جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

اطروحة

لــنيــل شهادة الدكتوراه

في الفلسفة

التلقي وأشكال التأويل
عند بول ريكور

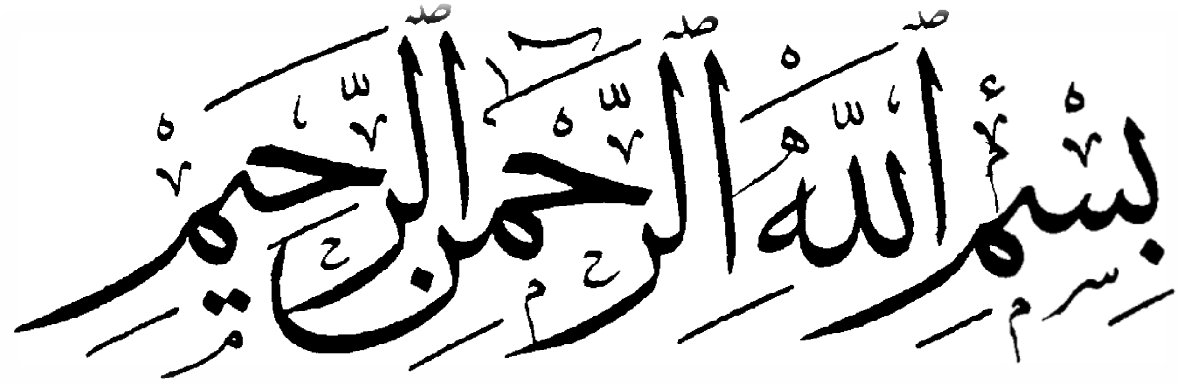
من إعداد الطالبة:

عواد نجاة كريمة

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
دراس شهرزاد	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
بن مزيان بن شرقي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
مخلوف سيد أحمد	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
بلعالية دومة ميلود	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الشلف
العربي ميلود	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة مستغانم

الموسم الجامعي
2016-2015


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

أحمد الله تعالى وأشكره على ما أمدني به من عزيمة وإصرار لإتمام هذا العمل المتواضع.

والذي أتمنى أن يكون ذا منفعة لغيري.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "بن مزيان بن شرقي"

الذي شرفني بتوجيهاته في هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل أيضا للدكاترة المكونين للجنة المناقشة والذين وافقوا على مراجعتها وإثراءها بتدخلاتهم وملاحظاتهم القيمة.

كما أشكر كل من أمدني بالنصيحة والمساعدة.

إهـــــداء:

إلى التي كان دعاؤها سندا لي.....

أمي أطال الله في عمرها

إلى من أنار لي معالم الطريق .....

أبـي رحمه الله

إلى زوجي الذي ساندني، وكان لي عونا حتى إتمام هذا العمل

إلى أولادي: خير الدين، عماد الدين ومحمد

أهدي هذا العمل المتواضع...

مقدمة

مقدمـــة

لاشك أن الخاصية المميزة للفكر الفلسفي الغربي في الفترات المعاصرة هي اتجاهه نحو تأويل واستغلال ارثه الكلاسيكي. هذا الاتجاه الذي بدأ مع "شلاير ماخر" وأطلق عليه فلاسفة الألمان اسم "الهيرمينوطيقا" ليصبح مع كل من "دالتاي" و"هيدغر" و"غادامير" وكذا "بول ريكور" في فرنسا، تقليدا لا يعبر عن مجال أو نظام معرفي، بقدر ما يدل على توجه فكري، فأصبحت التأويلية المعاصرة، قادرة على أن تشق طريقها لتؤسس صرحا يتخذ شكل نظرية فلسفية، تنظر إلى التفسير باعتباره مطلبا وتوجها فكريا ضروريا، في عصر يغلب عليه طابع التعقيد والغموض، وهو غموض يجعلنا عاجزين عن استيعاب دلالة الشيء بصورة واضحة وهذا –بطبيعة الحال– يفسر حضور التأويلية في جميع مسارب الفكر الفلسفي المعاصر.

في ظل هذا الفضاء المعرفي، يمكن الحديث عن فيلسوف فرنسي، هو أحد أقطاب وأعلام "التأويلية" المعاصرة الذين طوروا "الفينومينولوجيا" والتأويلية في حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، ركز أبحاثه على الوجودية، المسيحية واللاهوت البروتستاني، وأعطى الاهتمام الواسع لمجموعة من المفاهيم الفلسفية والأدبية مثل: "المعنى، الذاتية، التخيل، التاريخ، الاستعارة، الذاكرة، الحقيقية، الهوية، القصدية، الإحالة".

جاءت مقاربة "بول ريكور" تتجاوز كل تفسير علمي داخلي، لتنتقل إلى الفهم والتأويل الخارجي، لذلك نجده يتعدى دلالة الشكل إلى البحث عن الإحالة والمرجع والانفتاح على الخارج، بمعنى أنه يتجاوز الظاهر إلى الباطن.

لا يمكن لأي بحدث في حق التأويلية الفرنسية إلا ويشتغل حول أهمية التأويل عند "بول ريكور" باعتبار أنه يتميز بحثه المنهجي الجديد الذي يمزج بين دقة الفينومينولوجيا وعمق الأنتولوجيا، يمكن إجمال دوافع اختيارنا إلى هذا الموضوع إلى الآتي:

أولا: دوافع ذاتية، متصلة بالباحثة وهي تنبع من رغبتنا في البحث عن الأعمال الإبداعية، التي اشتغل فيها الفلاسفة الغربيون المعاصرون.

ثانيا: دوافع موضوعية، ترجع إلى عدة أسباب منها أهمية الموضوع، ومنها الطريقة المتميزة والمختلفة التي قدم بها "بول ريكور" تفسير إشكالية التلقي والتأويل.

"بول ريكور" هو احد أساطين "التأويلية" المعاصرة، والحديث عن فلسفته هو سفر في مسيرته الفكرية التي تميزت بالعطاء، في مناحي فلسفية متعددة، وبالتالي فأي محاولة للبحث في فلسفته، تعرج بنا لتناول نظريته حول النص والقراءة والتأويل، أي يمكن اعتبارها نتيجة حواراته مع التيارات الفكرية الأدبية والبنيوية اللسانية.

حاول "بول ريكور" من خلال هذه النظرية الفلسفية إعادة الاعتبار للنصر باعتباره يحمل دلالات متعددة ومقاربات فلسفية مختلفة، كما أنه حاول تأسيس نظريته حول النص اعتمادا على ثلاثة مراحل أساسية، أولها الاهتمام بالنص باعتباره بنية ما قبل الفهم،

وثانيهما تأويل عناصر النص، انطلاقا من التداخل بين التفسير والفهم وثالثهما فهم النص اعتمادا على انصهار عالم القارئ (المتلقي) بعالم النص.

إن مسألة التأويل في الفلسفة، تحمل أهمية كبرى، شغلت اهتمام الفلاسفة قديما وحديثا، إنها مسألة ستبقى مادامت الفلسفة مصدرا للسؤال، وبحث عن الأشياء وحقائق النصوص، فإذا كانت التأويلية قديما قد ارتبطت بتأويل الكتب المقدسة، فإن التأويلية المعاصرة ، قد ارتبطت بالرومانسية الألمانية، وأصبحت تعني بالنصوص الفلسفية والأدبية والدينية على حد سواء، وعطفا على ذلك يمكن القول أن التأويلية في دلالتها المعاصرة قراءة رمزية تأويلية تعني بتفسير المعاني الباطنية الخفية، مع تجاوز المقاربة النحوية والبلاغية التقليدية، إلى قراءة تأويلية استكشافية، والانتقال من الظاهر إلى الباطن والعمل على تأويل الدلالات الحرفية الظاهرية المباشرة بدلالات رمزية أو إيحائية.

والضرورة المعرفية والمنهجية توحلنا أن تساءل: عن مكونات الدائرة التأويلية عند "بول ريكور"، عن خطواته المنهجية التي تبنى عليها قراءاته التأويلية، عن معالجته المنهجية والفلسفية لعمليتي: التلقي والتأويل، عن أصالة هذا المنهج وعن القيمة العلمية والابستمولوجية لهذه الطروحات.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات، وضعتنا في عمق الإشكالية، التي احتلت حيزا كبيرا في منظومة الفكر الغربي المعاصر، ولمعالجة هذه الإشكالية المطروحة كان لزاما أن نتبع ترتيبا منطقيا في بحثنا، فاتبعنا المنهج التحليلي سبيلا إلى تفكيك المفاهيم واستخلاص المعاني.

وقد قسمنا عملنا هذا إلى أربعة فصول كانت على النحو الآتي:

الفصل الأول: الظاهراتية وجماليات القراءة

تعرضنا في هذا الفصل إلى أهم منظري جمالية التلقي في نهاية الستينات، فقد حظيت نظرية التلقي بقسط وافر من الاهتمام والنقاش والمعالجة، لأن أهم ما يميز القراءة الأدبية أنها تحاول البحث في المسافة الفاصلة بين الدال والمدلول وتعمل بذلك على فك رموز التعدد الدلالي الذي يميز النص الأدبي، وقد وضع "ريكور" مفهومين لقراءة النص ظلا متعارضين ألا وهما القراءة البنيوية، أين يتم عزل النص عن محيطه الخارجي وتعليق توقعات القارئ، وذلك قصد وصف البنية الدلالية للنص، أما القراءة الثانية، وهي قراءة تأويلية يتم فيها فك العزلة عن النص قصد ربطه بمحيطه الخارجي، وبأفق القارئ، بحكم أن "ريكور" يرفض عقم دعاوي انغلاق النص.

حاول "ريكور" إيجاد نظرية أخرى في القراءة، تؤكد على استجابة القارئ، نابعة من "الجمالية" لا من "البلاغة"، وذلك من خلال القارئ المفرد واستجابته في عملية القراءة كما يتضح ذلك عند "فولفغانغ آيزر" أو بمعنى استجابة الجمهور على صعيد التوقعات الجماعية كما لدى "هانز روبرت ياوس" بحيث هذين النوعين من الجمالية تتقاطعان في نقطة واحدة وهي "الجمالية"، ويصبح بذلك فعل القراءة حلقة رابطة في سلسلة تاريخ جمالية التلقي. أما "أنغاردن" فيعتبر حسب "ريكور" أول من طوّر الجانب الناقص من النص الأدبي والذي كان حسب رأيه غير مكتمل وناقص؛ مملوء بالفجوات والفراغات والتي يجب ملؤها حتى نتمكن من تجسيد موضوع النص الأدبي القصدي عن طريق القارئ.

الفصل الثاني: الهيرمينوطيقا في مدارس الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

تناولنا في هذا الفصل بالدراسة والتحليل مسار الهيرمينوطيقا التاريخية في الفكر الغربي الحديث ابتداء من القرن 17م باعتبار أن من المعاني الجامعة للهيرمينوطيقا التأويل بما هو قراءة فلسفية للنصوص الدينية كانت مع "شلاير ماخر" أو أدبية تاريخية باعتبارها كشفا عن معاني الحياة ودلالتها عير موضعة الذات داخل حيزها التاريخي، كما هو كذلك تأويل الآثار الفنية عند "غادامير"؛ على أنها علامات ترمز لروح العصر والأفق التاريخي. بذلك يحلل "ريكور" اللغة مواجها بها العلوم الإنسانية حتى يصل إلى فهم للذات.

إن "شلاير ماخر فريديريك" يعتبر عتبة الانتقال من مدرسة تهتم فقط بتفسير الكتب القديمة اللاتينية واليونانية؛ أو الكتب المقدسة إلى منهجية عامة لها قواعدها التي تطبق على كل التراث الإنساني كما أكد ذلك "ريكور وغادامير". وبذلك فقد تخطى عتبة النص المقدس إلى عالم النصوص الأدبية والفلسفية، محاولا الرفع من مستوى التأويل واللغة؛ فهو لا يقتصر على مجرد تجميع المعلومات وإنما على فهم الموضوع ومعايشته، وبذلك فهو يميز بين نوعين من التأويل لغوي يعالج النص ومنهج تأويل نفسي يعتمد على المؤلف أي سياق حياته وسياق التاريخ الذي ينتمي إليه، فما يجب فهمه في النص هو ذات المؤلف التي باستطاعتها أن تفهم الحقيقة المخفية في النص عبر الرجوع إلى أصل الفكرة وذلك يحدث وسط لغة لأنها شرط مسبق لبلوغ الفهم الحقيقي.

أما "هيدغر" فقد حاول أن يبحث عن منهج من شأنه أن يكشف الحياة في ضوء الحياة ذاتها؛ فحاول من خلال ذلك تأسيس الهيرمينوطيقا لا على الذاتية وإنما على واقعية العالم وتاريخية الفهم؛ فهو زماني، قصدي، تاريخي وليس عملية عقلية وإنما وجودية. وفاء

هيدغر لأنطولوجيا الفهم جعله يرى في هذا المشكل مجرد المعضلات الإبستمولوجية والمعيارية التي كانت تتخبط فيها التاريخانية بحرصها على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسة المشكلات الإنسانية، كما ركز على فكرة التناهي وبنية الأحكام المسبقة باعتبارها قاعدة إيجابية للفهم، وبهذا فهيرمينوطيقا الفهم لا تسعى إلى تأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم؛ وإنما تسعى إلى تشكيل وعي نقدي لتناهي "الدازاين".

أما "غادامير" الذي أكد على ضرورة تدخل الذات الواعية في عملية التأويل، لأنه الفهم لا يكون فهما حقيقيا إلا من خلال الحوار بين الذات والموضوع، والوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي ليتماشى مع الحاضر، فالنصوص التي تشكلت في التاريخ والتي يقرؤها المؤول ليست مواضيع أو نصوص مستقلة، ومعطيات مطلقة وإنما هي آفاق منصهرة من تأويلات وقراءات قد تشكلت في الحاضر، وأخرى تأسست في الماضي وعملت على فهم التراث، واللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم. فقد كان هدف "غادامير" هو أن يقيم تأويلية كلية عامة مثل هاته التأويلية حسب "ريكور" هي التي ستشكل الخطوة الهامة لفهم الإنسان لذاته. غير أن هاته المعرفة لن تكون من دون معرفة سابقة، لأن كما يرى "ريكور" فهمنا لذاتنا يمر حتما عبر تمازج الآفاق الدلالية المختلفة.

إن العلوم الإنسانية التاريخية، كما نشأت من النزعة الرومانسية الألمانية، احتفظت بإرث يميزها عن جميع ضروب البحث الحديث الأخرى، فمنذ ميلاد الوعي التاريخي، الذي يتضمن مسافة أساسية بين الحاضر والتراث التاريخي برمته، كان الفهم مهمة أساسية، فعنصر التاريخ الفعال يؤثر في فهم التراث برمته.

ثم تعرضنا إلى رمزية الشر وهيرمونيطيقا الرموز عند "ريكور"؛ والتي كانت نقطة البداية، أو بالأحرى المدخل الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا. ففي كتاب رمزية الشر قدم "ريكور" أول تعريف للهيرمينوطيقا، فاعتبرها طريقة لفك الرموز، باعتبارها تعبيرات ذات معنى مزدوج.

تواصلا وتغايرا لهذه المعاني أرجع "ريكور" للوظيفة التأويلية أصولها (النص الديني) حتى يفهم الشر – باحث عن الذات وسط السرديات الكبرى أساطيرا فرأى أن وجودها حاضر زمانيا بميزة سردية تتطور وتنمو تاريخيا.

قام "ريكور" بإعادة بناء هيكل الأساطير مع نسيجها السردي على هيكل الرموز الأولى المجهولة الخاصة بالحكايات الأسطورية. لقد كان الوضع العام لفهم الذات، هو ما وضع في رمزية الشر موضع التساؤل إضافة إلى إشكالية ولوج الشر في العالم وبذلك فقد حاول "ريكور" أن يؤول كل الرموز التي تكلمت عن الشر عبر الأساطير والتواريخ "بلغة الاعتراف" ففهم هاته اللغة يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز أي إلى الهيرمينوطيقا.

أما **الفصل الثالث** والمعنون بـ"تأويل التاريخ من المدرسة الألمانية إلى الفرنسية" فقد تعرضنا فيه إلى مفهوم فلسفة التاريخ في المدرسة الألمانية وكيف عالجت النزعة الكانطية الجديدة المتمثلة في "وليام دلتاي" وبعض الذين عاصروه، ثم المدرسة الفرنسية وموقفها المعاكس للمدرسة الألمانية، وبالتالي رفض كل ما يمثل فلسفة التاريخ، فالمدرسة الفرنسية التاريخية الجديدة أي مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للحدث التاريخي وغيبته من اعتبارها، في حين أن "ريكور" يعود إلى الحدث التاريخي ويربط بينه وبين الحبكة القصصية،

وبذلك يعيد الاعتبار إلى التاريخ التقليدي السابق لمدرسة الحوليات والذي كان يقوم على سرد ما يسمى بالوقائع أو الأحداث التاريخية.

كما أنهيت الفصل بمبحث مهم وهو التناول الفينيمينولوجي للتاريخ حيث عالجت فيه الكيفية التي تنظر بها الفينومينولوجيا خاصة عند "هوسرل" لتأويل التاريخ؛ وهو مبحث رأيت من الأفضل أن يكون ضمن مباحث الفصل الثاني لكي يمهد للفصل الثالث، حيث أن "ريكور" بتناوله للتأويل التاريخي سيكون منطلقه كما سنوضح ذلك الطرح الفينومينولوجي محتذيا بعمل "هوسرل".

الفصل الرابع: تلقي وتأويل التاريخ

حيث تعرضت بالتحليل لثلاث مسائل مهمة في تأويل التاريخ عند "ريكور"، تعلق المبحث الأول بمشكلة تلقي التاريخ بحيث يطرح علينا "ريكور" الكيفية التي نقرأ ونؤرخ بها التاريخ، لأن ما نرجوه من التاريخ ليس دائما بلوغ الموضوعية كموضوعية للتاريخ نفسه بل موضوعية القارئ، بحيث أن تاريخ المؤرخ هو مؤلف مكتوب لا يكتمل إلى بالقراءة. فمن خلال عملية التلقي أو نظرية التلقي يقوم "بول ريكور" بتحليل القراءات المتعددة لتاريخ الفلسفة.

ثم عالجت في نفس الفصل نقطة ثانية ضمنتها في مبحث ثاني وهي الزمن التاريخي؛ فقد كانت للفاعلية السردية بآلياتها التخيلية الإبداعية الأهمية الفضلى لاكتشاف الزمن الإنساني بوصفه تأليفا شعريا بين الماضي، الحاضر والمستقبل. فقد تطرق "ريكور" لهذه

المسألة بتصور أوغسطين لمفهوم الزمن وأرسطو لمفهوم الحبكة وتحليله لأفول الصراع بين التحليل الإبستمولوجي واللغوي.

حاول "ريكور" بذلك أن يضع فهما جديدا لمفهوم الحكي في دلالته التاريخية أي الدلالة المرتبطة بالزمن والتي تدفع بالتاريخ لأن يكون في مستوى السرد. فالنص التاريخي باعتباره نتاجا مكتوبا يعتمد السرد شكلا مصاغا وحكايات تتألف فيها الأحداث، وما المؤرخ إلا واضع للحبكة يصف فيها الأحداث الذاتية والموضوعية وبذلك فقد كانت للفاعلية السردية بآلياتها التخيلية الإبداعية الأهمية الكبرى لاكتشاف الزمن الإنساني.

ختمت هذا الفصل بمبحث تطرقت فيه إلى المبادرة، إذ يطرح "ريكور" في هذا المضمار صيغة أخرى لمعالجة التنقل الحاصل بين الماضي والمستقبل إذ يقوم "ريكور" باستحضار مفهوم "رينات كوزيليك" لمفهوم فضاء التجربة وأفق الانتظار من اجل استحضار هيرمينوطيقا التاريخ أو كتأويل للزمان التاريخي.

ثم في الأخير تأتي الخاتمة، وهي تلخيص لكل ما جاء في هذه الرسالة حول التأويل عند "بول ريكور"، وبعض الإشكالات التي رأيت بأنها مازالت عالقة في تناولي لموضوعي.

يبقى أن أشير إلى أنه لم يكن اختياري لهذا الموضوع بدافع الانحياز الأعمى للفكر الغربي، وإنما كان اختيارنا قائما على قناعتنا بضرورة المساهمة ولو بالقليل في مد جسر التواصل والتحاور المعرفي الذي يمنح القارئ والباحث العربي إمكانية الإطلاع على المنتجات الفكرية الناجمة عن الحركة الغنية للفكر الفلسفي التنظيري والنقدي في الساحة الثقافية الغربية.

كما أن هذا البحث المتواضع لا يدعي الشمولية في تناوله للموضوع، سواء من حيث الموضوع أو من حيث العمق، فهو لا يطرح كل الإشكالات والمسائل المتعلقة بالتلقي وأشكال التأويل عند بول "ريكور"، وذلك نظرا لعمق الموضوع واتساعه. فقد كنا نجد أنفسنا في كل مرة في مواجهة فكر فلسفي معقد وأفكار مجردة وحقل معرفي واسع ومتداخل، ولكن التحدي والإصرار ومعالجة الذات كانت تدفعنا إلى تجاوز العقبة.

ولقد قمت باختيار هذا الموضوع لما له من ارتباط بالتخصص الذي أنتمي إليه، وأعني بذلك فلسفة التاريخ، والعامل الثاني وهو أنني أردت أن أبين من خلال الأنموذج الذي اخترته أهمية المعالجة الريكورية للموضوع وأتمنى أنني قد توصلت إلى توضيح البعض منه ضمن فصول هذه المذكرة.

الفصل الأول:
الظاهراتية وجماليات القراءة

- تمهيد.

1- رومان إنغاردن: وضعية الفعل الجماعي.

2- هانز روبرت ياوس: وأفق التوقع.

3- فولفغانغ آيزر : فعل القراءة.

تمهيد:

إنّ نظرية جمالية التلقي هي نظرية في العلم والفلسفة والتاريخ والأدب؛ تمثل بذلك خلاصة تركيبية لمختلف الثقافات الغربية، ابتداء من أفلاطون وأرسطو مرورا بفلسفة عصر النهضة والأنوار. فألمانيا كانت مهيأة أكثر من غير ها لاحتضان هاته النظرية وذلك قصد إعادة الاعتبار إلى الذات والتاريخ والتراث الفلسفي، إثر الهزيمة التي تعرضت لها ألمانيا في الحرب العالمية الثاني، إضافة إلى غنى التراث الفلسفي المتنوع المصادر الخاص بها.

أما الخلفيات الإبستمولوجية لجمالية التلقي، فقد اتسعت في ظل هامش الذات المتداخلة في بناء موضوعات المعرفة من بارث في أعماله الأخيرة، ودريدا، ومع نظرية التفاعل التي تمنح الذات المتلقية مركز الصدارة في إنتاج الخطاب، ومع جورج غادامير، وريكور وهيدجر، وغيرهم، ثم مع ظاهراتية هوسرل وإنغاردن والتي يمكن اعتبارها كرد فعل ضد النزعة التجريبية والنزعة الذاتية المثالية.

لقد ركزت الدراسات النقدية، وكل المناهج النقدية وخاصة منها الأدبية، اهتمامها الكامل على المؤلف باعتباره أساس العملية الإبداعية، ومن خلال ذلك أعطيت السلطة للنص مع عزله عن كل مرجعية خارجية، فحاول بذلك النقد البنيوي أن يكشف عن أهم البنيات والأنظمة التي تتبعها النصوص، خارج نطاق اللغة باعتبار النص كيان لغوي مغلق على نصّه في إنتاج المعنى.

لقد قامت البنيوية بإزاحة كاملة لأهمية الكاتب وقالت بموته، محاولة منها صب الاهتمام الكلي في سلطة النص في بنيته الرئيسية كنص كامل متكون من بنيات فرعية

كتناسق فيما بينها لتكون نصا. فأصبحت بذلك منهجا يشمل جميع حقوق المعرفة الإنسانية والعلمية حاملة في طياتها مصطلحات تعتمد عليها في منهجها منها: النسق، البنية، النظام؛ كأنها المنهج الذي يحقق العلمية والموضوعية في جميع حقول المعرفة الإنسانية.

غير أن تجاهلها للفرد؛ ورؤيتها بموت الكاتب وإهماله، وعزله النص، عن القراء المتلقين الذين بإمكانهم بتأويلاتهم إبداع نصوص متعددة جديدة، معتمدين في ذلك على كل النصوص المقروءة. سلبيات أدت بالإطاحة بالأدب حينما نقلت الأهمية من سلطة الكاتب إلى سلطة النص.

بعد منتصف القرن العشرين، ظهرت تحولات كبرى في جميع المناهج وحقوق المعرفة، فأعطيت بذلك السلطة للقارئ، فبدأ القارئ في تأويل النصوص بحرية، وتفكيكها معتمدين في ذلك على دلالات خاصة، وخاصة جمالية التلقي، فهي مناهج اعتبرت بمناهج ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. وبذلك خطى منهج القراءة، وجمالية التلقي خطوات عميقة في تشييد جمالية من نوع خاص، انتقلت من الفلسفة الظاهراتية التي جعلت من الذات مصدرا للفهم، فأصبحت بذلك الذات المتلقية قادرة على إنتاج النص بواسطة فعل الفهم والإدراك.

كما فسحت نظرية التلقي المجال للذات المتلقية حتى تعيد الاعتبار للقارئ، فهو مفتاح الأثر الأدبي وأحد أبرز عناصر التخاطب الأدبي، وشكلت بذلك القراءة المهمة المركزية للنقد المتمحور حول القارئ وهذا ما أحدث تطورا في النظرية الأدبية عموما.

فالقراءة مفتوحة ولا يمكن لها أن تنتهي ومتعددة، ولا يمكن لنا أن نقرأ قراءة أو قراءتين فقط؛ وإنما النص يتجدد باستمرار في كل قراءة، فهي تبحث دائما في تعدد الدلالات المختلفة التي تكون داخل النص، هذا التفاعل أساسُه من جهة موضوعي يكمن في ما يطرحه النص من علامات ودوال، ومن جهة أخرى ذاتي يعتمد على الذات القارئة. لأن القارئ باستقباله النص فإنه يتلقاه حسب فهمه هو. والعمل الأدبي كما يراه ريكور: "لا يحظى (...) بتحقيق دلالته الكاملة إلا عن طريق وساطة القراءة وهذا ما يجعلنا نقدم النص بما تقوم به النيابة– عن التاريخ"[1] فالنص هو بنية في ذاتها ولذاتها، وبالتالي فالقراءة تحدث للنص بوصفها حدثاً خارجياً وعرضياً.

فعالم النص كما يراه ريكور: " يشير إلى انفتاح النص على "خارجه" أو على آخره، بحيث يشكل عالم النص موضوعا قصديا أصيلا في علاقته ببنيته الداخلية"[2] "ففي عزل النص عن القراءة يبقى بذلك تعاليا في الكمون"[3].

وهذا ما نلمسه عند آيزر في وصفه لعلاقة التداخل بين القارئ والنص، فالميزة الأساسية للموضوع الجمالي الأدبي يتم إدراكها داخل النص، وسيرورة القراءة لا تضع القارئ في مواجهة النص، وإنما تقحمه في الداخل فينتقل من وجهات النظر والمستويات الدلالية المختلفة حتى يصل إلى تنسيقها على شكل دلالي متماسك كما رأينا ذلك عند ريكور.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، تر سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية د. جورج زيناتي، ج3، ط1، 2006، ص237.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وهذا ما أطلق عليها آيزر بوجهة النظر الجوالة التي أخذها من هوسرل عن طريق إنغاردن "أخضعها لتطوير ملحوظ في ظاهراتية فعل القراءة"[1] فوجه النظر الجوالة تنسجم بمفهوم هوسرل لتفاعل الاستدعاء والاستبقاء؛ بحيث هناك عملية تفاعل مستمر بين التوقعات والذكريات طوال عملية القراءة فيتوصل بذلك النص إلى التأليف حتى يشكل بذلك نفسه جملة جملة، "فالقارئ عند ريكور هو الذي يكمل (...) بقدر ما يكون العمل المكتوب تخطيطا للقراءة"[2].

ففي القراءة يتلاعب المتلقي بالقيود السردية، وملأ الفجوات باعتبارها كما يرى ذلك ريكور ، تتعدى قدرة القارئ على تصور ما عجز المؤلف عند تصويره، فيحتمل بذلك القارئ عبء الحبك.

إن النص كما يراه إنغاردن به ثغرات، والقراءة هي التي تمنحه الاستمرارية المفقودة لأنها تملأ الثغرات وتربط بين عناصره المفصولة عن بعضها البعض فتقوم بذلك بتركيبها دلاليا حتى تملأ البياض بين كل العناصر النصية، وهذا يرتبط بخبرة المتلقي، وطريقته في فهم العمل وتأويله.

إن موقف إنغاردن هذا يتموضع تماما مع موقف رولان بارث حين يرى أن القارئ لا يقوم بشيء آخر غير عبور النص متنزها في أرجاءه مستعملا قدراته الدلالية، وبذلك تغدو

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، ج3، المصدر السابق، ص 252.

[2] – المصدر نفسه، ج1، ص 131.

القراءة مجرد نزهة دلالية يعيش القارئ خلالها النص ومعانيه الدلالية التي أثارها في مخيلته؛ فهو كما يرى ريكور "يتمتع – القارئ- باللذة التي أسماها رولان بارث بلذة النص"[1].

من جهة أخرى يحاول ياوس تجديد تاريخ الأدب، أي يقترح مدخلا جديدا لكتابة التاريخ الأدبي حتى يرد له أهميته المفقودة ويجعله بذلك في قلب الاهتمام في الدراسات الأدبية. فحاول بذلك أن يعالج النقص القائم بدءا من التاريخ الأدبي إلى الشكلانية ثم الماركسية مرورا بالمثالية الألمانية، والتاريخانية والوضعية باعتبار أن التاريخ العام يربط الظاهرة الأدبية بالأحداث التاريخية دون أن يهتم في جماليتها الخاصة. حيث قيل في مطلع هاته المحاولة إن "سمعته تهاوت؛ ولكن ليس بلا سبب على الإطلاق"[2].

لكن الأدب لا يمكنه أن يصبح سيرورة تاريخية ملموسة إلا بفضل تجربة المتلقين الذين يستقبلون الأعمال الأدبية فيستمتعون بها. فليس القار ئ والجمهور المتلقي مجرد عنصر سلبي، وإنما يعتبر عنصر أساسي في صنع التاريخ كما يرى ذلك ريكور: " إنّ معنى العمل الأدبي يعتمد على العلاقة الحوارية "dialogisch" الراسخة بين العمل وجمهوره في كل عصر"[3].

وحتى نستطيع أن نفهم الأعمال الأدبية ضمن تاريخ أدبي فعلينا أن ننفتح على جمالية التلقي والتأثير. "ولكن ليس التأثير الفعلي الحالي وحده؛ بل تاريخ التأثيرات"[4]، مستعملين تعبيرا من التأويلية الفلسفية الغادامييرية كما يرى ذلك ريكور. وهو ما يتطلب

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 131.

[2] – المصدر نفسه، ج3، ص 256.

[3] – المصدر نفسه ، ج3، ص 256.

[4] – المصدر نفسه ، ج3، ص 257.

"استعادة أفق التوقع"[1] فبفضل أفق التوقع تتمكن النظرية من التمييز بين الأعمال الأدبية في زمن ظهورها وتلقيها في الزمن الحاضر مرورا بسلسلة التلقيات المتتالية التي كانت من قبل. وبالتالي فإن "التماهي مع مسافات جمالية متتابعة بين أفق توقع موجود سابق وعمل جديد"[2] معتمدين في ذلك منطق السؤال والجواب لفلسفة غادامير؛ فهو الذي يسمح لنا بإعادة بناء التوقعات للمتلقين الأوائل للنص وهما خطوتان في إعادة القراء ة لأننا عندما نطرح سؤال فإن النص هو الذي يقدم لنا الجواب عن طريق القراءة، فنصل بذلك إلى فهم أولي، فيسمح للنص بأن يطور توقعاته الخاصة به.

لقد حاول ياوس في كتابه "نحو جمالية التلقي" أن يوسع مدار اهتمامه الأولي في تجديد تاريخ الأدب من جهة وتشكيل تأويلية أدبية من جهة أخرى. فالتأويلية الأدبية حتى تكون جديرة باسمها كما يرى ذلك ريكور يجب أن تتصدى لمهمة ثلاثية "عن الفهم (subtilitas inteligendi) والتفسير (subtilitas interpretandi) والتطبيق (subtilitas applicandi)"[3].

وبذلك أخذ ياوس بعين الاعتبار وحدة اللحظات الثلاث: فالتفسير هو الشكل الظاهر للفهم، فهو يقوم على الفهم؛ وكل واحد منهما هو تطبيق للنص في الوضع الحاضر؛ بمعنى أنه هناك دائما نوع من العودة بهذا النص القديم إلى الحاضر بفضل أفق التوقع ليس فقط لجعله مفهوما وإنما لجعله معاصرا كذلك. وهكذا فإن التأويلية الأدبية كما

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 257.

[2] – المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، ص 260.

يراها ريكور : "تتوجه نحو التطبيق ويوجهها الفهم على السواء، ومنطق السؤال والجواب هو الذي يضمن نقلة التفسير"[1].

فلا يمكن أن يكون هناك تفسير أو تأويل دون فهم، أما التطبيق فهو المفهوم الذي يبين لنا مدى تأثير النص في الواقع للمفسر وفي نظرته إلى العالم وإلى ذاته.

[1] – المصدر السابق، ص 260.

1- رومان إنغاردن (1893- 1960) ''Roman Ingarden''

بدا رومان إنغاردن* أكثر موضوعية وبعدا عن المثالية فيما طرحه من تعديل على مفهوم القصدية المتعالية، وانتقد فلسفة أستاذه "هوسرل" عن المعنى الخالص الذي أشار إليه، واكتفاءه بطرحه المتعالي الذي ينظر إلى حقيقة الموضوع باعتبارها الكيفية التي يتجلى بها في الشعور الخالص للذات الواعية وإهمالها الكلي لموضوع الإدراك، فمثالية هوسرل ترى العالم الواقعي وعناصره وموضوعاته قصدية خالصة قوامها الوعي الخالص الذي يشكلها، وركز على أهمية فهم بنية العمل نفسه حتى تتحقق الموضوعية، فإدراك العمل الأدبي وأسلوب وجوده ينطبق عليه الموضوع القصدي مما سيؤثر على اتجاه جمالية التلقي، وخصوصا في بحثه عن القيم الجمالية التي ينطوي عليها العمل الأدبي. هنا نلمس الفرق بين هوسرل وإنغاردن الذي كان يميز تمييزا حاسما بين إدراك "بنية" العمل الأدبي في حد ذاته، وإدراك "الموضوع الجمالي" الناجم عن تحقيق هذه البنية.

فقد حول إنغاردن مفهوم القصدية من طابعه المثالي الهوسرلي الذي كان يرى أن العالم الواقعي، وموضوعاته قصدية خالصة قوامها الوعي الخالص الذي يؤسسها، حوله إلى حقيقة مادية، فأدرج بذلك الإدراك والفهم ضمن بنية العمل الأدبي، فإدراك هاته الظاهرة بقصدية إنغاردن قائم على عامل يوجد في ذاتها وآخر يوجد خارج ذاتها المتلقية.

* - رومان إنغاردن (1893- 1960) ''Roman Ingarden'': فيلسوف روماني تتلمذ على يد هوسرل، ولكنه جدد في تعاطيه للفيرمينولوجيا ووجهها نحو آفاق أخرى كالفن والأدب. استفاد إنغاردن من فكرة هوسرل التي تنظر إلى الفينومينولوجيا باعتبارها علما صارما.

أهم مؤلفاته مطارحات حول وجود العالم (1984- 1947) ''Controverses sur l'existence du monde'' وفيه يعرض أهم مبادئ فلسفته بدراسة نسقية صارمة لكبرى المقولات الفلسفية.

كما أنه يستبعد ذاتية القارئ في الموضوع الأدبي من أجل وجود العمل الأدبي نفسه، والذي يتضمن عدة مستويات أصوات الكلمات، والجمل أو الوحدات الدلالية، والموضوعات الممثلة (...) أي مظاهر الواقع التي يمكن أن تصور في النص"[1].

بذلك يكون العمل الأدبي مستقل عند تحديد وجوده وذاته باعتبار أن ذاته متنقلة عند أي موضوع من مواضع القراءة التي يرى أن وجودها سابق عليها، فيكون العمل الأدبي سابق عن القراءة التي يعمل على إيصالها، لأنه يقوم بوضع جوانب مختلفة حول الموضوع الذي تحتويه، نحاول بذلك إكمال هاته الجوانب من جهة ومن جهة أخرى نحاول تركيبها للوصول إلى تحقيق موضوع جمالي.

من جهة أخرى فموضوع بنية النص هو عبارة عن مجموعة من "الفراغات" و"الفجوات" المنتشرة داخل النص والتي تحتاج إلى سد هذه الثغرات للوصول إلى نص قصدي كما يراه "أنغاردن".

ينظر إنغاردن إلى النص على أنه نوع من اللااستمرارية ''une discontinuité'' وهذا راجع إلى الانقطاعات والتفكيكات التي يحتوي عليها النص؛ والناجمة عن الفراغات والفجوات التي تشكل جزء لا يتجزأ من تكوينه المادي؛ وبذلك تعتبر القراءة هي الوسيلة التي تمنحه الاستمرارية التي كانت مفقودة، لأنها تملأ فراغاته فهي التي تجد الصلة الدلالية بواسطة التركيب فتملأ "البياض" الفاصل بين العناصر النصية.

[1] – محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، محمد عزام، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2007، ص 237.

غير أن ملئ هاته الفجوات يعتمد على عملية تلقائية من قبل القارئ بشرط أن تكون معروفة، لكن المشكل يتمثل في المواضع الغير واضحة في النص والتي يكون عليها النص صامتا بحيث أنه لا يوضح أي احتمالات ومن خلال ذلك يبقى الموضوع الأدبي دائما يحتاج إلى قارئ يحاول إكمال وتركيب ما هو ناقص وملأ ما هو فارغ، ويخلق بفعله هذا النوع من الاستمرارية أثناء القراءة.

اعتبارا من هذا يرى "أنغاردن" أن تحقيق الموضوع الجمالي يعتمد بالضرورة على خبرة المتلقي أي القارئ وعن منهجه وطريقته في التعامل مع النص ومن ذلك التوصل إلى تأويله ويكون بذلك قد أعطى مفهوم القصدية مفهوما آخر غير الذي أعطاه "هوسرل" بحيث وضعه على أساس مادي دون الوضع المتعالي الهوسرلي، ولأن عملية الإدراك أو عملية القراءة يمكن لها أن تجود بصيغ مختلفة داخل وجود الموضوع الجمالي.

"يقدم العمل الأدبي، على أفعال قصدية من قبل مؤلفه"[1]، تقوم أساس على التداخل المتباين للتجربة القرائية، وبين المؤلف والقارئ، قراءة واعية تحاول ملأ فجوات النص، من جهة أخرى يرى أنه يعتمد في وجوده على الذات.

يرى ريكور من هنا " أن النص؛ عند إنغاردن؛ يكون غير مكتمل ومنقوص"[2]، فهو منقوص من جهة لأنه يقدم وجهات تخطيطية مختلفة يطلب من القراء معانيها ويقدمون بذلك توضيح الشخصيات كما الأحداث المنقولة في النص.

[1] – محمد عزام، التلقي والتأويل، المرجع السابق، ص 237.

[2] – بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، ج3، المصدر السابق، ص 251.

