تتمكن من الإقناع والتأثير على القارئ فيؤمن أو يزداد إيماناً.

وبهذا فإن " تسميات المقولات المختلفة هي تسميات مؤقتة، فمن المحتمل أن تحلّ محلها تسميات أخرى، وهي تابعة بوجه خاص لنمط الجدل أيضاً، ويتبع نمط الجدل السياق المؤسس لسوق الدليل أيضاً"¹، ويلعب السياق في جدل المنطق التيولوجي والمنطق الفلسفي دور الأداة التوضيحية التي يقوم عليها تأويل النصوص الدينية وفق منطقتها التيولوجية بوصفه سياقها الطبيعي، حيث إن "وضوح النص أو المفهوم، لا يكون تحقيقه مضموناً بشكل كلي، إذا لم نحدد السياق الذي نستطيع أن نوّله فيه"²، وبهذا المعنى يؤول ريكور، مثلاً، كلمة "اليهود"، الموضوعية بين مزدوجتين في مؤلف ليوتار (Jean François Lyotard): "هيدغر و"اليهود"، باعتبار "اليهود كمنسّي أصليّ للفكر الغربي"³، فحضور كلمة اليهود كسياق ديني في السياق الفلسفي من خلال القراءة الهرمينوطيقية هو حضور حاجي يوظفه ريكور للتدليل على اعتباره السلطة، ومنها السلطة السياسية، كـ "منسّي فعّالٍ ليس له ماهية مختفية"⁴، وهذا في سياق تأويله للنص الفلسفي "لحنّة أرندت".

وعلى مستوى هرمينوطيقا الفعل، فإن ريكور يوظف المنطق التيولوجي بشكل يهدف من خلاله إلى جعل مقولات النص الديني "الإنجيل" تتطابق مع الأفعال الممارسة في الواقع، فلا تكون هذه المقولات دون الواقع، أي كمعانٍ مستحيلة الحضور وقيم غير

¹-فان دايك، علم النص، مرجع سابق، ص:235.

²-Perelman, Traité de l'argumentation, Op.cit, P:168.

³-Ricœur, Autour du politique, Op.cit, P:29.

⁴-IBID, P:33.

قابلة للعيش ، ولا هي فوق الواقع تتجاوزه كخوارق ومعجزات لا تتكرر ولا تجد من يمارسها ويقوم بتحقيقها.

ينطلق ريكور من مقدمة يؤكد فيها على "أنه حتى على المستوى الأخلاقي فإن الإيمان الإنجيلي، لا يُضيف شيئاً إلى قيم "جيد" و "إجباري" التي تستند إليها ممارسة الفعل"¹، وبذلك فإن نتيجة تأويل النص الديني، بالنسبة لريكور، تكون صحيحة بالنظر إلى تعادل وتكافؤ سياق النص مع سياق الفعل والواقع، حيث تكون قيم النص الديني صالحة للممارسة الفعلية والأخلاقية بالخصوص.

يهدف ريكور إلى دفع النص (الديني) إلى الفعل ، أي إلى تعايش الفلسفة والدين في الحقل العملي بواسطة نشاط الهرمينوطيقا النصية بوصفها نموذجاً مسبقاً لهذا التعايش ، ولهذا فإن مساهمات ريكور التأويلية تتعلق "بخلق حقلٍ عملي، للفعل الإنساني عموماً، كمكان متميز لقيام الجدل بين التفسير والفهم"²، أي بين التفسير التيولوجي ، الذي يضطلع بمهمة الحفاظ على روح المقاصد الدينية للنص الإنجيلي، والفهم الفلسفي في بعده الهرمينوطيقي ، الذي يهدف إلى تأويل النص بشكل يجعله يقذف معانيه ودلالاته إلى الحقل العملي ليبنى عالماً ممكناً لعيش الإنسان، ومن ثمة بعث إنسان تتحقق أبعاده في واقع أكثر استيعاباً لهذه الأبعاد، ويستطيع تجاوز الواقع المأساوي المنخور أخلاقياً والمفكك اجتماعياً، وهذا يُفسر المشروع العام لريكور في استدعائه للنص الديني لمجازة بؤس الحداثة من خلال تأويل هذا النص لجعل قيمه ومعانيه محلّ ممارسة وتطبيق على المستويات السياسية، الأخلاقية، الاجتماعية والقانونية.

في معرض نقده للأسس الأخلاقية والقانونية التي يُبنى عليها النظام الاجتماعي "الحداثي" المعاصر الذي يتخذ من الفلسفة الكانطية والهيغلية مرجعاً عقلياً له، يُقدم

¹-Ricœur, *Soi même comme un autre*, Op.cit, P:37.

²-Ricœur, *Réflexion faite*, Op.cit, P:51.

ريكور تصوره وتأويله للفعل الأخلاقي والعملية عموماً، وفق قاعدة حاجية تيولوجية تتخذ من نص الإنجيل مرجعاً لها، وهو ما يعني مقاربتة الهرمينوطيقية للمنطق الأخلاقي والاجتماعي للمجتمع الحدائى المعاصر انطلاقاً من سلطة المنطق التيولوجي.

وفي مؤلفه " العادل، العدالة وفشلها"، يمارس ريكور الهرمينوطيقا النقدية والتاريخية في الانتقال والانعطاف الكبير من النص إلى الفعل، منطلقاً من المفارقة بين العدالة كمقولة فلسفية نصية والعادل كفعل إنساني وتجسّد للأخلاقي، وهي المفارقة القائمة في القانون المعاصر ونظرته إلى الخطأ والجريمة بوصفهما مخالفة للقانون والعقاب المترتب على ارتكابها، متسائلاً: "ماذا يعني أن يعاني كائن عقلائي بطريقة مشروعة؟ ففي عجز الإجابات العقلانية عن هذا السؤال، تظهر الفضيحة الفكرية لمسألة العقاب، حيث تسقط العدالة عن قمة مجدها الكبير"¹، فالعقاب مظهر من مظاهر استبداد الحدائى وفشلها السياسي في تحقيق العدالة المبنية نظرياً على "مبادئ فلسفة الحق" لهيغل، حيث تصوّر العقاب كحق للمجرم ينطلق من إرادته الخاصة.

وتهدف هرمينوطيقا الفعل لدى ريكور إلى تجاوز التصور العقلائي الهيغلي لمسألة العقاب في علاقته بالقانون والمخالفة (أي مخالفة القانون)، ونقد فكرة الحق المجرد التي يعتبرها "فضيحة فكرية"، فيبحث في الاختلال العقلائي (الاختراق والتجاوز) الذي يتأسس عليه القانون المعاصر والمنظومة السياسية عموماً، والذي أدى إلى تفاقم الجريمة والفقر الروحي للنظام الاجتماعي وتفككه، "فالعقاب مرتبط دياكتيكياً بالمخالفة، حسب علاقة النفي المزدوج، بنفس الطريقة التي ترتبط بها المخالفة بالقانون الذي يُفرزها ويُحرض، في بعض جوانبه، عليها"²، فحسب هذا المنطق الديالكتيكي*

¹-Ricœur; Le juste, la justice et son échec, Op.cit, P:50

²-IBID, P:51.

*-حسب منطق الديالكتيك الهيغلي فإنه يمكن عرض مسألة العقاب بالشكل التالي: القانون (القضية)، مخالفة القانون (نفي القضية)، العقاب (نفي النفي)، أما النفي المزدوج هو: (نفي القضية ونفي النفي).

فإن المخالفة والعقاب متساويان ومتعادلان في القيمة، فالمجرم يستحق العقاب لأنه يحمل الإرادة العاقلة لارتكاب المخالفة، وبذلك يصبح العقاب حقا طبيعيا.

إن فكرة حق العقاب لدى هيغل مبنية على تصور عقلائي مغلق، كثيف وممتلئ قانونيا، لكنه فارغ روحيا وأخلاقيا وغير عادل واقعيا، وهنا سيكون فشل العدالة كممارسة نتيجة لفشل العقلانية كتجريد، وعليه يقدم ريكور قراءته التأويلية كانط أو لهغيل، معتمدا على المنطق التيولوجي لنقد العدالة المبنية على فكرة العقاب والحق المجرد وطرح تصوره عن العدالة حسب منطق مخالف للمنطق العقلائي الديالكتيكي الذي يُشجع فكرة "القصاص" كنموذج للعدالة بمعنى المساواة والتعادل بين الضرر الذي يُحدثه المجرم والعقاب المترتب عن ذلك، وهو ما يراه ريكور دعوة إلى الثأر.

ينظر ريكور إلى القانون المعاصر كقانون بربري لا يحمل أية قيمة أخلاقية أو إنسانية لأنه يُساوي بين العقاب والخطأ أو المخالفة، حيث يرى أن "قانون التعادل" "équivalence": "العين بالعين والسن بالسن" يظهر لنا اليوم قانونا بربريا، وقد قدّم المسيح قانونا معكوسا، كيف؟ ، إنه لم يتصرف كالأخلاقين معطيا قاعدة عامة، بل قال "على العكس، إذا ضربك أحدهم على خدك الأيمن، أدِرْ له خدك الأيسر، مَنْ أراد أن يُحضرك أمام القاضي لأخذ سُترتك، أترك له كذلك معطفك." (Mt5, 39b-41)¹ ، ومنه فإنه يقابل المنطق العقلائي المعاصر للعدالة بالمنطق التيولوجي الذي لا يعتمد على مبدأ المساواة والتعادل بين الخطأ والعقاب، ويقدم تصورا مغايرا لذلك من خلال التماس العذر وطلب العفو والصفح كمبادئ لهذا المنطق.

تظهر تأويلية ريكور مبنية على قاعدة حجاجية تيولوجية، تفترض أن العادل مشارك في الدائرة الإيمانية نفسها التي ينتمي إليها المجرم ، معتبرا أن "منطق البشر هو

¹-Ricœur, Equivalence et surabondance, les deux logiques, *in*: La Pensé Ricœur, Esprit, Op.cit, P:164.

منطق المساواة "égalité" والتعادل "équivalence" ، لكن منطق الإله، منطق المسيح، منطق بولس Paul، هو منطقٌ مختلفٌ، هو منطق الزيادة excès، ومنطق الفيض "surabondance"¹، ومنطق الزيادة هذا لا يُصبح مجرد تعاليم مسيحية يجب اتباعها وفق شرط الإيمان ، وإنما هو منطق يوافق النظرة الفلسفية إلى الإنسان كتداخل للإرادى واللإرادى وفي عدم فهم الجوانب اللإرادية التي تغذي الرغبة والفعل الإنسانى، و تبقى مسؤولية الإنسان عن الخطأ والجريمة مسؤولية محدودة لا تستوجب العقاب حيث يبدو هذا العقاب جريمة أيضا وخطأ وشرا يقابل الشر.

يقوم ريكور إذن داخل هذا المنطق بتحويل السياق القانونى والسياسى الدنيوى إلى سياق دينى ليتمكن من مقارنة مشكلة العدالة وفق المنطق التيولوجى ثم يُعيد نقل نتائج هذا المنطق إلى السياق القانونى والسياسى والاجتماعى كتاريخ، كأن يحول الجريمة إلى خطيئة والخطأ إلى إثم وذنوب.

وبذلك يتمكن من الكشف عن المنطقة المظلمة والمعتمة التي تنطلق منها إرادة الشر والذنوب والجريمة والتي لا تؤخذ بعين الاعتبار في منطق العدالة وفق التصورين المنطقيين: الترنسندنتالى الكانطى والديالكيتكى الهيجلى، ولا يكون ذلك إلا بواسطة "دراسة مختلف جوانب المراد Voulu الموجّه، ودراسة جوانب الإرادة وهو ما يقود إلى وصف المناحي اللإرادية في حياتنا وهذا ما يشكل نظام حضورنا"²، وهي الدراسة التي تؤدي إلى الكشف عن فضائح الحداثة السياسية والقانونية وصور اللاعدالة فيها، مع أنها موصوفة بالعقلانية والمنطقية .

إن هذا يعنى تصدع العقلانية نفسها وظهور شروخ في جوهر العقل التي يكون مصدرها التجاوز التعسفى لجروح الذات وقيودها اللإرادية وهو ما يعبر عنه ريكور

¹-IBID, P:163.

²-Philibert, Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance, Op.cit, P:47.

بالكوجيتو الجريح أو المحطم الذي يجب استرجاعه في شموليته ذات الأبعاد الثلاثية :
"أنا أرغب وأريد ، وأنا أستطيع ، وأنا أعيش وأحيا" والتي تقابل مستويات ذاتية ثلاثة:
"استطاعة القول، واستطاعة الفعل ، واستطاعة السرد والانحكاء"، إذ في استعادة هذه
الأبعاد والمستويات داخل الكوجيتو تتمّ محاربة الشر والخطأ والجريمة.

إن مفهوم العدالة بالنسبة لريكور مرتبط بالكشف العميق عن الدوافع الحقيقية للإثم
والجريمة وليس بحمل هذه الدوافع في قوالب صورية وحركة دياكتيكية منطقية، وهذا
يعني تأسيس العدالة في العادل كذات تعرف نفسها في ضوء الآخر وليس تأسيسها في
منظومة تجريدية معزولة عن الذات وعمقها اللاإرادي، ولذلك "فإن تجريم فاعلٍ
مسؤولٍ، يعزل الناحية الأكثر إضاءة في تجربة الإثم عن خلفيته المظلمة. وهذا ما يُظهر
في عمقه الشعور بالوقوع تحت سحر القوى العليا، والتي لم تجد الخرافة مشقة في
إظهارها كشياطين، هكذا فإن الخرافة لم تفعل أكثر من التعبير عن الشعور بالانتماء إلى
تاريخ الشر المتربص لكل أحد، النتيجة الأكثر بروزاً بأنه ضحية مع كونه مذنباً"¹.
ولذلك يريد ريكور ، من خلال الهرمينوطيقا وتأويل رموز الشر وعمقها الذاتي، الكشف
عن الخلفية المظلمة للشر والجريمة في ضوء العقلانية التأويلية المُطعمّة بالمنطق
التبولوجي، وبهذا الكشف يمكن تحويل منطق العدالة في قانون المساواة والتكافؤ إلى
منطق الزيادة والفيض.

