

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسوم بـ :

إشكالية المنهج في الخطاب الهيرمينوطيقي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة بول ريكور نموذجاً

إشراف: أد الزاوي عمر

إعداد الطالب: بوعزة معمر

لجنة المناقشة

أستاذ التعليم العالي جامعة وهران	رئيسا	- أ.د. بهادي منير
أستاذ التعليم العالي جامعة وهران	مقررا	- أ.د. الزاوي عمر
أستاذ التعليم العالي جامعة وهران	مناقشا	- أ.د. سواريت بن عمر
أستاذة محاضر - أ. جامعة وهران	مناقشا	- د. بلحمام نجاة

السنة الدراسية: 2014 - 2015

* الإهداء *

-أهدي هذا العمل المتواضع

إلى والدي العزيز

و إلى أمي الغالية

وإلى كل عائلتي وأصدقائي.....

وإلى كل من أعرفهم من قريب أو من بعيد.....

* شكر وتقدير *

نحمد الله و نشكر فضله الذي وفقنا في إتمام هذا العمل، و إن لم نوفق

فلا كمال لغير الله

أتقدم بالشكر الخالص لأستاذي الدكتور " الزاوي عمر " الذي أشرف

على إنجاز هذا العمل أشكره على صبره وعلى إراحته دوماً على

تقديم كل المساعدات والتوجيهات العلمية والمنهجية .

كما أتوجه بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة بجامعة وهران .

مقدمة

لقد حاولت الفلسفة الغربية عبر العصور تشكيل المجال الفكري الذي تترعرع فيه المبادئ والقيم ، لأنها عقلانية المنشأ ونقدية من حيث الجوهر ، واللقاء بينهم هو الذي يجعل منها أكثر المجالات الفكرية وعيا بالحدثة كتحقق لحرية العقل في تحطيم التصورات التقليدية وذلك باسم الثورة والتحرر، وبهذا شكلت قضايا الحدثة موضوعا فلسفيا منذ أواخر القرن الثامن عشر وهو ما تجلى مع فلاسفة الأنوار الذين نظروا إلى العقل باعتباره مبدأ وغاية ، وهذه الرؤية كانت مع الفيلسوفين كانط وهيغل ومن قبلهما ديكارت، ومما لا شك فيه أن انشغال الفلاسفة بالعقل ، الحرية ، الرغبة ، الذات جعل منهم حدثيين بالضرورة لأن هذه القضايا شكلت صلب الحدثة الفكرية وانبثقت في العصر الحديث عدة مفاهيمه تتضمن مفاهيم العقلانية والتنوير.

وانطلاقا مما سبق تقررت الحدثة كلحظة تاريخية حوت بداخلها الكثير من القيم والمبادئ التي تثبتتها الأنساق الفلسفية، وتعد العقلانية فاتحة عصر الحدثة من خلال إعلانها عن هدفها الأسمى وهو سيادة الذات، وهذه النظرة أدت بأغلب الفلاسفة الحدثيين إلى محاولة اكتشاف أبعاد أخرى .

لكن الحدثة ومنذ لحظة انبثاقها تاريخيا شكلت نفسها في إطار دغمائي وفي مثالية حالمة تؤمن بقدرة الإنسان وأحلامه وأهدافه من دون أن تقدم التبريرات الكافية ، وهذا ما أدى بالكثير من الفلاسفة إلى إعادة النظر في مشاريع الحدثة الغربية ووضعها على محك النقد والتقييم في مشروع جديد يطلق عليه ما بعد الحدثة .

ومن المعلوم أن ما بعد الحدثة رواد ومنظرين وفلاسفة ونقاد ، ومن بين هؤلاء نستحضر الفيلسوف الفرنسي " بول ريكور " الذي اشتهر بتعديله للحدثة الغربية من خلال منهجه الهيرمينوطيقي .

ومما لا شك فيه أن المنهج الهيرمينوطيقي أصبح يمثل الآن أهم التيارات الأساسية السائدة في الفلسفة المعاصرة ، وبلا شك أيضا أن هذا التيار الذي يمثله " بول ريكور " قد عالج عدة إشكاليات مرتبطة بالمنهج والتي خصصنا لها ببحث في هذه الرسالة .

وقد وقع اختارنا على الفيلسوف الهيرمينطقي "بول ريكور" الذي حاول تعديل الغريبة من خلال مشروعه الفكري في ضوء الإفرازات النقدية و التجاوزية التي حددها من قبله فرويد و ننتشه وماركس.

إشكالية الدراسة :

أما الإشكالية المركزية التي تشغل البحث عبر مداره فهي: **إشكالية المنهج في الخطاب الهيرمينوطيقي (من الحادثة إلى ما بعد الحادثة) عند بول ريكور؟**

وتتفك عن هذه الإشكالية المطروحة تساؤلات فرعية التي نحاول الإجابة عليها من خلال هذه الدراسة :

- 1- ما طبيعة المسألة الإرتيابية التي أراد من خلالها ريكور تعديل الحادثة الغربية؟
- 2- كيف أسس ريكور هيرمينوطيقا مابعد الحادثة من خلال هذا التعديل ؟
- 3- ما هي أهم قضايا المنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور ؟

محتويات المذكرة:

من أجل الإجابة على هذه الدراسة اتبعنا هيكلة منهجية مقسمة إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة وقائمة تثبت المصادر والمراجع باللغة العربية والأجنبية وكانت خطة العمل كالتالي مقدمة: وكانت بمثابة تعريف بالموضوع ومنهجية البحث ومراحله ، ثم أتبعنا بمدخل تمهيدي مفاهيمي نبرز من خلاله السياقات التمهيديّة للبحث ، وأتبعنا هذا المدخل بثلاثة فصول.

الفصل الأول تحت عنوان: مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)، وحاولت فيه أن أعطي فكرة مختصرة عن التأويل في الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي ، وذلك من خلال نماذج ويحتوي هذا الفصل على مبحثين ،المبحث الأول :التأويل في الفكر الغربي ، حيث تناولنا فيه التأسيس الأولي لنظرية التأويلية ، بدءا من أرسطو ، مرورا بشلايرماخر، دلتاي ، هيدغر ، غادامير. أما المبحث الثاني: التأويل في الفكر العربي الاسلامي، حيث

تناولنا فيه ابرز ممثلي التأويل في الفكر العربي الإسلامي ، المعتزلة ، ابن رشد، أركون ، نصر حامد أبو زيد .

أما **الفصل الثاني** يحمل عنوان: ريكور وتعديل فلسفة الحداثة ، حيث حاولنا تبين التعديل الذي أراده ريكور للدفع بمشروعه الفكري نحو تجاوز الحداثة الغربية ، ويحتوي هذا الفصل على ثلاث مباحث ، وكان المبحث الأول تحت عنوان: ريكور وتعديل الكوجيتو الحداثي، أما المبحث الثاني فكان عنوانه : ريكور وتعديل ورثة الكوجيتو الحداثي حيث تناولنا فيه أهم الشخصيات التي تأثرت بالكوجيتو الحداثي وهم هوسرل ، وهيدغر. أما المبحث الثالث : بول ريكور وأساتذة الارتياب "فرويد،ماركس،نتشه" ،وحاولنا من خلاله معرفة تشخيص مفهوم الذات من خلال المقاربات الفلسفية التي حاول ريكور من خلالها البحث عن صورة الذات التي تتوسط الوعي واللاوعي ، أو بعبارة أخرى كيف أراد ريكور من خلاله أساتذة الارتياب الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة .

أما **الفصل الثالث**: يحمل عنوان ريكور وهيرمينوطيقا ما بعد الحداثة ، ويحتوي على مبحثين ، المبحث الأول : ريكور والهيرمينوطيقا ،والمبحث الثاني : إشكاليات المنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور، وتناولنا فيه تطبيقات المنهج الهيرمينوطيقي كانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

وأمام طبيعة هذا الموضوع ، اتبعنا المنهج التاريخي النقدي يستند من منطلقه إلى محاولة تبين الحوار الذي يعقده بول ريكور مع الحداثة الغربية من منطلق الانتقادات للمعالم البارزة من "ديكارت ،كانط، هوسرل.....". وصولا إلى تأسيس هيرمينوطيقا ما بعد الحداثة .

الدراسات السابقة:

هناك دراسات عديدة وملتقيات عقدت حول ريكور، ولكن كان تناول مختلفا ،ومن بين هذه الدراسات نجملها كالآتي :

لقد احتلت الفلسفة الريكورية مكانة في الحقل الفكري الفلسفي الغربي، والعربي من خلال الدراسة والترجمة لكتبه من الفرنسية إلى العربية، حيث نجد كتابه (du texte à l'action) ترجم تحت عنوان "من النص إلى الفعل" على يد حسن برادة، وحسان بورقية، وكتاب "الذات عينها كآخر" "soi- même comme un autre" ترجمة وقدمه جورج زيناتي، وكذلك كتاب "فلسفة الإرادة والإنسان الخطاء" " la philosophi de la volonté " ترجم على يد عدنان نجيب الدين... الخ

أما الدراسات والمقالات التي تتعلق بريكور فنجد كتاب "النظرية التأويلية لدى بول ريكور" من طرف حسن بن حسن، وأيضاً كتاب "الهيرمينوطقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي" من طرف عبد الغني بارة، وكتاب "مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير" لـ عادل مصطفى. أما بالنسبة للدراسات الأكاديمية المتعلقة بموضوع دراستنا: نجد رسالة دكتوراه في الفلسفة للأستاذ عبد اللاوي عبد الله من جامعة وهران موسومة "المخيال والتاريخ بحث في الابستيمولوجيا التاريخية عند ميشال دي سارتو وبول ريكور"، ودكتوراه للأستاذ عمارة الناصر من جامعة وهران موسومة "حجاجية التأويل الفلسفي- مقاربات لمنطق فلسفة بول ريكور" أما رسائل الماجستير نجد رسالة الأستاذة عواد نجاة موسومة "المعرفة التاريخية عند بول ريكور".

الصعوبات:

وان كان نادرا ما يخلو أي عمل من الصعوبات فان أولى هذه الصعوبات التي واجهتنا تمثلت في غزارة انتاج ريكور الفلسفي وشساعة مشروعه، لذا فاننا سعينا جاهدين إلى محاولة تجاوزها من خلال ما توفر لنا من إمكانيات، بالإضافة إلى هذه الصعوبات هو اتساع فلسفة بول ريكور وتنوع حقولها وارتباطها بالكثير من الفلسفات التي عاصرتها

أهداف البحث:

لقد كان الهدف من هذا البحث الوقوف على النتائج التي يمكن أن نستخلصها من الدرس الريكوري في تعديل الحداثة الغربية ، كما أن هذا الدرس يسمح ويفتح الأفق بالنسبة لموقعنا كعرب من الفكر الفلسفي السابق في ثقافتنا العربية والإسلامية بعيدا عن النزعة التمجيدية، بالإضافة إلى هذا الهدف حضور النزعة النقدية والمنهج.

وفي الأخير يبقى هذا العمل في مجمله مقدمة اقترابية لموضوع ذي أهمية فلسفية

مدخل نظري

1- الهيرمينوطيقا

2- التأويل

3- التفسير

4- الفهم

5- الحداثة

6- ما بعد الحداثة

1-الهيرمينوطيقا:

تتطوي الهيرمينوطيقا على مجموعة من المفاهيم الفرعية كالفهم والتفسير والشرح، وقد ارتبطت الهيرمينوطيقا بالنص المقدس ثم امتدت لتشمل بقية النصوص الأخرى، كالنص التاريخي والأدبي والفلسفي. وقد اختلف المؤرخين حول أصول التأويل "الهيرمينوطيقا"، ويعود سبب ذلك إلى الغموض والالتباس الذي يكتنف تحديد المصطلحات والمفاهيم.

- الهيرمينوطيقا (Herméneutique): وتعني التأويل واشتقت أصلا من لفظ "Hermainia" أي هرمس "Hermes" وهو الإله الوسيط بين الآلهة والناس"¹.

وفي تعريف آخر نجد " الفعل (Herméneuein) والاسم (Herméneia) يشير إلى الإله المجنح هرمس، وهذه الكلمة وثيقة الصلة بكلمة هرमितك (Hermétique) التي تعني الغموض أو السحر أو ما يستعصى على الإفهام، أو الخبيء، الدفين، أو يقال إنها مشتقة من الترجمة اليونانية لإسم الإله المصري تحوت(Thoth) وهو Hermès trismegistus وهو المؤلف الأسطوري لنصوص الأسرار والسحر"².

ونجد أيضا مصطلح الهيرمينوطيقا "Hermeneneutics" الذي ينتهي بالمقطع ics يشير في الأصل إلى نوع من العلم أو المجال المعرفي الذي يقوم على مجموعة من القواعد التي تفسر النصوص، مثلما تستخدم في Logics علم المنطق، physics علم الفيزياء"³. إن مصطلح هيرمينوطيقا يأتي من الفعل اليوناني Hermeneuein و يعني يفسر والاسم Hermeneia ويعني تفسير. ويبدو أن كليهما يتعلق لغويا بالإله هرمس رسول

¹ - أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مجلد الثاني (H.Q)، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، س2001، ص556

² - نقلا عن: عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة": نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2008، ص115

³ - نقلا عن: سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، منشورات الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، س2002، ص84

الآلهة الرشيق الذي كان يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر¹.

ولقد استخدمت الهيرمينوطيقا كمفهوم ومصطلح من طرف التيلوجي الستراسبورغي دانها ور (1603-1666) في محاضراته عن الهيرمينوطيقا العامة قبل الرومانتيكية، وإذا أردنا التفريق بين الحقل المفهومي والحقل السيميوتيكي فيما يخص الهيرمينوطيقا فان مصطلح hermeneus و hermenenenein إغريقي، وفي الاستعمال اللاتيني interpretation " و "interpretari"، وبالألمانية أصبح يستخدم الفهم "verstehen" والشرح "Auslegen" والتفسير "Deuten"².

وعليه تقوم مهمة الهيرمينوطيقا بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها فهي تمكنه من مزامنة اللحظة التي تتمفصل فيها الكتابة عن المعنى " فأهمية وشمولية الهيرمينوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوان منتج للعلامات"³.

أما الهيرمينوطيقا الفلسفية : " فتحدد أحيانا كتفسير حول العمليات الفهمية المنظمة لتأويل النصوص، ولكن منذ بداية القرن التاسع عشر أصبحت حقلا تطبيقيا ليس فقط للنصوص ولكن لمجموعة التغيرات التاريخية"⁴.

نلاحظ أن كلمة الهيرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم ، أي شرح النصوص الدينية .

¹ - مصطفى عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير دار النشر والتوزيع، القاهرة، ط1، س2007، ص24

² - أنظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص: دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار العربية للعلوم، بيروت، ط1، س2008، ص14

³ - نقلا عن عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل في الفكر الإسلامي، منشورات الاختلاف الجزائر، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، س2007، ص15.

⁴ - بومدين بوزيد، "الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، المرجع السابق، ص14،

2-التأويل: l'Interpétaion

إذا تتبعنا معنى التأويل عند اللغويين وجدنا لكلمة التأويل معاني عدة نورد منها الدلالات الغالبة في الاستعمال.

لقد جاء مصطلح التأويل في معجم جميل صليبا من "الأول" وهو في اللغة الترجيع تقول "أوله إليه رجعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجزياً يكشف عن معانيها الخفية"¹. وقد نجد التأويل يرجع إلى جذر "أ و ل" الذي تصاريفه آل يؤول أولاً، أي صار إلى كذا. ومنه المأل أي العاقبة والمصير. وأول الشيء يعني رجعه وأعادته وآلت عن الشيء أي ارتدت عنه "²، كما نجد التأويل مأخوذ من الرجوع وهو من "آل إليه أولاً ومآلاً بمعنى: رجع. وعنه: ارتد. وأول الكلام وتأوله: تدبره وقدره، وفسره"³.

ويعني التأويل أيضاً المرجع، ولهذا يضع ابن منظور مصطلح التأويل تحت مادة "أول" أو "الأول" وهو الرجوع: "آل الشيء أولاً ومآلاً: رجع وأول إليه الشيء: رجعه، وآلت عن الشيء: ارتدت"⁴. كما نجد التأويل في معجم لالاند مرادف للاستقراء وذلك في قوله "وهو البحث عن علل الأشياء من أجل الوصول إلى العلة الأولى"⁵.

و من هنا يمكن القول أن التأويل هو استخلاص المعنى الكامن من المعنى الظاهر أي أنه بعبارة أخرى الانطلاق من المعاني المجازية بحثاً عن المعاني الحقيقية. و من أهم المجالات التي يمارس فيها منهج التأويل، النص الديني الحافل بالرموز والاستعارات والذي لا يخلو في كثير من الأحيان من الغموض والتناقض الظاهري.

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مكتبة الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، س1982 ص234
² - محمد عبد القادر هنادي، ظاهرة التأويل في القرآن الكريم، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة المملكة العربية السعودية، ط1، س1988، ص11

³ - انظر: عبد القادر منصور، موسوعة علوم القرآن، منشورات دار القلم العربي، سوريا، ط1 س2002 ص174

⁴ - ابن منظور، المحيط، دار لسان العرب، بيروت، د(ط س)، مج1، ص130
⁵ - André laland, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presses universitaires de France, 2-edition, paris, 1968, p51

-التأويل في القرآن الكريم:

لقد ورد لفظ التأويل في القرآن في ستة عشر موضعا و على معاني مختلفة. و من هذا المنطلق نورد بعض الآيات الدالة على لفظ التأويل .

نجد قوله تعالى " ...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ... "1 .

وفي قوله تعالى أيضا " ... هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ... "2. وفي قوله تعالى " بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ... "3 .

من خلال هذه الآيات يظهر أن التأويل " هو صرف الآية إلى معنى تحتمله من المعاني، غير مخالف للكتاب والسنة وترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله " 4 .

كما نجد للتأويل تعريفات شتى من أشملها وأدقها تعريف الأمدى إذا يقول : " أما التأويل فهو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع الاحتماله له "5 بمعنى صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أو متأخر عنه أو مطلق دليل. كما نجد التأويل عند الطبري في قوله : " هو التفسير والمرجع والمصير ... وأصله من آل الشيء إلى كذا. وإذا صار إليه ورجع. يؤول أولا وأولته أنا: صيرته إليه "6 .

1- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 7

2- القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 53

3- القرآن الكريم، سورة يونس، الآية 39

4- حامد عبد العمادي الدمشقي، التفصيل بين التفسير والتأويل، تح: حازم سعيد يونس البياني، مجلة الأحمدية دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ع15، رمضان 1424هـ، أكتوبر 2003 ص40

5- مانع حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مج1، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط3، ص997

6- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، س1995 ص50

و في تعريف آخر نجد التأويل في كتاب التعريفات للجرجاني في قوله: " التأويل في الأصل الترجيح و في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى " يُخرج الحي من الميت" إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً"¹.

ويعرفه أبو حامد الغزالي في قوله: " التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به الأغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة المجازية"².

والملاحظ أن جميع هذه التعريفات تصب في قالب واحد وهو ربط التأويل بالجانب الديني وإن كانت تفر بعلاقة التأويل بالدلالة.

3-التفسير: Exégèse/ Explication

التفسير في اللغة الفرنسية "Explication"، وفي اللغة الانجليزية "Explication" وفي اللاتينية "Explicatio"، والتفسير هو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله أو يغيره، فنقول: فسرت الكلمة، فسرت النص، فسرت المسألة أي أوضحت دلالاتها ومطالبها³.

وفي موسوعة لالاند فإن مصطلح "فسر" يعني وضح أو أفصح وهذه الكلمة تحتمل ثلاثة درجات: أولاً: المعنى الأشمل تعني بسط أو وصف - ثانياً: تعني بين أنه متضمن - ثالثاً: بالمعنى القوي أن ما يجري تفسيره متضمن ليس فقط في مبادئ مسلم بها، بل واضحة⁴.

¹ - الجرجاني، التعريفات، تر: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، س1998، ص95
² - أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، محمد عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت ط1، ج1، ص388

³ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص314

⁴ - اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج 1(A-G)، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات للطباعة والنشر، بيروت، س2008، ص394

كما نجد التفسير مشتق من "الفسر" وهو البيان والكشف .ويقال هو مقلوب السفر .تقول أسفر الصبح إذا أضاء .وقيل مأخوذ من التفسرة وهي اسم لما يعرف به الطبيب المريض¹ .

أما التفسير عند الجرجاني يعرفه في قوله : " بأنه في الأصل هو الكشف والإظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهر"² . من خلال هذا القول يعني التفسير تحديد دقيق لما هو مجهول وغامض أما بخصوص الفرق بين التفسير والتأويل نجد الجرجاني يقول : " وفي الشرع حرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى (يخرج الحي من الميت) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ،وان أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً "³ .

أما التفسير عند جلال الدين السيوطي يعرفه في قوله: " هو النقل الصحيح المسموع عن السلف الصالح المشهود بصحة رواياته، بدءاً بالنبي (صلى الله عليه وسلم) ، مرورا بالصحابة ثم التابعين " ⁴ .

ومن هذا المنطلق فإن الفرق بين التأويل والتفسير هو أن: " التأويل يستعمل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أما التفسير فهو الفهم والإفهام وهو أن يصير الشيء معقولا. أما الفرق بين التفسير والتعليل فهو أن كل تعليل تفسير "⁵ .

مما سبق يمكن القول أن مصطلح " التفسير " هو أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين نظرية هيرمينوطيقية .

¹ - على التهانوي، موسوعة كشاف : مصطلحات الفنون والعلوم، تقديم : رفيق العجم، تر: جورج زينات

ج1 (أ-ش) ، مكتبة لبنان ، ط1، س1996، ص493

² - الجرجاني، التعريفات، باب:التاء،ص63

³ - مراد وهبه، المعجم الفلسفي،ص203

⁴ - جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ،تر: محمد أبو الفضل إبراهيم ،مكتبة العصرية صيد بيروت، ج4، س1988،ص167

⁵ -جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج1، ص 314

4-الفهم :compréhension

نجد الفهم في اللغة الفرنسية "comprendre"، وفي اللغة الانجليزية "to comprehend" وفي اللاتينية "comprehendere". ويطلق الفهم على إدراك موضوع التفكير وتحديد واستخلاص المدلول من الدال عليه¹، وجملة القول فان الفهم يعرفه الجرجاني في تعريفاته: "هو تصور المعنى من اللفظ المخاطب" أو هو حسن تصور المعنى، أو هو "استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر"، كما نجد للفهم تعريف آخر "وهو صحة الانتقال من اللزوميات إلى اللوازم"².

وبهذا فإن مصطلح الفهم به يتمكن العارف من التماهي مع الدلالات المقصدية الجوهرية الأساسية للفعالية التاريخية³.

ولقد ورد الفهم في مؤلفات كانط ويعني قوة تلقائية وظيفتها الحكم والربط بين الظواهر وذلك برد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة وهكذا إلى غير نهاية. أما الفهم عند أفلاطون يعني نوع من المعرفة يقع بين الظن (doxa) والحدس (noesis). أما عند أرسطو فان الفهم يطلق على النشاط العقلي عامة⁴.

5-الحدثة : (Modernité)

أ. مفهوم الحدثة لغة : إن كلمة حدثة في اللغة العربية مشتقة من "الجزر (ح-د-ث) وحدث الشيء يحدث، حدوثاً، وحدثة، فهو محدث، وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أي أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء"⁵ وعليه فالحدثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد.

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (بيروت)، ط2، ج2، ص170

² - المرجع نفسه الصفحة نفسها

³ - لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج1 (A-G)، ص193

⁴ - أنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص478

⁵ - ابن منظور، لسان العرب اعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، (دت) مج 3 ص907

ونشير إلى أن "لسان العرب" و كما هو معلوم مرجع قديم لكنه يستخدم كلمة "الحدائثة" بمعنيين: "الأول: بمعنى الشيء الذي ليس له قديم فهي ضد القدمة أو شيء متقطع الصلة ليس له مورث. الثاني: بمعنى حدائثة السن وأول العمر، وهذا المعنى بالنسبة لمصطلح الحدائثة ضعيف أو بالمعنى رديء"¹.

أما في اللغة الفرنسية فإن الصفة "حديث" (Moderne) أقدم تاريخياً من اللفظ حدائثة (Modernité)، وكلمة حديث (Moderne) تقابلها في اللاتينية (Modernus) التي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من كلمة (Modo) التي تعنى الآن أو مؤخراً أو حالاً².

ب- مفهوم الحدائثة في الاصطلاح الفلسفي:

من غير الممكن ضبط مفهوم دقيق للحدائثة، إذ ليس هناك اتفاق بين الفلاسفة حول طبيعة مصطلح الحدائثة و لذلك سنختار بعض النماذج.

ب/1- كانط: إن مفهوم الحدائثة عند كانط نجده في سياق إجابته عن سؤاله " ما التنوير؟ في مقولته الشهيرة " التنوير هو خروج الإنسان من حالة الوصايا التي تتمثل في عجزه عن استخدام فكره دون توجيه من غيره "، ونفهم من هذا النص أن شرط التنوير والحدائثة هو الحرية .

ب/2- هيغل: يستخدم هيغل مفهوم الحدائثة ليشير به إلى الأزمنة الحديثة أو الأزمنة الجديدة، وعلى هذا يقول هيرماس: " يبدأ هيغل باستخدام مفهوم الحدائثة في سياق تاريخي ليشير به إلى (الأزمة الجديدة) أو (الأزمة الحديثة)...."³

¹ - نقلا عن بن سليمان عمر- (البعد الحدائثي في فكر مالك بن نابي)، مذكرة التخرج لشهادة الماجستير في الفلسفة تحت إشراف الدكتور- عمر بوساحة- ج- الجزائر، مذكرة غ منشورة سنة الجامعية 2008-2009 ص10.

² -فارح مسرحي، "الحدائثة في فكر محمد أركون"، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف ط1 2006، ص20.

³ - هيرماس ، القول الفلسفي للحدائثة ، تر: فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة الثقافة ، سوريا-دمشق س1990، ص13

ب/3- هيدغر: يربط هيدغر نشأة الحداثة بالحدث الفلسفي المتمثل في جعل الذات مركزا ومرجعا ، لكن مضمون هذه الذات المرجعية هو العقل والإرادة، هو كونها عقلا حسابيا¹ وعلى هذا نجد مصطلح الحداثة عند هيدغر " يتميز بخمس ظواهر ثقافية أساسية: العلم التقنية ودخول الفن في أفق علم الجمال ،النظر إلى الأفعال الإنسانية باعتبارها تعبيراً عن ثقافة أو حضارة، غياب المقدس وحضور التاريخ، لكن يجعل هيدغر التقنية كأنها هي ماهية الحداثة"².

ب/4- هبر ماس: يرى أن الحداثة لم تعي ذاتها فلسفياً وبشكل صريح وواضح إلا مع هيجل إذ استعمل هذا الأخير مصطلح "العصور الحديثة" لكي يشير به إلى حقبة أخرى من حقبة التاريخ، و لهذا نجد هيجل في كتابه "فينومينولوجيا الروح " يصف الزمن الذي يعيش فيه بأنه زمن ميلاد وانتقال نحو حقبة جديدة³. وفي كتابه القول الفلسفي للحداثة نجد هابرماس يضبط تاريخ مصطلح الحداثة في قوله " على الرغم من أن الحداثة (Modernté) بوصفها اسم... استخدمت، بالمعنى الزمني، في وقت متأخر من العصر القديم، فإن الصفة حديث لم تتخذ شكلا اسمياً، في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جدا. تقريبا في منتصف القرن التاسع عشر تقريبا – ولكن هنا أيضا في مجال الفنون الجميلة..."⁴. وعليه فمفهوم الحداثة عند هابرماس هو ما يعنيه في قوله الانتقال من القديم إلى الحديث.

ب/5- ألان تورين: يمكن اعتبار التعريفات التي قدمها ضمن مؤلفه (نقد الحداثة) من أكثر التعاريف إحاطة بالوضع الحداثي و في هذا الصدد نجده يقول ألان تورين: " إن الحداثة في شكلها الأكثر صلابة والأشد تواضعا تتحدد بتدمير النظرة القديمة وبانتصار العقلانية..."⁵، وفي تعريف آخر يعرفها بأنها " ... ليست هي الانتقال من عالم متعدد من تنوع في الآلهة إلى وحدة عالم اكتشفه العلم على العكس، تمثل الانتقال من الصلة بين المتناهي في

¹ - أنظر: محمد سيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، س2007 ص17

² - المرجع نفسه ، ص ص33-34

³ - المرجع نفسه ، ص30

⁴ -يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، تر : فاطيمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق ط1، س 1995، ص17-18

⁵ - ألان تورين، نقد الحداثة ، تر أنور مغيث،المجلس الأعلى للثقافة ،دط،س1997،ص22

الصغر والمنتاهي في الكبر، بين الكون والإنسان، إلى القطيعة، التي جاء بها الكوجيتو الديكارتي...¹ . وهي بالتالي رفض التصورات القديمة التي لا تقوم على أساس عقلائي ، وبعبارة أخرى الحداثة هي بناء مجتمع عقلائي يسوده الحوار بين العقل والذات .

ب/6- جان بودريار : نجد تعريف الحداثة في قوله: " إن الحداثة ليست مفهوما سوسيوولوجيا ولا مفهوما سياسيا وليست بالتمام مفهومنا تاريخيا بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي أي مع كل الثقافات السابقة والتقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله والى تغيير في الذهنية"².

إن هذا التعريف وان لم يحدد لنا الحداثة بصورة دقيقة فإنه يبين لنا بأن الحداثة هي نمط حضاري يتعارض مع التقليد.

ب/7- هنري لوفيفر: إن الحداثة لا تواصل مسيرتها بدون أزمات ،حيث يرى أحد الباحثين أن هذه الأزمات ميزت الحداثة طيلة القرنين الماضيين، وتمثلت الأزمة الأولى في القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية في مجال السياسة، والثانية في القرن التاسع عشر، حيث تم الإعلان عن العقلانية الليبرالية، و الأزمة الثالثة في أواخر الستينات من القرن ولم تنته بعد وتمثلت في سقوط كثير من الإيديولوجيات الجماهيرية³.

ب/8- محمد عابد الجابري :إن الحداثة عند محمد عابد الجابري " لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي إنها الارتقاء والارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه ب المعاصرة أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي..."⁴، ونفهم من

¹ - ألان تورين ، نقد الحداثة ،المرجع السابق، ص274

² - محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، "الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي، دار

توبقال الدار البيضاء، ط1، 2006، ص07

³ - أنظر:أحمد نور الدين أفاية ،الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة :نموذج هابر ماس

إفريقيا الشرق، بيروت، ط2، س1998، ص109

⁴ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة :قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ،دار الطليعة ،بيروت-

لبنان س1980، ص16

خلال هذا النص أن الحداثة عند الجابري هي نظرة متجددة إلى التراث من أجل الاستفادة منه للنهوض بواقع الأمة العربية .

وعليه يمكن القول أن الحداثة في نظر الجابري هي " حداثة المنهج وحداثة الرؤية " ¹ وهذه الحداثة نجدها في مشروعة الفكري النقدي والفلسفي " نقد العقل العربي".

ب/9-محمد أركون : يميز أركون في كتابه " الإسلام والحداثة " بين مفهومين (الحداثة والتحديث) حيث يقول : " الحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع . أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة إلى الساحة العربية أو الإسلامية، نقصد إدخال المخترعات الأوربية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي، لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف العربي المسلم للكون والحياة " ² ، وعليه فالحداثة عند محمد أركون هي موقف الروح أمام المناهج التي يستعملها العقل ، أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية من الغرب إلى الساحة العربية . أما بخصوص تمييزه بين الحداثة والمعاصرة يقول : " إن الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة القرون الوسطى ، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة " ³ .

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الحداثة من وجهة النظر الفلسفية تستند على مجموعة من المقومات الفكرية و يمكن حصرها في العناصر والمبادئ التالية :

- الذاتية (Subjectivité) - العقلانية (Rationalisme) - العدمية (Nihilisme)

وهذه المفاهيم نعتقد أنها تشكل أساس الحداثة الفلسفية ⁴ .

¹ المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

² - نقلا عن محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء دط س1998، ص45.

³ - محمد أركون ، الإسلام والحداثة 221

⁴ - محمد الشيخ، ياسر الطائري، "مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار طليعة بيروت، لبنان 1996

6- ما بعد الحداثة : post-Modernism

يعد مصطلح ما بعد الحداثة من المصطلحات الأكثر التباسا وإثارة وغموضا، حيث اختلف الفلاسفة حول هذا المصطلح نظرا لتعدد مفاهيمه ومدلولاته من ناقد إلى آخر بل نجد أن المعاني التي قدمت لمفهوم ما بعد الحداثة مختلفة ومتداخلة.

إن كلمة ما بعد الحداثة لم تكن مجهولة بل كانت متداولة عند المؤرخين والنقاد والفلاسفة. ولقد ظهر مصطلح ما بعد الحديث "post modern" و"ما بعد الحداثة" "post modernism" على سطح الأحداث في الأربعينيات والخمسينيات وشاع استخدامهما في العقد الثاني كمصطلحين في المقالات النقدية والثقافية¹.