وهو من جهة أخرى غير مكتمل باعتبار أن العالم الذي يقترحه، يتحدد بوصفه معادلا قصديا لمتوالية من الجمل تظل بحاجة دائما إل الانضمام للوصول إلى كلية العالم المقصود، وهذا ما دفعه إلى تطبيق بمنظور "هوسرل" "أي إلى الاستدعاء في استنباق المتوالية، لتتوالى بذلك الجملة واحدة تلوى الأخرى"[1] بحيث يقوم القارئ استدراج النص ضمن توقعاته، وبذلك ينجم تفاعل النص والقارئ.

إن مشروع "أنغاردن" الفلسفي أنطولوجي حول معرفة بنية العمل الأدبي، وبذلك فقد سعى إلى البحث عن الأساس الموضوعي للفهم، من خلال موضوعه القصدي عن طريق الجوانب الخطاطية التي تضمن النص هويته الأصلية وبذلك نستطيع أن نربطها بالفهم، لكن كل موضوع هو عبارة عن مجموعة من الجوانب لا يمكننا الإلمام بجميع هاته الجوانب دفعة واحدة، ما نقوم به هو بفهم عدد محدود من الجوانب التي تفهم مجتمعة وبالتالي تكون متراكمة.

فالحيز الظاهر من هذا الموضوع، أي هذا الجزء الظاهر فقط هو الذي يسمح لنا بإدراك الموضوع، أي الذات الفاعلة هي التي تقوم بعملية الإدراك هاته من خلال ما هو حاضر أمامها، وبذلك "يستطيع العمل الأدبي وبفضل الأوجه الخطاطية التي يعرضها، وبفضل عناصر معينة في بنيته (الوحدات الصوتية التركيبية والدلالية والتصويرية...) أن يثير

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1،2007، ص 120.

أوجه الموضوع الأخرى التي "تبقى جاهزة أو متأهبة للتحقيق والتعيين، كما لو كانت لتفرض نفسها عليه أثناء القراءة"[1].

فهاته الطبقات تؤطر بنية النص التي تحتاج إلى قارئ يتمم مواضعها المبهمة، فمعرفة أهم مقومات العمل الأدبي هي التي تسمح لنا بعملية الإدراك التي يعتمد عليها الجانب الموضوعي ، لأن البنية الأساسية للنص هي التي تكون قاعدة للفهم والتأويل؛ والقراءة هي التي توصلنا إلى تحقيق القصدية المخططة للعمل. وبالتالي فالمعنى هو أساس التفاعل بين بنية العمل الأدبي وفعل الفهم.

بتميزه هذا ذهب "أنغاردن" إلى حد القول أن القراءة "الكاملة" تنطوي على ثلاث فعاليات متميزة "خلق أو بناء الموضوع الجمالي، وتقويم الموضوع الجمالي الناتج، وتقويم العمل الذي نتج بالتعاون معه ذلك الموضوع الجمالي، أي تقويم العمل الأدبي نفسه"[2].

فإن "أنغاردن" وبتميزه بين البنية الأصلية للنص وما بين الموضوع الجمالي يبين أن هاته القراءة هي التي تحفظ الذات من التماهي من جهة ومن جهة أخرى تبعدها بذلك وتفصلها عن الإدراك الواعي والموضوع الجمالي.

فقد حاول "أنغاردن" أن يضع تجربة القراءة في موضع بحيث تسمح بمعرفة الموضوع الجمالي والعمل الأدبي معرفة صادقة، من خلال نوعين من المعرفة، معرفة تأملية، وهي مختلفة عن النظرة التخيلية التي كانت سائدة تتمثل في التحليل التأملي للوصول إلى طبيعة هذا العمل الأدبي، أي الوصول إلى تحديد قيمته الجوهرية، أما المعرفة الثانية تتمثل في

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ص 120.
[2] – المرجع نفسه، ص 122.

المعرفة قبل جمالية والتي تخص بنية العمل الأدبي التي ترتكز أساسا من جهة على المكونات النصية ومن جهة أخرى طريقة تحديد هاته المكونات التي توصلنا إلى تعدد القراءات واختلافها.

وبالتالي فهاته المعرفة التي يتطرق إليها "أنغاردن"، هي معرفة مزدوجة تحاول من جهة تحليل الموضوع الجمالي والوصول إلى فهمه ومن جهة أخرى التوغل في بنيته القاعدية للوصول إلى الملموس. ثم تأتي بعد ذلك عملية إعادة التركيب، ويتمثل في إعادة تحليل وإعادة بناء تام وعميق وبذلك إعادة تأليف شامل.

يرى "أنغاردن" أن ضرورة إعادة التركيب هي "عملية تقوم بتحقيق موضوعي غير جمالي للعمل في شكله التخطيطي، وهي بهذا المفهوم (...) وسيلة لتثمين قيمة العمل أكثر مما هي وسيلة لتثمين الموضوع الجمالي"[1].

لقد حاول أنغاردن من خلال هذا أن يبين أن النص الأدبي يملك بنية ثابتة، وتتكون من خطاطات نحاول إدراكها بمحاولة ملئها، فتختلف بذلك باختلاف القراء. غير أن اختلاف الموضوعات الجمالية لا يرجع إلى اختلاف هذه الخطاطات وطرق ملئها، وإنما يكون كذلك نتيجة لاختلاف المكونات البنيوية والمادية التي تبنى عليها هاته البنى النصية، أي أن إعادة التركيب هاته تتطلب هذا الاختلاف.

[1] – المرجع السابق، ص 125.

لقد كان فضل "أنغاردن" مهما جدا في هذا الموضوع، لأنه من جهة اكتشف أن النص عبارة عن هيكل عظمي وأنه يتكون من ثغرات وفراغات أي "مواضع من عدم التحدد"[1] كما يرى ذلك ريكور التي يسعى قارئه إلى ملئها.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 251.

2- هانز روبرت ياوس* Gans Robert Juss (1921- 1997):

حين تناول فولفغانغ آيزر هذه الملاحظات التي قدمها أنغاردن أخضعها لتطوير ملحوظ في ظاهراتية القراءة.

لقد حاول ياوس لفت الانتباه إلى أن السمة المميزة للظاهرة الأدبية إنما تكمن في بعدها التاريخي: "وهو ما يعني طبيعة القضايا المركزية عنده: أفق التوقع، المسافة.

لذا عمل على تحويل اهتمام التاريخ الأدبي إلى موضوعات وقضايا جديدة باستبدال الأسئلة القديمة بأمثلة أخرى أكثر قوة وأكثر تأسيساً لكن قبل ذلك حاول القيام باستعراض المناهج والنظريات التي عالجت نظرية التلقي في التاريخ وتحليل جوانب النقص فيها، بدءا من التراث الأدبي وذلك في شكله التفكيري والبدائي من الشكلانية والماركسية مرورا بالمثالية الألمانية التي عرفتها عصر الأنوار كذلك التاريخية والوضعية وتاريخ الفكر، وذلك محاولة منها لمناقشة جميع جوانب النقص فيها، هاته النقائص التي جعلت النظرية الأدبية تعترض على التاريخ في كل مرة.

* - هانز روبرت ياوس (1921- 1997): أستاذ ومنظّر ألماني في نظرية التلقي والأدب الفرنسي عامة، ولد في 21 سبتمبر 1921 بألمانيا، وخلال هذه السنوات 1944 بدأ دراسته لأول فصل في براغ في نوفمبر 1948 وفي سن السابعة والعشرين بدأ دراسته في الفيلولوجيا الرومانسية والفلسفة والتاريخ والجرمانية (التاريخ الألماني)، نال الدكتوراه في 1952 في هايدلبرغ وقام برحلات دراسية في باريس يوبروجيا، وفي عام 1962 كان دوره معروضا على مجموعة أبحاث حول (الشعر والهيرمينوطقا) مع هانز بلومبرغ، وكان بروفسور في جامعة زيريخ (Zurich) بين (1967- 1968)، ثم جامعة كولومبيا 1973، وجامعة السوربون 1978، وجامعة كاليفورنيا 1982، من أعماله: من أجل جمالية التلقي، من أجل هيرمينوطيقا أدبية، ونظرية الأجناس مع تزفطان تودوروف وكارل فيتور، تقاعد في 01 أفريل 1987 وتوفي في كونسطنس 1 مارس 1997.

إن إعطاء تصور جديد لمعنى التاريخ الأدبي، يدخل في صميم المشروع النقدي لجمالية التلقي، فلم يكن هدف "ياوس" عن جمالية التلقي يكمن في تكملة نظرية ظاهراتية عن فعل القراءة، وإنما هدفه الأساسي كان كمحاولة منه تجديد تاريخ الأدب لقول ريكور: "لم يكن الهدف من جمالية التلقي عند ياوس في صياغتها الأولى أن تكمل نظرية ظاهراتية عن فعل القراءة، بل كانت تريد تجديد تاريخ الأدب"[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان هدفه أن يوصل بالعمل الأدبي إلى مرتبة يستطيع أن يعتمد بها على "العلاقة الحوارية (dialogisch) الراسخة بين العمل وجمهوره في كل عصر"[2]، أي بين النص وما بين قارئه أي متلقيه وذلك هدفا منه للوصول إلى مساواة المعنى الفعلي بالتلقي لإعطاء أهمية كبرى للقارئ ولتاريخ القراءة بعد ما كانت مهملة من قبل.

ولفهم هاته الصيرورة: لجأ "ياوس" إلى مفهوم أفق التوقع باعتبارها الأداة المثلى والسهلة للوصول إلى فهم هاته الصيرورة القائمة على فهم لهاته الظاهرة الأدبية سواء في أبعادها الجمالية والتاريخية، حيث لا يكون ثمة تحقق خارج زمانية الكائن التي تسمح باندماج الأفق الحاضر بأفق الماضي فتعطي الماضي قيمة حضورية راهنة، تجعلها قابلة للفهم"[3].

إن تلقي تاريخ الأدب في زمن ظهوره وتلقيه في الزمن الحاضر مرورا بسلسلة التقنيات المتتالية التي عرفتها من قبل هو سبب بناء تاريخ الأدب في نظر ياوس الذي يدعو إليه،

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، ، المصدر السابق، ص 256.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، ص 257.

يتمثل في "دور القارئ في التوسط بين كيفية إدراك النص في الماضي من جهة ومن جهة أخرى إدراكه في الحاضر"[1].

اعتبارا من هذا كان يسعى إلى اكتساب وعي جديد وأفق جديد، وبهذا المنعطف التاريخي يعني أن الأعمال الجديدة ترتبط بالمنعطفات التاريخية الكبرى التي تقدم قصة مغايرة ولا تتوافق لأفاق الانتظار السابقة وذلك من خلال ما تحمله من تطورات جديدة للعالم المعاصر.

إن مفهوم أفق التوقع الذي يحدده ياوس، يرجع في أصله إلى هوسرل، الذي استعمل مفهوم الأفق وذلك للوصول إلى تحديد التجربة الزمنية، أي الفينومينولوجية، كما يشير معناه إلى رؤى أخرى متنوعة لم تتحقق حسب قوله: "إن المعيش الذي أصبح موضوعا في نظر الأنا، والذي سيظهر باعتباره منظورا إليه من زاوية معينة، يملك أفقا يتحدد في الإمكانية غير المحققة، إن ما يدركه وفق انتباه معين، يمتلك أفقا يتكون من واجهة خلفية من اللاانتباه أو اللااهتمام تعرض نسب مختلفة من الوضوح والغموض ومن البروز وعدم البروز"[2].

كما استخدم هذا المفهوم "أفق التوقع" كذلك من خلال فيلسوف العلوم "كارل بوبر" (1902- 1994) وعالم الاجتماع "كارل مانهايم" (1893- 1947).

لقد اعتمد كارل بوبر على أفق التوقع في فهمه للنظرية العلمية وتجربة الحياة: كل منهما يتمحور على أفق التوقع كما تطرق إلى مفهوم "خيبة الانتظار" التي يعتبرها من أهم

[1] – محمد عزام، التلقي والتأويل، المرجع السابق، ص 91.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 163.

العوامل الذي تدفع بالعلم إلى الأمام، بحيث كلما اصطدمنا بخيبة الأمل استطعنا أن نتقدم إلى الأمام، وتفاعل هذين المصطلحين أي أفق التوقع وخيبته، تبين الجانب السلبي لتجربة الحياة وبذلك تتحرر الذات نحو تجربة أخرى ليحصل بذلك التطور في العلوم المتعددة في الواقع.

وبذلك فإن مفهوم أفق التوقع والذي اعتمد عليه ياوس الذي استعمل قبله ياوس من طرف الكثير من الفلاسفة الألمان وضمن تحليلات مختلفة، فإن سلسلة التلقيات المتتالية التي اعتمد عليها ياوس عبر التاريخ لا يمكن لها أن تكون منفصلة عن الجمهور المتلقي الذي يمنحها في الأخير شكلها الخاص، "فلن نتمكن من فهم ووصف التراث الأدبي، في خصوصيته، إلا إذا تمكنا من موضعة أفق التوقع أي بناء أفق التوقع"[1] الخاص بكل جمهور. وبالتالي فكل عمل إذن، يحمل أفق التوقع الخاص الذي يمكن أن يكون مسايرا لانتظارات الجمهور؛ ولعاداته في التلقي.

بما أن النص الأدبي هو مجموعة من المعايير والقواعد التي يتبعها القارئ حتى يستطيع فهم ما يتلقاه، فهو بذلك يتأسس على حسب كل فهم فردي للنص، فعن طريق أفق التوقع القابل للتموضع، نفهم التجربة الجمالية التاريخية التي تحكم الفهم والتلقي، من جهة أخرى فالقيمة الجمالية للتراث العربي تكون متغيرة كلما تغير الأفق.

تجدر الإشارة أن هاته التغيرات الناجمة عن التأثير الأدبي توصلنا إلى أن مفهوم أفق التوقع وتغير الأفق يكون في الأخير مقياسا للتحليل التاريخي.

[1] - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 164.

من ناحية أخرى، ومن خلال مفهوم الأفق الذي اتخذه ياوس في تحليله للأدب التاريخي، تطرق كما يرى ذلك ريكور إلى التماهي مع المسافات الجمالية بحيث يفرق ياوس بين نوعين من المسافة الجمالية: الجمالية الأصلية الأولى والتي تميز موقف المتلقين الأوائل؛ والمسافة الجمالية الراهنة التي تفصل أفق التوقع الجمهور عن عمل من أعمال الماضي، أي "بين أفق التوقع النابع من الماضي وأفق التوقع الذي ينتمي للحاضر؛ فيكمن الهم الموضوعاتي (...) لتاريخ الأدب في هذه الوساطة التاريخية"[1].

يعتبر ريكور أن هاته الخطوات لها أهمية كبرى في تطور التوقعات للنص، والوصول إلى فهمه فهما أوليا، لأننا بطرح السؤال نتوقع الإجابة عن السؤال، هذا التوقع يعتبر كتأويل أولي للنص؛ وبالتالي يعتبر ريكور أن هاته العلاقة هي علاقة "متعة"، وهاته المتعة هي التي توصلنا إلى المعرفة؛ لأننا بذلك نتمتع بهاته العلاقة كلما طرحت ومن خلالها نحاول الوصول إلى المعرفة التي نريد الوصول إليها.

لأن القارئ قد يتمكن من تمثل معالم أفق التوقع التي تساعده على بناء الخطوات التأويلية المرتبطة بالمسافة الجمالية وبمنطق السؤال والجواب، اعتمادا على التاريخ التي يوفر لنا مصادر التراث العربي القديم.

عن طريق منطق السؤال والجواب، فعن طريق مساءلة التاريخ للماضي نتلقى أي عمل ما لاستجابة ووساطة بين الماضي والحاضر، أي بين أفق التوقع النابع من الماضي وأفق التوقع الذي ينتمي إلى الحاضر والتي أطلق عليها ريكور بالوساطة التاريخية كما ذكرنا سابقا.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 258.

يؤكد ياوس أن منطق "السؤال والجواب" التي استعارها من كتاب غادامير (الحقيقة والمنهج) يمثل بعدا إستراتيجيا بالنسبة لأية عملية تستهدف وصف تلقيات القراء المتعاقبين لمحاولة تشكيل آفاق التوقع الخاصة بهم، لأن العمل لا يقول شيء إلا إذا وجد فيه المتلقي جوابا ضمنيا عن سؤال يمكنه طرحه في الحاضر.

إن الأفق ليس شيئا ثابتا يمكن تحليله والوصول إلى طبيعته ودلالته بيسر؛ كما أن الأسئلة التي تطرحها النصوص على قرائها ليست ثابتة ومحددة في كل عصر وبالتالي تكون المعاني والدلالات التي تكتسبها النصوص من خلال القراء المتعاقبين عبر التاريخ متغيرة ومتجددة.

لذلك أصبح من الضروري الرجوع إلى المسلمات السابقة باستمرار، وهاته المراجعة تدفعنا إلى الالتقاء بالماضي أي المسلمات الماضية، ثم أن أفق الحاضر الذي تكلم عنه ياوس؛ لا يمكن أن يتواجد معزولا عن الماضي فيكون قد أخضع مفهوم التاريخ (الماضي) كمفهوم للفهم. فنصل إلى أن الفهم عن طريق انصهار آفاق الماضي مع آفاق الحاضر لا يمكن الفصل بينهما باعتبار أن الأفق التاريخي هو طريق التعامل مع الماضي في اللحظة الآنية.

ومن خلال ذلك حاول ياوس تشكيل تأويلية أدبية، وهذا ما نجده في كتابه "من أجل تأويلية أدبية" حيث تم التركيز في هذا الكتاب على تكامل مبادئ الفهم والتفسير والتطبيق بوصفها مراحل متداخلة لتحليل النص الأدبي، "لا بد للقراءة أن تجتاز هذه المراحل الثلاث التالية". "إن التأويلية الأدبية تتوجه نحو التطبيق ويوجهها الفهم على السواء، ومنطق السؤال والجواب هو الذي يضمن نقلة التفسير"[1].

[1] – ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 258.

ولكي يوضح ياوس كيفية فهمه لـ"تاريخ التلقي" لجأ إلى مفهوم جديد أخذه من غادامير وهو مفهوم "انصهار الآفاق" ''Fusion des horizons''وهذا من أجل الوصول إلى تغيير ظاهرة "تراكم الفهم" وبذلك الاختلاف الهيرمينوطيقية التي يعرفها العمل الأدبي خلال صيرورة التلقيات المتتالية".

"إن أفق الحاضر في تشكل مستمر، لأنه من الضروري أن نراجع مسلماتنا المسبقة باستمرار، وعلى أساس مثل هذه المراجعة يقوم التقاؤنا بالماضي أيضا ... إن أفق الحاضر لا يمكن أن يتواجد معزولا عن الماضي، كما لا توجد آفاق تاريخية يمكن بلوغها، والأحرى أن الفهم يكمن في سيرورة اندماج هذه الآفاق الذي يُدعى فصلها عن بعضها البعض"[1].

وبذلك تكون نظرية التلقي قد أعادت الاعتبار إلى المتلقي فأكسبته بذلك مصداقية علمية وتاريخية خاصة مع ياوس الذي أحاط مفهوم التلقي بمفهوم أفق التوقع بمسافاته وتغيراته واندماجاته للنصوص والمؤلفات.

كما وفقت هاته النظرية بين الجمالي والتاريخي؛ الذاتي والموضوعي؛ المادي والمثالي؛ الحسي والعقلي؛ الفكري والواقعي؛ البنيوي والتاريخي... الخ.

لذلك أصبح من الضروري الرجوع إلى المسلمات المسبقة باستمرار، وهاته المراجعة تدفعنا إلى الالتقاء بالماضي أي المسلمات الماضية، ثم إن أفق الحاضر الذي يتكلم عليه ياوس، لا يمكن له أن يتواجد معزولا عن الماضي، وبذلك يكون قد أخضع مفهوم التاريخ (الماضي)، كمفهوم الفهم.

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص ص 168- 169.

من هنا نصل إلى الفهم عن طريق انصهار آفاق الماضي مع آفاق الحاضر، والتي لا يمكننا الفصل بينهما، باعتبار أن الأفق التاريخي هو طريقة التعامل مع الماضي في اللحظة الآنية المتجلية في الفن.

3- فولفغانغ آيزر[1] (1926- 2007) "Wolfgang Iser"

أحد أقطاب جامعة كونستانس الذي ساهم في تطوير نظرية التلقي ويعتبر بعد ياوس أكثر المنظرين الألمان أهمية وأشد النقاد الذين ظهروا في السبعينات وثمانينيات القرن العشرين، فقد اعتمد على مرجعيات متنوعة غذت فرضياته "فاعتمد على مفاهيم الظاهراتية وعلى علم النفس، واللسانيات والأنثروبولوجيا، واستفاد من أعمال "إنغاردن" الفيلسوف البولندي"[2].

لقد اقترب آيزر بذلك من طروحات "إنغاردن" في التمييز بين النص في وضعه الأنطولوجي وبين أفعال التحقيق باعتبارها أنشطة معرفية ينتهي القارئ بواسطتها إلى نتاج الموضوع الجمالي.

كما تأثر بنموذجه الفينومينولوجي، الذي جعله يرى أن الموضوع الجمالي أو العمل الفني، لا يمتلك وجوده الكامل إلا بوجود علاقة بين الذات والموضوع، وفرض عليه ضرورة التمييز بين الوضع الأنطولوجي للعمل الفني والوضع الإبستيمولوجي للأنشطة المعرفية التي بها يحقق القارئ العمل الفني [3].

---

[1]- فولفغانغ آيزر (1926 – 2007): منظر ألماني وناقد فيلسوف، ولد في ماربنغ بألمانيا، درس بجامعة ليزيج وتوبنغن "Tubungen" ، ثم أصبح دكتورا في الفلسفة 1950 وبعدها بعام أصبح مكون بجامعة هايدلبونغ، وفي 1952 كان أستاذا محاضرا في غالسكو (Glasgow) وبجامعة كاليفورنيا وجامعة فروزبوغ، كما عمل بجامعة كوسنطنس برفقة ياوس عام 1972، ومن مؤلفاته: فعل القراءة، نظرية التجاوب 1985، القارئ الضمني، التوقع، التيبلي والخيالي 1993، مجال التأويل 2000 .

[2]- بشرى صالح موسى، نظرية التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، ط1،2001، ص 48.

[3] - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 181.

باعتبار أن الموضوع الجمالي هو "بناء للنص في وعي القارئ"[1]، وباعتبار أن عملية القراءة فاعلية تواصلية تربط بين النص والقارئ، وأن أعمال فهمه تكون وفقا لما تفترضه بنية النص من وجهات نظر ومستويات دلالية مختلفة التي تمنحها الأجزاء النصية المتتالية أثناء القراءة، فالقارئ بذلك هو الذي يساهم في إنتاج المعنى وبتوجيه من بنيات النص الداخلية باعتبار أنها مبنية مسبقا داخل النص قبل تدخل القارئ لإنتاج المعنى.

فحاول التأكيد على مشاركة التجربة الذاتية لدى القارئ في بناء المعنى، فعملية تحقيق فعلية للمعنى "تبقى مشروطة بالاستعدادات الفردية لدى القارئ والشفرة السوسيوثقافية التي يخضع لها؛ وهذه العوامل هي التي توجه في كل مرة عملية الانتقاء التي يقوم بها القارئ والتي تمنح المعنى شكلا متجانسا.

كما يرى ريكور أن "النص عند آيزر كاملا لا يمكن أن يفهم ويحاط به مرة واحدة؛ وأننا حين نضع أنفسنا داخل النص الأدبي نتجول ونسوح فيه كلما تواصلت قراءاتنا"[2].

فهو بذلك يسعى على أن يحافظ على القارئ دائما داخل النص باعتبار أن القراءة موجودة وحاضرة دائما بين شقوق النص وشروخه. والذي يطلق عليها مفهوم "وجهة النظر الجوالة"[3].

فهذه الخاصية المميزة، وهذا المنظور النصي الجديد الذي تنتقل إليه وجهة النظر الجوالة سوف يعطي للذات طبعة فردية؛ باعتبارها شطر دائم في تشكيل دلالات جديدة

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 182.

[2] – ريكور،، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 252.

[3] – المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

في النص تتماشى والموضوع، بحيث أن القارئ هنا مجبر على التنسيق في كل مرة بين المنظورات النصية السابقة بحيث يحتفظ بها في ذاكرته. فطوال عملية القراءة هناك تفاعل مستمر بين التوقعات والذكريات كما يرى ذلك ريكور: " طوال عملية القراءة هناك تفاعل مستمر بين التوقعات المحورة والذكريات المحولة"[1] فيندمج بذلك المفهوم في ظاهراتية القراءة والعملية التأليفية التي يشكل من خلالها النص نفسه جملة بعد جملة".

محاولة آيزر أن يمنح القارئ القدرة على منح النص سمة التوافق ليصل إلى أن التوافق ليس بمعطى نصي وإنما هو بنية مسبقة من بنيات الفهم، "لأن الفهم عملية وظيفية وعملية دالة تساهم مساهمة أساسية في بناء المعنى"[2].

من هذا المنطلق حاول آيزر المقاربة بين بنية النص وبنية الفهم عند القارئ، باعتبار "القراءة عملية جدلية تبادلية مستمرة ذات اتجاهين، من القارئ إلى النص ومن النص إلى القارئ"[3] ، فبغياب تكافؤ المعنى تتضاءل فرص الفهم فلا يمكن تعديلها إلا في إطار تأويل متعدد الأبعاد، فمن البداهة أن تقوم نظرية التلقي على التأويل، بحيث يقوم القارئ بتأويل المعنى الغامض داخل النص وذلك بقياس الخبرة على ما يحمله النص وهنا أعاد التلقي للقارئ قيمته، وأعاد أهمية السياق التاريخي والاجتماعي كأنه نفي لتطرف الشكلانية وصرف للبنيوية التي أنكرت وجود الذات الفاعلة، وهذا ما يطلق عليه ريكور "ظلمة التعالي بلا ذات"، لأن البنيوية والسيميائية، حاولوا التوغل في النصوص بناءا على أفق متعالية بلا

[1] – المصدر السابق، ص 252.

[2] – ناظم عودة صالح، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، المرجع السابق، ص 133.

[3] – محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2002، ص 100.

ذات؛ وهو نفس ما قامت به التأويلية الألمانية والتي حاولت العثور على لغتها السرية للخروج من الانغلاق على الذات ومن المنطق المتحجب.

إن اهتمام آيزر بعملية التفاعل والتداخل القائم بين النص والقارئ جعله يبحث عن المفاهيم الإجرائية التي تشمل في الوقت نفسه بنية النص الباطنية وعمليات الفهم التي يقوم بها القارئ في تمفصلهما وترابطهما مع بعضهم البعض.

فلجأ "لمفهوم القارئ الضمني" والذي يعتبر فكرة مقدسة في نظرية التلقي، لأنه يبين من خلاله ارتباط القارئ بالعالم الداخلي للنص؛ ويبين كيفية توجيه النص للقارئ أثناء بنائه للمعنى الجمالي بفعل القراءة.

وعلى عكس القراءات الأخرى التي عرفتها النظريات الأخرى مثل القارئ المثالي والمعاصر، والجامع والمخبر والمستهدف...إلخ الذين عجزوا حسب آيزر عن وصف العلاقة بين المتلقي والتراث التاريخي، فالقارئ الضمني له جذوره المغروسة في بنية النص[1]، ومن خلال استجابات فنية، يعمل القارئ كي يحقق عالم النص، إذ لا يكاد يعبر بقراءاته ملفوظات نصه حتى يوغل في قاع النص ويتأمل ذلك العالم الصامت ويفصح عن مسكوتاته، "لأن المعنى أصبح بذلك عند آيزر بنية يشيدها التلقي"[2]. فالقارئ الضمني هو الذي يعبر عن الاستجابات التي يتطلبها فعل التلقي في النص حتى يستطيع أن يعيد للمعنى مكانته في كل قراءة بواسطة التأويل.

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 185.

[2] – نظرية التلقي، المرجع السابق، ص 51.

إن هدف القراءة هو الانفتاح على العالم، بما أن القراءة تدفع القارئ إلى الكشف عن المعنى، من قبل الذهن وهو ذهن المؤلف الذي يكون مؤولا لنصه، ومتعة القارئ تبدأ حين يصبح هو نفسه منتجا لنصه[1]، فينبني المعنى بالأساس في ذهنيته ويترك هذا المعنى للقارئ ليكتشفه وفق فرضية سابقة، فبعدما يلائم القارئ خبراته في النص، فإنه يدعم خبراته السابقة، ويستوعب خبرة جديدة فيساعد على تشكيل ذوات القراء فتصبح بذلك القراءة وسيطا يستطيع الوعي من خلالها إدراك ذاته، فكل قراءة بواسطة التأويل تهدف إلى ترجيح المعنى الخاص بالفهم والإدراك من خلال محاورة النص وذلك لسد ثغرات النص وتقديم تأويلية جديدة.

فأصبح بذلك التراث العربي التاريخي يفرض شروط فهمه وبناء معناه حتى يتمكن بعد ذلك أن يتحكم في تجربة العالم ويتجاوز بذلك أفكاره المسبقة، فيتوصل إلى بناء ذات مخالفة للذات القارئة لهذا التراث، وإعادة بنائه من جديد وهنا يتبين لنا من خلال ذلك أننا تغيرنا.

إن المؤلف الواقعي حينما يخفي نفسه وراء المؤلف الضمني فيكتب هذا الأخير (القارئ الضمني) جوهره المادي خلال القارئ الواقعي، الذي يعبر بذلك القطب الذي يقابل النص في عملية التفاعل في معنى هذا التراث.

[1]- محمد عزام، التلقي والتأويل، المرجع السابق، ص 106.

وهذا ما أكده آيزر حين رأى أن "القارئ الضمني هو الأداة الإجرائية المناسبة لوصف التفاعل بين النص والقارئ"[1].

فلقد تجاوز بذلك كل أنواع القراء للوصول إلى بناء معنى نصي، ووصف خلال ذلك البنية النصية التي يتأسس من خلالها ويقوم من خلالها، والذي وجده في القارئ الضمني الذي يتماشى ونظرية التأثير التي تقوم على أساسه، ومن خلاله تبنى البنية النصية خالصة، فيصبح بذلك التلقي والمتلقي يتماشى وفق النص.

باعتبار النص عند آيزر هو الذي يوصل لنا شيئا عن الواقع شيء جديد لم نكن نعلمه من قبل، وبذلك يمكن اعتباره كما يراه آيزر "بنية تواصلية يهدف إلى تبليغ رد فعل النص على واقعه الخارجي"[2] ، لأنه يحتاج إلى معايير وموضوعات مشتركة ما بين القارئ والنص حتى يتمكن المتلقي من استيعاب ما يتلقاه من النص.

فالنص لكي يصل إلى توجيه القارئ يجب أن يعتمد في ذلك على السياقات التي يبني عليها واقعه الخارجي الذي يتموضع فيه وذلك ببناء خطة محكمة لإستراتيجية يستطيع من خلالها توجيه القارئ أثناء بناءه للمعنى النصي، هاته السياقات يطلق عليها آيزر بـ"السجل النصي" إذ يقول: "هكذا يتضح لنا أن العناصر المكونة للسجل النصي تشكل معطيات دقيقة تستطيع التعرف عليها مهما كانت درجة تعقيدها، وأنها هي التي تحيلنا على الواقع الخارجي للنص أو أفقه المرجعي الذي يتموقف منه ويرد عليه بالفعل"[3].

[1] – محمد عزام، التلقي والتأويل، المرجع السابق، ص 185.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 192.

[3] –المرجع نفسه، ص 194.

يتموقع من خلال الأنساق الدلالية باعتباره فهم وتأويل للواقع الذي نعيشه، وباعتباره يحدد سجل النص بكيفية أساسية، ومن خلال هاته العلاقة أي بين النص الأدبي وتلك الأنساق الدلالية يصبح كل ما هو خارج النص من قيم مدمجة في النص، فيصل بذلك إلى المصداقية.

من جهة أخرى تخضع هاته المعايير إلى تنظيم أفقي بحيث تجمع بين كل الأنساق المتبعثرة في الحياة اليومية لتصبح بذلك متجانسة داخل النص، ويتمم كل نسق ما لم يفهمه النسق الآخر، أو المعايير الأخرى وذلك يتماشى والقدرة المعرفية للقارئ وكفاءته.

فالتحاور بين النص والقارئ، بفضل السجل النصي يعيد بناء الوضعية التاريخية من خلال النص والفعل. فلا يستطيع النص تحديد أفقه التاريخي، لا يتطرق إلى المسألة ولا إلى مشكلة الأنساق ولا إلى نقائص الأنساق، بل تبنى هاته النقائص من خلال معنى النص.

فبناء أي نص سوف يمر عبر وعي القارئ أثناء عملية القراءة؛ فيختلف بذلك المعنى من قارئ إلى آخر، باعتبار أن هذا البناء المعنوي أو القراءة تعتمد على ذات موضوعية.

يقوم التنظيم الداخلي للوضعية التاريخية عند آيزر على مجموعة من الأنساق تتكون من منظورات، تسمح ببناء الموضوع الجمالي، وهي: "منظور السارد، ومنظور الشخصيات، ومنظور الحدث أو الحبكة، ومنظور القارئ المتخيل"[1]، وبناء أي موضوع جمالي يبقى مشروعا بتكامل كل هذه المنظورات مجتمعة.

[1] – المرجع السابق، ص 204.

فالمنظور الجمالي الذي يقصد آيزر الوصول إليه هو أنه وبفضل البنية الزمنية لفعل القراءة فإن كل مرحلة من هاته المراحل تعتبر تكملة للأخرى أي مع اللحظات التي سبقتها بفعل تفاعلهما من خلال القارئ. ومن خلال ذلك تظهر سيرورة القراءة محورا زمنيا " un axe temporel" يتكون من خلال الدلالات في تعاقبها.

"فمن الصعب عزل أي مرحلة من مراحل هذا السريان المستمر وتعينها، لأن المعنى النصي لا يمكن اختزاله في نقطة معزولة داخل استمرارية معينة، بل إنه يمتد على كامل هذه الاستمرارية"[1].

من جهة ثانية فإن "الأمكنة الزمنية التي تشكل المحور الزمني للقراءة في حد ذاته، لا يمكن أن تتكرر أبدا حتى ولو أعاد القارئ نفسه قراءة النص نفسه، لأن المعنى الناجم عن القراءة الأولى سوف يؤثر باعتباره أفقا دلاليا على سيرورة القراءة الثانية، إنه سيؤثر على متتالية التشكيلات الدلالية، ومن ثم على متتالية التشكلات أو سيرورة القراءة نفسها". فالطبيعة الزمنية لا يمكن تحديدها باعتبارها تتميز بسيرورة في كل قراءة وإنما في اعتمادها من جهة أخرى على فردانيتها في هاته السيرورة للقراءة.

وكمحاولة منه بناء الذات القارئة حاول آيزر أن يتخذ من الفينومينولوجيا إطار عاما ونقطة مشاركة معهم في تحليل سيرورة القراءة، اعتبارا من أن الفينومينولوجيا تعارض كل علاقة بين الذات والموضوع في الوعي، بحيث أنه أنكر وجود الموضوعات المتنقلة عن الذات

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 214.

في إدراكهم لها، وأنها تقدم أساسا على فعل الفهم والإدراك للوصول إلى الموضوع المدرك، وفي نفس الوقت إلى فاعله أي "النص والقارئ".

وبفعل هاته الأفكار فإن القارئ أثناء قراءته للنص، فإنه يرمي بأفكاره وتجاربه الخاصة إلى الواجهة الخلفية أي يبعد ذاته عن الواجهة، ويقوم بتحليل وفهم تجارب الآخر، أي يقدم الذات الأخرى التي يرى أنها غريبة إلى الواجهة، معتمدا في ذلك على أفكاره المسبقة التي تعتمد على الإدراك والفهم كما ذكرنا ذلك سابقا. وهذا ما يشعرنا أثناء القراءة بالتحول التي تعرفها الذات في عمقها، وهذا ما ينجم عنه التحرر كما يراه آيزر.

"التحرر الذي يثير لدى الذات نوعا من "التلقائية" في الإحساس والإرادة والممارسة والقرار والتقييم والحكم (...)، فيمنحها بذلك إمكانات جديدة للرؤية والتجربة، ويمنحها بالفعل نفسه إمكانية تجاوز ذاتها ووعيها الخاص"[1].

يتضح لنا مما ذكر، أنه لكي يكون المعنى في النص يجب أن يسبق ذلك، ملئ تلك الفراغات من طرف القارئ يحدثه ذلك التداخل القائم بين النص وبين قارئه، باعتبار أن النص يسمح للقارئ بالتجول بداخله لكي يشارك بذاته في بناء المعنى.

إضافة إلى ذلك، أي إلى الفراغات التي يتقيد بها آيزر لتحقيق موضوعه الجمالي، يتطرق إلى فراغ آخر والذي يعرفه بـ"بياضات النصية". هاته البياضات هي عبارة عن تفككات تحدث داخل المنظومات النصية وبالذات بين أجزاء هاته المنظومات، ومن خلالها

[1] – المرجع السابق، ص 217

يرى آيزر "أن وجودها داخل النص يشير إلى سكوت النص عن ارتباطات أو علاقات دلالية معينة يمكن أن تقدم بين مختلف أجزائه وخطاطاته ويجب على القارئ أن يتمثلها"[1].

فالقارئ مقيد بما يحصل في النص من تناثر أجزاءه النصية، ولذلك فهو مدعو إلى ملئ ذلك البياض معتمدا في ذلك على مجموعة من الدلالات وبذلك يكون قد جمع كل الأجزاء النصية عن طريق تجانس الدلالات النصية، وكلما كثرت هاته الفراغات تعقد الأمر بالنسبة للقارئ بتعقد عملية التركيب بين مختلف هاته الأجزاء لما لها من أهمية كبرى في سيرورة القراءة من جهة أخرى "تثير البياضات ظهور تشكلات دلالية من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية، بحيث تمثل هذه الأخيرة تلك التشكيلات التي نرد بها على الأولى"[2]. فهي تقوم بازدواجية الوظيفة، فمن جهة تقوم بتقديم أفعال البناء إلى القارئ والتحكم فيها، ومن جهة أخرى تساهم في تطوير معرفته بذاته وبعالمه.

وبناءا على ذلك يتخلص آيزر أن أهمية هذا التداخل بين محوري التركيب والاستبدال خلال سيرورة القراءة ،يتمثل في أن من جهة تنظيم تلك الأجزاء المتناثرة في النص أثناء القراءة ومن جهة أخرى تقوم هاته البياضات بتنظيم محكم لكل محتويات عمليات التوليف، ومن خلال هذا التركيب يبنى القارئ المعنى الذي يقصده في النص وذلك من خلال تلك البياضات التي حاول ملؤها، أي أنه وبفضل هذا التركيب ينجم فعل القراءة، وبفضل تفاعل العلامات النصية والتشكيلات الدلالية التي ينتجها القارئ والتي بذلك لم تكن مرسومة في النص، والتي تشكل العناصر الأساسية للتواصل.

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق ، ص 225.

[2] – المرجع نفسه، ص 226.

نستنتج من هنا أن آيزر وبفضل نموذجه النظري استطاع أن يقدم لنا تصور عامل حول طبيعة التراث العربي، وحول عمليات فهمه وتأويله، فقد حاصر كل الحالات الذاتية والتي لها علاقة بفعل القراءة، وسمح لنا من معرفة سيرورة القراءة وذلك بفضل نموذجه النظري وربطنا مع عالم النص وكيفية التواصل معه في أدق التفاصيل واعتبارا من هنا تكمن نظرية آيزر وقيمتها الكبرى وأدائه المتنوع عن الموضوع الجمالي، رغم الانتقادات الكثيرة التي وجهت إليه.