وعليه فإن التأويل القائم على حاجية المنطق التبولوجي يهدف إلى وضع قاعدة
قيمية لمفهوم العدالة وربط هذا المفهوم بجوهر الذات وتكوينها الأنطولوجي، وبهذا
المعنى يضع ريكور "في جانب منطق التعادل، قيم الخطيئة، القانون والموت، وفي
جانب منطق الفيض والزيادة: قيم العُذر، العفو والحياة"²، فيصبح بذلك منطق الفيض

¹-ريكور، الإنسان الخطاء، مرجع سابق، ص ص: 222-223.

²-Ricœur, Equivalence et surabondance, Op.cit, PP:167-168.

منطقا قيميا له جذوره الإبستمولوجية* من خلال نظرية التأويل واشتغال الهرمينوطيقا وهذا ما يعكس التبادل الحجاجي بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي، حيث يبحث ريكور عن تأسيس للعقلانية المعاصرة في مستوياتها النظرية والعملية على القيم التي تقدمها الأخلاق المسيحية.

إن مسألة العقاب بالنسبة لريكور ليست إلا تعبيراً عن الإفلاس الروحي للعقل والذي ينعكس على الحياة الاجتماعية، وهو ما يعني أن المنعطف الهرمينوطيقي، في الانتقال من النص كخطاب إلى الفعل كواقع، مبني على حجاجية تيولوجية تستمد مشروعيتها من منطق الفيض والزيادة كمقولة دينية، ولكنها قابلة للتحقق إذا ما نجح التأويل في إثباتها وإقناع الآخرين بها.

ولذلك يرى ريكور أنه "يجب معرفة أن العقاب يقع بطريقة معقولة بالتأكيد، ولكنه بقيمة ضعيفة للاندماج والتكامل الجماعي، ألا يوجد هذا الانسجام الاجتماعي الضعيف والهش، تأييدا غير متوقع لبعض أشكال الإجرام في المجتمع المعاصر؟ أليس من خلال انهيار الرابطة الجماعية القوية، تكون قد تحررت القوى المدمرة وأفلتت من الرقابة على المستوى الرمزي؟ ألا يشهد هذا الإجرام على الإفلاس الروحي للرابطة السياسية نفسها؟"¹، وهو ما يعني أن منطق المساواة والتعادل هو الذي يُنتج العقاب نفسه ويُشجع على الثأر كجريمة مضادة، وبهذا فإن العادل في المنطق التيولوجي للزيادة والفيض هو عادل يمتلك الإرادة الخالصة والواعية والاستطاعة والقدرة الكافيتين لتحقيق العدالة بقيم العذر والعفو والحياة.

ومنه فإن الذات في مسارها الهرمينوطيقي تكون قد تجاوزت عتبتين، الأولى عتبة الإرادة الواعية المنسلخة عن اللاإرادة، والثانية عتبة الاستطاعة والفعل، لكن ماذا

*-يمكن المقارنة بين الجانب الإبستمولوجي والجانب القيمي من هذا المنطق من خلال مراجعة مؤلفه الذي يحمل نفس دلالة هذا المنطق في عنوانه "نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى".

¹-Ricœur; Le juste, la justice et son échec, Op.cit, P:55.

عن حضور وتجاوز العتبة الثالثة، عتبة العيش أو السرد كزمن لهذا العيش؟ ، ويستبق ريكور هذا الاعتراض* بقوله: "قد تسألون عما إذا كان ممكننا لنا العيش اليوم وفق منطق الفيض هذا، وأجيبكم أن ما يمكننا فعله هو إعطاء علامات ملموسة لهذا الاقتصاد الجديد"¹ ، وتحدد هذه العلامات أساسا في صورة الذات نفسها وعلاقتها بالآخر من خلال عقد رابطة متماسكة وعادلة تقوم على احترام هذا الآخر واقتسام السلطة معه بشكل لا يُهيمن فيه أحدهما على الآخر.

فالعلامات الملموسة لمنطق الفيض التيولوجي لا تتجلى في قوانين صورية أو أنظمة شكلية وعقلانية جوفاء ، وإنما تتمظهر في الفعل نفسه بارتباطه بالحقائق، حقيقة الكائن والوجود وتكوين الذات، ووضع الإنسان في بعده الطبيعي لأننا ، كما يرى ريكور ، "لا نرى الإنسان ككائن من الطبيعة ولكن ككائن من الثقافة"² وعلى هذا فإن علامات منطق الفيض تظهر في الوجود الطبيعي للكائن وليس في الاصطناع القانوني والسياسي لروابط المواطنة والحس المدني والمنظومة الاجتماعية المعقدة ومعايير الحق والواجب. يشتغل المنطق التيولوجي بفعالية قيم الفعل التي تحقق العدالة في مضمونها الطبيعي الذي يراعي في الذات قصورها الداخلي ونسبية الحقيقة فيما يُفهم من الحوادث والوقائع، وي طرح ريكور، إحدى هذه القيم في مفهوم الصداقة ، " فالصداقة هي التي تجعلنا طبيعيين مع الغير"³، فإذا كانت الصداقة بهذا المعنى مكانا طبيعيا وعقلانيا لتحقيق العدالة على المستوى الملموس والواقعي وفق منطق الفيض، حيث تتضمن الصداقة تجاوز الخطأ والعفو، فإنها على المستوى التجريدي ، في الخطاب الفلسفي

*-يستخدم ريكور في هذا المقام الشكل البلاغي المسمى استباقي (Prolepse) والذي يتم من خلاله توقع الاعتراضات الممكنة والقيام بدحضها أو توجيهها توجيهها يخدم في النهاية الطرح الأساسي لما هو بصدد الحديث عنه، وبهذا يتحقق الاكتمال العضوي للموضوع المطروح من خلال دفع الاعتراضات المتوقعة.

¹-Ricœur, Equivalence et surabondance, Op.cit, P:168.

²-Ricœur, A l'école de la phénoménologie, Op.cit, P:127.

³-Ricœur, La mémoire, l'histoire , l'oubli , Op.cit, P:440.

والفكري عموماً ، مكاناً للحقيقة حيث "لا حقيقة بدون صداقة"¹ من خلال مبدأ التعليق الفينومينولوجي الذي يقتضي وضع الذات بين قوسين ونسيانها حتى تتمكن من التواصل مع الآخر وفهم الحقيقة بالتصالح معه لأنه جزء من الوجود المشترك للذات وسلطانها المشتركة.

إن مشروع ريكور العملي ينطلق من مبدأ "إعادة بناء الخطاب بشكل مغاير لما هو موجود عليه"² ، وهذا يفترض تغيير القواعد والنماذج التي يُبنى عليها الخطاب واستبدالها بمنطق يسمح بالتغاير وخلق مكان جديد للخطاب ومستوياته، وبهذا المعنى قام ريكور بنقل مفهوم العدالة من خطابه السياسي والقانوني إلى الخطاب التيولوجي ومنه إلى الخطاب الفلسفي كمفهوم مُعدّ للتطبيق والمشاركة الاجتماعية .

لقد نظر إلى العدالة "كمكان للحقيقة والماهية وليس للدولة فقط"³ وهو ما يمثل فعالية حاجية للخطاب الفلسفي في صورته الهرمينوطيقية، حاجية تستمد مواضعها من التبادلات الدلالية والوظيفية بين المنطق الهرمينوطيقي المتضمن لحاجية اللغة في طابعها البلاغي وحركة المقولات الدائرية وبنية القضايا التساؤلية الحوارية ، وبين المنطق التيولوجي المتضمن لحاجية السلطة بالنص الديني والقيم العملية الأخلاقية ومبدأ الفيض والزيادة.

إن الحاجية وفق المنطق التيولوجي تمثل بالنسبة لريكور جانباً من استعادة الذات عبر تأويل الخطاب، كما هي شكل من أشكال ترميم الذات المتصدعة بين الدين والفلسفة ، ولهذا رأى من الواجب طرح القضية التي تعالج "العلاقة بين حجج الفلسفة ومصادرها غير الفلسفية، وبدقة أكثر، مسألة العلاقة الصراعية الاسترضائية بين فلسفتي الخالية من

¹-IBID, P:440.

²-Ricœur, Autrement, Op.cit, P:14.

³-IBID, P:33.

المطلق، وإيماني الإنجيلي المسيحي"¹ ، وهذا يعني اتخاذ الهرمينوطيقا بعدا نقديا، لجعل النص الديني ينخرط بفعالية في التاريخ وحلّ مشاكله، من خلال التأويل الذي يضع عالم هذا النص في مواجهة الحياة الاجتماعية والدفع بالتجربة الإيمانية إلى تمثل قيم النص وممارستها بشكل يجعل قيم الخير والعدالة والصدقة والمسؤولية حاضرة أكثر من النظم والقوانين والأعراف الاجتماعية.

3- الهرمينوطيقا النقدية للتجربة الدينية:

إن الهرمينوطيقا، ومع تطعيمها الفينومينولوجي وعيشها تجربة الظاهرة المدروسة ثم قطع هذا العيش لجعله دالا، واتخاذ المسافة من الذات والانتماء إلى تراثها، فإنها لا تكفي بتحصيل الدلالات وإنما تقوم بنقدها أي بوضعها مجددا محلّ تساؤل واستفهام، حيث السؤال تأويل والجواب تاريخ، وبهذا المعنى فإن "الهرمينوطيقا خاضعة لتاريخية التساؤل"²، أمّا ممارسة الهرمينوطيقا لنقدية السؤال على التجربة الدينية ، من خلال التبولوجيا كحامل فكري لها، فإنها تبدأ بتحويل الصيغة الدينية للنداء والإجابة إلى صيغة فلسفية للسؤال والجواب، لأنه من خلال هذه الصيغة يمكن فتح حوار مع النص الديني في شكل نقدي.

تنظر الهرمينوطيقا إلى إنسان التجربة الدينية انطلاقا من شروطه التاريخية وحدود الوعي لديه، ووضع الذات في مجالها المشروط زمنيا وهو ما يُشكل بالنسبة لريكور جانبا من اعتراف الذات الذي يساهم في بناء بُعدها المعرفي كذلك، "فالتأويل يُعلمنا التخلّي عن الوثوقية المرابطة بفهم التعارض بين تراث حي وامتلاكه الواعي، وهذه الفكرة ناتجة بالضرورة عن الاعتراف بالمحدودية وعن كوننا محكومين

¹-Ricœur, Réflexion faite, Op.cit, P:82

²-Ricœur, Soi même comme un autre, Op.cit, P:31.

بالصيرورة التاريخية"¹، ولهذا فإن تأويلية ريكور تقوم على استعادة الدين ، كتراث، استعادة نقدية من خلال تأويل النص الديني من جهة ، والدفع بتجربة هذا التأويل بين التأويلات المتصارعة بوصفها تشكل مجالا نقديا خصبا من جهة أخرى.

يعتبر ريكور أن بقاء النص الديني مختلفيا عن أنظار الفهم التاريخاني هو بمثابة منطقة لوعي في الذات يجب كشفها وتحليلها حتى نستطيع دفع التعارض بين هذا النص وامتلاكه الوعي في القراءة والتأويل والاستخدام، ولهذا فإن هذه الهرمينوطيقا النقدية تشتغل من خلال مسارين : "مسار تحليلي نحو اللاوعي ومسار تركيبني نحو الوعي"² ، فالتحليل النقدي للدين هو تحريره من جوانبه اللاوعية والتي يُعبّر عنها ، توهما، بالقدر ، وهو ما يعني أيضا خضوع الذات إلى اللاوعي وتعطيلها عن الفعل والفهم، أمّا ما يتمّ تحليله في اللاوعي الديني فيُعاد تركيبه ليشكل في النهاية الوعي التاريخي أي الوعي مرتبًا بزمنيته وراهنية وجوده.

إن اللحظة النقدية للهرمينوطيقا تقوم على اتخاذ المسافة من الذات وتعليق رابطة الانتماء، ففي هرمينوطيقا الذات لدى ريكور ينتج عن اتخاذ المسافة وتعليق الانتماء، بروز "الأخر" كعامل نقدي من خلاله ترى الذات عيوبها وتقرأ تصدعاتها بوضوح، لأن الرؤية والقراءة مُتعدرتين عندما تواجه الذات نفسها بنفسها، لأن هذه المواجهة المباشرة ، كحدس أو تأمل بدون واسطة ، هي وعي دوغمائي، تظهر نتائجها مزيفة ومخادعة، وهي نفسها النتائج التي يصل إليها الوعي الإيديولوجي أو الميتافيزيقي ، ومنه الممارسة التحليلية للهرمينوطيقا النقدية هي ممارسة شكية تهدف إلى كشف الزيف والخداع في التجربة الدينية واللذان يحولان دون تأسيس البعد التاريخي فيها.

¹-Gadamer, L'art de comprendre, écrits I, Op.cit, P : 132.

²-Ricœur, De l'interprétation, Op.cit, P:113.

ليست نقدية ريكور إبستمولوجية فقط بل أنطولوجية كذلك، فهو يجمع بين المجال النقدي للتأويلات المصارعة والرؤية التأملية لنقد الذات في لحظة انفهامها أمام النص، وبهذا يلاحظ " تمفصلا جوهريا بين نقد الدين على طريقة ماركس، نيتشه وفرويد، وفهم الإيمان الذاتي، وقد تكوّن هذا النقد للدين، بالطبع ، خارج الهرمينوطيقا تماما، كنقد للإيديولوجيات، وكنقد للعوالم الخفية وكنقد للأوهام . لكن بالنسبة لفهم هرمينوطيقي ما، مُركز على النص يمكن لهذا النقد أن يظل في الآن ذاته اعترافا بالخصم الخارجي، الذي لا نحاول استرجاعه وتعميده بالقوة، وأن يصبح أداة نقد داخلي ينتمي حقيقة لعمل المُباعدة التي يلتمسها كل فهم للذات أمام النص"¹، فالنص هو بالنسبة للهرمينوطيقا عتبة نقدية لأنه يضع الذات في حوار مع نفسها من خلال وساطة الرموز والآخر ، ولهذا فإن ما يسميه ريكور "مقاربة هرمينوطيقية هي بالضبط رفضُ الأَقنوم "الأدبي" للنص واستبداله بالكلام الحواري"² ، لأن هذا الكلام الحواري هو الطريقة التي يتجلى بها واقع ممكن كراي ممكن، كما تظهر من خلالها المعاني الدينية في فضاء التاريخي والزمني.