ومصطلح "ما بعد الحداثة" مشتق من الحداثة، و أول من استخدمه هو هيسمانز (Huysmans) سنة 1789، ووظفه بنويتز (Pannwitz) قبل الحرب العالمية الأولى في كتابه (أزمة الثقافة الأوروبية)، كما استعمل في الأدب الإسباني عند أونيس (Onis) في كتابه (انطولوجيا الشعر الإسباني) سنة 1934، حيث بين أن ما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة انتقالية تغطي سنوات 1905-1914، وإنها مسبوقة بحداثة تبدأ من سنة 1896م وتنتهي في 1905م².

ويعود الفضل إلى المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي" الذي استخدم مصطلح ما بعد الحداثة سنة 1947 في كتابه "دراسات تاريخية"، حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية والفوضوية و اللامعيارية. كما استخدمه أيضا قاصدا به الحقبة الأخيرة من التاريخ الغربي التي تتسم باللاعقلانية والقلق وفقدان الأمل³.

ويرى "تشارلز أولسن وايرقن هاو" أن ما بعد الحداثة ظهرت في خمسينيات القرن العشرين. أما "فردريك جيمس" في بعض أعماله يرى أنها ظهرت في أواخر الخمسينيات

¹ - أنظر: بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر: عبد الوهاب علوب، مر: جابر عصفور، منشورات المجمع الثقافي - الإمارات العربية المتحدة، أبوظبي، ط1، س1995، ص13

² - أنظر: الزواوي بغورة، ما بعد الحداثة والتنوير: موقف الانطولوجيا التاريخية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص13

³ - أنظر: محمد جديدي، (الحداثة وما بعد الحداثة: ريتشارد رورتي)، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة (الجزائر)، س2005-2006، ص136

وأوائل الستينيات. أما "تشارلز جينك" فيرى أنها بدأت في الساعة الثالثة والنصف ودقيقتين من مساء يوم الاثنين الخامس عشر من يوليو 1972¹.

وفي فرنسا تم تداوله في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات ، وتحديدًا في سنة 1979، عندما استعمله الفيلسوف جان فرنسوا ليوتار* في كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" ويعرف ليوتار ما بعد الحداثة بقوله: > التشكيك ازاء الميتا-حكايات وهذا التشكيك هو بلا شك نتاج التقدم في العلوم، لكن هذا التقدم بدوره يفترضه سلفاً² ، وفي تعريف آخر نجد مصطلح ما بعد الحداثة عند ليوتار في قوله: "إن القيم التي تميز ما بعد الحداثة، عدم تكافؤ في ألعاب اللغة"³. ومن خلال هذا النص فإن الوضع المابعد الحداثي عند ليوتار يتطلب استعمال اللغة ، لأن القرن العشرين يوصف بأنه عصر الكلمات والرموز.

يمكن القول أن مصطلح ما بعد الحداثة هو استحالة التأسيس أو فن الانتقال من النموذج العملي والقاعدي إلى نموذج التأويلي، بالمعنى الذي يصبح فيه الوجود الإنساني شبكة من التأويلات والإرادات وليس تركيباً من الوقائع والأحداث⁴.

إذن باعتبار التأويل ترجمة، فإن ما بعد الحداثة يترجم الحداثة إلى رموز وإيقونات أو صور علامات تشغل موقعه أو تنوبه لتكتسي في فضاء الحداثة البعدية⁵. وفي كتاب محمد سبيلا (الحداثة وما بعد الحداثة) نجده يقول " أن ما بعد الحداثة مصطلح مطلي بالصابون، فهو منزلق الدلالة. وأنه يوحي بأن الغرب قد انقطع على الحداثة وهو الآن في مرحلة ما بعد الحداثة"⁶.

¹ - بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة المرجع السابق ، ص16

* فرنسوا ليوتار (1924-1998) فيلسوف فرنسي. له كتاب *La condition Postmoderne*

² - نقلاً عن الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص13.

³ - جمس وليامز، ليوتار نحو فلسفة ما بعد الحداثة، تر: ايمان عبد العزيز، مر: حسن طالب المجلس الأعلى للثقافة ، دط ، س 2003، 48

⁴ - محمد شوقي الزين ، إزاحات فكرية: مقاربات في الحداثة والمتقف ، منشورات الاختلاف الجزائر -

الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط1، س2008، ص46

⁵ - محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، المرجع نفسه، ص52

⁶ - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص30

وعليه ترتبط تسمية ما بعد الحادثة بالتحويلات السوسولوجية التاريخية التي داهمت المجتمعات الغربية المتقدمة منذ منتصف هذا القرن، والتي تمثلت أساسا في ظهور ما أسماه السوسولوجيون "بالمجتمع الاستهلاكي" أو مجتمع "الوفرة"¹. كما يرى هارفي: "بان ما بعد الحادثة تيار جديد أو نوع من الشعور وهو طريقة أو أسلوب خاص للخبرة والتأويل والتفسير والوجود الملغم بمشاعر الحادثة"²، ووفقا لهذا الرأي فان ما بعد الحادثة تمثل ردة فعل على الحادثة .

وأخيرا، فان فلسفة ما بعد الحادثة تعد ردة فعل لنهاية الحادثة أو هي التجربة الأخيرة بالحادثة .

¹ - أنظر: المرجع نفسه ، ص ص 67- 68

² - محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ما بعد الحادثة :ضمن دفاتر فلسفية ونصوص مختارة ،دار توبقال ،الدار البيضاء ،المغرب، ط 2007، ص64

الفصل الأول

مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا)

المبحث الأول : التأويل في الفكر الغربي

أ- من التفسير اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي

أ/1- التأويل عند أرسطو

أ/2- التأويل عند أوغسطين

ب- الهيرمينوطيقا الفلسفية

ب/1- فريدريك شلايرماخر

ب/2- ولهالم دلتاي

ب/3- مارتن هيدغر

ب/4- هانز جورج غادامير

المبحث الثاني : التأويل في الفكر العربي الإسلامي

1- التأويل عند المعتزلة وابن رشد

1/1- المعتزلة

1/2- ابن رشد

2- التأويل في الفكر العربي المعاصر

1/2- محمد أركون

2/2- نصر حامد أبو زيد

المبحث الأول

التأويل في الفكر الغربي

أ- من التفسير اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي

أ/1- التأويل عند أرسطو

أ/2- التأويل عند أوغسطين

ب- الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي المعاصر

ب/1- فريديك شلايرماخر

ب/2- ولهالم دلتاي

ب/3- مارتن هيدغر

ب/4- هانز جورج غادامير

توطئة :

لقد شهد العقل الغربي تحولات كبيرة في مسار بحثه عن الحقيقة حيث شكل هذا العقل نقلة نوعية جعلته يؤسس لنفسه صرحا فلسفيا وتحولا منهجيا من نمط التأمل إلى نمط تأويل النص الديني، ولرصد ملامح الممارسة التأويلية يتطلب بنا العودة إلى تاريخ هذه الممارسة .

أ- من التفسير اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي

1/أ-التأويل عند أرسطو: (384 -322 ق. م)

إن التأويل حسب المفهوم الأرسطي هو كل ما يرسل عن طريق الصوت ويحمل معنى أو دلالة، ومن ثم يكون التأويل كل ما هو مرتبط بالقول ويصبح التلفظ بالاسم والفعل تأويلا، حيث يقول أرسطو " أننا ندرك الأشياء ونؤولها عن طريق قوة العقل وهذه القوة نوعان :العقل الفعال والعقل المنفعل، الأول يجرد الماهية من المادة، والثاني ينفعل بالماهية فيعقلها"¹.

فالتأويل في معناه العام حسب الفهم الأرسطي هو " أن نقول شيئا ما عن شيء آخر وهو المعنى الكامل والقوي لكلمة تأويل "²، وفي رسالة عن التأويل (peri hermenias) يعرف أرسطو التأويل بأنه الإقرار أو الإعلان وهذا التعريف الأرسطي يشير إلى العمل الذي يقوم به الذهن إذ يضع العبارات التي تتصل بصدق شيء أو بكذبه ومن ثم يكون التأويل هو العملية الأولية للفكر إذ يصوغ حكما صادقا عن شيء ما. ووفقا لأرسطو لا يعد الدعاء والطلب والسؤال عبارة بل شيئا مشتقا من عبارة، والإقرار لا يختلط بالمنطق لان المنطق ينطلق من مقارنة العبارات أما الإقرار فهو صياغة العبارات ذاتها³.

¹ - عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهيرمينوطيقي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر(وهران)- دار الروافد الثقافية، بيروت ، ط1،س2012،ص61

² - حبيب عبد الله ، مفهوم الهيرمينوطيقا :الأصول الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي،مركز الإنماء القومي، بيروت باريس،ع140-141،س2007،ص112

³ - أنظر:عادل مصطفى، فهم الفهم :مدخل إلى الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، صص44-45

وبصفة عامة فالممارسة التأويلية الأرسطية، تسقط الألفاظ على الأشياء فتحصل المعاني، ومن ثم يرتبط التأويل بكل من اللغة والمنطق.
إذن التأويل عند أرسطو لا ينصب على فهم الأشياء بل هو عملية تبحث عن صدق المعاني، ومن ثم يرتبط التأويل باللغة والغاية منه جلب الفهم إلى العبارة من حيث هو تعبير عن صدقها.

أ/2 - التأويل عند أوغسطين: (354-430)

إن مدرسة الإسكندرية كان لها إسهامات في تفسير النص المقدس وهذا ما نجده مع الفيلسوف واللاهوتي القديس أوغسطين الذي يعتبر أهم هيرمينوطيقي في الكنيسة المسيحية الأولى، حيث وظف معرفته في بلورة مادته الهيرمينوطيقية.
لقد كانت المبادئ الثلاثة التي يدور عليها تفسير النصوص سائدة، أولها الالتزام بحرفية النص ، وثانيها المغزى الخلفي، وثالثها هو الدلالة الروحية، إلا أن أوغسطين قام بتعديل هذه المستويات فأصبحت، المعنى الحرفي، والمغزى الأخلاقي، والدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني أو الروحي¹، وعلى هذا فقد طور أوغسطين نظاما معقدا من القراءة الرمزية كالقراءة التي عرضها في الفصل الأول من كتابه "الاعترافات" حيث قدم تفسيراً رمزياً مفصلاً للفصل الأول من سفر التكوين، كما حاول حل الجدل القائم بين مدرسة الإسكندرية وأنطاكية، حيث طور نظريته في التفسير فأصبحت تشمل على التفسير الحرفي والرمزي معاً².

يمكن القول أن بروز المشروع الأوغسطيني في الفكر الغربي كان بمثابة الكشف عن مسكوت العقل الغربي وإعادة بعث السؤال /التأويل من جديد، أي سؤال العقل التأويلي في رحله بحثه عن الحقيقة.

¹ - أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم ، المرجع نفسه ،ص44

² - أنظر: داقيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا ،تر:وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر،الدار العربية للعلوم ،بيروت-لبنان، ط1،س2007،ص64

إن إسهام أوغسطين في تطوير الهيرمينوطيقا هو نظريته في "الإشارات" أو السيميائيات التي شرحها في كتابه "حول العقيدة المسحية"، والتي تقول باختصار بأنه لا بد لنا في قراءة أي نص ديني أن نلتزم بتحليل لغة النص وبنيته النحوية... فالكلمات عبارة عن دواليل (عبارات)، بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه. وعليه فإن أوغسطين صاحب الفضل في الحث على تأسيس هرمينوطيقا تحكمها قواعد وأصول فكل علم يجب أن يقوم على ثلاثة أسس: الاعتقاد، الأمل، الإحسان ولكي يكون العلم تأويل يجب أن يكون المؤول ملما بمجموع الكتابات الكنسية¹.

من هنا يميز أوغسطين بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير " العبارات الغامضة والتي يكون فيها المعنى مستترا ومغلفا بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، لكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة"².

ب - الهيرمينوطيقا الفلسفية :

مما لا شك فيه أن الهيرمينوطيقا تمثل الآن تيار فلسفي في الفلسفة الغربية المعاصرة، وقد تشكل في صورته المعاصر داخل الفلسفة الألمانية ومن أبرز ممثليه : شلايرماخر- دلثاي-هيدغر - غادامير.

ب/1- الهيرمينوطيقا عند فريدريك شلايرماخر: (1768-1834)

لقد استطاعت الهيرمينوطيقا مع شلايرماخر " أن تتحرر من تبعيتها لفقهاء اللغة، حيث نقل مصطلح الهيرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي لتكون علما أو فنا لعملية الفهم ذاتها، ومن ثمة لتصبح علما يؤسس عمليات الفهم والتفسير"³، إذ الفهم عنده صورة تأويلية تتطلبها النصوص سواء كانت فلسفية، أدبية، قانونية، دينية، ويرى بأنه إذا كانت هناك فروق بين هذه النصوص فإنه يوجد قاسم مشترك يجعلها لحمه واحدة، إنه جسد

¹ - أنظر: دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص170
² - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، س2005، ص110
³ - كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص89

اللغة بوصفها سمة جامعة بين كل المجالات ومن ثم يصبح اللجوء إلى المعرفة النحوية أمرا طبيعيا لتتبع الكلمات ورصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي¹.

وعلى هذا فإن الأساس الذي يبدأ به شلايرماخر مشروعه هو " مبدأ أولوية سوء الفهم، لأنه يبعث فينا ويثير فينا الحاجة إلى الفهم، وهذا الأخير عنده هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص أي هو عملية إحالية بالأساس لأننا نفهم شيء بمقارنته بشيء آخر لدينا به معرفة"².

ومن هنا فإن الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر عرفت توسعا، حيث شكلت منعرجا حقيقيا في تاريخ الهيرمينوطيقا ونقطة فاصلة بين الهيرمينوطيقا التقليدية والهيرمينوطيقا الحديثة، وتكمن بالضبط في تجاوز تفسير النصوص الفعلية والبحث في معناها من خلال عملية الفهم.

لكن شلايرماخر يحدد الفهم بأن يكون فهم في اللغة حيث يقسم التأويل إلى:التأويل النحوي والتأويل التقني(السيكولوجي)³.

أ-التأويل (النحوي): ويهدف إلى إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة أو نمط التفكير الخاص بلغة ما، لأن النص لا يمكن فهمه وتأويله إلا من خلال علاقته باللغة، أي إدراك معنى الخطاب بالاعتماد على اللغة لأن النص هو عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى المتلقي، كما أن اللغة هي الجانب الموضوعي في النص وهي تحمل الفهم⁴.

وعليه فالتأويل النحوي هو دراسة الخطاب من خلال اللغة حيث يتطلب الإحاطة بخصائص اللغة وأبنيتها المعجمية والنحوية

ب-التأويل (التقني): والهدف منه هو إدراك التجربة الذاتية للمؤلف بعكس الهيرمينوطيقا التقليدية التي تركز على النص دون المؤلف، فالنص ينتج في التجربة الذاتية للمؤلف وهي

¹ - داقيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص175

² - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص98

³ -بومدين بوزيد، الفهم والنص، المرجع السابق، ص82

⁴ - كيجل مصطفى، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص90

التجربة الدالة على النشاط الذهني، وعلى هذا يكون التأويل النفسي مرتبط بالعبقرية الذاتية التي أبدعته، حيث يقودنا هذا التأويل إلى الإطار الذي يميز الحياة النفسية واللحظة التاريخية للمؤلف¹.

من خلال هذا التقسيم نجد شلايرماخر يسعى إلى فهم الخطاب انطلاقاً من نمط التفكير الخاص بلغة معينة مما يتطلب إماماً بهذه اللغة من حيث بنيتها المعجمية والنحوية ومن جهة أخرى يريد أن يدرك الخطاب كفكر فردي وذاتي حيث انه ينتج عن فن التفكير وفن الحديث اللذين يمثلان نشاطين ذهنيين أو نفسيين "عبارات"، وبذلك يبرز الوجهان اللذان تتضمنها معرفة الإبداعات الفكرية بواسطة العلامات اللغوية. ومن هنا تكون غاية الهيرمينوطيقا تتمثل في " فهم الكاتب على نحو يتجاوز فهمه لذاته"²

إن يقسم شلايرماخر كل التفسيرات إلى جزئين: التفسير النفسي الذي يهتم بالتفاعل بين القارئ والنص. والتفسير القواعدي (النحوي) الذي يتطلب معرفة وفحصاً ألسنياً ونحوياً لبنية النص ولغته .

وعلى هذا فإن المفسر في نظر شلايرماخر يجب أن يتحرك بين هذين القطبين، حيث يفحص الواحد منهما الآخر وذلك لأن ميزة النصوص ليست كلها متساوية. لأن النص متميز عندما تكون لغته معقدة وفي هذا الصدد يقول شلايرماخر " يجب أن يفهم المفسر النص كما يفهمه مؤلفه، ثم يفهمه أكثر من مؤلفه " ³ .

ومن هنا ينتهي شلايرماخر بعد هذا التمييز بين التفسير النحوي (اللغوي)، والتفسير الفني (النفسي) إلى أن المفسر تمر به لحظات نورانية يستشف فيها معاني لا يفصح عنها ظاهر اللفظ وهي لحظات نبوية استشفافية تمكنه من فهم فردية المؤلف من خلال " أسلوبه" وكان هذا بمثابة خطوة حاسمة لتجاوز التفسير ذي القواعد الفقهية أو اللغوية⁴.

¹ -أنظر: مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص90

² -أنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص47

³ -دقيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق، ص119

⁴ - محمد شبل الكومي، المذاهب النقدية الحديثة: مدخل فلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب

، دط، س2004، ص298

وفي موضع آخر يصر شلايرماخر على أن القراءة فن، وعلى قارئ النص أن يكون فنانا بنفس القدرة التي يكون عليها مؤلف النص، وبمعنى آخر فإن القراءة فعل إبداعي كما هي الكتابة أيضا. أما المفاوضات التي تحصل بين النص والقارئ هي نتيجة نابعة من قلقين :

- القلق في أن نفهم (وهو الذي من أجله نكتب)
- القلق في أن نفهم (وهو الذي لأجله نقرأ)

وحسب شلايرماخر فإنه يجب على القارئ من أجل مواجه القلق الثاني أن يتحلى خلال عملية القراءة بالانضباط وأن يكون صاحب مزاج وهدس. وفي هذا الصدد يقول شلايرماخر: " مهمة الهيرمينوطيقا تتغير باستمرار "، وشلايرماخر يشبه عمل الهيرمينوطيقي مثل " المتسلق جبل " حين يصل إلى القمة يدرك أن هنالك قمة أخرى ورائها¹.

إذن الهيرمينوطيقا عند شلايرماخر " تتطلب معرفة باللغة وبالفردي الذي يستعملها أي تحقيق مرتبة من فهم الخطاب على نحو يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب لذاته، ومن هنا يتوسل شلايرماخر بمفهوم التخمين أو التنبؤ وذلك ليس من أجل فهم معنى الخطاب، بل من أجل فهم فردية المؤلف، باعتباره يمثل جزء من هذه الفردية، لأن المؤلف يعبر عبر اللغة " ².

من خلال ما سبق يمكن القول أن شلايرماخر يميز بين منهجين في الممارسة التأويلية بين منهج قواعد اللغة الذي يعالج النص أو أي تعبير كان، ومنهج التأويل النفسي الذي يبحث عن الأسباب التي دفعت المؤلف إلى التعبير والكتابة.

¹ - أنظر: دقيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق 120

² - عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص 181

ب/2- الهيرمينوطيقا عند فلهايم دلتاي: (1833-1911)

لقد حاول دلتاي من خلال مشروعه الفكري منح الهيرمينوطيقا دور الاستومولوجيا في عالم الفكر فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة ، فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج علوم الفكر (العلوم الإنسانية) هو الفهم (التأويل)، وذلك عكس النزعة الوضعية التي جمعت بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في منهج واحد هو المنهج الاستقرائي التفسيري¹.

ومن هنا يرى دلتاي أن مادة العلوم الطبيعية في حاجة إلى تفسير، أما مادة علوم الفكر في حاجة إلى فهم أو تأويل، وعلى هذا يقول دلتاي: " إما نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما نؤول على طريقة المؤرخ"²، لأن العلوم تقوم على التفسير في العلوم الطبيعية والفهم في علوم الروح، ومن هنا يتجاوز دلتاي الثنائية الميتافيزيقية التي بين الروح والطبيعية، النفس والمادة³، وفي هذا الصدد يقول دلتاي: " نحن نفسر/نشرح الطبيعة أما حياة النفس فينبغي أن نفهمها"⁴ وهكذا يغدو الفهم أساس الممارسة التأويلية.

وعلى هذا فقد اعتبر دلتاي التعبيرات الإنسانية اللغوية وغير اللغوية هي تجلي لنفسيات مفردة ومتميزة، أما الفهم فهو الانتقال والتسرب إلى هذه النفسيات، ولهذا يقول: " تبدو الأهمية القصوى للهيرمينوطيقا هي فهم هذه الفردانية النفسانية من خلال التكلم الخارجي"⁵. وعليه فالفهم هو العملية التي بواسطتها نعرف شيئاً نفسياً ما عبر الرموز وبالتالي فإن الرموز عند دلتاي هي مجرد شكل خارجي يعبر عما هو داخلي ونفسي ومن هنا يكون دور الهيرمينوطيقا فهم هذه الفردية النفسية من خلال شكلها الخارجي ويؤكد

¹ - كيجل مصطفى ، الأنسنة والتأويل، المرجع السابق ،ص90

² - نقلا عن :عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق ، ص32

³ -بومدين بوزيد ،الفهم والنص، المرجع السابق،ص95

⁴ - عبد الغاني بارة ،الهيرمينوطيقا والفلسفة ،المرجع السابق ص191

⁵ - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، المرجع السابق ، ص 21

دلّتاي أن التعبيرات الأدبية التي تتخذ من اللغة أداة لها أعظم قدرة من التعبيرات الفنية على الإفصاح عن الحياة الداخلية للإنسان¹.

وعلى هذا الأساس فإن الفهم عند دلّتاي يتميز على شكلين :

- شكل أولي للفهم (مباشر): يمكن القول عنه إنه مباشر ويتمثل في فهم تعبير ما يعبر عنه من خلال إدراك العلاقة الرابطة بينهما كتعبير الوجه الدالة على الفرح أو الحزن أو المرض .

- شكل أعلى للفهم (غير مباشر): يزيد من الشكل الأول للفهم، ويتوجه إلى المعنى المعبر عنه، والبحث عن علاقته بأشكال أخرى لها علاقة به .ومن هنا يلج دلّتاي على ضرورة الانتقال من الفهم الأول الذي يمكن أن يكون خادعا ومزيفا إلى الشكل الثاني الذي يميز خصوصية موضوع العلوم الإنسانية².

وموضوع العلوم الإنسانية عند دلّتاي هو الحياة الإنسانية، وفهم الحياة الإنسانية لا يقوم على مقولات خارجية عن الحياة بل على مقولات من صميم الحياة، أي " فهم الحياة يجب أن يتم من خبرة الحياة ذاتها"³. ومن خلال موضوع العلوم الإنسانية يحاول دلّتاي أن يظهر الاختلاف الذي بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من ناحية المنهج وفي هذا الصدد يقول بول ريكور " لقد حاول دلّتاي أن يلتمس أساسا منهجيا يظهر من خلاله اختلاف واستقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية"⁴. ومن هنا يتحدد دور الهيرمينوطيقا في العلوم الروحية في إعادة تحقيق تطابق مع باطن المؤلف والتوافق معه

1 - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة المرجع السابق ، ص32

2- نابي بو علي وآخرون، فلسفة التأويل من شلايرماخر إلى دلّتاي، ضمن كتاب جماعي إشراف: إبراهيم

أحمد منشورات الاختلاف-منشورات دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، ص198 2009

3 - نقلا عن الطاوس اغضابنة، (الخطاب الديني عند محمد أركون): أطروحة مقدمة لنيل درجة

دكتوراه في فلسفة العلوم، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قسنطينة، ص2010-2011، ص196

4- ريكور بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بورقيبة، عين الدراسات

والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، ص2001، ص67

وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت الأثر الإبداعي، حيث يؤكد دلتاي على " انه يجب أن ننظر إلى النصوص والآثار كتعبير عن الحياة مثبة بواسطة الكتابة، والتأويل يمثل نقدا للغة بمقتضى تفكيك الرموز " ¹.

من خلال ما سبق يمكن القول أن الهيرمينوطيقا عند دلتاي هي المبحث المركزي الذي يمكن أن يقدم الأساس الذي تقوم عليه العلوم الروحية (الإنسانية) أي جميع المباحث التي تنصب على فهم أفعال الإنسان وكتاباته وفنه .

إن فهم العلوم الإنسانية في نظر دلتاي يتوقف على مجموعة من الشروط التي تجعل عملية الفهم ممكنة ومن بين هذه الشروط " التعبيرات التي تمثل الأساس الأول لفهم ذواتنا وفهم غيرنا، حيث تكون التعبيرات وسيطا حقيقيا للفهم، والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يحيا بالوسائط " ². وهذه الوسائط هي تجربة الحياة أو التجربة المعاشة التي تقوم عليها المعرفة في العلوم الروحية (الإنسانية)، و في هذا الصدد يقول دلتاي: " نحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في النص المكتوب " ³. ومن أجل فهم العلوم الإنسانية وصعوبتها ذهب دلتاي في رحلة البحث عن منهج يناسبها في الدراسة وهذا المنهج في نظر دلتاي هو منهج التأويل، و الذي يعتمد على الفهم ما دامت الإشكاليات المطروحة في العلوم الإنسانية مغايرة لما يطرح في العلوم الطبيعية .

وعلى هذا الأساس حاول دلتاي من خلال هيرمينوطيقاه المنهجية أن يلتمس أساسا منهجيا وتطبيقيا يظهر من خلاله اختلاف واستقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية وبذلك فقد عمل دلتاي على تطوير هيرمينوطيقا شلايرماخر إلى منهج كلي لعلوم الإنسانية

¹ - عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص192

² - نابي بوعلي وآخرون، فلسفة التأويل من شلايرماخر إلى دلتاي، المرجع السابق، ص197

³ - نقلا عن: نابي بوعلي، المرجع نفسه، ص198

بحيث لم تعد العلوم الطبيعية تتميز على العلوم الإنسانية بأدواتها المنهجية، وإنما أصبح الاختلاف بينها يكمن في التوجه المعرفي لكل منها، أي في قصدياتها الموضوعية¹.

بناء على ما سبق ذكره يرى دلتاي أن الفرق الأساسي بين العلوم الإنسانية (علوم الفكر) والعلوم الطبيعية هو أن الأولى تتخذ من الفهم منهجا لها، أما الثانية تتخذ من التفسير منهجا لها.

وأخيرا يمكن القول أن دلتاي أراد من خلال منهجه التأويلي أن يقول نحن نفسر الطبيعة، أما الإنسان فينبغي أن نفهمه، أي أن مهمة التفسير إدراك قوانين الطبيعة والفهم يقتصر على فهم الإنسان لما هو عليه.

ب/3- الهيرمينوطيقا عند مارتن هيدغر: (1889-1976)

لقد أطلق هيدغر على التحليل الذي قدمه في كتابه " الوجود والزمان " اسم هيرمينوطيقا الداينين*، حيث لا تشير إلى علم أو قواعد تأويل النصوص ولا إلى منهج للعلوم الروحية (الإنسانية) بقدر ما هي تشير إلى تبيان فينومينولوجي للوجود الإنساني ذاته وهذا التبيان لا يكون إلا من خلال ربط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا من جهة و ربط التأويل بمسألة اللغة من جهة أخرى.

وعلى هذا يحاول هيدغر من خلال منهجه تأسيس فينومينولوجيا هيرمينوطيقية تقوم على تجاوز فينومينولوجيا هوسرل القائمة على مركزية الذات، ومن جهة أخرى أراد أن يرتقي بالهيرمينوطيقا إلى مركز التأمل الفلسفي. ففي كتابه " الوجود والزمن " أراد رد الاعتبار للوجود من منظور تأويلي²، أي أنه يريد أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني

¹- أنظر: سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص88
* لقد رأى هيدغر استحالة ترجمة هذا المصطلح إلى أية لغة أخرى، حيث يتألف مصطلح الداينين من مقطعين: (Da هنا أو هناك) و(sein الوجود) ومعناه الحرفي (الوجود هناك) . ويمكن القول بأن كلمة الـ Dasein تعني في لغتها الأصلية الوجود أو الموجود، ولكن هيدغر يقصد بها معنى مزدوجا: الموجود العيني الفرد الذي يكون دائما على علاقة بالوجود وكيونة الإنسان التي ينظر إليها من خلال ذلك الموجود العيني". أنظر: صفاء عبد السلام جعفر، الوجود الحقيقي عند مارتن هيدغر منشأة المعارف، مصر، 2000، ص106

²- عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص207

هو وجود مؤول يتجسد في اللغة لأن التأويلات هي خطابات لغوية وبناءات تم تشكيلها في اللغة¹

وعلى هذا تأخذ إشكالية الوجود عند هيدغر " طريقا ملتوية، فلكي نفهم ظواهر العالم الخارجي لا بد من فهم أم الظواهر وهي ظاهرة الكينونة، ولكي نفهم معنى الكينونة علينا أن نفهم العنصر الأصيل فيها والمتمثل في الكائن، ومن أجل فهم هذا الكائن لا بد من تحليله وتشريحه لعلنا نظفر ببعض معانيه الدفينة، والوسيلة التي تساعدنا لفك رموز هذا الكائن هي اللغة " ².

ومن هنا يعتبر هيدغر اللغة "مسكن الكينونة " أو أنها المكان الذي ترقد فيه ومن خلاله تتجلى حقيقة العالم، إنها ليست مجرد أداة تواصل ووسيلة تعبير عن الفكر الإنساني بل إنها الكيان الذي يأتي بالعالم إلى الوجود والمكان الذي يكشف فيه الواقع عن ذاته وليس الإنسان هو الذي يتكلم من خلال اللغة بل اللغة تتكلم من خلاله، والكلمة لا تنتمي إلى الوعي بل إلى الوجود ذاته، ومن هنا يخاطب الوجود الإنسان من خلالها، وبعبارة أخرى فإن الإنسان لا يقول الكلمات، بل الكلمات هي التي تقول ذاتها من خلال الإنسان³. وفي هذا الصدد يقول هيدغر: " لم تعد اللغة مجرد أداة، ولكنها أصبحت نفسها تتكلم " ⁴.

¹ -محمد شوقي الزين، مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا):ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي،مجلة التسامح، العدد 2، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف،مسقط،عمان،صيف 1425هـ،2004م،ص154

² -جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر:عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف،الجزائر-الدار العربية للعلوم بيروت، ط1،س2007،ص13

³ -أنظر:عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق،ص110-111

⁴ -نقلا عن دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، المرجع السابق،ص147

يبدو أن ماهية اللغة عند هيدغر لا تكمن في مجرد الكلام المنطوق وإنما في القول وعلى هذا فان هيدغر عندما يقول: " اللغة تتحدث " ¹ فإنه يعني بذلك أن اللغة تتحدث بوصفها قولاً ، أي باعتبارها تقول . وفي هذا القول يكون شيئاً حاضراً وغائباً .

ومن هنا يرى هيدغر " أن الإنسان يسمح للأشياء أن تتكشف وانكشافها يكون من خلال اللغة ، وهذه الأخيرة تتمثل في الفن والشعر و الحياة ذاتها " ² ، ولهذا وجد هيدغر في فينومينولوجيا هوسرل أدوات تصويرية لم تكن متاحة عند دلتاي ومنتشه و الفينومينولوجيا في كتاب هيدغر " الوجود والزمان " تشير بصراحة إلى ترك الأشياء تظهر على ما هي عليه ³ .

إذن لقد اتخذت الهيرمينوطيقا عند هيدغر بعدا فينومينولوجيا باعتبار أن " الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية " هي كشف عن الحقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني أي أن الحقيقة أو الظاهرة لا تعطى لنا بصورة مباشرة، وإنما تحتاج إلى تفسير، أي إلى نشاط هيرمينوطيقي ولذلك تسمى الحقيقة عند هيدغر "كشف الحجاب"، والمفسر يتيح للحقيقة أن تتكشف عندما يمارس عليها فهم الحقيقة ⁴ .

إن المسألة الرئيسية عند هيدغر ليست هي "كيف نفهم الوجود" وإنما " كيف أن الفهم هو كينونة " . والكينونة تعبر عن ارتباط الفهم بالحياة العملية وهذا ما يعبر عنه هيدغر بمصطلح " الدازين " . ومن هنا كانت وظيفة هذا الكائن المنخرط في صلب العالم هو فهم حقيقة معينة ⁵ .

¹ -نقلا عن : سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 34

² -عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهيرمينوطيقي، المرجع السابق، ص 129

³ -عادل مصطفي، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 212-213

⁴ -سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 89

⁵ -محمد شوقي الزين الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 36

وعلى هذا فإن محاولة هيدغر تكمن في ربط الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا بطريقة يتجاوز بها هوسرل حيث اعتبر هيدغر " أن الوجود إذا كان لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال اللغة، فتأويل النص وفهمه هو تأويل وفهم الوجود" ¹.

ومما تقدم يمكننا القول أن هيدغر استطاع أن يجعل من الظاهرية وسيلة وأداة لفهم كينونة الكائن لأن الفلسفة من وجهة نظره هي الأنطولوجيا الشاملة ذات الصفة الظاهرية . وبهذا المعنى " فلقد أرسى هيدغر دعائم الهيرمينوطيقا باعتبارها كشافا عن الحقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني (hermeneutics of Dasein). فلأن الحقيقة أو معنى ظاهرة لا يكون معطى لنا بصورة مباشرة أو جاهزة، فإنها بالتالي تحتاج إلى تفسير، أي إلى نشاط هيرمينوطيقي " ².