الفصل الثاني:

الهيرمينوطيقا في مدارس الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

- تمهيد.

1- شلاير ماخر/ وفن الفهم.

2- هيدغر/ والوجود الزماني.

3- غادامير/ والتراث.

4- ريكور/ وهيرمينوطيقا الرموز.

تمهيد:

لقد كانت معضلة تفسير النص قضية تطرحها الهيرمينوطيقا ''Hermeneutique'' في أوساط الدوائر اللاهوتية، فاهتمت بذلك بمعالجة النصوص المقدسة.

فواقع الهيرمينوطيقا يشهد على محاولات الحركات الإصلاحية البروتستانية لتأويل النصوص المقدسة، وإن كانت الهيرمينوطيقا نفسها تعتبر الإطار المعرفي الذي يحتضن التأويل الذي ظهر تحت تأمل الأديان السماوية وتغييرها. وبذلك تكون قد ظهرت كفنّ له استقلاليته في أوساط اللاهوت اليهودي والمسيحي، وخاصة فيما يخص تحديد العلاقة بين العقل والوحي.

الهيرمينوطيقا في أصلها اللاتيني ''Hermenéutiké'' أي فن التأويل، وفي اشتقاقها الأصلية جاءت من لفظ ''Hermania'' من هرمس [1]''Hermés'': الإله الوسيط، من هنا كان المعنى القديم الهيرمينوطيقي ذو طابع تقديسي مرتبط بشرح أوامر الإله اعتمادا على علامات نصية كونية طبيعية، من أجل "تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا"، ليبقى بذلك تأويله – الكتاب المقدس– وفق الرؤية الدينية البروتستانية حسب مسلمات رجال الدين، فأكبر فعل للقراءة الإغريقية تأسس مع تلاوة ملامح الإلياذة والأوديسيا، فهي أشعار تحمل المعاني المتعددة تنزل فيها الآلهة إلى الإنسان، وتحتاج المؤولين لفك الرموز والشفرات؛ "فالمؤول يقوم بدلالة الوساطة بين الرسالة الإلهية والبشر"[2].

[1] – بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي من أفلاطون إلى غادامير، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، ص 13.

[2] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، ط1، ص 26.

لقد تطرقت الهيرمينوطيقا اللاهوتية، أي من دعاة الإصلاح الديني وعن فهم للكتاب المقدس ضد معظم هجمات اللاهوتيين، فقد كان كتاب الكنيسة المقدس يقرأ، لكنه لم يكن ليُفهم. فبقدر ما ينظر إلى تأويلية الكتاب المقدس على أنها تعود إلى ما قبل تأويلية العلوم الإنسانية الحديثة، فإنها رغم ذلك مبنية على مبدأ الكتاب المقدس في الإصلاح.

فمعنى الكتاب المقدس الحرفي يتعذر فهمه كمعنى أحادي في كل مكان وكل زمان، فهو مكون من عدة فقرات يجب التطرق بذلك لكل فقرة ثم جمع هاته الفقرات للوصول إلى الفهم، وبذلك فإن حقيقة هاته الدائرة بين الكل والجزء كانت معروفة من قبل في البلاغة الكلاسيكية. قد اعتمد الإصلاح الديني على هذا المبدأ في تأويل الكتاب المقدس رغم أنه مقيد بالقول القائل بأن الكتاب المقدس هو نفسه وحدة واحدة، لأنه ومحاولة منه لإصلاحه فهو بذلك يقضي، أي تأويل فردي يعتمد في تأويله على السياق النصي والغرض منه وأسلوبه.

هذا التحليل الدوغمائي، هو نفسه التي حاولت التأويلية جاهدة للتخلص منه وذلك للوصول إلى تحقيق ذاتها. كما يرى دلتاي: "لا تبلغ التأويلية استقلالها، إلا حين تكف عن خدمة أي غرض دوغمائي"[1].

تغيرت النظرة في القرن الثامن عشر عندما أدركوا أن هذا الكتاب المقدس له مؤلفه برأيهم هذا فقد حاولوا تحرير التأويل من السمة الدوغمائية التي كانت تحصره لينظر بعد ذلك إلى الكتب المسيحية المقدسة على أنها كتب ومصادر تاريخية تخضع للتأويل، وبذلك

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: د. حين ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية د. جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، 2007، ص 262.

فمحاولة فهم هاته الكتب يجبرنا على الرجوع إلى السياق التاريخي الذي تنتمي إليه هاته الوثائق.

لأن التعمق في تاريخ الهيرمينوطيقا من خلال أصوله ومراحله، من العصر اليوناني إلى العصر الحديث مرورا بالعصر الوسيط أين سيطر النشاط الفكري الذي اعتمد على القراءة والتفسير وتأويل النصوص المقدسة؛ "هو ما دفع بماتياس فلاسيوس إلى الثورة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادرة حرية قراءة النص المقدس لتأويل بعض المقاطع الغامضة من النص"[1]؛ فمهمة الهيرمينوطيقا ظلت في مراحلها الأولى مقتصرة على تفسير النصوص وتوضيح الغموض، وبذلك "فالهيرمينوطيقي بفضل معارفه اللسانية يجعل الغامض قابلا للفهم بتوظيفه فقه اللغة"[2].

إن قراءة الأساطير اليونانية هيرمينوطيقيا جد مختلفة لأن تأويل العهد القديم يعطي قراءة أخرى للأحداث وبالتالي فإن المتأمل في نص عبري أو يوناني أو لاتيني يسبح في كيان معرفي مختلف، من هنا كان التأويل يكشف عن التباعد الثقافي وذلك بواسطة القارئ.

ومن خلال هذا فإن النظرة إلى التأويل قد اختلفت باعتبار أنه لم يعد هناك تأويل الكتابات الدينية وتأويل الكتابات الدنيوية، أي أصبح هناك تأويلي واحد؛ وبالتالي الفهم سيطبق من جهة على السياق ومن جهة أخرى على المضمون.

[1] – محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 30.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 24.

فيتعين علينا بذلك أن نستمد معنى المؤلفين من المعطيات التاريخية، إذا اعتبرنا أن ما يروى في تلك الكتب لا يمكن أن تستمد بطريقة أخرى، وخاصة الكتب المقدسة باعتبارها مقدسة إذا لم تستطع الوصول إلى فهم هاته الكتب، فنحاول أن نعود إلى ما نفهمه من عقل المؤلف "تاريخيا" أي ما كان المؤلف بصدد التفكير فيه عندما كتب هذا الكتاب. فالتأويل التاريخي في ضوء روح الكاتب يكون مهما إذا اعتبرنا أن مضمون أو محتوى الكتاب غير مفهوم وغير قابل للفهم. والرسالة التي يتعين على المرء أن يؤولها هي مذاهب أسلافه وتفكيرهم كما هو متجسد في النصوص الكبرى تساهم في سلسلة التأويل اللانهائي الذي يشكل تاريخ فهم الوجود.

فالانشغال الإبستمولوجي في القرن التاسع عشر انصب خصوصا على إعطاء العلوم الإنسانية صبغة علمية كما أن صرامة المنهج من شلاير ماخر مرورا بهيدغر وغادامير ركزت على قراءة النص المنطوق (الخطاب) والنص المكتوب وما فيه من آثار فلسفية وأدبية وفنية وأحداث تاريخية، وفق عقل منهجي موضوعي، تأويل أي عمل موضوع بإدراك أجزاءه في وحدة منسجمة وبناء موضوعات التراث في الحاضر بإدراك موضوعي لأشياء التراث والتاريخ، وربط الفهم المدرك بحقيقة ما يكشف عن التراث.

1- فريديريك شلايرماخر Friedrich Ernest Daniel Schleirmacher (1768- 1834)

ينتمي شلايرماخر* إلى مدرسة تأويلية ألمانية، بدأت في العهد الرومنطيقي. وقد تميزت الإشكالية المركزية والمحورية عند شلاير ماخر في جهده المبذول لإبراز مشكل عام يتعلق كما يرى ذلك ريكور، بحركة التأويل وخاصة فيما يخص فقه لغة النصوص الكلاسيكية "العصور الإغريقية-اللاتينية القديمة" ومن ناحية أخرى محاولة تفسير النصين المقدسين، العهد القديم والجديد، وبالتالي يختلف عمل التأويل بذلك باختلاف وتنوع النصوص.

يعود الفضل إلى شلايرماخر بالانتقال بالتأويلية من مدرسة تهتم فقط بتفسير الكتب القديمة اللاتينية واليونانية، والكتب المقدسة إلى منهجية عامة لها قواعدها التي تطبق على كل التراث الإنساني كما أكد على ذلك كل من ريكور وغادامير.

* - شلايرماخر دنيال (1834- 1768): فيلسوف ألماني شهير، يعد مؤسس ما صار يعرف بالهيرمينوطيقا (أو التأويلية) إلى جانب إسهامات دلتاي، غادامير، ريكور وهيدغر. ولد في بارسلو (Barsleau) بألمانيا من عائلة بروتستانتية، تلقى تعليمه على يد الإخوة موراف (Moraves) وهو لاهوتي، ذو روح منفتحة، التحق بجامعة هال Hall، حيث درس فلسفة كانط وأرسطو واضطلع على كل الفلسفات الرومانية الألمانية ببرلين، أهم أعماله خطاب في الدين (1799)، أحاديث النفس (1781- 1810)، خطة موجزة لدراسة اللاهوت (1792- 1811)، الإيمان المسيحي جزءان 1802، كتاب الهرمينوطيقا Herméneutique (1987) في ترجمته الفرنسية، أو (1959) Hermeneutik في طبعته الألمانية نشر بعد وفاته سنوات طويلة، وهي عبارة عن مقالات وكتابات مختلفة في الفترة الممتدة بين 1806- 1829.

فقد كان البرنامج التأويلي لشلاير ماخر كما يؤكد ذلك ريكور: "يحمل في طياته البصمة المزدوجة الرومانسية والنقدية، الرومانسية بدعوته إلى علامة حية مع سيرورة الإبداع، والنقدية بإرادته في بناء قواعد فهم صالحة كونيا"[1].

بذلك كان هدفه (شلاير ماخر) الرئيس تأسيس الهيرمينوطيقا بوصفها فن الفهم؛ كلما اقتضت الحاجة إلى الفهم سواء أكان ذلك في النص التشريعي أو النص الديني أو العمل الأدبي. فلم يكتفي بذلك بالممارسة الهيرمينوطيقية، داخل الدائرة اللاهوتية لتشمل النصوص الفلسفية والقانونية والتاريخية وغيرها من النصوص غير الدينية".

هدفه كان محاولة توسيع حركة التأويل من قراءة النص المقدس إلى عالم النصوص الأدبية والفلسفية وغيرها، فبذل بذلك جهدا في رفع مستوى التأويل وفقه اللغة؛ كما يرى ريكور في ذلك: "لقد ولد التأويل في سبيل رفع تفسير النصوص المقدسة وفقه اللغة إلى مصاف التقنية، أي "تكنولوجيا" لا تقتصر على مجرد تجميع معلومات لا رابط بينها"[2].

بل تقتصر على فهم مضمون هاته المعلومات التي جمعت و على محاولة معايشتها وإعادة معايشتها، وهذا يرجعنا إلى تأثير كانط في إشكالية العلاقة بين الطبيعة والعقل، وما بين الفلسفة النظرية والعملية، هذا ما يجعله يتجاوز بذلك الحيز الضيق الذي كان يتعامل معه في النصوص الدينية، ويتعامل مع الفكر ككل.

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر محمد برادة، حسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1986، ص 11.

[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر نفسه، ص 40.

ومن دون شك فالذي قام به شلاير ماخر؛ يعتبر منعرجا حاسما وحقيقيا في تاريخ الهيرمينوطيقا اعتمادا على الفصل بين الهيرمينوطيقا الحديثة والتقليدية هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر كتوسع للمشكلة التأويلية فيما يخص ما هو مكتوب وفهم بذلك الخطاب. كما يرى ذلك غادامير في قوله: " فما يجب أن يفهم ليس فقط الكلمات المضبوطة ومعانيها الموضوعية؛ وإنما أيضا فردية المتكلم أو المؤلف"[1].

لذا يرى شلاير ماخر أن ما على المؤرخ إلا أن يفهم الخطاب كما يفهمه مؤلفه، ويفهمه بعد ذلك أحسن منه إذا أمكن ذلك، لأن المؤلف باستطاعته أن يفهمه فهما حقيقيا اعتمادا فقط على أصل فكره الذاتي، فمن هذا المنطلق جعل الفهم قائما بذاته، فما يجب فهمه هو ذات المؤلف التي بتوغله في النص يستطيع أن يفهم تلك الحقيقة، المدفونة والخفية، عبر الرجوع إلى أصل الفكرة والتي كانت مهملة ومتجاهلة، أي لفهم الأفضل للنص وما يعبر عنه مؤلفه وأبدعه ولم يتمكن رغم ذلك من إدراكه.

لأن الهيرمينوطيقا أساسا نشأت حين ظهر الاختلاف حول كيفية تفسير النصوص الدينية كما ذكرنا سابقا، فاكتشفوا من خلال ذلك أن كل نص يحمل أكثر من تفسير، فانتقلت بذلك الهيرمينوطيقا أو التأويلية إلى الفلسفة لتصبح فن إيجاد المعنى الأعمق لأي نص، أو أي عمل فني قام الإنسان به حتى يصل إلى فهم أفضل لذاته.

فعملية فرز الفهم بهذه الطريقة تغني عن محتوى الفكر الذي نحاول الوصول إليه إلى فهمه سواء كان قولا أو نصا يعتمد على الفهم الجمالي أي "عملا فنيا"، لأن الشرط

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المرجع السابق، ص 272.

المسبق لوجود أي فهم كان، عندما يعبر عن نفسه ويكون فردي ويكون من حيث طبيعته بناء حراً لأنه يعتبر أن ما في النص: "خلق إنتاجاً حرا؛ وبالتالي يتجاهل، ولا يهتم بمضمونه المعرفي، ليصل إلى تنظيم التأويلية التي تعتمد على اللغة كأساس للوصول إلى الفهم، فهم لكل ما تعبر عنه تلك اللغة، لأنه يرى في النص يجب أن يفهم لغة؛ بما هو مكون لغوي للتراث والتاريخ (...) فهمه في سياق السيرة والتاريخ هو أن يتقمص المؤول ذهنيا تجارب المؤول بأفكاره التي ولدت النص، ليدرك قصده، قصد المؤلف"[1].

عن طريق اللغة التي تعتبر حقل تعبيري، فأولويتها في حقل التأويلية، باعتبار أن النص هو عبارة عن مجموعة من الظواهر التعبيرية التي بواسطتها نصل إلى الفهم؛ و"لأن الفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في وسط لغة تتيح للموضوع أن يفهم عن طريق كلمات مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤول الخاصة"[2]. تكون بذلك اللغة شرط مسبق لبلوغ أي فهم في أي محادثة كانت للوصول إلى الفهم الحقيقي، فالتأويل عند شلاير ماخر هو بذلك فن إيجاد المعنى الدقيق لأي خطاب معين انطلاقا وبمساعدة اللغة باعتبارها عنصر ذو أهمية كبرى من بداية التأويل إلى نهايته، فنحن لا نعرف أي إنسان في فردانيته إلا من خلال أسلوبه الذي يتماشى ولغته.

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 17.

[2] – المرجع نفسه، ص 511.

وهذا ما نلمسه عند ريكور حينما يقول: " أن الهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب"[1].

يعتبر شلاير ماخر النص بأنه جانبين: الأول موضوعي يتعلق باللغة المشتركة بين الجميع والتي يفهمها الكل، والثاني خاص بتجربة المؤلف والتي يعطي القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف"[2].

فالتأويل بذلك ينجم عن تفاعل لحظتين لغوية وسيكولوجية باعتبار أن النص نصا إبداعيا مرتبط بالمؤلف وحياته الباطنية، لذلك فالفهم يجب أن يمر بتوسطية الذاتية والموضوعية لأنهما في تفاعل مستمر ودائم، وهذا ما أكده ريكور حينما تطرق إلى البصمة الرومانسية والنقدية بقوله: " البصمة الرومانسية هي التي توحي بفهم الكاتب كما فهم نفسه وربما أحسن منه، وأما البصمة النقدية تتمثل في مقاومته لسوء الفهم حيث يوجد التأويل، يكون سوء الفهم"[3].

إننا نحاول للوصول إلى فهم النص من جهة فهم الحديث بوصفه مستمدا من اللغة، ومن جهة أخرى فهمه بوصفه واقعة في تفكير المتحدث، وذلك بالاندماج وجدانيا بالمؤلف للتحقق من مصداقية أفكار المؤلف، هذا من جهة ومن جهة أخرى رغبة منا إلى فهم

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 01.

[2] – نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2003، ص 21.

[3] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 41.

أفضل سنجعل من حجج هذا المؤلف أقوى لأن مهمة التأويل تسعى إلى محاولة لتوضيح معجزة الفهم عنده.

إن هيرمينوطيقا شلاير ماخر تقدم بذلك ومن خلال "إعادة البناء، بمساءلة النص في كل جوانبه، وغرضها من هذا هو العودة إلى الانسجام المطلق عكس التفكيكية"[1]. لأنه يحاول أن يوصل إلينا أن التأويل هدفه الأول والآخر هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص وذلك من خلال تأويل حديثه حتى نتوصل إلى ما يعنيه ويقصده.

من جهة أخرى على أساس الميتافيزيقا الجمالية عن الفردية التي سبق وأشرنا إليها، نلمس تغير مهم عند شلاير ماخر؛ في فكرة أن المبدأ الأساسي للفهم هو أن معنى الجزء يمكن أن يكشف من خلال السياق فقط، أي من خلال الكل"[2].

اعتماداً على هذه الحجاجة الدائرية؛ التي خلص إليها شلاير ماخر ومن حيث الأساس؛ أي العودة المتكررة من الكل إلى الأجزاء والعكس بالعكس، أي الرجوع إلى المبدأ التأويلي القديم عن الكل والجزء؛ فهاته الحركة الدائرية ضرورية حسب شلاير ماخر باعتبار أننا لا نستطيع أن نأول أي عمل ونفهمه من الوهلة الأولى باعتبار " أن القارئ حتى عندما يقرأ نصا في لغته، عليه أن يتمثل كليا كلاً من معجمية المؤلف، والأهم فرادة ما يقول، ويترتب عن تلك العبارات التي يقولها شلاير ماخر نفسه؛ التماهي بالقارئ الأصلي لا

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 272.

[2] – المرجع نفسه، ص 277.

يمكن أن يُفصل عن الجهد الفعلي الفعلي من أجل الفهم؛ الذي يراه شلاير ماخر تماهي بالكاتب"[1].

فمهمة التأويلية تظهر له كمهمة كلية، باعتبار أن الفهم هو دائم في حركة دائرية، "دائرة التأويل" من هنا كان مبدأ الدائرة الهيرمينوطيقية في مشروع شلاير ماخر والتي بني على أساسها من خلال إعادة التركيب الأساس التأويلي في الفهم. باعتبار أننا نفهم الجملة في وحدة كلية مكونة من كلمات، نحن نفهم معنى الكلمة المفردة داخل هاته الجملة بإحالتها إلى الجملة الكلية غير أننا لا يمكن أن نفهم هاته الجملة بدون فهم معنى الكلمات المفردة. وبالتالي فهاته العلاقة التبادلية هي التي أراد شلاير ماخر أن يوضحها لنا في الدائرة التأويلية حتى نصل بذلك إلى الفهم.

لقد كان مشروع شلاير ماخر في جعل عملية الفهم هي نقطة البدء في الهيرمينوطيقا، إسهاما مفيدا في نظرية التأويل، لأن قوانين الفهم كما رآها شلاير ماخر من زاوية علمية يمكن النظر إليها من زاوية تاريخية كذلك وذلك بالنظر إلى البنية التاريخية الحميمة للفهم أي إلى الفهم المسبق في كل عمليات الفهم، فما توصل إليه شلاير ماخر يعد الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة الحديثة، ويدين له بذلك كل من اتخذ من منهجه وأفكاره أساسا له، من مفكري التأويل في القرن التاسع عشر بكل اتجاهاتهم الفكرية المتنوعة والمختلفة وعلى رأسهم كل من "هيدغر وغادامير".

[1] – المرجع السابق، ص 279.

2- هيدغر (1889- 1976) ''Martin Heidegger'':

لقد كان هيدغر* شأنه في ذلك شأن دلتاي، يبحث عن منهج جديد من شأنه أن يكشف عن الحياة داخل الحياة ذاتها، بحيث أن كل من دلتاي وكونت اشتركا في صياغة مفهوم "الفهم بمقتضى الحياة" والتي حاول من خلالها هوسرل أن يشرح ذلك ويرده إلى ما وراء موضوعية العالم أي نحو الحياة ذاتها.

هاته الفينومينولوجيا الهوسرلية، والتي لا تؤمن بأي وجود للعالم إلا من خلال معرفة الذات عنه؛ لقد أعطت للوجود دورا ثانويا مقارنة مع الذات، أي أن هذا الوجود يأتي ما وراء الذاتية.

جاء هيدجر ليؤكد أن الوجود أو العالم، هو هدفه لبلورته أو صياغته على شكل معرفي تماما، فحاول أن يقيم منهجا يقين ظاهرة الوجود الإنساني، فانطلقت أفكاره من بدايتها على السؤال عن معرفة هذا الوجود.

* - هيدجر مارتن (1889- 1976) ''Heidgger Martin'': فيلسوف ألماني ولد في سبتمبر 1889 في ماسكريش، بادن، ترعرع في وسط كاثوليكي محافظ جداً، زاول تعليمه في مدرسة يسوعية (1903- 1908)، ثم تابع دراسة اللاهوت لكنه انصرف عنه (1911) إلى دراسة الفلسفة، حصل على الدكتوراه (1913) ثم التأهيل (1915) برسالتين في فلسفة المنطق، عين مساعدا في الفلسفة في جامعة فرايبورغ سنة (1919) وفي (1923) أصبح أستاذاً مشاركا في جامعة ماربورغ. توفي هيدجر في 26 ماي 1976، من أهم كتبه "في ماهية الحقيقة" (1930)، إسهامات في الفلسفة (1936- 1938)، رسالة في الإنساوية (1946)، السؤال عن التقنية (1954) وأهم كتبه الكينونة والزمان (1928).
اعتمد "هيجر" على مجموعة كبيرة من المفاهيم الفلسفية ذات العمق الوجودي والمرتبطة أساسا بقضايا الكائن والزمن واللغة...الخ.

يكون هيدجر بذلك قد تخلى عن "الـذات" أو "الشعور" وأبدلهما بكلمـة "الدزاين" ''Desein'' *، هاته الدلالة التي استعملها هيدجر للدلالة على الوجود "هناك".

الوجود هو نمط من الكينونة، تختص به الدزاين الذي هو أنفسنا في كل مرة، هو ما يمكننا من بسط كينونتنا على نحو خاص ومن خلال ذلك نختلف عن باقي الكائنات، وفهم الكينونة إنما ينتمي إلى البنية الأنطولوجية للدزاين من حيث هو كائن هو في كينونته، منفتح أمام ذات، وأن الوجدان والفهم من خلال ذلك يشكلان نمط الكينونة الذي يسعى إلى الانفتاح.

من هذا المنطلق أيضا كان هيدجر يرفض مقولة "الأنا" "المطلق" أو المتعالي، لأن الإنسان ليس ذاتا مطلقة، بل تتحدد ذاته دائما وفقا لكينونة الهنا ''Desein''. فقد تطرق هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" إلى أن " الآنية في اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لها، لا تحتاج إلى مغادرة مجالها الداخلي التي نتصورها حبيسة فيه، وإنما هي بحسب طبيعة وجودها الأولية، "موجودة دائما في الخارج، بالقرب من الموجود الذي نلتقي به في عالم تم اكتشافه بالفعل"[1].

من هنا "فإن مركزية الوجود الإنساني، هي مركزية الكائن الذي يفهم كينونته"[2] وبالتالي يكون له فهم أنطولوجي مسبق للكينونة. فكان هيدجر ليعلن أن كل فهم هو فهم

* – الدزاين (Desein): الوجود الحقيقي المتعين، ويستخدم للدلالة على أي أنواع مختلفة من الوجود، وبخاصة الوجود الإلهي، وهيدجر يقتصر في استخدامه على الوجود الإنساني، فيستخدمه كمصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده (هامش كتاب إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة لمارتن هيدجر، ص 82).

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل على الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، تر: عادل مصطفى، 2007، ص 224.

[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 68.

زماني، قصدي، تاريخي، وليس عملية عقلية بل عملية وجودية، " فكل فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضا، لأن العالم والفهم أجزاء لا انفصام لها من البنية الأنطولوجية لوجود الآنية (الدازاين)"[1].

إن "الوجود" الإنساني عند هيدغر هو ميزة الكائن الذي يشعر أنه ليس مجرد كائن من بين الكائنات الأخرى في العالم، بل إنه كائن مسئول عن نفسه، باعتباره كملك فهم ما لكينونة الكائن فيه ومن حوله"[2] لأن هيدجر "يرى أن الكائن الذي يكون على نمط الوجود هو الإنسان وحده، الإنسان يوجد، فالصخر يكون، لكنه لا يوجد، والملاك يكون، لكنه لا يوجد، والحصان يكون، لكنه لا يوجد (...) والرب يكون لكنه لا يوجد، بيد أن القضية "وحده الإنسان يوجد" "[3].

"فالإنسان ألقي به في هذا العالم" فوجد نفسه مضطرا أن يعيش مع كل ما يحيط به، وبفضل وعيه الذي يتشكل من فهم العالم يستطيع بذلك أن يتماشى مع الزمان في هذا العالم، باعتباره "هو دائما وبكيفية مسبقة كائن – في– العالم أي أنه في علاقة ألفة مع العالم، وهذه العلاقة لا تنشأ بقرار منه، بل هي محدد أساسي لوجوده"[4].

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 227.

[2] – مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، تر فتحي المسكيني، م إسماعيل المصدق، الكتاب الجديد، ط1 2012، ص 781.

[3] – المرجع نفسه، ص 772.

[4] – إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص94.

وحقيقة الوجود كما يراها هيدجر "لا تستقر" بل "تتكامل" لأنها تاريخية"[1]. على إمكانات عدة والتي نقصد من خلالها ذاتها.

فالفهم عند هيدغر يؤدي في ذاته إمكانية التفسير، فهو يملك ما تم فهمه، لأن التفسير لا يجد أساسه إلا عن طريق أساس وجوداني داخل الفهم وداخل هذا العالم، "فهو يؤسس ماهيته عبر مكسب سابق ورؤية سابقة وتصور سابق فليس بذلك التفسير بأي وجه إمساكا خاليا من أي مسبقات"[2] هذا من جهة.

من جهة أخرى يجدر بنا أن نبحث كما يرى هيدجر في حدود "السابق" في الفهم والرؤية والتصور، يكمن هذا السابق عند هيدغر في ماهية الإنسان نفسها من حيث هو دزاين ويعني ذلك القدرة الأصلية على كينونة الهناك والتي يعتبرها هيدغر نمط انفتاح لكينونة ذاتنا من حيث هي كينونة في العالم.

لا يمكن بذلك أن نفهم ما في النص، بأنه مكسب سابق ورؤية سابقة وتصور سابق إلا بقدر ما نهتدي إلى البنية السابقة التي تجمع تلك العناصر التأويلية إلى نمط ما يراه هيدجر كينونة الإنسان من حيث هو دزاين. وبذلك يرى هيدغر: " أن تحقيق الشروط الأساسية لتفسير ممكن يتمثل (...) في ألا نتجاهل مسبقا هذا التفسير (...) ذلك بأن فصل الخطاب ليس أن نخرج من الدور، بل أن نلج إليه بالطريقة المناسبة، فهذا الدور في الفهم ليس دائرة (...) بل هو تعبير عن نية السبق الوجودانية في الدزاين ذاته"[3].

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص 108.

[2] – مارتن هيدجر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 294.

[3] – المرجع نفسه، ص 299.

فالمستوى الوجوداني الذي بناه هيدغر عن طريق التحليل الأنطولوجي لمجموعة البنى التي يقوم على أساسها وجودنا، والتي تحكم سلفا اختياراتنا الوجودية هو يعتبر كتفسير ما به قوام الوجود. وعلى هذا الأساس تقوم مستوى التحليلية الوجودانية للدزاين كما يراها هيدجر. بناء على ذلك يحتاج الفهم إلى توقعات بحيث أننا لا نستطيع أن نفسر شيئا إلا إذا فهمناه مستقبلا أي عبر نظر مستقبلي، ومن هذا المنطلق ينظر هيدجر إلى الفهم باعتباره "القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية في حياته ووجوده لذلك ظهرت بنية الزمانية تحديدا لأنطولوجيا الذاتية"[1]. ولكي يفسر بذلك الحالة التأويلية لسؤال الوجود من خلال الرؤية المسبقة، والتصور المسبق، اختبر سؤاله، اختبارا نقديا وهو موجه إلى الميتافيزيقا.

ينحصر هدفه التأويلي وتحليله التاريخي – الدزاين تحديدا لمفهوم الوجود بشكل عام، ولم يعد بذلك مفهوم الفهم كما كان في محاولة دلتاي كتزويد للعلوم الإنسانية بأساس تأويلي، فأصبح بذلك الفهم عند هيدجر هو الخاصية الأصلية لوجود الحياة الإنسانية نفسها.

في تطرقه للدائرة التأويلية، يصف هيدغر الطريقة التي ينجز فيها الفهم التأويلي، ويوضح بذلك الدلالة الأنطولوجية الإيجابية لهذه الدائرة. فكل تأويل صحيح يجب أن يحترس من الأوهام الاعتباطية الغير ملائمة. وبفعل الفهم نستطيع تفادي ذلك لأنه يحقق ممكناته تحقيقا تاما عندما لا تكون المعاني المسبقة التي يبدأ منها اعتباطية.

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 357.

فما يجب على المؤول أن لا يعتمد على المعاني المسبقة دون أن يفحصها، ويعرف أصلها وصحتها، لتفادي سوء الفهم من جهة ومن جهة أخرى لحماية هذا النص من سوء الفهم. " فالمهم أن يعي المرء انحيازه الخاص، وبذلك يستطيع النص أن يقدم نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل معاني المرء المسبقة"[1].

من خلال ذلك فإن هيدغر يصف الدائرة بطريقة تفيد أن فهم النص يظل يتحدد على الدوام بحركة توقعية للفهم المسبق، فدائرة الكل والجزء لا تنحل من خلال الفهم وإنما تدرك كلياً، فتوقع النص الذي يحكم فهمنا للنص لا يكون ذاتيا وإنما مرتبط بالتراث الذي نفهمه ونشارك في تطوره ثم نحدده.

فدائرة الفهم ليست منهجية دائما، فتصف عنصرا في بنية الفهم الأنطولوجي إن الدائرة المفرغة "تبقى كذلك طالما انحصرت في الإشكالية المعرفية بين الذات والموضوع، وما عليها إلا التقدم نحو البنية الزمانية المسبقة للفهم هو تاريخ السؤال حول معنى الوجود كما يتجلى في الميتافيزيقا الغربية"[2] كما يرى ذلك ريكور.

فأطروحة هيدجر ترى أن الوجود ذاته زمان، فتكون هاته المسألة حاسمة بالنسبة للدزاين الذي يميز الفهم عن جميع بقية الكائنات الأخرى، وتحليله للدزاين لا تكمن خارج الزمن، فالزمن عند هيدجر أو بمعنى آخر الزمن الوجودي " ليس مجرد زمن بل هو زمن الذات التي تعي وجودها وبذلك يكون الزمن هو الآن المحوري في الزمن الوجودي"[3]،

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 372.

[2] - ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 341.

3 – إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، المرجع السابق، ص 89.

"وبذلك فكل إدراك لمعنى يكون إدراكا متناهياً من داخل الموقف التاريخي للإنسان، الذي يكون معطى بشكل سابق على التنظير"[1].

ينظر هيدجر إلى اللغة باعتبارها "بيت حقيقة الوجود والكينونة، ولهذا البيت حارس، إنه الإنسان، الذي لا يقوم بالحراسة فقط بل ويؤول أيضا، ومن هنا يمكن القول أن الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله"[2]. أي باعتبارها المكان أو المجال الذي ترقد فيه والذي تتجلى من خلاله حقيقة العالم، فلا يمكن اعتبارها أداة للتواصل، أو اعتبارها مجرد وسيلة ثانوية للتعبير عن الفكر الإنساني، إنما هي الكيان الحقيقي الذي يأتي بالعالم إلى الوجود ليكشف بذلك عن ذاته.

فليس الإنسان هو الذي يستعمل اللغة حسب هيدغر وإنما اللغة هي التي تتكلم من خلاله، " فالإنسان عند هيدجر كائن أنطولوجي، وأهم ما يميز هذا الإنسان هو الكلام باعتبار أن اللغة هي التي تحدد ماهية الإنسان باعتباره الموجود القادر على الكلام أو التحدث وبأن الأساس الوجوداني- الأنطولوجي للغة هو الكلام"[3]. أي أن الوجود ذاته هو الذي يخاطب الإنسان من خلالها، فالإنسان حسب هيدغر لا يصنع الكلمة، وليس هو الذي يقول الكلمات وإنما الكلمة هي تصنعه وهي بالأحرى الذي تقول ذاتها من خلال الإنسان نفسه. فلم يعد أساس اللغة الإنسانية النحو أو النطق، إنما الكلام من ناحية وجودية، فيتحول بذلك الوجود الإنساني إلى حوار بالضرورة، كما يتحول الكلام إلى عنصر

[1] – سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المرجع السابق، ص 89.

[2] – المرجع نفسه، ص 35.

[3] – مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، المرجع السابق، ص 311.

أساسي نحاول تركيب ذلك الوجود، وهذا بالذات ما يساعده على الانفتاح على موجودات العالم.

والسؤال عن الوجود هو الوحيد الذي يضمن لنا هذا الانفتاح عن العالم من جهة وعن نظام معين من المعنى من جهة ثانية حسب رأي هيدجر: " إن كان هذا السؤال لا يخرج من الدائرة الهيرمينوطيقية حتى يضعنا السؤال أمام اللغة الرمزية وإشكالية الدلالة"[1]. باعتبارها " تتجه نحو عمق أشكالها الدلالية، عندما تمارس وظائفها في التمظهر والتراتيب داخل ميدان الكائن"[2].

فالوجود الإنساني – هذا الوجود في العالم، لا يعبر فيه عن فهمه الذاتي للأشياء، بل هي التي تكشف نفسها عن طريق اللغة وبذلك فالإنسان يفهم هذا العالم، ليس بواسطتها بل داخلها ومن خلالها، واعتبارا من ذلك يرفض كل شكل من أشكال التفسير النفساني والذاتي باعتبار أن اللغة تجل لحقيقة العالم كما هو كذلك.

لقد اتخذت الهيرمينوطيقا عند هيدجر "بعدا فينومينولوجيا أو أنطولوجيا بعدما أرسى دعائم الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية باعتبارها تكشف عن الحقيقة أو معنى ظواهر الوجود الإنساني، وبالتالي توضيح أن المعنى الوجودي لا ندركه إلا من خلال الهيرمينوطيقا.

تحليله هذا الذي يربط بين الهيرمينوطيقا الأنطولوجية الوجودية وبين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا كان بهدف تأسيس الهيرمينوطيقا لا على الذاتية بل على وقائعية العالم

[1] – إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، المرجع السابق، ص 85.

[2] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، ط1،2007، ص 57.

وتاريخية الفهم، فالوجود لا يكتشف إلا عبر اللحظة التي يتم تعامل العالم فيها، أي يتأسس بذلك على مبدأ تاريخية الفهم لوقائعية العالم، لأن حسب ريكور أساس المشكل الأنطولوجي يجب البحث عنها من ناحية علاقة الكينونة بالعالم لا من جهة العلاقة مع الغير (...) في الفهم الأساسي لوضعيته في الكينونة"[1] لأن "مركزية الوجود الإنساني، هي مركزية الكائن الذي يفهم الكينونة"[2].

وهذا ما نلمسه عند ريكور عندما يطرح السؤال التالي: " من هو الكائن الذي يتكون الكائن من فهمه؟ وهكذا تصبح قضية الهيرمينوطيقا إقليما من أقاليم تحليل هذا الكائن. "فهو الوجود هنا" الذي يوجد وهو يفهم"[3].

وبذلك لم يعد الفهم طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة، إنها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم.

كما أن الفهم من حيث هو انفتاح "الهناك"، إنما – يمس دوما جملة الكينونة– في العالم، ففي كل فهم عن العالم يكون الوجود هو أيضا فهم والعكس صحيح، باعتبار أن الوجود سيرورة زمنية بذلك تبقى مشروطة دوما بالوضعية الوجودية التاريخية للدزاين، لأن الدزاين من حيث هو فهم إنما يستشرق كينونته

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص ص 68- 69.

[2] – المصدر نفسه، ص 68.

[3] – بول ريكور، صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، الكتاب الجديد، ط1، يناير 2005، ص 36.

غرضه في المشكلات التأويلية والنقد التاريخيين هو أن يشرح فقط بنية الفهم المسبقة لأغراضه الأنطولوجية، لأن عمل الهيرمينوطيقا ليس محدودا بعمل تأويل بمعناه البحث عن المعاني الباطنية للنصوص، بل إن مهمتها تكمن بالأساس في فك رموز النص لتحرير الكلام المكبوت من داخل الكتابة، وبالتالي "بسط إمكانية الكينونة التي يعنيها النص"[1].

بما أن العمل الهيرمينوطيقي يصبغ الذات بصبغة الكتابة حتى تتمكن من فك الرموز داخلها وحتى يظل النص يفهم كينونته، أي الرموز والإشارات التي تقوم الهيرمينوطيقا بفكها وأن تقوم بتأويلها لذلك لاحظ ريكور "أن السؤال المنسي، هو سؤال الكينونة"[2]، باعتبار أن سؤال الكينونة هو القاعدة الأساسية التي يقوم عليها الفهم والوجود الداخلي.

وباعتبار كما يرى ريكور: " أننا في هذه الذات نملك حظا للتعرف عن الوجود"[3] لذلك فقد اقترح ربط اللغة الرمزية بفهم الذات.

"فاللحظة الأنطولوجية ألا يصبح الكلام في هذه اللحظة موضوعا لاختبارنا، وإنما لهذه الظاهرة جذورها في التشكيل الوجودي والخطاب تلفظ ما فهم "دال" لنظام الكينونة في العالم الممكن فهمه"[4].

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 70.

[2] – المصدر نفسه، ص 44.

[3] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 48.

[4] – المصدر نفسه، ص ص 71- 72.

ومن هنا، فإن هاته الرموز والإشارات التي ينبغي للهيرمينوطيقا أن تفكها لفهم الوجود، تكون عن طريق اللغة، فهي التي "تعبر عن صميم الوجود"[1]، وهي "محركة العالم وكاشفة الوجود"[2].

وهذا ما أشار إليه ريكور حينما قال: " أن الفهم الذي هو نتيجة من نتائج تحليل الوجود هنا، هو ذاته الذي يفهم به ومن خلاله هذا الكائن نفسه بوصفه كائنا، ولمرة إضافية، ألا يجب أن نبحث في اللغة ذاتها عن العلامة الدالة بأن الفهم إن هو إلا طريقة من طرق الكينونة"[3].

كان هدف ريكور من ذلك أن تختصر الطريق الطويل الذي انتهجته التحليلات اللغوية إلى طريق موجز بتحليل الوجود هنا. فالكلام هو من الناحية الوجودانية لغة، وذلك من قبل أن يكون الكائن قد تمفصل انفتاحه على نحو مطابق للدلالة، إنما له نمط كينونة الكينونة– في العالم.