إنه في البعد التاريخاني للهرمينوطيقا النقدية تتأسس الحاجية كجهد معرفي لممارسة النقد ودفع الاعتراضات وإدارة حوار التأويلات الممكنة، وتحويل هذا الحوار إلى مشروع عمل حقيقي باستخراج قيم الفعل وتطبيقها على الواقع الاجتماعي والأخلاقي حتى وإن كانت هذه القيم قيما دينية، لذلك " فالتطبيق الذي يعمل على تحويل النصوص إلى الحياة، ليس موجودا خارج فهم نصوص الإيمان الديني، فهذه النصوص لا تستنفذ معناها "في توظيف محض داخل النص"، إنها تسمي عالما، وبهذا المعنى، فإن التطبيق هو اللحظة الأخيرة للفهم"³، مثل اللحظة النقدية للخطاب الديني، حيث على قدر ما يكون الإيمان عملا يكون مفهوما، وعلى قدر ما يكون مفهوما يكون عملا، وبهذا تنشأ دائرة

¹-ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص:101.

²-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:284.

³-IBID, P:302.

هرمينوطيقية نقدية رهانها فهم الإيمان في الكلام والكتابة، لأن "الإيمان هو الفعل الذي لا يدع نفسه يتقلص إلى مجرد كلام أو كتابة، هذا الفعل يمثل الحد لكل هرمينوطيقا لأنه الأصل لكل تأويل"¹ وبهذا المعنى ، تمارس الهرمينوطيقا نقدها الذاتي من خلال المرآة التيولوجية لمسألة فهم الإيمان.

لقد ظهر أن الإيمان كوعي ديني يتأسس كجزء من الكوجيتو الهرمينوطيقي ك لحظة نقدية ومعرفية، كجزء من ذات المؤول التي تعدُّ محور الفهم بكل ما تحمله من دوغمائية وأحكام مسبقة، أحكام مأخوذة من الإيمان الوثوقي بالدين، حيث "أن اللحظة النقدية للهرمينوطيقا تقوم على إعادة الاعتبار لدوغمائية المؤول والتي ليست غير قابلة للتفادي فقط ، بل ضرورية في عمل الفهم كذلك"²، أي في جعل الأحكام المسبقة المستخلصة من التفسير* تشارك في عملية الفهم، ومن ثمة هي تشارك في صيرورة تاريخية، لأنه وكما لاحظ غادامير أن "التفسير هو استخدامنا لمفاهيمنا المسبقة، حتى تقدم لنا اللغة هدفَ النص بشكل فعل"³ ، وهو ما يعني في هرمينوطيقا الذات لدى ريكور فتح الذات على عالمها من خلال النص وتحقق فهمها لنفسها كذلك، فهماً يشمل الحكم المسبق والدوغمائي واللاوعي والفعل الإيماني بوصفها جزءا من علامات النص ورموزه.

وبهذا المعنى تكون "اللغة الدينية لغة شعرية، ليس باعتبار الشعري نوعا أدبيا مقارنة بالنتر..، ولكنه التوظيف الشامل لكل أنواعه، بوصفه مكانا للإبداع الدلالي، واقتراض عالم ما، وإثارة فهم جديد للذات"⁴، وعليه فإن ممارسة التأويل النقدي على

¹-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:282.

²-Jankovic, Op.cit, P:50.

*-نشير إلى أن التفسير يحيل في المعنى نفسه إلى شرح اللغة دون تأويل وإلى تفسير النص الديني أي استنباط المعاني وشرحها من أجل الإيمان.

³-Gadamer, Vérité et Méthode, Op.cit, P:419.

⁴-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:301.

التجربة الدينية للذات هي استعادتها في بعدها الأكثر غناً بالرموز والأكثر ارتباطاً بتجربة الحياة المعاشة.

تنخرط هذه الهرمينوطيقا النقدية والتاريخية في مشروع عام للفلسفة ، "الفلسفة التي تطالب بضم فكرة المطلق إلى تجربة المطلق"¹ ، وهي أيضاً، في بعض جوانبها، مطالبة بالمعرفة المطلقة، و"المعرفة المطلقة، هي هذا المصير الكلي الذي يعني تماهي الذات مع الوجود الذي يحتوي في داخله على من يتكلم وما يُتكلم عنه، وُحدته وتضاده، وُحدة وحدته، واختلافه"² ، كما تتحقق هذه المعرفة المطلقة بتماهي حاجية الذات من خلال إرادتها ورغبتها واستطاعتها مع حاجية الوجود من خلال اللغة ومنطقها والفهم وطابعه الجدلي والإيمان ووعيه التاريخي، "فالمعرفة المطلقة، هي كذلك، الحدس العقلي المحايث للخطاب الجدلي الموجود في اللغة، فهي الوجود كوعي كليّ بالذات، وبالذات كوجود"³، والهدف هو الوصول إلى شفافية الموضوع من خلال الالتحام كلياً باللغة كوجود وبالوجود كلغة، وهو هدف من بين أهداف الهرمينوطيقا كذلك.

إن ما يهمّ في مسارات الهرمينوطيقا الريكورية ومنعطفاتها هو البحث عن الإنسان المتآكل بين الخطابات والنصوص التي تمارس اللغة فيها التهام الوجود وإخفاءه وراء العلامات والرموز، ثم يمارس الزمن سلطته في الدفع بهذه الرموز والعلامات إلى الماضي والتراث كذاكرة ، ويقوم خطاب التيلوجيا بدفعها إلى منطقة اللاوعي المغمورة ، ليتراكم فوقها الواقع بحوادثه ومشكلاته وتاريخه فيردمها ويحجبها عن الفهم.

وعلى هذا فإن المسيرة الطويلة لهرمينوطيقا ريكور تحاول استعادة الإنسان في صورته المكتملة ووجوده الأصيل، بتحرير الوجود في اللغة ، بتأويل النص وتفكيك رموزه وعلاماته، وتحريره من ذاكرة التراث بالسرود والانحكاء، ثم قوله في الزمن و

¹-Ricœur, Aux frontières de la philosophie, Op.cit, P:108.

²-Hyppolite, Logique et existence, Op.cit, P:33.

³-IBID, P:44.

انتشاله من اللاوعي بتأويل رموز النص الديني وبناء عالمه، ليتم إنقاذه من تحت أنقاض الواقع بتحرير الفعل من قوته اللاإرادية وتخليص العقل من الشر الذي ينهشه والظلم الذي يحطمه وتلك مسؤولية الذات الأخيرة.

خاتمة

لقد أعادت البلاغة الجديدة توجيه اللغة إلى مسار التاريخ الغربي بوصفه تاريخ المنسيات: الذات المنسية، التراث المنسي، الرموز والعلامات التي تختفي في الحضور الكثيف للزمن، الوجود الذي يضمحل في شكله المنخور..، فالبلاغة فضاءً منفتح للظهور والتجلي بمتناقضاته ومفارقاته، هفواته وأخطائه، والتي ليست سوى تجليات الواقع بعينه، ومنه فإن مسيرة الواقع في اللغة هي إشكالية بلاغية بالأساس، خصوصاً إذا ما عرفنا أن الغموض والإبهام هما شرطان حقيقيان في حركة هذه المسيرة وعتبتان ضروريتان لاطراد الوقائع والأحداث، أما فكُّ الغموض وتبديد اللبس والعتمة، فهما وضع الوعي على درج هذه العتبات وجعله محل سير عقلائي.

ليست الحجاجية، باعتبارها جوهر البلاغة الجديدة، سوى إسناد الفهم إلى أسسه الأنطولوجية، التي يُعتبر الأساس اللغوي أهمها، ففي اللغة يُوجد ما يسمح بإظهار الحجج الممكنة لعملية الإسناد هذه، وهو ما أشار إليه ديكرو باسم منطق اللغة، حيث يدافع الفكر عن نفسه من خلال ما يستطيع إظهاره من الوجود في اللغة، لأننا لا نمارس في النهاية سوى "الكلام"، وأما ما يظهر من كلامنا ويقع في حقل الخطاب، فليس إلا نتيجة ما نمتلكه جميعاً ولا نستخدمه بشكل كليّ وجيد هو "الإصغاء"، كما يُستفاد من الدرس الهيدغري.

إن الحجة قبل أن تكون شكلاً بلاغياً في نسق اللغة ذي الطابع الاستدلالي، هي شكلٌ للوجود تستند إليه فكرة ويمرُّ عبره قولٌ وخطابٌ وينغرس فيه إصغاء لكلام الحقيقة، فقد ظهرت الخطابات المتعددة كأنواع من الكلام تعيد توجيه الإصغاء إلى الحقيقة، وبذلك هي آراء نوعية مشيئة بواسطة المذاهب والنظريات والمقولات والمفاهيم، وما تلك إلا سلوكات لغوية تتبعها الحجج في انقذافها خارج النص، وأشكالٌ من تغربها في اللغة نفسها.

لقد نُفيت البلاغة في الفكر الغربي، منذ السفسطائيين ، لأنها احتضنت الآخرَ وجعلته متضمناً في خطابها وفتحت اللغة على الذات المكشوفة في شرّها وظلمها وهيمنتها، وبدا هذا الفتحُ أمراً غيرَ مهمٍّ في تاريخ الغرب أو ظهر أنه جرحٌ لا يُستحسن تعريته أمام آخرٍ غريبٍ وغامضٍ، غير أنَّ جرحَ الذات تضاعف عندما التأم على المنسيِّ والمقلق والغامض، وهي تصدّعات ما فتئت تعاود الظهور في قلب أزمت الفكر والمعرفة والتاريخ، وبهذا أصبحت الحاجة إلى الحوار والتفاهم، ليست ضرورية فحسب، بل شرطاً للحقيقة نفسها ومعنىً من معاني الوجود التي يتغذى منها، وظهر أن "الآخر" ليس غريباً لا تفيّد معرفته والاعتراف به، بل هو المنسيُّ المُخبأ في عمق جرح الذات الذي لا يندمل إلا بتذكّره واسترجاعه في التاريخ كما في اللغة والخطاب.

ولأنّ الكلام هو كلامٌ إلى آخر، فإن الإصغاء إلى الوجود المنقول عبر الكلام هو شرط إقامة الحقيقة والعمل وفقها، وهو الدرس المُستفاد ابتداءً من فلسفة بول ريكور، وأمّا استقصاء المناحي الحجاجية في الخطاب الريكوري ومنهجه في التأمل والتأويل ، فهو عملٌ بلاغي يكشف عن مواضع الحجج بوصفها مواضع للفهم وأماكن لاستنتاج كلام الوجود في لغة خطابه الفلسفي.

وكان قد تبدّى في ثنايا هذا البحث أن الحجاجية هي أنموذج (براديجم) هذا الاستنطاق الذي تمثله الهرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة التي تسلك سلوكا حجاجيا عندما تضع اللغة في كليتها كجوهر للكلام ومبدأ للفهم والانفهام ، وتجعل من ثنائية السؤال والجواب مساراً للحوار وقاعدة للظهور والوضوح، ومنه يقوم التأويل في خيارات بلاغية وحجاجية موجّهة لإضاءة جانب من الحقيقة وليس لبناء نسق مغلق من المفاهيم مُدرّع ضد النقد الجذري والتقويض من الأصل.

إن حركة اتخاذ المسافة في الهرمينوطيقا هي حركة بلاغية، لأن المسافة لا تظهر بشكل أنطولوجي إلا في اللغة وضمن الإمكانية التي تتيحها في فصل الوعي عن المواضيع التي ينتمي إليها ليرى بوضوح صورته نفسها باعتبارها المنفذ إلى الذات والعين المبصرة لها، فالمسافات الجغرافية والتاريخية والثقافية بين القارئ والنص، لا يُمكن تجاوزها، حسب ريكور، إلا في قراءة متعددة، يعني تأويلاً متعدداً والذي تتبدّد معه حالة سوء الفهم، والتعدّد هنا هو فعلٌ بلاغي تنصهر فيه آراء مختلفة بغرض الفهم الذي هو حركة معاكسة للمسافة التي تبعد القارئ عن النص، ومن ثمة ينبني حوارٌ أمام النص كنموذج يحاكي الحوار الخطابى المباشر الذي تتمّ فيه المفاوضة حول المسافة.

إن الخطاب الفلسفي لا يتطور من خلال برهانية ضيقة، بل من خلال حجاجية تعتمد الاستعارات والتمثيلات وبلاغة اللغة ومنطقها في مشروع تأويل العالم ومعرفة الذات وتحليل الواقع الاجتماعى بأبعاده المتداخلة، ومنه فإن فلسفة التأويل، في مستواها الحجاجي، كما هي عند ريكور، تقوم في هدف تغيير جهة الفكر الذي ارتفع متعالياً بسبب التراكمات الابستمولوجية والمنهجية والمعرفية، غامراً تحته مشروع الذات في مساحة الوجود، ومُخلفاً وراءه منسيات التاريخ والتراث.

ماذا نستفيد من الدرس الحجاجي للتأويل الفلسفي عامّة وهرمينوطيقا الذات

لدى ريكور خاصّة؟

يمكن أن نجعل الاستفادة في محلّين: الأول معرفي نظري والثاني تاريخي عملي.

في المحلّ المعرفي النظري نتعرّف على المستوى الحجاجي في تكوين وبناء

الخطاب الفلسفي بكشفِ مواضع الحجاج ومنطلقات تشييد الرأي والفهم، وحصول

الافتناع لدى القارئ الفلسفي الكوني، وهو استقصاءٌ إبستمولوجي لمراحل تكوين الحجة

ودمجها في الخطاب ومجرى اللغة حتّى يقدّم الخطاب الفلسفي تصوراته في قوة انسجام

الخطاب وتناغم مكوناته، وهذا جهدٌ بلاغي بالأساس، كالذي يعرضه ريكور في ثنايا

متنه الفلسفي، عندما لا يدعنا نمسك، في خطابه، بمواقع فارغة نتموضّع داخلها لنرصد

حركة الانعطاف لديه والتمثيل والبناء، فنمسك بالحجج ونلتقطها ونعرضها على المخبر

البلاغي.