ب/4- الهيرمينوطيقا عند هانز جورج غادامير : (1900-2002)

مما لا شك فيه أن الحديث عن هانز جورج غادامير هو في الحقيقة الحديث عن كتابه "الحقيقة والمنهج" حيث يعد هذا الكتاب أساس مشروع الفكري والذي يرى فيه أن ظاهرة التأويل ليست مشكلة منهجية وفي هذا المقام يقول ".... إن ظاهرة الفهم ومن ثم تأويل ما فهم تأويلا لا يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية..." ³.

وعلى هذا نجد غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" يميز بين الحقيقة والمنهج ويقول في هذا الصدد ".... إن المنهج العلمي هو حركية الذات التي تسيطر على الموضوع....." ⁴.

¹- بن حديد عارف ، (التأويل عند هانز جورج غادامير)، رسالة ماجستير في الفلسفة ،جامعة منتوري قسنطينة ،الجزائر، سنة 2008-2009،ص26

²-سعيد توفيق، ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص88

3-Gadamar Hans Georg :vérite et méthode , les grand lignes d'une herméneutique philosophique , traduit de l' allemand par pirre fruchon ,ed seuil , paris, 1996,p20

⁴-Ibid. P18

نفهم من هذا القول أن مسألة التأويل ومن ثم الفهم لا ترتبط بالإنسان والعالم وإنما ترتبط بجعل الذات تسير وفق منهج ويقول غادامير في هذا الصدد "...إننا سنعمل على جعل حلقة تربط الفلسفة بالعلوم...."¹.

ومن هنا يرى نصر حامد أبو زيد أن هانز جورج غادامير يسعى في كتابه "الحقيقة والمنهج" إلى ضرورة تخليص الفهم من الطابع النفسي الذي رسمه كل من دلثاي وشلايرماخر، وبالتالي فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه. ومن ثم ضرورة الاهتمام بعملية الفهم في حد ذاتها و لهذا يرى غادامير أنه لا يمكننا وضع المعايير التي تعصمنا من سوء الفهم كما فعل شلايرماخر بل يجب علينا الاهتمام بما يحدث بالفعل في عملية الفهم².

ومن أجل أن يفهم المرء في نظر غادامير فإنه ينبغي عليه أن يفهم سلفا أو يكون لديه موقف استباق، وهذا ما يعرف بـ"دائرة الهيرمينوطيقية"، فالمرء لا يسعه إلا أن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته.

ومن هنا يرى غادامير أن مسألة المعرفة مسبقة في مواجهتنا مع النصوص، حيث لا يمكننا أن نقرأ النص إلا بتوقعات معينة أي بإسقاط مسبق غير أنه يتوجب علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار في ضوء ما يُمثل هناك أمامنا وبإمكان كل مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامنا إسقاط جديد من المعنى، وهذه العملية الدائمة من الإسقاط الجديد هي حركة الفهم والتأويل³. وعلى هذا الأساس نجد أن نموذج الفهم عند غادامير ليس مرتبط بعلم الفهم، ولكنه مرتبط بتجربة الفن لأن ممارسة الفهم ليس معناه أن أجد نفسي في مواجهة معنى معين ولكنه يعني أن ألتمس كائنا أسكنه بمعنى من المعاني أو أن

¹ --Gadamar Hans Georg ,L'art de comprendre : herméneutique et tradition philosophique traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de pierre Fruchon,Ed Aubir-Montaigne,paris,1982,p90

² -نصر حامد أبو زيد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد 3، المجلد 1،س1981،ص153

³ -عادل مصطفي، فهم الفهم، المرجع السابق، ص17

يسكنني هو. وهكذا فعندما أفهم قصيدة معينة ويهزني ما تقوله فهذا يعني أنني أشرك في خلق حقيقة ما، وهذا هو مكن الحقيقة الهيرمينوطيقة¹

ويختلف دلتاي عن غادامير في قضية البحث عن منهج موضوعي لعلوم الفكر مقابل منهج العلوم الطبيعية وهذا ما أراده دلتاي، لكن غادامير يرى أن الفهم يتجاوز المنهج وهذا الأخير يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها². لأن جميع المناهج في نظر غادامير " تتأسس على التفكير التأويلي"³. ومن ثمة تكون عودة غادامير إلى العلوم الإنسانية بمثابة " مسألة نقدية للأسس والمبادئ للعلوم من أجل الكشف عن استحالة معرفة صحيحة تعتمد على صرامة المنهج " ⁴.

إن يبدأ غادامير مشروع الهيرمينوطيقي من تبيان أن الفهم لن يكون مجرد متعة جمالية، وذلك من خلال تصويره لعلاقة الفن بالعالم أو بالواقع، ومن ثم فإن العمل الأدبي أو أي عمل فني على وجه العموم لا يهدف في نظر غادامير إلى تحقيق المتعة الجمالية فحسب، بل يظهر باعتباره حاملاً للمعرفة وبالمعنى الجدي لهذه العبارة فإن الفهم ليس متعة جمالية خالصة، ومن جهة أخرى فإن النص الأدبي باعتباره معرفة ناجمة عن تجربة المبدع الذاتية فسوف تستقل عن مبدعه ويصبح وسيطاً ويجعل عملية الفهم ممكنة ومفتوحة للأجيال⁵.

أما بخصوص التأويل، فإن غادامير يرى " بأنه لا يمثل فعلاً يضاف بالمناسبة للفهم : الفهم دائماً تأويل " ⁶.

¹ -جان غرندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق ، ص145
² - أنظر: نصر حامد أبو زيد، الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، العدد 3، المجلد 1، ص1981، ص153
³ -هانز جورج غادامير، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايدولوجيا، تر:نخلة فريفر، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد3، ص1988، ص12
⁴ - هانز جورج غادامير ، فلسفة التأويل : الأصول -المبادئ -الأهداف، تر : محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، ص2006، ص14
⁵ - أنظر: عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص37
⁶ -نبيه قارة ، الفلسفة والتأويل ، المرجع السابق ، ص58

وعلى هذا الأساس فإن محور الممارسة التأويلية عند غادامير تتمثل في البحث عن قوانين تشكل الفهم وكيف يتحقق وكيف يكون؟ وكيف يعد علامة تميز الكائن الإنساني عن غيره باعتبار أنه هو كائن يبحث عبر الفهم¹. وعليه يجيب غادامير قائلاً: " إن التفاهم غاية الفهم، فلا فهم بلا تفاهم ولا تفاهم بلا حوار وهذا الحوار يكون عن طريق اللغة"².

إذن مسار البحث عن الحقيقة في نظر غادامير يحيل القارئ إلى اللغة، وهذه الأخير تحيل إلى قضية النص، والنص بدوره يحيل إلى الذات الإنسانية المتلقية للبعد الخطابي على كافة مستوياته³، ومن ثمة يكون التأويل هو " فهم الشحنة الداخلية للكائنة في النص لا فهم الكاتب بحد ذاته"⁴، ومن هنا يسعى غادامير إلى أن يجعل اللغة وسيطاً بين الإنسان والوجود، أي أن اللغة ليست أشكال وقوالب رمزية، بل هي طاقة إبداعية تحيط بالإنسان وأشياء الوجود⁵.

ولكن إذا كان العالم من حيث هو عيني يتجاوز ترميزنا له يحملنا على مراجعة أفهامنا المسبقة، وعن طريق الخبرة التأويلية (الإصغاء إلى صوت الآخر) تفتح أمامنا الأفق من أجل الهروب من سجن اللغة.

يؤكد غادامير أن استعادة النص الأصلي في نظره وهم و ضلال وغاية لا تدرك لأن المعنى الأصلي قد مضى حيث تبدد فور انبثاقه ولم يبقى إلا تأويله. ومن هنا فإن النص يشبه ذكر النحل الذي يموت فور الإخصاب⁶.

يلخص لنا الفيلسوف باسكال إنجل، في دراسة بعنوان (التأويلية اللغوية والحقيقة) معالم تأويلية غادامير في هذه النقاط :

1- عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص261

2- المرجع نفسه، ص318

3- محمد لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدراية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر (وهران)، ط1، 2007، ص67

4- المرجع نفسه، ص68

5- المرجع السابق، ص318

6- عادل مصطفي، فهم الفهم، المرجع السابق، ص21

1-تقوم الدلالة على التأويل وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة للممارسة التأويلية .

2-الواقع وطبيعة الكائن يظهران من خلال التأويل.

3-التأويل ليس منهجا، بل ممارسة .

4-يقوم التأويل على الفهم .

5-الفهم نوع من الإتفاق¹ .

من خلال هذه المعالم يرى غادامير أنه ليس ضروريا وضع منهج للحقيقة لأن المنهج يتحول إلى غاية معرفية في حد ذاته، ويمكن القول أن غادامير حاول من خلال مشروعه " تعويم الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا، وفي الوقت نفسه يرى أن على الهيرمينوطيقا أو العلوم الإنسانية التحول إلى الفينومينولوجيا، لكن ريكور يرى عكس ذلك"² .

وفي الأخير فان الممارسة الهيرمينوطيقية عند غادامير تقوم على إستراتيجية تنفلت من المنهجية، إذ تقوم باستدراج الوجود عن طريق اللغة، لأن التأويل هو في الحقيقة ممارسة لغوية .

¹-أنظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، المرجع السابق، ص117
² - جان غراندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق ، ص156

المبحث الثاني

التأويل في الفكر العربي الإسلامي

1- التأويل عند المعتزلة وابن رشد

أ- المعتزلة

ب- ابن رشد

2- التأويل في الفكر العربي المعاصر

أ- محمد أركون

ب- نصر حامد أبو زيد

توطئة :

تحتل قضية التأويل مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاته، ولقد خاض فيه علماء كلام وفلاسفة وإختلفت درجات التأويل بينهم نتيجة تعدد دلالاته في حقول معرفية مختلفة، وعلية فقد ارتبط التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بالنص الديني، ومن هذا المنطلق سوف لن نقدم تحليلاً شاملاً معبراً عن كل الاتجاهات التي تعاملت معه بل سنقتصر على كبار ممثلي التأويل في الفكر العربي الإسلامي .

1- التأويل عند المعتزلة وابن رشد:

أ- التأويل عند المعتزلة:

تجد نظرية التأويل عند المعتزلة أساسها ومبرراتها من القرآن الكريم نفسه فالقرآن نص كما هو معروف يضم " آيات محكمات وأخر متشابهات" فمن اللازم والضروري رد المتشابه إلى المحكم وهذا هو التأويل¹.

وعلى هذا فقد اعتبر نصر حامد أبو زيد في كتابه "دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"* " أن المعتزلة يعتمدون على العقل وأدلتهم ويحاولون أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل من أجل تأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، ومن هنا تجد المعتزلة المحكم والمتشابه منفذاً من أجل إرساء ضوابط للتأويل وان كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم والمتشابه " ²

ومن هذا المنطلق نجد المعتزلة من خلال منهجهم يحاولون إخضاع النقل للعقل ويقررون أن ما يرشد إليه العقل هو الصواب لأنهم يريدون من خلال هذا المنهج التأويلي رد الآيات المتشابهة إلى آيات محكمات .

¹ -أنظر:عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي: نظرية وتطبيقاً، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، س2004، ص28

*تشير هنا أن رسالة الماجستير التي قدمها نصر حامد أبو زيد كان عنوانها " الاتجاه في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة "

² -نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، س1998، ص80

وعلى هذا الأساس فإن التأويل عند المعتزلة هو في حقيقته أقرب إلى التعطيل أو لنقل بعبارة أخرى أن التأويل والتعطيل صورتان لحقيقة واحدة، ولهذا نجد المعتزلة تؤول الصفات الخبرية والأفعال التي يفيد معناها فعلا يقوم به الله تعالى. ومن هنا لقد أولت المعتزلة "اليد" في قوله تعالى " بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ " بأن معناها النعمة، ونجد كذلك لفظ "اليمين" في قوله تعالى " وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ " بأن اليمين هنا يعني القوة¹.

من خلال هذا النص نفهم أن المعتزلة حاولوا عن طريق منهجهم التأويلي تنزيه الله من الصفات التي تتميز بها المخلوقات.

والحق أن القاضي عبد الجبار يصل إلى الدعمتين اللتين تقوم عليهما نظرية التأويل عند المعتزلة، وهما المواضعة وقصد المتكلم، بعد أن يميز القاضي بين نوعين من الأسماء: أسماء الذات وأسماء الصفات. النوع الأول يفيد الإشارة إلى شخص (زيد) والنوع الثاني فهو بالعكس يفيد جنسا أو صفة مثل لفظ (حيوان)، انه ليس إشارة إلى ذات معينة بل هو معنى عقلي يصدق على جنس الحيوان².

إذن قضية التأويل عند المعتزلة ترتبط بالمتشابه من أجل إلحاقه بالأصل المحكم وفي مسألة كلام الله نجد المعتزلة كذلك تستخدم المنهج التأويلي حيث ذهبوا إلى أن القرآن كلام مخلوق، وان كان نفي المعتزلة وتأويلهم لجل الصفات الإلهية قد جاء من وجهة نظرهم خشية الوقوع في التشبيه والتجسيم أما قولهم بخلق القرآن جاء بمثابة رد فعل ضد النصارى وفرقهم الذين استندوا إلى عقيدة قدم كلمة "المسيح"، ومن هنا جاء قول المعتزلة بخلق القرآن ردا على ركن من أركان المسيحية وتستند المعتزلة على تأويل قول الله تعالى " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " وقوله أيضا " .. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا .. " ومعنى جعلناه يوجب حدوثه³.

¹ - أنظر: محمد أحمد عبد القادر، الأصيل والدخيل في الفكر الإسلامي: في علم الكلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، س2008، ص ص191-192

² - المرجع نفسه، ص191

³ - أنظر: عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، التأويل عند الغزالي: نظرية وتطبيقا، المرجع السابق ص24

ب - التأويل عند ابن رشد: (1126-1197)

يعد ابن رشد من بين الفلاسفة الذين اهتموا بالتأويل، حيث استنبط قوانينه بصورة منهجية، ولهذا نجد التأويل عنده يعني " أن القول المنطوق به هو بطبيعته متعدد الدلالة وأن له عدة مستويات، حيث يطبق ابن رشد التأويل على النص الديني النبوي وهذا لا اعتقاده أن القول الفلسفي هو قول برهاني يستعمل المفردات والتراكيب على نحو متواطئ لا مجاز فيه ولا استعارة ويحمل شيئاً على شيء دون لبس أو غموض ولا يحتمل التأويل"¹.
ومن أجل معرفة تطبيق المنهج التأويلي نجد ابن رشد يلخص لنا هذا المنهج من خلال إشكالية (التوفيق بين الدين والفلسفة).

لقد حاول ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين حيث يرى أن ما جاء في الكتاب حق وأن الإيمان به واجب، والدين عند ابن رشد يوجب النظر العقلي الفلسفي، والفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه. ويتضح من هذا أن الشريعة تدعو إلى النظر ألبرهاني ويقول ابن رشد " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"².

ومهما يكن من أمر فإن محاولة ابن رشد هي إعادة طرح إشكالية التأويل بين الفلسفة والدين من خلال المنهج التأويلي والذي يمكن عن طريقه حل قضايا النصوص الشرعية حين يفتح العقل على النقل متأولاً لما قد يبدو متعارضاً مع النقل.

وعليه يرى ابن رشد أن هدف الفلسفة هو " إزالة التعارض الذي بين الظاهر والباطن"³ وبالطبع وجد ابن رشد المبررات في قوله تعالى: " هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"، ومن هنا يقسم ابن رشد الشرع إلى ظاهر وباطن وإذا خالف الظاهر الباطن وجب تأويله. ومن الممكن أن قضية التوفيق بين

¹ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط4، س2005، ص102
² - نقلاً عن: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي: مقدمات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط2، س1983، ص434
³ - عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، الإسكندرية ط1، س1997، ص249

الشريعة والحكمة أصبحت مرهونة بتأكيد حقيقتين " أن الشرع ينقسم إلى ظاهر و باطن و أن الشرع يقر بنظرية التأويل"¹

ومن هنا يقدم لنا ابن رشد نظرية كاملة في تأويل النص الشرعي تنهض في مشروعيتها على ثنائية الظاهر والباطن، أي باعتبار أن النص الديني ذو معنى مزدوج أو متعدد يرتبط فيه النسيج الدلالي بعمل التأويل.

يوجز لنا ابن رشد تصنيفا ثلاثيا تراتبيا للتعامل مع النص الشرعي :

- صنف لا يجوز تأويله للعامة ووجب تأويله على أهل البرهان
- صنف لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم وهم أصحاب المعرفة البرهانية
- صنف يقع فيه الشك قابل للعذر²

فمن خلال هذا التصنيف توصل ابن رشد إلى قناعة بأن قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة أصبحت تتوقف على استخدام التأويل من قبل الفلاسفة استخداما صحيحا في مجال الشريعة، حيث أثبت أن مسألة التأويل يقرها الشرع في قوله تعالى " ... هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُنْتَشَبَاتٌ... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ... " ومن البديهي أن الراسخون في العلم في نظر ابن رشد هم الذين من حقهم تأويل النص الديني³.

و يعرف ابن رشد التأويل في قوله " هو إخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب من التجوز، من تسمية الشيء أو (بسببه) أو لا حقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي (عددت) في تعريف أصناف الكلام المجازي ..."⁴. و من خلال هذا النص يؤكد ابن رشد أن النظر البرهاني إذا أدى إلى ما لم يذكر في الشريعة فعلى صاحب البرهان أو الفيلسوف تأويله بالقياس

¹ - عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، المرجع نفسه، ص251

² - أنظر: فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق المغرب، (دطس)، ص ص 91-92

³ - أنظر: كامل محمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1 س1990 ص250

⁴ - ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، ط3، دس، ص32

العقلي ويعني أن كل ما يؤدي إليه البرهان وخالفه الظاهر ينبغي تأويله¹. والتأويل عند ابن رشد يقتضي قانون التأويل العربي ولهذا يقول ابن رشد: "...ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ..."²

ومن تعريف ابن رشد نجد أن التأويل يعني مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لا بد أن تخضع لقواعد اللغة التي كتب أو نزل بها النص، وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدامات للكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول في التراث بحيث يعضد به تأويله، ويبحث أيضاً عن استخدامات اللفظ في اللغة والعرف مما يؤدي ما ذهب إليه التأويل³.

2-التأويل في الفكر العربي المعاصر:

أ-التأويل عند محمد أركون:(1928-2010)

لقد حاول محمد أركون تجاوز المنهجيات التقليدية التي يرى أنها أصبحت عديمة الفعالية، وحتى يتمكن أركون من تجاوزها قدم أركون منهجية متعددة تساعد على فهم النص الديني ومن بين هذه التعددية التي استعملها التأويل.

يعتمد محمد أركون من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص على المناهج الغربية لفهم النص المقدس، ولتحقيق القراءة النقدية يحاول تطبيق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي (السوسيولوجي)، والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل العلمي، ومن هذه التحليلات يتضح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، والتأويل عند أركون هو انفتاح العقل المغلق على خارجه فيوسع رؤيته ويسبر إمكاناته من جديد من أجل تحديد نمط جديد من أنماط العقلانية⁴.

¹ - عباس محمود العقاد، نوبغ الفكر العربي: ابن رشد، دار المعارف، مصر، دط،س1981

² - نقلا عن مختار لزعر، التأويلية من الرواية إلى الدراية، المرجع السابق، ص258

³ - أنظر: محمد شبل الكومي، المذاهب النقدية الحديثة مدخل فلسفي المرجع السابق، ص289

⁴ - علي حرب، نقد النص، المرجع السابق، ص93

وعليه فإن المنهجية المتعددة عند أركون لا تفتتح على المجال الأنطولوجي الذي هو ساحة العقل بل أن انفتاح القراءة على الأفق الأنطولوجي تتطلب نوع من التأويلية. فما هو نوع التأويل الذي يمارسه أركون؟

يميز الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية بين نوعين من التأويل: التأويل المطابق والتأويل المفارق .

- **التأويل المطابق**: وهو التأويل الذي غرضه إيجاد تطابق بين الفهم الإلهي وقصديه النص ويعني البحث عن الدلالة التي أرادها الله .

- **التأويل المفارق**: وهو التأويل الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم هذا التأويل إلى نوعين :

- تأويل متناهي: وهو الذي ينطلق من مسلمة أن تعددية دلالات النص تحكمها معايير

- تأويل اللا متناهي: وهو الذي ينطلق من أن النص مفتوح لا تحكمه معايير¹ .

من خلال هذا الانقسام نجد محمد أركون أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية، ويرى أن دلالات النص القرآني تتجاوز التاريخ وتقبل التجسيد حسب الظروف والأحوال التاريخية " فالقرآن مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه " ².

وعلى هذا فإن محاولة أركون من خلال القراءات التأويلية للظاهرة الدينية يساهم في تقديم فهم جديدة للنص الديني، ويريد في الوقت نفسه تحرير العقل الإسلامي من انغلاقه .

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن محمد أركون يسعى من خلال منهجه تجاوز الانغلاق على الماضي حيث يرى أن فهم الماضي يقوم على ضوء المناهج الجديدة والمعاصرة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية، كما يجب تأويل هذا الماضي وفق معطيات الواقع الحالي

¹ - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص251

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هشام صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2 س1996، ص274

وفي هذا الصدد يقول أركون: " ... إننا نفسر التاريخ الإسلامي والعربي ، ونقوم بقراءة النصوص التاريخية والدينية قراءة جديدة ترفض الأساليب التقليدية"¹.

وفي الأخير نستنتج أن النص القرآني عند أركون نصا إشكاليا يتضمن قراءات وتأويلات متعددة، ولا يوجد تأويل يدعي الحقيقة أو يتطابق مع القصد الإلهي لأن ما يتوصل إليه القارئ من معاني ناتج عن تأويل خاص به .

2/ب - التأويل عند نصر حامد أبو زيد: (1943-2010)

يحدد نصر حامد أبو زيد التأويل في بعدين ويتمثل البعد الأول في " دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته ومن هذه الدلالة يظهر التأويل بأنه إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية، أما البعد الثاني للصيغة الثلاثية هو الوصول إلى الغاية، غاية الشيء: آل ومآله و إيالة أي بمعنى أصلحه والائتيل يعني الإصلاح"².

ومن خلال هذا التعريف يتحدد التأويل حسب نصرأبو زيد " بأنه مصطلح قديم تم استخدامه في الدراسات اللغوية اللاهوتية حيث يشير إلى القواعد والمعايير التي يجب على المفسر إتباعها من أجل فهم النص (الكتاب المقدس)، أما التفسير فانه يشير إلى تفصله التطبيقية"³.

ومن هنا يشير نصر حامد أبو زيد في كتابه " مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن" إلى أنّ " القرآن نص لغوي، و يمكن أن نصف به الثقافة الإسلامية بأنها حضارة النص"⁴، ومن خلال هذا القول يمثل النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد

¹ - نقلا عن : عمر الزاوي، النقل ونقد العقل (تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري دار النشر، الجزائر ، ط1، س2006، ص106

² - أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، س1995، ص140

³ -أنظر: أبو زيد نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط6، س2001، ص13

⁴ -أبو زيد نصر حامد ، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ط4، س1998، ص9

نص مركزي في الثقافة العربية فهو " .. قابل نظريا لعدد غير محدود من التأويلات ..."¹ وهذه التأويلات المختلفة أمر لا يمكن تحقيقه إلا بتأسيس وعي علمي بالنص ، وهذا الوعي هو الذي يؤدي إلى ضبط وتحديد مفهوم النص ، ولهذا يقول نصر حامد أبوزيد لا بد من "ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية ..."²

فمن خلال ما سبق يمكن القول أن موضوع الرئيسي للهيرمينوطيقا عند نصر حامد أبوزيد هو معضلة تفسير النص سواء كان هذا النص تاريخيا أم دينيا .

ومن هنا يميز نصر حامد أبو زيد بين نوعين من التفسير: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي ، حيث يقول: " أما التفسير بالمأثور يهدف إلى معرفة معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعدنا على فهم النص فهما موضوعيا، أما التفسير بالرأي (التأويل) غير الموضوعي لا يهدف إلى جمع الأدلة التاريخية وإنما يبدأ المفسر من موقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن ما يدعم تأويله"³. ومن خلال هذا النص نجد أبوزيد يفصل بين نوعين من التأويل، تأويل مباشر ينتج مباشرة اثر التعامل مع النصوص تعاملًا مباشرًا، وهذا التأويل يمكن تسميته بالتأويل القصدي الذي يهدف إلى استخراج دلالات ومعاني النص ، ومجاله " النص الديني" ، أما التأويل الثاني هو التأويل غير مباشر ومجاله " النص الغير الديني " .

إن نصر حامد أبو زيد في كتابه (إشكالية القراءة وآليات التأويل) يشير إلى أن التأويل أو ما يطلق عليه الهيرمينوطيقا في الفكر الغربي " هو مجرد صيغة أخرى تثبت بعدم وجود محدودية للتأويل"⁴، وحسب أبو زيد فإن هذه اللا محدودية يطلق عليها حسب شلايرماخر الدائرة الهيرمينوطيقية ، وعلى هذا يقول نصر حامد أبو زيد: " لكي نفهم العناصر الجزئية للنص لا بد -أولا فهم النص في كليته ، وهذا الفهم للنص لا بد أن ينبع

¹ - الشرفي عبد المجيد وآخرون ، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ط2 س1990، ص 12

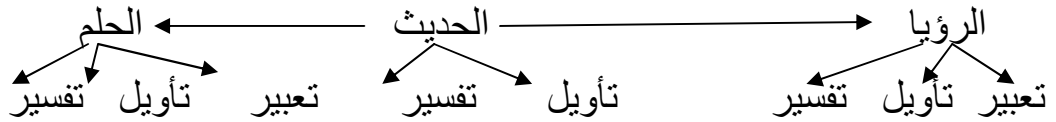
² - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 18

³ - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل، المرجع السابق، ص104

⁴ - نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص22

من فهم العناصر الجزئية المكونة للنص ...¹، ويعني هذا أن المؤول حسب حامد أبو زيد يبدأ من أي نقطة شاء ولكن يعدل فهمه عندما يجد نفسه في الدائرة الهيرمينوطيقية.

إن كلمة التأويل عند نصر حامد أبو زيد تستدعي إلى مجالها الدلالي كلمات (الأحلام والرؤيا والأحاديث)، وهذه الكلمات تستدعي بدورها إلى جانب التأويل كلمات أخرى مثل التفسير والتعبير. إذن هناك علاقة ارتباط بين هذين المجموعتين حسب هذا المخطط:



إن الرؤيا والأحلام في الثقافة العربية إنها نصوص ولكنها تحتاج إلى ترجمة إلى اللغة الطبيعية قبل أن تصبح موضوعا للتأويل والتفسير، وفي هذه الحالة يمكن للأحلام والرؤى أن تترجم إلى اللغة في حالة الرغبة في المشاركة مع الآخرين في فهم الرسالة لكن الرؤى والأحلام تختلف عن النصوص في كونها لا تقبل المشاركة أصلا إلا بعد تحويلها إلى أحاديث، وعليه فإن التأويل يختلف في تأويل الأحلام والرؤى وذلك لسببين: الأول اختلاف الترجمة والثاني اختلاف الأشخاص.²

أما تأويل المتشابهات من آيات القرآن فإنه واضح في سياق نزول، والمقصود بالمتشابهات الحروف المقطعة في أوائل الآيات، وعليه فإن التأويل حسب حامد أبو زيد "هو محاولة اكتشاف دلالة تلك الحروف لغايات سماها القرآن ابتغاء الفتنة"، من هنا فإن التأويل هو رد المتشابهات إلى المحكمات اللاتي "هن أم الكتاب"، وعلى هذا الأساس يرى نصر أبو زيد أنه إذا كانت الآية علامة والنص رسالة، فإن الكون كله في الخطاب القرآني سلسلة من العلامات دالة على وجود الله، ومن ثم يوجد نص لغويا مرسلا من الله إلى

¹ --نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المرجع نفسه، ص22
² - أنظر: أبو زيد نصر حامد، النص - السلطة - الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 س 1995، ص 161

الإنسان، ونص غير لغوي "العالم" يمثل رسالة يتجاوب مضمونها مع مضمون الرسالة اللغوية¹.

وعليه فإن التأويل أداة معرفية، قد يكون موضوعها الرؤى والأحلام، وقد يكون موضوعها الأفعال الإنسانية، وقد يكون موضوعها الأشياء، وقد يكون موضوعها النصوص اللغوية .

إذن يدرج "نصر حامد أبو زيد" منهجه في تأويل النصوص تحت عنوان (الوعي بالتراث)، أي دراسته من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره ومن هنا يتم النظر إلى النص من حيث أبعاده اللغوية ومجال تنزيله العيني أي "كمنتوج ثقافي" لا ينفصل عن مسار تشكله في الواقع والتاريخ حتى ولو كان مصدره إلهياً².

إن ما يحاول نصر أبو زيد القيام به هو البحث عن مرجعية عربية إسلامية للتأويل ومن ثم إضفاء الشرعية على التأويل الإسلامي باعتبار أن النص يستدعي الممارسة التأويلية، وهذه الممارسة حسب نصر حامد أبو زيد " هي الوسيلة الوحيد التي تجعلنا نمتنع عن القراءات التحريفية للنص القرآني وكذلك الثنائية التي كانت منذ زمن طويل تسيطر على الفكر الإسلامي والمتمثلة في إشكالية النقل والعقل إذ يصبح من الآن وصاعدا النص مهما كان منفتح على الدوام إلى ما لانهاية من الاحتمالات " ³ .

وفي الأخير يمكن القول أن المنهج التأويلي عند نصر حامد أبو زيد يتأسس على البحث عن حقيقة القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا و لهذا يتناوله في دراسته من الناحية الأدبية .

¹ - أنظر: أبو زيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة مرجع سابق، ص 221

² - الطاوس اغضا بنة، (الخطاب الديني عند محمد أركون)، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم الفلسفية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة قسنطينة (الجزائر)، س 2010-2011

³ أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، س 1998، ص ص، 16-17 p

الفصل الثاني

ريكور وتعديل فلسفة الحدائة

المبحث الأول: ريكور وتعديل الكوجيتو الحدائي

المبحث الثاني: ريكور وتعديل ورثة الكوجيتو الحدائي

المبحث الثالث: ريكور وأساتذة الارتياب (نشه، ماركس، فرويد)

المبحث الأول

ريكور وتعديل الكوجيتو الحداثي

توطئة:

تعد العقلانية الديكارتية فاتحة عهد الحداثة انطلاقاً من ما أقامته من تشييد للأطر والمحددات المعرفية والوجودية للإنسان من خلال إعلان الديكارتية عن هدفها الأسمى وهو سيادة الإنسان وتحقيق سعادته.

لكن هذه الحداثة التي تمثلها الفلسفة التأملية عامة والعقلانية الديكارتية خاصة لم تقدم التبريرات الكافية التي يستسيغها الواقع الثقافي والاجتماعي، مما أدى بالكثير من الفلاسفة وعلى رأسهم بول ريكور* إلى إعادة مشاريع الحداثة الغربية ووضعها على محك النقد والتعديل من أجل الانتقال إلى عهد جديد.

- ريكور وتعديل الكوجيتو الحداثي : من التأمل إلى التأويل

يحاول ريكور من خلال مشروعه الفكري الانتقال من الفلسفة التأملية إلى الفلسفة التأويلية حيث أنه " يعني بالفلسفة التأملية ضرب التفكير المستمد من الكوجيتو الديكارتية والممتد عبر كانط وما بعد كانطية"¹، ومن هنا يعتبر ريكور أن ديكارت يعتقد بأن الوعي يلتقط الحقيقة مباشرة حتى حين يشك بكل الأشياء من حوله، وبالتالي فإن الكوجيتو "أنا أفكر" يظل ثابتاً متمسكاً بيقينية حقيقته و أقرب إلى الشعور بأني موجود كما أكد مالبرانش فيما بعد بأنه مفهوم فارغ من كل محتوى وعينا لذاتنا، وكذلك ليس بحدس مباشر أن تجعل الحقيقة أمراً شفافاً أستطيع أن ألتقطه بحدسي العقلاني². وعلى هذا ينتقد ريكور الأساس

*بول ريكور: هو فيلسوف فرنسي وعالم إنسانيات معاصر ولد في عام 1913 وتوفي (2005) ويعد واحداً من ممثلي التيار التأويلي اهتم بالبنوية وفلسفته تعد امتداداً لفلسفة دي سوسير، من أشهر مؤلفاته "فلسفة الإرادة"، "التاريخ والحقيقة"، "الإنسان الخطاء، رمزية الشر"، "عن التأويل: مقالات حول فرويد"، "صراع التأويلات"، "الاستعارة الحية"، "الزمن والسرد"، "من النص إلى الفعل"، "الذات عينها كأخر"، "العادل"، "محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا"، "الذاكرة والتاريخ والنسيان"، "مسارات التعرف والاعتراف، أنظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني أيلي ألفا ص 425، انظر كذلك : ريكور بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت. مر: عمر مهيبيل مركز الثقافي العربي، بيروت ط1 س2006

¹ - نقلاً عن: حسن بن حسن، نظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة والنشر، مراكش، ط1 س1992، ص12

² - ريكور بول، "الذات عينها كأخر"، ترجمة وتعليق، جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005، ص ص49-5

الحدسي للكوجيتو الديكارتي كما هو متجذر في الفلسفة الحديثة ، والذي يتأسس على علاقة بديهية مباشرة بين الذات العارفة وذاتها، إذ أن الذات حسب ريكور " لا يمكن أن تمارس وجودها -ولا تفهم ذلك الوجود- إلا من خلال مجال ثالث متوسط تظهر فيه تلك الكينونة وهذا المجال هو الفضاء الرمزي"¹.