ومن هنا اعتبر التأويل المرحلة اللغوية للفهم باعتبار لأن الكائن لا يفهم إلا في مجال التكلم باللغة "فمنذ اللحظة الهيدجرية تتماثل الهيرمينوطيقا مع وجود الكائن، هذا الوجود ينتقل حاملا لتاريخية الفهم عبر دائرية — الوجود– هنا والمعنى الذي يصدره"[4].

[1] – إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، المرجع السابق، ص 63.

[2] – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[3] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 41.

[4] – عمارة ناصر، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل الغربي، المرجع السابق، ص 72.

إن هيدجر في كتابه "الوجود والزمان" قد استطاع ترك أثراً واسعاً ومهماً في نظرية التأويل، فقد نقل الهيرمينوطيقا نقلة كبرى واستطاع أن يعطي الفهم مفهوما جديدا تماما عما كان عليه. فصارت بذلك الهيرمينوطيقا طريقة في "الوجود"، وأن الفهم هو فهم زماني، قصدي، تاريخي ووجودي. وأن الإنسان هو "ذلك الكائن الذي يعبر الفجوة بين خفاء الوجود وتجليه، بين تحجب الوجود وانكشافه، بين العدم والوجود، والإنسان إذ يتكلم، إنما "يؤول" الوجود"[1].

فجوهر وجود الإنسان يكمن ويقوم أساسا على تلك العملية التأويلية ليصل على الوجود المخفي ويجعل منه بذلك حدثا تاريخيا.

فأصبح مشروعه التأويلي يقوم أساسا على محاولة استعادة فهم الوجود وإعادة الوعي به وهذا ما فقدانه في الأزمنة الحديثة لأن الهيرمينوطيقا تعني بفك رموز الأقوال التي تكون في أزمنة وأمكنة ولغة أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته أو تصنيفاته الذهنية.

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 251.

3- هانز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900- 2002):

لقد أخذ التأويل عند غادامير* "بعدا مغايرا تماما لتصور كل من شلايرماخر، دلتاي وهيدغر وريكور (...) فالممارسة التأويلية في نظره تمر عبر ثلاث مراحل: الفهم والتفسير أو التأويل (Interprétation) والتطبيق (Application)".[1]

وبالتالي فهاته المراحل مجتمعة تشكل عملية التأويل ولا يمكن فصل أي جزء عن الجزء الآخر.

فغادامير يعد الوريث الفكري لهيدجر، الذي حاول من خلال منهجه تأسيس نظرية تأويلية جديدة تحاول أن "تتفادى كل ما جاء من فينومينولوجيا هوسيرل من أخطاء، وبذلك كان له الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي وذلك من خلال النظرية التأويلية التي كانت المنعطف الأنطولوجي الحاسم الذي أطلق شرارته هيدجر"[2]. أي أنه "رشح نفسه لإنعاش جدل علوم العقل وذلك انطلاقا من الأنطولوجية "الهيدجرية"[3] كما يرى ريكور.

* - هانز جورج غادامير (1900- 2002): درس في برسلاو، ومابورغ، وميونخ، حصل على الدكتوراه الأولى بإشراف باول ناتورب Natrop وعلى الدكتوراه المؤهلة للتدريس في الجامعة بإشراف هيدغر في جامعة ماربورغ سنة 1929، وصار أستاذ كرسي للفلسفة في جامعة ليبتسج سنة 1939، ثم انتقل إلى جامعة فرانكفورت في سنة 1943، فإلى جامعة هيدلبرج في سنة 1949، وشغل منذ سنة 1953 رئاسة تحري"المجلة الفلسفية".

أهم مؤلفاته: الأخلاق الديالكتية عند أفلاطون 1931، أفلاطون والشعراء 1934، الشعب والتاريخ في تفكير هيدغر 1942، التفسير والنزعة التاريخية 1963، الحركة الفينومينولوجية 1963، طرق هيدغر...الخ.

[1] - غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، المرجع السابق، ص 21.

[2] - المرجع السابق، ص 113.

[3] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 74.

وبذلك تعتبر فلسفة غادامير "تركيب بين الهيرمينوطيقات الإقليمية إلى الهيرمينوطيقا العامة، ومن إبستمولوجيا علوم العقل إلى الأنطولوجيا"[1].

وجدير بالذكر أن نفس هاته الأنطولوجية كانت تحاول أن تتخطى الوجود وذلك عن طريق فهم الفهم، باعتبار أن الفهم يعتبر أسلوبا لوجود الإنسان نفسه. وشكل الكينونة نفسها للوجود في العالم، وذلك لعدم انفصال الذات عن الموضوع والوعي عن عالمه الذي تحيا فيه، من خلال خبرة سابقة على كل تفكير منهجي ليرى غادامير في ذلك أن "الوعي – في كينونته– لا يرتبط بشيء، وأن وعي القارئ مكون في حالة امتلاك بالقوة لتاريخه، وقراءة تاريخ ذاته"[2].

ليبقى بذلك الفهم منفتحا على معرفتنا بالعالم لأنه لا يبلغ حسب غادامير اليقين ولا الاحتمال ويكون الدور الهيرمينوطيقي عنده يتمثل في أنه ما يسعى إلى تفسيره وفهمه ينبغي أن يكون معروفا سلفا من خلال وعي مسبق.

من جهة أخرى يعارض غادامير مسألة الممارسة التأويلية النفسانية للمؤلف والقارئ الأصلي، إذ تفصل كتابة النص عن مؤلفه، لأننا لا نفهم النص من خلال حياة المؤلف وعواطفه الذاتية النفسانية، فيقول غادامير: " ليس الفهم عملية نفسانية، ولا يمكن لأفق معنى الفهم أن يحدد لا بما يقصده المؤلف، ولا بأفق المرسل إليه الذي كتب النص أساسا

[1] – المصدر السابق، ص 74.

[2] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص 74.

من أجله"[1] وإنما نفهم أي نص من خلال إدراك المعنى أو الدلالة، أو القصد واعتماد على كل ما تقدم لنا من معطيات فعلية.

فبعدما كانت الهيرمينوطيقا تعتمد على البعد النفسي لدى شلايرماخر، دلتاي، وأنطولوجيا هيدجر، وأسيرة الفينومينولوجيا الهوسرلية، صارت قائمة على حلقة الفهم والتفسير أو التأويل نقطة البداية لعملية التأويل.

وبعدما عرف المجرى التاريخي الطويل والذي ألزم غادامير نفسه به يؤكد " أن على الفلسفة الهيرمينوطيقية أولا أن تراجع باختصار مقاومة الفلسفة الرومانسية لعصر الأنوار، مقاومة دلتاي للوضعية وهيدغر للكانطية الجديدة"[2].

وهذا ما كان يهدف إليه ريكور في معرفة ما إذا كانت هيرمينوطيقا غادامير قد تجاوزت بالفعل نقطة انطلاق الهيرمينوطيقا الرومانسية (...) والتي يرى فيها الرومانسية الفلسفية متغلقة إزاء ادعاءات كل فلسفة نقدية"[3].

أصبح بذلك "المشروع الهيرمينوطيقي يهدف إلى تأسيس تأويلية عالمية، تعمل على نشر أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال فعل الفهم كممارسة تأويلية"[4]، كما اعتبر بذلك الفهم والتفسير حلقتين أساسيتين في الممارسة التأويلية، فلا وجود لتفسير

[1] – هانس جورج غادامير، اللغة كوسيط للتجربة الإنسانية، تر أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص ص 28- 29.

[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 75.

[3] – المصدر نفسه، ص 75.

[4] – غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، المرجع السابق، ص 148.

بدون فهم باعتبار أن التغير هو الشكل الظاهر للفهم وبالتالي "فنحن نفسر أولا وأخيرا ما نكون قد فهمناه"[1]، فيصبح بذلك الفهم والتفسير شيئاً واحداً.

ومن ناحية أخرى هذا الفهم لا يكون فهما حقيقيا إلا عن طريق الحوار، حوار بين الذات والموضوع، أين تحاول هاته الذات التغلب على الموضوع فتقوده إلى القواعد الخاصة بها.

هذا ما دفع بغادامير أن يضع الأساس الأول لنشاط التأويل والقائم على عملية الجمع بين الذاتي والموضوعي، للوصول إلى توسيع حلقه الفهم ليصبح بذلك الوجود – مع الآخر– عبر تجربة التواصل الذاتي، اعتبارا من ذلك يكون الاهتمام منحصرا ما بين الذات والآخر، وبما أن هاته الذات موجودة داخل التاريخ ولا يمكن أن توجد خارجه كما أكد ذلك غادامير: " إن الذات موجودة دائما داخل التاريخ تعيشه وتعانيه"[2]. ولأن المؤول لا يمكن له أن يضع ذاته جانبا وهو يحاول فهم أي نص وتأويله، لأنه وبفضل هاته الذات المؤولة نصل إلى عملية الفهم.

إن أساس الحوار عند غادامير هو السؤال، بمعنى التبادل والتداول للوصول إلى إنشاء علاقة الذات بذاتها وبغيرها، أي حوار ما بين النص وقارئه، ما بين التراث والحاضر للوصول إلى تجربة تأويلية والوصول إلى فضاء تأويلي؛ لأن الهيرمينوطيقا الفلسفية تقوم على أساس التفسير والفهم والحوار، فالتفسير يتطلب الفهم، الذي بدوره لا يمكن أن يكون فهما حقيقيا إلا من خلال الحوار؛ وعن طريق اللغة التي تعتبر فضاء التواصل والحوار بين الماضي

[1] – غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم ، المرجع السابق، ص 22.

[2] – المرجع نفسه، ص 31.

والحاضر، فالتراث اللغوي هو تراث بالمعنى الخالص، لأنه ينتقل من جيل إلى آخر ويتماشى مع كل المكونات الدلالية والرمزية والتأويلية والتاريخية في الحاضر.

وهذا ما أكده غادامير: " لقد عثرنا، في تحليل الظاهرة التأويلية، على وظيفة كلية للغة، ورأيناه في كشف الطبيعة اللغوية للظاهرة التأويلية أن لها دلالة كلية؛ وأن الفهم والتأويل مرتبطان بتراث لغوي بطريقة محددة (...) فما يصدق على الفهم يصدق كذلك على اللغة"[1].

فالفهم والتأويل عند غادامير شيء واحد، كما تعتبر اللغة هي الوسيط الكلي الذي يحدث فيه الفهم؛ وبما أن الفهم يحدث في التأويل، فإن مشكلات التعبير اللفظي التي تعني بها اللغة هي نفسها مشكلات الفهم ذاته، "لأن الفهم برمته تأويل، والتأويل برمته يحدث في وسط لغة تتيح للموضوع أن يتأتى بكلمات مع أنها في الوقت نفسه لغة المؤول الخاصة"[2].

من هنا يتبين لنا أن التأويل هو الحقل الفضائي أو السياق الفني والتاريخي واللغوي الذي تنبثق فيه التجربة الإنسانية، إذ يمكننا الولوج إلى المقاصد الأساسية والأصلية الخاصة بالمؤلف وإعادة تأسيسها عن طريق الفهم اعتبارا من نصوصه وما كتبه وفي ضوء حياته الفكرية. وما يجعل هاته المسألة ممكنة هي اللغة.

[1] – هانس جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 529.

[2] – المرجع نفسه، ص 511.

لأن ما يسعى إليه التأويل التاريخي هو توضيح أن هذا الإنسان المنشغل أو المؤول للتراث، يجب أن تكون له علاقة ارتباط بالتراث الذي يتكلم فيه النص، باللغة التي يخاطبنا بها النص، وعن محتوى القصة التي يخبرنا بها، وبذلك يكون التأويل بين قضيتين، بين غرابة النص التراثي وألفته وبين الموضوع التاريخي المقصود البعيد عنا والانتماء إلى التراث، أي بين الموضوع الذي يتكلم فيه النص التاريخي والذي هو بعيد عنا من جهة وانتمائنا له من جهة أخرى هذا ما يجعل من التأويلية تأخذ المكان التوسطي فيما بينهما.

هذا ما دفع بنا إلى الرجوع إلى المسافة الزمنية ودلالتها للفهم، أي أن تعطي الأسبقية لما كان هامشيا في التأويلية السابقة، وتمكن مقارنتها بنظرية الرومانسية التأويلية؛ والتي تصورت الفهم إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي، فالقول بأن الفهم اللاحق أسمى من الإنتاج الأصلي، وما يعتبر فهم أسمى، هو قول لا يعتمد على الإدراك الواعي الذي يضع المؤول في مستوى المؤلف كما قال شلاير ماخر؛ إنما هو يدل على توضيح المسافة الزمانية التي بين المؤول والمؤلف، فلا بد لكل عصر أن يفهم النص بطريقته الخاصة، والمربوطة بذلك العصر، لأن النص في مجمله ينتمي إلى ذلك الذي يحتويه العصر أي تراث العصر، ومن خلاله يسعى هذا العصر إلى فهم نفسه، فالمعنى الحقيقي لأي نص كان والذي يتحدث إلى المؤول لا يعتمد على المؤلف وقارئه الأصلي وإنما على المجرى الموضوعي للتاريخ. وهذا ما أكده ريكور: "نحن مدينون لغادامير بهذه الفكرة الخصبة جدا، القاضية بأن التواصل عن بعد بين وعيين مختلفين من حيث الموقع، يتم بواسطة التحام أفقيهما"[1].

[1] – ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 77.

فالمسافة الزمنية ليست نقطة سوداء يتحاشاه المؤرخ أو المؤول، بل على العكس هي الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمد فيها الحاضر جذوره، أي الأساس الذي تقوم عليه الأحداث التاريخية لدعم الحاضر؛ وباعتبارنا كائنات تاريخية بالماضي، بأي حال – فإن علاقتنا بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث، وتحررنا منه بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث (...) فنحن لا نتصور التراث شيء آخر، أو شيئا غريبا عنا؛ فالتراث دائما جزء منا"[1].

واعتمادنا على فهم أي ظاهرة تاريخية من المسافة التاريخية يقوم أساسا على تأثرنا بهذا التاريخ أو بالتراث التاريخي، فهو يحدد سلفا ما يبدو لنا جديرا بالبحث، وما سوف يظهر موضوعا للبحث.

يقول ريكور: " إن وعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية بحيث أنه لا حرية له للوقوف في وجه الماضي، لأننا دائما قائمون في التاريخ"[2]. فنحن في مواجهة مستمرة للماضي لأننا ننحدر من هذا الماضي ومن هذا التراث للماضي. وبذلك فإن الوعي المتأثر بالتاريخ هو في المقام الأول وعي بالموقف التأويلي الذي تسعى للوصول إليه.

والموضوعية التاريخية التي تعول على منهجها النقدي تخفي حقيقة أن الوعي التاريخي هو نفسه متوقع ضمن شبكة التأثيرات التاريخية، وبذلك فقراءة التراث تستدعي تشكيل

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 388.

[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 76.

وعي تأويلي "أساسه الحس التاريخي والنقدي في معالجة موضوعاته باعتبار أن الشيء نفسه المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع تساؤل"[1].

ومن ثم فإن هذا التراث يتوسط دائما عملية التأويل، إذ في عملية التوسط هذه يبقى التراث على قيد الحياة، وبذلك تصبح قراءة النص هي عبارة عن قراءة تراثية فالتاريخ عند غادامير يحاول أن يؤطر عملية الفهم أو التأويل من القارئ إلى المقروء.

والنصوص التي شكلت في التاريخ، والتي يقرأها المؤول ليست بمواضيع أو نصوص مستقلة، ومعطيات مطلقة، وإنما هي "آفاق منصهرة" من قراءات تشكلت في الحاضر وأخرى تأسست في الماضي وعملت على فهم بنية التراث واستقصاء وظيفته"[2].

فنحن نتحدث بذلك عن ميدان الفهم التاريخي، عن الآفاق، وخصوصا فيما يتصل بالوعي التاريخي إلى رؤية الماضي بما هو كذلك. باعتبار أن الفهم هو دائما انصهار تلك الآفاق كما رأينا ذلك مع ريكور في التحام الأفقين الآفاق التي يفترض أنها موجودة بذاتها، كموقف تأويلي فمهمة الفهم التاريخي تتضمن اكتساب أفق تاريخي ملائم، حتى نتمكن من رؤية ما نحاول فهمه من حيث أبعاده الحقيقية؛ لأننا إذا لم نتمكن من نقل أنفسنا داخل الأفق التاريخي الذي يتكلم عنه النص التراثي، فسوف نسيء فهم ما يحاول أن يوصله إلينا. وبالتالي فكلما نواجه التراث ضمن الوعي التاريخي فإننا بذلك نواجه تجربة تؤثر بين النص والحاضر؛ وما على التأويلية إلا أن تظهر وتحل هذا التأثر بوعي كامل حتى تصبح

[1] – هانس جورج غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، المرجع السابق، ص ص 52- 53.

[2] – غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، عبد العزيز بوالشعير، مسائل فلسفية، منشورات الاختلاف، ط1،2011، ص81.

العلاقات بالتراث كما يريدها غادامير، هي علاقة تطبيق لقضايا ومسائل التراث على اللحظة الراهنة، وفق عقل نقدي ووعي تاريخي"[1]. فنحن مقيدون بتقاليد من سبقونا، ولا نستطيع أن نتخلى عنها، ودراستنا لهذا الموروث التاريخي لا تقتصر على فهمه وتحديد معناه لأن الظواهر الروحية للتراث والتاريخ لا تخضع لأننا ينبغي أن نفهمها وإنما من خلال خبرتنا المباشرة بها، باعتبارها تنتمي إلى سياق عالمنا الذي تحيا فيه".

فالانصهار الداخلي للفهم والتأويل الذي أوصلنا إلى العنصر الثالث في المشكلة التأويلية ألا وهو التطبيق، والذي يعتبر عنصرا مكملا للعملية التأويلية. يرى غادامير أن الفهم يعتمد على العلوم الإنسانية لأنه فهم تاريخي؛ فنتيجة لظهور الوعي التاريخي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قطعت التأويلية الفيلولوجية والدراسات التاريخية روابطها بالتأويلات الأخرى كاللاهوتية على سبيل المثال؛ وبذلك أقامت لنفسها مناهج للبحث في العلوم الإنسانية.

فالفهم بالشكل الذي يتخذه في العلوم الإنسانية، فهم تاريخي أساسا، بمعنى أن النص لا يفهم إلا بطريقة مختلفة إذا قارناه بعلوم أخرى؛ ولأننا من خلال المهمة التأويلية التاريخية، نأخذ بعين الاعتبار التوتر القائم بين الموضوع وما يجب أن يفهم فيه، وذلك اعتمادا على حركة الفهم التاريخية التي أوضحناها، والتي همشتها التأويلية الرومانسية.

إن التطبيق حسب غادامير "هو ليس ممارسة منتجة؛ وإنما هو فعالية منتجة للعلم التاريخي والوعي النقدي في سبيل فتح مغالق التراث والآثار؛ وإنارة متاهات الحقائق

[1] – محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص 59.

والأفكار (...) الفن هو فن ترجمة حقائق التراث وتطبيقها وصهرها في بوتقة القضايا الراهنة"[1].

من خلال ذلك فإن التطبيق هو استعمال المعنى في الحاضر، أي الوضعية الراهنة، وهو بذلك فاعلية منتجة للفهم التاريخي والوعي النقدي للوصول إلى سبيل لحل مشكلات التراث.

إن مشروع الهيرمينوطيقا عند غادامير يتمثل في أنه حاول أن يؤسس تأويلية عالمية تعتمد على الفهم كممارسة تأويلية، وجعل الإنسان يهتم بذاته وبالعالم الذي حوله للوصول إلى الفهم اعتمادا في ذلك على اللغة لما لها من علاقة بالتأويل، اعتمادا على التفسير والفهم والحوار، باعتبارهما مترابطان، فالفهم يتحقق من خلال حوار تنفتح فيه الذات على الموضوع بهدف الوصول إلى اتفاق، باعتبار أن الإنسان هو كائن تاريخي يفهم ما في الزمان والمكان. فربطها (الهيرمينوطيقا) بشروط تاريخية لا تفصل بين النص ذاته والشروط التاريخية للمؤول أو الواضع النص. وبذلك كان الكلي والجزئي، الموضوعي والذاتي، والفهم والتفسير هما ما تقوم عليه الذات والتاريخ اعتمادا على المسافة الزمانية والحياة التاريخية للتراث هي مؤولة باستمرار.

[1] – غادامير، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 92.

4- بول ريكور:

إن الحديث عن بول ريكور هو الحديث عن مشروع في الفلسفة التأويلية، فقد جاء ريكور من الفينومينولوجيا أولا ثم تحول إلى التأويلية، وقد استعان بالفينومينولوجيا لخدمة تأويليته، هذين الحقلين لم يجدا حسب ريكور في الفكر العربي اهتماما يناسب أهميتهما، فحاول بذلك تطوير الفينومينولوجيا والتأويلية في حقل العلوم الاجتماعية بصفة خاصة والعلوم الإنسانية بصفة عامة.

إن كل هذا الغنى والتنوع الذي عرفته فلسفة ريكور، راجع إلى حواره المستمر مع مختلف المذاهب والفلسفات الحديثة والمعاصرة وقام بإدخال تعديلات تتماشى مع تغير الأحوال، لأنه شاهد على عصره وعلى كل ما جاء به، فحبه للتجديد والانفتاح والحوار المستمر دفعه للبحث عن آفاق واسعة ومتنوعة للتفرد والتميز عن باقي الفلاسفة، وذلك عن طريق التلامس مع مختلف المحاولات الأخرى، "وهذا ما ساعده على إغناء مشروعه الطموح وقدرته على محاورة معظم المناهج الفكرية الحديثة"[1].

وهذا ما نلمسه في فلسفته منذ بداياتها، عندما انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية، "وبفضل منهجه الظاهراتي التأويلي المنشغل بالوعي والقصدية تمكن ريكور من "التفاعل مع أنماط متنوعة من الوعي التفسيري"[2]، كما تأثر بتفكير "يامبرز" وهوسرل والفينومينولوجيا الألمانية، وبالقراءات التأويلية الإنجيلية، والتحليل البنيوي السردي (التأثر بكريماص...) واللسانيات (دي سوسير)، دون أن ننسى فضلا أرسطو وأوغسطين، وكانط

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 08.

[2] – المصدر نفسه، ص 08.

وغيرهم، وبالتالي يمكن الاستنتاج مما ذكرنا أن حياة ريكور هي انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي، والذي توصل من خلاله إلى بناء نسق فلسفي فريد من نوعه، استفادت منه كل الاتجاهات الفلسفية ليطور مشروعا اعتبره البعض أهم محاولة في القرن العشرين.

فحبه للتجديد والانفتاح، جعل من فلسفته أو منهجه حوار مفتوح مع كل التيارات الفكرية والعلمية، لذلك ولكي نستطيع أن نفهم فلسفة بول ريكور يجب علينا أن نمر عبر كل هاته العلوم الإنسانية وذلك كي لا نجعل من "الفلسفة مجرد حوار بين الفلسفة والفلسفة"[1] "ولأن الفلسفة ومنذ وجودها ونشأتها وهي تقوم بالحوار مع كل العلوم"[2] وما على الفيلسوف إلا أن يقوم بزياراته لميادين من حقول المعرفة المختلفة من تحليل نفسي، وبنيوي وماركسي واللسانيات...الخ.

وقد كان اهتمام ريكور بكل هاته المناهج، ليوضح النقلة الحركية المدهشة للفكر بين نص وتجربة معيشة.

فهذا التحول من الطبيعة المعاشة إلى النص، هو من أجل التعامل مع معطيات العالم، للوصول إلى المعطى الأساسي في فهم وشرح وتفسير العالم ضمن الخطاب وضمن قراءات منهجية تكون عن طريق اللغة، التي تعتبر الحاملة للمعنى. فنصل إلى أن هناك علاقة بين القارئ والنص، القراءة والكتابة، بين الكلام والإصغاء.

[1] – جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، الكتاب الجديد، ص 348.

[2] – المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

فالفهم عند ريكور، يحمل في طياته إرثا حضاريا عريقا، وما على التفسير إلا أن يفتح الباب واسعا أمام اجتهادات الفكر وإبستيمولوجيا التفاعل مع العالم الذي تعيش فيه.

ففهم العالم وتأويله من خلال اللغة التي تحمله، يعتمد دوما على ذات واعية بوجودها في هذا العالم أي التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل، كفكر وليس ببساطة كموضوع، " لأن الموضوعية تكون مبنية على ذاتية الوعي"[1] باعتبار أن الذات هي من تنتج موضوعها وتتمثله.

فكانت بذلك الهيرمينوطيقا هي إثبات أن : " أن الوجود لا يصل إلى الكلام، إلى المعنى، وإلى التفكير، إلا بالصدور عن تفسير متواصل لجميع الدلالات (...) ثم إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية (...) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يكون خارجا (...) حيث تتموضع حياة الفكر"[2].

إن اهتمام التأويل بإشكالية وجود "الفهم" أو بمعنى آخر كينونة "الفهم" كتصور فينومينولوجي، يهتم بالدرجة الأولى بانفتاح الكائن على ذاته وعلى الوجود، بالتفسير والفهم كما يرى ريكور: " ففي الذات يكو ن لدينا فرصة التعرف على موجود"[3]، وقوله: " يمكن تحديد التأويلية ليس بوصفها بحثا في النوايا النفسية المتخفية تحت سطح الأرض، بل

[1] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، المرجع السابق، ص 20.

[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 26.

[3] – المصدر نفسه، ص 44.

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 إمكانياتي الخاصة"[1].

فكانت بداية جدلية لتفسير والفهم المنتشرة على مدار النص، صارت قضية التأويل الكبرى، وأصبحت بذلك تشكل من ثمة الرهان الأكبر للهيرمينوطيقا.

لقد كانت النظريات الرومانسية في التأويل، خاصة مع دلتاي وشلاير ماخر؛ تحاول أن تجعل مطابقة بين التأويل ومقولة الفهم، ففرضت الأولوية لمقاصد المؤلف وبذلك فقد تغاضت الرومانسية كما يرى ذلك ريكور عن الوضعية الخاصة التي خلقها انفصال المعنى اللفظي عن القصد العقلي للمؤلف، وقد حاول ريكور: " تحرير التأويلية مما اعتراها من انحيازات ذات طابع نفسي أو وجودي"[2]؛ لأن السبب في مشكلة التأويل يكمن في طبيعة القصد اللفظي للنص وليس في التجربة النفسية للمؤلف؛ لأن الفهم بذلك يتم في فضاء غير نفسي، بل دلالي فيكون بذلك النص منفصلا عن القصد العقلي للمؤلف. فقصد المؤلف، من حيث هو واقعة نفسية، غير منعدم، وقصد الكتابة يعبر عن المعنى اللفظي للنص نفسه؛ وبالتالي فكل المعلومات المتعلقة بسيرة الكاتب ونفسيته ليست بمعيارية فيما يتعلق بوظيفة التأويل.

إن التأويل يمر عبر الإشارات والإحالات، وبذلك فقد اتخذ أهمية كبرى ابتداء من الستينات والسبعينات من القرن المنصرم، فالإشارات بانتظامها تشكل نسقا يكون خارج

[1] – بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 1999، ص 82.

[2] – بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003، ص 53.

الزمان وقائم بغض النظر عن مستعمليه؛ وهذا ما نلمسه عند البنيوية التي أنكرت وجود الذات الفاعلة، وهذا ما أطلق عليه ريكور "ظلمة التعالي بلا ذات"[1]، باعتبار أن البنيوية والسيميائية والتفكيكية حاولوا التوغل في النصوص بناء على أفق متعالية بلا ذات، وهو نفس ما قامت به التأويلية الألمانية والتي حاولت العثور على لغتها السرية للخروج من الانغلاق على الذات ومن المنطق المتحجب.

كلتا التأويليتين حاولتا فتح النصوص الأولى على أفق الذات المغلقة على ذاتها، والأخرى على أفق البنى المتعالية بلا ذات، لذلك رفض ريكور "رفضا قاطعا متحيزا الدعوات التي قادتها البنيوية وقرينتها السيميائية، إلى الانشغال باللغة كنظام مغلق"[2].

مع مرور الزمن استطاع ريكور أن يغير مسار التأويليتين معا لكن مع إعادة النظر في الأنطولوجيا كاملة؛ لأن هاته الأخيرة تقوم أساسا من التأويلية بدءا من التأويلية اللغوية.

من جهة أخرى حاول ريكور أن يبين أن ما ذهب إليه هيدغر عندما أقام أنطولوجيا مباشرة للدزاين أو للوجود البشري ثم جعله يمر عبر الطريق الطويل ليتمكن من كشف حقيقة الآخرين لقوله: " أن أفهم ذاتي هو أن أقوم بالدورة الأكبر؛ وهي الدورة الخاصة بالذاكرة الكبرى التي تتحفظ بكل ما أصبح ذا دلالة بالنسبة إلى مجموع البشر"[3].

فقد أراد بذلك ريكور أن يبين أن الدورة التي تطرق إليها تسعى إلى فهم أفضل للذات باعتبار أن كل فهم للذات يمر عبر توسط الآخرين؛ ومن بين هاته الميادين التي

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المقدمة، المصدر السابق، ص 53

[2] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص 08.

[3] - بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 86.

يسعى أن يربط بها الذات هي اللغة، "فالذات تفهم ذاتها بواسطة التباعد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن أن يتحقق ذلك إلا "داخل التأمل الذاتي المباشر وعن طريق الرموز والعلاقات بالآثار الثقافية المكتوبة في نصوص مختلفة"[1].

فتكون بذلك كل تجربة إنسانية هي من الأصل تجربة لسانية، وهذا ما نلمسه عند فرويد الذي برهن على الصلة بين اللغة والرغبة في كون كل تجربة عاطفية يخرجها التحليل إلى الوضوح عن طريق اللغة.

فالرمزية هي الوساطة الكونية للفكر؛ فهي تعبر قبل كل شيء عن لا مباشرة فهمنا للواقع؛ فإذا كان العالم لا يفهم إلا ما نمتلكه عنه من اللغة وليست لدينا إمكانية حدسية لتمييز مختلف الأشكال الذاتية للوعي فإن بذلك الرمزية تعتبر القاسم المشترك أو الوساطة بين كل طرف، بين الذات أو العالم من خلال رمزية لغته، لذا يرى ريكور: أن الرمزي هو الوساطة الشاملة للفكر بيننا وبين الواقع، إنه يعبر قبل كل شيء عن لا مباشرية فهمنا للواقع؛ فهو بذلك يربط بين فهم النص وتأويله؛ وفهم الذات وتأويلها وبين تأسيس المعنى وتأسيس الذات عن طريق الرموز، لأننا حسب ريكور مطالبون "بتملك قصدية النص ذاته وتطابقه مع ما يريده النص"[2]؛ وما يريده النص حسب ريكور "هو أن يلقي بنا بداخله"[3].

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 75.

[2] – بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص 48.

[3] – المصدر نفسه، ص 50.

"مطابقة آلية بين البنية الداخلية للنص بوصفه خطاب الكاتب؛ وعملية التأويل بوصفها خطاب القارئ"[1].

لأن كلمة النص تطلق حسب ريكور على كل خطاب ثم تثبيته بواسطة الكتابة بحيث تكون هاته التأويلات المتعددة والمختلفة، والمتجددة باستمرار تكون لها علاقة وطيدة بالنص المقروء وبالعمل الذي يمارسه النص على ذاته، وذلك من أجل الوصول إلى تحليل المعنى واسترجاعه على أساس ما يحمله النص من إحالات ودلالات وهذا ما كان يهدف ريكور للوصول إليه، فوجده في علم الدلالة واللسانيات.

مشروعيته، ومصداقيته، وعلميته وموضوعيته في التأويل شريطة تجاوز الانغلاق النصي الذي كان رهينة البحث في البنيات الداخلية، وذلك للوصول إلى تفسير النصوص وتأويلها، وهذا ما كان يدعو إليه ريكور في استقلالية النص في معناه عن مقاصد المؤلف السابقة. "فالفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب؛ وإن التفسير للقراءة يمثل ما يمثله الاستقلال النصي واللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب"[2] هذا ما يؤدي حسب ريكور إلى تطابق البنية الجدلية للقراءة مع البنية الجدلية للخطاب.

وبذلك فقد ركز ريكور على تفسير الرموز التي نحاول أن نصل بها إلى عالم المعنى، باعتبار أن القارئ هو المسئول عن الفهم والتفسير الذي يتماشى ولغة النص، فكلما ازددنا تفسيرا لأية ظاهرة إنسانية أو نص، استطعنا أن نذهب أبعد في الفهم"[3]، ولأن فهم النص

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، المصدر السابق، ص 118.

[2] – المصدر نفسه، ص 118.

[3] – جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، المرجع السابق، ص 348.

يسمح لنا تفسيره وتنظيم فضائه الدلالي، وهنا يتبدى تأويله بمعنى في جدلية الفهم والتفسير على مستوى المعنى المحايث للنص"[1]، وبذلك صارت هاته الجدلية قضية التأويل الكبرى وصارت البرهان الأكبر للهيرمينوطيقا.

ففتح النص على إمكانيات الفهم والتفسير، لا يمكن أن تأخذ بعدا تأويليا إلا بتوسط الرموز، لأن هذا الفضاء الدلالي الذي ذكرناه، له معنى مزدوج يتطلب التأويل لتوضيحه، كما أن التأويل هو من جهته يعبر عن عمل الفهم الذي يسعى إلى فك الرموز. وبذلك تفتح هاته الرموز هي المسار الإبستيمولوجي ما بين الفهم والشرح من جهة وما بين التفسير والتأويل من جهة أخرى.

فوظيفة الرمز تسعى إلى فتح عالم النص على تعدد تلك التأويلات المتعارضة للوصول إلى فهم أفضل ليس للنص وإنما للذات التي تقرأه كذلك. هذا من جهة ومن جهة أخرى حاول أن يربط مشكلة تعدد المعاني بمصطلحات دي سوسير الذي أعطى ثلاث مستويات من التحليل كما حاول تفسير هاته التعددية الرمزية في كل الكلمات وأشكال الخطاب.

يقول ريكور: "يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه، النص هو المكان الذي يأتي إليه المؤلف، إن إبعاد المؤلف من طرف نصه الخاص هو ظاهرة القراءة الأولى التي تطرح، دفعة واحدة، مجموع القضايا المتعلقة بعلاقات الشرح والتأويل، وهذه العلاقات تولد بمناسبة القراءة"[2]، فبفضل القراءة نقوم بفك الرموز للدخول إلى عالم الكتابة، أي أن هناك

[1] – محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص 72.

[2] – ريكور، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 10.

جدل بين القراءة والكتابة اعتمادا على الرمزية، فمن جهة تعمل الكتابة على تثبيت هذا العالم عن طريق رموز في نص يقرأ، ومن جهة أخرى، فالقراءة تسعى إلى فك هاته الرموز ومحاولة الدخول إلى ذلك العالم التي سعت الكتابة بتثبيته، من هنا تقوم الذات بالانفتاح على نفسها لفهم هذا العالم، لأن قراءة نص تعتبر أفضل وسيلة لتأويله، يسعى من خلالها المبدع أو القارئ إلى كشف أسراره وتحليله لكي يستطيع أن يصل ماضيه بحاضره، بفعل التفاعل المتواجد بين ما وجد قديما وما يوجد حديثا وبين المبدع والمتلقي تكون هناك تأويلات متعددة وهذا ما تحاول أن تصل إليه التأويلية حسب ريكور أي البحث عن المعاني الباطنية في النصوص من جهة، وفك رموز النص لتحرير الكلام، الذي يكون غير واضح ومدفون ومجمد داخل الكتابة.

فلم "تعد القراءة هي ما ينصح به النص، ويوجه إليه بل هي ما يحمل بنية النص إلى النور من خلال التأويل[1]، "فالتأويل ليس الخطأ والصواب بالمعنى الإبستيمولوجي، أو الكذب والصدق بالمعنى الأخلاقي ولكنه الوهم لغياب القراءة بفعل التخيل وإعادة التشكيل[2].

- **رمزية الشر :**

من جهة أخرى ولج ريكور الهيرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر وهيرمينوطيقا الرموز.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 248.

[2] – بول ريكور، الهوية والسرد، المصدر السابق، ص 54.

في كتابه رمزية الشر قدم ريكور أول تعريف للهيرمينوطيقا، فاعتبرها بذلك طريقة لفك الرموز، باعتبارها تعبيرات ذات معنى مزدوج فقد كان الوضع العام لفهم الذات هو ما وضع في رمزية الشر موضع التساؤل فضلا عن الإشكالية الجانبية لولوج الشر في العالم.

اعتبارا من ذلك قام ريكور ببناء هيكل الأساطير مع نسيجها السردي على هيكل الرموز الأولى والتي كانت مجهولة للحكايات الأسطورية، وعدم الاكتفاء بالمعنى السطحي. بحيث يوجد معنى باطن وظاهر في كل نص أو رمز وما على المؤول إلا اكتشاف المعنى الباطني باعتباره المعنى الحقيقي، فالرمز يعطينا فرصة حل شيفرة كل الأساطير القديمة التي ورثناها من حضارات متعددة. هدف ريكور من ذلك هو ولوج عالم الخطيئة وعالم النجاسة حتى يصل إلى مفهوم الإثم وفقدان الإنسان براءته الأولى.

إن الهدف الذي وضعه ريكور في فلسفة تحليل الألم والهوى؛ هو "مقاربة مسألة الشر التي تعبر عن ذلك الظلام المبهم للإرادة"[1] انطلاقا من تأويل رموز أولية كالخطيئة والذنب، والدنس آملا جعل الخطأ وفعل الشر عند الإنسان خارج نطاق التجريد الوصفي"[2] وذلك من خلال إبراز مسالة جديدة تطرح افتراضات جديدة للعمل ومنهجيته في التعاطي معها، فمن هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا.

في باطن الذات أي الأنا والشعور، هاته الأنا التي تحتوي على أضداد متضاربة فيما بينها، بين الإرادي واللاإرادي، بين الوجود والعدم، بين الخير والشر، فلا يمكن فهم الشر

[1] – جان غرندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007، ص 142.

[2]– بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، تر عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، ص 08.

والنفوذ إلى عمقه ومعرفة حقيقته إلا بواسطة الفعل أو الممارسة التي تصدر عن الإنسان، فهو ليس حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني.

غير أن الفقر الأنطولوجي في البنية النفسية للإنسان يجعل إمكانية الوقوع في الشر ممكن في كل لحظة عند كل إنسان باعتبار أن الخطأ عند ريكور جسما غريبا في جوهرية الإنسان " الخطيئة قدر مستبطن"[1].

إن الفضول الذي يدفعنا إلى معرفة حقيقة الشر وأصوله الأنثروبولوجية والأخلاقية يجعلنا نقتنع أولا بالفعل الإنساني في الوجود، لأن الشر ليس حقيقة نظرية، بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني، فلا يمكن فهم الشر والنفوذ إلى عمقه إلا بواسطة الفعل أو الممارسة التي تصدر عن الإنسان وهو قرار ناتج عن حرية ووعي. والقول بأن الإنسان خطاء، يعني "أن المحدودية الخاصة بالكائن الذي لا يتطابق مع نفسه، هي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر، ومع ذلك فإن الشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع"[2].

وبالتالي فوقوع الإنسان في الخطأ ناتج عن ضعفه ومحدوديته فهو نسبي في تقرير أحكامه، والشر يتواجد أينما يتواجد الإنسان رغم أن الخطأ حقيقة أنطولوجية لا يمكن إنكارها، إلا أن الخطأ ليس العلامة الأنطولوجية الأساسية التي هي مجانسة لبقية العوامل

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هرمونوطيقية، المصدر السابق، ص 322.