إذا كانت البلاغة قد تحوّلت عن إنتاج النصوص إلى فهمها، فإن الحجاجية قد

تحوّلت عن كونها ملكة دعم الخطابات وتقويتها وشحنها إلى إمكانية تأويلية لتفكيكها

ونقدّها وفتحها على حوارات ونقاشات تحصّن نفسها من خلال إعلانها عن عدم امتلاكها

أية إستراتيجية دافعية أو مُقدّرات حجاجية مخبوءة في دهاليز المتن ودروب الكتابة كما

يفعل ريكور، وهي كذلك حيلة بلاغية تقوم على مناورة "التغاضي" (Paralipse)، أي بأن

نُركّز الانتباه على موضوع ما متظاهرين بإهماله كلياً، وهي الحيلة التي منعتنا، في

بداية الاقتراب من نصوص ريكور، من استنطاقه حجاجياً، فإذا بهذه النصوص تفيض

بلاغةً و مواضع حجاجية، مقدّماً بذلك - أي ريكور - درساً آخر عن قوة الحجة في

اختفائها وقوة النص في قدرته على إخفاء قواه الإقناعية، وهو ما يذكرنا به دريدا حينما

ينبّه على أنه "لا يكون نصّ نصّاً إنّ لم يُخف على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول،

قانونَ تأليفه وقاعدة لعبه، ثمَّ إنَّ نصّاً لِيُظَلَّ يُمعن في الخفاء أبداً، وليس يعني هذا أن قاعدته وقانونه يحتميان في امتناع السرِّ المطوي، بل إنهما ، وببساطة ، لا يسلمان أبداً نفسيهما في الحاضر لأي شيء مما تمكن دعوته بكامل الدقة إدراكاً". (دريدا ، صيدلية أفلاطون، ص:13).

وعليه فالحجاجية قراءة ذات بُعد بلاغي، تعملُ على كشف الوجود المؤثر لأشياء النص التي وإنَّ احتجبتُ أمام إدراك الناظر الأول والقادم الأول ، فإنها تترك آثاراً في نفسه وتحرك فيه رغبة القول وإرادة الفعل والتي تشكل بدايات الحديث والحوار والمقابلة، وجاهزية الاقتراب من الميدان العملي واقتحامه.

تكشف هرمينوطيقا ريكور عن محطات وعتباتٍ أساسية في مسار الذات نحو تحقيق نفسها وتحقيق مشروعها المحايث لرغبة الوجود في وجود الرغبة، وعندما يشارف التأويل عتبة النص، فإنه يكون قد قاربَ الواجهة التي تطلُّ على الحقيقة ، حيث هي رابضة تنتظرُ في جسد الكتابة كحياة حقيقية. وقد تكون الكتابة شكلاً إيديولوجياً وتكون حياة الحقيقة مكاناً يوتيبياً، إلا أنهما يبقيان بمثابة الرموز التي ليست أكثرَ أسطورية من رموز الواقع إذ الحياة أسطورة التاريخ نفسه.

ليس الغرض، إذن ، من خلال ما تقدّم، عرضُ حجاجيةٍ واصفة للخطاب الفلسفي، وإنَّ كان هدفاً مشروعاً ومُتضمّناً، بل الغرضُ تقديمُ قراءة ذات مستوى بلاغي لفهم النص في مواضعه الحجاجية وآفاقه التأثيرية والإقناعية، وهي اللحظة التي يتمّ فيها الانتقال من "فهم ما يُعرَف" إلى "فهم ما يُؤثر" وهو انتقال عنيف، إذ فيه بدءٌ قاهرٌ للخطاب ومنعطفاتٌ شديدة ودفعٌ قوي للكتابة نحو خارجها.

ماذا فعل ريكور؟

لقد أفسح الطريق أمام الذات المندفعة نحو عالمها الخارجي وكونها المتسع، مفسرا المُبهم، مفككا الغامض، مرتحلا بين حدود الصراعات وتخوم العدمية، وجاعلا من بين مهام الهرمينوطيقا إحلال السلام في عالم الخطاب، ولم يكن ذلك إلا بما جمعه الفيلسوف من قراءاته المتعددة، بوصف القراءة قاعدة "الحجاجية بواسطة السلطة"، فما تتمُّ قراءته يُشارك بفعالية في عمل الفهم ، كما يُشارك في الكتابة من خلال انخراطه في تكوين مقذاف الكلمات وحامل المعاني ومُجري الأنساق ومُظهر الدلالات ومُشغّل المفاهيم.

أما في المحلّ التاريخي العملي، فيظهر أن الحجاجية هي إثباتٌ لتاريخٍ ثاوٍ في الكتابة، إذ هي في الخطاب الفلسفي توجيةٌ للمفاهيم نحو مكانٍ اشتغالها وانكشافها، وخيطةٌ يقود نحو التحام الفلسفة بتاريخها، تاريخ موضوعاتها وتاريخ انكائها كما يرى ريكور، غير أن الطريق ليست سهلة أمام خيط الالتحام، فبين الكوجيتو الفلسفي، الهرمينوطيقي بالأساس. وتاريخ الفعل عوائقٌ وحواجزٌ:

منها ما هو في أصل الذات كعدم وضوحها وفهمها نفسها وانشاقها غير العقلاني الذي تنعكس آثاره على الإرادة والقدرة وبعض العمليات العليا للفكر كالحكم. ومنها ما هو بين الذات وتاريخها كالخطأ وسوء الفهم والتشويه الإيديولوجي والتزييف السياسي والتباعد الثقافي والزمني والصراع التأويلي.

كما أن بعض العوائق يقع في صلب التاريخ نفسه كوجود الشرّ والحرب، واختلال الواقع وتعثر الحقيقة فيه وغموض الرموز الاجتماعية وتشويشها بالدلالات المضخّمة للحدثا وظهور عصر العقل وانتصاراته الوهمية، وهو ما يعني، بالنسبة لنشاط فهم الذات، مزيدا من العتامة والتباعد والتراكم، حتى تدرجت هذه الذات إلى اللاوعي التاريخي، أي إلى إقامة حضارة أصبحت فيها غريبة عن نفسها، مستأنسة بالأشياء

ومجافية للإنسان كآخر، ولكنّه في الحقيقة آخر مخلوق منها، إنّه "آخرها" الذي يجب أن تتعرّف عليه وتتعرف به كشرط لعودتها إلى نفسها من جهة، وعودتها إلى تاريخها وحياتها ذات المعنى والوجود والحقيقة من جهة أخرى.

لقد أراد ريكور استعادة الذات من غربتها، كما أراد استعادة نفسه من غربته ومنفاه الأمريكي إلى ثقافته ووجوده الأساسي في هويته، التي سيكون السردُ دليلاً عليها، كما هي سيرته الذاتية والهوية السردية مثالا عن ذلك، لأن التاريخ سيقول ببساطة "ريكور فيلسوفٌ فرنسي.."، ومنه فالتاريخ معلّمٌ مكوّن من الذات الحاكية والمحكيّة وخطابٌ في الفكر وهوية يُشار إليها بالمسؤولية والقيام بالفعل.

إن الأخلاق والسياسة والدين والتاريخ أفعالٌ لا تتحقق بذاتها، إلا من أجل ذاتٍ معروفة وهويّة مخصوصة، ففي هذه الذات يُفهم مقصد الفعل، وإليها تنسب نتائجه وتبعاته، ذلك أن التاريخ ليس تاريخ الفعل، بل هو تاريخ الفاعل، أي انكشاف الذات في فعلها وحديثها عنه وانتسابها إليه ونسبته إليها، وهذا هو معنى السرد بالمفهوم الريكوري الذي يقدّم حقيقة التاريخ التي تجد مكاناً ما في خطاب اللغة، والنص كجهاز لصناعة المعنى، وإلا كانت خارج التاريخ نفسه وأصبحت ذات طابع لاعقلاني.

ليست المقاربة الحجاجية، إذن، إلا فهماً للأوجه العقلانية التي يتقلب عليها الخطاب الفلسفي والمواضع التي تتكوّن فيها مُسنداته ومرتكزاته في اللغة الطبيعية، والتي لا يصنعها أو ينشئها من الأصل، بل يختارها ويُفاضل بينها ويُرتبها في سلمٍ يجعل منه صرحاً يطلّع منه على علم الحقيقة وعينها وحقها، و يواجه به إشكالاته العميقة. وليس الاختيارُ سوى عمل التأويل، اختيارٌ من بين ما هو موجود للفكر، وهو ما يمارسه ريكور مدفوعاً بقوة تاريخ الفلسفة، حيث لا يوجد أصل للفكر.

إن الفيلسوف يفكر انطلاقاً ممّا قد فكّر فيه، وحجاجيته هي شكلُ اختيار الأفكار والآراء ودعائمها النظرية والعملية، ومفاضلة دوافعها وتشبيد الذات كاملةً داخل هذا الاختيار، وبهذا تظهر قوة الفلسفات في أشكال الاختيار التي تعتمدها كآراء نموذجية من خلال عمليتين أساسيتين هما:

- تبني رأي ما والاجتهاد في الدفاع عنه لمساندة الأطروحة التي تعتمدها كل

فلسفة.

- نقد رأي آخر وتبيان مواطن الخلل فيه وإقامة الحجج لدحضه حتى يميّز الطرح

ويظهر في مرتبة النظرية المهيمنة والمعرّف بها في المسار الفلسفي.

بين المَحَلِّين النظري والعملي للدرس الحجاجي يقفُ الكوجيتو الهرمينوطيقي في فلسفة ريكور وقفّةً عادلة، إذ العدالة عدالة الخطاب الفلسفي قبل أن تكون عدالة الواقع بأبعاده، وفي هذا الموقف العادل تمكّثُ هرمينوطيقا الذات على مسافة متساوية من الكوجيتو الديكارتية، الذي يُهيمن على شكل المعرفة، والكوجيتو الذي أعلنه نيتشه مخلوعاً، بضرب يقينه بشك الواقع وهدم صرحه الأنطولوجي بتآكل أسسه الأخلاقية وتحطّم دعائمه الذاتية.

ماذا عن الدرس الحجاجي للتأويل الفلسفي في الفكر العربي؟ ماذا يقدم ريكور

للغرب؟ وكيف يساعد فكره على وقف نزيف الذات العربية، وإخماد "أنين التاريخ"

لدينا؟

إن هرمينوطيقا الذات الريكورية تصفُ مسار استعادة الذات في شموليتها وكليتها، ولكنه مسارٌ شاقٌ ومحفوف بالمخاطر والانزلاقات والصعاب، ومشروطٌ بمواجهات مع الأخطاء وصور الذات التي تنعكس انحرافاً في مرآة الواقع وسير التاريخ، هو مسارٌ عتباته هي انعطافاتٌ منهجية وعرة .

فهل نملك الزاد المعرفي لركوب هذا المسار والشجاعة التاريخية لمواجهة مخاطره والصبر النظري على تحمّل طول طريقه وكثرة مشاقه ووعورة منعطفاته ومسالكه ؟

كيف نستعيد ذاتنا، وفي عمقها عربٌ يصفهم "ابن خلدون" بأنهم و"بطبيعة التوحّش الذي فيهم، أهلٌ انتهاب وعيث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرّون إلى مُتجعهم بالفقر، فكلُّ مُعقلٍ أو مُستصعبٍ عليهم ، فهُم تاركوه إلى ما يسهلُّ عنه ولا يعرضون له ولا يركبون الصعاب ولا يُحاولون الخطر." (ابن خلدون، المقدّمة، الفصل الخامس والعشرون). كيف تفهم ذات نفسها، وفي جذورها هذا العجز؟ وفي قلبها هذا الضعف والوهن ؟

سيكون، إذن، من مهام ممارسة هرمينوطيقا الذات، وفق مسارٍ شبيه بالمسار الذي رسمه ريكور، ترميم شرخ الذات العربية وتشخيص الوهن الذي ينخرها والضعف الذي يسكن في عمق جذورها الأنطولوجية وأصولها التاريخية التكوينية. ويمكن أن يبدأ ترميم الذات وإصلاحها بفهمها من خلال مقارنة بلاغية حاجية لإنتاجها اللغوي النصوي وانقاذها الفعلي الأخلاقي، السياسي والديني..، وتفكيك رموزها وفهم مشكلة ضعف تحوّل النصوص إلى أفعال والأفعال إلى تاريخ.

في حاجية الخطاب يتمّ تتبع ترميم الذات وفهمها أمام النص بالاستناد إلى المواضع العقلانية للخطاب وأماكن الإقناع فيه ومداخل الحوار والمساءلة وفضاء تلاقي الآراء وانصهارها ومواطن إنتاج الرموز وتفكيكها، وفهم كهذا يسهلُّ به نقل المعاني من النصوص إلى التاريخ، وإصلاح التاريخ وتقويم الفعل بواسطة منتجات فهم الذات لنفسها.

لماذا يجب إنتاج خطابٍ وفهمه بمستوى حاجي؟ ، لأن "ما يُقْتَع يُوجَد" ، لكننا نُلبسه جسد الكوجيتو بقولنا "أنا أُنْعَم، إذن أنا موجود"، فيمتدّ الفكر إلى حقيقته، أي بوصفه طريقاً إلى الميدان العملي، إذ لا فكرَ لذاته، فكلّ فكرة هي طريق مخصصة لحمل قيمة ونقل معنى وإدراج دلالة في سياق تاريخي هو ميدان تحقق الكوجيتو الحاجي، ومثالُ هذا الكوجيتو في ثقافتنا العربية الإسلامية يقوم في مسألة الشهادة التاريخية، لقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) (البقرة: 143)، إذ كيف تكون هذه الشهادة فاعلة دون خطاب يقيم الحجة ويحقق الفهم ويستثير الإرادة ويدفع إلى الفعل.