ومن هنا يعتبر ريكور الكوجيتو الحدائي الذي يمكن الوقوف عليه مباشرة في امتحان الشك إنما يمثل حقيقة باطلة بمقدار ما هو حقيقة دامغة ولا تفهم، إذ يجب أن نظيف أيضا أنه بمثابة مكان فارغ يملؤه دائما كوجيتو مزيف، وهذا ما علمته لنا كل المذاهب التفسيرية والتحليل النفسي (ماركس-نتشه-فرويد) بخصوص أن الوعي الذي تزعم أنه مباشر هو أولا وعي مزيف²، حيث يقول بول ريكور في هذا الصدد: " ... إن الوعي المباشر عاجز عن التوصل إلى فهم ما ينتجه انطلاقا من ذاته ومن أجل توضيح انتاجاته يجب أن يعود التأويل إلى انتاجاته"³ ومن هذا الانزياح الذي ينبغي على الفلسفة التأملية أن تتخذه قد دفع بول ريكور إلى طرح مسألة إدماج منهج جديدا في صميم الخطاب الفلسفي والذي يدعوه ريكور "هيرمينوطيقا الرموز"⁴ وفي هذا الصدد يقول ريكور: "... يجب على الهيرمينوطيقا أن تكون على عكس فلسفة الوعي تماما..."⁵.

وحسب ريكور يجب على التفكير أن يكون غير مباشر بشكل مضاعف لأن الوجود لا يثبت نفسه إلا في وثائق حياته، ولكن الوعي في بدايته هو وعي زائف ويجب الارتفاع بتصحيح نقدي من سوء الفهم إلى الفهم⁶.

¹ - ريكور بول، (النص والتأويل)، تر: منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي، المغرب ، عدد الثالث ، صيف 1988 ، ص48

² - أنظر ريكور بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق ، ص65

3- Ricœur Poul, de l'interprétation, essai sur Freud, Edition seuil, paris ,1965

⁴ . نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط1، ص1998، ص13

5-Ricœur Poul Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique, Editions du Seuil, paris,1969

⁶ ريكور بول، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص65

ومن هذا المنطلق يحاول ريكور إدماج هيرمينوطيقا الرموز في صميم الخطاب الفلسفي كفرض تحول الفلسفة التأملية التي تقوم على البدهة الحدسية، وعلى هذا يقول بول ريكور "فالهيرمينوطيقا دورها يؤدي إلى تعديل الفلسفة التأملية ويمكن معرفة فحوى هذا التعديل في كون أن الكوجيتو تم انتقاده من طرف ماركس وفرويد ومنتشه"¹.

وعلى هذا الأساس فإن الهيرمينوطيقا تؤكد على ضرورة تعديل داخلي للفلسفة التأملية لأنها فلسفة انعكاس على الذات، وهي بذلك تقوم على البدهة الحسية للكوجيتو أي الشعور المباشر، ومن هنا تمثل التأويلية تحويرا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية².

ويؤكد ريكور في مقام آخر بأن الهيرمينوطيقا تمثل في أن واحد تحقيقا وتحولا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية، ومن هنا يتعرض بول ريكور إلى الخيارات الفلسفية التي تتيح بانفتاح الفلسفة التأملية على الهيرمينوطيقا لأن شرط الانفتاح يفترض أن الفلسفة التأملية تتسم بمرونة قادرة على تحمل التغيرات الضخمة وعلى هذا يقول بول ريكور "إن الانتقال من التأمل إلى التأويل نجد جذوره في صميم فلسفة التأمل ذاتها"³.

ومن هنا تكون المشاكل الفلسفية والأكثر جذرية للفلسفة التأملية هي تلك المتعلقة بمعرفة الذات كحامل لعمليات المعرفة والإرادة. وبتعبير آخر، فإن التأمل هو العملية التي نعود فيها على ذواتنا في وضع ذهني ومسؤولية أخلاقية⁴. وفي مقالة بعنوان "الفعل والعلامة عند جون نابير*" يكتب بول ريكور "إن التأمل يمكن أن يكون تأويليا لأنه ليس حدسيا للذات من الذات". وعليه فإن صيرورة فلسفة التأمل بما هي منفتحة على الهيرمينوطيقا تختلف في كل الحالات عن فلسفة الشعور⁵.

¹ - نقلا عن : فاطمة الزهراء، (الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي)، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة جامعة الجزائر(وهران)، رسالة غ منشورة، سنة الجامعية 2010-2011، صص 73-74

² - أنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، صص 18-19

³ - نقلا عن، المرجع نفسه، صص 22

⁴ - أنظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، صص 13

* جان نابير (1881-1960) Jean Nabert من في الحقبة المعاصرة أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، بعد طول تأمل، صص 29

⁵ - ريكور بول، الذات عينها كأخر، مصدر سابق، صص 658

إن فلسفات الذات الفاعلة عند ريكور يساوي تعبير فلسفات الكوجيتو وعلى هذا نجد ريكور يقول: "إن معركة الكوجيتو حينما تكون الأنا الفاعلة تارة في موضع القوة وتارة في موضع الضعف بدت لي أفضل ما يمكن أن يظهر من البداية إشكالية الذات ... وعلى هذا فان هيرمينوطيقا الذات أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريب للكوجيتو..."¹، وفي مقام آخر نجد ريكور يقول: "ليس للكوجيتو من مدلول فلسفي قوي لو لم يكن قد سكنه طموح التأسيس الأخير والنهائي، والحال أن مثل هذا الطموح مسؤول عن التآرجح الضخم الذي يسببه حيث تبدو (أنا أفكر) معظمة ومفخخة إلى أقصى الحدود..."². وبتعبير آخر، فإذا كان يقيننا في الكوجيتو الديكارتي غير قابل للطعن من جهة ما هو يقين فانه قابل للتشكيك من جهة ما هو معرفة بالذات³.

إن تأويلية ريكور تحدث تحولا جذريا لبرنامج الفلسفة التأملية وخاصة الكوجيتو الديكارتي، حيث ينتقد ريكور الأساس الحدسي للكوجيتو الديكارتي كما هو متجذر في الفلسفة التأملية والذي يتأسس على علاقة بديهية مباشرة بين الذات العارفة وذاتها، مستمدا هنا كل أنواع النقد الموجه من طرف فلاسفة الريبة (ماركس - نيتشه - فرويد)⁴. وعليه فان الكوجيتو الديكارتي الذي يمكن الوقوف عليه مباشرة يمثل حقيقة باطلة، وحسب ريكور أنها حقيقة تطرح نفسها بنفسها، انها تمثل وضع الوجود ووضع عملية التفكير "فانا أكون" "وأنا أفكر"، "ووجد" يعني فكر بالنسبة إلي، فأننا موجود بما أنني أفكر، تمثل حقيقة باطلة، وعليه مادام "الأنا" موجود في "أنا أفكر" لا يرى في مرآة

¹ - الذات عيها كأخر، ص73

² - الذات عيها كأخر، ص74

³ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، مرجع سابق، ص13

⁴ - جنات بلخن، (نظرية السرد التاريخي عند بول ريكور)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة (الجزائر)، السنة الجامعية 2009-2010، ص15

أشياءه وأعماله وأفعاله، لأن التفكير يكون حدسا أعمى اذ لم يكن متوسطا بما يسميه دلتاي بالتعبير التي تصبح الحياة فيها موضوعية¹.

لكن الكوجيتوفي نظر بول ريكور لا يمثل حقيقة باطلة وانما حقيقة دامغة، اذ يمكن أن نعتبره مكان فارغ، كان يملاء كوجيتو مزيف ومن هنا علمتنا المذاهب التفسيرية والتحليل النفسي خصوصا أن الوعي الذي يزعم أنه وعي مباشر، هو أولا "وعي مزيف" وهذا ما أرشدته مدرسة الارتياح ماركس وفرويد ومنتشه².

وعليه فان الذات التي تمثل القاعدة العقلانية لبناء الحداثة قد أصيبت بتمزق، لأنه ومنذ ديكارت مر الكوجيتو في مساره التحقيقي بعثرات وتصدمات وجروح خلفتها تأويلات متباينة وثبتتها في جسد الخطاب الفلسفي حاجيات هيمنت على الموضوع الأنطولوجي للذات بفعل تراكم الأفهام والنصوص، مما خلق العتامة في اللغة ولم نعد نسمع كلام الذات أو نرى الأشياء بوضوح³.

ومن ثمة فان الفلسفة التفكيرية* التي يتبناها ريكور تكمن في الطريق الطويل الذي نبذله من أجل فهم الوجود ووعي أنفسنا ولهذا يؤكد ريكور " بأن وعينا لذاتنا ليس وعيا مباشرا ولكنه مهمة طويلة وشاقة تتطلب انفتاحا عن طريق التفكير على كل الاشارات التي تأتينا من محيطنا الخارجي وعالمنا الداخلي، ومن كل العلوم الانسانية"⁴.

¹ -أنظر:ريكور بول، " صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، ترجمة، منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة ط1، 2005 ص49.

² - صراع التأويلات، ص50

³ -عمارة ناصر وآخرون، (بول ريكور ومسارات التأويل) ، ضمن :بول ريكور والفلسفة ، (تأليف جماعي)، المرجع السابق، ص85

*يرى جوج زيناتي مترجم كتاب "الذات عينها كآخر " " soi même comme un autre أن كلمة تفكيرية اشتقت من كلمة "réflexion" التي تعني في أن واحد : الانعكاس أولا والتفكير ثانيا، لذا كان الحذر ضروريا في الترجمة : والتفكر مفهوم مركزي عند ريكور ولا يعني التأمل النظري المحض بل هذا المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها " أنظر التعليق الوارد على هامش الصفحة في : الذات عينها كآخر (المترجم إلى اللغة العربية) ص67

⁴ -صراع التأويلات، ص658

ومن هنا ينطلق ريكور من الفرضية التي تعتبر التأمل أو التفكير أو الكوجيتو الذي يتوسطه أو يغمره فضاء العلامات والرموز عبارة عن علاقات متداخلة أو قوى متشابكة فلا يمكن الحديث عن الذات بوصفها عقلا فعلا وإنما كفعل تأملي وفعلية تواصلية تتجلى في الآثار التي ترسمها على بياض الصفحات أو الفنون، وعليه فالتماهي بين الذات وذاتها مستحيل وفهم الذات يتوسطه تفكيك عالم الرموز والفضاء الثقافي فتعي الذات ذاتها بهذا الاندفاع نحو عالم الأشياء¹. وهكذا نجد ريكور يلح على انتقال التأمل الى التأويل، وهذا ما عبر عنه في قوله: "ينبغي على التأمل أن يصبح تأويلا حتى يتمكن من ادراك فعل الوجود خارج العلامات المتناثرة في العالم"².

ان هذا الانتقال في نظر ريكور يكون من خلال ربط اللغة الرمزية بفهم الذات وعليه فان المرحلة الوسطية باتجاه الوجود هي التأمل أي العلاقة بين فهم الاشارات وفهم الذات ولذا نمتلك في هذه الذات حقا للتعرف على الموجود. يقول ريكور في هذا الصدد: "انني عند ربط اللغة الرمزية بفهم الذات فانني أحقق النذر الاكثر عمقا للهيرمينوطيقا أي أن المؤول نفسه اذا تجاوز العصر الثقافي وأصبح معاصر للنص فانه يستطيع أن يمتلك المعنى"³. وبذلك تكون الهيرمينوطيقا هي فهم الذات ضمنا أو ظاهرا عن طريق المرور عبر فهم الآخر.

اذن ريكور من خلال هذه المحاولة أراد تعديل الكوجيتو وذلك عن طريق وضع اليد على الآثار السلبية للحداثة والتي يمثلها الكوجيتو الديكارتي، لأن الأزمة التي يعيشها الوعي الغربي "أزمة معنى"⁴، وأمام هذا التصور السلبي للكوجيتو الحداثي، والمنظور اليه من زاوية ارتيابية نجد ريكور " يختار فكرة التوسطية بين الذات والآخر، أي إلزامية

¹ - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء -المغرب، ط1 س2002، ص67

² - نقلا عن نبهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص67

³ - صراع التأويلات، ص48

⁴ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص26

استحضار هذا الآخر والإنصات اليه، لأن وجود الآخر ضروري يمكننا من تكميد جراح الذات المجروحة التي تدعي الحقيقية"¹.

وأخيرا فإن ريكور حاول الإنطلاق من الهم الذي أصيبت به الحداثة الغربية، ويريد تجاوزها من خلال رد الإعتبار لذات المؤول، ومن جهة أخرى يريد ريكور من خلال نقده للكوجيتو الديكارتي أن يبحث عن المعنى متبعا في ذلك طريقا طويلا غير مباشر الذي يقود الى تأويلية الرموز، ومن ثم فهم الذات لذتها عن طريق هذه الرموز.

الذات - رموز = عتمة

¹- العربي ميلود وآخرون ، (تجليات سؤال الغيرية لدى بول ريكور)، ضمن كتاب جماعي (بول ريكور والفلسفة) ، ص38

المبحث الثاني

ريكور وتعديل ورثة الكوجيتو الحدائي

1-ريكور ومصير الفينومينولوجيا (هوسرل)

2-ريكور ونقد الانطولوجيا الهيدغرية

توطئة:

لقد حاول ريكور من خلال مشروعه الفكري والذي يتمثل خصوصا في المنهج الهيرمينوطيقي والمبني على أساس التأمل في مسارات المعرفة مساءلة ورثة الكوجيتو الحدائي (الديكارتية) .

1-ريكور ومصير الفينومينولوجيا (هوسرل)

يعود اهتمام بول ريكور بفلسفة هوسرل* الأخيرة التي اتجهت بمعنى من المعاني إلى الاهتمام باللغة، ولكن هذا لا يعني بأن بول ريكور أغفل فلسفة هوسرل، حيث نجد من خلال تحليلاته في العديد من مؤلفاته قراءته الخاصة للفينومينولوجيا الهوسرلية من خلال أفق التأويل الذي إتخذ منه مطية للدخول في معترك النسق الفينومينولوجي الهوسرلي ولكن ما هي الملاحظات التي قدمها بول ريكور لفلسفة هوسرل بما أن هذه الفلسفة كانت استعادة للحظة الحداثة الغربية ونهاية لها في الوقت نفسه ؟

إن المشروع الفلسفي لريكور" يوجد في خط الفلسفات التأملية ويتموضع في امتداد حركية الفينومينولوجيا الهوسرلية** وهو يريد أن يتجاوز إخفاقاتها في الطموح وفي شفافية كاملة للذات مع نفسها"¹. ومن هنا تميزت فلسفة بول ريكور (تأويلية) بحوار مع التقاليد الفلسفية حوار مستمد أساسا من الفينومينولوجيا باعتبار أن هوسرل يعتبر وريث تلك الراديكالية الديكارتية²، والتي اعتمدها هوسرل مدخلا إلى الفينومينولوجيا حيث اعتبر "تأملات ديكارتية" تحولا جذريا في الفينومينولوجيا وفي بنية الخطاب الفلسفي الأوربي

* تشير ادبيث كريزيل إلى أن اهتمام ريكور بالفلسفة قد بدأ عندما تعرف على فينومينولوجيا هوسرل حيث كان سجيناً في ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية، فعثر على الفلسفة التي زودته بالوسيلة .حيث ترجم الجزء الأول من كتاب "الأفكار"

** يقول هوسرل في كتابه "الأفكار" : إن الفينومينولوجيا الخالصة التي نبحث هنا عن طريقها والتي نود أن نبرهن عليها كعلم أساسي للفلسفة هي علم جديد على نحو خاص بعيد عن التفكير الطبيعي نظرا إلى خصوصية الأساسية...إنها تسمى علم الظواهر " أنظر نادية بونفقة ، نظرية الرد الفينومينولوجي ، تق: عبد الرحمن بوقاف، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، دط ، س2005 ص60

¹ -أنظر:حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، المرجع السابق، ص12

² - أنظر:عبد الله عبد اللاوي، ابستيمولوجيا التاريخ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران (الجزائر)، ط1، س2009، ص120

بحيث تتجه الفلسفة نحو أفق تصبح فيه علما كليا مع تجديد أفاقها وبنائها على أساس ماهوي جديد يختلف كل الاختلاف عن الشكل الديكارتي التقليدي، وعلى هذا يقول هوسرل في كتابه التأملات الديكارتية*:" إنني سعيد لتمكني من الكلام عن الفينومينولوجيا المتعالية...الفينومينولوجيا مدينة بالإندفاعات التي تلقتها من جديد من ديكارت الذي يعد أكبر مفكري فرنسا"¹ ، لكن هوسرل رغم انفتاحه على ديكارت اقترح في تأملاته "الأنا الترنسندنتالي" أساسا لقيام هذا العلم²، حيث نجد هوسرل عند تأليفه كتاب"المعاني" و"التأملات الديكارتية" يظهر أن الوعي الترنسندنتالي** هو الميدان الترنسندنتالي لتكوين موضوعات الفكر وحينئذ يصبح "الأنا أفكر" أساسا لكل العمليات³، ومن هنا حاول ريكور من خلال مشروعه الفكري والذي يتمثل خصوصا في المنهج الهيرمينوطيقي والمبني على أساس التأمل في مسارات المعرفة كما كان حال الفلسفات التأملية، أي التفلسف بما هو فعل تأملي قوامه الجدل والمساءلة توجيه نقده للفينومينولوجيا في زيها هوسرلي من أجل تجاوز عثراتها، خاصة مبدأ التعالي، فكأن ريكور يريد بصنيعه هذا أن يضع الذات أمام مرآة ذاتها بكل شفافية. بل أن ريكور لا يتردد في توجيه النقد لذاته إلا انه يرى أنه ينبغي الانطلاق من تقويض هذا الصرح الفلسفي والمتمثل في ورثة الكوجيتو الحداثي⁴.

* في بداية كتابه الشهير " التأملات الديكارتية " والذي يعود إلى سنة 1930 يعلمنا هوسرل أن ديكارت أعظم مفكري فرنسا. أنظر في هذا الصدد : أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، س2008، ص201

¹ هوسرل ادموند، التأملات الديكارتية، تر: تيسير شيخ الأرض، دار الطباعة والنشر، بيروت – لبنان دط، س1958، ص41.

² -أنظر:علي الحبيب الفريوي،مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، دار الفارابي بيروت –لبنان، ط1 س2008، ص16.

** الترنسندنتالي : مصطلح وضعه المدرسيون ليدلوا به على ما يتجاوز مقولات أرسطو وبلانم الموجودات جميعا. أنظر : معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، ص102

³ عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر "مجازة الميثافيزيقا"، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب، ط1، س1991، ص109.

⁴ - أنظر: عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص346

ورغم اعتماد ريكور على الفينومينولوجيا والتراث الهوسرلي إلا أنه يعمل على قلب ميراث هوسرل ، وذلك من أجل الوصول لشفاافية الذات الفاعلة مع نفسها، ومن هنا يصل ريكور إلى نتيجة بالغة الأهمية "... لا يوجد فهم للذات من دون أن يكون توسطاً بعلامات ، أو رموز أو نصوص ، ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسطية ، ذلك أن الانتقال من إحداها إلى الأخرى يجعل الهيرمينوطيقا تتحرر تدريجياً من المثالية التي حاول هوسرل أن يماهي بها الظاهرية"¹ ووفق بول ريكور "... فقد أدت فينومينولوجيا هوسرل إلى مثالية تامة جعلت من الأنا موضوع المعرفة الوحيد فأصبحت بذلك نوعاً من الأنا الأنوية (علم الأنا) المتعالية التي تجعل من المعرفة الأنا شرط وجود كل معرفة أخرى للأخر والغير، أي إنها تشق هذا الأخر من الأنا وهكذا فإن هذا الإنسان العارف الذي وضع العالم الخارجي الموضوعي بين قوسين، واكتشف أعماق ذاته وماهيته عن طريق حدسه العقلي المباشر يعيش في عزلة ووحدة وتصبح حقيقته الأخيرة بعزلته ووحدانيتها"².

ومن هنا يحاول ريكور رفض محاولة هوسرل في تأسيس فلسفة ذاتية قائمة على ذاتها. إنه يرفض أي محاولة ديكارتية أو هوسرلية لتأسيس المعرفة على الوعي المباشرة والشفاف، والفينومينولوجية حسب ريكور " هي أولاً وقبل كل شيء هي التي تثبت على مبدئها الإنساني وهو "القصديية" * لان معنى الوعي يقع خارج الوعي. فالوعي خارج نفسه موجه نحو معنى وهذا ما يتضمنه الكشف المحوري للفينومينولوجيا، وثانياً أن الافتراض الفينومينولوجي الأساسي للهيرمينوطيقا هو أن كل سؤال عن أي نوع من الوجود هو سؤال

¹ - نقلاً: عن عبد الله عبد اللاوي، ابستيمولوجيا التاريخ، المرجع السابق، ص122

² - الذات عينها كأخر، المصدر السابق، ص658

* يشير هوسرل في كتابه " تأملات الديكارتية " إلى أن القصديية تعني الانتقال من الأنا إلى الأخر بواسطة الوعي، كما يطلق عليها اسم الشعور بالخضور. وفي هذا الصدد يقول هوسرل " ان هناك ضرباً من ضروب القصديية يدل على الترافق بالوجود وهو عبارة عن حدس بالمماثلة يطلق عليه هوسرل اسم الشعور بالخضور وهو خلق أولي في نظره "أنظر : ادموند هوسرل ، تأملات الديكارتية تر: تيسير شيخ الأرض، دار الطباعة والنشر ، بيروت ، دط ، س1958

عن معنى هذا الوجود الذي يترتب عليه أن الفيونومينولوجيا التأويلية عبارة عن استخدام جميع المناهج التأويلية للهيرمينوطيقا من أجل تحقيق الغاية الأساسية للفيونومينولوجيا¹.

ومن هذا المنطلق يسعى ريكور من خلال صنعته أن يبين أن النقد الموجه إلى الفيونومينولوجيا ليس رفضها، وإنما هو رفض التفسير المثالي لها والذي يعتمد على الفهم الحدسي والمباشر لماهية الظواهر، بالاهتمام الدائم بفهم الوعي وأن الفعل البشري يتطلب التفاتا كبيرا من خلال العلامات والرموز والنصوص². ولهذا يقول ريكور: "... إن ما قوضته الهيرمينوطيقا ليس هو الفيونومينولوجيا، ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار I وفي التأملات الديكارتية، من جهة، وان بين الفيونومينولوجيا والهيرمينوطيقا لقراءة عميقة إلى الحد الذي تسمح فيه بالقول أن الفيونومينولوجيا هي بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا الإقتراض الذي لا سبيل إلى تجاوزه..."³.

إن الفيونومينولوجيا وفق بول ريكور قد أدت إلى مثالية جعلت من الأنا موضوع المعرفة، وأصبحت بذلك تجعل من الأنا المتعالية شرط وجود كل معرفة، ومن هنا يمكننا القول أن عودة ريكور إلى الفيونومينولوجيا الهوسرلية كانت ذات قصد مزدوج، فريكور أراد من خلال مشروعة أن يبين أن هوسرل بقي في إطار سؤال الحداثة من الناحية الاستمعية المعرفية، ولذلك لم يستطع أن يتخلص من بقايا فلسفة الذات التي انحدرت إليه من فلسفة ديكارت⁴. كما الفيونومينولوجيا عند ريكور لم تعد تستطيع بمنهجها أن تقف أمام الزحف الجديد، فتخلي ريكور عنها بمنهجية جديدة تأخذ بعين الاعتبار كل ما يطغى على العلوم الإنسانية (التحليل النفسي - الألسنية) وهذه المنهجية هي منهجية التأويل⁵، وهذه المنهجية يرى من خلالها ريكور أنه " لا يمكن وصف الظواهر مباشرة دون تأويلها"⁶.

1 - عادل مصطفي، فهم فهم، المرجع السابق، ص 455

2- أنظر: عبد الله عبد اللاوي، ابستيمولوجيا التاريخ، المرجع السابق، ص 123

3 - ريكور بول، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص 82

4- أنظر: ريكور بول، الذات عينها كآخر، ص 658

5 - جورج زيناتي، رحلات دخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، بيروت ط1،

س 1993، ص 101

6 - جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفيونومينولوجيا، مرجع السابق، ص 141

وفي مقام آخر يرى ريكور " أن الفينومينولوجيا لم تعد تستطيع أن تقف أما زحف الجديد (التحليل النفسي -والألسنية) فتخلى عنها ريكور بمنهجية جديدة..."¹ ومن أجل التحرر من هذا التفسير المثالي للفينومينولوجيا اعتمد ريكور على مراحل في منهجه التأويلي: أولا الوساطة بالعلامات (اللغة) لأنها شرط أساسي لكل تجربة بشرية ثانيا الوساطة بالرموز أي العبارات ذات المعنى المزدوج الذي خلقتها الثقافات التقليدية ومن هنا يختلط الرمز بالاستعارة الحسية، وقد حاول ريكور متابعة رمزية الشر من خلال العبارات المزدوجة المعنى مثل الدنس، الانحراف، وثالثا الوساطة بالنص لأن التأويل يقتصر على التأويل²، وتجدر الإشارة إلى أن ريكور يقول: "...يمكن للمرء أن يعارض بأن الهيرمينوطيقا أقدم من الظاهرانية إذ قبل أن تمجد الهيرمينوطيقا من طرف القرن الثامن عشر كان يوجد تفسير إنجيلي وفقه لغة كلاسيكي. لكن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفة تأويل وليس منهجية تفسير وفقه لغة فحسب - إلا عندما تنكب بالعودة إلى شروط إمكانية تفسير وفقه لغة... "³. ويقول أيضا في كتابة من النص إلى الفعل: "... لا يوجد فهم للذات بدون أن يكون موسطا بعلامات أو رموز أو نصوص. ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة. ذلك أن الانتقال من احداها إلى الأخرى يجعل الهيرمينوطيقا تتحرر تدريجيا من المثالية الهوسرلية التي حاول هوسرل أن يماهي بها الظاهرانية... "⁴.

وعليه فإن مذهب هوسرل يسمح بوضع الفينومينولوجيا في موقع يتوسط كلا من الفلسفة التأملية والهيرمينوطيقا، حيث يتصور ريكور ما يسميه زرع الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا. لأن الفلسفة التأملية حسب ريكور مستندة إلى مبدأ الشفافية المطلقة والتطابق الكامل بين الذات وذاتها، والهيرمينوطيقا هي " التي تعلمنا بأنه لا وجود لفهم

¹ - جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربية ، المرجع السابق ، ص101

² - أنظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص23

³ - ريكور بول، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، تر: محمد برادة ،حسان بورقبة ،عين الدراسات

والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، ط1، س2001، ص44

⁴ - المصدر نفسه، ص22

للذات إن لم يكن هناك توسطاً بعلامات ورموز ونصوص"¹، ولهذا يعتبر ريكور التأويلية بأنها " ليست علماً صارماً كما اعتقد هوسرل وإنما هي أسلوب يحول المحتجب إلى المرئي قابل للوصف والتأويل"² .

إن هناك فينومينولوجيا هوسرل التي يحركها حلم الفلسفة التأملية في التأسيس الذاتي الجذري من جهة، ومن جهة أخرى تتصف باكتشاف القصدية التي تحيل إلى أولوية الوعي بشئ ما عن الوعي بالذات .

لكن ريكور من جهة أخرى يطور الفينومينولوجيا الهوسرلية من خلال منحها البعد التأويلي الهيرمينوطيقي، حيث وجد ريكور في الفينومينولوجيا الهوسرلية بما هي معرفة للظواهر وفهما لها ضالة السؤال الهيرمينوطيقي، فلا يمكن استئناف عمل التأويل إلا من خلال استعادة تجربة الفهم الخاص بالظواهر المراد تأويلها، ومن هنا كانت نقطة انطلاق ريكور في مجال فلسفة التأويل³. حيث اعتبر ريكور أن الفينومينولوجيا حققت برأيه صفة منهج الفلسفة وارتقت إلى العلم البديهي لما استخدمت التعليق الفينومينولوجي كتقنية للنقد والاستئناف⁴.

أما النقد الهيرمينوطيقي للمثالية الهوسرلية سوى بحث يؤدي بريكور إلى زرع الهيرمينوطيقي في الفينومينولوجيا تحت عنوان "الظاهراتية الهيرمينوطيقي" وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه من النص إلى الفعل "....تبقى الظاهراتية هي افتراض الهيرمينوطيقي المتعذر تجاوزه، ومن جهة أخرى إنه ليس بوسع الظاهراتية أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا"⁵.

ومن هنا فإن تأويلية ريكور فينومينولوجية بامتياز، لكنها إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المنسوبة لمذهب هوسرل، فهي تأويلية فينومينولوجية بالمعنى الذي يربط فيه لغة

1 - نبيه قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص37

2 - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، المرجع السابق، ص65

3 - أنظر: ريكور بول، الذات عينها كآخر، ص658

4 - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة" المرجع السابق، ص44

5 - ريكور بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص33

الرمز بفهم الذات مباشرة للذات في مرآة ذاتها أو التماهي المطلق مع مثلها، وعالمها الذاتي المغلق، إنها رؤية تتوسطها الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو الرموز¹.

إذن الفينومينولوجيا عند ريكور لا تبدأ من الوعي بل من الرموز (العلامات) التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء، تلك العلامات التي تتحدد في ثقافة منطوقة، فالفعل الأول للوعي هو المعنى و القصدية هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة.

وفي الأخير يمكن القول أن النقد الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا موجه بالتحديد لصياغتها المثالية، وفي نفس الوقت موجه الى تخليصها من أوهام الحداثة.

وبخصوص حجته على الميراث الظاهراتي ينتج ريكور أطروحتين :

1- ما هدمته الهيرمينوطيقا ليس الظاهراتية وإنما واحد من تأويلاتها أي التأويل المثالي من طرف هوسرل نفسه.

- يوجد انتماء متبادل بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا يقوم على أساس الظاهراتية ولا يمكن لهذه الأخيرة أن تؤسس نفسها دون افتراض هيرمينوطيقي²، وما يعبر عنها هو: " أن الفينومينولوجيا هي بالنسبة إلى الهيرمينوطيقا الإفتراض الذي لا سبيل إلى تجاوزه"³ وهكذا يكون مصير الفينومينولوجيا حسب ريكور " هي أن تصبح تأويلية، تفتح بصفة حاسمة على الهيرمينوطيقا، لأنها تعتمد على الفهم الحدسي، كما ينفي أيضا تأسيس فينومينولوجيا علمية"⁴.

2- ريكور ونقد الانطولوجيا الهيدغرية :

يميز ريكور في دراسة " الوجود والتأويلية" بين نمطين من الفينومينولوجيا أو الظاهراتية التأويلية، وهما ظاهراتية هيدغر وهي المسيرة القصيرة للانطولوجيا

¹ - أنظر: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص60

² - أنظر: بومدين بوزيد، (اشكالية الفهم والتأويل في الفلسفة العربية المعاصرة : دراسة في تطور الهيرمينوطيقا من الفلسفة الرومانتيكية إلى فلسفة التواصل) ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة وهران (الجزائر)، س2004-2005، ص317

³ - ريكور بول، بعد طول تأمل، المصدر السابق، ص82

⁴ - مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الثقافي-المملكة العربية السعودية (جدة)، ط1، س2000

وظاهراتيته الخاصة وهي مسيرته الطويلة، حيث يحاول هيدغر من خلال مسيرته القصيرة أن يبحث في الوجود الإنساني مباشرة إلا أن ريكور يعتقد أن الوجود الإنساني لا يتحقق إلا بسلوك انعطاف من خلال تأويل النصوص التي تشهد على هذا الوجود. ومن هنا يخالف ريكور محاولة هيدغر التأويلية التي حاول من خلالها التحول من تحليل النصوص إلى تحليل الوجود الذي يفهم الآنية "الذرايين" ونتائج هذا التحويل في الإشكالية بعيدة المدى، حيث تحل أنطولوجيا الفهم محل إبستيمولوجيا التأويل¹.

انطلاقاً من الإشكالية الهيدغرية للفهم والتأويل يمكننا القول أن الأمر يتعلق بتأسيس الهيرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، بيد أن ريكور في نقده لهيدغر يعتبر هذا الطريق الهيدغري قصير ومباشراً لأنه يؤدي إلى أنطولوجيا مباشرة للفهم والتأويل وتكون جزء فقط من تحليل الوجود، ومن ثم يكون الدازين الذي يمارس وجوده بالفهم منفصلاً من أي ضرورة منهجية².

ومن هنا يرى ريكور أن التأويل لا يكتفي بتفسير الوجود، وإنما يصر على فهمه ولهذا يقول ريكور: "...والهيرمينوطيقا مجال لتحليل الوجود، الذي يوجد بالفهم..."³ فالفهم ليس وظيفة سيكولوجية بل يمثل موضوع سؤال الأسئلة، كما أن الإنسان عندما يسأل فهو يريد أن يفهم وضعه الخاص بوصفه موجوداً في العالم ومن ثم يتحول الفهم إلى تأويل⁴.