[2] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 217.

التي يكتشفها الوصف الخالص، وبالتالي فإن "التنقل من البراءة إلى الخطأ ليس متاحا أمام الوصف الإمبريقي بل أمام الأسطوري المحسوس"[1].

ينطلق ريكور من المستوى الأول للفكر ألإنساني وهي الأسطورة التي تمثل ذلك البعد القصصي، أو السرد الذي يمتد إلى البعد التاريخين فالبحث في أنثروبولوجيا الشر تستدعي الأسطورة كحالة رمزية تتجاوز حدود الزمان والمكان وتتعدى الواقع الموضوعي الذي يمثل لنا الاعتراف بالخطيئة، وبالتالي "لا يمكن فهم هاته الأساطير إلا بصفة التهيئة الثانوية التي تحيل لنا لغة أكثر جوهرية والذي يسميها ريكور بلغة الاعتراف الذي أوله لنا تاريخ الأديان"[2].

إن الإنسان في هذا الرمز الأسطوري للخطيئة يكون مسئولا عن أفعاله عند اعترافه بالخطأ وفي نفس الوقت مقيد بالشر الذي هو خارج عن طبيعته وبعيد عن كل اختياراته.

لقد اعتبر ريكور الرمز أكثر جذرية من الأسطورة فنحن نأخذ الأسطورة كنوع من الرمز أو كرمز ليصبح على شكل سرد.

لذلك حاول ريكور "دراسة كل الأساطير حول وقوع الإنسان في السرد وبداية خطاب المقدس"[3]. فكان لا بد له من الانتقال من منهجية جديدة، تتمثل في محاولة فك شيفرة الرموز التي تحملها الأساطير، وعدم الاكتفاء بالمعنى السطحي المألوف والمباشر.

[1] – بول ريكور، فلسفة الإرادة، المصدر السابق، ص 14.

[2] – بول ريكور، المصدر نفسه، ص 15.

[3] – بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: د. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، ص 15.

يتساءل ريكور بذلك عن المكان الأصلي للشر وعن نقطة اتصاله بالواقع الإنساني، بما أن الدراسات الأخلاقية للشر تقر أن الإنسان هو ضحية هذه الحالة التي اجتاحت عالمه سواء بتبرير أنطولوجي عقائدي أو أسطوري رمزي.

فإذا كان الشر قدر محتوم على الإنسان ملتصق بأنطولوجيته، فكيف يمكنه أن ينفذ من هذا الشر؟ فيجيب ريكور على ذلك بنظرية اللاعصمة والهشاشة الإنسانية.

أي الهشاشة التكوينية للإنسان التي جعلت الشر ممكنا[1]، فمن خلال اللاعصمة فإن الأنثروبولوجية الفلسفية تلتقي بطريقة ما برمزية الشر، ويشكل مفهوم اللاعصمة فرصة للتوسع في الواقع الإنساني. فتسرب الشر إلى العالم الإنساني سبب لاعصمته وهشاشته مما أدى إلى وقوعه بين المتناهي واللامتناهي، وبحثه يتمثل في الوساطة التي تؤدي به إلى قبول حالة الشر واقتناعه بلاعصمته.

إن ريكور يجد صعوبة في إدراج رمزية الشر في الخطاب الفلسفي فهو يضع فرضيتين لمقاربته الفلسفية، "تظهر الأولى من خلال مفهوم اللاعصمة حيث يفترض مسبقا أن كيفية الفهم وفهم الذات لا تنطبق على رمز أو أسطورة يمكن أن تبلغ عتبة المعقولية، أي "إمكانية الشر تبدو محفورة في البنية الداخلية للإنسان، أما الفرضية الثانية فترتكز على عدم تطابق الإنسان مع نفسه"[2].

[1] – بول ريكور، الذات عينها كآخر ، المصدر السابق، ص 16.

[2] – بول ريكور، فلسفة الإرادة، المصدر السابق، ص 10.

أي مشكلة اللاتناسب التي تكون بين الذات والذات، ونعني بذلك الصراع الوجودي الكامن في باطن الذات أي الأنا والشعور فهات هالنا تحتوي على أضداد متضاربة فيما بينها، أي بين الإرادي واللاإرادي، بين الوجود والعدم، وبالتالي فهذا اللاتناسب هو نسبة اللاعصمة وبذلك يرى ريكور أن الشر قد دخل العالم مع الإنسان، بوصفه الحقيقة الوحيدة التي تقدم هذا التكوين الأنطولوجي لغير الثابت.

"فالإنسان لا يمكنه أن يخترع سوى الفوضى والشرور الإنسانية، كذلك لأن "الكلام هو قدرة، فشرور الثرثرة والكذب والخداع والمرء الكاذب تصبح جميعها ممكنة"[1].

الذي يتم على حساب ثورة المنهج المتمثل باللجوء إلى التأويلية إلى "قواعد تفكيك الرموز المطبقة على عالم الرموز، فهذه التأويلية ليست مجانسة للفكر التأملي الذي أدى إلى مفهوم اللاعصمة"[2].

فاللاعصمة هي شرط تواجد الشر، والحقيقة المنطقية تفرض علينا الاعتراف بتلك الهشاشة التي تعني أن الإنسان يعيش في تصارع الأهواء والرغبات وينكشف ضعفه من خلال عدم قدرته على إشباع رغباته لأنه محدود بقدراته، وهذا ما دفع بريكور إلى الإقرار بأن هذا اللاتناسب القائم بين اللذة والسعادة يكشف بدوره عن "هشاشة الإنسان العاطفية وعن الإمكانية الأساسية للصراع. وبالتالي فعدم قدرة الإنسان على التغير والتحرر بين مختلف حتميات الواقع وضعف نفسيته تبين على أنه غير قادر على إحداث التناسب المطلوب بينه وبين ذاته، وبينه وبين العالم الخارجي. "فالإنسان الخطاء هو الكائن الذي لا

[1] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 213.

[2] – بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 17.

يتطابق مع ذاته يؤدي إلى الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر مع ذلك فالشر لا ينبثق من هذا الضعف إلا لأنه يتموضع"[1].

فأصول الشر الأنثروبولوجية والأخلاقية يجعلنا نقتنع أولا بالفعل الإنساني في الوجود، باعتبار الشر حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني.

والأخذ برمزية الشر التي تمتد إلى التفكير الفلسفي، سيؤدي إلى رؤية أخلاقية للعالم، لذلك يسعى إلى فهم مشكلة الشر كجهد حصري للحرية والشر، وارتباط أحدهما بالآخر. ويقصد ريكور بالرؤية الأخلاقية للشر ذلك التأويل الذي يمنح الإنسان قدرا مهما من الحرية باعتبارها تمثل الإرادة والقدرة على الفعل وسلطة الكينونة، فالاعتراف بالخطيئة يقتضي منطقيا تواجد الحرية كشرط أساسي للفعل الأخلاقي وهذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره بل كفاعل له.

وبالتالي "فالمعرفة الكاذبة والإيمائية والعقلانية تقومان على التأويل نفسه للشر"[2]، وبما أن الأسطورة هي معرفة فإن غنوصية الشر تمثل تحويل الرمز إلى عالم، "لأن الشر بالنسبة إلى الغنوصية هو خارج"[3]، ومفهوم الخطيئة الأصلية يمثل معرفة كاذبة "فالمعرفة الكاذبة والايمائية والعقلانية تقومان على التأويل نفسه للشر"[4]، والهدف من النقد الهدام حسب ريكور هو إظهار أن المعرفة المزورة تمثل رمزا حقيقيا والنقد يمثل فشل المعرفة في استرجاع المعنى والذي

[1] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 217.

[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 322.

[3] - المصدر نفسه، ص 353.

[4] - المصدر نفسه، ص 323.

بواسطته يتم استعادة المعنى الحقيقي للخطيئة الأصلية، وبالتالي أصبح الرمز عقلانيا في الاعتراف بالخطأ.

فالرمز عند ريكور "يطلق التفكير"[1]، وهو مفتاح كل فهم أنطولوجي أو إبستيمولوجي، فالبحث في حقيقة الرمز من خلال الشر يجعل من الأسطورة الأرض الخصبة لتأسيس الفهم وتحديدها كنقطة بداية لاستخراج معنى الشر من مستوى الجمود والخيال إلى مستوى الفهم والفعل.

من هنا قام ريكور بتقسيم الرموز التي يغلفها الاعتراف بالشر إلى ثلاث مستويات، فالمستوى الرمزي الأول للخطيئة وللذنب ومستوى القصص الأسطورية الكبرى للسقوط ومستوى الدوغمائيات الأسطورية للمعرفة اللاهوتية للخطيئة الأولى أي الرجوع إلى الرموز السابقة عن العقلانية (كتاب التوراثيون)، حيث كانوا يستعملون رموز وصفية أكثر منها تفسيرية، فهي السمات الغامضة للتجربة الإنسانية للشر. من هنا فنحن نمر من الرموز إلى الأسطورة إلى علم الأساطير فإننا نمر من زمن مختبئ إلى زمن مشتق.

لأن الحقيقة الأنطولوجية لخلق الإنسان تؤكد أن النفس حين تجهل أو تنسى غايتها الوجودية فإنها تقع دون شك في سباك البؤس والألم، وقد عبر ريكور عن هذه الحالة من "خلال تحليله لأسطورة أفلاطون "الوليمة" فتظلم النفس بنسيان الحقيقة ويجرد الإنسان من الرأي في هذا الانزلاق من الهشاشة إلى الغثيان ومن الغثيان إلى السقوط"[2].

[1] - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسة هرمينوطيقية، المصدر السابق، ص 340.

[2] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 38.

إذن فمشكلة الأزلية تتلخص في وقوعه بين لانهائيين فهو كائن وسطي "هو يعني العودة إلى الذات من أجل التفكير ما معنى أن أكون ملكا أو أن أكون إنسانا"[1]، فنجد أن الشر يسبب للإنسان مشاكل وآلام دائمة، لذلك يذهب شوبنهاور إلى اعتبار الحياة كلها شر لأن الإنسان ما ينتهي به الشعور بالراحة إلا ويأتي الألم وتمتلئ نفسه بالألم والقلق والعذاب، لذلك فالشر يجعل الإنسان يتلقى الألم، وينفذ في أعماق نفسه، فيقوده بذلك إلى ارتكاب الأخطاء وبذلك يكون التأنيب ضروري للحكم بالإدانة الذي بفعله يكون معلنا كمذنب"[2]، فإن "التألم لم يطع الندب مقابل التأنيب، لأنه إذا كان الخطأ يصنع من الإنسان مذنبا، فإن التألم يجعله ضحية"[3].

فأثناء الانتقال من رموز الخطيئة إلى رمز الذنب، فمن جهة تميل التجربة الذاتية المحظة للخطيئة إلى استبدال نفسها بالتأكيد الواقعي وبالتالي "فعقدة الذنب يقيسها الوعي الذي يأخذه الإنسان حين يصبح مؤلفا لخطئه الخاص".[4]

فالحكمة الفلسفية تدعونا على تجاوز أفق المأساة وذلك بتطويع الشر، فإذا كان الإنسان لا يستطيع مهما حاول أن يستأصل الشر من وجوده فإنه بإمكانه أن يتعايش معه وفقا لظروف ومعطيات يوفرها الإنسان لنفسه، كي يؤكد جوهره وفطرته الخيّرة، وذلك بالتخلي عن اللذات والشهوات التي تقوده نحو الخطيئة. فأزمة الإنسانية بكل مظاهرها من

[1] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 39.

[2] - بول ريكور، صراع التأويلات، دراسة هرمينوطيقية، المصدر السابق، ص 221

[3] – المصدر نفسه، ص 221.

[4] - المصدر نفسه، ص 344.

عنف وعنصرية وظلم، ما هي إلا نتيجة لذلك الغموض الذي يفقد الذات معناها ويقحمها في متاهات اللامعنى.

وإذا كان السبب المحوري لكل هذا الضياع هو الشر الذي يقف خلف كل ما تعاني منه البشرية، وإن كان قدر محتوم على الإنسان وأنه لا ينفصل عن كينونته، فما على الذات إلا فهم هذا الشر بصورته الماثلة أمامه أو برمزيته الأسطورية وأن تتجاوز جحيم الألم والبؤس رغم لحظات الهشاشة العاطفية التي يمر بها الإنسان مما يؤدي بها إلى السقوط والغرق في بحر العدمية.

وفي هذا يقول ريكور: "لست دوغمائيا ولا مؤرخا فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال أنه التأويل (دوغمة) عقيدة الخطيئة الأصلية، وأن هذا التأويل اختزالي عن مستوى المعرفة والاسترجاعي على مستوى الرمز"[1].

فالرمز يعطينا الفرصة للتفكير ولحل شيفرة علم الأساطير القديمة التي ورثناها عن الحضارات المتعددة، فهو مفتاح كل فهم أنطولوجي أو إبستيمولوجي.

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 320.

الفصل الثالث

تأويل التاريخ بين المدرسة الألمانية والفرنسية

- تمهيد.

1- المدرسة الألمانية/ دلتاي.

2- المدرسة الفرنسية/ بروديل.

3- الفينومينولوجيا والتاريخ/ هوسرل.

تمهيد:

بعد هيجل حدث منعطف كبير في الاهتمام بالتاريخ ترتكز بالأساس على محاولة نقد أو تطبيق المناهج العلمية خاصة ما ذهبت إليه المدرسة الوضعية من تطبيقات لمناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية والاجتماعية، فواجهت بذلك عدة انتقادات. يمكننا أن نعتبر هذا الوضع بمثابة دفاع عن التاريخ رغم ما وجه له من انتقادات حيث تلخص هذا الدفاع نفسه في محاولة إعادة فهم الصيغ البديلة لفلسفة التاريخ خارج الرؤية الهيجلية، وهذا ما نجده في عدة مدارس التي حاولت أن تبحث عن أنظمة معرفية جديدة تتحدد بها مكانة التاريخ وتأويله فلكل مدرسة فلسفتها الخاصة ومنطلقاتها الفكرية المختصة.

فقد عرف التفكير التاريخي في حدود القرن العشرين وبالضبط في ثلاثينياته، أي بداية من ثلاث حركات أساسية في الفكر الفلسفي والتاريخي ونعني بذلك الفلسفة الفينومينولوجية والفلسفة النيوكانطية والمعالجة الحولية للتاريخ في فرنسا.

فقد تبنت هاته الحركات الثلاث في تاريخ الفكر المعاصر مواقف متباينة أحيانا ومتكاملة أحيانا أخرى من مسألة التأويل التاريخي؛ ولعل هذا التبيان والتكامل نجده واضحا مثلا في الحوليات والمدرسة النيوكانطية، ما نجد هذا واضحا بين هذه الأخير والفينومينولوجيا هو الذي أسهم في ذلك النقاش المحتدم أين صار الاعتقاد بأن التاريخ كمفهوم أولا وكموضوع ثانيا يجب إعادة التفكير فيه.

فقد اختلفت المعالجة لهاتين المسألتين، إذ رأت الحوليات وخاصة في بدايتها أن التاريخ لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا نزح نحو العلمية وهذا ما نلمسه عند مارك بلوخ ولوفيفر،

وكان النموذج الأكثر حضورا لديهم هو ذلك الانقلاب الذي عملت الوضعية، ولظروف تاريخية، على ترسيخ الاعتقاد به رغم أن هذا التفكير كما سأوضح لن يدوم طويلا إذ سرعان ما تغير التوجه داخل المدرسة نفسها مع بروديل و من خلال ما لاحظه ريكور نفسه حينما أشاد بذلك في أكثر من نص، يمكن ذكر نصين هنا: الأول كتابه الزمان والسرد الجزء الأول والثاني كتاب الذاكرة والتاريخ والنسيان، من أن بروديل ومن خلال الفترة الطويلة التي ضمنها أطروحته حول المتوسطية والعالم المتوسطي في عهد فليب الثاني قد أعاد التفكير ولو من خلال اللغة إلى التاريخ، وذلك من خلال بحثين مهمين الأول حول أبحاث دوسوسير حول اللغة والثاني حول ليفي ستراوس حول المجتمعات التاريخية، وقد أفضت هذه الأبحاث مجتمعة إلى ما يسمى بالمنهج البنيوي.

لكن مع ذلك بقيت مجموعة من المؤرخين داخل الحوليات محتفظين بتلك النزعة الأولى لعملية التاريخ بل ذهبت به الأمور إلى استحداث مسارات جديدة داخل موضوع التاريخ كما هو الحال مع "لادوريي" و"لوغوف".

لكن ما شد انتباه ريكور داخل الخطاب التاريخي الفرنسي وليس امتداد للحوليات نجد كل من "ريمون آرون" و"هنري مارو"، هاته الأسماء حاولت من خلال مقاربات إبستمولوجية أن تعالج موضوع التاريخ من حيث المفهوم ومن حيث الموضوع ولعل المقاربة التي كان لها الحظ أن تتزامن مع موجة من التفكير الفلسفي داخل فرنسا بداية من ظهور تيارين أساسيين "الماركسية والوجودية"، حيث ساهمت هذه التيارات في ظهور مجموعة من الفلاسفة تبنت مواقف من تأويل التاريخ ومنهم سارتر حول نقد العقل الجدلي، وأطروحة

ميشال فوكو حول التاريخ أو كتاب دريدا حول مشكلة النشأة في الفلسفة الفينومينولوجية فهاته المؤلفات لحقتها تلك المحاولات الإبستمولوجية حول التفكير في التاريخ كان لها أثر على الفلسفات اللاحقة.

1- المدرسة الألمانية:

لقد عالجت المدرسة الألمانية إشكالية العلاقة بين التاريخ والعلم، أي مكانة التاريخ ضمن العلم، ولعل المدرسة الأكثر ظهورا في هذا المضمار ما اصطلح على تسميته بالمدرسة الكانطية الجديدة التي تأخذ غالبا أسلوب تفكيرها من كانط والتي يندرج تحتها دلتاي ''Dilthey''.

يعد دلتاي* من أبرز الفلاسفة الذين تركوا تأثيرا واسعا في الفلسفة المعاصرة؛ وبذلك فقد ترك صدى على أهم الفلاسفة المعاصرين من بينهم هوسرل؛ هيدغر؛ غادامير وريكور، وخاصة ما يعرف بفلسفة التأويل.

لقد حاول دلتاي بداية من ذلك تفسير وشرح الوضع العلمي للعلوم الإنسانية، وذلك كمحاولة منه توفير أساس فلسفي للعلوم الإنسانية تسعى للوصول إلى نتائج معرفية دقيقة. هذا الوضع الإبستيمولوجي الذي أطلق عليه دلتاي "علوم الروح" باعتباره عالم منهجي من ممثلي المدرسة الألمانية التاريخية.

* - دالتاي فلهلم (Wilhelm Dilthy) (1833- 1911): فيلسوف ألماني يعد من أهم رموز الهيرمينوطيقا، تركزت جهوده على ضرورة تحقيق التقاء التأويل الفيللوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق في العلوم الطبيعية، هذا بالإضافة إلى محاولة إدخاله البعد الهيرمينوطيقي في العلوم الإنسانية، ومن ثم التأكيد على تاريخانية الوجود الإنساني، وضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخياً، فهو عالم منهجي من أبرز ممثلي المدرسة الألمانية التاريخية، من أهم كتبه: عالم الروح في ثلاثة أجزاء؛ نقد العقل التاريخي؛ مدخل إلى علوم الروح ومحاولات أخرى.
دخل جامعة هيديليبريج لدراسة اللاهوت، وانتقل إلى جامعة برلين ليحصل على الدكتوراه 1864، وفي عام 1867 عيّن أستاذ في جامعة بازل في سويسرا ثم انتقل إلى جامعة كييل Kiel ثم جامعة بارسلو.

وكمحاولة منه إلى تسديد ذلك الضعف الذي كان يمس المدرسة التاريخية نتيجة لافتقارها وافتقار فكرها في التماسك المنطقي، فرأى أنه من الضروري محاولة بناء أساس معرفي جديد وهذا ما لمسناه في المسحة الكانطية والتي عالج من خلالها وبطرح إبستيمولوجي العلاقة التي تخص الإنسان في بعده الأخلاقي والاجتماعي والسياسي وبين العلوم الطبيعية الشيء الذي دفعه لمعالجة قضايا التاريخ وتاريخ العلوم.

لقد خصص دلتاي مهمته في الدفاع ضد كل توجه علموي يريد أن يفصل بين التاريخ والعلم؛ ولكن من المفهوم الذي يحمله هو من معنى العلم، الذي يرفض من البداية بأن يكون محصورا في معنى العقل المتعالي، فيرى: " إن علاقة علوم الروح بالمعرفة الطبيعية لا يمكنها أن تحل إلا إذا تم فك التعارض بين النظرة المتعالية التي طرحت بها الطبيعة ضمن شروط الوعي والنظرة الإمبريقية الموضوعية التي بفضلها طرحت تطور علوم الروح في إطار شروط العالم الطبيعي"[1]. ولعل المقصود هنا وتحت هذا الحكم هو البحث عن كيفية لبناء توجه نقدي في حدود الفهم الذي يريده دلتاي.

لقد خصص كتاب "نقد العقل التاريخي" محاولا بذلك توفير أساس فلسفي للمعرفة التاريخية، مثل الذي أسسه كانط لمعرفة الطبيعة، فوضع بذلك الأسس الإبستمولوجية والتي رأى بأنها تكتسب ضرورة ملحة للدراسات الإنسانية في العلوم التاريخية.

فقد تجاوز الثنائية الميتافيزقية بين الروح والميتافيزيقا، بين النفس والمادة والمادة الموروثة عند ديكارت وكانط التي حاولت نقل مناهج الطبيعة إلى علوم الروح، فيرى دلتاي: " إن

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 72.

المسألة تطوير للاتجاه الكانطي النقدي كله، ولكن في مقولة التأويل الذاتي بدلا من نظرية المعرفة (...) إنه نقد للعقل التاريخي بدلا من العقل الخالص"[1].

لذا بدا التناظر بين دلتاي والتساؤل الكانطي واضحا؛ فحينما يتساءل المنهج الكانطي عن كيف يكون العقل النظري ممكنا؟ فيرد عليه دلتاي بذلك كيف يمكن للتجربة التاريخية أن تكون ممكنة؟ وبذلك توصل إلى الحقيقة التي تكشف عن مقولات العالم التاريخي التي يمكن أن تدعم بذلك العلوم الإنسانية.

فكانطية دلتاي لا تظهر كما يقول آرون في "استعادة المشكلة: (ما الشروط التي تجعل بالإمكان قيام علم موضوعي للعلم الإنساني). ولا حتى في استعادة المسألة، مسألة (أهو ممكن قيام ميتافيزياء وفلسفة للتاريخ؟) بل إنها، بشكل أبسط، لتظهر في التأكيد على الفكر الفلسفي، كي يبلغ الحقيقة، أن يستند إلى يقينه المباشر الوحيد وهو التجربة الداخلية"[2]، فهي لهذا تبدو من استبطان العقل لنفسه أي هو نوع من الشعور البرغسوني كما يصفه أرون.

ولغرض تحقيق مثل هذا الطموح حصر مشكلته في الإنسان متسائلا عن الكيفية التي يتمكن من خلالها المؤرخ أن يكون صورة عن الماضي، لذلك وجد في الاستبطان الحل، لأن هذا الأخير والتحليل الوصفي للوعي يجدان حدودهما بالضبط في اللاوعي الجمعي

[1] – المرجع السابق، ص 119.

[2] – ريمون أرون، فلسفة التاريخ النقدية، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، تر: حافظ الجمالي، ط1، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1999، ص 15.

ويسمون تحليل تاريخي، أي الدراسة الموازية للروح الموضوعية هذا المصطلح الهيجلي يعني عند دلتاي كل الفضاء الثقافي والتاريخي.

إن موضوع الفضاء الثقافي والتاريخي ومقاربتهما من خلال المعالجة السيكولوجية للوعي هو ما يحدد مشروع دلتاي لا للتحليل هذين الحقلين بل لغرض دراسة ما يسمى عنده بمسألة الوعي التاريخي من خلال النقد التاريخي.

لذا لما كان من المهام الأولى لمشروع دلتاي صياغة نظرة جديدة على معنى الإنسان، أي الإنسان مفندا كل النظرات السابقة التي عالجت مثل هذه المسألة. فالإنسان "كواقعة أولية للتاريخ وللمجتمع هو توهم للشرح التكويني، الإنسان الذي تأخذه العلوم التحليلية كموضوع، هو الفرد كجزء مندمج في المجتمع. المشكل العويص الذي عالجه علم النفس هو المعرفة التحليلية للطبائع العامة لهذا الإنسان. بهذه الكيفية علم النفس والأنثروبولوجية يغدوان قاعدة لكل معرفة للحياة التاريخية"[1].

لا شك أن عملية تحليل الطبائع التي يسعى إليها دلتاي هنا، تقوم في جانبها التاريخي خاصة، على إحياء الماضي، ولبلوغ هذه السمة، يسعى المؤرخ لعملية الإحياء أي عملية دمج تجاربه الخاصة بتجارب الماضيين بنوع من التواصل التاريخي، كما سيسميه لاحقا بول ريكور، فهو لذلك يقوم بإحياء مادة ويبعث فيها الحياة فالمؤرخ الذي "يحيا

[1]- Dilthey, W., Aperçu sur l'ensemble des sciences particulières de l'esprit in critique de la raison historique œuvre, Ed. Cerf, 1992, p 189.

الماضي في ذهنه – إذا أراد أن يكون مؤرخا حقا- يجب أن يفهم هذا الماضي الذي يحاول إحياءه"[1].

لقد أعاد دلتاي بهذه الكيفية لمفهوم المعاش le vécu كمفهوم مركزي قاعدة لأن يصبح ربطا أو وصلا للعلوم.

ففي داخل هذه التجربة الداخلية للذات مع ذاتها، يمكننا أن نقف على البدايات الأولى لاستدراج التأويل، أو نقل التفسير لمستوى التأويل في دراسة التجربة الحقيقية للماضي كتجربة حية. لأن دلتاي كشف بهذه الكيفية بعدا جديدا للتأويل وهو أن التاريخ وحده يؤكد للإنسان من جهة ككائن تاريخي، ومن جهة ثانية من خلال التفسير تاريخ الإنسان يصبح حرا، هكذا أعاد دلتاي Dilthey السؤال القديم لسقراط اعرف نفسك بنفسك إلى حيز الدراسة.

من جهة أخرى برهن دلتاي Dilthey، ومن سعيه لوضع المعرفة التاريخية في مستوى العلوم الروحية عن أن الحرية والتفكير مرتبطان بعضهما ببعض هذا ما دفعه للتأكيد على أن أعمال البشر لا تظهر معناه إلا إذا اعتبرناها بناءا نهائيا لإبداع حر "وهذا الإبداع الحر لا يتأتى إلا من خلال المفهوم الجديد الذي يعطيه دالتاي لمعنى التأويل كإمكانية للتفتح المنهجي والذي يتجسد في هذه العلاقة التي يريد دالتاي نفسه تحقيقها من خلال إعادة ترتيب العلوم كلها من منظور ما يسميه هو بعلوم الروح.

[1] – بومدين بوزيد، المرجع السابق، ص 117.

وهذا ما تسعى إلى تحقيقه في عصر الفلسفة الوضعية، فقد حاول أن يعطي علوم الروح صلاحية كبرى، إذا ما قرناها بصلاحيات علوم الطبيعة.

ولذا يبدو بأن دلتاي وضع التاريخ في وسط محور العملية المعرفية الداخلية للإنسان أولا من حيث هي استبطان وثانيا من حيث هي وقوف على الأخبار والأحداث. وعليه فإن مشروعه يتلخص في أن "أتعلم وأفهم التاريخ أكثر مما أعلم للتاريخ. إن هذه العملية في فلسفة التاريخ النقدية باتجاه التأويلي للتاريخ، والتي كانت المدرسة الألمانية بالأسماء التي سبق ذكرها مسرحا لها.

لقد انتبهت هذه المدرسة لموضوع التاريخ، ولمنهجية تغير التاريخ، دون الخوض في اللغة التاريخية أي في تحليل التراكيب المنطقية للغة كما هو الحال مثلا مع المدرسة الوضعية المنطقية.

يبقى أن نشير إلى أن دلتاي؛ كما يؤكد على ذلك غادامير أنه أول من وظف مفهوم المعاش والذي تستعين به الفينومينولوجيا. لقد كان دلتاي كما يقول غادامير: "الأول الذي أعطى توظيف مفهومي للمصطلح والذي أصبح (...) ولذا بديهيا أن كثير من اللغات الأوربية أخذته دون ترجمة"[1] وهي من النقاط الأساسية التي تشد هوسرل لفلسفة دلتاي خاصة بعدما يتوجه هوسرل نفسه لدراسة البعد الثقافي والتاريخي أو ما يسم ى بالوعي الأوربي.

[1] – غادامير؛ الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 78.

لأننا إذا ما نظرنا للتاريخ على أنه ليس أكثر من الطبيعة تجليا للفعل، فإنها الطريقة التي يستطيع أن يعرف بها الذهن الإنساني التاريخ تصبح طريقة إشكالية، فإذا أصبح التراث ككل بالنسبة للوعي التاريخي الموجه نحو العقل الإنساني، فنستطيع بذلك أن نميز الوعي التاريخي والروح التاريخي من جميع النواحي.

هذا الوعي التاريخي الذي يرى فيه دلتاي أن جميع ظواهر العالم الإنساني الخارجي مجرد موضوعات من خلالها يستطيع أن يعرف ذاته معرفة تامة، باعتبار أن الوعي يتخذ وضعا تأسيسيا اتجاه نفسه واتجاه التراث الذي يتموقع فيه، وبذلك يفهم نفسه بتاريخه الخاص، وبالتالي يمكن أن نعتبره شكل من أشكال المعرفة الذاتية. "فمشكلة الإنسان هي مشكلة استعادة ذلك الوعي بتاريخية وجودنا الخاص فيضم الماضي وأفق التوقعات المستقبلية، وبذلك لا يتم فهم إلا تاريخيا"[1].

"ولأن كما يقول دلتاي ليس هناك ذات كلية، إنما فقط أفراد تاريخيون، والطبعة المثالية للمعنى لم تكن لتتموضع في ذات متعالية؛ إنما هي بزغت من الواقع التاريخي للحياة، فالحياة نفسها هي التي تظهر، وتشكل نفسها في وحدات واضحة، والفرد هو من يفهم هذه الوحدات"[2]، فإن العلوم التاريخية تقوم بدفعنا دائما إلى الأمام، وتقوم بتوسيع الفكر بذلك في تجربة الحياة. ومن جهة أخرى إن الحياة لا تتمسك بالحياة إلا بواسطة وحدات المعنى التي تسمو على المر التاريخي.

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 119.

[2] – غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص 317.

فأصبح بذلك التاريخ حقله المعرفي المفضل لممارسة الهيرمينوطيقا بحيث أنه فرض "المشكلة الفلسفية المتمثلة بوضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام واضح يفترض أن تكون الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي، أي نمط المعرفة[1].

ومهما يكن من شيء، فإن مشروع دلتاي لفهم الحياة وتعميق الجانب التاريخي للفهم خلافا للنزعة العلمية المتطرفة، كل ذلك لعب دورا هاما فيما يخص التأويل الذي يقوم أساسا عند دلتاي على الخبرة والمعنى والفهم.

لقد وجد دلتاي في الهيرمينوطيقا بوصفها مبحثاً معنياً بالتأويل وبالتجديد، بتأويل موضوع تاريخي دائم هو النص لأنه اعتقد أنه بتصوره العالم التاريخي نصا يستطيع فك شفرته، حتى يتسنى له فهم كل شيء في التاريخ باعتباره نصا، فطبق بذلك مبدأ التأويلي النصي على العالم التاريخي، هذا المبدأ الذي يفيد أن نصا ما يجب أن يفهم من خلال لغته.

باعتبار أن اللغة توضح لنا ذلك التفاعل المتبادل بين الكل والأجزاء وعلى أهمية الطرفين في عملية الفهم، فالعلامات اللغوية باعتبارها أساسا عاما تتموضع من خلاله الحياة أو الأحداث الباطنية، بذلك يمكننا فهم أي عمل باعتباره تعبيرا عن الحياة الروحية أو الباطنية من خلال رموز أو شفرات على هيئة علامات.

فوجد بذلك في النص الأساس الأكثر إنسانية وتاريخية، وبذلك لا يكف موضوع التأويل عن الانتقال من النص، من معناه ومرجعيته إلى المعيش الذي يعبر عنه؛ فالتأويلية

[1] – اللغة عند مارتن هيدغر، تر إبراهيم أحمد، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص 122.

لدى دلتاي، في تأسيسه للعلوم الإنسانية هي أكثر من وسيلة، إنها الوسيط الكلي للوعي التاريخي، فلا وجود لأي معرفة حقيقية سوى فهم للتعبير للوصول إلى فهم الحياة.

دلتاي ومن خلال منهجه هذا يرى أن العلوم الروحية تستمد مقولاتها من"الخبرة* المعاشة"، فهو يعتبرها (الخبرة) الافتراض المسبق الأساسي لمعرفة العالم التاريخي، هذا من جهة ومن جهة أخرى يربطها بمفهوم الحياة، باعتبار أن فهم الحياة ينطلق أساسا من الخبرة الحياتية، والعودة إلى الحياة يعني بذلك الرجوع إلى الخبرة، وذلك عن طريق إعادة معايشة الماضي، وتوقع المستقبل، في السياق الكلي للمعنى؛ وبذلك فالماضي والمستقبل يشكلان بذلك وحدة بنائية مع حاضر كل خبرة"[1].

وبذلك فالتحليل الزماني لمسار الخبرة في الحاضر، هو الذي يشكل داخله تأويل يحدث في الحاضر. وعلى هذا الأساس وباعتماده على زمانية الخبرة، قد وضع الأساس لكل المحاولات فذلك لتأكيد تاريخية الوجود – في- العالم أي أننا لا نفهم الحاضر إلا داخل أفق الماضي والمستقبل. وهي بذلك لا تعتمد على الوعي الذاتي بل موجودة داخل بنية الخبرة نفسها.

* - الخبرة: تستخدم الكلمة الألمانية ''erlebmis'' وتعني الخبرة المعاشة، وهي هنا تعني وحدة قائمة مدمجة، والخبرة ليست معطى من معطيات الوعي؛ الخبرة توجد قبل انفصال (الذات- الموضوع) وهي ليست متميزة عن الإدراك والفهم، إنها تمثل اتصالا مباشرات للحياة.

[1] - عادل مصطفى، فهم الفهم، المرجع السابق، ص 143.

وإذا كانت هاته الحياة التي تحياها وتعتمد عليها غير دالة في أصلها، فإن الفهم سوف يكون غير ممكن ومستحيل، ولكي يستطيع أن يكون "هذا الفهم مثبتا يجب أن يحمل على الحياة نفسها، هذا المنطق للتصور المحايث الذي أطلق عليه بـ"المفهوم""[1].

لأن التاريخ عنده ليس غاية مطلقة أو تجل لروح مطلقة، بل هو "فهم تعبيرات الحياة من الحياة ذاتها"[2]، فالحياة هي التي تكون عن طريق التجربة والفهم كما التاريخ يعتبر الحياة ذاتها وله بالتالي خصائص وما على العلوم الروحية إلا أن تتم مقولاتها من الخبرة المعاشة من المعنى، "فالمعنى ليس من صنع العقل وإنما هو علاقة موجودة بداخل الحياة نفسها"[3]. وبذلك فالحياة تأول نفسها، باعتبارها بنية تأويلية وتمثل الأساس الحقيقي للعلوم الإنسانية.

التعبير* وهو الصيغة الثانية لدلتاي عن مفهومه للتأويل، فلكي نؤول أي تعبير عظيم، يكون هنا انعكاس لبصمة الحياة الداخلية للإنسان، فهو ليس زمن للشعور، يلزمنا حسب دلتاي فعل من الفهم التاريخي؛ أي معرفة شخصية بما يعنيه كائن إنساني آخر، وبذلك فقد كانت مهمة التأويل لا تسعى لإعادة الحياة لمفهومها العام والمشترك ولا بإعادة بناء تجربة النص، وإنما كانت مهمتها تسعى لإعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر.

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، المصدر السابق، ص 36.

[2] – المصدر نفسه، ص 94.

[3] – بومدين بوزيد، الفهم والنص، المرجع السابق، ص 118.

* – التعبير: هناك علاقة بين الفهم والتعبير، والتعبيرات ليست الإشارات والرموز فحسب ولكنها أيضا تجليات مضمون عقلي تجعله هذه الإشارات والرموز مفهوما، والتعبيرات هي الوسيط الذي عن طريقه نعرف الآخرين.

هاته الأجزاء، منها ما يُمَكِّننا من فهم المعنى الكلي داخل كل جزء يفترض الأجزاء المسبقة، يعني ذلك استحالة الفهم بلا فروض مسبقة " فلا مناص من أفقنا الخاص الذي هو جزء من الدائرة"[1].

إن البناء المنطقي، يعتمد أساسا على معنى لكلمة أو جملة أو عبارة، وبذلك فكل هاته المعاني المختلفة تشكل نسقا يساعدنا على الفهم، ففهم كتاب على ضوء كتب أخرى، يرجع إلى شخصية المؤلف وحياته وعصره الذي ينتمي إليه، أي فهم هذا النسق، هذا هو خاصية من خصائص التأويل الهيرمينوطيقا وهنا تتمثل علاقة الفهم بالهيرمينوطيقا.

[1] – بومدين بوزيد، الفهم والنص، المرجع السابق، ص 105.

2- المدرسة الفرنسية والتاريخ:

لقد كان لهذه المدرسة على التقريب ميزتين: الميزة الأولى هي الشروع في بناء منهجية جديدة لدراسة التاريخ تستوحي مما وصلت إليه العلوم الجديدة، أي ما يعرف بالمقاربة العلمية لموضوع التاريخ. والميزة الثانية هي الموقف المضاد لكل مقاربة فلسفية للتاريخ، خاصة مع المؤسسين الأوائل مارك بلوخ Bloch ولوسيان لوفيفر Le Febvre لأن بروديل ومن خلال مفهوم البنية والزمن دفع بالدراسة التاريخية لإمكانية المقاربة الفلسفية.

ولذا نجد لديهم رفض لكل "منهجية مجردة ذات طابع ألماني"[1] لأن لا علاقة لفكرة تاريخية إلا من التاريخ نفسه، لذا يؤكد لوفيفر Le Febvre على هذا الموقف المعارض لكل فلسفة للتاريخ أو للفلسفة الألمانية للتاريخ.

هذا الموقف لا يوجد قط لدى لوفيفر، وإنما نجد كذلك لدى مارك بلوخ حينما يؤكد بأنه: " لا يمكن أبدا لظاهرة تاريخية أن تفسر خارج زمانيته، الأمر هذا ينطبق على كل مراحل التطور التي نحياها مثل الآخرين"[2].

مما يعني أن مدرسة الحوليات انبنت أساسا على التخلص من الأطروحة الألمانية أو الأطروحات الألمانية حول التاريخ، نجد كل من بلوخ Bloch ولوفيفر Le Febvre بدءا عملهما بتأسيس مجلة التاريخي التي حملت اسم الحوليات Les annales. يشكل كتاب بلوخ Bloch ''Le métier de l'historien ou apologie de l'historien'' مجموع المقالات التي

[1] - Dosse, F., L'histoire en miettes, Ed. La découverte, 1987, p. 54.
[2] - Bloch, M., Apologie pour l'historien, Ed. A. Colin, 1962, p. 9.