إقامة الحجة على الآخر عبر الخطاب تعني استنفاذ المواضع العقلانية المتاحة في اللغة وتحقيق شرط إفهامه بالمستوى الذي يدفعه إلى الفعل المشترك بين الذات والآخر الذي يقاسمها الوجود بحكم الاشتراك في التاريخ والتعرض لتدفقه الزمني. ففي الحجاجية بحثٌ عن الاعتراف الذي هو شرطٌ ضمّنيّ في الحوار والتفاهم والمحادثة والتناص..، كما أن الخطاب حجّة بنفسه، ولذلك فإن صناعة الخطاب هي صناعة الحضارة، وإنتاجُ البعد الحجاجي فيه هو إنتاج التاريخ الشاهد على الحضارة، وإقامة الحجّة هي إقامة الخطاب الذي يحمل أبعاد الإنسان الفاعل في تاريخه.

مقدمة

تتجه العقلانية الفلسفية المعاصرة، بتأثيرٍ من التداوليات اللغوية، إلى مقاربة الحقل العملي وإشكالياته، ومنذ "البلاغة الجديدة" التي بشر بها شايم بيرلمان (Chaim Perelman) ودرسه الحجاجي، تمّ فهم هذه العقلانية كعقلانيات لها أدائها المنتظمة داخل اللغة الطبيعية التي تمتلك منطقتها الداخلي وسلوكها الحجاجي، كما بينت ذلك أبحاث ديكرود (Oswald Ducrot)، فالإمكانات الاستدلالية والبلاغية التي تمتلكها اللغة تشكّل مكوّنًا خطابيًا للفلسفة إلى جانب التناول المفهومي والاقتراب الإشكالي، وبهذا ظهر أن المنظور البلاغي للحقيقة يسمح بفهمٍ أفضل لوظيفة الفلسفة كخطاب عقلائي مرتبطٍ بمخاطبٍ كوني.

إنّ جانباً من الأداء الحجاجي للعقلانية الفلسفية يتجلّى، بوضوح، في الأوجه البلاغية للنص الفلسفي وأشكال الحوار والتأثير التي يتمّ من خلالها تمثّل القيم العملية وتوجيهها وتغيير المواقع والآراء والدفاع عن النظريات والمواقف وتبريرها. وبهذا يحضر الرأي في الخطاب الفلسفي بوصفه بُعداً أساسياً في نشاط التفكير وأفق التواصل لدى الفيلسوف عبر محاورات نصيّة توظّف المعجم، الاستعارة، الأفعال اللغوية والمواضع الحجاجية لتوجيه الآراء النموذجية، انتصاراً لبعض القيم أو مهاجمةً لبعضها الآخر.

من المهمّ، إذن ، استكشاف الخاصية البلاغية الحجاجية للنص الفلسفي وفهم تنظيمه الداخلي المرتبط باستعمالاته، تطبيقاته وغاياته، في مواجهة السؤال: هل تتأثر قيمة المضمون في النسق الفلسفي بالأداء الحجاجي للغة الطبيعية ؟ وهل النص

الفلسفي حجةً بـكـليته أم بتكوينه الداخلي ؟ وهو ما يعني التعرّف على طريقة الارتباط النصوي للمخاطب بالحقيقة الفلسفية، كـرأيٍ تَمَّت البرهنة عليه من خلال إمكانات لغة مشتركة تستحضر، بشكل غير مباشر، المعيش الإنساني ونظامه القيمي.

هل يمكن الكشف عن فعالية معرفية للنص الفلسفي من خلال حجايته ؟ أمّا وقد تحوّلت البلاغة عن إنتاج الخطابات إلى آلية لقراءة النصوص ، فهل يمكن الكشف عن فعالية تأويلية للحجائية الفلسفية ؟

إن إثارة هذه الأسئلة تفسّر لنا، مبدئياً، كيف تبقى الفلسفة خطاباً مهيمناً وكيف أن تاريخها لا يتقادم أو يفقد صلاحيته، بل على العكس من ذلك، فإنّها كلما تقدمت في التاريخ ، كلما كان تراثها أكثر قوة وتماسكاً وازدادت الضرورة الحجائية إليه وكثرت استدعاؤه دفاعاً أو نقداً، إتباعاً أو مخالفةً، كما تفسر لنا تلك الأسئلة طريقة تولّد الفلسفة من نفسها تولّداً غير نسقي لا يتبع مساراً موصوفاً بمعالمه أو قواعد معلومة ضمن بناء منظم وتركيب منسجم.

إن الفلسفة تحافظ على حوارٍ، صريحٍ أو ضمنيٍّ، بين النصوص والذوات، تعرضُ فيه الفرضيات والمقولات وتقدّم فيه الآراء والأطروحات، فيتعاظم بعضها ويسيطر على كينونة الخطاب ومواضعه العقلانية ونسيجه اللغوي، ويتهافت بعضها الآخر فيفتت تأثيره وتضعف فعاليته ويتوارى خلف واجهة اللغة ويبتعد عن انشغالات الواقع ومشكلاته وينغلق على نفسه منتظراً ذاكرة المستقبل لاستدعائه في تولّد فلسفي جديد.

ما هو أنموذج التولّد الفلسفي المعاصر؟ وكيف تنشأ الأطروحات الفلسفية وتهيمن على الخطاب والفكر وتسيطر على اللغة والمعاني ؟ ليس هذا الأنموذج (البراديغم)، بحسب افتراضنا، إلا فنّ التأويل (الهرمينوطيقا) الذي ازدهر في الفلسفة

المعاصرة بشكل مؤسس على مفاهيم مخصوصة وخطابٍ موجّه، ابتداءً من مقتطفات نيتشه، مروراً بأبحاث هوسرل المنطقية وتأويل الأحلام لدى فرويد وفهم الوجود عند هيدغر، وصولاً إلى فنّ الفهم وتأويل الجميل في فكر غادمير وهرمينوطيقا الذات لدى ريكور.

وليست وسائل الهيمنة على خطاب الفكر والسيطرة على لغته الموجّهة، سوى وسائل بلاغية واختيارات حجاجية، ومن هنا كانت فرضية البحث بالصيغة التالية: الهرمينوطيقا أو التأويل الفلسفي هي الأنموذج الحجاجي للفلسفة المعاصرة، كما أن البلاغة الجديدة في صورتها الحجاجية هي سلوك العقلانية المعاصرة لغةً وموقفاً ورؤيةً، وذلك الأنموذج وهذا السلوك هما وضعان معرفيان للعقل يتخذهما لرصد المشكلات واستقصاء المعاني وتشبيد الذات العاقلة، المتكلمة والفاعلة وبناء الإنسان في راهنيته.

وترتكز هذه الفرضية على بعض المبررات المعرفية أهمّها أنه:

ليس التأويل منهجاً، لذلك توجد تأويلات متعارضة لا تعالج الإشكاليات من طريق واحد وزاوية محدودة ولا تصل إلى النتيجة نفسها، وإن حصل اتفاقٌ حول حقيقة ما فهو اتفاقٌ حول المعنى وليس حول القواعد والمعايير. في التأويل حركة خاطفة تتعد بمسافة ما لتقترب أكثر من موضوعها، وهذا ما يمكن دعوته "بفن اتخاذ المسافة" الذي يشتغل بلعبة المسافات والأسئلة والأجوبة داخل اللغة، ولذلك يستمد من البلاغة وسائله وقدراته على إنجاز الفهم وإعادة صياغة تجربة الانتماء (إلى التراث، الثقافة، الهوية..). صياغةً عقلانية تتوقف على المسافة المطلوب اتخاذها كشرط للمعرفة والمقاربة والفهم.

ليست الحجاجية منطقاً، لذلك توجد آراءً وأطروحات متفاوتة القوة والضعف، بعضها فعّال إلى درجةٍ يتحوّل معها الرأي إلى مشروع للعمل ومخطط للممارسة وقيمة

للفعل ومعيار للتجربة، وبعضها الآخر مُعطل وفاترٌ وهشٌّ لا يستنهض الفاعل ولا يدفع إلى خوض التجربة ولو على سبيل المغامرة والمشغبة، ففي الحجاجية قوةٌ لإظهار الحقيقة عبر الخطاب ليبلغ الإظهار ذروته في الفعل وحياته المكتملة في الحقل العملي. فنُّ الحجاجية فنُّ للوجود كذلك، لأن ما يتمُّ إثباته في الخطاب هو تثبيتٌ لوجود شيبئته، أي ما يُحيل إليه ويدل عليه في مقابلة اللغة، الكلام والكتابة، لذلك ستكون الحجاجية عملَ الذات لإثبات وجودها وعالمها وتقدير مكان الحقيقة فيه، فهي لا تحوّل اللغة وعالمها إلى كلمات دالة فقط، وإنما إلى كلمات فاعلة وإلى مفاتيح لولوج عالم الذات الذي تنفذ إليه لممارسة وجودها والاشتغال بمعانيها وعيش حريتها وتزمين عقلانيتها وهي معظم أهداف الخطاب. اللوغوس ومقتضيات رهاناته في التخلص من الطابع الأسطوري للعقل وامتداداته الميتافيزيقية وإراداته اللاواعية.

إن موضوع هذا البحث ليس جديداً في كليته، بل هو وليدٌ إشكالية بحث الماجستير الذي عالجنا فيه مسألة التأويل من خلال ربطها بعامل اللغة، ووضّحنا، من خلاله، أهمّ العلاقات التفاعلية بين فلسفة التأويل المعاصرة ومبحث اللغة الذي يتزايد الاهتمام المعرفي به بشكل كبير، غير أن بحث الماجستير بقى دراسة نظرية عامة طرحت الخطوط العريضة لمواضع اتصال اللغة بالتأويل، وسارنا حينها إلى تطبيق نتائج ذلك الاتصال على نصِّ تراثي عربي إسلامي، مُحاولين استخراج ثمار ما فصلناه نظرياً حول فلسفة التأويل واشتغالها لغوياً في فهم النصوص ومقاربتها، غير أنه ظهر لنا، بعد زمن، أنه كان ينبغي دراسة مقاربة الموضوع السابق، وتشريح تمفصلاته وارتباطاته، في الثقافة الغربية أي في ثقافته الأصلية، حتى يتجلى منطق فلسفة التأويل، وبالتالي منطق التفلسف الغربي في تاريخه المعاصر، داخل الظروف المعرفية المخصوصة لتكوينه وصياغته.

وعلى هذا الأساس أعدنا ربط مسألة التأويل، أو الهرمينوطيقا ، بمجالها الحيوي الذي منه تستمد فاعليتها وفيه تمارس مقارباتها الأساسية، فوجدنا أن مبحث البلاغة ورهاناته الحجاجية لهُو أجدر بالمقاربة والدراسة، ذلك أنه يجعل من الفلسفة تنفتح على واقعها الاجتماعي ووظيفتها التاريخية ودورها الحضاري، حيث أصبحت الحاجة إلى خطاب يدفع المقولات الفلسفية إلى واجهة الحياة اليومية حاجة ملحة وضرورية، وعليه اتخذنا من فلسفة بول ريكور متناً نشغل عليه ونرصد فيه علاقة الخطاب الفلسفي بمرتكزاته الحجاجية ودعائمه البلاغية.

وجاء اختيارنا لهذا الفيلسوف، كنموذج للدراسة، لاعتبارٍ أساسي هو أنه مثلاً عن تجلّي الوظيفة التاريخية للفلسفة وانفتاحها على خارجها وغناها بالوسائل البلاغية والمواضع الحجاجية، ففلسفته تأويلٌ ينطلق من مشكلات الواقع وهواجسه، وأزمات التاريخ وعيوبه، ليعود إلى الواقع نفسه مقترحاً إجابات عملية ترتبط بالقانون، السياسة، العنف، الأخلاق، الذاكرة، العدالة، الخير.. الخ، وفي هذا التأويل الفلسفي تبرز بوضوح الفعالية البلاغية ورهانها الحجاجي بوصفه إقناعاً، إذ إن الأنظمة السياسية والاجتماعية والثقافية هي قناعات تحوّلت، عبر الاتفاق الضمني حول مضمون النصوص التي تحملها، إلى معايير وقواعد للعمل والممارسة اليومية.

نحاول، من خلال هذا البحث، إعادة الاعتبار للدور الإقناعي والتأثيري لخطاب الفلسفة بإظهار آلية اشتغاله في اللغة الطبيعية، الموطن الأصلي للفلسفة ومنطقها الطبيعي، هذا بعد أن ظهر أن التأصيل البرهاني والصياغة المنطقية لقضايا الفلسفة، كانا قد جعلتا الدور الاجتماعي والتاريخي للخطاب الفلسفي يبدو باهتا ويفتقد إلى مبرراته، خصوصاً بعد هيمنة الوضعية المنطقية على العلوم الاجتماعية وسيطرتها على المقاربات الأساسية للغة والمناهج المتبعة في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية،

وهو ما أدى إلى بروز أزميتين كبيرتين: واحدة تخص فقر اللغة وتقلص أبعادها وتراجع وظيفتها التواصلية وفقدانها حياتها العملية وإمكاناتها الداخلية على الارتقاء والتأثير، والأزمة الأخرى تخص فقدان المعنى وانحسار الدلالة وتواري العلامة، وهذا يعني بالأساس أزمة الإنسان.

وعليه فإننا نجد أن الهرمينوطيقا المعاصرة هي الشكل الفلسفي المصاغ من أجل إنقاذ المعنى في التاريخ الغربي، واستعادة دلالات الحياة واسترجاع أبعاد الإنسان المتآكلة في الفهم الحسابي والعقل الأداة، وذلك بالبدء بترميمه وتجميع المتناثر منه والمُشْتَت في التراث من خلال إعادة الاعتبار لسلطة التراث نفسها كمخزون من المعاني والرموز والعلامات.