فالأنطولوجيا الهيدغرية حسب ريكور تظل متورطة في ميتودولوجيا التأويل وذلك تبعا لمعطيات الحلقة الهيرمينوطيقية، وهذا الفصل بين المنهجي والمعرفي الذي ينقده بول ريكور عند هيدغر يتمثل أساساً في اعتبار أن الفهم والتأويل لم يعد نمطاً للمعرفة وإنما

¹ - أنظر: كيقن فانهوزر وآخرون، أسلاف فلسفة ريكور في " الوجود والزمان والسرد"، ضمن: الوجود والزمان والسرد، (مؤلف جماعي)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط1999، ص72.

² - أنظر: فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق، المغرب، (د-طس)، ص104

³ - ريكور بول، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص10

⁴ - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، المرجع السابق، ص54

نمطا للوجود ، وعلى هذا النحو تكون أنطولوجيا الفهم سابقة على التأويل المعرفي وتكون من ثمة لحظة تفسير الأشياء سابقة على تفسير النصوص عند هيدغر¹ .

بهذا المعنى يعتبر ريكور أن أنطولوجيا الفهم تدرج في ميتودولوجيا التأويل بحكم أن الأدوات اللغوية والتقنيات التفسيرية والبلاغية والآليات الرمزية والمجازية التي يشتغل بها المؤول تربطه بالفهم على صعدين : على صعيد الموضوع أو النص وانتاج دلالاته وعلى صعيد الذات كتجربة معيشة ووجودية .

ومن خلال ما سبق نجد ما يهتم ريكور هو تفسير هيدغر للذاتية من خلال الهم وتفسيره الهم من خلال الإمكان والزمانية المستقبل ذو معنى لأنه طريقه وجود "الآنية" أي عرض للإمكانات والتقدم المتواصل صوب الإمكان الخاص الذي هو الموت مع معرفة سابقة بالنتائج ومثلما يلاحظ "غليغن" مصيبا فان هيدغر يفسر وجود الآنية بوصفها هما من خلال بيان ما تريد أن تكونه في الزمن² .

إذن يرفض بول ريكور مسيرة هيدغر القصيرة إلى الأنطولوجيا، لأن فينومينولوجيا هذا الأخير تحاول بطموح أن تعطى وصفا مباشرا لبنى الدواين الأساسية، لكن الوجود الإنساني لا يتسع لمثل هذا البحث المباشر ويبلغ بديل ريكور في مسيرته الطويلة للأنطولوجية على درجات وعن طريق الوساطة الدلالية، أي عن طريق العلامات والرموز والمرويات، حيث ما يرفضه ريكور في مسيرة هيدغر هو انتقاله إلى وصف الوجود بسرعة بالغة ودون الاستفادة من الوساطة ودون تحضير منهجي كاف³ .

إن ما ينبغي الانطلاق منه لتقويض الفلسفة الهيدغرية حسب ريكور " هو الطريق القصير التي ابتدعها هيدغر والمتمثلة في أنطولوجيا الفهم ، وهذه العودة إلى المنطلقات الهيدغرية مفاده أن هيدغر، وهو وريث الفينومينولوجيا الهوسرلية، قد قام بعملية قلب

¹ - أنظر: فريد الزاهي ، النص والجسد والتأويل، المرجع السابق ، ص104

² - كيغن فانهورز و آخرون، أسلاف فلسفة ريكور في " الوجود والزمان والسرد"، المرجع السابق ، ص74

³ - المرجع نفسه ، ص76

مفاهيمها " ¹. وهذا القلب كان نتيجة أزمة العلوم والفينومينولوجيا، حيث تحول هيدغر بالسؤال الفلسفي من المعرفة (الابستيمولوجيا) إلى (الانطولوجيا) ².

وهكذا فإن المشكلة الأساسية التي تخص ريكور هي أن هيدغر لا يسلك طريق العودة من الانطولوجيا نحو المشكلات الابستيمولوجية.

إن هذه المشكلة التي قام بها هيدغر دفعت ريكور إلى اعتبار " مسألة الكينونة في العالم هي مسألة الكائن ذاته، إذ أن تمثلات هذا الكائن العالم هي موضوع المعرفة وليس العالم ذاته، لأن العالم يعطى في شكل علامات و رموز، وعلى الكائن بتمثلها وتحليلها. ومن هنا يبدو أن الطريق القصير هو أنطولوجيا الفهم على طريقة هيدغر، ومنه تكون الهيرمينوطيقا مجالاً لتحليل هذا الوجود "الذرايين" ³. فضلاً عن ذلك فإن هيدغر عند شروعه مباشرة بالقضايا الوجودية في كتابه "الوجود والزمان" كان سؤاله التأويلي يتمثل في " كيف نفهم الموجود " ؟

لكن هذا السؤال حسب ريكور محدود ولهذا وجد غادامير في النص الهيدغري نصاً جديداً لعمل فلسفي جديد يمكن اعتباره إعادة فهم ومساءلة السؤال الذي كان هيدغر قد طرحه من قبل. ويتمثل هذا السؤال حسب غادامير في تغيير الموجود وإبداله بالفهم ويصبح السؤال كيف نفهم الفهم ؟ ⁴

ومن الملاحظ أن التعديل الذي يقترحه ريكور من أجل فهم الوجود أفضل يجب التحول من الطبيعة إلى النص بواسطة الكتابة أي تثبيت ما يجب معرفته ⁵.

1 - عبد الغاني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، المرجع السابق، ص346
 2 - علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، المرجع السابق 46
 3 - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص18
 4 - أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، المرجع السابق 46
 5 - المرجع السابق، ص60

ونشير إلى أن ريكور لا يعارض فكرة انطولوجيا الفهم الهيدغرية، ولكن الشك الذي يسجله إنما يتعلق بإمكانية إبتداع انطولوجيا مباشرة متحررة من كل ضرورة منهجية تتحقق ضمن دائرة التأويلات الفلسفية أو ضمن دائرة التأويل عموماً، أي أن هيدغر يحاول وضع نظرية "انطولوجيا الفهم" رغم تجاهله ما هو واقع ثري من المحاولات المتنوعة¹.

وعلى هذا يؤكد ريكور في كتابه "صراع التأويلات" أن الصعوبة التي يجدها متمثلة في المرور من الفهم بوصفه طريقة من طرق المعرفة إلى الفهم بوصفه طريقة من طرق الكينونة وفي هذا الصدد يقول ريكور: "... إن الفهم الذي هو نتيجة من نتائج تحليل الوجود هنا، هو ذاته الذي يفهم به ومن خلاله هذا الكائن نفسه بوصفه كائناً..."².

إذن يبدو أن مسألة الفهم عند هيدغر وفق ريكور منفصلة عن قضية التواصل مع الغير، ولعل هذا ما يفسر تباعد هيرمينوطيقا ريكور عن انطولوجيا الفهم الهيدغرية، إذ يقول ريكور موضحاً هذا التباعد مايلي "فإن أفهم ذاتي هو أن أقوم باللفة الطويلة، وهي اللفة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تحتفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر"³.

من هنا يتضح أن الأساس الذي يقوم عليه مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي " هو التأمل في مسارات المعرفة، تأملاً قوامه الجدل والمساءلة "الأنطولوجية /الفينومينولوجية" بيد أن هذا التأمل لا يخرط في دائرة فلسفات الذات التي انبثقت من إرث الكوجتو الديكارتية (الأنا أفكر، الذاتية المتعالية، الروح المطلق، إرادة القوة...)، وإنما هو تأمل يوضع الذات أونطولوجيا بمسحة هيرمينوطيقية شفافة"⁴، وفي هذا الصدد نجد بول ريكور يقول

¹ - أنظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص15

² - ريكور بول، صراع التأويلات، ص41

³ - ميلود بلعالية دومة، التواصل والتاريخ عند بول ريكور، ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر (وهران) ط1، س2012

⁴ - لكل فيصل وآخرون، (بول ريكور واستئناف المسألة الارتياحية في الهيرمينوطيقا) ضمن: بول ريكور والفلسفة، (تأليف جماعي) إشراف نابي بوعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، س2014 ص156

"إن هيرمينوطيقا الذات، أي علم تأويلها تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقويض للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه"¹.

وأمام هذا الوضع نجد طريق بول ريكور إلى الهيرمينوطيقا ليس طريقا هيدغريا بالتمام، لأنّ عروجه إلى الفينومينولوجيا يسلك طريقا آخر غير الذي اتبعه هيدغر²، ولو أننا سألنا بول ريكور عن سبب ذلك لأجابنا بأنه " لو اتبعنا مسلك هيدغر لبقيت القضايا التي تحرك البحث الهيرمينوطيقي من غير حل، ولكنها ستضيع عن مجال الرؤيا أيضا، وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هيدغر"³، والتي تنتقل من السؤال عن الإمكان والأساس إلى السؤال عن إمكان الإمكان وأساس الأساس، وكأَنَّ القضية عند هيدغر تتعلق بهيرمينوطيقا الدارين الذي لا يكون إمكان إمكانه سوى السؤال عن الإمكان نفسه⁴.

ومن هنا يرى بول ريكور أنه رغم اهتمام هيدغر بالفينومينولوجيا إلا أن استعادة هوسرل تحتاج برأيه إلى وضع الفينومينولوجيا موضعا وسطا بين الفلسفة التأملية الديكارتية والتأويلية الهيدغرية، ومن هنا ليست التأويلية علما صارما كما اعتقد هوسرل وإنما هي أسلوب يحول المحتجب إلى المرئي قابلا للوصف والتأويل⁵.

وبهذا التوسط اتخذ ريكور هيرمينوطيقا الدارين المؤسسة على الفهم مدخلا أساسيا من أجل استئناف المسألة الهيرمينوطيقية، إلا أنها لم تعفي "بول ريكور" أبداً من نقل إمكانية الارتباب إلى الأونطولوجيا الأساسية ذاتها"⁶، لأنّ الموقف الهيدغري في نظره يبقى عاجزا عن اقتحام الأفاق الكبرى للتأويل بحكم انسداده أمام بنية التناهي الأونطولوجي الذي يكشف عنه إمكان تأسيس الدارين، إن أنطولوجيا هيدغر والحالة هذه لن تكون بالنسبة لبول

¹ - ريكور بول ، "الذات عينها كأخر"، ص73

² - أنظر: لكحل فيصل وآخرون، بول ريكور واستئناف المسألة الارتبابية في الهيرمينوطيقا المرجع السابق، ص164

³ - صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية، ص41.

⁴ - لكحل فيصل، "إشكالية تأسيس الدارين في أنطولوجيا مارتن هيدغر"، المرجع السابق، ص45

⁵ - أنظر: علي الحبيب الفريوي، مارتن هيدغر "الفن والحقيقة"، المرجع السابق، ص65

⁶ - لكحل فيصل، "البعد الإرتبابي، قراءة في التأويل عند بول ريكور"، مجلة الحكمة، العدد السادس، تصدرها دار الكنوز الحكمة (الجزائر) ، ، 2011، ص135.

ريكور سوى أفق واتجاه أكثر من ما هي معطى حاسم¹، هذا لأنّ أونطولوجيا الفهم لا تعدوا أنّ تتجاوز نطاق الدزاين المتناهي بكينونته عن التأويل، بيد أنّ ريكور يحاول أنّ يطعم الهيرمينوطيقا تطعيما "أونطولوجيا/ فينومينولوجيا" مضاعفا، وذلك بالكشف عن صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها أونطولوجيا الفهم منذ هيدغر وغادمير².

إن سبب لجوء ريكور إلى استدعاء أنطولوجيا "هيدغر"، لم يكن من أجل المحاذاة، بل على سبيل الاستئناف المتجاوز، إذ أنّ هذه الأنطولوجيا تظل في نظر ريكور قاصرة عن إدراك بعد الوساطة الذي تقتضيه مسألة الفهم من حيث هي مسألة تستدعي عبرها الذات "الغير" من أجل التواصل معه، وفي هذا الاستدعاء تضطر هذه الذات إلى القيام بدورة كبرى، يكتشف من خلالها "الدزاين" حقيقة الآخرين باعتبارها طريقا "غير مباشر" لفهم ذاته بالقياس إلى مجموع البشر³.

وفي موضع آخر يرى ريكور أنّ هيدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكلوجي إلى الطرح الوجودي، ومن النص إلى اللغة، ومن الإشكالية الثقافية إلى إشكالية الكائن في العالم إذ لم يعد الفهم عنده فكرة سيكلوجية، فقد انفصل تماما عن كل معرفة للغير، عن كل ادراك لأي وعي غريب. إن الفهم يؤول بعبارات أنطولوجية باعتباره احد مكونات الكائن..."⁴.

ومن هنا يتضح أنّ الهيرمينوطيقا عند ريكور ذات حمولة فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود، ومن هنا يرى ريكور أنّ الغاية أنطولوجية في حين المسلك إليها ابستيمولوجي، وفي هذا المقام لا يعارض ريكور أنطولوجيا الفهم الهيدغرية، ولكنه يعارض إمكانية ابتداع أنطولوجيا مباشرة متحررة من ضرورة منهجية⁵.

¹ -أنظر: صراع التأويلات دراسة هيرمينوطيقية"، ص52.

² - أنظر: لكل فيصل، "إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هيدغر"، المرجع السابق ص60

³ - ميلود بلعالية دومة، التواصل والتاريخ عند بول ريكو، المرجع السابق، ص73-74

⁴ - الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة والنشر

بيروت، ط1، س2005، ص114

⁵ - أنظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص15

وهكذا حسب ريكور عمل هيدغر على رفع الصفة النفسية للفهم ليدخله في مسألة اللغة، لأن الفهم الذي يحصل للكائن لا يمكن أن يؤول إلا في وسط التكلم باللغة. وفي هذا الصدد يقول هيدغر: "نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها من دون أن ننتبه لها في العادة أو نحاول تركيز أبنارنا عليها"¹. وبهذا القول يعتبر ريكور أن هيدغر أسس نوعا من الفينومينولوجيا إلا أنه لا حظ أن أعماله الأخيرة أبرزت البعد الأنطولوجي للغة بشكل مبالغ فيه، وأصبح عمله يتسم بنوع "حمل اللغة كلغة نحو اللغة" وبالتالي شيد فلسفة لغوية لا تنتمي إلى الألسنية².

وفي مقام آخر يرى ريكور، أن هيدغر في كتابه "الوجود والزمان" قد جمع التفكير بالوجود والزمان معا، حيث اعتبر الزمان هو أفق فهم الآنية أو الوجود الإنساني. ومن هنا فإن الآنية هي الفهم، وهذا الأخير يتجه نحو المستقبل حين يريد الإمساك بالإمكانات المتاحة أمامه ويكون الزمان أسبق من الفعل وجودا³.

يتضح مما سبق أن الانطولوجيا لدى ريكور تختلف عن الانطولوجيا عند هيدغر وذلك من خلال دخول عنصر السرد، لأن ريكور يمثل مرحلة التفكير بثالوث (الوجود والزمان والسرد)، وهذه الانطولوجيا وفق ريكور تحيل الذات إلى الآخر، والآخر إلى الذات⁴. ومن هنا يعتبر ريكور أن هيدغر يخطئ عندما يجرد الوجود من بعده الاجتماعي لأنه اكتفى ببعد واحد للزمانية عندما تصور الوجود الأصيل صوب الموت هو الأساس الخفي لتاريخية الآنية.

¹ - مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة، القاهرة، دط، س1988، ص205

² - أنظر: المرجع السابق، ص115

³ - أنظر: سعيد الغانمي وآخرون، الفلسفة التأويلية عند ريكور، ضمن: الوجود والزمان والسرد (مؤلف جماعي)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، س1999 ص27

⁴ - سعيد الغانمي وآخرون، الفلسفة التأويلية عند ريكور، المرجع نفسه، ص28

وفي الأخير يمكن القول أن الوجود الأصيل هو الوجود مع الآخرين بهم ومن خلال هم
عالم الآخرين الذين عاشوا وسيعيشون معنا وينقلون تجاربهم لنا بواسطة السرد¹
الزمن السردي عند ريكور ← زمن التفاعل مع الشخصيات والظروف
← زمن جمهور القصة ومستمعها (النص)

¹ - سعيد الغانمي وآخرون، الفلسفة التأويلية عند ريكور، المرجع السابق ص29

المبحث الثالث

ريكور وأساتذة الارتياب

فرويد- نتشه- ماركس

1- أساتذة الارتياب واستئناف النقد الفلسفي للحدائثة

2- ريكور والتحديات التي تواجه التأويلية

أ- تحديات جذرية: (نتشه)

ب- تحديات التأويلية العارضة والخارجية: (ماركس-فرويد)

توطئة :

إن مشروع الحداثة الذي رسمت معالمه مع الكوجيتو الديكارتي لم يكتمل بعد خاصة اثر الهجمات التي تعرض لها هذا المشروع من طرف ننتشه، ماركس، فرويد، أي ما يسميهم ريكور بفلاسفة الارتياب* .

ومن هنا سيتناول ريكور من خلال مشروعه الفكري أعمال الشخصيات الثلاثة نيتشه، فرويد، ماركس، الذين حاولوا نقل الشك حول الشيء كما يمثله ديكارت إلى الشك حول الوعي بواسطة تأويل المعنى، ومن هذا المنطلق فان هؤلاء الأساتذة يمثلون العامل الأساسي الذي ساعد ريكور في تعديل فلسفة الحداثة من جهة وطرح مشكلة تعدد التأويلات وصراعاتها من جهة أخرى.

1--أساتذة الارتياب واستئناف النقد الفلسفي للحداثة :

إن مشروع بول ريكور الهيرمينوطي لا يمكن أن تتضح معالمه إلا من خلال إعادة فهم المرجعية التأويلية التي استطاع من خلالها اقتحام أفاق ما بعد الحداثة، وهذه المرجعية نجدها في مستهل كتابه الأساسي "فرويد والفلسفة"، حيث يلفت ريكور الانتباه إلى ما وصلت إليه الفلسفة مع أساتذة الارتياب كما سماهم، لأن هؤلاء الفلاسفة (ننتشه، ماركس فرويد) الذين حاولوا استئناف النقد الفلسفي للحداثة الغربية من منطلق فتح أفق التأويل. كما يرى ريكور " أن كل واحد من هؤلاء حاول من زاويته الخاصة إزالة الأفتنة وفضح الزيف (Demysticaion) وكشف الباطن الحقيقي من الظاهر السطحي"¹.

وعلى هذا فإن عمل هؤلاء الثلاثة (ننتشه، فرويد، ماركس) يندرج في خلق علم خاص يقوم على ترويض المعنى من خلال دفع عملية الشك إلى حدها، باستعادة السؤال

* إن الارتياب (soupçon) كلمة مهمة في فلسفة ريكور حيث أضفت به إلى تأسيس هيرمينوطيقا الارتياب "الإصغاء والشك" بفضل فلاسفة الريبة: ننتشه -ماركس -فرويد الذين زعزعا كل الأسس التي كان يقوم عليها العالم من قبلهم. أنظر في هذا الصدد : تعليق جورج زيناتي في كتاب بول ريكور الذات عينها كآخر، ص102. وكذلك عادل مصطفى ، فهم الفهم : مدخل الى الهيرمينوطيقا ص460-461

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص462

الديكارتية، لكن ليس حول الأشياء وإنما حول الوعي، أي الدخول إلى مرحلة الشك حول الوعي، فإذا كان ديكارت تغلب على الشك حول الشيء ببداهة الوعي، فإن فلاسفة الارتياب يتغلبون على الشك حول الوعي بواسطة تأويل المعنى، وهذا ما يعني أنهم يريدون تعديل طريقة التأويل حيث يصبح الوعي مصدر المعاني وليس الأشياء¹.

الشك ← ديكارت (الشك حول الأشياء)

← ماركس -نتشه- فرويد (الشك حول الوعي بواسطة تأويل المعنى)

لكن هذا العمل الذي مارسه هؤلاء (ماركس -نتشه- فرويد) " سيمثل نماذج شارحة لهيرمينوطيقا ريكور نفسه، حيث هذا الشرح يهدف إلى كشف الأفتنة لكل أشكال الوهم من خلال طرح "أركيولوجيا الذات" والبحث عن ماهيتها وهويتها " ².

وبهذا العمل فان بول ريكور أول من أطلق على كل من ماركس و نتشه و فرويد لقب أساتذة التشكيك (الارتياب) ويشرح ذلك قائلا : " إذا عدنا إلى قصدهم المشترك فإننا نجد فيه القرار القاضي باعتبار الوعي في مجموعته وعيا مزيفا " ³.

ومن هنا فان ماركس، فرويد، نتشه، هم فلاسفة التشكيك كما يطلق عليهم فلاسفة ما بعد الحداثة، وفي هذا الصدد نجد فوكو في محاضراته بعنوان (نتشه ، فرويد ، ماركس) يقول: "...فيبدو لي أن ماركس ، نتشه وفرويد لم يضاعفوا، إذا صح القول ، الإشارات في العالم الغربي .إنهم لم يعطوا معنى جديد للأشياء التي كانت بلا معنى. لقد غيروا في الواقع طبيعة الرمز وعدلوا الطريقة التي يمكن بمقتضاها تأويل الإشارة " ⁴.

¹ - أنظر: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص88

² -نقلا عن عبد اللاوي سمرة، (الأبعاد الابستيمولوجيا في الفكر التأويلي العربي المعاصر :بول ريكور)، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر (وهران) ، غ منشورة ،س2005-2006، ص82

³ - ريكور بول، في التفسير:محاولة في فرويد، تر:وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق - المملكة العربية السعودية، ط1،س2003،ص38

⁴ - ميشال فوكو، (نتشه -فرويد -ماركس) ، تعريب: حاتم علامة، مجلة دراسات عربية،العدد: الرابع، السنة الخامسة والعشرون فبراير 1989، ص109

وعلى هذا نجد بول ريكور في جميع كتاباته يؤكد أن العامل الأساسي الذي أوصله إلى طرح مشكله تعددية التأويلات في كتاب تحت عنوان "صراع التأويلات" هو الجدل الدائم بين الثقة وعدم الثقة في النص من جهة، ومن جهة أخرى الارتياح الذي تعود جذوره إلى ننتشه، فرويد، ماركس وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابه "فرويد والفلسفة" "إن استعمال الارتياح يمثل خطة كفاح ضد أقنعة متخفية تستدعي بالخصوص التأويل"¹ ونشير هنا بأن هذا الارتياح لا يعني الشك المطلق في النص أو في مجموع الرموز والعلامات التي يستعملها، وإنما هو التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها .

إن تعامل ريكور مع أساتذة الارتياح دفعه إلى اعتبار الفيلسوف المتكون في مدرسة ديكرت يعلم أن الأشياء موضع شك وأنها ليست كما تبدو، أما مع ماركس، فرويد، ننتشه نكون بذلك دخلنا بعد في الشك في الوعي، ولكن هؤلاء المعلمين ليسوا معلمي الريبة، إنهم بالتأكيد "هدامون"² .

والحال أن هؤلاء الثلاثة يحررون الأفق من أجل كلام أصيل لمصلحة عهد جديد للحقيقة ولكن ليس بواسطة نقد هدام فحسب، بل باختراع فن التفسير، فديكرت ينصر الشك في الشيء ببداهة الوعي، أما هم (فلاسفة الشبهة) فإنهم ينتصرون على الشك في الوعي بتفسير المعنى، حيث أصبح الفهم انطلاقاً منهم ضرب من علم التفسير، والتفسير لم يعد البحث عن المعنى وإنما فك رموز تعبيراته³ .

وبهذه الإزاحة التي تطعن في صميم الفلسفة التأملية وتطلب من الوعي المباشر (الكوجيتو الحداثي) أن يلجأ إلى خطاب آخر لتوضيح انتاجاته دفعت بول ريكور إلى طرح

1-poul Ricœur: de l'interprétation, Op.cit .p32

² - ريكور بول، في التفسير: محاولة في فرويد، المصدر السابق، ص38

³ - أنظر: المصدر نفسه، صفحة نفسها

هيرمينوطيقا الرموز في صميم الخطاب الفلسفي من أجل تعديل داخلي للفلسفة التأملية، ونكتشف من خلاله اضطرار هذه الفلسفة إلى أن تكون معارضة لفلسفة الشعور¹.

ومن أجل معرفة هذا التعديل نجد أن الكوجيتو الحداثي قد تم انتقاده من طرف مدرسة الارتياب، وعلى سبيل المثال نجد ريكور وجد في الفكر الننتشوي السبيل الذي دفعه إلى بلورة نظريته التأويلية انطلاقاً من عبارة ننتشه " لا توجد حقيقة وإنما مجرد تأويلات"، وبهذه العبارة يعتبر ننتشه أن الحقيقة متعددة المداخل والمخارج، فهي في الأصل اعتقاد يتشكل في تأويل الإرادة لأشياء هذا العالم بما هي إرادة مجاوزة وخلق لقيمتها الخاصة وليس كما تتصور الميتافيزيقا بأنها حقيقة كامنة في جوهر الأشياء، بل هي حقيقة منظوريه تختلف باختلاف المنظور والتأويل².

ومن خلال التأويل، يرى ننتشه أن الحقيقة يمكن امتلاكها عن طريق الشك، ولكن عكس ديكارت الذي ينصر الشك على جميع الأشياء ، ومن ثم يصدق ببداهة الوعي و يقينه³. فالإنسان حسب ننتشه بحاجة حيوية إلى الوهم و الخطأ، لأن الخطأ الذي يخدم الحياة ويقوي إرادة القوة في الإنسان هو الحقيقة الحقة والحقيقة التي تبيد الحياة وتعدم الإرادة هي الخطأ⁴. وفي هذا الصدد يقول ريكور: "...الفهم والتأويل متساويان عند ننتشه، فالبحث عن المعنى يتطلب الدهاء والحيلة في القراءة وفك رموز التعبيرات، وهذا هو لب العملية التأويلية..."⁵.

وعليه أراد ننتشه أن يقضي على عالم المظاهر من خلال القضاء على عالم الحقيقة وهذه الأخيرة التي يمنحها الواقع مغمورة في وهم اللغة.

¹ - أنظر: نبيهة قارة ،الفلسفة والتأويل ،المرجع السابق، ص13

² -أنظر: عبد الغاني بارة ،الهيرمينوطيقا والفلسفة ،المرجع السابق ، ص349

³ - poul Ricœur: de l'interprétation, op.cit. p40

⁴ - عبد الغاني بارة ، الهيرمينوطيقا والفلسفة ، المرجع السابق ، ص349

⁵ - poul Ricœur: de l'interprétation, op.cit. p42

ومما لا شك فيه أن ريكور يرى في كتابه صراع التأويلات* " أن عمل فرويد ماركس، نتشه، يوضع على قدم المساواة فالقراءة بين هؤلاء أصبحت واضحة كنفاد للوعي المزيف، إذ هاجم هؤلاء وعي الذات لذاتها المباشر والشفاف"¹.

إن هؤلاء الثلاثة ماركس، نتشه، ماركس، حاولوا أن يجعلوا طرائقهم الشعورية في فك رموز المعنى والعمل اللاشعوري في تركيب رموز المعنى من خلال إرادة القوة الوجود الاجتماعي، والحياة النفسية اللاشعورية .

إن ما يميز هؤلاء الثلاثة إنما هو الفرض العام ذو العلاقة:

أ- صيرورة الوعي الزائف

ب-طريقة قراءة رموز المعنى

من خلال هذه الميزة يعمل إنسان الشبهة باتجاه معاكس لعمل التزييف الذي يقوم به إنسان الخديعة ففرويد دخل في مشكل الوعي الزائف بواسطة الحلم والمرض العصابي أما ماركس يهاجم مشكل الإيديولوجيات، أما نتشه فانه متمحور على مشكل القيمة، ومن هنا تمثل إجراءات متلاقية لرفع التضليل².

إن المسألة الإرتيابية التي تكشف عنها الهيرمينوطيقا لا تبقى وفق ريكور حبيسة نزعة الارتياب التي تبناها كل من ماركس، نتشه، فرويد، لأنها تكشف بالأساس عن مفهوم الإقرار كمقابل بالضد لمفهوم الوعي الذي يدعي اليقين. ومن هنا نجد الهيرمينوطيقا الريكورية تواجه تحديات .

2-ريكور والتحديات التي تواجه التأويلية :

إن التحديات التي تواجه التأويلية في نظر ريكور، يمثلها فلاسفة الارتياب، وهذه التحديات تتمثل في تحديات عارضة وخارجية وتحديات جذرية .

* نشير أيضا أن كتاب بول ريكور (le conflit des interprétaion) تم ترجمته تحت عنوان : (صراع التأويلات) من طرف منذر العياشي في سنة 2005.

1-Ricœur pou le conflit des interprétaion ,op.cit,p148

2-أنظر: ريكور بول، التفسير: محاولة في فرويد، المصدر السابق ، ص39

أ - تحديات جذرية :

من بين ممثليها فلسفة التفويض المنتشوي التي أرادت تفويض السؤال الذي يحاول الكوجيتو أن يحمل إجابة له¹، وعلى هذا الأساس يرى ريكور أن الهجوم الذي شنّه منتشه ضد الكوجيتو الديكارتية (الحداثي) الذي يدعي بأن الفلسفة يجب أن تقيم نفسها كعلم، يقول منتشه: "... إن التهمج على الادعاء التأسيسي للفلسفة يستند إلى محاكمة اللغة التي تقال بها الفلسفة والحال أن فلسفة الذات قد تجاهلت تماما الحديث عن الوسيط اللغوي الذي يحمل حججها حول أنا موجود أنا أفكر، وعلى هذا شدد منتشه على البعد للخطاب..."².

وحسب ريكور فإن منتشه هو أكثر جذرية في نقد مفاهيم الحقيقة والذات، لكنه وقع في مفارقة حقيقية، يعني ذلك إذا كانت اللغة تمثل مسرحا ومستودعا للكذب، فكيف استثنى منتشه نفسه لأنه أسند إلى فلسفته وظيفة كاشفة؟ عن طريق مفاهيمه الخاصة (إرادة القوة، الإنسان الأعلى، والعود الأبدي، ولهذا يقول ريكور: "أنا نوجه النقد إلى كل الفلسفات التي تدعي الكشف والقول المطلق أو ولادة الحقيقة التاريخية". ويضيف ريكور "أن منتشه لا يقول شيئا سوى إنني أشك أفضل من ديكارت بان الكوجيتو مشكوك فيه"³. وفي كتابه "فرويد والفلسفة" نجد ريكور يقول: "...إن فلسفة منتشه هي تأويل ولكن ماذا يؤول منتشه..."⁴.

ب- تحديات التأويلية العارضة والخارجية: (ماركس-فرويد)

يرى ريكور أن التحديات التأويلية العارضة والخارجية من بين ممثليها ماركس و فرويد فنجد الأول (ماركس) يرى أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي فهي متجذرة في التنظيم الاجتماعي الذي يواجه شعور الإنسان ويجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقية، ويعني هذا أن الأفكار والتصورات والشعور مرتبطة بالنشاط المادي للبشر، فليس للأخلاق والدين والميتافيزيقا تاريخا، لأن التاريخ هو تاريخ البشر في مجموع علاقاتهم،

1 - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص39

2 - الذات عينها كأخر، ص85

3 - نقلا عن حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص41

4-poul Ricœur: de l'interprétation, essai sur Freud ، Op.cit .p32

فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي فالحياة المادية هي أساس العلاقات الاجتماعية¹.

يفهم من الماركسية أنها نقد لمزاعم الوعي الزائف، وهذا بإكتشافها أنه لا وجود للذات الإنسانية إلا داخل العلاقات الاجتماعية.

انطلاقاً من المادية التاريخية التي يمثلها ماركس، نلمس نقداً يوجهه ريكور إلى ماركس، حيث يقول: " يجب أن نخلص المفهوم الماركسي من ضيق أساسي يعانيه وأن نربطه بالوساطة الرمزية"². أما التحليل النفسي والذي يمثله فرويد نجد ريكور أفرد له كتاب تحت عنوان "فرويد والفلسفة" *، حيث نجد في هذا الكتاب أن كشف فرويد تعد صدمة حقيقية لغرور الإنسان وثقته الزائدة بعقله وتسليمه الساذج بمحتوى وعيه.

ومن هنا يرى فرويد أن الشطر الأكبر من سلوك الإنسان مرده إلى الأفعال اللاشعورية، وهذه الأخيرة هي كل حياة النفس التي لا يلعب فيها الشعور إلا دوراً ثانوياً، حيث يظهر أن الوعي الإنسان واليقين الديكارتي ليس ثقة مطلقة وإنما يمثل في مجموعه "زيف"³.

وهكذا تقف الفرويدية ضد الكوجيتو الديكارتي الذي يدعي أنه يسيطر على الشخصية ويراقبها، ومن هنا ترى مدرسة التحليل النفسي أن العالم مليء بالأوهام والسراب، ومن ثم فالتحليل النفسي يخضع الذات إلى "تأويل تاريخي"، أي أن الذات تبرز من خلال علاقتها مع الغيرية ومع الواقع الموضوعي⁴.

إن الدلالة التي يمثلها ماركس والتحليل النفسي، لا تمثل إلغاء سؤال الفلسفة التأملية وإنما تحدث تحويراً في أسئلتها، ومن ثم تتمثل دلالتها في البحث عن مجال جديد للحقيقة لاعتناق طريق الهدم، وإنما عن طريق ابتداء فن جديد للفهم يتجاوز الكوجيتو الديكارتي.