كان يقوم بنشرها أو بكتابتها بلوخ حيث جمعت في الكتاب المذكور لتكون "تتويجا نظريا لمنهج جديد في التاريخ مارسه (بلوخ) من خلال المجتمع الأوروبي في العصر الوسيط"[1].

وفي جانب آخر يعد كتاب لوفيفر معارك من أجل التاريخ تتمة للمهمة نفسها مع كتب كل من جاك لوغوف J. Le Goff ولوروا لاديوري le Roy Ladurie امتدادا طبيعيا لتوجهات نفس المدرسة.

توحي لنا على سبيل المثال كتب لوغوف "الذاكرة والتاريخ"، و"المثقفون في القرون الوسطى" و"الحضارة الغربية في القرون الوسطى" و"من أجل قرون وسطى أخرى" بصياغة أنموذج جديد في الخطاب التاريخي الفرنسي نابع من اهتمامات الجديدة. ولقد تعدى هذا المستوى من الكتابة لجيل من المفكرين والمؤرخين الفرنسيين الجدد يمكن أن نذكر منهم ميشال دي سارتو M. Certeau وجاك لوغوف J. Le Goff وبيار نورا P. Nora وريمون أرون R. Aron وهنري مارو H. Marou وبول فاييان P. Veyne والمعروف أساسا بعنوان كيف نكتب التاريخ comment on écrit l'histoire مقابل اهتمام فلسفي محض كما هو الحال مع سارتر في نقد العقل الجدلي وميشال فوكو في تاريخ الجنون وليفي ستراوس في الفكر المتوحش.

ما من أحد يستطيع أن يفند القول بأن خطاب المدرسة الفرنسية في بدايته أي في بداية التفكير حول المسألة التاريخية كان "خطاب قطيعة مع التاريخ التقليدي بهذه الكيفية يفتح ويشكل ثورة في الأسطوغرافيا، وأن أحد هذه التجديدات الأساسية تمثلت في قطع

[1] – كوثراني وجيه، الذاكرة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1،2000، ص 164.

الصلة مع الفهم الماضوي للخطاب التاريخي، ونعني بالماضوي هنا مسألتين، أي أعمال كل من لأنجلو وسيبنبوص من جهة وأعمال الفلاسفة الألمان من جهة ثانية.

مما ترك المدرسة أي مدرسة الحوليات تنفتح على مقاربات جديدة من حيث المواضيع ومن حيث المناهج لذلك سرعان ما نجد أنفسنا أمام سلسلة من الدراسات الجديدة كما هو الحال مثلا مع ما يسمى عنده بالتاريخ المشكل l'histoire-problème بمعنى أن دور المؤرخ تحول، أو يجب أن يتحول من باحث في الوثائق ومسجل للأحداث، إلى سائل ومجيب، أي أن يتساءل المؤرخ عن الأحداث التي وقعت وعن الكيفية التي تم بها تسجيل هذه الوقائع نفسها ومدى صدقها وكيفية التحقق من ذلك، لذلك نجد أنهم يؤكدون على أن المؤرخ " لا يجب أن يكتفي فقط بالكتابة تحت وقع الوثائق بل يجب أن يطرح أسئلة ويضعها في إشكالية على العكس من التاريخ السردي الذي وضعه لانجلو وسينيبوص"[1].

إن التاريخ المشكل l'histoire-problème هو ما تجلى في الحكمة الشهيرة للوفيفر Le Febvre القائلة "معالجة حدث هو بناءه" Elaborer un fait, c'est construire.

كما استحدث تجربة جديدة عرفت بالتاريخ المقارن حيث أشاد بل نادى مارك بلوخ سنة 1928 بأوسلو بضرورة تماثل البحث التاريخي مع ما يحدث في علم الاجتماع مما دفعه لمقارنة تاريخ أوروبا القديم بالمجتمعات الأوروبية الحديثة أو تلك الموجودة في العصور الوسطى مما فتح له آفاق جديدة.

[1] - Dosse, F., L'histoire en miettes., op cit, p 70.

وتطعم البحث التاريخي بعلم النفس متأثرا بأبحاث أعمال بلوندال Ch. Blondel واستحدث ما أصبح يعرف بسيكوتاريخ Psychohistoire كما تطعم البحث التاريخي داخل الحوليات بالأبحاث السوسيولوجية لدوركهايم.

لذا سرعان ما نلاحظ بأن أعمال لوفيفر بدأ أفقها يتحدد بعلم النفس، حيث أن "النقطة المركزية في بحثه توجد في علم النفس التاريخ لأجل تحقيق استبطان l'introspection لفضاء فكري ونفسي، يأخذ أكثر فأكثر الفرد كمجال للتحليل"[1] على خلاف بلوخ Bloch الذي أراد الاستفادة من دوركايهم بتطعيم "أكثر مما هو من علم النفس لكي يقتحم تاريخ الأفكار، ولذا فإن خطته تتقدم نحو البنيوية وتعلن طرائق التاريخ الأنثربولوجي"[2].

تحولت المجلة بعد الحرب العالمية الثانية من الحوليات Annales إلى حوليات الاقتصاد والمجتمع والحضارات Annales : économies, sociétés et civilisations. لتأخذ بعدا ومساحة أكثر مما كانت عليه، حيث يغدو التاريخ في هذه اللحظة مزيج بين الديمغرافيا والاقتصاد ومجال لدراسة الأزمات خاصة بعد الضغط الذي سجلته العلوم الاجتماعية على التاريخ لأن "العلوم الاجتماعية وفي تقدمها بدأت تستبعد أكثر فأكثر سيطرة هذه التخصصات أي أن علم الاجتماع بدأ يتحرر من الفلسفة والتاريخ أراد أن ينفلت من هذه القبضة ويظهر كعلم مركزي وسط العلوم الاجتماعية، ولهذا كان رد العلوم الاجتماعية أكثر راديكالية من رد F. Simand أو Durkheim وكأننا نحضر لميلاد مدرسة تصبح مسيطرة على

[1] - Dosse, L'histoire en miettes, Op cit., p 78.

[2] - Ibid., p 79.

العلوم الاجتماعية بما فيها الآداب، إنها البنيوية، هذه الأخيرة تعرف بمعاداتها للتاريخانية وتجد مجالها في الأبحاث الأنثروبولوجية لكلود ليفي ستراوس C. Levi Strauss"[1]، وفي خضم هذا التوتر كذلك اشتهرت أبحاث دي سوير حول اللغة.

وسط هذا التوجه الجديد حاول بروديل Braudel أن يدفع التاريخ الحولي نحو توجهات جديدة تستفيد من الجو العام للعلوم الاجتماعية ليحتفظ ببعد الزمن والفضاء التاريخي ويحاول من خلالها أن يعطي تاريخا شاملا يماثل به الأنثربولوجيا.

إن التاريخ عند بروديل Braudel "يريد أن يكون قبل كل شيء تركيب مثله مثل الأنثربولوجيا، ولكن بتفوق لبعدي الزمن والمكان، فهو لذلك يأخذ من تراث الحوليين الأوائل حيث أن الزمن يهب للتاريخ الدور المحوري" فالزمن والمدة والتاريخ يقفان في وجه بل يجب أن يقفان في وجه كل علوم الإنسان"[2].

خلف مفهوم التاريخ الكلي لبروديل يوجد تصور لما يسمى بالتاريخ بالبلازما، كما يصفها مارك بلوخ Bloch فالكلمة الأساسية للخطاب البرودلي هو أن الكل يؤثر في الكل أو العكس، كما اهتم جاك لوغوف J. Le Goff ولوروا لاديوري Le Roy Ladurie بالتاريخ الكلي وجعلا مجالا لما يسمى الأنثربولوجية التاريخية من خلال اهتمامه بدراسة تاريخ الأفكار.

حيث يتوزع كتاب لادوري "إقليم المؤرخ" ''le territoire de l'historien'' على ثلاثة أقسام أساسية يحدد من خلالها المجال الجديد للمؤرخ أخذا في الحسبان، كما يؤكد ما

[1] - Dosse, L'histoire en miettes, Op cit, p 102.

[2] - Ibid., p 107.

يجري في أمريكا اعتبارا بما يجري في أمريكا من أبحاث حول التاريخ الكمي l'histoire quantitative والتاريخ المناخ l'histoire climat.

لم يكتف لادوري Ladurie ببسط مساحة التاريخ على هذا المستوى، بل تعداه إلى مواضيع لم تكن من المقاربة التاريخية، ونعني بذلك على سبيل المثال تاريخ الموت كعمل من أعمال المؤرخ، وذلك لإعجابه بدراسة بيار شانوا وميشال فوفال، وكيف كانت تقام محافل دفن الميت، وكيف تراجعت وفق تنميط طبقي، فبفضل فوفال علم الاجتماع الديني – الخاص بالموت– انتقل من النمط القديم مستوى العد والحساب... حساب الذين حضروا مراسيم الدفن وانتهت إلى تاريخ فعلي تسلسلي وأكيد للعقلية الدينية"[1].

كما كان للتحليلات الإبستمولوجية دوره في رسم معالم تاريخ جديد فالتحول نحو المقاربة الإبستمولوجية للتاريخ في الخطاب التاريخي الفرنسي على الخصوص نجدها في بول فايين P. Veyne والمعروف أساسا تحت عنوان كيف نكتب التاريخ Comment on écrit l'histoire حيث يقوم من خلاله بدراسة نقدية للمعرفة التاريخية بداية من سؤال أساسي حول تصورنا للتاريخ.

فالتاريخ ومنذ أتباع أرسطو والمؤرخون ما زالوا يسردون الأحداث التي يكون الإنسان بطلها، التاريخ هو رواية حقيقية، فتحديد مفاهيمي لتصور التاريخ في مقابل الرواية من حيث أن هذه الأخيرة تقوم على ما يسمى بالسرد، ولعل أساس الإشكال يقوم هنا على تصورنا للسرد من حيث أنه مرتبط بعملية وضع الأحداث في قالب تسلسلي، ولكن حتى

[1] – Dosse, L'histoire en miettes, Op cit., p 403.

وإن كان التاريخ "هو سرد للأحداث، كل ما تبقي ينجر على ذلك لأنه من الآن سيكون ضمن هذا السرد ولا يعاش مرة ثانية ليس كالرواية. المعاش بعدما تعاد صياغته بين يدي المؤرخ لا يبقى مثلما كان، إنه سرد مما يسمح بحذف بعض المسائل الخاطئة"[1].

إن هذه التفرقة الأساسية بين التاريخ والرواية على أساس الحدث والحبكة من حيث أنهما يخضعان للسرد كقاسم مشترك تنبني عليه العمليتين، والتي تتلخص في أنه لا يمكن أن يماثل التاريخ الرواية رغم وجود هذا القاسم، ولذا فإن: " المؤرخ يهتم بالأحداث لسبب وحيد وهو أنها حديث وليس فرصة للكشف عن القوانين"[2].

إن محاولة المدرسة الفرنسية في بدايتها، ونقصد لأنجلو وسينبيوس، وحتى الوضعيين في البحث وراء الأحداث التاريخية عن طبيعة جديدة للقوانين بما تكون بها نظيرتها في العلوم الطبيعية لم يكن سوى علامة على عدم فهم جيد لخصوصية فهمنا للتاريخ.

[1] - Dosse, L'histoire en miettes, Op cit, p 14.

[2] - Ibid, p 125.

3- الفينومينولوجية والتاريخ:

عرف تاريخ الفلسفة في حدود القرن التاسع عشر انبهارا واسعا بالمنهج التجريبي الوضعي، وأبحاث داروين Darwin وكذلك الفلسفة الفينومينولوجية، هذه المحطات الثلاث قاربت كلها موضع تأويل التاريخ ربما من زوايا مختلفة أو متضادة ولكن لم تكن لتفترق في مسألة أنها كانت تعتني بموضوع مشترك ونعني به الإنسان أي الذات le sujet ومشكلة البدء أو الأصل.

فلقد اشتغلت الوضعية بداية من أوغست كونت على أن يكون الإنسان موضع دراستها من خلال إعادة فهمها لمكونات الصيغ الموضوعية والذاتية في المعرفة ولم تجد طريقا لذلك سوى تغليب المنهج العلمي على أي طريقة معرفية أو منهج يريد مقاربة هذا الموضع كما قاربت الداروينية وبفضل الوضعية منذ البداية مسألة الإنسان ومشكلة البدء لتنزع ذلك عن هذه المشكلة كل معالجة دينية أو أخرى شبيهة، وتضع الموضع داخل البناء العلمي له كما أتت بعد ذلك الفينومينولوجية وإن كان هدفها في البداية التركيز على الموضوع أي على الشيء في ذاته إلا أنها وجدت نفسها مضطرة لمقاربته من زاوية إعادة فهم العلاقة بين الذات والموضوع ولذلك وضعت القصدية كحل لهذه المقاربة.

كما عالجت محاولات فلسفية أخرى نجدها مثلا لدى لوك Locke باركلي Berkley هيوم Hume وكوندياك Condaillac في كتابه "مقالة في أصل المعرفة الإنسانية" سنة 1755 ونيتشه (1844-1900) مشكلة الأصل.

لقد استحدثت المعالجة النيتشوية لمسألة الذات والأصل ما يسمى بالتاريخ الفعلي منبع الحس التاريخي والذي يرفض كل تألهية للتاريخ أي رفض التاريخ المغلف بالميتافيزيقا. لبلوغ هدفه قام نيتشه بتعرية هذا النوع من التاريخ سرعان ما تحولت لديه لتعرية مماثلة لتاريخ الفلسفة نفسه، لاعتقاده بوهم الميتافيزيقا التي شغلت حيز المقولات في شكل استعارات تملأ خطاب الفلسفة منذ القدم، لذا استعار من الفيلولوجيا مفهوم الجينولوجيا ليقارب به موضوعه وموضع الأخلاق خاصة، أي الميدان الذي كان يرى بأنه من الواجب بداية الشروع في إنشاء جدل حوله.

ففي كتاب جينالوجيا الأخلاق يصرح قائلا: ما هي الإرشادات التي توفرها لنا اللسانيات بالضبط من خلال الدراسة الإيتمولوجيا لتاريخ تطور المفاهيم الأخلاقية؟

لقد حاول نيتشه أن ينقل مفهوم الجينولوجيا من مجال الميتافيزيقا- تاريخ الفلسفة- إلى مجال الإحساس والخيال أي مجال الإستطيقا باستعماله إستراتيجية القلب والتعرية لكل ما له علاقة بالتاريخ: التاريخ والفلسفة والأخلاق.

هذه المسائل والتحولات عرفت تأثيرا بالغا على توجهات التفكير في الفلسفة المعاصرة الشيء الذي جعلها تلقى اهتماما خاصا من قبل الفلاسفة المعاصرين من أمثال فوكو، دريدا، غادامير وريكور، وذلك لاقتران المقاربة بالانزياح الذي عرفه مفهوم الفهم، والتفسير، والشرح اتجاه التأويل مستحدثا ما أصبح يعرف عندنا بالهيرمينوطيقا Herméneutique كما يؤكد على ذلك ريكور.

لذا وبغية مقاربة المسألة بكيفية جديدة نجد أنفسنا مشدودين أكثر للفينومينولوجيا باعتباره منطلقا مشتركا لهذه القراءات.

– هوسرل*:

تناول هوسرل مشكلة التاريخ من خلال مفهوم النشأة genèse الذي بدأ التفكير فيه منذ تناوله لأصل الأعداد الرياضية الذي نقله من تصور وسترايس Weierestrass حيث اعتبر هوسرل أن مسألة "تكون المواضيع الرياضية ليست بالتحديد مهمة رياضية ولكن فلسفية، وهو ما دفع به لاحقا لدراسة مسألة الخبرة l'expérience، حيث كتب بعد ذلك نصا متميزا حول أصل الهندسة لمقاربة مفهوم النشأة الذي سيطر على الأبحاث الأولى هذا النص تعاصر مع كتاب أزمة العلوم الأوروبية وأتى بعد التأملات الديكارتية والأفكار أي الكتب الأولى التي شكلت الاهتمام الفينومينولوجي البحث لهوسرل دونما التطرق لمسألة التاريخ هذا ما يؤكد جاك دريدا حينما يقول: " في هذا النص من عشرين صفحة وهو من النصوص الجملية لهوسرل يطرح نفسه لطرح أصل قصدي للهندسة وتحديده من خلال هذا المثال نوع التحليل الذي من خلاله يمكننا إعادة فهم نسبة التعالي لمنتوج تاريخي للوعي في ميلاده"[1].

* – إدموند هوسرل Husserl Edmund (1859– 1938): ولد في برسيتز (Prossitz) في مورافي (Moravie)، حاليا جمهورية التشيك، في 08 أفريل 1859؛ درس الفلسفة والرياضيات في جامعة لينبريج ثم في برلين وفيينا؛ بدأ في الاهتمام بالأسس النفسية والرياضية، وعمل أستاذاً في الفلسفة بجامعة هال، ونشر كتابه الأول المعنون بـ "فلسفة الحساب 1891"، بعد عام 1916 درس في جامعة فريبورغ، وكانت لفينومينولوجيته الأثر الواسع على زملائه، على كل من مارتن هيدجر وجان بول سارتر، وأيضا الوجودية الفرنسية. توفي في فرايبورغ في 26 أفريل 1938.

[1] – Dastur, F. Husserl, Des mathématiques à l'histoire, 2 Ed , P.U.F., 1990, p 260.

عالج هوسرل مسألة التاريخ من خلال النشأة التي تحولت عنده بعد نص في الأزمة والتأمل الديكارتي الخامس وأصل الهندسة لمفهوم الأصل من خلال زاويتين: الزاوية الأولى اعتنى فقط بمفهوم الأثل من منطلق مفهوم النشأة خاصة في نصه الأفكار Ideen ومن زاوية أخرى ما يثيره دريدا في ملاحظة له معلقا على ريكور حول تصور التاريخ عند هوسرل " رغم أن هذه الملاحظات لا تحمل أية طرافة ولكنها تخفي غالبا التواصل العميق الذي يربط فلسفة التاريخ عند هوسرل مع فلسفته الأولى وتمنعنا بذلك من أن نتعرف كيف أنه بمجرد تأسيسها أصبحت هذه تستلزم الأخرى"[1].

لقد وجهت الفينومينولوجيا النقد للعلم والفلسفة لأنها لم تقتنع بهما معا، ولذلك كان هدف هوسرل " أن يزحزح البناء القديم عن موضعه ليحفر تحته منقبا عن جذور، وعن بدايات، أي عن أساس متين يمكن أن يقوم عليه هذا البناء فلسفيا كان أو علميا"[2].

لبلوغ هذا الهدف قسمت الفينومينولوجيا عند هوسرل عملها على جهتين: دراسة فكرة البدء بالبدايات أي بدايات الأشياء والتي أحالته في النصوص المتأخرة على مفهومي النشأة بمعنى origine والمصير بمعنى devenir، وكذلك مفهوم الخبرة بمعنى expérience والتكوين/التكوين بمعنى formation/building.

لذا اتجه هوسرل لدراسة الأعداد لدى ويسترايس Weierstrass مستعينا برناتانو الذي يميز بين علم النفس التكويني وعلم النفس الشارح.

[1] - Derrida J., Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., 1990, p 260.

[2] – سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2002، ص 23.

وهو الأمر الذي لم يكن يخطر بباله أن ما يقوم به هو ما سيسمى لاحقا بالفينومينولوجيا إلا في عنوان الجزء الثاني من (أبحاث من أجل الفينومينولوجيا).

وعليه تتحدد مهمة الفينومينولوجيا في تحليل المعاش le vécu أي الظواهر– الفينومان– كما هي دون التصورات التي نحملها عنها.

لذلك يقول في مقدمة كتابه Idées directrices pour une phénoménologie "الفينومينولوجيا الخالصة التي نريد أن نطرقها هنا بتحديد وضعها الخاص قياسا بالعلوم الأخرى، (...) هي العلم الأساسي للفلسفة، وهي علم بالأساس جديد (...) تسمى علم الظواهر – الفينومان–... الفينومينولوجيا (...) ليست علم النفس، (...) الفينومينولوجيا الخالصة أو المتعالية لا تفهم على أساس أنها علم يخص الأحداث ولكن تعني بالجواهر"[1] وهو ما يمكن اعتباره في حد ذاته تجاوزا لتصور كانط لعالم الظواهر.

فلقد وضع كانط "عالم الظواهر مقابل عالم الشيء في ذاته، فنحن وفقا للتصور الكانطي لا نعرف الأشياء في ذاتها، وإنما فقط هو ظواهر الأشياء من خلال تصوراتنا (...) وفي مقابل ذلك فإن الفينومينولوجيا تريد أن تبدأ من (الأشياء ذاتها) أي تلك الأشياء التي تكون أشياء في ذاتها ولا تكون مجرد (مظهر لحقيقة عليا).

فالظواهر –الفينومان– تنطوي على معناها في نفسها وعليه تكون عبارة العودة إلى الأشياء في ذاتها تعني "الدعوة إلى توجيه مسار البحث الفلسفي ليبدأ من الجذور: من الأشياء لا التصورات، من المعطيات لا من النظريات (...) لتؤسس ما يسمى بعلم النفس

[1] - Husserl E., Idées directrices pour une phénoménologie, Ed. Gallimard, 1950, p 57.

الماهوي، وهو وصف لخبرتنا يختلف عن الاستبطان الذي هو مجرد ملاحظة لحالة المرء الباطنية "لماهية أو معنى تلك الخبرات القصدية للوعي"[1].

كما أن هذه العملية أي عملية إدراك الذات لا تعد لوحدها كافية لأنها تتطلب إشراك الآخرين، لأن فعل التفكير عند هوسرل فعل مفتوح على المعرفة، ولا فصل فيه بين ذاتي والآخرين لقد سعى هوسرل مثلما يقول بذلك بول ريكور: " لأن يشرح ذلك في التأمل الخامس لأن مهمته في مستوى الأفكار الأولى والثانية لا يوجد هناك تفضيل للتاريخ. بالعكس الإنسان التاريخي هو لحظة ودرجة من المونادات وطبقة من العالم المتكون بهذا المعنى فهو مندمج ككل متعالي في الوعي المطلق"[2] بينما في التأمل الخامس يعالج ما يسميه ريكور بالشرح القصدي أو كما يقول: "هنا يتدخل الموضوع الحاسم والمتمثل في السحب التماثلي للآخر كذات أخرى هذا الموضع هو قلب التأمل الخامس"[3].

لقد استفادت كثيرا الفينومينولوجية مما يطرحه برنتانو من مفهوم مغاير للزمن يلحق بفضله دمجا طبيعيا بين الماضي والحاضر ضمن الوعي، بمعنى أنه يمزج وبصورة طبيعية ومن خلال المفهوم الجديد للزمن بين الذاكرة والإدراك بدون واسطة لتكوين الوعي بالزمن. لذلك احتاج لإدراج مفهوم التخيل أو الخيال الإبداعي (Die Phantasie).

لذا نجد أن هوسرل على خلاف هيدغر، حينما يطرح مفهومه للزمن، يطرحه من زاوية فهمه للوعي، وليس من فهم وتصور خاص بالوجود كما حصل مع هيدغر.

[1] – سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهرتية ، المرجع السابق، ص 22.

[2] - Ricœur. p., A l'école de la phénoménologie, Ed., Vrin, 2004, p 26.

[3] - Ricœur. p., Ibid., p 245.

وللوقوف على حل يعالج به عملية الاندماج، اختار مفهومه للقصدية التي تعبر بوضوح عن مسألة الاستمرارية واللااستمرارية، الشيء الذي دفع به إلى دراسة مسألة غاية في الأهمية وغايتها تمكن بالخصوص في أنها ستدفع هوسرل لتغيير اتجاه دراسته ونعني بذلك أن مسألة القصدية نقلته لدراسة ما يسميه بتداخل الذوات intersubjectivité وتجربة الآخر كما يسميها هوسرل بـ fremderfahrung التجربة الغريبة.

لقد انتبه هوسرل في هذه الفترة لمعالجة تيودور ليبز Théodore Lipps لنظرية الوجدان الداخلي أو اندماج الشعور الداخلي Einfühlung وحاول انطلاقا منه أن يضع مسألة إدراك الغير في مقابل إدراك الأشياء كإدراك مشارك وتمثل مشارك للآخر.

إن قيمة هذا التحول بقوة في تحول البحث لدى هوسرل لمقاربة موضوع الوعي مقاربة متنوعة أي أنه أحيل على التجربة الخالصة للعالم الروحي والاجتماعي والتاريخي متأثرا في ذلك بتصور دلتاي.

يعترف هوسرل بقيمة هذه الهزة النوعية في مراسلة لصديقه جورج ميش George Misch 1929 حيث يقول فيها:" ألا تعرفون أن بعض المناقشات مع دلتاي في 1905 في برلين (وليست هذه الكتابات) أعطت الدفعة الجريئة التي قادت هوسرل صاحب أبحاث منطقية إلى صاحب أفكار موجهة، وأن فينومينولوجيا الأفكار الموجهة الغير كاملة والمطروحة اكتملت بدقة من 1913 إلى 1925 وقادت بمنهجية شكلية مختلفة لحميمية أكثر مع دلتاي"[1].

[1] - Dastur, , Des mathématiques à l'histoire , Op cit., p 83.

إن قيمة هذا التحول، بدأت في هذا الاتصال، ربما المتأخر مع دلتاي، وهو ما وجهه لأن يقوم بفلسفة حول التاريخ، بداية من هنا وبالضبط مما ذكره في بداية التأمل الخامس ونص الأزمة، حيث أوحى له التأمل الخامس بفهم جديد لمبدأ الهوية موضع تفكير الكوجيتو الديكارتي، الذي تجاوزه في التحليل الخامس أي تجاوز الأنانة (الكوجيتو) تجاوزا داخليا من خلال طرحه لمفهوم الغير أو الآخر.

هذا الوضع الجديد دفعه بداية من 1933 لأن يعالج موضوع التاريخ رغم أن الفينومينولوجيا بدأت بنقد كل ما هو إنساني أو نفساني أو أنثروبولوجي عامة، ولكن بداية من أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية، بدأ التفكير في التاريخ، لذلك وكما يقول ريكور: أن النزعة "المنطقية والرد الماهوي للأفكار تسجل انتصار نهائي على بعض محاولات إدخال التاريخ في الفلسفة (عند هوسرل)، لكننا نستطيع أن نؤكد بأن تاريخ الفكر الذي سيكون محل سؤال بعد ذلك، لن يكون أصلا للمعنى من خلال اللامتعين (بل أن) تطور الفكرة الذي يدخل التاريخ سيكون شيء آخر غير أصل المفهوم"[1] الذي بدأت منه الفينومينولوجيا مهمتها الأولى.

لقد تمكن هوسرل وربما بصورة مدهشة تغيير اتجاه فلسفته بداية من الأزمة نحو المسألة التاريخية أين تتجه الإنسانية؟ أين تتجه الإنسانية بالمفهوم الأوروبي؟ تلك هي المهمة الجديدة لهوسرل، أي ما هو القصد وراء مصيرنا نحن اليوم كأوروبيين أمام أزمة العلوم ومصير الإنسانية الأوروبية.

[1] - Ricœur, L'école, , op cit, p. 24.

وهي الأزمة التي تبدأ بتحديد محتواها بداية من مقدمة محاضرته حيث يقول: "يجب التوقف في هذا الحيز المخصص للعلوم عند عنوان المحاضرة التالية الذي يثير في حد ذاته معارضة... لأن أزمة العلم لا تعني شيئا أكثر من أن علميتها الأصلية بدأ يساورها الشك (...) ولكن كيف يمكننا أن نتحدث فعلا عن أزمة في العلوم عامة أي بما فيها العلوم الوضعية؟ (...) خلال هذه المهمة لا نتوانى في توضيح أن الطابع الشكي لعلم النفس. هذا النوع من المرض الذي نعاني منه ليس منذ أيامنا هذه، ولكن منذ قرون (...) له معنى أساسي للتحقق من بعض النقاط الخفية ولم يحل في العلوم الحديثة بما فيها العلوم الرياضية (...). هذه ببساطة أول إشارة للمعنى العميق الذي يوجه هذه المحاضرات (...) في القرن السابع عشر، عصر الفلسفة الذي ساد دوائر واسعة شاعت الفلسفة وكل العلوم خاصة كفروع لها حيث كان الاندفاع نحو الثقافة والتجديد الفلسفي للتربية ولكل الأشكال الاجتماعية والسياسية للإنسانية التي صنعت عصر التنوير (...) هذه الإنسانية الجديدة والمحفزة بروح عالية والتي وجدت فيها سعادتها لم تستمر، لأنها فقدت بعدها، أي الإيمان بالفلسفة الكونية ومثلها وقيمها (...) الإيمان بمثل الفلسفة والمنهج الذي بدأ منذ الحداثة يقود كل الحركات. هذا الاعتقاد أصبح ضعيف (...) تأتي إذن فترة طويلة لمعركة صعبة تبدأ من هيوم وكانط إلى يومنا هذا لأجل الحصول على فهم صحيح لأسس هذه الهزيمة القديمة (...) كفلاسفة لهذا العصر وقعنا في تناقض وجودي عسير. لا يمكننا أن نفقد الإيمان في إمكانية الفلسفة كمهمة، أي في إمكانية معرفة كونية لهذه المهمة، نعرف بأننا وجدنا كفلاسفة جديين (...) نحن إذن موظفي الإنسانية"[1].

[1] - Husserl. E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tr. Granel G. Gallimard, 1976, pp 9- 2.

يشرح هذا النص إستراتيجية هوسرل العلمية في معالجة وتشخيص الأزمة أي مراجعة نتائج الطرح العقلاني ولواحقه، لذا يجب أن نعود لتاريخ هذه العقلانية أي تاريخ أوروبا تاريخ تكو ن العقلانية الأوروبية.

بهذه الطريقة سحب هوسرل مفهومه للقصدية الذي كان مقتصرا على المعالجة الظاهراتية للوعي إلى مجال أوسع والذي يتمثل في إمكانية تحديد الغايات من التاريخ أو ما يمكن تسميته من هنا بالقصدية التاريخية Le teleos de l'histoire، فبالنسبة لهوسرل كما يقول ريكور: " إذا كان التاريخ عقلاني (...) يجب أن يحقق نفس المعنى الذي يمكن أن يبلغه التفكير حول الأنا هذا التعيين لمعنى التاريخ بالمعنى الداخلي هو الذي يشد فلسفة التاريخ عند هوسرل"[1].

لمعالجة موضوع الأزمة ينطلق من معالجة وتحليل الأزمة من خلال موضوع العلم ومنهجه، أي من بداياته التاريخية التي عملت على تكوينه وتغليفه بمفهوم العقلانية المعروف اليوم في أوروبا، لأن "ما حدث هو أن العقلانية المعاصرة أصبحت استيلابا حين انحدرت وانغمست في المذاهب الطبيعية والموضوعية"[2].

تتحدد المعالجة الهوسرلية لمسألتين الأولى تعتني بإحيائه لمفهوم العا لم المعيش Le vécu مما يساعده على دراسة مفهوم الخبرة وتأمل تاريخ تكونها وبداياتها.

[1] - Ricœur, L'école, op cit, p. 56.

[2] – سعيد توفيق، المرجع السابق، ص 119.

الخبرة في بعدها الذاتي، أي الخبرة الخاصة بالكائن الفرد بينما يتعدى ذلك للخبرة الجماعية أو الكلية وذلك حينما يتجه لدراسة التراث والتاريخ والثقافة بالتصور الذي يعطيه هوسرل للثقافة والذي يعني به الفلسفة. يتحدث عن هذه المسألة أي الفهم الذي يعطيه للثقافة في أحد فقرات نص الأزمة – أزمة الإنسانية الأوروبية والفلسفة– عن ذلك البعد الروحي لمفهوم أوروبا، "أوروبا الروحية لها مكان ميلاد، لا أعني بهذا أنها تكتسبه جغرافيا في بلد معين رغم أن هذا كذلك صحيح، ولكن أعني مكان روحي لأمة، والذي يكون فيه الناس أفرادا جماعة بشرية لهذه الأمة. إنها الأمة اليونانية القديمة للقرن السادس والخامس قبل الميلاد. ففيها يتطور بعدا جديدا للموقف في مواجهة العامل المتغير. وكنتيجة لذلك يكتمل ويندمج فيها نوع جديد تماما لتكوين روحي، ويكبر حتى يكون وجها ثقافيا نسقيا مغلق والذي يسميه اليونان الفلسفة. في ترجمة صحيحة لمعناها الأصيل... الفلسفة والعلم هما عنوان طبقة خاصة من التكوين الثقافي"[1].

الثقافة في معنى أكثر خصوصية تعني الفلسفة، أي ظهور العقلانية والعلم كما يحددها هوسرل.

في نص الأزمة هناك تأهيل لفكرة الإنسان، والتي تعني الإنسان ككائن ثقافي وتراثي أي ككائن فلسفي تاريخي/ تراثي يحمل في ذاته وفي داخله وضمن وعيه ومقاصده وعيا بالتاريخ وبتأويله.

[1] - Husserl, op cit., pp 354- 355.

لذلك كان نص الأزمة العلوم مفتاحا لمعرفة سر وقوة شهرة الفينومينولوجيا في الفلسفة المعاصرة لأنها قامت بتعرية ما كان مغلفا داخل الوعي الأوروبي على نفس الثورة التي أحدثها نيتشه، لذلك كان مفهوم القصدية التاريخية مقاربا أو مماثلا لمفهوم الأركولوجيا الذي طرحه نيتشه.

ولكن على خلاف نيتشه، نجد هوسرل قد بقي وفيا للتاريخ الميتافيزيقي للإنسان ككائن تاريخي دون محاولة خلخلته كما فعل نيتشه وهذا الوفاء يتركنا نعتقد بأن هوسرل آمن بفكرة أن "الإنسان فلسفي، لأن فكرة الفلسفة، أي مشروع علم كونيّ، والتاريخ بالنسبة له هو القصد، أي أن معنى التاريخ هو تاريخ الفلسفة، مثلما كان الحال مع هيجل، ولكن بدون نهاية للتاريخ وبدون تحبيذ للمطلق"[1].

يحدد هوسرل في نص أصل الهندسة أفق التاريخ انطلاقا من صورة المعنى الذي يحيل عليه مفهوم الأصل لأنه يعتقد بأن " مجموع حاضر الثقافة ككل يضع كل الماضي الثقافي في كونية غير محددة ولكن بنيويا محددة بمعنى دقيق مما يطرح تواصلا للماضي (...) كل وحدة تشكل في ذاتها حاضر ثقافة ماضية. (...) نستطيع أن نقول بأن التاريخ لا يدخل في اللعبة شيئا سوى الحركة الحية للاتحاد، والدمج التضامني لتكوين المعنى وترسبات المعنى الأصلي"[2].

هذا المعنى الجديد يحيلنا بدوره على تصور مغاير لتأويل التاريخ يريد هوسرل نفسه أن يرسم خطوطه هنا.

[1] - Husserl, E., L'origine de la géométrie, Tr. Derrida, Ed. P.U.F., 1962, p. 203.
[2] - Ibid., p. 206.

وهو ما يمكن أن نصطلح بداية من هنا على تسميته بالحاضر التاريخي ضمن فضاء تجربة المعاش L'expérience vécue لأمة أو شعب، حيث يقول: " لكل زمرة شعبية صغيرة عالمها، أي لكل مجموعة (...) في النظام السحري الأسطوري أو العقلاني الأوروبي (...) منطقها (...) وبالتالي ففي التاريخ الأساسي الحاضر ذاته الذي هو وعي بعالمنا الحاضر، والذي نحيا فيه محفوفين باللانهائية المفتوحة"[1].

يؤمن هوسرل هنا بالخصوصية التي يتحلى بها كل شعب ودون الدخول في طابع توتاليتاري في تناول التاريخ، ينفلت هوسرل من القبضة الهيجلية التي جعلت للتاريخ منطقا مغلقا تعرف نهايته بذلك البلوغ الحاسم للمعقولية حيث يقوم من خلال فكرة الحاضر التاريخي بدمج الماضي في الحاضر من خلال مفهوم المعنى الذي يحيله على مفهوم الأصل وبالتالي كان تصور هوسرل للتاريخ مغلف بمنطق تصوره حول فكرة التفتح على الغير أو الغيرية موضوع التأمل الخامس.

يفرق هوسرل بين ثلاث مستويات للتاريخية تتماثل مع ثلاث أنماط للثقافات وهي: في المستوى الأول النماذج الإمبريقية للإنسانية للمجتمعات الأهلية/ الوطني، في المستوى الثاني والخاص بالإنسانية الأوروبية أي الثقافة العلمية والفلسفية والذي يعود لإنسانية فوق أهلية وموحدة. المستوى الثالث يجب أن يتكون من تحول الفلسفة إلى فينومينولوجيا.

مما يعني أن الإنسانية في هذا المستوى تكون واعية بتاريخيتها وقادرة على تجاوز الطبيعانية والوضعانية. هذه الأنماط المستوحاة من تطور تاريخ الفلسفة أو تاريخ الثقافة

[1] - Husserl , L'origine, p 206.

الأوروبية تشكل تاريخ أوروبا بينما تشكل الأخيرة منها الانحرافات الصورية للعقلانية الحديثة بسبب الأزمة الحالية للإنسانية الأوروبية في نظره.

لذا يمكننا القول بأن العالم الثقافي مع هوسرل يبدو حصيلة التقاليد ويتطلب حياة تاريخية وتأويل تاريخي بالمعنى العام لهذا المصطلح. فالثقافة والتاريخية بالنسبة له في المعنى العام تجمع الطبقة الكاملة للإنتاج الثقافي لكل جنس. ولذلك فإننا نتفق مع بول ريكور حينما يرى بأنه يمكننا أن " نقول أن كل فلسفة هي تفسير لتاريخ الفلسفة هي شرح لتناقضاتها وبرهان على وحدتها الممكنة بالمعنى الفوق تاريخي للفعل الفلسفي للمشروع الفلسفي، هذا المعنى بحث عنه هوسرل بعد ديكارت بل قبل ديكارت ببعيد في فكرة البدء الراديكالي"[1].

[1] - Ricœur, L'école , op cit., p 188.

الفصل الرابع
التلقي والتأويل التاريخي عند ريكور

- تمهيد.

1- التلقي والتأويل.

2- الزمن التاريخي.

أ- ريكور/ أوغسطين.

ب- ريكور/ هيدغر.

3- الزمن المروي.

أ- الحكي والسرد.

ب- أفول السرد.

4- المبادرة.

تمهيد:

تتحدد مستويات المعالجة الريكورية لمشكلة تلقي وتأويل التاريخ في صيغ الإشكالات التي يثيرها موضوع التاريخ لديه؛ ولعل أول صيغة يثيرها ريكور في هذا المضمار هو مكانة التاريخ داخل الإشكالات العامة للتناول الفلسفي المعاصر لتأويل التاريخ. فقد تمكن بذلك من إبراز التقاطع الحاصل في مجال التاريخ بين الموضوعية والذاتية؛ في كل قراءة تفهم وتفسر الحدث بلغة تأريخية يصحبها بعض الغموض. فوضع بذلك فواصل تحدد مهمة المؤرخ باعتباره كاشف لحدثية الحدث، وبذلك يقع المؤرخ بين أفقين: بين موضوعية بما هي طموح نحو الاتفاقية وذاتية بما هي تجربة تباشر الماضي قصد إحياءه من جديد، فالمؤرخ في توتر دائم ما بين هذين القطبين.

يعالج بذلك التاريخ موضوعاته بقراءة تحفظ للظواهر وجودها الكوسمولوجي، وبالتالي انتظامها الزمني حتى يتمكن بذلك المؤرخ من التموضع داخل وخارج الحدث، فيكون الانهمام الأساسي للمؤرخ تفكيك الماضي للبحث في العلاقات السببية بين حدث وآخر عن طريق أفق يتكامل فيه التفسير والفهم.