كما أن الحجاجية هي الشكل البلاغي الذي يجعل من بين رهاناته الأساسية استعادة اللغة في كليتها أي في نظامها ولعبها، في حقيقتها وخداعها، في استقامتها القصدية ومناورتها الأسلوبية، بوصف ذلك كله أشكالاً تمثيلية للواقع الاجتماعي في رمزيته وزيفه وتظاهره وتعدد دلالاته وأبعاده، فاللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلية كمكان لالتقاء المتحاورين واجتماع المتخاطبين وطريقة مثلى لتبادل الآراء وانسجامها، قبولها واستساعة مبرراتها وحججها، كما أنها العتبة المناسبة لمراقبة الحياة ورصد الواقع ومساءلة المشكلات واستتطاق الوجود.

أمّا اجتماع الهرمينوطيقا كفنّ للتأويل بالحجاجية كتقنية للإقناع، في خطاب فلسفي واحد، فذاك حدثٌ يتطلب المتابعة والدراسة، وهو ما سنعالجه ضمن خطة من بائين وسبعة فصول:

خُصّص الباب الأول لعرض المفاهيم والتصورات الفلسفية المرتبطة بتطور

العقلانية إلى صورتها المعاصرة ، وعنوانه "البلاغة وحجاجية الخطاب الفلسفي":

جاء **فصله الأول** اقترباً من البلاغة الغربية ومسافات الخطابية ، بوصفها فناً لاتخاذ المسافة في الخطاب، وعرضاً لأصولها وأسسها وجذورها التكوينية التي تبدأ من الظاهرة السفسطائية وتنتهي بتفسخها أواخر القرن التاسع عشر ثم عودتها في ثوبها الجديد مع إنشاء الإمبراطورية البلاغية لدى شايم بيرلمان، محاولين بذلك إظهار أهم الأشكال البلاغية في الخطابة الغربية، وعلاقة البلاغة بالأسلوبية، ثم أنهينا الفصل بمبحث نقدي حول تقويض البلاغة بضرب جذورها الميتافيزيقية وطابعها الأسطوري.

أما **الفصل الثاني**، فقد خصصناه لدراسة الحجاجية وتقنياتها من خلال منطوق اللغة الطبيعية، إذ وضعنا المنظور العام للتداولية ثم تتبعنا التحول المعرفي الأساسي من المنطق إلى الحجاجية وتخلي العقل عن طابعه البرهاني ومنطقه الحسابي واشتغاله الأداتي، ثم ارتباطه بعمق اللغة وعمق المجتمع ومشكلاته بواسطة ما يسميه دولوز بعلم الآراء أو الدوكسولوجيا الذي يعتبر الأشياء نفسها كأراء نوعية.

ثم انتقلنا إلى وصف الجهاز الحجاجي عبر مراحل الأساسية داخل الخطاب الطبيعي ضمن ما يسميه ديكر و بالبلاغة المتكاملة التي تجمع بين مستويات ثلاثة هي: **المستوى النحوي** ودوره في تكوين اللغة الطبيعية كميزان وأنموذج لسير الخطاب الطبيعي الذي ينقل العوامل الحجاجية، ثم **المستوى الدلالي** حيث يلعب توجيه الدلالات والمقاصد دوراً في تحديد جهويات الخطاب ومن ثمة التحكم في الآراء النوعية والتأثير على المتلقي من خلال ذلك، وصولاً إلى **المستوى التداولي**، إذ إن تحول القيم الدلالية والميزان النحوي إلى قيم للفعل هو شرط الحقيقة في المستويين الأولين، والاتفاق الجماعي حول حجاجية هذه القيم هو ما يشكل الحقيقة البلاغية.

ثم بينا خصائص منطوق اللغة معتمدين على المعطيات التي قدمها أوسوالد ديكر و، خصوصاً في كتابه "الحجاجية في اللغة"، "المراتب الحجاجية"، "المنطق، البنية،

الملفوظ" وغيرها من المؤلفات التي قدّم فيها الخصائص الحجاجية للغة الطبيعية، بالإضافة إلى ما قدمه شايم بيرلمان عن علاقة الحجاجية بالخطاب الفلسفي، الذي اتخذه نموذجاً لحضور التقنية الحجاجية من خلال منطق اللغة، مبيّناً دور التأثير والإقناع فيه ضمن مؤلفاته الأساسية : "البلاغة الجديدة: بحث في الحجاجية"، "البلاغة والفلسفة"، "الإمبراطورية البلاغية"، والتي أعادت مبحث البلاغة القديم الجديد إلى الواجهة، وساعدت على فهم جوانب عقلانية من استخدام المجاز والاستعارات والأساليب الشعرية والتخييلية، والتي ظلت إلى عهد فلسفي قريب بعيدة عن التناول العقلي والمشاركة المعرفية في بناء العلوم الاجتماعية ومنطقها الداخلي.

وجاء **الفصل الثالث** لدراسة الخطاب الفلسفي من زاوية بلاغية حجاجية، إذ ظهر لنا أن هذا الخطاب يحمل في تاريخه معنى الانتصار والغلبة التي نبتت بذورها في الفلسفة اليونانية. وتشكّلت المذاهب الفلسفية، كآراء لها حججها ومقامها الإقناعي التأثيري، ليس بواسطة المعقول من المنطق والأفكار والمناهج فقط، بل من خلال التأثير العاطفي والاستنهاض التخيلي والتشبع الذاتي بجمالية اللغة وأسلوبيتها .

ثم أحصينا مستويات **الحجاجية الفلسفية** في: **مستوى "المفهوم"** بوصفه المحرك اللغوي للمقولات الفلسفية وبؤرة من بؤر التأثير في الفكر والوعي وسلوك فلسفي حجاجي للغة الطبيعية، ثم **مستوى "النموذج الجدلي"** الذي هو الخاصية شبه منهجية لحركة المقولات الفلسفية التي تقدم أنموذجاً حجاجياً، ثم **مستوى "السلطة"** حيث يحضر الفيلسوف بنفسه، اسماً ومقولةً، داخل النص الفلسفي كبنية حجاجية قائمة بذاتها. ولقد أفدنا، في ذلك، من مفهوم **الأنموذج "البراديجم Paradigme"** الذي عرضه كوهن بشكل إبستيمولوجي فعّال، لإظهار التحولات العقلانية للبرهنة والمُحاجّة في سيرورة الخطاب الفلسفي، وكان آخر الفصل مقارنة للفلسفة من طريق بلاغية عبر مثال **الاستعارة**

الحجاجية وتبيان دور التخيلي والشعري والاستعاري في الدفع إلى الاقتناع وحثّ القارئ أو السامع على الفعل.

إن البحث في هذا الباب، كما في باقي البحث، يخصّ الفكر الغربي وحده، غير أن هذا لم يمنعنا من تطعيمه بتمفصلات فلسفية وبلاغية مع الفكر العربي الإسلامي من خلال أعلام البلاغة كالجرجاني، وفي النحو كابن جني، وفي الفلسفة كالفارابي وابن رشد، كما أفدنا من الدراسة المعمقة لأستاذنا الزاوي الحسين حول **"الفلسفة الواصفة"**: مقاربات لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر"، والتي اعتبرناها، أثناء مسيرة هذا البحث، بمثابة المصباح الذي أنار دهاليزه وأضاء دروبه المعتمة، إذ وجدنا فيها مخزوناً مهماً من الإيضاحات والتفسيرات التي لا غنى عنها لمشتغلٍ بالبحث الفلسفي.

وبهذا الباب حاولنا أن نستوفي بعضاً من الشروط المعرفية التي تمكّنا من استيعاب الدرس الحجاجي للفلسفة المعاصرة في أنموذجها الهرمينوطيقي، حيث نستطيع، إذن، البدء بالاشتغال بقراءة بلاغية للنص الفلسفي وهي قراءة تأويلية مخصوصة بربط الفهم بالتأثير، ووعي النص بالاقتناع بأفكاره، وربط الذات الموضوعية بميولها وأهوائها التي ينعكس فيها مظهر من مظاهر الفهم والتأويل.

وعليه أمكننا القول أن المنهج المطبّق فيما يلي من فصول الباب الثاني ليس إلا قراءة بلاغية وتأويلاً حجاجياً يستخرجان المواضيع الحجاجية في النص الفلسفي للهرمينوطيقا الممثلة في التأويل الفلسفي لدى بول ريكور، باعتبار هذه المواضيع مفاتيح لاستظهار المعاني وتكوين حالة واضحة من الفهم.

أما **الباب الثاني**، الذي عنوانه **"حجاجية التأويل الفلسفي لدى بول ريكور"**، فجاءت فصوله الأربعة لممارسة القراءة البلاغية بخصائصها التي اتضحت في الباب الأول، ومقاربة الهرمينوطيقا الفلسفية عامّة كفلسفة تدّعي إفلاتها من قبضة المنطق

وهيمنة العقلانية الحسابية، وهرمينوطيقا بول ريكور بالخصوص بوصفه مثال هذه الفلسفة ونموذجها المختار للمقاربة.

ففي **الفصل الأول** من هذا الباب ، رأينا أنه من الضروري عرض الأطروحات الأساسية للهرمينوطيقا وآليات اشتغالها ومغالطاتها ومفاهيمها المفتاحية التي يدور حولها الفكر التأويلي، بوصفه فكرا سائدا في الخطاب الفلسفي المعاصر، تبعاً لوصف جون غريش Jean Greish، الذي عالج أيضا جانبا من فلسفة بول ريكور والهرمينوطيقا عامة وتحدث عن "العصر الهرمينوطيقي للعقل" « L'Age herméneutique de la raison » و"النموذج الهرمينوطيقي للعقل" « Le Paradigme herméneutique de la raison » ، ودراسة جون غراندان "المنعرج الهرمينوطيقي للفيينومينولوجيا".

كما بينا بعض الجوانب البلاغية والحجاجية لهذه الفلسفة المخصوصة مستعينين بدراسات عالجت جوانب مهمة من هذا البحث، كمؤلفات شايم بيرلمان Chaïm Perelman حول "الفلسفة والبلاغة" « Rhétorique et Philosophie » و« البلاغة الجديدة» « la Nouvelle rhétorique : traité de l'argumentation » ، والإمبراطورية البلاغية « L'Empire rhétorique: rhétorique et argumentation » وماركوس سيزار Siscar Marcos، حول "البلاغة والفلسفة عند جاك دريدا" « Rhétorique et philosophie, Jaques Derrida »، وكريستين كلوزاد Noille - Clauzade Christine، حول "البلاغة ودراسة النصوص" « La Rhétorique et l'étude des textes » ودراسة مارييتي Kremer Angele, Marietti، "نيتشه والبلاغة" « Nietzsche et rhétorique » ومؤلف هابرماس Habermas حول " منطق العلوم الاجتماعية وأبحاث أخرى " « Logique des sciences sociales et autres essais » والذي قدّم فيه نقدا لتأويلية غادمير وأوضح جوانب من علاقة البلاغة بالفلسفة والصور الحجاجية لهذه العلاقة.

أما **الفصل الثاني**، فخصّصناه لدراسة فلسفة بول ريكور كنموذج للدراسة .
فعرضنا، ابتداءً، سيرته، ليس بغرض التعريف به، إذ لا ينفع التعريف في هذا المقام،
وإنما لارتباط سيرته بعمله الفلسفي، وعلاقة حياته ومساره الفكري بمصادر تأويلته
وطرق الكتابة لديه وأشكال الدفاع عن أطروحاته، ثم تتبعنا رحلة منعطفات التأويل في
منهجه المركب من مجموعة مناهج فلسفية كالتحليل النفسي والبنوية وفلسفة اللغة في
صورتها الأنجلوسكسونية البراغماتية واللسانيات والفينومينولوجيا وغيرها.

وقفنا عند كل منعطف لنُظهر مسوغاته ومبرراته ودوافعه من منعطف التأمل إلى
تأويل الذات إلى هرمينوطيقا النصوص وانتهاء بهرمينوطيقا الفعل ودخول المجال
العملي الذي يعتبره الفيلسوف مجال الرهان الفلسفي أمام تحديات الشر واللاعذالة وفقدان
الطابع الأخلاقي للإنسان، وتصاعد العنف والإجرام..، ومنه تظهر الحاجة إلى تكوين
حجاجية قوية للخطاب الفلسفي ليضطلع بهذه الرهانات ويواجه التحديات التي هي
تهديدات للعقل والإنسان والحرية.

لقد حاولنا رصد الملاءمات البلاغية والحجاجية لكل تحول منهجي وموضوعي
وكل منعطف تأويلي في المسار الفلسفي لهرمينوطيقا الذات لدى بول ريكور، إذ تستمد
هذه الملاءمات قدرتها على المسيرة اللامتناهية من مُقدّرات اللغة الطبيعية ومنطقها
الداخلي والمصادر اللافلسفية كالتبولوجيا بالأساس.

أما **الفصل الثالث**، فقد جاء لاستكمال القراءة البلاغية في جانبها الأكثر تقنية، من
خلال استخراج المستويات الحجاجية لفلسفة التأويل الريكورية، فكان المستوى الأول
الاستخدامات النحوية لأداء الفهم الهرمينوطيقي ودور الضمائر والبنى النحوية المتعددة
في إكساب الخطاب الفلسفي للهرمينوطيقا طابعا حجاجيا إقناعيا بوصف النحو جزءا
مهماً من منطق اللغة، كما قدمه ديكرود في مخطط البلاغة المتكاملة، وخصّصنا جزءا

من هذا الفصل لدراسة الخصائص الحجاجية للجُمل الاستفهامية والتساؤلات لدى ريكور باعتباره فيلسوف الحوارات والمواجهات التأويلية ، كما هو "فيلسوف الجُملة"، إذا جازت دعوته بذلك، ثم بيّنا الدور البلاغي والحجاجي للرصيد المعجمي في بناء مقولات التأويل الريكوري كخزان لغوي للمفاهيم والمعاني والسياقات الفلسفية المتعددة.