1 - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص62

2 - نقلاً عن: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص55

* نشير إلى أن هذا الكتاب "De l'interprétation essai sur freud" تم ترجمته إلى اللغة العربية بعنوان (في التفسير محاولة في فرويد)، من طرف وجبه أسعد في سنة 2003

3 - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص ص 145-147

4 - المرجع نفسه، ص449

لكي يصبح الفهم تأويلا ويكف الوعي عن نرجسيته ويصبح في علاقة ظاهر وباطن، لكن ريكور يشير إلى أن أخطر ما في هؤلاء هو "التشكيك في كل الفلسفات المنحدرة من الكوجيتو الديكارتي"¹.

وعلى هذا الأساس كان اهتمام ريكور بالتحليل النفسي أي من حيث أنه يساهم في التحول من الفلسفة التأملية للذات إلى الفلسفة الرمزية التأويلية للذات، وفي هذا الصدد يقول ريكور "أن التأويل الذي نعطيه عن الإنسان يصب بشكل أساسي ومباشر في مجمل الثقافة وأن التأويل ليصبح معها لحظة من لحظات الثقافة. وهي إذ تؤول العالم فإنها تغيره"²، لكن ريكور يعتبر أن هذا التأويل يحصره فرويد في تأويل الثقافة، ولهذا يقول ريكور: "انه لمن المهم إذن أن نبين أن التحليل النفسي هو تأويل للثقافة في مجموعها، وليس تفسيراً شاملاً. وسنقول فيما بعد إن وجهة نظره محدودة"³. وفي موضع آخر يرى ريكور أن التحليل النفسي لا يستطيع أن يحدد ما يبحث عنه لأنه لا يجد سوى تمثلات ومؤثرات تنتمي إلى الرغبات، وهذه الأخيرة حسب ريكور ستجعل التحليل النفسي لا يعرف سوى بعد رمزي⁴، ولهذا يقول ريكور "...إن فرويد وضع نفسه في حدود..."⁵.

وهكذا يعرض ريكور هذه التحديات، حيث يقول في هذا الصدد: "... وما يجب مواجهته إذن، ليس شكاً ثلاثياً، ولكن مكرًا ثلاثياً...."⁶.

يظهر من هذا القول أن ريكور يقصد فلاسفة الارتياح نتشه -فرويد- ماركس، لأنهم حاولوا إعلان موت الوعي وبالتالي موت الذات الفاعلة، ونهاية الآخر الذي هو صورة هذه الذات.

ولكن كيف يتجاوز ريكور فلاسفة المكر الثلاثي؟

1 - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع سابق، ص42

2 - صراع التأويلات، ص161

3 - المصدر نفسه، ص164

4 - المصدر نفسه، ص46

5 - Ricœur: de l'interprétation, essai sur Freud.op.cit.p32

6 - المصدر السابق، ص192

إن ريكور سي طرح قضية ارتباط الوعي باللاوعي من أجل الكشف عن الصورة الحقيقية للواقع ، فالذات حسب ريكور " ... لا يمكن أن تدرك ذاتها بشكل مباشر إلا من خلال الآخر ، وهذا الآخر الفينومينولوجي لدى ريكور، سيمثله (إرادة القوة – واللاوعي – والنشاط الاقتصادي) وهذه الوسائط تجعل الذات مرتبطة بالعالم"¹. ومن جهة أخرى يرى ريكور أنه " بعد فرويد لم يعد بالإمكان الإبقاء على فلسفة الفاعل"²، وكأنها فلسفة الوعي، بل على الذات أن تمارس وجودها من خلال حقل رمزي ودلالي في كلمات وأشياء الوجود وبالتالي إمكان فهم الذات عبر رموزها اللاشعورية: الحلم، زلات اللسان³.

وأمام هذا الطرح نجد ريكور ينفي كل تفكير يدعي الحقيقة المطلقة ، ولكن في نفس الوقت يؤكد وجودها من خلال تعددها ، فمحاولة ريكور تكمن في تجاوز فلسفة الحداثة التي تدعي الحقيقة من جهة، ومن جهة أخرى يريد وضع الذات في مكانتها التي فقدتها⁴.

وفي الأخير يمكن القول أن ريكور من خلال التأمل الانعكاسي فإنه يقدم بعدا تأويليا (هيرمينوطيقا) داخل بنية الفكر الإنعكاسي نفسه، حيث حاول من خلال مشروعه المابعد الحداثي البحث عن صورة للذات تتوسط حقلي الوعي واللاوعي، وهو المسعى الذي طرحه ريكور في صورة صراع التأويلات .

¹ - نقلا عن : العربي ميلود وآخرون، (تجليات سؤال الغيرية لدى ريكور)، ضمن: بول ريكور والفلسفة، (مؤلف جماعي)، إشراف: نابي بوعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، الرباط، ط1، س2014 ص ص 46-47

² - أندري نوارى، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، تر: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، س1988، ص61

³ - عبد اللاوي عبد الله ، ابستمولوجيا التاريخ ، المرجع السابق ، ص137

⁴ - أنظر: حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق ، ص16-17

الفصل الثالث

ريكور وهيرمينوطيقا مابعد الحداثة

المبحث الأول : الهيرمينوطيقا عند ريكور

أولاً- مفهوم الهيرمينوطيقا عند ريكور

ثانياً- مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور

ثالثاً- المفاهيم المؤسسة للمنهج الهيرمينوطيقي

المبحث الثاني : إشكاليات المنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور

1- جدلية الفهم والتفسير

2- المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا

3- اللغة خطابا

4- النص كوسيط بين الذات وذاتها .

5- من النص إلى التاريخ

المبحث الأول

الهيرمينوطيقا عند ريكور

أولاً: مفهوم الهيرمينوطيقا عند ريكور

ثانياً: مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور

ثالثاً: المفاهيم المؤسسة للمنهج الهيرمينوطيقي

توطئة:

لقد تميزت فلسفة ما بعد الحداثة بظهور بعض التيارات التي تؤكد أن استمرار الفلسفة لا يكون إلا من خلال تحولها إلى هيرمينوطيقا، وهذا التحول يمثل الآن تيارا أساسيا في الفلسفة المعاصرة، وفي الحقيقة أن هذا التيار معني في المقام الأول بتأويل النص الفلسفي والديني ولكنه يمتد ليشمل كل شيء قابلا للفهم والتعقل وربما لهذا السبب أصبح التأويل في الفلسفة المعاصرة ميزت فلسفة ما بعد الحداثة .

ومن هنا شكلت الانتقادات المنهجية التي وجهت إلى مفهوم الحداثة الأرضية لظهور المنهج الهيرمينوطيقي ليأخذ صورته النقدية التي تغذيها روح فكرية نقدية .

أولا: مفهوم الهيرمينوطيقا عند ريكور

يعرف بول ريكور التأويل في قوله: " التأويل هو عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص"¹، وبهذا القول يدين ريكور مرحلة حاسمة في تاريخ التأويل، ومن ثمة يذهب في كتابه " صراع التأويلات إلى القول " ...أن فكرة الهيرمينوطيقا بوصفها علما لقواعد التفسير، قد تكونت، بادئ ذي بدء، في النصوص التوراتية ثم في النصوص الدنيوية..."² ومن هنا يميز بول ريكور بين التأويل " interprétation "، والهيرمينوطيقا "herméneutique" إذ تعني الأولى منها الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر إلى معنى باطن، في حين الثانية ذات حمولة فلسفية، فهي تمثل النشاط الأكثر فعالية لجهد الذات من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود³. وفي خضم هذا التمييز فإن تأويلية ريكور لا تخضع إلى قانون واحد، بل تحاول أن تضبط المفاهيم من خلال نظريات متعددة ومتصارعة، وبهذا تكون منهجية التأويل مرتبطة بالنصوص.

وعلى هذا فإن الهيرمينوطيقا عند ريكور هي العودة إلى تفسير النصوص بوصفها العنصر المحوري المميز للهيرمينوطيقا، حيث يعني ريكور بالهيرمينوطيقا " نظرية

1-Poul Ricoeur:le conflit des interprétations ,op.cit.p10

² - ريكور بول، صراع التأويلات، ص 99

³ -حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، المرجع السابق، ص 15

القواعد التي تحكم التأويل، أي تأويل نص معين أو مجموعة من العلامات التي يجوز اعتبارها نصاً، ومن التحليل النصي على سبيل المثال تفسير الأحلام الذي هو شكل من الهيرمينوطيقا من غير شك"¹.

ومن هنا يتوقف ريكور أمام نوعين من التأويل أو الهيرمينوطيقا وليس هيرمينوطيقا واحدة، فما دام تفسير الأحلام في التحليل النفسي يدعي تأويل الرموز باختزالها ، في مقابل هيرمينوطيقا الاجاب (العقيدة)².

وعلى هذا نجد ريكور يربط بين منهجين :

-التفسير الاختزالي (فرويد)

-استرجاع المعنى الأصلي للرمز

إذن من خلال هذين المنهجين يوضح بول ريكور موقعه من هذين النوعين من التأويلية حيث أصبحت التأويلية تظهر كميدان معركة بين اتجاهان متعاديان ، يتمثل الأول في التفسير الإختزالي ، ويتمثل الثاني في استرجاع المعنى الأصلي للرمز، وبذلك فإن بول ريكور موقعة يتمثل في الربط بين هذين المنهجين .

ثانياً: مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور

تحدد مهمة التأويل عند ريكور في كتابه من "النص إلى الفعل" الذي وضع عنواناً جانبياً له " أبحاث في التأويل " بعد أن أكد شرعية الهيرمينوطيقا في كتبه الأخرى " في التفسير محاولة في فرويد" و" صراع التأويلات ".

انطلاقاً من هذه المؤلفات تتحدد مهمة الهيرمينوطيقا بأنها عملية فك رموز المعنى الخفي أما موضوعها يتمثل في النص بمعناه العريض الذي قد يكون رموزاً في الحلم أو أساطير المجتمع، وفي هذا الصدد يقول ريكور : "... ما دامت التأويلية تريد أن تفسر الوجود في العالم، وما دامت قد رأت هذا الوجود منكشفاً في النصوص السردية، فإنها

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق ، ص77

² - أنظر: أحمد عبد الحليم ، ريكور والهيرمينوطيقا ، دار الفارابي - بيروت - لبنان ، ط1، س2011، ص34

يجب أن تتكبد على هذه النصوص...¹ و يواصل الحديث من أجل أن يثبت مهمة الهيرمينوطيقا وفي هذا الصدد يقول:" يمكن تحديد التأويلية، ليس بوصفها بحثا في النوا النفسية المتخفية تحت سطح النص، بل بالأحرى بوصفها تفسيرا للوجود في العالم معروضا في النص. ما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن أسكنه وفيه يمكنني أن أشرع إمكاناتي الخاصة"² ومن خلال هذا النص فان مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور " إذا، هي الكشف عن موضوع النص غير المحدود لا عن نفسية المؤلف"³ ومن ثمة تكون الممارسة التأويلية هي أن تفسر العالم في مواجهة النص، فعالم النص هو مرجع الخيال لا بوصفه إبداعية تحكمها القوانين وإنما عالم النص هو العماد الذي يرتكز عليه التأويل، وعلى هذا يرى ريكور أن نقطة التوسط بين التفسير والفهم هي فكرة عالم النص، ومن ثم تدخل مهمة التأويلية من خلال النص، وفي هذا الصدد يقول ريكور:"...إن ما يجب تأويله في النص هو العالم المقترح الذي يمكن أن أسكنه..."⁴.

إذن يحاول ريكور من خلال "مهمة الهيرمينوطيقا" أن يتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذات على الوجود بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والفهم، فعالم النص هو العالم الذي تعطى فيه الحقيقة للفهم، وفي هذا الصدد يرصد ريكور مهمة التأويلية في قوله:"...البحث داخل النص نفسه، من جهة، عن دينامية الداخلية الكامنة وراء تبين العمل الأدبي ومن جهة أخرى البحث عن قدرة هذا العمل على أن يقذف نفسه خارج ذاته ويولد عالما يكون فعلا هو "شيء" النص اللامحدود. إن الدينامية الداخلية والانقذاف الخارجي يكونان ما أسميه عمل النص. ومن مهمة الهيرمينوطيقا أن تعيد تشييد هذا العمل المزدوج للنص..."⁵، ومن خلال هذا القول يريد ريكور من خلال المنهج الهيرمينوطيقي " فك

¹ -نقلا: عن قانهوز وآخرون ، أسلاف فلسفة بول ريكور ، المرجع السابق ، ص82

² - سعيد الغانمي وآخرون، الفلسفة التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص33

³ - أحمد عبد الحليم وآخرون، ريكور والهيرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص43

⁴ - سعيد الغانمي ، الفلسفة التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص33

⁵ - ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، ص25

شيفرة الرموز التي تحملها الأساطير، وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي السطحي المؤلف المباشر ، لأن الرمز يحتمل عدة معاني"¹.

إن يعتقد ريكور أن مجال التأويل، هو المجال الرمزي المنفتح على كل الأفاق والحدود

ومن هنا فان مهمة الهيرمينوطيقا مزدوجة :

1- إعادة تشييد دينامية النص (داخلية النص)

2- استرداد قدرة العمل الأدبي على أن ينقذ خارج تمثيل عالم يمكنني أن أسكنه²

ومن خلال هذه المهام نجد ريكور في كتابة (من النص إلى الفعل)، يبين لنا مهمة الهيرمينوطيقا في قوله : "...لم تعد تهتم بالذات المتكلمة أو الكتابة، أو التطابق بين عبقرية القارئ والكاتب ، فقصد الكاتب الغائب عن النص هو في حد ذاته أصبح سؤالاً هيرمينوطيقياً، أما ذاتية الأخرى فهي من صنع القراءة والنص..."³. ومن هنا يرى ريكور أن التأويلية تسعى إلى التخلص من هذه الذاتية وتصبح من مهمتها " البحث داخل النص نفسه من جهة، ومن جهة أخرى تعمل على تشييد عمل المزدوج للنص"⁴.

من خلال هذا النص يسعى ريكور أن يتجاوز التأمل الانعكاسي من جهة، ومن جهة أخرى يحاول " أن يربط الهيرمينوطيقا بالنصوص المكتوبة "

يوجز لنا ريكور مهمة الهيرمينوطيقا في كتابه "من النص إلى الفعل" في حالتين:

1-الحالة الأولى : ترمي الهيرمينوطيقا إلى إزالة الوهم عن الرمزية من خلال كشف عن القوى غير المعترف بها المستترة داخلها .

-الحالة الثانية: تقصد الهيرمينوطيقا إلى تجميع المعنى الأكثر ثراء وروحانية⁵.

¹ - ريكور بول ، بعد طول تأمل ، المصدر السابق ، ص 8

² - ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، ص 25

³ المصدر نفسه ، ص24

⁴ - عبد الله عبد اللاوي، ابستمولوجيا التاريخ، المرجع السابق، ص136

⁵ -ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص23

وعليه، فإن مهمة التأويلية المنهجية هي تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. كما يلخص ريكور مهمة الهيرمينوطيقا في جدلية الفهم والتفسير التي تضع التأويل أمام حركة النص .

إن جهد ريكور كامن في تأسيس المشروع التأويلي من خلال الإطلاع على مهام التأويلية وأدواتها المعرفية من أجل بناء الممارسة الهيرمينوطيقية .

ثالثا: المفاهيم المؤسسة للمنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور:

إن الحديث عن الهيرمينوطيقا عند ريكور هو في الحقيقة الحديث عن المفاهيم الإجرائية التي يوظفها في منهجه الهيرمينوطيقي منها: المسافة - الكتابة - النص - الرمز - التفسير - الفهم ... الخ

أ- المسافة: إن اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه وذلك بين لغة زمان ومكان محددتين، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن معاصر نص ما يخدم نفسه حين يتوهم أنه في موقع مخطط من النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة¹، وهكذا نلاحظ أن شرط المسافة يحقق لنا قابلية النص للاستعادة التأويلية وبهذا المعنى فإن اتخاذ المسافة متضمن أو أنه داخل في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة وفي كل الظواهر المشابهة المتعلقة ببث الخطاب.

إن المسافة لا تعني تحطيم الرابطة الصميمية للانتماء التاريخي أي لتاريخ ما أو لثقافة ما، ذلك أنه لا إمكان لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الاجتماعي، أي لا إمكان للتطبيق وادعاء النظر من فوق ونحن في كل الحالات إزاء أحد اختياريين إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل أنطولوجيا التناهي

¹ - أنظر: كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص94

وهذا يعني أن المسافة هنا نسبية لا تقوم إلا داخل رابطة الانتماء، وجود محايت للنص ذاته كما أنها نسبية لا مطلقة¹.

ب- الكتابة: الكتابة حسب ريكور تدرك في معنى مغاير إذ ما نكتبه هو ما لا نقوله، أي أننا نكتب من أجل تثبيت ما نقوله بل نكتب لأنها تلك الصيغة الوحيدة للقول، وعليه فإن فعل الكتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب هو شرط لظاهرة أساسية أعمق وهي استقلالية النص، وهذه الاستقلالية من عدة جوانب هي استقلالية اتجاه قصد الكاتب، حيث يتحرر النص من قصد المؤلف وهي استقلالية تجاه المشروطيات الاجتماعية والثقافية التي حكمت إنتاج النص وهي استقلالية اتجاه المتلقي أو القارئ.²

وبهذا المعنى ينظر ريكور إلى الكتابة كحدث بارز في حياة النص، فيقول " النص كل خطاب تم تثبيته بالكتابة. فالتثبيت، وفق هذا التعريف، مؤسس للنص نفسه"³ ومنه فإن الكتابة حسب ريكور " لا تعتبر حينئذ تسجيلاً هامشياً وعرضياً لما قلناه بل الكتابة هي ضرب من استباق القول"⁴، أي بمعنى أننا ندون نصاً لأننا عجزنا عن قوله أو نطقه أو قوله.

ج- عالم النص: يعرف ريكور النص في قوله " لنسم نصاً كل خطاب ثبتته كتابة"⁵ ومن هذا التعريف يجوز اعتبار التثبيت بواسطة الكتابة هو بناء للنص ذاته إذ الكتابة حسب ريكور هي التي تقوم بتثبيت القول، ومن هنا يتحدد مفهوم عالم النص عند ريكور من خلال " القطع مع البحث عن المقصود والنيات المتخفية خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية"⁶. كما نجد ريكور في كتابه (عن الترجمة) يقدم تعريفاً للنصوص يقول: "...النصوص هي نسيج يصوغ الخطاب في شكل

1 - أنظر: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص47

2 - أنظر: كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل عند أركون، المرجع السابق، ص94

3 - ريكور بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص154

4 - محسن صخري، فوكو قارنا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حاب، ط1، س1997، ص11

5 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص105

6 - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل، المرجع السابق، ص94

مقاطع تتراوح بين الطول والقصر وتعتبر الحكاية إحدى هذه المقاطع الأكثر إثارة للانتباه...¹ ويعني هذا أن النص هو الغيابات الرمزية التي تنتشر بشكل مختلف ولا منطقي داخل الذات ويتم رصدها بواسطة الكتابة للكشف عن ما تفعله الذات أو تنساه لحظة الانتقال من فكرة لأخرى: النص هو تذكير.

د-الرمز: يقول ريكور: "يقول الكائن نفسه بصورة متعددة"²، انطلاقاً من هذه العبارة تكون هذه الصورة المتعددة هي الرموز، وحسب ريكور فإن الرموز "عبارات لغوية ذات معنى مزدوج من شأنها أن تدفع إلى الفعل التأويلي الذي يسمح بالتقاط المعنى الغير المباشر الذي يقصده المعنى المباشر"³.

وبهذا المعنى فإن الرمز عند بول ريكور يقودنا إلى المسافة التي تفصلنا عن المعنى الخفي، ولهذا يقول ريكور: "الرمز يؤدي إلى التفكير"⁴، ومن خلال هذا الشعار يبني ريكور تأويلية ما بعد الحداثة .

¹ - ريكور بول، عن الترجمة، تر حسين خمري، منشورات الاختلاف - الجزائر، منشورات دار العربية

للعلوم - بيروت، ط1، س2008، ص50

² - بول ريكور، صراع التأويلات، ص103

³ - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص14

⁴ - Poul Ricœur, Réflexion fait (Autobiographie intellectuelle), Editions Esprit, paris, 1995, p31

المبحث الثاني

إشكاليات المنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور

1- جدلية الفهم والتفسير

2- المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا

3- اللغة خطابا

4- النص كوسيط بين الذات وذاتها

5- التأويل عند ريكور: من النص إلى التاريخ

توطئة :

إن الهيرمينوطيقا التي تتحدد مهمتها في التأويل تحاول البحث عن المعنى في حقل اللغة وتريد في نفس الوقت تحويل كل الظواهر إلى نصوص، وبذلك نجد إشكاليات متعددة متصلة بالهيرمينوطيقا وهذا نظرا لتنوعها وتشابكها. ومن هذا المنطلق شكلت جدلية الفهم والتفسير إشكالية، ومن جهة أخرى شكلت اللغة إشكالية أخرى لارتباطها بالنص، الخطاب الكتابة، القراءة وحتى نعرف حجم هذه إشكاليات لا بد لنا من معرفتها .

1-جدلية الفهم والتفسير :

لقد تحددت مهمة الهيرمينوطيقا في الفهم والتفسير، أي في البحث عن المعنى بالاستناد إلى حقل اللغة وتحويل كل الظواهر إلى نصوص، وبذلك تتناول بالتأكيد إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير، وفي إطار هذه المقاربة لهذه الإشكالية يبدو أن الفهم والتفسير يحددان مسارين متعارضين من شأنهما توضيح الاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية¹، وبهذا المعنى يعرف ريكور التأويل من خلال هذه الجدلية، حيث يقول:"...أعرف التأويل بهذه الجدلية نفسها القائمة بين الفهم والتفسير على مستوى المعنى المماثل للنص"².

من خلال هذا النص يتبين أن بول ريكور يقدم موقف نحو هذا التعارض الذي بين الفهم والتفسير، حيث يسعى جاهدا إلى تأسيس جدل متبادل بينهما. ولكن ما المقصود بالفهم والتفسير عند ريكور؟ وما طبيعة هذه العلاقة الجدلية التي بين الفهم والتفسير؟

يعرف بول ريكور الفهم والتفسير في قوله " ...أعني بالفهم القدرة على أن نعيد بأنفسنا ومع أنفسنا عمل تَبْنِيْن النص، وأقصد بالتفسير عملية من الدرجة الثانية تضاف إلى هذا الفهم وتتمثل في توضيح السنن المنحدرة من عمل التَبْنِيْن هذا الذي يرافقه القارئ... " ³.

¹ - أنظر: نبهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص2

² - ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص26

³ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

ومن هنا يمكن القول " أن موقع الفهم وهو يتوسط بين التفسير والتأويل يحتاج وفق ريكور إلى نوع من إزالة الغبار عنه، بحكم أننا نعتقد أن الموقع الحقيقي للفهم هو ما لازم التأويل لا التفسير"¹، وهذه الإشكالية التي بين التفسير والفهم وفق بول ريكور من شأنها أن تجيب على الأسئلة التي تركها دلتاي مفتوحة والمتمثلة في اعتبار التفسير هو نموذج العلوم الطبيعية الذي استعارته المناهج الوضعية قصد توظيفه في حقل العلوم التاريخية، أما التأويل في منظوره ينحدر من الفهم ويتعلق بالعلوم الفكرية أو العلوم الإنسانية، ومن هنا يعتبر ريكور دلتاي بأنه ظل حبيس دور أو ثنائية بحكم اعتبار التفسير كآلة علمية والفهم خاصية نفسية². لكن مع ريكور لم يعد التفسير رهين العلوم الطبيعية، وإنما أصبح آلة جامعة تنطبق على النماذج الألسنية من أجل فهم الذات، حيث يأخذ ريكور جدلية الفهم والتفسير وفق قاعدة أساسية " نفسر لكي نفهم ونفهم لكي نفسر " ³ أو بالأحرى "التفسير الأوفر من أجل فهم أفضل" (Expliquer plus pour comprendre mieux)⁴. وفي هذا الصدد تكون مقولته شاهدة على هذه العلاقة بين الفهم والتفسير حيث يقول في كتابه (من النص إلى الفعل): "...وهكذا انتهينا إلى القول بأن التفسير أكثر، يؤدي إلى فهم أفضل

5... ..

إذن جدلية الفهم والتفسير عند ريكور ممكنة التحقيق في حالة ما إذا تأسس التفسير على منطلقات تنتمي إلى الحقل اللساني عوض الاعتماد على مناهج علوم الطبيعية، كما أن ريكور يعتبر أنه بإمكان اللسانيات تزويد المحلل بنموذج سيميائي لتفسير النصوص.

و من هذا المنطلق يمكن القول أن تأويلية اتجهت إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحه دلتاي حول القطيعة بين الفهم والتفسير، حيث يجيب ريكور دلتاي قائلا: " أنه إذا ما خص

1 - مختار لزعر وآخرون، (وسطية الفهم بين التفسير والتأويل) ، ضمن: بول ريكور والفلسفة المرجع السابق، ص 127

2 - أنظر: الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص69

3 - المرجع نفسه، ص70

4 - ريكور بول، بعد طول تأمل، تر : فؤاد مليت ،مر: عمر مهيبيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، س 2006 ص76

5 - ريكور بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص16

التفسير مجال العلوم الإنسانية، أي تحديد شروط ظاهرة يكون مقتضى الفهم هو البحث عن التفسير نفسه ليؤسسه ويبرره، ومن هنا يتداخل المنهج التفسيري والمنهج التأويلي. وعلى هذا نحو تبرز علاقة العلوم الإنسانية بالهيرمينوطيقا، وهذه العلاقة هي من طبيعة جدلية إذ " أن الهيرمينوطيقا بدورها تتولى مهمة إدراج نتائج ومسلمات كل العلوم التي تحاول تفكيك علامات الإنسان وتأويلها في صميم مشروعها"¹.

ومن هنا يسعى ريكور من خلال الهيرمينوطيقا تجاوز التعارض المنهجي بين الفهم* والتفسير، وذلك من منطلق أن تعاضدها وحده هو الذي يتيح فرصة فهم الذات أمام النص ومن ثم استجلاء وجود القرابة المتعددة بين ما يشترعه النص من عوالم خيالية، وبين ما تعرضه التجربة الإنسانية من إمكانات الفعل في الحياة، وعلى ذلك " فان المؤول في نظر ريكور يجب أن يتجاوز التعارض بين الفهم والتفسير حتى يتمكن من اكتشاف أساليب أخرى من التعبير"². وعليه إذا اعتبر دلتي التفسير شرط إمكان الفهم لأن الذات تستظهر مكبوتاتها في الخطاب أو العلامة أو الرمز أو النبوة فان أفضل طريق من أجل إدراك مقاصد الذات هو تفسير هذه الآثار البارزة، حيث يعطي ريكور الأولوية للفهم والصدارة ليصبح التفسير مجرد تنسيق أو وسيط، لكن ريكور لم ينسى الوعد الفلسفي في جعل هذه الثنائية في جدلية من أجل الإفلات من وهم كان يسعى لتقويضه ومجاوزه، والوعد الفلسفي يتمثل في إضفاء خاصية جدلية على إشكالية التفسير والفهم لتجاوز البديل الأنطولوجي³.

وبخصوص الحديث عن التكامل بين الفهم والتفسير يرى ريكور " أنه يجب على التأويلية (الهيرمينوطيقا) أن تتجاوز هذه الثنائية المدمرة الموروثة عن دلتي (الفهم –

¹ - أنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص65
* يشير بول ريكور في كتابه: "من النص إلى الفعل" إلى أن الشرح ليس سوى فهم طورته الأسئلة والأجوبة. أنظر: ص127

² - ميلود بلعالية دومة، التواصل والتاريخ: بحث في فلسفة التاريخ عند بول ريكور، المرجع السابق ص158

³ - أنظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص26

التفسير)، وهي الثنائية القائمة على الاعتقاد في الارتباط التبعي بين أي عمل ذي طابع تفسيري وبين ميتودولوجيا علوم الطبيعة"¹.

وعليه نجد ريكور يخلص إلى عدة نتائج يمكن إجمالها كالآتي :

- يحدث الفهم والتفسير في كل من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية .
- هناك علاقة جدلية بين الفهم والتفسير داخل كل علم.
- يمكن إثبات أحادية معنى التفسير بالنسبة لهاتين الفئتين من العلوم في مقابل ازدواجية معنى الفهم.
- إن المسار الخاص بالعلوم الإنسانية هو الذي يوحد بينهما وبين الهيرمينوطيقا².

إذن يرفض ريكور عقلانية الفهم المباشرة وعقلانية التفسير المتأسسة على مبادئ لغوية بنوية تتصور اللغة على شاكلة نسق من الرموز مغلقة على نفسها ولا تفهم إلا بالإحالة إلى مرجعها الذاتي ومبدئها الأساسية. وبذلك يكون المفهوم الجديد للتأويل الذي يريده ريكور " ينبع من الجدل بين الفهم والتفسير"، حيث الفهم يعرف على أنه قدرة بنية النص في الاشتغال على إعادة إمساك زمام نفسها بنفسها، والتفسير يعرف على أنه عملية زرع من درجة ثانية لهذا الفهم وترتبط بتحيين بأنظمة الشفرة المتحركة في العمل البنائي الذي يصاحب القارئ³. وبهذا المعنى وبفهم النص يمكن لنا إعادة تفسيره وتنظيم فضائه الدلالي ومن هنا يظهر تأويل النص وفق جدلية الفهم والتفسير على مستوى " المعنى المحايث للنص"⁴.

إن ريكور من خلال تعامله مع جدلية الفهم والتفسير يعتبر أن الفهم له القدرة الكافية أن يحقق بعدا تواليا مع التفسير ومن ثم التأويل، ولكن التساؤل الذي يمكن طرحه في هذه الجدلية التي بين "التفسير والفهم" والمتمثلة في: هل نفسر ثم نفهم أم العكس؟

¹ - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، المرجع السابق، ص48

² - نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، المرجع السابق، ص66

³ - أنظر: زهير الخويلدي، معان فلسفية، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، ط1 س2009، ص238

⁴ - ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص38

يجيب بول ريكور عن هذا الإشكال في قوله: " ... إن التفسير ليس أولاً بل ثان قياساً إلى الفهم..."¹.

لكن بالنسبة لبول ريكور " لا يمكن فهم الجدلية القائمة بين الفهم والتفسير، إلا إذا اعتبرنا أن النص هو فعل، لأن الفعل ينفصل عن فاعله ويطور نتائجه الخاصة وهذا بالضبط ما يفعله النص عندما ينفصل عن مؤلفه "².

وبهذا المعنى يتجاوز بول ريكور ثنائية التفسير والفهم، ويجيب دلتاي القائل " غاية الهيرمينوطيقا هي فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته "³. بحيث يعترض ريكور على هذا النزوع الذاتي ليصبح التأويل ليس أن نفهم النص أفضل مما أراد له صاحبه أو يكون الفهم الذاتي أعمق وأنفذ من فهم المؤلف لنصه وإنما متابعة هذا النشاط الداخلي والخارجي للنص عبر علاماته المنتظمة في عالمه وقدرته على تشكيل فضاء تجد فيه الذات أو القارئ أشكال بحثه عن المعنى وأنماط سيره للدلالة أو العلامة و بهذا المعنى و بفهم النص يتبدى تأويله في جدلية الفهم والتفسير على مستوى المعنى المحايب للنص.⁴

إن يمكن القول أن التأويل ليس طرف ثالث، بل هو جدل التفسير والفهم ولهذا يقول ريكور: "... بل التأويل حالة خاصة من حالات الفهم. هو الفهم حين يطبق على تعبيرات الحياة المكتوبة."⁵ ولهذا يرى الباحث "عمر مهيل" * أنه لو تأملنا في كتابي بول ريكور "Du Texte à l'action"، "Le conflit des interprétions" لوجدناه يؤكد على

¹ - ريكور بول، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص17

² - يونس رابح، "اللغة والخطاب عند ريكور"، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسنطينة - الجزائر، س2007-2008، ص20

³ - الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص 72

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁵ - ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب، ط1، س2003، ص 120

* عمر مهيل باحث جزائري قام بترجمة وتقديم كتاب: جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا. أنظر في هذا الصدد المقدمة، ص15

ضرورة ايجاد رابط واضح بين التفسير والفهم ، بين معطيات الذات العارفة وظواهر العالم الخارجي .

و في الأخير يمكن القول أن العلاقة الجدلية التي بين الفهم والتفسير في تكامل و أنها ممكنة التحقق إذا ما تأسس التفسير على الحقل اللساني.

2- المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا عند ريكور:

تدخل أعمال كل من ريكور وغادامير في إطار المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ولهذا فمن غير المهم إدراجهما ضمن تقليد الفينومينولوجيا أو الهيرمينوطيقا على حد سواء، فقد أدرك كل واحد منهما أنه من المتعذر التفكير في احدهما دون الأخرى . ومن أجل معرفة هذا المنعرج لابد لنا الإشارة إلى أن كل من ريكور وغادامير قد اختلفوا في طريقة وصف هذا المنعرج .