تتعين العملية التأريخية بين الذاتية والموضوعية غيرية مؤسسة لهوية المؤرخ بفعل الوعي؛ وهذا ما سعى ريكور لتوضيحه، وذلك بإعطاء درجة من المعقولية للمؤرخ حتى يصبح المؤرخ نفسه عاملا حاسما في العملية التاريخية، هذا التصور هو الذي دفع ريكور لمناقشة أطروحة الحوليات حول مهنة المؤرخ. هذا من جهة، من جهة أخرى فإن البحث عن الموضوعية يخلق ما يسميه ريكور بالمسافة التاريخية أي مسألة العلاقة بين الحاضر والماضي أو ما يمكن

تسميته بالحاضر التاريخي. فهذه المسافة أو بالأحرى اللقاء بين الماضي والحاضر هو الذي يخلق نوعا من التعاطف أو تقارب بين البشر وبالتالي فالتاريخ هو قطاع لتواصل الوعي وللحوار، وعليه فإن مفهوم الذاتية في التاريخ تغلب عليه صفة التشارك بين البشر هدفها التواصل التأريخي وهذا ما سعى ريكور لتوضيحه من خلال مفهوم الذاتية وعلاقتها بمفهوم الموضوعية.

تتأسس المعرفة التاريخية عند ريكور على ما يسميه بقصدية المعرفة التاريخية المبنية أصلا على مفهومه للزمن باعتبار أنّ وظيفة فكرة الزمانية العميقة في فكر ريكور عن التاريخ والسردية والزمن تبدو واضحة.

إن محاولة ريكور الولوج في ظاهرة الزمن تأخذه مباشرة إلى نقطة أساسية في هذا الموضوع؛ أمام معالجة أوغسطين لمفهوم الزمن وذلك للوصول إلى فهم تأثراته على بعض المفاهيم والتحليلات الموجودة في الفلسفات المعاصرة عن مفهوم الزمن، بحيث يستمد الزمان قيمته عند أوغسطين من خاصية ارتباطه بالأبدية بوصفها الحاضر الدائم فوجد بذلك نفسه ينساق في البحث في حاضر ثلاثي الأبعاد أي ربط الزمن بالماضي والمستقبل بالحاضر تبعا لما يسميه ريكور بفكرة الامتداد، فتلك هي الضربة العبقرية حسب ريكور في الكتاب الحادي عشر اعترافات لأوغسطين حين يقول: "أنني أبدأ قراءتي الكتاب الحادي عشر من الاعترافات من الفصل (17- 14)، مع السؤال ما هو الزمان إذا؟"[1].

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 23.

لقد خَلَص أوغسطين مفهوم الحاضر من مفهوم الديمومة، أي من مصير التلاشي والتبدد، ومصير العدم واللاوجود، وبنفس الوقت يقضي عليه من حيث هو إمكان للضرورة؛ أي ليس الحاضر كما يتصوره مستقبلا يصير نحو تمدد ممكن.

لعل قوة وعبقرية أوغسطين تكمن في هذا الدوران الذي خلقه حول مفهومه للحاضر نفسه مركزا، مولداً للماضي والمستقبل. وبذلك يصبح الحاضر مركزا للأبعاد الزمانية الثلاث.

في مضمار هذا التنقل الحاصل بين الماضي والمستقبل، حاول ريكور أن يعالجه تحت طائلة ما يسميه هو بالمبادرة مبادرة أن يصبح الحاضر نفسه يشكل هذا التنقل بين المستقبل والماضي.

1- التلقي والتأويل:

سعى ريكور على خلاف كل من هيقل ودلتاي ونيتشه وهيدغر في فلسفة التاريخ منطلقا من سؤال شرعي هو ما يسميه ريكور بداية من هنا تأويل الوضع التاريخي « herméneutique de la condition historique . محاولا بذلك تعويض فشل فلسفة التاريخ الهيجلية ، ولعل هذا الدافع المتمثل في احتلال المكانة الشاغرة بعد فلسفة هيجل في التاريخ هو الذي عمل على دفع بريكور إلى إيجاد إمكانية جديدة وممكنة في إعطاء فهم التاريخ أولا وتأويله بعد ذلك.

لقد تمكن ريكور، ومن خلال كتابة التاريخ والحقيقة " histoire et vérité " من التطرق إلى بند من أهم البنود التي عالجتها مدرسة الحوليات الفرنسية سواء في بدايته مع مارك بلوخ أو في جيلها الثالث، أي ريمون آرون، ألا وهو بند الموضوعية في التاريخ ويكون ذلك بالتزام المؤرخ بصيرورة المعرفة هذا من جهة ومن جهة ثانية التزامه الشخصي والاجتماعي أي التزامه المؤسساتي وهذا الالتزام المزدوج للمؤرخ يعتبر مجرد طبعة للبعد البينذاتي لتأويل التاريخ كما يراها ريكور.

يذهب ريكور إلى قول أننا "ننتظر من التاريخ أن يأتي ليتطرق لماضي المجتمعات الإنسانية بموضوعية. هذا لا يعني بأن هذه الموضوعية هي نفسها موضوعية الفيزياء أو البيلولوجيا: يوجد العديد من مستويات للموضوعية تبعا للمسالك المنهجية ولذلك نأمل أن يضيف التاريخ نوعا جديدا لهذا التنوع في الموضوعية"[1] .

[1] Ricœur .P, Histoire et vérité, Ed, Cérès, Tunis,1995, pp25,26.

فمحاولة ريكور في إعادة فهم مستويات الموضوعية في العلوم بما فيها العلوم التاريخية أو التاريخ ليصل إلى عوائق التصور الحولي أو التصور العام بمفهوم الموضوعية في التاريخ خاصة في مدرسة الحوليات، لكن ريكور خلافا لذلك يشير إلى عوائق التصور الحولي أو التصور العام لمفهوم الموضوعية في التاريخ عند مدرسة الحوليات، والذي يرتبط ضرورة بالذاتية المندمجة داخل مفهومنا للتاريخ كما رأينا ذلك.

"فإننا ننتظر من المؤرخ أن يتحلى ببعض قيم الذاتية، ليست ذاتية كيفما كانت، ولكن ذاتية تعود بالضرورة إلى الموضوعية التي هي من صلب التاريخ: يعني هذا بالضبط ذاتية مندمجة (...) هذا يعني أن هناك ذاتية جيدة وأخرى سيئة وهذا التقييم يقوم على مفهوم عمل المؤرخ[1].

فأطروحة ريمون آرون (كما يقول ريكور) الرئيسية لنيل الدكتوراه كانت بعنوان فلسفة التاريخ وقد حملت عنوان فرعي: " مقالة حول حدود الموضوعية التاريخية"، وأطروحة مارك بلوخ حول المؤرخ.

فمن هاتين الأطروحتين التي حاول ريكور مناقشتها، وذلك لإعطاء درجة من المعقولية للمؤرخ؛ حيث يصبح المؤرخ نفسه عاملا حاسما في العملية التاريخية، ومن ثم إن هذا التصور يبعث بول ريكور نحو مناقشة أطروحة مدرسة الحوليات، وبالذات أطروحة مارك بلوخ حول مهمة المؤرخ.

[1]- Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit, ., p26.

هذا المستوى من التصور الذي يريد إعطاؤه ريكور لمفهوم مهنة المؤرخ على توجه آخر للعلاقة بين الموضوعية والذاتية، أي أننا نقوم على الاعتقاد بأن "التاريخ" يجب أن يكون تاريخ الإنسان وأن هذا التاريخ – تاريخ الإنسان– يساعد القارئ، ويكونه بفضل تاريخ المؤرخين على أن يكون ذاتية من درجة راقية ليست ذاتيتي فقط؛ و إنما ذاتية الإنسان، ولكن هذه الفائدة وهذا الانتظار الانتقالي بفضل التاريخ مني إلى الإنسان ليس استمولوجيا بل عمل فلسفي (...) ما ننتظره من القارئ هو هذا التوسط بين كتابات المؤرخ. فهذه الفائدة لا تعني المؤرخ الذي يكتب التاريخ ولكن القارئ، وبالأخص القارئ الفلسفي؛ القارئ الذي عنده يكتمل كل كتاب كل مؤلف في مغامرته"[1].

وبذلك فقد كان سعي ريكور، رغم أنه اعتمد في تحليله على أهم مقاربات لمدرسة الحوليات إلا أنه كان يسعى من وراء ذلك للوصول إلى تحليل آخر للتفكير الفلسفي حول التاريخ وهذا ما نلمسه في قوله : " أن الفيلسوف ليس لديه من هنا من دروس بعضها للمؤرخ دائما التدريب على المهنة العلمية هو ما يكون الفيلسوف حينما يفكر حول مهنته لأنه هو الذي يكون في مستوى الموضوعية التي تتوافق والتاريخ"[2]، وبذلك يصل ويفكر لتوظيف مهنة المؤرخ كما يراها مارك بلوخ في التحليل وليس في التركيب وذلك بعدما اعترف ريكور بأن مهنة المؤرخ تكمن عند بلوخ في وصل المؤرخ بما فيه عن طريق الملاحظة. وبذلك إن المؤرخ يطمح كما يرى ريكور ليس لإعادة الحياة في شكل الوثائق أو الأشياء هو الذي يكون موضوع الدراسة إنما تكمن مهنته أو بالأحرى مهمته في إعادة بناء الحدث. لأن ومن خلال هاته العملية فقط تكمن أهمية الفهم والتفسير.

[1]- Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p26.
[2]-Ibid., p27.

فلا فرق بين الفهم والتفسير ضمن المعرفة التاريخية التي أقر بها ريكور والتي بفضلها تمكن من تحليل المسائل المعرفية وذلك لعدم بلوغ الموضوعية في التاريخ مثل: مسألة الاختيار، وأخرى بالسببية في التاريخ وفي الأخير في المسافة التاريخية.

لأن كل مؤرخ حينما يعتمد على أي مبدأ من مبادئ الموضوعية ليماهي العلوم الأخرى، يسعى بذلك وفي نهاية المطاف لأن يضع مسطرة على العقلانية؛ بحيث أن هذا الاختيار الآخر والذي نعني به العقلانية يتناولها المؤرخ في تناوله للأحداث سعى من ورائها تأسيس أو تحديد أنموذج العقلانية الموجودة في العلوم الفيزيائية.

وبذلك فإن هذا الاختيار للعقلانية يطرح اختيار آخر في عمل المؤرخ حيث يعود لما يمكن تسميته بالحكم التقويمي، فتأويل التاريخ، ومن خلال المؤرخ لا يحتفظ ولا يحلل ولا يقرأ إلا الأحداث القيمة. هنا تتدخل ذاتية المؤرخ؛ بمعنى جذري قياسا بذلك الموجود عند الفزيائي في صفة أشكال تفسيرية (...) فريمون آرون له الحق حينما قال: "النظرية تسبق التاريخ"[1] .

وبذلك يتبين لريكور ومن خلال هذا بأن المؤرخ وباختياره للعقلانية سوف يدفعه أن يكون له نموذجا مسبق في التعامل مع الأحداث التاريخية.

هذا وقد حاول ريكور أن يستلهم من أطروحة بروديل حل المتوسطية الذي سعى فيها هذا الأخير أن يبحث عن أسباب مشتركة تحت منظور سببي تتشكل من خلفه

[1]- Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p31 .

المنظومات العامة للحدث التاريخي ليصل بذلك إلى تأسيس مفهوم جديد للموضوعية في البحث التاريخي.

هذا المفهوم الجديد لبروديل عن البحث عن الموضوعية يطلق عليها ريكور المسافة التاريخية Distance historique بما أن "الفهم العقلاني هو محاولة للمعرفة بينما التاريخ له مهمة تسمية ما تغير (...) هذا ما يجده المؤرخ مشخصا فيما يمكن تسميته باللغة التاريخية (...) كيف يمكن وصف وفهم في لغة معاصرة وفي لغة وطنية راهنة (...) وضعية انقضت؟ (...) الزمن التاريخي يحضر هنا ليضاد الذكاء المستلهم"[1].

هذا الصراع بين الزمن الماضي يدفع بالمؤلف المعاصر لاختيار أدوات بحثه التاريخية وذلك من أجل فهم أفضل للماضي؛ بما أن هاته المعاصرة تستلزم من المؤرخ أن تتوفر لديه الموضوعية لخلق هاته المسافة التاريخية.

فعندما نتطرق إلى المسافة التاريخية فنعني بذلك مسألة العلاقة بين الحاضر والماضي، أو ما يسميه ريكور بالحاضر التاريخي le présent historique فإن هذا التحويل لحاضر آخر يستفيد من نوع من الموضوعية التاريخية هو خيال، خيال زمني إذا أردنا بذلك؛ لأنه حاضر آخر، يعيد حضوره المؤجل في عمق المسافة الزمانية حينا آخر. بحيث من المؤكد أن هذا الخيال يسجل دخوله لمسرح الذاتية والتي تنكرها علوم الفضاء والمادة والحياة"[2].

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 33.
[2]- Ibid., p 33.

فمفهوم التاريخ عند ريكور ينحصر بين الفهم والتفسير، بما أن التاريخ يريد أن يشرح ويفسر ويفهم الإنسان "التاريخ البعيد عنا هو الماضي الإنساني مضاف للمسافة الزمانية، مسافة خاصة والتي تعني آن الآخر هو إنسان"[1].

هذه هي لعبة الفهم والتفسير المتناوبة في التاريخ، بحيث أنها لا تختلف عن تلك التي فهمناها من نظرية الفعل ونظرية النص، فلا تعتبر النتيجة مدهشة، في النطاق الذي ينظم فيه التاريخ نظرية النص ونظرية الفعل في نظرية محكي حقيقة عن أفعال أناس الماضي. فدراسة التاريخ تعتبر لقاء بين الماضي والحاضر باعتبار أن التاريخ "هو حالة من الحالات التي يكرر من خلالها الناس انتماءهم للإنسانية، هو قطاع للتواصل الواعي؛ قطاع محفوف بالمرحلية المنهجية للآخر، والوثيقة، فهو قطاع طبيعي للحوار أين يجيب الآخر"[2].

لقد حاول ريكور أن يوصلنا إلى فهم أن مفهوم الذاتية هدفها التواصل التاريخي، وتصوره هذا يربطه بمفهوم الموضوعية.

يطرح علينا ريكور الكيفية التي نقرأ ونؤرخ بها للتاريخ أي نتلقى التاريخ ونأوله لأن ما نرجوه من التاريخ ليس دائما بلوغ الموضوعية كموضوعية للتاريخ نفسه بل موضوعية القارئ "لأن تاريخ المؤرخ هو مؤلف مكتوب أو مدرس، لا يكتمل إلا بالقراءة عند التلميذ أو الجمهور. هذا الاستئناف من طرف القارئ الفيلسوف للتاريخ كما كتب من طرف المؤرخ هو ما يطرح المشاكل التي نريد الآن تناولها"[3] بناء على هذا الهدف المغاير لقراءة التاريخ من

[1]- Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 35.
[2]- Ibid., p 35.
[3] -Ibid., p 38.

خلال عملية التلقي أو نظرية التلقي يقوم بول ريكور بتحليل القراءات المتعددة لتاريخ الفلسفة.

وبدون الخوض فيما يسميه بول ريكور بالتاريخ الرغبة في الاستماع لقراءة أشياء خصوصية، يأخذ فقط ما هو الاستعمال المحتمل الذي يمكن للفيلسوف أن يقوم به حول تاريخ المؤرخين.

يؤكد بداية على أن هناك طبيعة خاصة للفيلسوف، فـ "الفيلسوف له طبيعة خاصة في أن يكمل بداخله عمل المؤرخ هذه الطبيعة الخاصة تتمثل في أنه يريد ربط وعيه الخاص باستئناف التاريخ"[1] وفي هذه العملية أي عملية الربط تعود الذاتية لتظهر من جديد بل إنها تتقوى حينما نسعى للكشف عن مستويات الوعي بوعي يؤرخ لنفس هذه الدرجات من الوعي نفسه، أي أن العملية تزداد عمقا حينما يقوم العقل نفسه بدراسة درجات تطوره.

رغم أن هذه الطبيعية في نظره قد لا تتماشى وكل تاريخ لكنها مع ذلك يمكن أن تتحقق فلكل "مجموع الفلسفة التي يمكن أن نسميها تفكيرية réflexive والتي تجد نقطة انطلاقتها عند سقراط، وديكارت، وعند كانط أو عند هيجل"[2] كل هؤلاء الفلاسفة يبحثون عن مطلب حقيقي للذاتية، أي الفعل الحقيقي للوعي.

ولذا فإن التفكير مع هؤلاء ومن خلال فلسفاتهم في حركة الوعي، أي في تاريخ الوعي الفلسفي هو شكل من اللقاء المتداخل داخل الأنا المفكرة بالأنا موضوع التفكير، أي في الذات وعلاقتها بالموضوع، هذا اللقاء هو نوع من التاريخ الموحد، وعليه فإن بول

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 39.

[2] - Ibid., p 39.

ريكور لا يتوانى في التأكيد على هذه الصيغة المتداخلة حينما يقول: "ما نريد الكشف عنه وإعادة الكشف عنه بدون هوادة هو أن هذا المسار مني إلى أناي والذي نسميه لحظة وعي يمر بتأمل ما حول التاريخ، وأن هذا الدوران للتفكير بالتاريخ هو واحد من الكيفيات، الكيفية الفلسفية لاكتمال عمل المؤرخ عند القارئ"[1].

إن هذا الاكتمال لعمل المؤرخ من منظور تأويل لتاريخ الفلسفة يمكن النظر إليه من جانبين من حيث هو بحث في منطق يحكم مسار تاريخ التفلسف" وذلك بالبحث عن معنى متجانس من خلال التاريخ"[2]. ومن حيث أن هذا التاريخ نفسه هو تاريخ لحوار ممكن أي "حوار خاص يتجدد كل مرة (...) مع الفلاسفة والفلسفات الفردية"[3].

يضعنا مثل هذا الطرح عند بول ريكور، أمام قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة بحيث أنه حتى وإن كانت القراءات الأولى، هي ما عهدناه لدى ريكور أو هوسرل أو إريك فيال، فإن القراءة الثانية هي ما سيسعى بول ريكور نفسه جاهدا لبلوغها، وتوضيح معالمها.

وعليه يذهب بنا في تحليل هذه الرؤى المختلفة لتاريخ الفلسفة من خلال مجموعة من الفلاسفة التالية أسماؤهم وهم: كونت Comte، هيجل Hegel، برانشفيك Brunschvicg، وهوسرل Husserl في نهاية حياته، وأريك فيال Eric Weil فاختيار هؤلاء قائم لدى بول ريكور على ما كتبه كل واحد منهم حول التاريخ والذي يتحدد منطلقه ليس بعلاقته هو

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 39.
[2] - Ibid., p 39.
[3] - Ibid., p 39.

كذات مفكرة أي كوعي بحركة التاريخ نفسه أي بالموضوع – موضوع الوعي- وإنما من خلال القصد الذي يحكمه في رسم صورة حاضرة للوعي الفلسفي أي لتاريخ الفلسفة.

وعليه فإنه وبالرغم "من الاختلاف الكبير الذي يحكم تفسيرهم للعقل وتاريخهم فهؤلاء المفكرين لهم قناعة مشتركة الوضوح، تتلخص في أن ما أريده حول ذاتي يمر بتاريخ الوعي وأن الطريق القصير لمعرفة ذاتي والطريق الطويل لتاريخ الوعي يلتقيان، أنا بحاجة للتاريخ لكي أتخلص من ذاتيتي الخاصة وأن أبرهن بذاتي أنا الكائن الإنسان"[1].

للتدليل على هذا يقوم ريكور بإعطاء برهان على ما فعله هوسرل والذي كما يقول ريكور (أعرفه جيدا)، هذا المفكر الذي كان متشبعا بالذاتية كان حذرا من أن تفسر الأحداث تاريخيا، يقول ريكور لقد "كان من الواجب أن تضع النازية كل الفلسفة السقراطية والمتعالية محل اتهام لكي يبحث أستاذ فريابورج* وأن يستند على التقليد الكبير للفلسفة ويعترف لها بالمعنى الغربي"[2]. الحديث يدور هنا حول نص هوسرل أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا المتعالية.

وحينما نتأمل هذا النص ونعني بذلك نص هوسرل نجد هذا المعنى مسيطرا على تصور هوسرل لتأويل تاريخ الفلسفة. يقول هوسرل: "كل شكل للروح مشدود لفضاء تاريخي عالمي أو هو في وحدة خاصة لعصر تاريخي (...) إذا تتبعنا التسلسل التاريخي، وكما هو مطلوب، ننطلق من أمتنا، بينما الاستمرار التاريخي يوصلنا دائما لأبعد من ذلك، من

[1] - Ricœur . P, Histoire et vérité, op cit., p 39.

* – مدينة بألمانيا درس بها هوسرل واشتغل بها رئيسا للجامعة ثم خلفه بعد ذلك هيدغر.

[2] - Ricœur . P, Histoire et vérité, op cit., p 40.

أمتنا لأمم مجاورة من عصر لعصور (...) في هذا التطور للإنسانية تبدو كحياة واحدة للناس والشعوب، مرتبطة فقط برابطة روحية (...) ولكن إذا ما طبقنا هذا الأمر من الداخل نلاحظ ترابطات واختلافات جديدة"[1]. ما يمكن فهمه تحت طائلة هذه الأفكار أو غيرها مما يزخر به هذا النص، هو أن هوسرل سرعان ما اندفع لإعداد تصور جديد ومغاير حول تأويل تاريخ الفلسفة، الأمر الذي لم يكن من إستراتيجيته الخطابية في بادئ الأمر، حيث كان همه ينحصر في تفسير بعض القضايا التي لها علاقة بكينونة الأشياء في ذاته، ولكن قلق اللحظة دفعه ليتجه صوب مبحث التاريخ.

ولعل هذا المستوى، هو ما نبه بول ريكور إلى مفهوم المعنى الذي يبحث عنه في تأويل التاريخ، حيث يقول: "بالتاريخ أريد تبرير معنى التاريخ والوعي"[2]. فالتاريخ هو ما ترتسم في أفقه مجموعة انتظارات تتحدد بمستوى الوعي، أي بالذات المفكرة في الموضوع (التاريخ) لا لشيء سوى لأن "الفيلسوف مهدد (...) في عمقه، ولذا يثير التاريخ ويشك في نفسه، يريد تأكيد معناه الخاص بإثارة معنى التاريخ كزوج لوعيه الخاص. وها هو الفيلسوف الذي يكتب هو في ذاته تاريخ يصنع تاريخا أي التاريخ المتعالي، تاريخ الكوجيتو هذا الحكم هو ما ينتظره الفيلسوف من تاريخ للوعي"[3].

إن هذا التلقي للتاريخ يؤسس في رأي بول ريكور لما يسمى بقصدية التاريخ، لأنه يضع في الحسبان ويطرح أن معنى الوعي ومعنى تأويل التاريخ ممكنا.

[1] - Husserl E., La crise de l'humanité européenne et la philosophie transcendantale, in, la crise des sciences européenne et la phénoménologie transcendantale, Tr. Gérard Granel, Ed. Gallimard, 1976, p. 353.

[2] - Ricœur. P., Histoire et vérité, op cit,., p 40.

[3] - Ibid., p 40.

وهذا الطرح الممكن مزدوج في حد ذاته من جهة التاريخ ومن جهة العقل فـ"من جانب العقل الفيلسوف يفترض أن العقل يطرح تاريخ لأنه من النظام الضروري أي مما يجب أن يكون، وأن مثل هذه المهمة لا تكتمل إلا في التاريخ، ومن ناحية التاريخ الفيلسوف يفترض أن التاريخ يستقبل تأهيله الإنساني الخالص بفضل نوع من الدمج والتطوير للقيم التي يمكن أن يأخذها ويفهمها الفيلسوف كتطور يحصل في الوعي"[1].

بهذه الكيفية يخلص بول ريكور إلى تحديد المهمة المزدوجة للفيلسوف إزاء التاريخ، وهو نوع من الاقتراض المبرر من قبل الفيلسوف اتجاه تاريخية العقل، واتجاه معنى التاريخ ذلك أن "ميلاد الفلسفة وتطورها في اليونان والغرب هما بالنسبة إليه الشهادة والبرهان الذي يدل على أن هذا الافتراض المزدوج ليس إلا. تاريخ الفلسفة يبدو له بأنه الرابطة المتحدة لتاريخية العقل ومعناه في التاريخ"[2].

هذا ما يريده الفيلسوف السقراطي في نظر بول ريكور، وما ينتظره، ولكن هل هذا ما يمكن أن يتفق فيه مع المؤرخ المحترف؟

يعتقد بول ريكور بأن المؤرخ المهني أو المحترف يفترض منذ البداية ضرورة أن يقرأ ويأول تاريخ الفلسفة ضمن مفهوم التاريخ العام l'histoire générale لذلك يؤكد على أن "معنى التاريخ، وأن قصديته تفر منه كلية وأنها ليست في الحقيقة مسألة متعلقة بمهنة المؤرخ (لذا فإن) التوسع والتعمق الذي يشده للتاريخ يبحث عنه لا من جهة المعنى العقلي، ولكن

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 41.

[2] - Ibid., p 41.

من ناحية التعقيدات وإغناء الاتصالات بين الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، الخ"[1].

بهذه الكيفية يريد بول ريكور في حقيقة الأمر أن يرسم صيغة العملية التي تفرق بين عمل الفيلسوف المؤرخ وبين المؤرخ المهني من جهة، ومن جهة ثانية يريد أن يبين صيغة التخوف الموجودة لدى المؤرخ المحترف من الفيلسوف أو كما يسميه المؤرخون الحوليون بالمرضي les philosophes لا لشيء سوى لأن "المؤرخ يحذر من الفلسفة كلية وكل فلسفة تاريخ حيث يعتقد أن هذه الأخيرة تقتل التاريخ تحت وطأة النسق، تقتله كتاريخ. لذلك يضاد المؤرخ الموضوعية التي بحث عنها بذاتيته كمؤرخ بالذاتية الفلسفية والتي تريد بها الفيلسوف جلب الواحد إلى الآخر"[2].

هذا الوضع الذي يأخذه مسار التفكير في تأويل تاريخ الفلسفة يحصل تبعا له وضعا آخر يتمثل في هذا التحديد للعلاقة بين ثلاثة مستويات أي بين ثلاث مهمات كانت تبدو لنا مشتركة ونعني بذلك التفرقة التي يقيمها في هذا المضمار بول ريكور بين المؤرخ والفيلسوف والمؤرخ الفيلسوف أي بين المؤرخ الذي يشتغل بالتاريخ كمهنة والذي يقاوم كل تفكير فلسفي وبين الفيلسوف الذي يبحث عن تاريخ للوعي وبين المؤرخ الفيلسوف الذي يصنع من الفلسفة فضاءا له ولتاريخه "هذه المقاومات وهذا الرفض من قبل المؤرخ بالأساس شرعيان ويبعثان المعنى الصحيح لتاريخ الوعي. الفيلسوف لا يطلبها من المؤرخ وإذا ما طلبها من المؤخر فإن هذا الأخير له الحق في أن يرفضها، لأن تاريخ الوعي هو عمل

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 41.

[2] - Ibid., pp 41- 42.

الفيلسوف، ومؤرخ الفلسفة إذا أردنا، ولكن تاريخ الفلسفة هي مؤسسة الفيلسوف "entreprise de philosophe"[1] بهذا التصور ينزاح كل لبس أمام الفيلسوف المؤرخ في علاقته مع المؤرخ المحترف.

يتساءل بول ريكور بعد هذا التحديد الأولي ما مفعول مثل هذا الإجراء؟ علما أن الفيلسوف الذي يضع هذا النوع من التاريخ هو في الأساس عمل من درجة ثانية لأنه يطرح من خلاله بعض من أسئلته المتعلقة مثلا بسلم القيم، وقيم الفعل، وقيم الحياة والوجود.

ولذا في نظره يبقى الفيلسوف وفيا لهذا النوع من الأطروحات مما يجعلنا نسجل بأن الفيلسوف هو من يجد في التاريخ التصور الذي يطرحه هذا البحث عن المعنى هو الذي يفتح أمامنا أفق نقد تواريخ الفلسفة، حيث "نستطيع أن ننتقد مختلف تواريخ الوعي كما هو الحال مع دروس في الفلسفة الوضعية لكونت أو فينومينولوجيا الروح لهيجل أو بيان الوعي في الفلسفة الغربية لبرنشفيك أو أزمة العلوم الأوروبية لهوسرل أو منطق الفلسفة لأريد فيال، الطريقة الوحيدة لنقدهم هو أن نضع تاريخ آخر للوعي أفضل منهم (...) ولكن بمجرد أن نعرف أن هذا التاريخ هو تركيب من درجة ثانية، وهو فعل مسئول فلسفي وليس معطى من تاريخ المؤرخين (...) لا نرى أي اعتراض يستطيع المؤرخ المحترف أن يثيره"[2].

بهذه الكيفية يحدد بول ريكور الفرق بين عمل المؤرخ المحترف والفيلسوف وهو ما يشتغل عليه الفلاسفة على أساس أنه تاريخ كظهور comme avènement للمعنى.

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 42.

[2] - Ibid., pp 42- 43.

فالفرق بين العملين يتأسس في هذا الفهم الجديد المبني على ضرورة التفرقة بين الحدث événement والظهور avènement فالمؤرخ يشتغل من موقعه على الحدث événement لا الظهور بينما الفيلسوف المؤرخ يشتغل على الظهور avènement أي على تتبع الأصل.

من ذلك فهناك نوع ثاني من التاريخ يجب الانتباه إليه إذ بدلا من البحث كما يقول ريكور على النسق والانتشار يمكن للفيلسوف المؤرخ أن يبحث عن الخصوصية، ويمكنه أن ينعطف على فلسفة خاصة ويبحث كيف تعاملت مع إشكالية عصر ما، ولذلك "عوض أن نضع هذه الفلسفة في حركة التاريخ يمكنه اعتبار كل ماضي الفلسفة الدافع الذي يواجهه ويغلفه (...) الفيلسوف المؤرخ يحاول أن يدخل إلى السؤال الذي يعد الفيلسوف الآخر الوحيد من واجهة طرحه، السؤال الحي الذي يتميز به المفكر هو هذا اللقاء الطويل مع مؤلف أو مع مجموعة صغيرة من المؤلفين تتجه نحو نوع من العلاقة المتبادلة الخصوصية التي يمكن للإنسان أن يضعها مع أصدقائه"[1].

إن هذا التوجه نحو ما يسمى بخلق حوار بين الفلاسفة من خلال تأويل تاريخ الفلسفة ذاتها لا يقلق المؤرخ المحترف في نظر بول ريكور خلافا للمسألة السابقة المتعلقة بالذاتية وحدود الموضوعية أو خلافا لتتبع منطق حركة الوعي في التاريخ.

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 44.

إن المؤرخ المحترف لا يبتغي مثل هذه المقاربة بل يفرض كل فلسفة للتاريخ لأن هذا النوع من التاريخ الكوني لا يبلغه المؤرخ المحترف إلا من زاوية أن يضع من الوثائق نفسها معطى كوني للبحث.

ولذا فإن التعاطف أو اللقاء الذي يسعى لخلقه الفيلسوف المؤرخ لا نجد له تبريرا عند المؤرخ المحترف فاللقاء في "التاريخ لا يكون على الإطلاق مجالا للحوار ذلك أن الشرط الأول للحوار هو أن يجيب الآخر. التاريخ هو هذا القطاع من التواصل بدون تبادل، ولكن مع ذلك يعد جنسا لنفس هذا الحد الذي نتصور به الحوار ولكنه من صداقة أحادية"[1].

إن تأويل معنى الأحداث التاريخية الذي يأخذه الحوار في التاريخ رغم أنه حوار أحادي ينبني عن منطق مختلف للحجاج حين تناول الحادث، وهو ما يجعل عمل المؤرخ يتميز في هذا المستوى على عمل الفيلسوف المؤرخ، ولكنه يتميز بهذا التحديد الجديد الذي ينبعث من خلال المعنى أو الروح الجديدة التي يمنحها التاريخ نفسه لأحداثه، فالتاريخ " يمكنه أن يقرأ كتطور توسعي للمعنى وكإشعاع للمعنى من خلال تعددية المجالات المنظمة له (وأن) كل سرد يساهم في إعطاء بعدين للمعنى كمجموعة تركيبية تراهن على النظام الكلي الذي فيه تتحد الأحداث كحكي درامي يتجه من عقدة لأخرى"[2].

إن فكرة الحوار المنطلقة من تصور ريكور للتاريخ تحيلنا على تصور مغاير يأخذه كل تاريخ فهذا "النظام الملتبس لتاريخ الفلسفة هو نفسه التواصل الذي يدور حول نفسه وحول الآخر، حول الواحد والمتعدد هو في النهاية المكان الملتبس للإنسانية لأن تاريخ الفلسفة هو

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 44.

[2] - Ibid., pp 46- 47.

نهاية التحليل هو أحد الطرق المفضلة الذي بفضله الإنسانية تصارع من أجل وحدتها وسرمديتها"[1].

وعليه يطرح ريكور من هذا المنطلق من ما يسميه باجتماعية المعرفة la sociologie de la connaissance كمجال لدراسة التاريخ، لأن هذا الفضاء لا يبحث في الخصوصية التي يبتغيها المؤرخ بقدر ما يذهب لدراسة ما هو مشترك وفي هذه النقطة بالذات فإن "تاريخ الفلسفة يلتحق باجتماعية المعرفة بحيث أن الفهم يتطلب من المؤرخ الفيلسوف أن يفارق كل نمطية ويتنكر للرؤى البانورامية اتجاه التيارات الفكرية ويتواصل كل مرة مع مؤلف خاص ويستمع ليس لذاتية المؤلف (...) ولكن لمعنى المؤلف في تناغمه الداخلي هذا المعنى للمؤلف وتطوره الخالص يكون بالنسبة للمؤرخ الفيلسوف هو الجوهر الفريد"[2].

فالمشاكل المتعلقة بتاريخ الفلسفة أو بالفهم لهذا التاريخ تتوزع على قطبين حسب ريكور، أما القطب الأول فإنه يكمن في الفهم النسقي النابع من التصور الهيجلي لتاريخ الفلسفة بحيث أن "كل المؤرخين للفلسفة حتى أولئك الذين يتحفظون على النسق يطبقون هذا النوع من الفهم مثلا ديكارت سبنوزا لابنيتز كانط والكلاسيكيون في الفلسفة الفرنسية، عند الألمان يوجد كانط فيخته شلينج هيجل، الفهم هنا هو الفهم الكلي عن طريق الحركة الكلية"[3]، هذا النموذج للقطب الأول يضرب من خلاله ريكور مثال تصورنا لمفهوم الجوهر. ولعل أحسن من يمثله هيجل حينما يعرف التاريخ على أنه "سلسلة متلاحقة من العقول النبيلة، أو هو متحف لأبطال الفكر أو العقل الذي يفكر، وعن طريق

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 67.
[2] - Ibid., p 71.
[3] - Ibid., p 75.

قوة هذا العقل، نفذت هذه العقول وتغلغلت في ماهية الأشياء، وماهية الطبيعة، والروح، وطبيعة الله، وظفرت لنا بأنفس كنز، ألا وهو كنز المعرفة العقلية"[1]، يضع مثل هذا التعريف الأنموذج العقلي سبيلا ممكنا لدراسة تاريخ الفلسفة فهو لذلك أنموذج يقوم على منطق متميز يؤرخ من خلاله لتاريخ الفلسفة.

أما التصور الذي يتحدد به القطب الثاني هو أن نقيم فهمنا للفلسفة على أساس أنها فلسفة خاصة ففي هذا المستوى "الفلسفة تصبح جوهر خاص (بدل الفلسفة يكون من الأفضل القول بالوحدة الفلسفية philosophème أي المعنى الذي يأخذه المؤلف بما أنه فرد يعني ذلك بالضبط المؤلف كموضوع ثقافي له معناه في ذاته...). في هذا الموضع الفلاسفة الأفراد هم بالأساس منفصلين بحيث أن كل واحد يكون عالما كاملا أين يمكننا الولوج ببطء بفعل من الألفة التي لا تنتهي أبدا بالضبط كما هو الحال في فهم صديق لنا بد ون مقارنته بآخر إذ لا يكون هنا نسق أو نظام الذي به أدخل إلى أصدقائي فكل واحد صديق لي بطريقة فريدة وغير قابلة للمقارنة"[2]. على العكس من الأنموذج الأول الذي يسعى فيه صاحبه لوضع مقاس متميز يسهم في تميز فكر فلسفي عن آخر ليس في صلة إلى ذلك.

ينتهي هذين النوعين من قراءة التاريخ إلى حدود مزدوجة، فمن جهة مسألة النسق لا يمكننا أن نبلغها أي لا يمكننا أن نصل إليها كما أنه لا يمكننا بلوغ مستوى الفردانية مثلما يرى ذلك ا لمؤرخ.

[1] – هيجل، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد 3، مكتبة مدبولي، مصر، (د.ط)، 1977، ص 95.

[2] – Ricœur. P., Histoire et vérité, op cit., p 75.

إننا نتوقف دائما عند نوع من الفهم الواصف من خلال الأنواع المشتركة للفلسفات في تاريخها "هذه الأنواع المشتركة نعرفها جيدا تسمى الواقعية، والروحية، والمادية الخ، هل نذهب لغاية الفردية لنتوقف عند نمطية؟ وهل صحيح أن النمطية هي وسيلة للفهم؟ (...) إذا دفعنا الأمور إلى أكثر من النمط والنوع المشترك لا يوجد إلا طريقة واحدة لتعين فلسفة سبينوزا... هي السبينوزية يجب بناء (ية isme الصفة) وقياسها"[1].

وعليه يلاحظ ريكور بأن هذا النوع من التاريخ ليس من التاريخ في صلة ليس لحظة من التاريخ لأنه تشكل للتاريخ نفسه "له ماضيه ومستقبله الموجودان في شكل من الحاضر المطلق الذي يوضع بحق في جوهر أبدي (...) فالفهم التاريخي يعود لنموذجين (...) النسق والماهية الفردية"[2].

ولقصور هذين الطريقتين يقترح علينا ريكور فهما آخرا يتجاوز ويجمع بين الفهمين السابقين لتاريخ الفلسفة "الطريقة الأخرى التي أتوقعها كذلك هي التي تحمل موناد وشخص في ماهية كلها مشخصة ليس لها معنى خارج عنها هذه الماهية الخاصة تتطلب نوع الفهم الذي يفرض التخلص بالاندماج في آخر كما هو الحال بالضبط حينما أجد في كل واحد من أصدقائي التجربة الإنسانية الكلية في زاوية ما"[3].

إن ما يدفع بول ريكور من أن يبسط مفهومه للتواصل التاريخي المنبعث من فكرة الحوار هو أن "التواصل يقصي كل نية في جمع واختصار الآخر ضمن جزء من خطابي

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., pp 75- 76.
[2] - Ibid., p 75.
[3] - Ibid., p 78.

الكلي في النسق. فكل فلسفة تأتي لمكانها كلحظة تعبر عن فلسفة خاصة أمارس هنا سيطرة سيادية على الفلاسفة أفهمهم كلحظات بينما في موقف التواصل الفيلسوف الذي أحاول مقاربته هو بالفعل ما يقابلنا هو ليس فقط وببساطة خطابا جزئيا ولكنه شخصية كاملة"[1].