وفي **الفصل الرابع**، بَحَثنا في العلاقة الحجاجية بين الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي ، لنبيّن كيف وظّف ريكور المقدمات التيولوجية، المستخلصة من تفسير النص الديني، في بناء مقولاته الفلسفية ، انطلاقاً من الدائرة الهرمينوطيقية -الدينية بين الفهم والإيمان، والمنطق التيولوجي للفيض والزيادة ، وليس غريباً أن يكون هذا المنطق قاعدة حجاجية لدى ريكور بما أن الهرمينوطيقاً نفسها وُلدت من إشكالية تفسير النص الديني و مسألة تأويله ، غير أن الهرمينوطيقاً تتحول إلى قراءة نقدية للنصوص انطلاقاً من مقارنة التجربة الدينية وانعكاسات فهم هذه التجربة على المعرفة النظرية و القيم العملية. ومن خلال **خاتمة الدراسة** ، خلصنا إلى أهم النتائج المترتبة عن المقاربة البلاغية للنص الفلسفي في بُعديها النظري والعملي، وفتح هذه النتائج على الثقافة العربية الإسلامية التي تحفل بفن البلاغة، إذ لم يكن للعرب فنٌّ أكثر إتقاناً وفعالية من هذا الفن، كما لم يكن لهم من فهم مرتبط بالنصوص، منذ دخول النص الديني "القرآن"، إلى حياتهم، أكثرَ من الفهم التأويلي، غير أن ذلك كله لم يتحوّل إلى فعالية عملية تعالج مشكلات الواقع في جذورها أو فهم الذات أمام النص فهما يعود بالإصلاح عليها ودفع مزلق الخطأ عنها وتحريرها من ضعفها ووهنها واستنهاضها من عجزها.

إن القراءة البلاغية والمعالجة الحجاجية للنص الفلسفي ليستا ضروريتين لأنهما تساعدان على الفهم القوي والفعال للنص فقط، بل لأنهما تدفعان إلى تحويل الفهم إلى مطلب اجتماعي ومقتضى واقعي كذلك، فقراءة موصوفة بهذا الطابع لهي جديرة بأن

تكون في عمق اهتمامات العقلانية العلمية والفلسفية، إذ لا يهَمّ في هذه العقلانيات تكوين منهج متماسك أو منظومة من المفاهيم الجذابة والمقولات النظرية المكثفة، بل إن ما يهَمّ في ذلك كله هو الاقتراب من حقيقة الوجود والعالم وفهم الكائن في ضوء هذه الحقيقة التي تكون في النهاية نتيجة اتفاق نوعي يُسكنها في النصوص والقوانين والقواعد والمعايير المنطقية والخطوات المنهجية.

لقد انفتح، بذلك، خطاب الفلسفة المعاصرة على تخومه أكثر من ذي قبل، وتميّز تاريخه العملي بكثافة خطابه السياسية والإيديولوجية والثقافية..، وشهد كثيرا من الصراعات والانقسامات لتعدد الثقافات وتفتت الهويات، وبهذا ظهرت الحاجة إلى الحوار في كل مقتضيات الحياة الاجتماعية والسياسية..، وأصبح من الضروري البحث عن القواسم المشتركة بين خطابات متنافرة تتغذى بالاختلاف والمفارقة وتنمو بالصراع وتبسط سيادتها على المختلف والأجنبي والغريب من الثقافات من خلال تعبئة عقلانية لرسم الحدود وتعيين الفواصل وضبط المسافات والهوامش في صور القانون والاقتصاد والسياسة والأخلاق..الخ.

إن المعسكرات الفكرية التي أنشأتها العقلانية المعاصرة لمراقبة هذه الحدود والفواصل وحراستها، عملت على إلباس المصادرات والمفارقات والتناقضات، التي خلفها تراكم اشتغالات المنطق الأرسطي وامتداداته في مسار المعرفة، لباسا تاريخانيا يُبررها كضرورات حوارٍ الداخل ومسموحاته، وقد بلغت هذه الحركة التبريرية ذروتها في الفكر الهيجلي الذي أعاد كتابة تاريخ الفلسفة من خلال تاريخيتها أي من خلال فاعلية الحضور الفلسفي الغربي في الزمن الذي تمثل السياسة أهم مظاهره والدولة أبرز تضاريسه.

لقد انتقلت هذه الكثرة من الخطابات الفلسفية من مرحلة كان فيها كل خطاب يهيمن ويسود، لأنه ينفرد بفترة زمنية لا ينازعه فيها خطاب آخر، إلى مرحلة تصارع فيها هذه الخطابات بعضها بعضا وتجتهد في بناء قواعدها النظرية وأنظمتها الدلالية على ما "تعنقد" أنه يصعب دحضه ويطول نقضه فيدفع البناء النظري لهذا العمل الفلسفي إلى المركز ويدفع آخره إلى الهامش، ويرافق هذا الدفع "جمهوراً فلسفي" يقرأ، يساند ويتبنى النظرية الفلسفية "المتفوقة" فيشتغل بها نفرٌ غير قليل في مقاربة مواضيعه على اختلاف مصادرها الثقافية وأصولها التراثية، ويقوم بسحب توظيفها في النصوص الفلسفية على الخطابات المجاورة كالسياسة والفن والدين..، ويُؤمّن من ذلك كله حلولا ممكنة لمشكلات الواقع ويشيّد بها مثال الحقيقة في تلك الخطابات.

لا بد أن تكون القراءة، المساندة والتبنيّ ومن بعدها الاشتغال والتوظيف والسحب والتشييد، من مقومات الخطاب الفلسفي ودلائل "قوته" وحيازته على جدارة التفلسف أكثر من "قوة" المرتكزات "الموضوعية" التي راهن هذا الخطاب على تشييدها انطلاقا من نتائج البحث في العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء .

ولأنّ الأمر صار كذلك، فإن مبررات الفلسفة، كضرورة بالنسبة للحياة الاجتماعية والمسيرة العملية، هي مبررات المطالب الاجتماعية نفسها التي تجتمع فيها، بصفة غير قابلة للذوبان أو الانفصال، أبعاداً إنسانية جمالية وأخلاقية ودينية..، لكن عملية التبرير هذه تكون أكثر صعوبة وتعقدا عندما يتعلق الأمر بصراع فلسفي داخلي أي بالدفاع عن مثال الحقيقة الذي تقدّمه كل نظرية فلسفية وتبيّن صلاحيته كمثال نظري لحل مشكلات المجتمع والسياسة والأخلاق..، وبهذا اتضح أن قيمة النظرية الفلسفية ليست في قيمة الموضوع، بل في قوة تبريرها لطرحتها له.

كيف نفسر الانتقال داخل تاريخ الفلسفة من مذهب إلى آخر ومن نظرية إلى أخرى؟ هل يتعلق الأمر بتقادم المذهب أو النظرية بانتهاء المجال الزمني الذي ترتبط به المواضيع التي تعالجها؟ أم بسبب انفصالها المفاهيمي عن متلقيها، فلم يعد ممكناً استساغتها أو قبولها، أي أنها فقدت مبررات وجودها واشتغالها؟

كيف تنتقل فلسفة ما من مرحلة تبدو فيها على أنها منطقية ومقبولة وجديرة بمناقشة الحدود الأنطولوجية والابستمولوجية بين الخطابات والنصوص والإشكاليات إلى مرحلة تصبح فيها مجرد هيكل نظري فارغ دلالي، يُستعان به في استكمال بناء نظري آخر، وإن حدثت الاستعانة به، فلا تكون -غالبا- إلا من خلال أشكال النقد والتقويض والهدم؟

هذه الإشكاليات تبين أن التعدد الفلسفي المعاصر، على الخصوص، هو تعدد آراء (doxa)، وتبين أن حلّ المفارقة، القائمة بين التعدد الفلسفي والوحدة الفلسفية التي تفترضها الخلفية المنطقية التي انبنت عليها منذ أرسطو، لا يكون -الحل- إلا في الانطلاق من اللغة كقاسم مشترك وجذري في حوار هذا التعدد، والتفكير في قوة الرابطة التي تنشأ بين اللغة والرأي في الفلسفة وهي القوة المفترضة "للحجاجية".

لا منهج مع الحقيقة، هكذا ينبّهنا غادمير دائما، وبهذا يصبح الباب مفتوحا لاستعادة وسائل البلاغة التي تستند إلى المواضيع الحجاجية في خطابها، أما استعادة الذات بالخصوص، كما يشير ريكور، كهوية وفعل وحوار، فإنها تستدعي استحضار التراث في عمومته أمام مرآة البلاغة ومحكّ الحجاج لتقدير ما هو أهلٌ لتفعيل رؤية أخلاقية وسياسية واجتماعية للواقع وبناء خطاب في اللغة يستطيع مقارنة مشكلات الكائن بما يتوافق مع مشاريعه وأبعاده الإنسانية الكبرى.

ربما يوجَد اعتراضٌ يقول: لماذا البحث في الفلسفة الغربية، بما أن واقعها ليس هو الواقع العربي الإسلامي، ومشكلاتها ليست هي مشكلات ثقافتنا وفكرنا؟ ألم يكن من الواجب خوضُ هذه الدراسة ومناقشة هذه الإشكاليات في مقابلة واقعنا المعاصر؟ وهو اعتراضٌ وجيه، في بعض مناحيه وقريب من الصدق في زاوية من زواياه، ولكن ماذا يكون من جهدٍ كهذا، إذا عالجنا هذا الواقع انطلاقاً من فكرٍ هو من صنيعة ونتيجة من نتائجه، أفلا يكون ذلك مجرد تحصيل حاصل وتشخيصاً غير ذي فائدة؟

أمّا دراسة الفلسفة الغربية المعاصرة فليست على سبيل الانبهار، وإن اعترفنا بجاذبية هذه الفلسفة وإغراءاتها، وإنما هي على سبيل الاستثمار التاريخي لمقولات الفلسفة، إذ نحن لسنا من صنّاعها ولا من مُحاورِها على الأقل، فالفلسفة تبقى خطاباً يمتلك تاريخه بنفسه وغير قابلٍ للتجاوز إلا في ذاته، وليس هذا إلا تفكيراً وفق مقتضى التاريخ الذي تكون الفلسفة خطاباً من خطابه.

حاولنا في هذا البحث، على الرغم من العثرات التي تخللته والقصور الذي اكتتفه والهشاشة التي مسّت بعضاً من محطاته، حاولنا تكوين مقدمات في دراسة الرابطة الفاعلة بين فن البلاغة والخطاب الفلسفي، والتي اعتقدنا أنها رابطة ضرورية لبناء خطاب يحمل بين طياته واقعه الذي يُحيل إليه، يستحضره فهمًا ويستدعيه قراءةً ثم يُخرجه فاعلاً، مؤثراً ومعيشاً.

المصادر والمراجع

I- مؤلفات بول ريكور:

أ- بالأصل الفرنسي :

1. Ricœur (Paul), « Philosophie de la volonté : I- Finitude et culpabilité, l'homme faillible », éd. Aubier – Montaigne, Paris, 1960.
2. Ricœur, « De l'interprétation, essai sur Freud », Seuil, Paris, 1965.
3. Ricœur, « Philosophie de la volonté : II- le volontaire et l'involontaire », éd. Aubier – Montaigne, Paris, 1967.
4. Ricœur, « Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique », Seuil, Paris, 1969.
5. Ricœur, « La Métaphore vive », Seuil, Paris, 1975.
6. Ricœur, « Temps et Récit », Seuil, Paris, T1, 1983.
7. Ricœur, « Du Texte à l'action, essais d'herméneutique II », Seuil, 1986.
8. Ricœur, « Soi même comme un autre », Seuil, Paris, 1990.
9. Ricœur, « La Contrée des philosophes, lectures 2 », Seuil, Paris, 1992.
10. Ricœur, « A l'école de la phénoménologie », éd. J.Vrin, Paris, 1993.
11. Ricœur, « Aux Frontières de la philosophie, lectures 3 », Seuil, Paris, 1994.
12. Ricœur, « Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle », éd. Esprit, Paris, 1995.
13. Ricœur, « La Critique et la conviction », éd. Calmann – Lévy, Paris, 1995.
14. Ricœur, « Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas », éd. PUF, Paris, 1997.
15. Ricœur, « L'Idéologie et l'utopie », Seuil, Paris, 1997.
16. Ricœur, André lacocque, « Penser la Bible », Seuil, Paris, 1998.
17. Ricœur, « La Mémoire, L'histoire, L'oubli », Seuil, Paris, 2000.

18. Ricœur, « L'Herméneutique Biblique », trad. François, Xavier Ambert, éd. Cerf; Paris, 2001.
19. Ricœur, « Parcours de la reconnaissance », éd. Stock, Paris, 2004.
20. Ricœur, « Le Juste, la justice et son échec », éd. L'Herne, Paris, 2005.

ب- مؤلفات ريكور المترجمة إلى العربية :

21. ريكور بول وآخرون، " الوجود والزمان والسرد " ، تحرير ديفيد وورد ، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 1999.
22. ريكور بول، " من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل " ، ترجمة: محمد برادة ، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط1، 2001.
23. ريكور بول، " فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء " ، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2003.
24. ريكور بول، " نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى "، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط1، 2003.

ج- مقالاته :

25. Ricœur, « Equivalence et surabondance, les deux logiques », *in*: "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006.
26. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *in*: "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006.
27. ريكور بول، " البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا "، ترجمة: مصطفى النحال ، مقال ضمن : مجلة فكر ونقد ، عدد 16 فبراير، الرباط ، 1999.

II- المصادر والمراجع باللغة العربية :

28. ابن جنّي أبي الفتح عثمان، "الخصائص"، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1952.
29. ابن رشد أبو الوليد، "نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي أو كتاب الجدل والمغالطة"، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1992.
30. إيكو أمبرتو، "التأويل بين السميائيات والتفكيكية"، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000.
31. أفلاطون، "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس)"، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
32. بارت رولان، "درس السميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال، المغرب، ط2، 1986.
33. بارت رولان، "هسهسة اللغة"، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب/سورية، ط1، 1999.
34. بليث هينريش، "البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سميائي لتحليل النص"، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 1999.
35. الجرجاني عبد القاهر، "أسرار البلاغة في علم البيان"، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1999.
36. دايك فان، "علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات"، ترجمة سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط1، 2001.
37. دايك فان، "النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000.
38. دولوز جيل، فيليكس غتاري، "ما هي الفلسفة؟"، ترجمة: جورج سعد، دار عويدات الدولية بيروت-باريس، ط1، 1993.
39. دريدا جاك، "صيدلية أفلاطون"، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.
40. دريدا جاك، "مواقع: حوارات"، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992.