يرى بول ريكور في كتابه صراع التأويلات أن " المشكلة الهيرمينوطيقية تشكلت قبل ظاهراتية هوسرل بكثير..."¹، ويقول أيضا في كتابه من النص إلى الفعل: "الهيرمينوطيقا تحيل بشكل آخر إلى الظاهراتية"²، ولهذا يعتقد أنه لا يمكن القيام بوصف الظواهر مباشرة دون تأويل ، لذا يجب اللجوء إلى منعرج أو (عطفة هيرمينوطيقية)* ويعني هذا أن بول ريكور حاول من خلال مشروعه المابعد الحداثي " أن يزاوج بين الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا، حيث يريد أن يظهر تطعيم الفينومينولوجيا بالهيرمينوطيقا دون أن يغفل إمكانية تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا"³ .

¹ - ريكور بول، صراع التأويلات ، ص33

² - ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، ص45

* نشير إلى أن ريكور تبنى هذه المنعرج الهيرمينوطيقي بسبب أزمة الكوجيتو الديكارتي.أنظر في هذا الصدد "الذات عينها كآخر". وكذلك جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجي، المرجع السابق ذكره

³ - ريكور بول ، بعد طول تأمل، المصدر السابق ، ص85

ومن هنا يمكن القول أن بول ريكور حاول تعويم الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بمواضيع الرؤية المباشرة، الإدراك الحسي، والتأسيس النهائي، لكن ريكور بالرغم من أنه بدأ فينومينولوجيا فقد استقر على عنوان " الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة"¹. أما غادامير حاول من خلال المنعرج تعويم الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بالمسائل الإبستمولوجية، لكن في الوقت نفسه يرى غادامير أنه على الهيرمينوطيقا أو العلوم الإنسانية التحول إلى الفينومينولوجيا .

3- اللغة خطابا عند ريكور:

لقد جعل ريكور اللغة ضمن مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية المشكلة للفلسفة المعاصرة، والتي تغطي الأبحاث اللسانية والمنطقية والتأويلية، ومن هذا المنطلق أردنا معرفة الأفكار الأساسية لهذا الفيلسوف في مجال قوله باللغة كخطاب، وذلك بالاعتماد على أحد كتبه المشهورة " نظرية التأويل:الخطاب وفائض المعنى " .

أ- التميز بين علم الدلالة و السيمياء مفتاح مشكلة اللغة

لكي يعيد ريكور الاعتبار للغة بوصفها وساطة بين الأفكار الأشياء ، فإنه يميز بين علم الدلالة و السيمياء، حيث يعتبر علم السيمياء العلم الذي يدرس العلامات والذي يعتمد على تجزئه اللغة إلى أجزائها المكونة، أما علم الدلالة يدرس الجملة أو الخطاب فهو معني مباشرة بمفهوم المعنى، (أي بما هو فحوى أو مغزى ،ومن هذا التميز بين علم الدلالة و السيمياء يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها)².

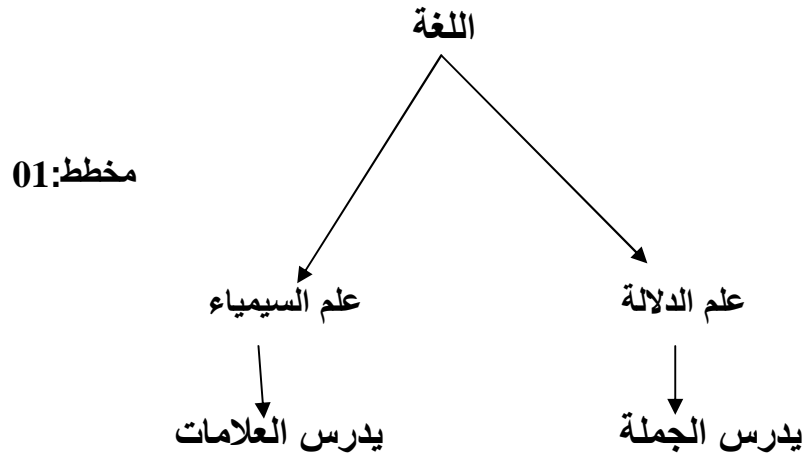
من خلال هذا التميز الذي قام به ريكور نجده يريد أن يعيد النظر في ثنائية دي سوسير "الكلام –اللسان " لأن الكلام فردي وتعاقبي وعارض، أما اللسان هو الاجتماعي

¹ - جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص156

² - أنظر: ريكور بول، نظرية التأويل ، ص32

*الكلام عند ريكور هو الفعل الذي من أجله يتجاوز المتكلم انغلاق عالم الإشارات أنظر: صراع التأويلات ، ص122

و التزامني و النسقي. ومن هنا يضع ريكور الخطاب بدلا من الكلام* للتفريق بين علم السيميائ وعلم والدلالة.



ب- مفهوم اللغة عند ريكور:

يرى ريكور بأن " اللغة هي مجرد شرط للتواصل، الذي تتيحه إشارات وقواعد أو قوانين ، كما أنها تخلق من عالم أو الزمان أو الذات" ¹. وفي تعريف آخر نجد اللغة عند ريكور " هي أن نقول شيئا عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة" ² من خلال هذا القول يعتبر ريكور أن اللغة ليست نسق من العلامات وإنما تتجه إلى الأشياء وتعبّر عنها، بمعنى أن اللغة والإشارات والرموز والنصوص هي بمثابة وسائط رمزية، وقنوات لنقل الوقائع .

ج- مفهوم الخطاب عند ريكور

قبل التطرق إلى مفهوم الخطاب نشير إلى النقد الذي وجهه إلى دوسوسير لثنائية اللغة والكلام، حيث يصل ريكور إلى نتيجة مفادها أن مصطلح الكلام غير مناسب ويجب استبدله بمصطلح الخطاب، لأن الكلام افتراضي . فما هو مفهوم الخطاب عند ريكور؟ وعلى أي أساس يعتبر اللغة خطابا؟

¹- ريكور بول، نظرية التأويل، ص25

²- نقلا عن محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص67

يعرف ريكور الخطاب* بأنه "الواقعة اللغوية"¹، كما أنه ينطلق من قاعدة أساسية " إذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة فهم الخطاب كله بوصفه معنى"². ويعني بالمعنى محتوى القضية أو محتوى الخبر.

إذن الخطاب حسب ريكور، هو "حدث اللغة"³ ويقصد بالقول أن الخطاب حدث يعني أولاً قول قد تحقق زمنياً وفي الحاضر .

ليس للخطاب عالم فحسب، بل عالم ثاني، شخص آخر، مخاطب موجه إليه. والحدث بهذا المعنى الأخير، هو ظاهرة التبادل الزمنية في بناء الحوار الذي يمكن أن يعقد⁴ من هنا حسب ريكور يتم انجاز الخطاب كحدث عرضي وزائل ويتم إدراك هذا الخطاب كمعنى يتم اشتقاقه من هذا الحدث، وإذا أنجز كل خطاب كحدث، فإن كل خطاب فهم بمثابة دلالة، والجملة في نظر ريكور هي وحدة الخطاب وفي هذا الصدد يقول " فالجملة، هي وحدة الخطاب الأساسية"⁵.

من خلال هذه التحديدات نفهم أن أوجه الخطاب المهمة حسب ريكور أن نتوجه إلى شخص ما، فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب.

المخاطب + المستمع = اللغة

انطلاقاً من هذه المعادلة يمكن أن نجمل المقارنة التي يقيمها بول ريكور بين اللغة والخطاب في مشروعه الفكري عامة وفي كتابه (نظرية التأويل) خاصة، حيث تقوم المقارنة بينها على أوجه محددة، أشار إليها الباحث " محمد شوقي الزين " في كتابه " تأويلات وتفكيكات " كما يلي :

* نشير إلى أن الخطاب يعتبر من الكلمات المتداولة في اللغة العربية، ولقد حدده ابن منظور في قوله "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام"، وكذلك تم ترجمة الكلمة الفرنسية "Discours" إلى العربية بكلمات منها: المقال - الحديث - الخطاب، ص336

¹ -بول ريكور، نظرية التأويل، ص37

² -المصدر نفسه، ص38

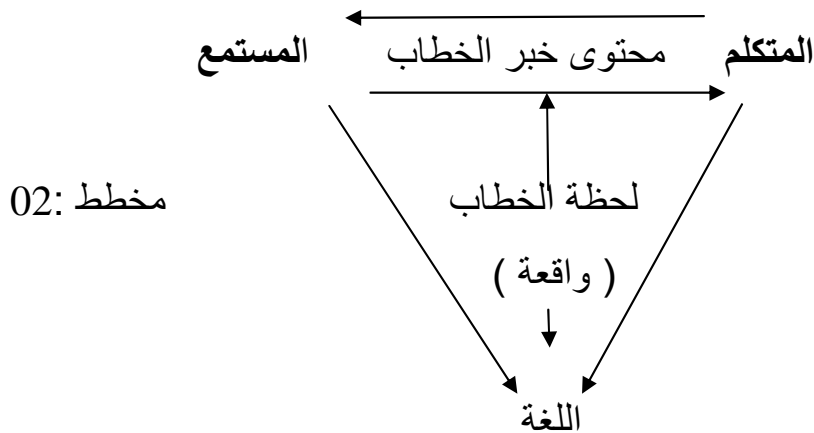
³ -ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص 206

⁴ -المصدر نفسه، ص80

⁵ - ريكور بول، نظرية التأويل، ص32

- ❖ يتحقق الخطاب بشكل زمني وراهنّي، أما نسق اللغة هو افتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي.
- ❖ في اللغة لا تحيل العلامات إلا إلى علامات أخرى داخل النسق نفسه وبينما تخلو اللغة من عالم أو الزمان أو الذات، فإن الخطاب يحيل دوماً إلى موضوع معين وإلى عالم يصفه و يتمثله ويعبر عنه ، ففي الخطاب تتحقق الوظيفة الرمزية للغة.
- ❖ اللغة هي مجرد شرط التواصل الذي تتيحه الشارات أو القواعد أو القوانين، أما الخطاب فإنه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات أو هو مساحة التواصل والتبادل فلا يشكل عالماً مغلقاً وإنما يتوجه إلى آخر وينعت ذاتاً هي المخاطب.
- ❖ يستلزم الخطاب المعنى والمرجعية، أن نتكلم هو أن نقول شيئاً حول شيء ما فالخطاب يتوجه إلى مرجعية معينة، إلى ما وراء الخطاب .
- ❖ إن إحالة الخطاب إلى ذاته يتيح لنا مفهوم المعنى تأويلين يعكسان الجدل الرئيس بين الواقعة والمعنى إذ يعني المعنى ما يعنيه المتكلم، أي ما يقصده أن يقوله ،وما تعنيه الجملة أي ما يتيح عن الاقتران بين وظيفة تحديد الهوية ووظيفة الإسناد والواقعة هي لشخص ما يتكلم¹.

ونستخلص أنه من أوجه الخطاب المهمة أن يتوجه إلى شخص ما ، فهناك متكلم آخر هو متلقي الخطاب، وحضور هذين الاثنين المتكلم والمستمع هو الذي يشكل اللغة بما هي اتصال .



¹ -محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص75

من خلال هذا المخطط :

يرى ريكور أن التبادل بين الذوات نفسه هو حدث الحوار ولحظة الخطاب هي لحظة الحوار، وهذا الأخير هو واقعة تربط بين واقعتين هما المتكلم والسامع، ومن خلال هذه الواقعة الحوارية يصير الفهم بوصفه معنى أمرا متجانسا، حيث يطرح ريكور السؤال: ما جوانب الخطاب التي تم نقلها محملة بالمعنى في واقعة الحوار؟

يقدم ريكور إجابة عن هذا السؤال حيث يقول " ...إن ما تم نقله هو في الدرجة الأولى محتوى خبر الخطاب، وهكذا يكون الخطاب بصفته واقعة زائد مغزى. فلأن مغزى الجملة أمر "خارجي" عن الجملة يمكن نقله..."¹.

من خلال هذه العلاقة التي يقيّمها بول ريكور بين الخطاب واللغة، نستنتج أن اللغة موجودة وتحتاج إلى الخطاب الذي يحدثها ويتحدد هذا في قوله " الخطاب حدث اللغة " .

ولكن ماذا يحدث للخطاب حين يتحول من الكلام إلى الكتابة؟

إن هذا السؤال الذي طرح نجد ريكور يعطينا إجابة عنه في علاقة الكلام بالكتابة، وهذا ما نجده في كتابه (من النص إلى الفعل).

د- من التكلم إلى الكتابة :

يرى ريكور أن الخطاب حين يتحول إلى كلام يتم تثبيته عن طريق الكتابة، حيث تبدو الكتابة سوى عمل خارجي صرف، وعلى هذا فإن عمل الكتابة هو جعل الخطاب الذي تم تثبيته مستقلا عن قصد الكاتب. وفي هذا الصدد يقول ريكور في كتابة "من النص إلى الفعل". "...تبدو الكتابة، للوهلة الأولى، أنها لا تدخل سوى عامل خارجي ومادي وصرف، هو: التثبيت، الذي يجعل حدث الخطاب في منأى عن الدمار... فالكتابة، في البداية، تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب، وما يدل عليه النص لا يتطابق مع من أراد قوله..."² .

ووفقا لهذا النص الريكوري فإن الانتقال من التكلم إلى الكتابة هو في الحقيقة فصل المعنى عن الواقعة لأن الجدل القائم بينهما يتضح في الكتابة وفي هذا الصدد يقول بول

¹ -ريكور بول، نظرية التأويل، ص44

² - ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص82

ريكور: "...ما يحدث في الكتابة هو تجلي الكامل لشيء ما، هو شيء وليد وناشئ في الكلام الحي ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة ..."¹.

من خلال هذا النص الريكوري نقول إن الكتابة تنقل دلالة عالم النص عبر الرمز من دلالة البرهان إلى دلالة الكلام ثم إلى التأويل

لكن ينبه ريكور على أن "ما أراد الكاتب قوله وما يدل عليه النص لهما وجهتان مختلفتان ويعمل المؤلف على قراءة ما ينكشف في النص بمعزل عما قصده المؤلف"².

4- فهم النص كوسيط بين الذات وذاتها

إن فهم النص ليس غاية في ذاته وإنما يتوسط علاقة المرء بذاته وعليه فإن المرء الذي لا يجد في دائرة التأمل حياته الخاصة، لا بد أن نقول بنفس القوة أن التأمل ليس شيئاً بدون وساطة العلامات والأعمال الفنية والأدبية. أما التفسير ليس شيئاً إذا لم يكن مندمجاً كحالة وسطى في عملية الفهم الذاتي، ومن هنا فإن فهم الذات يكون عن طريق توسط النص الذي يحتوي على رموز وعلامات³، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "... لا يوجد فهم للذات بدون أن يكون موسطاً بعلامات، أو رموز، أو نصوص ويتطابق فهم الذات في نهاية الأمر، مع التأويل المطبق على هذه المصطلحات الوسيطة. ذلك أن الانتقال من إحداها إلى الأخرى يجعل الهيرمينوطيقا تتحرر من المثالية التي حاول هوسرل أن يماهي بها الظاهرانية ..."⁴، ومن هذا المنطلق فإن الإمكانية المتوفرة لإنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللغة تتم في النص، حيث يشكل النص الوساطة بين الذات وبين العالم من خلال رمزية لغته وفي هذا الصدد يقول ريكور: "الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، انه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشره فهمنا للواقع"⁵ ومن هنا فإن المرحلة

¹ - ريكور بول، نظريه التأويل، ص57

² - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، منشورات الاختلاف، الجزائر-الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، س2008، ص121

³ - أنظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص16

⁴ - ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص22

⁵ - نقلا: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص24

الوسطية باتجاه الوجود هي التأمل، أي العلاقة بين فهم الإشارات وفهم الذات ولذا فإننا في هذه الذات نمتلك حقا للتعرف على الموجود .

ومما سبق يمكن القول أن العملية التأويلية مع ريكور لم تعد أداة لتفسير النصوص وفهمها فحسب، بل أصبح فهم النص مرتبط بفهم الذات لذاتها .

ومن هنا يؤكد ريكور في كتابه (من النص إلى الفعل) أن الذات لا تعرف نفسها عن طريق الحدس المباشر كما اعتقد ديكرت، وإنما نفهم أنفسنا إلا من خلال العلامات (النص) الذي هو علامات البشرية المبعثرة في الثقافة وفي هذا الصدد يقول ريكور: "...ويجب أن نقول إننا، خلافا لتقليد الكوجيتو وزعم الذات معرفة نفسها بالحدس المباشر، لا نفهم أنفسنا إلا بخفايا علامات البشرية المبتوثة في الآثار الثقافية..."¹.

إذن من خلال هذا النص يؤكد ريكور على أن فهم عالم "العلامات" يتيح الفرصة للذات لكي تفهم نفسها " فالكون الرمزي هو الوسط للتفسير الذاتي. وبالفعل، لن تعود ثمة مشكلة للمعنى، لو لم تكن العلامات هي الطريقة والوسط الذي بفضل يبحث الوجود الإنساني لكي يتخذ لنفسه موقعا، ويفهم نفسه"².

إن الذات عند ريكور " لا يمكن أن تفهم ذاتها إلا بواسطة التباعد، ولا يمكن أن يتحقق لها ذلك أبدا داخل التأمل الذاتي المباشر دون وساطة الرموز والعلامات والآثار الثقافية، وهذا الفهم للنص لا يكون غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها"³، ولهذا يقول ريكور "...الذات لا تدرك نفسها إلا من خلال العلامات..."⁴. وفي موضع آخر نجد

¹ -ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص89

² - ريكور بول، قضية الذات: التحدي العلاماتي، تر: منذر عياشي، ضمن كتاب: العلاماتية وعلم النص، إشراف منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، س2004 ص 102

³ - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص51

⁴ - Ricœur poul, Refixerions faite ,op.cit,p30

ريكور في جل كتاباته يؤكد أن هرمينوطيقا ما بعد الحداثة تؤكد على فهم الذات لذاتها عن طريق وساطة النص " ...إن فهم النص وتأويله يعني فهم وتأويل للذات ..."¹ من هنا يمكن القول أن تأويل النص لا يكتمل إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها من أجل فهمها أفضل.

وهكذا يعتبر ريكور أن فهم الذات يرتبط بفهم العلامات ، ويفتضي هذا الفهم بإقدام المؤول على قراءة النص بفك رموزه وحل معضلاته ومن هنا يشتغل المؤول على ذاته ويفهم ذاته بفهم الآخر، ولهذا يقول ريكور " الذات تتعرف على نفسها من خلال الآخر"² أي أن كل تأويل هو فهم الذات بفهم الآخر، وفي هذا الصدد يقول ريكور: "...الفهم هو فهم الذات أمام النص..."³.

نفهم من خلال هذا القول الريكوري أن الهيرمينوطيقا تتحدد بكونها نظرية في تفكيك الرموز التي كتبت بها النصوص بيد أن تأويل الرموز لا يأخذ اسم هيرمينوطيقا إلا إذا تحقق فهم الذات لنفسها وللآخر .

وبهذا التقرير لا تدرك الذات نفسها إلا عبر رمز وحكاية ، أي على نحو غير مباشر، عبر علامات هي رموز ونصوص أي عبر وسيط لغوي .وفي هذا الصدد يقول ريكور: "...وأما التأويل الرمزي، فإنه لا يستحق أن يسمى تفسيراً للنصوص لأنه يمثل جزءاً من فهم الذات لذاتها ومن فهم الكائن.."⁴ ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة إلى الأبد ، وأن فهم الذات لذاتها هي مهمة شاقة ولا تكتمل أبداً وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز⁵.

¹ - Ricœur poul, soi-même comme un autre, edit: seuil, paris, 1990, p346

² - Ipid, p30

³ - ريكور بول ، من النص إلى الفعل، ص90

⁴ - ريكور بول، صراع التأويلات ، ص62

⁵ - منى طلبة وآخرون، (قراءة لمفهوم الحكاية عند ليوتار وريكور) ، كتاب جماعي " ليوتار والوضع مابعد الحداثي"، اشرف عبد الحليم عطية: دار الفارابي، بيروت -لبنان، ط1، س2011، ص ص 249-

إن النص بهذا الفهم هو إظهار بالنسبة للعالم وتقليص للمسافة الموجودة بين العالم /الذات وبين النص/القارئ مما يستدعي " جهدا تأويليا"¹.

ومن هنا فإن الذات تفهم ذاتيتها من خلال عملية " التملك " أو الامتلاك (l'appropriation)، لأن النص يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، وهذه الذات منذ ابتداء تأويلها للنص تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير².

يمكن القول أن الذات تتعرف على ذاتيتها كما تتعرف على العالم من خلال المسرودات والتي تكون وسائط ممكنة بين (الإنسان والعالم، الإنسان وذاته، الإنسان والإنسان)، وعلى هذا يقول ريكور: " ...النص فهو وساطة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان نفسه. والوساطة بين الإنسان والعالم هو ما ندعوه المرجعية، والوساطة بين الناس هو ما ندعوه الاتصالية، والوساطة بين الإنسان ونفسه هو ما ندعوه بالفهم الذاتي..."³، وبهذا المعنى تكون الرموز وسائط بين الذات وذاتها وفي معنى آخر فإن فهم النص وتأويله يعني قبل كل شيء فهم وتأويل الذات.

من خلال ما سبق يمكن القول أن إحالة العالم إلى نص ومن ثم إلى الذات يمكن أن يشكل عمل مزدوج بواسطة التأويل:

- 1- من العالم إلى النص: في النص يتم انحاء الأشياء وذوبانها في دوال اللغة، وانحاء الدوال في الأصوات يعني انحاء الأصوات في الفهم والفهم في الوجود.
- 2- من النص إلى الذات: إن تقليص المسافة التي بين النص وقارئه تكون من عمل الهيرمينوطيقا التي تعمل على فك رموز النص وفتحها على الذات، وبهذا تتعدد التأويلات⁴.

¹ - حاتم الورفلي، بول ريكور: الهوية والسرد، المرجع السابق، ص160
² - بول ريكور، (النص والتأويل)، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد الثالث يصدرها، مركز الإنماء القومي، بيروت، صيف 1998، ص47
³ - ريكور بول، الحياة بحثاً عن السرد، ضمن: الوجود والزمان والسرد، (تأليف جماعي)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط1، ص1999، ص
⁴ - أنظر: عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص29

و عليه فان العالم والنص يشتركان في خاصية المسافة، غير أن هذه المسافة قابلة للاختزال والتقليص عبر نشاط التأويل.

5-التأويل عند ريكور : من النص إلى التاريخ

لقد انطلق ريكور من هيرمينوطيقا الرموز* والأساطير ومنها انتقل إلى نظرية النصوص، ومن هذه الأخيرة انتقل إلى نظرية الفعل ، ليصل إلى نظرية التاريخ. ومن هنا يحاول ريكور عقد تكامل بين الشرح والفهم عن طريق استخلاص التشابه بين الإشكاليات الثلاثة** (النص -الفعل -التاريخ):

أ-نظرية النص:لقد ظهرت نماذج شرح جديدة ،تنتهي إلى حقل العلامات اللسانية والغير اللسانية، وهذه نماذج تابعة في الأغلب إلى طريق البنيوي الذي يقوم على ربط الوحدات على تسلسلات منطقية¹.

ب-نظرية الفعل: لقد قاد الجدل حول الفعل إلى حل جدلي كمثل الجدل بصدد النص وبصفة عامة فان نظرية النص هي نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، ومن جهة أخرى أن الفعل مرجع بالنسبة للنصوص.إن الفعل عند ريكور بمثابة نص، يعني أننا نجد فيه الخاصيات المقومة للخطاب كظاهرة تحدث في حقل الزمان، وعلى هذا فان أفعالنا يمكن قراءتها على منوال النصوص التي يجب تفكيكها وتأويلها. حيث يؤكد ريكور على إن الفعل مثله مثل النص معرض لتأويلات، وفي هذا الصدد يقول ريكور : "...الفعل البشري، كنص ما، أثر مفتوح، دلالاته " معلقة ". ولأنه " يفتح " مرجعيات جديدة ويستمد منها موافقة

* نشير إلى أن ريكور ولج باب هيرمينوطيقا رموز من خلال مشكلة الشر ، لأن الشر لا يمكن التعبير عنه إلا عن طريق الرموز يقول ريكور " رمزية الشر قربت الأساطير من الخطاب الفلسفي " أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر : عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء-المغرب، ط1، س2003. وكذلك : جان غراندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، المرجع السابق، ص142-143

** يرى ريكور أنه جرى التقريب بين النص والفعل في كنف الجدل بين التفسير والفهم، وذلك في عمل منشور في مجلة "لوفان الفلسفية"، ويقول أيضا أنه في كنف الجدل نفسه اجتمعت ثلاث إشكاليات : النص -الفعل -التاريخ . أنظر في هذا الصدد : بول ريكور بعد طول تأمل ، ص77

¹ - أنظر:ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، ص125-126

جديدة، كذلك الأفعال البشرية بانتظار تأويلات جديدة تثبت في دلالتها. كل الأحداث وكل الأفعال الدالة المفتوحة... الفعل البشري بدوره مفتوح لكل من يعرف القراءة...¹

إذن من خلال ما سبق يمكن استخلاص ما يلي: إن الفعل البشري يشبه النص باعتباره يجسد بطريقة قابلة للمقارنة مع تثبيت الخاص بالكتابة.

- إن الفعل عند ريكور أثرا مفتوحا موجها لسلسلة لا متناهية، من التأويلات ومن ثم تحصل نظرية الفعل على جدل الشرح والفهم².

إذن يمكن القول أن العلاقة بين النص والفعل أو بين النص والممارسة وثيقة الصلة حيث يمكن قراءة أفعالنا مثل النصوص ويمكن أيضا تفكيكها وتأويلها، فالفعل مثل النص لا بد له من تأويلات متعددة وأفاق واسعة لها الإرادة في استخراج معاني.

ج- نظرية التاريخ : تعد نظرية التاريخ عند ريكور بمثابة إعادة تفكير فكر الماضي في الفكر الحاضر للمؤرخ، ويبدأ التاريخ عندما نكف عن الفهم ونشرع في إعادة بناء سلسلة المسابقات حسب التمهصلات المختلفة للمحفزات. ومن هنا يكون مفهوم التاريخ عند ريكور هو " نوعا من أنواع الحكى، محكي حقيقي مقارنة مع المحكيات الأسطورية أو مع المحكيات التي تمثلها الملاحم - المسرحيات - التراجميات - الرويات - القصص"³. ومن هنا يصل ريكور إلى قاعدة أساسية مفادها "أن الحياة معاشة والتاريخ مروى" وبالتالي فإنه يجب علينا من وجهة نظره أن نطعم (الشرح التاريخي) بالفهم الروائي وذلك من أجل مزيد من الوضوح، إذ من المعلوم أنه عندما تكون أحداث التاريخ واضحة فإنه يمكن روايتها بشكل أفضل⁴

¹ - أنظر: من النص إلى الفعل، المصدر نفسه، ص 156

² - محمد شوقي الزين، الإزاحة و لإحتمال، المرجع السابق، ص 117

³ - ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص 135

⁴ - أنظر : أحمد عبد الحليم عطية، بول ريكور والهيرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، س 2011

يشير بول ريكور في نظرية التاريخ إلى معسكرين متعارضين يتجابهان بطريقة لا

جدلية

- نجد في ناحية الفهم ، احتجاج مؤرخي اللغة الفرنسية المضاد للوضعية مثل : "ريمون أرون " وهنري مارو " يشددون على سمتين للمنهج التاريخي : كونه يعتمد على أفعال بشرية تحكمها مقاصد وتطلعات ومحفزات يتعين فهمها ، تبعا لهذه الحجة ليس التاريخ سوى امتداد لفهم الغير .

- استحالة الفهم، بخلاف المعرفة الموضوعية لحوادث الطبيعة ، دون تدخل ذاتية المؤرخ في هذه الحوادث التي لها داخل وخارج، فالخارج لأنها تحدث في العالم، والداخل لأنها تعبر عن الأفكار ما، وبالمعنى الواسع للكلمة فان الفعل هو اتحاد الداخل والخارج ، ومن جهة أخرى يقوم التاريخ على إعادة تنشيط، أي إعادة التفكير تفكير الماضي في الحاضر للمؤرخ¹.

إن هذا التلاقي بين نظرية النص، نظرية الفعل ،نظرية التاريخ يوصلنا إلى جدلية الشرح والفهم إلى مايلي .

أ- **المستوى الاستيمولوجي:** يرى ريكور أنه لا وجود لمنهجين "منهج الشرح " ومنهج الفهم "، الشرح وحده منهجي ،أما الفهم لحظة تتشكل في علوم التأويل مع لحظة الشرح المنهجية . ويطور هذا الأخير الفهم تحليليا ، كما ينجم عن ارتباط الشرح والفهم علاقة معقدة ومتناقضة بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة. و من هنا لا تكون ثنائية (الشرح – الفهم)، ولا واحديه. ففي الحد الذي تكون فيه الإجراءات شارحة للعلوم الإنسانية متجانسة مع إجراءات علوم الطبيعية، يكون تماسك العلوم مضمونا ، لكن في الحد الذي يأتي فيه الفهم بمكون نوعي ، سواء في هيئة العلامة (النص) أو فهم المقاصد والمحفزات (الفعل) أو

¹-أنظر: ريكور بول ، من النص إلى الفعل، ص136-137

القدرة على متابعة محكي ما (التاريخ) ، هنا يتعذر تتجاوز اللاتماسك بين منطقتي المعرفة¹.

ب- المستوى الأنطولوجي : يقود التفكير الابستيمولوجي إلى الظروف الأنطولوجية للجدل بين الشرح والفهم ، وإذا كانت الفلسفة تنشغل بالفهم ، لأنه يظهر انتماء كينونتنا إلى كينونة سابقة على موضعه، وعلى كل معارضة موضوع ما لذات ما².

5-1- نموذج النص: الفعل الحصيف منظور إليه كنص:

يرى ريكور أن تأويل النصوص إذا كان يثير مسائل خاصة لأنه نصوص وليس كلاما متحدثا، فإن هذه المسائل هي ما يكون الهيرمينوطيقا، ومن هنا فإن العلوم الإنسانية يمكن أن تنعت بالهيرمينوطيقية . ويعود هذا النعت حسب ريكور إلى ما يلي:

- في النطاق الذي يقدم فيه موضوعها بعض السمات البانية للنص بصفته نصا
- في النطاق الذي تبسط فيه منهجها نفس الإجراء "كالتبين" أو تأويل النصوص³. انطلاقا من اعتبار النص هو ما تم تثبيته بالكتابة، فإن النص فعل من أفعال اللغوية والفعل ينفصل عن فاعله كما ينفصل عن مؤلفه.

أ- تثبيت الفعل: يرى ريكور أن الفعل شبيه بالنص ، فإذا كان النص يتم تثبيته بالكتابة فإن الفعل كذلك ينفصل عن فاعله، ومن هنا يسمح لنا الفعل بتناوله كنص مثبت، حيث أن الأفعال تقبل تأويلات . لكن ما الذي يوازي الكتابة في حقل الفعل ؟

ب- استقلال الفعل : يرى ريكور " أنه كما ينفصل نص ما عن مؤلفه، ينفصل الفعل عن فاعله وينمي عواقبه، وهذا الاستقلال للفعل يمثل بعده الاجتماعي ويصبح في الوقت نفسه الفعل ظاهرة اجتماعية"⁴.

¹ - أنظر: ريكور بول ، من النص إلى الفعل 139-140

² - عبد اللاوي عبد الله ، ابستيمولوجيا التاريخ عند ريكور ، المرجع السابق ، ص130

³ - المصدر السابق ، ص141

⁴ - أنظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، 147-148-149

إذن باعتبار الفعل ظاهرة اجتماعية فان مايوازي الكتابة في حقل الفعل هو الأثر أو " ظاهرة البصمة الاجتماعية"¹

ج- الفعل البشري أثر مفتوحا: يرى ريكور أن الفعل البشري يمكن قراءته مثل النص وعلى هذا يقول ريكور في كتابه من النص إلى الفعل: " أن دلالة الفعل تتوجه بدورها إلى سلسلة لا متناهية من "القراء" المحتملين . وبتعبير آخر ، الفعل البشري ، كنص ما أثر مفتوح وهذا الانفتاح موجه لكل من يعرف القراءة ، وفي نفس الوقت هو في انتظار تأويلات"².
يمكن تمثيل العلاقة :

المؤلف	← نص	←	تأويل	←	معنى
فعل بشري	← نص	←	تأويل	←	معنى

5-2- التأويل النصي على الصعيد المنهجي :

لقد خصص ريكور فضاء لا يستهان به لإشكالية التفسير والفهم من وجهة نظرة ابستمولوجية وفينومينولوجية لمعالجة المعضلات التي تركتها هذه الثنائية مع دلتاي على وجه الخصوص، ومن هنا انكب ريكور على دراسة المناهج الابستمولوجية التي تتيحها العلوم الإنسانية³.

إن هذه الثنائية التي تركها دلتاي من خلال مقولته " العلوم الطبيعية نشرحها والعلوم الفكرية نفهمها " دفعت ريكور إلى طرح هذا الإشكال : إذا كان الفهم منفصل عن الشرح فكيف يمكن للعلوم الإنسانية أن تنعت بأنها علمية ؟

يقترح ريكور الجدل الذي بين الشرح والفهم من جهتين :

أ-كصادر من الفهم باتجاه الشرح

ب- كصادر من الشرح إلى الفهم .

¹ -المصدر نفسه ، ص150

² - ريكور بول، من النص إلى الفعل المصدر السابق ، 152

³ - أنظر: شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات، المرجع السابق، ص 69

أ-من الفهم إلى الشرح: (De la compréhension à l'explication):

يتمثل هذا الجدل بين التخمين والإثبات باعتباره وجه من وجوه جدلنا بين الشرح والفهم، ومن هنا يصبح مصطلح التخمين يوازي ما سماه شلايرماخر بلحظة تنبؤ، وفن التخمين لأن النص يتطلب البناء أي الدلالة، فالنص كلية علاقة بين كل أجزاءنا وبنائنا للأجزاء يبنني الكل، وهذا هو أيضا الكائن كما هو بالنسبة لحيوان ما، أو أثر فني وبتعبير آخر يمكن للنص ككائن ما أن يقارب من زوايا متعددة كمكعب أو جسم ما، وإعادة البناء هنا شبيهة بالإدراك الحسي، فالنص هو صيرورة تراكمية وكلية ولا يمكن لبنية النص النوعية هذه أن تنبثق من بنية الجملة لذا كان تعدد المعنى الملازم للنصوص على خلاف تعدد دلالات الكلمات المفردة في الكلام العادي، وهذا التعدد بالطبع يعد نموذج خاص بالنص ككل يفتح تنوع القراءة¹.

ب-من الشرح إلى الفهم: (De l'explication à la compréhension):

يرى ريكور " أنه لم يعد الشرح اليوم مفهوما مستعارا من علوم الطبيعية، ومنقولاً إلى ميدان المآثر المكتوبة انه منحدر من نفس منطقة الكلام، عبر نقل مناظر من وحدات اللغة الصغرى إلى وحدات كبرى تفوق الجملة كالمحكي، والفلكلور والأسطورة"² وعلى هذا فان الترابط بين الشرح والفهم، أو العكس، هو ما يشكل الحلقة الهيرمينوطيقية

3-5- السرد والزمان في المنهج الهيرمينوطيقي :

إذا كانت نظرية الفعل* وسيط بين نظرية النص ونظرية التاريخ، فان السرد يشكل نقطة اللقاء بين نظرية النص والفعل والتاريخ.

و على هذا طرح الإشكال: كيف يمكن للسرد أن يكون جسرا بين النص والفعل والتاريخ؟

¹ - أنظر: ريكور بول، من النص إلى الفعل، ص154-155

² - أنظر: المصدر نفسه، ص 116

* يقول ريكور في كتابه : بعد طول تأمل " الفعل هو الذي تنزل منزلة الوسيط بين النص والتاريخ " ص77

يعد السرد عند ريكور " محورا أساسيا يدور حوله الوجود الإنساني بتمظهرات متداولة تعبر عن نظم معرفية تمنح للذات تأسلا في مكانها وتجذرا في أزمنة ، حيث تقيم هذه الذات الساردة علاقة اتصالية بين ماضيها تذكرا ، وحاضرها معناة ، ومستقبلها أملا وانعتاقا"¹.

ومن هنا يرى ريكور " أن الوجود ليس للذات ، بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في حركة لا انقطاع مع الأفعال الحاضرة والماضية والمستقبلية التي ينقلها السرد"².
إن السرد عند ريكور بمثابة فعل من أفعال الوعي شأنه في ذلك شأن القول المنطوق أو النص المكتوب ، ولهذا يقول ريكور: "...السرد فعل من أفعال الخطاب..."³. وعلى هذا يقسم ريكور السرد إلى نوعين : الأول يتعلق " بفن القص " ويتعلق بالأعمال الأدبية والثاني يتعلق بطريقة رواية الأحداث التاريخية⁴.

ومن خلال العلاقة بين التاريخ والسرد يؤكد ريكور بأنه لا يحبذ تسمية " التاريخ السردى " ويستعوض عنها باسم " السرد التاريخي " لسببين :
1- لأن التاريخ هو فرع من فروع السرد وليس العكس.
2- توحي لنا تسمية " التاريخ السردى " بانصهار التاريخ في السرد⁵.
من خلال ما سبق يمكن القول أن السرد يروي لنا تاريخ وفي نفس الوقت يحكي الفعل الإنساني في (شكل نص).

أ- الفعل الإنساني هو ما يحكيه السرد، ب- ما يحكيه السرد هو نص، ج- النص هو تاريخ

¹ - حاتم الورفلي، بول ريكور. الهوية والسرد ، المرجع السابق ، ص78

² - بول ريكور آخرون ، الحياة بحثا عن السرد ، صمن : الوجود والزمان والسرد ، المرجع السابق ص29

³ - Ricœur poul , Réflexion faite ,op.cit,p65

⁴ - محمد هاشم عبد عبد الله، (ظواهرات التأويل :قراءة في فلسفة المعنى عند ريكور) ، ضمن: ريكور والهيرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص130

⁵ -جنات بلخن وآخرون، (التاريخ من التأسيس الإبستمولوجي إلى التأسيس السردى عند بول ريكور) ضمن (بول ريكور والفلسفة)، مرجع سابق ، ص137

-الطبيعة السردية للتاريخ :

لقد انكب ريكور في حقله الفلسفي على دراسة مشكلات السرد والزمن وعلاقتها بالتاريخ في ثلاثة أجزاء، ويقصد ريكور بالسرد هو سرد الأحداث وكتابة التاريخ. ومن خلال هذا الطرح حاولنا أن نبين العناصر التي تكون وسيطة بين السرد والتاريخ من أجل الكشف عن المعنى .

أولاً: التكرار السردى : يسمي ريكور الطريق الذي يتم من خلاله تفعيل التراث وتأويله التكرار السردى ، ولهذا يقسم الذاكرة التاريخية إلى ثلاثة :

أ-التراثية :وهي الإلتزام بالقوانين والقواعد والخروج عليها لإبداع قوانين جديدة

ب-التقاليد : وهي فاعلية النصوص واللغات الموجودة قبل الأفراد

ج-التراث: يمثل سلسلة الإنقطاعات والاتصالات والهزائم والتقدم والتراجع¹ .

ثانياً:الحبكة : يؤكد ريكور على الحبكة باعتبارها تنظيماً للأحداث ، ويعني ريكور بها تحويل الأحداث إلى قصة واحدة ، فالحبكة وسيط بين التاريخ والحدث² .

و على هذا يمكن القول " أن الزمن البشري ليس مادة الرواية أو الحكاية، وإنما هو معاش كتجربة متقطعة ومؤسس ضمن سرد يحكي تاريخاً معيناً. وهذا السرد يمكنه أن يكون تاريخي أو تخييلي ... فالسرد يعمل على تجميع التبعثر وتنسيق التناقض الظاهر أو يعيد تشكيل الأحداث المعاشة والمبعثرة في وحدة التاريخ ويمنحها الصرامة الزمنية والرواية هي تاريخ في حاجة إلى معالم ومعايير تاريخية والتاريخ لا يستغني عن الرواية أو السرد في جميع أحداثه"³ .

¹- أنظر:سعيد الغانمي ، الفلسفة التأويلية عند ريكور، ضمن الوجود والزمان والسرد، المرجع السابق ، ص33

²-ريكور بول ، الحياة بحثاً عن السرد ،ضمن الوجود والزمان والسرد، المرجع السابق، ص ص41-42

³- محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص80

وعليه، فإن ريكور من خلال مشروعه الهيرمينوطيقي يرى أن التصور الحدائي للزمن قد شابته ثلاث مغالطات أدت إلى العواقب الوخيمة التي يعيشها المجتمع الغربي وهذه المغالطات هي :

- أ- أن الحقبة الحدائية هي انفتاح على مستقبل غير مسبوق في تاريخ البشرية .
- ب- الثقة في قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل .
- ج- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

وبهذا مثلت هذه المغالطات في المنهج الريكوري عتبة مصيرية في التحقق من سلبيات الحداثة الغربية ، وعلى هذا يعتبر ريكور أن التعجيل بالتاريخ نحو المستقبل أفضل يفسح المجال لليوتوبيا ، أي أن الإنسانية تصبح تعيش مستقبل غير متحدد المعالم . وبهذا يقسم ريكور الزمن إلى قسمين :

1- السرد التاريخي (الزمن كحركة) : التاريخ يكتب حركة الإنسان في الزمن (الوثائق)

2- السرد الحكائي (الزمن كمعاناة) : الحكوي يكتب معاناة الإنسان للزمن (الخيال) ¹.

من خلال هذا التقسيم يمكن القول أن السرد التاريخي والسرد الحكائي في تشابك ويعني هذا أن تاريخ البشر هو آمال منشودة من قبل البشر المتحركين والذين يعانون.

ومن هنا فإن المعرفة التاريخية عند ريكور ليست مطلقة وغير ممكنة وشمولية التاريخ مستحيلة ووهمية، و لذلك وجب حسب ريكور " التخلي عن فلسفة هيجل في مشروعه التشميلي ، وهو المشروع الذي يستعيز عنه ريكور بفكرة التجميع، أي تجميع الماضي في الحاضر وفتح أفق المستقبل على امكانيات الحاضر" ²

ونقول إذن أن الزمان السردى عند ريكور هو زمن الوجود نصا وحياة ، كتابة وتجربة تستدعي الذات من أجل كشف حجبها التي تريد أن تتخفى وتنسى داخل الوجود.

¹ - أنظر: منى طلبة وآخرون ، (قراءة لمفهوم "الحكاية " عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة) ، ضمن كتاب : ليوتار والوضع ما بعد الحدائي، تح: أحمد عبد الحليم عطية دار الفارابي بيروت ، ط1، س2011، ص ص 152-153

² - جنات بلخن وآخرون ،(التاريخ من التأسيس الابستمولوجي إلى التأصيل السردى عند ريكور) ضمن كتاب جماعي (بول ريكور والفلسفة) ، مرجع سابق ، ص136

خاتمة

وفي الأخير يمكن القول أن الحادثة تمثل لحظة حاسمة في مسيرة العقل الغربي فالسياقات المرجعية التي مهدت لهذا المشروع ترسم أرضية للذات الغربية في تحطيم الماضي، وعليه فإن المشروع الحداثي الذي رسمت معالمه مع العقلانية الديكارتية لم يكتمل بعد ، خاصة اثر الهجمات التي تعرض لها من طرف فلاسفة الريبة (فرويد -نتشه - ماركس) ، ثم امتد اليوم إلى ما يسميهم هبر ماس بفلاسفة ما بعد الحادثة ، ومن بينهم الفيلسوف بول ريكور الذي أراد تعديل الحادثة الغربية من جهة ، وتأسيس تأويلية ما بعد الحادثة من جهة أخرى .

إن هذه المقاربة التأويلية الريكورية كانت بمثابة حوار مع فلاسفة الحادثة أو فلاسفة الوعي باعتبار أن فلسفة الحادثة الغربية والتي يمثلها الكوجيتو الديكارتية شكلت نفسها في إطار دوغمائي وفي مثالية حاملة ، ومن هذا المنطلق حاول ريكور من خلال منهجه التأويلي(الهيرمينوطيقي) إدماج الوعي باللاوعي لإيجاد صورة حقيقية للذات وهذه الذات حسب ريكور لا يمكن أن تعي ذاتها إلا من خلال الآخر ، وبمقتضى هذا الإدماج انزاحت الحادثة الغربية إلى مشروع آخر يسمى " ما بعد الحادثة "، ويعود هذا الإنزياح إلى ارتباط فلسفة ما بعد الحادثة بسمات خاصة أولها ارتباطها بعلم اللغة .

وبهذه نجد ريكور من خلال مشروعه الفكري والمتمثل في التأويل يحاور التراث الفلسفي للحادثة الغربية من جهة ، ويريد من جهة آخر إقحام منهجه في فلسفة ما بعد الحادثة، وذلك من خلال طرح إشكالية المنهج في الخطاب الهيرمينوطي، وهذا من أجل استنطاق العقل الغربي ومراجعة مكوناته وتعديل معقوليته وأشكال حدائته ، ومن جهة أخرى أراد تأسيس عقلانية جديدة لا تركز فيها ولا انغلاق ، حيث يسعى إلى وضع حد لطغيان الذات وذلك عن طريق فهم النص كوسيط بين الذات وذاتها .

ومن هذا المنطلق حاول ريكور من خلال المنهج الهيرمينوطيقي تعديل الفكر الغربي بإستراتيجية التأويلية التي ترتبط باللغة ، حيث تحمل هذه الأخيرة الوجود شريطة أن يكون خطابا ، لأن المهمة التي يسندها ريكور للهيرمينوطيقا تكمن في فك رموز المعنى الخفي ، أما موضوعها يتمثل في النصوص .

إذن بعدما انتهى بول ريكور من تعديل الحداثة الغربية حاول من خلال منهجه الما بعد الحداثي طرح عدة إشكاليات أساسية نجملها كالآتي:

لاحظنا أن إشكالية الفهم والتفسير عند ريكور لم تعد حبيسة ثنائية كما فعل دلتاي الذي جعل التفسير يتعلق بالعلوم الطبيعية والفهم يتعلق بالعلوم الإنسانية ، وإنما أصبحت هذه الإشكالية عند ريكور في تكامل وفق قاعدة أساسية " نفسر لكي نفهم ونفهم لكي نفسر "

أما إشكالية المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا فإن التطوير الذي قدمه ريكور للهيرمينوطيكا يتمثل في تطعيمها بالفينومينولوجيا، بحيث حاول تعويم الهيرمينوطيكا داخل الفينومينولوجيا عكس غادامير الذي يرى أن الفينومينولوجيا في حاجة للهيرمينوطيكا .

أما إشكالية اللغة بوصفها خطابا فإن بول ريكور بعد نقدة لثنائية دو سوسير(اللغة – الكلام) يصل إلى نتيجة مفادها أن مصطلح الكلام غير مناسب ويجب استبداله بمصطلح الخطاب ، وهذا الأخير هو حدث اللغة أو الواقعة اللغوية التي تتحدد في وحدة جدلية بين الواقعة والمعنى داخل الجملة .

أما إشكالية فهم النص كوسيط بين الذات وذاتها فإن ريكور اعتبر أن فهم النص ليس غاية في ذاته وإنما يتوسط علاقة المرء بذاته من أجل أن يفهم ذاته ، ولهذا يتخذ من الكتابة وضعية أولى لفتح الذات على الوجود بواسطة تأويل الرموز التي تتوسط العالم والذات ، ومن ثمة فإن الهمة التي تخرج بها هيرمينوطيكا ما بعد الحداثة هي أن جميع النصوص قابلة لعدة تأويلات من أجل أن تفهم الذات ذاتها أولا .ونشير هنا أيضا أن بول ريكور من خلال منهجه يعتبر الفعل الذي ينفصل عن فاعله ويترك أثر ومن ثم يمكن تناوله مثل النص المثبت بالكتابة .

وما توصلنا إليه من خلال هذا المنهج أن ريكور يحاول ربط ثلاث نظريات (نظرية النص –نظرية الفعل –نظرية التاريخ) ويتمثل هذا الربط فيما يلي :

-اعتبار نظرية الفعل وسيط بين نظرية النص ونظرية التاريخ.

-اعتبار السرد نقطة اللقاء بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ .

ومن خلال هذه النظريات توصلنا إلى أن بول ريكور من خلال منهجه ما بعد الحداثي يمثل مرحلة التفكير بثالوث الوجود والزمان والسرد معا .

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم

-المصادر بالفرنسية :

- 1-Ricœur poul, de l'interprétation, essai sur Freud, edition de seuil , paris,1965
- 2- Ricœur poul, Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique,edition du Seuil, Paris, 1969
- 3-Ricœur poul, Réflexion fait(Autobiographie intellectuel),Editions Esprit paris,1995
- 4- Ricœur poul, soi-même comme un autre,edit:seuil,paris,1990

-المصادر بالعربية :

- 1- ريكور بول ، الذات عينها كآخر،تر:جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1،س2005
- 2- ريكور بول ، في التفسير : محاولة في فرويد ، تر : وجيه أسعد ، أطلس للنشر والتوزيع ، ط1،س2003
- 3- ريكور بول ، قضية الذات :التحدي العلاماتي ، تر : منذر عياشي ، ضمن كتاب: العلاماتية وعلم النص ، إشراف منذر عياشي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط1، س2004، ص 102
- 4- ريكور بول ، من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة وحسان بورقية ، عين الدراسات والبحوث الإنسانية الإجتماعية ، مصر ، ط1، س2004
- 5- ريكور بول ، نظرية المعنى :الخطاب وفائض المعنى ، تر:سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء-المغرب،ط1،س2003

6- ريكور بول، صراع التأويلات ، دراسات هيرمينوطيقية ، تر: منذر عياشي ،مر: جورج زيناتي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط1،س2005

7- ريكور بول، عن الترجمة ، تر: حسين خمري، منشورات الاختلاف ،الجزائر-الدار العربية للعلوم ، بيروت، ط1،س2008

8-ريكور بول ، بعد طول تأمل ،تر : فؤاد مليت ، مر: عمر مهيبيل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط1،س2006

المراجع :

1-ابراهيم أحمد وآخرون ،التأويل والترجمة ، ، منشورات الاختلاف ، الجزائر -الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1 2009

2-ابن رشد ، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة والاتصال ، تح : محمد عمارة ، دار المعارف القاهرة ، 3، دس

3-أبو زيد ناصر حامد ، اشكالية القراءة وألية التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 6 2001

4-أبو زيد ناصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 3 1995

5- أبو زيد نصر حامد ، الاتجاه العقلي في التفسير :دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 4 1998

6-أبو زيد نصر حامد ، النص -السلطة -الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء 1 1995

7-الجرجاني ، التعريفات ، تح: ابراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1 1998

-
- 8-أبوزيد ناصر حامد ، فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 4 1998
- 9-أبوزيد ناصر حامد ، مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي ، بيروت 4 1998
- 10- أحمد عبد الحليم وآخرون ، ريكور والهيرمينوطيقا ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1، 2011
- 11-أحمد عبد المهين ، اشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الاسكندرية ، 1 2001
- 12-اديث كيزويل ، عصر البنيوية من لفي سترابوس الى فوكو ، تر : جابر عصفور ، الدار البيضاء ، ط1، س1985
- 13-ألان تورين ، نقد الحداثة ،تر: أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997
- 14-الزواوي بغورة ، الفلسفة واللغة : نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة و للنشر ، بيروت ، 1 2005
- 15-الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير :موقف الأنطولوجيا التاريخية ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، 1 2009
- 16-الشرفي عبد المجيد آخرون ، في قراءة النص الديني ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، 2 1990
- 17- الغزالي أبو حامد ، المستصفي في علم الأصول ، محمد عبد السلام الشافعي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1 1، دس
- 18- بومدين بوزيد ، فهم النص : دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي ، منشورات الاختلاف الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1 2008

-
- 19- جان غرندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، تر: عمر مهيبيل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،الدار العربية للعلوم ،بيروت ،ط1 2007
- 20- جلال الدين سيوطي ، الإلتقان في علوم القرآن ، تح: محمد أبو فضل ابراهيم ، المكتبة العصرية ، صيد ، بيروت ، 4 1998
- 21- جمس وليامز ، ليوتار : نحو فلسفة مابعد الحداثة ، تر: ايمان عبد العزيز ، مر: حسن طالب ، المجلس الأعلى للثقافة ، دط، 2003
- 22- جورج زيناتي ، رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب للدراسات والنشر، بيروت 1 1993
- 23- حبيب عبد الله ، مفهوم الهيرمينوطيقا : الأصول الغربية والثقافية العربية ، مركز الانماء القومي ، بيروت -باريس، دط، 2007
- 24- زهير الخويلدي ، معان فلسفية ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا ، ط1، 2009
- 25- سعيد توفيق ، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل ، منشورات الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع ، بيروت 1 2002
- 26- عامر عبد زيد ، قراءات في الخطاب الهيرمينوطيقي ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر (وهران) -دار الروافد الثقافية ، بيروت ، 1 2012
- 27- عمارة الناصر ، اللغة والتأويل : مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل في الفكر الاسلامي ، منشورات الاختلاف الجزائر ، دارالفارابي ، بيروت -لبنان 1 2007
- 28-فارح المسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 1 2006

-
- 29- كامل محمود ، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، 1
1990
- 30- محمد شوقي الزين ، الإزاحة والاحتمال ، منشورات الاختلاف ، الجزائر-الدار العربية
للعلوم ناشرون ، بيروت ، ط1، س2008، ص121
- 31- مصطفى عادل ، فهم الفهم : مدخل الى الهيرمينوطيقا -نظرية التأويل من أفلاطون
إلى غادامير ، دار النشر والتوزيع ، القاهرة ، 1 2007
- 32- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة ، تر: عبد الوهاب علوب ، مر: جابر عصفور ،
منشورات المجمع الثقافي ، الامارات العربية المتحدة ، أبوظبي 1 1995
- 33- حسن بن حسن ، النظرية التأويلية عند بول ريكور ، دار الطباعة والنشر ، مراكش ،
1 1992
- 34- دافيد جاسير ، مقدمة في الهيرمينوطيقا ، تر: وجيه قانصو ، منشورات الاختلاف ،
الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت -لبنان 1 2007
- 35- عباس محمود العقاد ، نوابغ الفكر العربي ، ابن رشد ، دار المعارف ، مصر ، دط،
1981
- 36- عبد الوهاب المسيري ، الحداثة وما بعد الحداثة ، جمعية الدعوة الاسلامية ، طرابلس
لبنان ، 1963
- 37- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم ، التأويل عند الغزالي : نظرية وتطبيقا ، مكتبة الثقافة
الدينية ، القاهرة ، 1 2004
- 38- عبد السلام بن عبد العالي ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، مجاوزة الميتافيزيقا ، دار
توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1 1991

-
- 39- عبد الغاني بارة ، الهيرمينوطيقا والفلسفة : نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1 2008
- 40- عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل الى نظرية القراءة : دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، 1 2007
- 41- عبد الله عبد اللاوي ، ابستيمولوجيا التاريخ عند ريكور ، دار ابن النديم للنشر والتوزيع ، الجزائر (وهران) ، ط1، س2009
- 42- عبد الهادي عبد الرحمن ، سلطة النص : قراءة في توظيف النص الديني ، سيناء للنشر ، الاسكندرية ، 1 1997
- 43- عبد حلیم عطية ، ليوتار والوضع ما بعد الحداثي ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1، س2011
- 44- علي حبيب الفريوي ، مارتن هيدغر (الفن والحقيقة) ، دار الفارابي ، بيروت -لبنان ، ط1، س2008
- 45- علي حرب ، نقد النص ، مركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط4، س2005
- 46- عمر الزاوي ، النقل والعقل : تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري ، دار النشر الجزائر ، ط1، س2006
- 47- غادامير هانز جورج ، فلسفة التأويل (الأصول -المبادئ -الاهداف) ، تر :محمد شوقي الزين ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط2، س2006
- 48- فريد الزاهي ، النص والجسد والتأويل ، افريقيا الشرق ، المغرب ، (د ط س)

-
- 49- كيجل مصطفى ، الانسة والتأويل في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم -بيروت ، ط1،س2011
- 50- لكحل فيصل ، إشكاليات تأسيس الدارين في انطولوجيا عند مارتن هيدغر ،
- 51- مارتن هيدغر ، نداء الحقيقة ، تر: عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة ،القاهرة ، دط،س1988
- 52- محسن صخري ، فوكو قارئا لديكارت ،مركز الانماء الحضاري ، ط1، س1997
- 53- محمد أحمد عبد القادر ، الأصيل والدخيل في الفكر الاسلامي في علم الكلام ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، دط،س2008
- 54- محمد أركون ، الفكر الاسلامي : قراءة علمية ، تر : هشام صالح ، مركز الانماء القومي ، بيروت ، ط2، س1996
- 55- محمد الشيخ ، ياسر الطائري ، مقاربات الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الطليعة ، بيروت لبنان ، دط، س1996
- 56- محمد جديدي ، ما بعد الفلسفة -مطارحات رورتية ، منشورات الاختلاف ، الجزائر - الدار العربية للعلوم ،بيروت ، ط1،س2010
- 57- محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ، دار توبقال للنشر ، دار البيضاء-المغرب،ط2، س2007
- 58- محمد سبيلا ، مدارات الحداثة ، شبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1 س2009
- 59- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، الحداثة وانتقاداتها ، نقد الحداثة من منظور عربي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط1، س2006

-
- 60-محمد سبيلا وعبد سلام بن عبد العالي ، ما بعد الحداثة : ضمن دفاتر فلسفية ونصوص مختارة ، دار توبقال ، دار البيضاء -المغرب ، ط1، س2007
- 61-محمد شبل الكومي ، مذاهب النقدية الحديثة : مدخل فلسفي ، الهيئة المصرية للكتاب ، دط،س2004
- 62-محمد شوقي الزين ، ازاحات فكرية : مقاربات في الحداثة والمثقف ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، دار العربية للعلوم ناشرون -بيروت ، ط1،س2008
- 63-محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1،س2002
- 64-محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، دار الطليعة ، بيروت -لبنان ، دط،س1980
- 65-محمد عبد القادر هنادي ، ظاهرة التأويل في القرآن الكريم ، مكتبة الطالب الجامعي ، مكة المكرمة (السعودية) ، ط1، س1988
- 66-محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الاسلامي : مقدمات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2، س1983
- 67-محمد محفوظ، الاسلام -الغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، دط، س1998
- 68-محمد نور الدين أفاية ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة : هابرماس ، افريقيا الشرق، بيروت ، ط1، س1998
- 69-مصطفى ناصف ، نظرية التأويل ، النادي الثقافي ، المملكة العربية السعودية (جدة) ، ط1، س2000

70-ميلود بلعالية دومة ، التواصل والتاريخ عند بول ريكور ، ابن النديم للنشر والتوزيع ،
الجزائر (وهران) ، ط1، س2012

71-نبيه قارة ، الفلسفة والتأويل ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1، س1998

المعاجم والموسوعات :

1-عبد القادر منصور، موسوعة علوم القرآن ، منشورات دار القلم العربي،سوريا
،ط1،س2002

2-علي التهانوي، موسوعة كشاف مصطلحات الفنون والعلوم ،تقد:رقيق العجم، تر: جورج
زيناتي، ج1(أ-ش) ،مكتبة لبنان ،ط1،س1996

3-لالاند ، الموسوعة الفلسفية ، مج2(ت-ب)،تع: خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات
،باريس، ط1،س2001

4-مانع حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ،
مج1،دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض،ط3

المعاجم:

1-جلال الدين ، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية ، دار الجنوب للنشر ،
تونس،دط،س2004

2-جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ج1،مكتبة الكتاب اللبناني ، بيروت -لبنان،دط،س1982

3-مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء لطباعة والنشر،القاهرة ،دط،س2007

المجلات :

- 1-بول ريكور ،(النص والتأويل) ،مجلة العرب والفكر العالمي ،تر: منصف عبد الحق، ع3،المغرب، صيف،1988
- 2-حامد عبد العمادي الدمشقي (التفصيل بين التفسير والتأويل)، مجلة الأحمديّة ، ع15، تصدرها دار البحوث والدراسات الاسلاميّة واحياء التراث،دبي ، رمضان 1424، أكتوبر2003
- 3-عبد القادر بودمة ، (النص وآليات القراءة عند أركون ونصر حامد أبو زيد)، مجلة إنسانيات ، ع11،يصدرها مركز البحث في الانتربولوجيا الاجتماعيّة ،جامعة وهران(الجزائر) ، ماي-أوت 2000
- 4-لكحل فيصل ،(البعد الارتياحي :قراءة في التأويل عند ريكور)،مجلة الحكمة ، ع6،تصدرها دار الكنوز ،الجزائر،س201
- 5-محمد شوقي الزين (مدخل إلى تاريخ التأويل "الهيرمينوطيقا" ملاحظات أولية حول الفكر التأويلي)، مجلة تسامح ، ع2، تصدرها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف ،مسقط – عمان ، صيف 2004 1425
- 6-ميثال فوكو (ماركس ، ننتشه ، فرويد)، مجلة دراسات عربية ، ع : 4، السنة الخامسة والعشرون فبراير ، 1989
- 7-نصر حامد أبوزيد (الهيرمينوطيقا ومعضلة تفسير النص) ،مجلة فصول ، ع 3 ، 1981
- 8-هانز جورج غادامير (فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا) ،مجلة العرب والفكر العالمي ،تر نخلة فريفر ، ع3،س1988

الرسائل الجامعية:

- 1-بن حديد عارف (التأويل عند هانز جورج غادامير) ،رسالة ماجستير في الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية ،جامعة قسنطينة(الجزائر)،س2008-2009
- 2-بن سليمان عمر(البعد الحدائي في فكر محمد أركون) ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية ،جامعة الجزائر (الجزائر) ، س2008-2009
- 3-جديدي محمد (الحدائة ومابعد الحدائة :ريتشارد رورتي) ، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية ، جامعة منتوري قسنطينة (الجزائر) ،س2005-2006
- 4-عبد اللاوي سمرة (الأبعاد الابستيمولوجية في الفكر الغربي:بول ريكور) ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ،وهران (الجزائر) ،س2005-2006
- 5-فاطمة الزهرة (الهيرمينوطيقا والتحليل النفسي) ، رسالة ماجستير في الفلسفة ، جامعة وهران(الجزائر)، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية ، س2009-2010

فهرس المصطلحات

بالفرنسية	بالعربية
Epistémologie	الإبستيمولوجيا
Soupçon	الارتياب
Moi-je	
Ontologie	الانطولوجيا
Aberration	
Idols	الأوهام
Evidence	البداهة
Histoire	التاريخ
Interprétation	التأويل
Contemplation	
Psychanalyse	التحليل
Exégèse	التفسير
Penser	التفكير
Modernité	
Discoures	
Soi	
Refus	
Symbole	
Sentiment	
Doute	
Rationalisme	العقلانية
Acte	
Compréhension	الفهم
Phénoménologie	الفينومينولوجيا
Langage	
Post-modernisme	
Projet	
Notion	
Méthode	منهج
Texte	

Critique	
Herméneutique	الهيرمينوطيقا
Instruction	

فهرس الأعلام

الفيلسوف	وفاته		
	1198	1126	- تهافت التهافت
	322 .	384	-
ايدموند هوسرل	1938	1859	الفلسفة علما دقيقة تأملات - ديكرتية
بول ريكور	2005	1913	الذات عينها كآخر- صراع التأويلات- نظرية التأويل
رونيه ديكرت	1650	1596	مقال في الطريقة
سيغموند فرويد	1939	1856	دراسات في الهستريا
فريدريك شلايرماخر	1834	1768	الهيرمينوطيقا
فريدرك نتشه	1900	1844	- هكذا تكلم زرادشت
فلهلم دلتاي	1911	1833	- التاريخي
القديس أوغسطين	430 .	354	- مدينة الله والثالوث ...
	1883	1818	الأيدولوجيا الألمانية-المسألة اليهودية
مارتن هيدغر	1976	1889	المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا - الحقيقة ..
	2010	1928	-
نصر حامد أبوزيد	2010	1943	- العقل في التفسير - -الحقيقة
هانز جورج غادامير	2002	1900	الحقيقة والمنهج - طرق هيدغر

فهرس الموضوعات

الفهرس

إهداء

كلمة شكر

مقدمة أ- ج

مدخل نظري 20-07

الفصل الأول : مدخل إلى تاريخ التأويل (الهيرمينوطيقا) 50-23

المبحث الأول: التأويل في الفكر الغربي 39-23

أ- من التفسير اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي 25-23

أ/1- أرسطو 24-23

أ/2- أوغسطين 25-24

ب- الهيرمينوطيقا الفلسفية 39-25

ب/1- فريديريك شلايرماخر 28-25

ب/2- فلهايم دلتاي 32-29

ب/3- مارتن هيدغر 35-32

ب/4- هانز جورج غادامير 39-35

50- 41.....	المبحث الثاني: التأويل في الفكر العربي الإسلامي
45-41.....	1-التأويل عند المعتزلة وابن رشد
42-41.....	أ- التأويل عند المعتزلة
45-43.....	ب-التأويل عند ابن رشد
50-45.....	2- التأويل في الفكر العربي المعاصر
47-45.....	أ- التأويل عند محمد أركون
50-47.....	ب- التأويل عند نصر حامد أبو زيد
85-53.....	الفصل الثاني : ريكور وتعديل فلسفة الحداثة
59-53.....	المبحث الأول: ريكور وتعديل الكوجيتو الحداثي
75-61.....	المبحث الثاني: ريكور وتعديل ورثة الكوجيتو الحداثي
85- 77.....	المبحث الثالث: ريكور وأساتذة الارتياب(نتشه،ماركس، فرويد)
119-88.....	الفصل الثالث: ريكور وهيرمينوطيقا مابعد الحداثة
94 -88.....	المبحث الأول : الهيرمينوطيقا عند ريكور
89-88	أولا - مفهوم الهيرمينوطيقا عند ريكور
92-89.....	ثانيا - مهمة الهيرمينوطيقا عند ريكور
94-92.....	ثالثا - المفاهيم المؤسسة للمنهج الهيرمينوطيقي
119-96.....	المبحث الثاني :إشكاليات المنهج الهيرمينوطيقي عند ريكور
101-96.....	1- جدلية الفهم والتفسير
102-101.....	2- المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا
107-102.....	3- اللغة خطابا

111-107.....	4- فهم النص كوسيط بين الذات وذاته
119-111	5- التأويل عند ريكور: من النص إلى التاريخ
123-121.....	خاتمة
126-125.....	فهرس المصطلحات
129-128.....	فهرس الأعلام
140-130.....	قائمة المصادر والمراجع
144-142.....	فهرس الموضوعات