41. دريدا جاك، "الكتابة والاختلاف" ، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 1988.
42. هوسرل إدموند، " الفلسفة علما دقيقا " ، ترجمة: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002.
43. هيدغر مارتن، " التقنية، الحقيقية، الوجود" ، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995.
44. هيغل وليام فريديريك ، " محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها" ، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002.
45. الزاوي الحسين، " الفلسفة الواصفة، مقارنة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر" ، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2002.
46. لايكوف جورج، مارك جونسن، " الاستعارات التي نحيا بها" ، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار طوبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996.
47. مارتان روبير، " في سبيل منطق للمعنى " ، ترجمة الطيب البكوش ، صالح الماجري ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1، 2006.
48. مكدونيل ديان، "مقدمة في نظريات الخطاب"، ترجمة : عز الدين إسماعيل ، المكتبة الأكاديمية ، القاهرة ، ط1، 2001.
49. نيتشه فريديريك، " إنسان مفرط في إنسانية "، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
50. نيتشه فريديريك ، " العلم المرح" ، ترجمة وتقديم: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1993.
51. عمارة ناصر، "اللغة والتأويل ، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي" ، الدار العربية للعلوم، الاختلاف ، دار الفارابي، بيروت، 2007.
52. الفارابي أبي نصر، " إحصاء العلوم " ، تحقيق : عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر، 1931.

53. الفارابي أبي نصر، "كتاب الحروف"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
54. فتغنشتاين لودفيك، "تحقيقات فلسفية"، ترجمة عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
55. ربول آن، موشلار جاك، "التداولية اليوم: علم جديد في التواصل"، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003.
56. سيرل جون، "العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي"، ترجمة سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2006.
57. التوحيدي أبو حيان، "الإمتاع والمؤانسة"، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.
58. الخوارزمي الكاتب، "مفاتيح العلوم"، دار المناهل، بيروت، ط1، 1991.
59. غادمير هانز جورج، "بداية الفلسفة"، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.
60. غادمير هانس جورج، "فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف"، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006.
61. غورفيتش جورج، "الأطر الاجتماعية للمعرفة"، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
62. غراندان جان، "المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا"، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007.

III- المصادر والمراجع باللغة الفرنسية :

63. Aristote, « La Poétique », trad. Roselyne Dupont - Roc et Jean Lallot, Seuil, Paris, 1980.
64. Austin John Langshaw, « Quand dire c'est faire », Trad.: Gilles Lane, Seuil, Paris, 1970.

65. Blanché Robert, « le Raisonnement », PUF, Paris, 1977.
66. Bonhomme Marc, « Les Figures clés du discours » , Seuil, Paris, 1998.
67. Breton Philipe, « L'Argumentation dans la communication » , éd. Casbah éditions, Alger, 1998.
68. Cassirer Ernst, « Logique des sciences de la culture » , traduit de l'allemand par Jean carre, les éditions de Cerf, Paris, 1991.
69. Cassirer Ernst, et autre, « Néokantismes et théorie de la connaissance » ,éd. J. Vrin , Paris, 2000.
70. Cassirer Ernst, « la Philosophie des formes symboliques 2, la pensé mythique » ; trad. Jean Lacoste: éd. Minuit, Paris, 1972.
71. Charles Michel, « Rhétorique de la lecture », coll. poétique, Seuil, Paris, 1977.
72. Cohen Jean, « Structure du langage poétique » , éd. Flammarion, Paris, 1966.
73. Derrida Jaques, « Marges de la philosophie » , éd. Minuit, Paris, 1972.
74. Descartes, « Méditations Métaphysiques » , éd. Librairie Larousse, Paris, 1951
75. Descombes Vincent, « Le Même et l'autre, quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978) », éd. Minuit, Paris, 1979.
76. Dosse François, « Paul Ricœur, les sens d'une vie », éd. La découverte, Paris, 1997.
77. Ducrot Oswald, « La Preuve et le dire », éd, Mame, Paris, 1973 .
78. Ducrot Oswald, « Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique » , Hermann, Paris, 1991.
79. Ducrot Oswald, « Le Dire et le dit » , éd. Minuit, Paris, 1984.
80. Ducrot Oswald, « Les échelles argumentatives » , éd. Minuit, Paris, 1980.
81. Ducrot Oswald, Jean - Claude Anscombe, « l'Argumentation dans la langue » , éd. Mardaga, Mayer / Sprimont , Belgique, 1997.

82. Ducrot Oswald, « Logique structure, énonciation, lectures sur le langage » , éd, Minit, Paris, 1989.
83. ECO Umberto, « Sémiotique et philosophie de langage », trad. Myriam Bouzaher, éd. PUF, Paris, 1988.
84. Elissalde Yvan, « Critique de l'interprétation », éd, J. Vrin, Paris, 2000.
85. Gadamer Hans Georges, « Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique » , trad. Pierre Fruchon , éd Seuil, Paris ,1996.
86. Gadamer Hans Georges, « l'Art de comprendre, écrits I : Herméneutique et tradition philosophique » , trad.: Pierre Fruchon, Aubier, Paris, 1982..
87. Gadamer Hans Georges, « L'Art de comprendre, écrit 2: Herméneutique et champ de l'expérience humaine » , trad. Pierre Fruchon et autres, Aubier, Paris, 1991.
88. Gens Jean Claude, « La Pensée Herméneutique de Dilthey, entre néokantisme et phénoménologie » , éd presses universitaire du septentrion, Lille (France), 2002.
89. Granger Gilles Gaston, « Pour la connaissance philosophique » , éd. Odile Jacob, Paris, 1988.
90. Greish Jean, « L'Age herméneutique de la raison », éd Cerf, Paris, 1985.
91. Greish Jean, « Le Paradigme herméneutique de la raison », éd. Beauchesne, Paris, 1993.
92. Greish Jean, « Le Cogito Herméneutique: L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien » , éd J.vrin, Paris, 2000.
93. Guiraud Pierre et Pierre Kuentz, « La Stylistique » , éd. Klincksieck, Paris, 1978.
94. Guiraud Pierre, « La Stylistique » , éd, PUF, Col. Que sais -je? , Paris, 1979.
95. Habermas Jürgen, « Logique des sciences sociales et autres essais » , trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987.

96. Heidegger Martin, « le Principe de raison » , trad.: André Préau, Gallimard, Paris, 1962.
97. Heidegger Martin, « L'être et le temps » ;trad. Rudolf Bohens et Alphonse de wachhens, Gallimard, Paris,1964.
98. Heidegger Martin, « Acheminement vers la parole », trad.: Beaufret, Brokmeie, Gallimard, Paris, 1976.
99. Heidegger Martin, « Lettres sur l'humanisme », trad.: Rogier Munier, Aubier, Paris, 1983.
100. Husserl Edmund, « L'Idée de la phénoménologie », trad, Alexandre Louit, éd, PUF, Paris, 1993.
101. Hyppolite Jean, « Logique et existence » ,éd. PUF, Paris, 1961.
102. Jankovic Zoran, « Au-delà du signe: Gadamer et Derrida et, le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein ? » , L'harmattan, Paris, 2003.
103. Kremer Angele, Marietti, « Nietzsche et rhétorique », éd. PUF, Paris, 1992.
104. Kuhn Tomas. S, « La Structure des révolutions scientifiques » , trad. Laure Mayer, éd. Flammarion, Paris, 1983.
105. Lendrevie Jacques, Arnauld de baynast, « Théories et pratiques de la communication: "Publicitor" » , éd. "Daloz", Paris , 2004 .
106. Lipps Hans, « Recherches pour une logique Herméneutique », trad. stefan Kristensen, éd. librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2004.
107. Merleau - Ponty Maurice, « Les Aventures de la dialectique » , éd. Gallimard, Paris, 1955.
108. Meyer Michel, « Qu'est ce que l'argumentation? », éd. Librairie philosophique J. Vrain, Paris, 2005.
109. Mongin Olivier, « Paul Ricœur » , Seuil , Paris, 1994.
110. Mounin Georges, « Clefs pour la linguistique » , éditions Seghers, Paris, 1971.

- 111.** Noille - Clauzade Christine, « La Rhétorique et l'étude des textes » , éd. Marketing S.A, Paris, 1999.
- 112.** Oléron Pierre, « L'Argumentation » , coll. "que sais je? ,éd. PUF, Paris, 1983.
- 113.** Perelman. Chaïm - Olberchts Tyteca, « la Nouvelle rhétorique : traité de l'argumentation », T1 , éd. PUF, Paris, 1958.
- 114.** Perelman. Chaïm, « l'Empire rhétorique: rhétorique et argumentation » , éd. librairie philosophique j. Vrin , Paris, 1977.
- 115.** Perelman. Chaïm, L, Olberchts-Tyteca, « Rhétorique et Philosophie, Pour une théorie de l'argumentation » , éd. PUF, Paris, 1952.
- 116.** Petitdemange Guy, « Philosophes et Philosophies du XX^e siècles », Seuil, Paris, 2003.
- 117.** Philobert Michel, « Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance », éd. Seghers, 1971.
- 118.** Platon, « Protagoras ou les sophistes , Gorgias ou sur la rhétorique » , trad. du grec, lion Robin, Gallimard, Paris, 1980.
- 119.** Reboul Oliver, « Introduction à la rhétorique » , éd. PUF, Paris, 1998.
- 120.** Rey-Debore Josette, « Le Métalangage » , éd. Armand Colin, Paris, 1997.
- 121.** Rorty Richard, « L'Homme spéculaire », Trad.: Thierry Marchaisse, Seuil, Paris, 1990.
- 122.** Rossi Jean- Gérard, « La Philosophie analytique » ,éd. l'Harmattan, Paris, 2002.
- 123.** Ruby Lionel, «La Pensée logique », Trad.: Paul Aimée, Daramat, éd. J.B Lippincott company, Philadelphia, New York; 1972.
- 124.** Salanskis, Jean Michel, « L'Herméneutique formelle, l'infini, le continu ,l'espace », éd. CNRS, Paris, 1991.

125. Searle John , « Sens et expression, études de théorie des actes du langage » , trad. Joëlle Proust , éd. Minuit , Paris, 1982.
126. Siscar Marcos, « Rhétorique et philosophie, jaques Derrida », éd. L'Harmattan, Paris, 1998.
127. Taylor Charles, « Le Malaise de la modernité », éd. Cerf, Paris, 1994..
128. Vannier Gilles , et autre, « Analyse et réflexions sur Platon , Gorgias » , éd. copyright, Paris, 1994.

V – الدوريات :

129. Boutot Alain, « la Logique et l'ontologie » , *in* :Revue philosophique, éd PUF, Paris, N°04-1998.
130. Foessel Michael, Olivier Mongin, « Aux frontières de la philosophie », *in* : "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars – Avril, N°323, Paris, 2006.
131. Martel Frédéric, « Le Voyage philosophique de Paul Ricœur », *in*: Magazine littéraire N° 359-Novembre, Paris, 1997 .
132. عمارة الناصر، "حجاجية التأويل الفلسفي المعاصر"، مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت، لبنان، 2004.

IV – القواميس :

133. Ducrot Oswald, Tzvetant Todorov, « Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage », Seuil, Paris, 1972.
134. Georges Molinié, « Dictionnaire de Rhétorique » ,éd. librairie générale française, Paris, 1992.
135. Nadeau Robert, « Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie » , éd. PUF, Paris, 1999.
136. Russ Jacqueline, « Dictionnaire de philosophie », éd. Bordas, Paris, 1991.

137. سهيل إدريس ، جبور عبد النور ، « المنهل ، قاموس فرنسي عربي » ، دار الآداب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1983.

فهرس المحتويات

أمقدمة

الباب الأول

بلاغة الخطاب الفلسفي وحجاجيته

الفصل الأول : البلاغة وأسس فن اتخاذ المسافة

1. المسافات البلاغية ووظائفها.....22
2. البلاغة والحقيقة: الصحيح في فضاء الجميل.....37
3. البلاغة والأسلوبية.....48
4. تقويض البلاغة.....55

الفصل الثاني : الحجاجية ومنطق اللغة

1. التداولية والفعل اللغوي.....66
2. من المنطق إلى الحجاجية: مبادئ الدوكسولوجيا.....72
3. الحجاجية: من البلاغة الممكنة إلى البلاغة المتكاملة.....82
4. منطق اللغة الطبيعية.....95

الفصل الثالث : حجاجية الخطاب الفلسفي

1. الحجاجية الفلسفية: محبة الانتصار.....121
2. مستويات الحجاجية الفلسفية.....133
3. الفلسفة بواسطة البلاغة: الاستعارة الحجاجية.....145

الباب الثاني

حجاجية التأويل الفلسفي لدى بول ريكور

الفصل الأول: الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا ومغالطاته

1. بلاغة الهرمينوطيقا والوسيط اللغوي.....165
2. الأنموذج الحجاجي للهرمينوطيقا.....172
3. التأويلية والعقلانية المعاصرة.....184
4. مغالطات الحجاجية الهرمينوطيقية.....191

الفصل الثاني: بول ريكور ومنعطفات التأويل

1. سيرة الفيلسوف الشاهد.....202
2. فلسفة الانعطاف ومسار التأويل.....209
3. الهرمينوطيقا والعقل العملي.....228
4. حدود التأويل والسياق الحجاجي.....236

الفصل الثالث : الهرمينوطيقا وحجاجيتها اللغوية

1. حجاجية النحو.....251
2. الاستفهام وزمن الجملة.....260
3. بلاغة التعريفات المعجمية.....268

الفصل الرابع : الهرمينوطيقا ومنطقها التيولوجي

1. الخطاب الفلسفي والخطاب التيولوجي.....283
2. المنطق التيولوجي للهرمينوطيقا.....290
3. الهرمينوطيقا النقدية للتجربة الدينية.....302

خاتمة.....309

320.....	المصادر والمراجع
332.....	فهرس المحتويات

—————