بهذه الكيفية ينتقل ريكور إلى مستوى آخر لفهم وتفسير التاريخ، بحيث أن التاريخ يصبح مجالا للتاريخ العام لأن شرط التواصل غائب في ظل غياب أسس الحوار وهو وجود طرفين الشيء الذي لا يستطيع التاريخ العام أن يوفره، وإنما الذي يأتي به تاريخ الفلسفة أو المؤرخ الفيلسوف هو هذا الشرط الملازم للتواصل التاريخي فما يميز هذا الأخير "هو أنه يمكننا أن نكون واحدي الجانب وهذا النوع من تداخل الذاتية يقضي على استحالة التقارب لأن الناس الماضين ليس لحضورهم سوى الأثر (...) في تاريخ الفلسفة الأثر هو المؤلف l'œuvre"[2].

ولذا فإن العائق المعرفي الذي يصادفه المؤرخ حينما يريد تتبع الأثر في رسم خطاطة الأحداث وسعيه الدؤوب في خلق علاقة حوار أحادية الجانب، لا تسعفه في أن يصل لمستوى دفع الحوار لدرجة التواصل التاريخي، بينما الفيلسوف، لا يصادف مثل هذا العائق رغم اقتصاره على الأثر، أي أثر المؤلف، ففي المعنى العام للتواصل بمعنى أنه "أنا الذي أقرأ

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 78.

[2] - Ibid., p 78.

وأفهم الفيلسوف الآخر أتحول لأكون جزءا من تاريخه داخل الحركة الشاملة للوعي يفهم وعيي وعيا آخر لا يجيب"[1].

هذا الطرح لمستوى معين من تناول التاريخ على أساس أنه تاريخ تواصلي بالفهم الذي يعطيه بول ريكور لمفهوم التواصل التاريخي يحيلنا في حقيقة الأمر على فلسفة أخرى للتاريخ حيث أن منطلق هذه الفلسفة هو هذا التقاطع الحاصل من خلال تقاطع فهمين أو تصوريين لتاريخ الفلسفة مع التاريخ العام نفسه.

لذا يؤكد بول ريكور على أنه ولضرورة فهم هذا السؤال "يجب قطع تحليل الواسطة التي تتعلق بالرابطة نفسها بين الخطاب الفلسفي كما هو مطروح في واحد من بين المعاني التي أعطيت له والتاريخ، التاريخ الفعلي الذي يحمل هذا الخطاب الذي يتعلق به في هذا الموضع مشكلتي تلتقي مع كل من لا ينسى طرح فلسفة للتاريخ حينما تحاول أن تدمج في مجموعة واحدة من التاريخ، المجموعة الاقتصادية والمجموعة السياسية والمجموعة الثقافية. كيف ندمج تاريخ الفلسفة في التاريخ العام؟"[2]. هذا الحل الإبستمولوجي النابع من فعل الدمج، هو ما يجعل ريكور يرقى بتاريخ الفلسفة أو بالتفكير في تاريخ الفلسفة إلى مستوى فلسفة مغايرة للتاريخ، أي فلسفة لا تسعى إلى رسم خطاطة لمنطق حركة التاريخ كما هو الحال مع هيجل أو فلسفة تسعى لنقد حدود هذا المنطق كما هو الحال مع دلتاي بل فلسفة مبنية على فعل التواصل التاريخي.

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 79.

[2] - Ibid., p 79.

هذا التصور يطرح علينا مسألة الانعكاس le reflet أو ما يسميه بول ريكور نظرية الانعكاس la théorie du reflet بحيث أن كل فلسفة هي انعكاس لعصرها، هذا الاعتقاد هو ما تؤكده اجتماعية المعرفة la sociologie de la connaissance.

ولكن مع ذلك فإن "الذي يفر من سوسيولوجية المعرفة، لا يمكنه أن يسترجع إلا في تاريخ فلسفي للفلسفة هو في الحقيقة أصل النسق بمعنى تكوين خطاب انطلاقا من عدد من الأسئلة الأساسية"[1].

وإذا كنا، مع بول ريكور، نرفض هذه المقاربة فأين تكمن العلاقة الوضعانية بيني وبين فكر وعصره؟

سؤال شرعي يطرحه بول ريكور على نفسه، يحيله على مفهوم الموقف أو الحالة la condition ذلك أن كل فلسفة هي تعبير عن هذا الموقف أو عن هذه الحالة "واضح جدا أن الحالة الاجتماعية والسياسية لفلسفة كبيرة لا تظهر دفعة واحدة في النص ولا تسمى ولا تحدد في أي مكان، ولكن مع ذلك يعبر عنها فهي تظهر بصورة غير مباشرة من خلال ما يطرحه الفيلسوف من مشاكل"[2].

بهذه الكيفية ينقل بول ريكور التاريخ إلى مفهوم الخطاب، بمعنى أن أفق الفلسفة حيث يزداد توسعا بهذا السعي لدراسة حركة الخطاب في تكويناته، ففي "داخل الخطاب الفيلسوف يمكنه أن يزهر عصره، ذلك أن مؤلف الفيلسوف هو مؤلف كلامي، وكلامي فقط، لذا مشكلتنا تطرح البعد الأكثر تطرفا، وممكن الأكثر وضوحا للعلاقة التي يمكن أن

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 81.

[2] - Ibid., p 82.

توجد بين التاريخ الفعلي والخطاب، التاريخ الفعلي الذي يصنعه الناس والخطاب الذي يكونه"[1].

هذا الربط لتاريخ الفلسفة بتاريخ الخطاب، أو إن صح التعبير باستعمال المفاهيم الإجرائية نفسها لبول ريكور، الربط بين الكلام والفعل يمكن أن يدفعنا للوقوف على سؤال الخطاب لديه. فالخطاب كما يفهمه ريكور حينما يجيب عن سؤال طرحه عن نفسه ما هو الخطاب؟ يقول: بأن "الخطاب هو الرأي المخالف لما يسميه هؤلاء [ويعني بهم علماء اللغة] بالنسق أو النظام اللساني. الخطاب يعني حدث الكلام"[2].

هذا التحديد للخطاب على أساس الكلام، يحيل بنفسه ريكور على مجموعة من المستويات يمكننا ذكر المستوى الرابع منها لما له من علاقة بالقضية التي نريد معالجتها، وهو أن تحديد الخطاب على أساس الحدث والكلام هو تحديد لصفة الإرسال الجوهرية في الخطاب، ذلك أن الإرسال، أي إرسال الكلام لا يتم إلا على أساس خطاب، فلذلك الخطاب كما يشرح ريكور، يتطلب مخاطبا أي آخر يتوجه إليه وهذا الذي يتوجه إليه الخطاب هو القارئ.

لذا حينما نلجأ لتعريف تاريخ الفلسفة على أساس أنها خطاب، سرعان ما تحضر لنا الصفة المركزية لها، وهو أنها كلام، ولكن بالمعنى الذي يعطيه ريكور نفسه لمفهوم الخطاب، ولهذا يقول ريكور نفسه: "يبدو واضحا بأن الفلسفة هي كلام، ولكن هذا لكي

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 82.

[2] – ريكور بول، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة وآخرون، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، (د.ط)، 2001، ص 141.

نبتعد عن العلاقة، سبب أثر وواقعة انعكاس لا يمكن لأي خطاب أن ينعكس كما هو (...) يوجد شيء خاص في العلاقة بين وضع وخطاب، وهذه العلاقة هي ما هو معبر عنه (...) وهذا ما يوصلنا لمركز الصعوبة والتناقض، لأن فلسفة خاصة حينما تظهر تعبر عن عصرها في قالب كوني، فحينما طرح كانط ما هو الحكم القبلي التركيبي دشن فلسفته، والسؤال الذي طرحه هو سؤال كوني"[1] لذا فإن المؤلف الفلسفي يعطي الشكل الفلسفي الكوني للخطاب.

إن مثل هذا الطرح قد يجد صعوبة لأن المؤلف غالبا ما يخفي حالته الاجتماعية والاقتصادية، وهذا الإخفاء dissimulation لا يعني مثلما يقول بول ريكور كذب mentir عن الوضع "هذا الصمت للفيلسوف عن وضعه الخاص عن طبقته أو طبقة أخرى توضح عدم اهتمامه بسؤاله"[2] وهذا ما يؤسس في نظره للعلاقة غير مباشرة في ربط كل مؤلف فلسفي chaque œuvre philosophique بعصره، أي بمجال اجتماعية المعرفة، وعليه فإن الأكثر اكتمالا في نظر ريكور، هو ما يخفى أكثر، أي ما يسميه لوكاتش وماركس بالوعي الزائف "هذه العلاقة بين العصر التاريخي والمؤلف الفلسفي، هذه العلاقة بين الظهور والاختفاء هي الشكل الأقصى لمكانة اللغة في العالم، هذه الأخيرة التي تريد بلوغ أكثر كونية تكشف عما يلحق لكل الكلام ولكل خطاب في المجتمع حينما يظهر عصر من خلال مؤلف تكون إذن قد خرجت أدراج وضعتها"[3] ما يمكن أن تعطيه هذه القراءة

[1] - Ricœur. P., Histoire et vérité, op cit., p 82.

[2] - Ibid., p 83.

[3] - Ibid., p 84.

للتاريخ كتاريخ أنه لم يعد للتاريخ تأثيرا أو انعكاسا، ولكن فضاء معبر عنه يسبق دائما سببيته التاريخية.

كل تاريخ يمكن أن يفهم على أساس أنه تأويل تاريخ ظهور لمعنى، ودمج لخصوصية هذه الخصوصية إما أحداث أو مؤلفات أو أشخاص. فتأويل التاريخ من هذا المنظور يتأرجح بين تاريخ بنيوي وتاريخ حداثي في نظر ريكور، ولا يحسم في هذا الأمر إلا في الخطاب الفلسفي.

إن هذا التناقض الحاصل بين النسق والفردانية في التاريخ يوحي بوجود تفكك في داخل التاريخ نفسه فحينما يوجد نسق لا يوجد تاريخ بحيث أننا نلاحظ مثلا "في فينومينولوجيا الروح يوجد بعض التاريخ هو بالطبع مثالية مكونة من أشكال الروح، بينما حينما ننتقل للمنطق عند هيجل لا توجد أشكال، ولكن مقولات لا يوجد تاريخ الكل، فحدود الفهم هي الضغط على التاريخ في النسق"[1] وهو ما يلاحظه في مؤلف اريك فيال، الانتقال من التاريخ إلى المنطق، يعني في نظر ريكور موت التاريخ.

هذا الإعلان على موت التاريخ لا يعني أنه يتحدد بكل فلسفة لتاريخ الفلسفة أو بكل فلسفة للتاريخ، بل يعني أن التوجه نحو النسق نحو الشمولية أو الكونية في تناول المسألة التاريخية هو الذي تتحدد به نهاية التاريخ في ضوء الفهم الذي يعطيه ريكور لمفهوم الفلسفة، أو بالأحرى لمفهوم تاريخ الفلسفة المبني على مفهوم التواصل التاريخي المبني أساسا على مفهوم أشمل هو مفهوم الحاضر التاريخي.

[1] – Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., pp 87- 88.

لذا فإننا حينما نقر مع ريكور بأن "كل فلسفة هي بمعنى آخر نهاية التاريخ، فالنسق هو نهاية التاريخ لأن المنطق يقضي على الخصوصية (...) في حدود التاريخ في نهاية التاريخ يمكننا فهم المؤشرات العامة للتاريخانية"[1]، وهذه التاريخانية لا تعني سوى ذلك الفهم الجديد لما يسميه كروتشه بالمعاصرة la contemporanéité وهذا ما يدفع ببول ريكور إلى أن ينكر على أن يكون تأويل التاريخ تاريخا عالميا.

لا يكون تأويل التاريخ عالمي في نظره سوى في تاريخ النسق. لهذا فإن التاريخ العالمي ليس في حقيقة الأمر سوى تاريخ العقل، وأن التاريخ هو تاريخ الغير.

[1] - Ricœur. P, Histoire et vérité, op cit., p 88.

2- الزمن التاريخي:

لقد شكلت مسألة الزمن لدى ريكور محورا هاما من عمله لاشيء سوى لأنه كان يرى فيه أي –الزمن– حلا لإشكاليتة الأساسية والتي بدأت من فهم الذاكرة فهما فلسفيا ونعني بذلك فهما انطولوجيا خارج المعالجة النفسية.

هذا المنطلق الذي حاول ريكور أن يتبعه نجد له امتدادات في عدة نصوص ولكن أهمها حسبما أظن هو اهتمامه بكتاب الزمن والسرد لذلك نجده يقر بأن عمله هذا ستجد قام به هوسرل هو ذلك أن "السؤال الذي أثاره هوسرل بصدد العلم الغاليلي والنيوتني أثيره أنا [يقول ريكور] بصدد العلوم التاريخية، وأنا أسأل بدوري عما سأسميه من الآن فصاعدا قصدية المعرفة التاريخية (...) وبها أشير إلى معنى تعقل القصد الخالص (noetic) الذي يشكل الطبيعة التاريخية للتاريخ؛ ويمنعها من الذوبان في أنواع المعرفة الأخرى التي يقرن التاريخ بها قران مصالح مع الاقتصاد والجغرافية وعلم السكان وعلم الأعراف؛ وعلم اجتماع العقليات والإيديولوجيات"[1].

لعل كل من يتبع هذه المسألة في الزمن والسرد تشده هذه الأطروحة التي يتبعها بهذا التحديد لمشروعه؛ والتي تبنى أساسا على تتبع المفارقات داخل المعرفة التاريخية حيث يقول: " أنا أقترح استكشاف الممرات الغير مباشرة التي تنقل من خلالها مفارقة المعرفة التاريخية إلى مستوى أكثر تعقيدا ألا وهي المفارقة المكونة لعملية التصور السردي"[2] .

[1] – ريكور بول، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 282.

[2]– المصدر نفسه، ص 283.

هذه المفارقة التي تتشكل للتصور السردي بين ما يأتي قبل النص الشعري وما يأتي بعده؛ بحيث تقوم هذه العملية السردية على تقديم أهم الملامح المضادة التي تشحذ في المعرفة التاريخية، هذا التحديد يضعنا في منأى على أي تأويل آخر ممكن لمكان المعرفة التاريخية عند ريكور بمعنى أن ما يحاول توضيحه هو محاولة لرسم أفق إمكانية الحديث عن التاريخ كمفهوم ممكن أولا وثانيا الحديث عن التاريخ في علاقته التكوينية بمعنى في علاقته بالمفاهيم الأساسية المكونة له لذلك أراد أن يكون عمله مشابها لعمل هوسرل.

لكن الموضوع هو أن هوسرل في رأيه حينما بحث عن العلم النيوتوني والغاليلي هذه الأخيرة فارقت كل شيء، لا صلة له بهذا النمط من التفكير أي حددت ما هو قبل العلم وما خارج العلم وما هو ليس بعلم؛ أي أن قطع صلاته مع عالم ما قبل العلم، مع ذلك يمكن أن نستفيد من المحاولات الهوسرلية في الظاهراتية التوليدية لكن ريكور لم يكن هدفه الوصول إلى ذلك وإنما الدور الذي يريده أن يقوم عمله على أولوية أخرى تتمثل في "بحثنا يمكن أن تكون له فائدة ثانية بالنسبة للمحاولات الهوسرلية في الظاهرة التوليدية، التي تتوجه مباشرة إلى تكوين الموضوع، متخذة في ذلك طريق الظواهر الإدراكية الحسية، تلك هي فائدة العثور في قلب المعرفة التاريخية على سلسلة من محطات الانتقال على مراحل لتساؤلنا رجوعا"[1].

وهذا العمل هو ما يقسمه ريكور نفسه إلى المعالجة السببية والمعالجة الزمانية للتاريخ، ففي الأول يعود إلى فون رايت Von Right، وبالتحديد مفهوم السببية حيث يرى بأن ما يمكن فهمه تحت هذا الوضع لا يعني شيء سوى أن ما يقوم به من تحويل لمفهوم السببية

[1] – المصدر السابق، ص 284.

والإضافة ليس الغرض منه "وضعه بروح سجالية على الضد من التفسير بالقوانين، ولكن على العكس، من أجل أن أبين داخلها البنية الانتقالية بين التفسير بواسطة القوانين (...) والتفسير بواسطة الحبك الذي غالبا ما يتماهى مع الفهم"[1] هذه المعالجة الجديدة للسببية التي يريدها ريكور تدفعه لمعالجتها ضمن تصورات متعددة وهذا ما رأيناه في تصور فون رايت حول مفهوم التكون اللاواقعي للأحداث الذي يدفعنا إليه أحيانا التكوين بالفكر للأحداث المختلفة والتي يستنتج منها ريكور أن الوضع في حبكة يشبه هذه الحالة المخالفة في حقيقة الأمر لعملين عمل المؤرخ وعمل الشاعر فليس المؤرخون مجرد رواة: "بل هم يعطون أسبابا يوضحون بها لماذا يعتبرون عاملا خاصا دون غيره السبب الكافي لمسار معطى من الأحداث؛ ويخلق الشعراء أيضا حبكات تبقى متماسكة بواسطة هياكل سببية، لكن هذه الأخيرة ليست موضعا لعملية جدال"[2].

هذه أول تفرقة يقوم بها ريكور سيكون لها أثر فيما بعد على تحديد التقارب الحاصل بين الكتابة الخيالية والتاريخ.علما أن مثل هذا المشكل نجده حاضرا لدى آرون عندما يرى بأن مشكلة السببية تطرح تعقيدا استثنائيا لأسباب عدة قبل كل شيء، ويمكن أن يكون هذا هو السبب الرئيسي العميق "فبسبب هذا الغموض الابستمولوجي نجد أن الجبرية التاريخية التي تدعي أنها تتبوأ مستوى يعلو على التفسير السوسيولوجي تتفقت من الداخل

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1 ، المصدر السابق، ص 284.

[2] – المصدر نفسه، ص 292.

بدورها بفعل العرضية المستبقاة في السببية التاريخية[1] وبذلك تحتل السببية التاريخية المكانة الغريبة المتمثلة في أنها بحث يعد قاصرا في علاقته مع السعي إلى الانتظامات والقوانين.

لكن هناك عامل آخر مهم يطرحه إضافة إلى مفهوم السببية ألا وهو عامل الزمن وذلك للوصول إلى تحديد ما يسميه بعد ذلك بالزمن التاريخي وبالضبط الحاضر التاريخي وربطه بنص أوغسيطن فيقول:"إن كلا من الإجراءات والكيانات النابعة من القطيعة الإبستمولوجية المميزة للتاريخ كعلم تحيلان رجوعا عبر ممر غير مباشرة إلى إجراءات وكيانات المستوى السردي (...) هل يمكن تبيان أن الزمن الذي يكونه المؤرخ ينبع عبر تتابع من الثغرات المتزايدة الاتساع من الزمنية المختصة بالسرد"[2] إذ يمكننا البر هنة على أن الزمن المكون من طرف المؤرخ هو نتيجة لسلسلة فواصل للزمانية الخاصة بالسرد.

وهذا ما أراد أن يبحث عنه في مدلول الحدث الذي يرى أنه يبنى على رؤيتنا للزم، يمكن أن الحدث هو جاحد ذاته انطلاقة ممكنة لمعرفة إحداثي الزمن الذي يدور عليه الحدث التاريخي الماضي أم الحاضر وهذا هو بداية الإشكال عنده.

فبول ريكور لا ينكر العمل الذي قام به بروديل، لأنه أدخل وحدة الزمن الطويل في دراسة الأحداث، وهذا ما فتح أفق البحث التاريخي أمام إمكانية الاستفادة من العلوم الأخرى، كما أنه بذلك فقد جعل من الحدث التاريخي ضمن ما يسمى بالبنية الفنية عند بروديل.

[1]- المصدر السابق، ص 294.

[2] - المصدر نفسه، ص 323.

"إن الأحداث التاريخية لا تختلف جذريا عن الأحداث المؤطرة بالحبكة، ويسمح لنا الاشتقاق المباشر لبنى التاريخ، ابتداءا من البنى الأساسية للسرد (...) باعتقاد أن بإمكاننا عبر إجراءات الاشتقاق المناسبة أن نمر إلى فكرة الحدث التاريخي إعادة صياغة المفاهيم (...) التي تفرضها فكرة الحدث المحبوك"[1].

أي بناء تاريخ الأحداث ليس فقط بتقسيمها لفترات كما يفعلها المؤرخون، وإنما بتأصيلها في بنيات وتمفصلات بنفس الكيفية التي يستعدي فيها الأحداث للتأكد من البنيات والتمفصلات.

أ- ريكور/ أوغسطين

يندهش ريكور في تحليل أوغسطين لمفهوم الزمن وذلك لربطه إياه بالماضي والمستقبل والحاضر، تبعا لمفهوم الامتداد والانتشار، فهو يقول: "يتوجه الجزء الأخير من الكتاب الثاني بأسره لتأسيس هذه الرابطة بين الموضوعين الأساسيين للبحث ، بين الحاضر ثلاثي الأطراف، الذي حل اللغز الأول، أي لغز الكينونة التي تفتقر إلى الكينونة وقطية انتشار العقل، التي تأتي كل اللغز الثاني، لغز امتداد شيء ليس له امتداد. ما يبقى إذن؛ هو إدراك الحاضر ثلاثي الأطراف بوصفه انتشارا، وإدراك الانتشار بوصفه انتشار الحاضر ثلاثي الأطراف، تلك هي النظرية العبقرية في الكتاب الحادي عشر من اعترافات "لأوغسطن التي سيتابع أثرها كل من هوسرل وهيدغر وميرلو بونتي"[2].

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص 325.

[2] – المصدر نفسه، ص 40.

إن هاته المعالجة الأوغسطينية للزمن داخل التراث الفلسفي للزمن كانت من بعد المعالجة الأفلاطونية لمفهوم الزمن في تيماوس كما يرى ريكور، وبعدها مفهوم الحركة عند أرسطو. لكل فيلسوف من هؤلاء منهجه في تحليله لمفهوم الزمن، غير أن ما يميز أوغسطين عند هؤلاء هو الاهتمام المتزايد بمفهوم الحاضر الذي دفعه إلى العودة إلى المعالجة الأوغسطينية. باعتبار أن "هناك معنى معين لهذا العنف (الذي يعني عزل الزمان عن التأمل) نجده في تفكير أوغسطين، حيث ينصرف إلى الاهتمام بالزمن، فهو بذلك لا يشير إلى الأبدية إلا لكي يؤكد تأكيدا قطعيا طبيعة النقص الأنطولوجي الزمن الإنساني ولكي مباشرة مع الالتباس الذي يشوب تصور الزمن في ذاته"[1]

إن التحليل الأوغسطيني للزمن يطفي عليه خاصية تساؤلية إلى أقصى درجة فأسلوبه التساؤلي يفرض نفسه إن لم نقل محل شك، بمعنى أن السؤال حول الزمن الغرض منه الوصول إلى نتيجة مرضية.

هذا التساؤل عند أوغسطين نلمسه في تساؤلاته لكن ليصل لتفرقة أساسية بين ما هو الزمن وما هو الوقت بعدما تأكد بأن الله خالق الزمان الذي يتولد من الوقت ليسأل نفسه فما هو الوقت إذا؟ ومن يقدر أن يشرحه بإيجاز وسهولة ومن ذا يقدر أن يكون عنه فكرة واضحة يعبر عنها بالألفاظ؟ (...) فما هو الوقت إذا؟

[1]- المصدر السابق ، ص 24.

إن لم يسألني أحد عنه أعرفه، أما أن أشرحه فلا أستطيع ومع ذلك، أؤكد أنه، لو لم يكن شيء ينقضي، لما كان وقت يمضي؛ ولو لا الماضي لما كان المستقبل ولو لا الماضي لما كان الحاضر"[1]

تكمن الوظيفة المرجعية لهذا النص في نقطتين مهمتين: الأولى تتعلق بالوقت فلا يمكن أن نمسك به في (الأين) أي في المكان وبذلك يتعذر علينا معرفته،أما النقطة الثانية وتتمثل في أن هاته الاستحالة أي استحالة المعرفة تكمن فقط في مستوى التعريف اللغوي أي على مستوى التعبير عنه، أي ما لا نستطيع أن نعرف كيف نفسره بعد، لذا فإن "الاستعمال اللغوي هو الذي يضفي المقاومة مؤقتا على قضية لا وجود الزمان، فنحن نتحدث عن الزمان ونتحدث عنه حديثا ذا معنى، وهذا ما يدعم دعوانا بوجود الزمان ويرجحها"[2] "فنحن بالتأكيد نفهم ما تعني الكلمة، سواء حين نستعملها نحن؛ أو حين نستمع الآخرين يستعملونها"[3] لكن مع ذلك لا يمكن أن تخرج دلالة الزمن سوى عن هذا التعبير الممكن داخل اللغة.

وبذلك فإن الزمن يوجد داخل الفعل المجرب باللغة حتى في أطراف الزمن الواحد؛ "وما هما هذان الوقتان الماضي والمستقبل؟ الماضي مضى والمستقبل آت والحاضر لو بقي دوما حاضرا دون أن يتلاشى في الماضي لبطل أن يكون وقتا ولكن أزلا. وبالتالي إن لزم للحاضر كي يكون وقتا؛ أن يتلاشى في الماضي؛ فكيف نقدر أن نثبت وجوده هو أيضا

[1]- أوغسطين، كتاب الاعترافات، تر: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، لبنان، ط5، 1996، ص 249.

[2]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 26.

[3]- المصدر نفسه والصفحة نفسها .

طالما أن علة وجوده الوحيدة هي أن لا يكون وفي الواقع أن حق لنا أن نقول أن الوقت موجودة فلأنه يسير نحو اللاوجود"[1] .

إن البرهان الشكي الذي يقوم عليه أوغسطين منهجه يقوم أساسا على نفي كامل لكل أبعاد الزمن وبدون أن تضع فاصلا بينهما، لا "ليس للزمان وجود، إذا كان الماضي لم يعد موجودا، وإذا كان المستقبل لم يوجد بعد، وإذا كان الحاضر غير موجود دائما"[2]

غير أن أوغسطين رغم ذلك يقيم برهانه من الداخل أي من داخل تصوره للزمن، على أن الزمن غير موجود، ولكن من داخل نفس البرهان يعود ليبرهن أن الذي لا يوجد أصلا ليس الزمن في حد ذاته: بل تصورنا له، هذا التصور هو ما نعبر عنه في امتداد الزمن نقيس الامتداد نحو المستقبل كما يقول أوغسطين بمائة سنة كما نقيس الذي تبدى بعشرة أيام، وبذلك فلماذا هذا التميز القياسي للزمن؟

تتداخل بهذه المفارقة الأولية مفارقة القياس، كيف يمكن أن نقيس ما لا يوجد؟ أي نتكلم عن وجود الزمان ولا وجوده؛ كما نتكلم زمان طويل وزمان قصير وبذلك فكيف يكون طويلا وقصيرا ما ليس موجودا أصلا؟ باعتبار أن الماضي قد مضى والمستقبل لم يصل بعد بذلك فمن غير الممكن أن نبرهن عن طول الزمان "بل لقد كان الماضي طويلا وسيكون المستقبل طويلا(...) وبالتالي فلا يجوز لنا أن نقول كان الماضي طويلا لأننا لن نجد فيه شيئا طويلا؛ وطالما انقضى فلم يعد له وجود. بل فلنقل كان الحاضر طويلا هو طويل لكونه حاضرا ولكونه لم يضع في اللاوجود (...) ولكننا عن المستقبل لا نقول إنه

[1]- أوغسطين، المرجع السابق، ص 249.

[2]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 27.

طويل إذ لا حاضر منه موجود يمكن أن يكون طويلا بل نقول عنه سيكون طويلا (...) إذا لم يكن طويلا إلا بانتقاله الذي لم يأت بعد إلى الوجود ومن ثم يصبح حاضرا وبالتالي قابلا للوجود"[1]

يمكن من هذا النص أن نصل إلى أن أوغسطين كان يقوم لا على البرهنة أن الأزمنة الثلاث موجودة بقدر ما كان يقوم على أن الأزمنة في أبعادها الثلاث لا يمكنها أن توجد إلا في الحاضر؛ أي يضع الماضي والمستقبل داخل الحاضر وبذلك ومن خلال هذا الحاضر ينطلق ريكور بالاهتمام بأفق نظرته عن الحاضر التاريخي.

وبذلك فإن هذا التحليل الأوغسطيني؛ مبني أصلا عن تحليل أنطولوجي للزمن كما ذكرنا سابقا عن السؤال الأنطولوجي غير أن هاته التحليلات الأنطولوجية تكمن في رأي ريكور على رؤية تماثل الشكيون، لأن عندما يدير أوغسطين ظهره لكل أبعاد الزمن فهو يدير ظهره كذلك للزمن في حد ذاته؛ لذا وجب ريكور أن أوغسطين من وراء ذلك كان سبيله الوحيد للخروج من هذا التطور هو أن يؤكد بأن "الزمن الوحيد الذي يمكن أن يسمى حاضرا (يقول ريكور) هو (الآن) لو تمكنا من إدراكه في ذاته، وهو لا ينقسم إلى أجزاء أصغر وأدق (...) وحين يكون حاضرا لا تكون له ديمومة"[2].

إن قيمة هذا التحليل لريكور لا يمكن الوقوف على مغزاه إلا إذا انتقلنا إلى معرفة الفائدة التي يمكن أن ينتفع بها التصور الريكوري لمفهوم التاريخ، بمعنى ما الفائدة التي تجلبها نظرية أوغسطين حول الزمن للمعرفة التاريخية؟

[1]- أوغسطين، المرجع السابق، ص ص 251-252.

[2]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 29.

سؤال يبدو مشروعا في حد ذاته، خاصة لو تتبعنا فقط نص أوغسطين دون تحليل لمستوياته، ولعل هذا الهدف سرعان ما يتكشف لنا حينما نفهم بأن هذا النفي من قبل أوغسطين للماضي والمستقبل وإبقائه فقط على الحاضر، فإنه يضعهما أي الماضي والمستقبل في ما بعد كما يقول ريكور، "داخل الحاضر، عن طريق استحضارهما في الذاكرة والتوقع l'attente (حيث) سيتمكن من تخليص هذا اليقين الأولي من نكبته الظاهرة بتحويل فكرة المستقبل الطويل والماضي الطويل إلى توقع وذكرى"[1].

هذا يعني أن لا توقع ولا ذاكرة بدون حاضر، الحاضر يغدو مركز الأبعاد الزمانية الثلاث التي يتم بها تعيين الأشياء، لذا فإن الذاكرة ستعني السرد، وأن التوقع سيعني التنبؤ، "هذا البناء للمشكل يضعنا في وجه دائري فمن جهة، نحن بحاجة إلى سرد لإعطاء معنى إنساني للزمن ومن جهة ثانية اعتبار الزمن وحده فقط، تسمح بفهم طبيعة السرد"[2] وبالتالي فإن السرد والتنبؤ لا يمكن أن يكونا بدون حاضر.

ولذا فإن التذكر نفسه ليس إلا انطباعا أي أن نملك صورة عن الماضي من خلال ما تتركه الأحداث فينا، فنحن لا نتذكر إلا الأشياء التي تترك فينا انطباعا، أي ما هو عالق في ذهننا، وللتغلب على ظاهرة النسيان، أي ضد التذكر تجدنا مشدودين للاحتفاظ بالقدر الكبير من هذه الانطباعات فالإنسان مثلا يسعى من خلال الاحتفاظ بالصورة لأن يمسك بكل ما هو انطباع جيد. إننا لا نقدم على أخذ صورة فوتوغرافية إلا إذا كنا متيقنين أننا سنحتفظ بها كذكرى جميلة.

[1]- المصدر السابق، ص 28.

[2]- Greisch, J., Paul Ricœur l'itinérance du sens, Ed, Jérôme Million, Paris, 2001, P 181 .

هذا الأمر بالنسبة للماضي، أي بالنسبة للتذكر لا يخرج عنه التنبؤ، ذلك أنه وبفضل "التوقع الحاضر تكون الأشياء المستقبلية موجودة لدينا بوصفها أشياء ستأتي. ولدينا إدراك سابق لما يمكننا من أن نتنبأ بها ونستبقها"[1] .

يتضح إذن أن التوقع هو نظير الذاكرة بمعنى أن الماضي هو نظير المستقبل، بحيث أن الحاضر هو الذي يعمل على أن لا يكون تضاد بين الجانبين، لذا وكما يؤكد على ذلك ريكور يمكننا تصور الزمن أو بالأحرى الحاضر على الشكل التالي:

1-حاضر الأشياء الماضية ــ هو الذاكرة.

2-وحاضر الأشياء الحاضرة ــ هو الإدراك المباشر.

3-وحاضر الأشياء المستقبلية ــ هو الواقع .

هذا التصور يقول غريش يدعونا للاستعانة بالفينومولوجية التكوينية، وهو ما تفطن إليه بول ريكور حينما قارب مفهوم الزمن عند أوغسطين.

يلاحظ بول ريكور بأن تحليل أوغسطين للزمن من خلال مفهوم الحاضر الذي يسوقه هنا يضع أمام مفهوم ربما مغاير لمفهوم الزمن عند أرسطو الذي يربط مفهوم الزمن بمفهوم الحركة أن الزمن هو قياس الحركة، ولكن هذا المفهوم عند أوغسطين لا يضعه في منأى عن سؤال مهم حول علاقة الخالق بالعالم قبل وبعد الحركة.

فعن سؤال ماذا كان يفعل الله قبل أن يخلق السماء والأرض؟ إذا كان في راحة... ولا يفعل شيئا فلم لم يستمر في عدم الفعل إلى الأبد، مثلما كان قد فعل ذلك في الماضي؟

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 31.

لكن إذا كانت إرادة الله في إيجاد الخالق موجودة منذ الأزل، فلم لم يكن إيجاده الخلق أزليا أيضا؟

هذه الأسئلة التي يطرحها أوغسطين، يراها بول ريكور ضرورية لفهم هذا الإلحاق الذي يعمل من خلاله أوغسطين على تفنيد سلبية الحاضر.

فالسؤال عن إرادة الله في خلق العالم، أي في خلق الحركة وربطها بالزمن الذي ينبني عنه مفهومنا لمعنى قدرة الله أو عدمها على الفعل، هو في حقيقة الأمر برهان يقيمه أوغسطين نفسه على وجود أو عدم وجود الزمان.

هذا التوجه لا يعني بالضرورة أن أوغسطين ينحو نحو نظرية في الإلحاد، الشيء الذي قد يفهم تحت طائلة الأسئلة التي أقامها بقدر ما أنه كان يسعى لإثبات وجود الله والخلق من خلال تحليل مفهوم الزمن، تحليلا إيمانيا بعيدا عن مفهوم الحركة والزمان عند أرسطو فـ "حتى لو كان هناك زمان قبل الزمان فإن ذلك الزمان سيكون مخلوقا بالضرورة ما دام الله خالق الأزمنة كلها. وهكذا فإن الزمان الموجود قبل الخلق كله أمر لا يمكن التفكير فيه. ويكفي هذا والبرهان لطرد افتراض عطالة الله قبل الخلق. فالقول إن الله كان عاطلا يعني القوة بوجود زمن لم يفعل الله فيه شيئا على الإطلاق، قبل خلقه العالم. وبالتالي، فليس من المناسب استعمال المقولات الزمنية لوصف ما – قبل – العالم"[1].

هذا المستوى من التحليل للزمن عند أوغسطين ينقل بول ريكور لإعادة فهم فحواه من خلال فلسفتين، تتعلق الأولى بفلسفة هوسرل والثانية بفلسفة هيدغر، ولربما يشدنا

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص ص 54- 55.

أكثر إعجاب ريكور بتحليلات هيدغر حول الزمن مفضلا إياها على ما سبقها من فلسفات وما لحقها.

ب- ريكور/ هيدغر

ونظرا لإعجابه بفلسفة هيدغر، خاصة كتابه الكائن والزمن، حيث ينبه من البداية لما يحمله هذا الكتاب من دلالات، بل يحث القارئ على قراءة خاصة لهذا العمل مع ما يأتي بعده ومع تأثيراته .

إن عمل ريكور على مفهوم التزمن لدى هيدغر بعثه هذا الربط بين الزمن الهم أو الحيرة souci ذلك أن هيدغر في نظر ريكور ينتقل بنا من زمانية أوغسطين بل أكثر بكثير من الثلاثية التي نشرها أوغسطين حول مفهوم الزمن "لقد جعل أوغسطين هذه الوحدة تنشأ من الحاضر عن طريق التثليث"[1]. "يطمح هيدغر لينتقل إلى أبعد من تحليل أوغسطين للزمن الثلاثي للحاضر وأكثر من تحليل هوسرل (...) أصالة هيدغر هي في البحث الهم (الحيرة) نفسها مبدأ التعددية للزمن في مستقبل وماضي وحاضر في هذا الانتقال نحو الأكثر أصالة ينتج تطوير المستقبل في المكان الذي كان يشغله الحاضر فهو إعادة توجيه كامل للعلاقات بين أبعاد الزمان"[2] وهو ما جعل هيدغر ينقل مفهوم التاريخية إلى مفهوم يبدو جديد لتعلقه بمفهوم الزمن والذي يعني بدءا من هنا مفهوم للتزمن Temporalité ليدخل مع مفهوم الاندماج في التاريخ أو ما يسميه هيدغر Historialité هذا التحول ساهم في نظر ريكور في فتح أفق التاريخ على توسع دائرة الحدث بالنسبة للبحث التاريخي،

[1] – المصدر السابق، ص 95.

[2] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق ، ص 102.

بمعنى أن ما يتعلق بالماضي أصبح من الدلالات الأنطولوجية لمفهوم الكائن بل لم يصبح المستقبل كما كان من قبل بعدا مضافا للحاضر، كما كان الحال مع أوغسطين وهذا ما يفضي في الأخير بريكور لتوضح الغرض من عمله في محاولته إيجاد مجال آخر لفلسفة التاريخ، حيث يقول "في الحالة هذه للنقاش حول فلسفة التاريخ نقبل طواعية أن الاختيار الوحيد هو بين التنظير حول التاريخ بالكيفية الهيجيلية وإبستمولوجية الكتابة التاريخية بالكيفية الفرنسية أو الفلسفة التحليلية للتاريخ واللغة الانجليزية هناك مجال آخر مفتوح بفضل تأهيل الالتباسات الفينومينولوجية للزمن والتي تعني للتفكير حول مكانة الزمن التاريخي بين الزمن الفينومينولوجي والزمن الذي لا تحصل الفينومينولوجي على تكوينه الذي نسميه زمن العالم زمن موضوعي أو زمن منشور"[1]

ولعل هذا الهدف هو الذي يسعى تحقيقه بل تأكيده من خلال الصيغ العامة التي يأخذها الزمن في صوره المتعددة والتي يحصرها ريكور في اليومية، وفكرة تتبع أثار الآخرين من خلال الوثيقة، والأثر حيث كانت الأولى كما الثانية الغرض منها الإمساك بالزمن من حيث هو تمدد في الجهتين أي مستقبلا وماضيا ذلك أن اليومية مثلا في نظره. قد ولدت "في مفصل الزمن الفلكي، الذي لوحظ على حركة الكواكب، وفي تلاحق الحياة اليومية أوالعيدية، الذي لوحظ على الإيقاعات البيولوجية والاجتماعية. فهي تحقق تناغم الأعمال مع الأيام، الأعياد مع الفصول والسنوات. وتندمج العشيرة وأعرافها في النظام الكوني"[2] .

[1]- المصدر السابق، ج3، ص 189.

[2]- بول ريكور ، من النص إلى الفعل، دار عين للدراسات الإنسانية و الاجتماعية، مصر، د.ط، 2001، ص 206 .

هذا العمل الضخم لم يكن ليحصل لولا هذا التغير الذي حصل لمفهوم الزمن لم يبق الزمن محصورا أمام أراد له أوغسطين في الحاضر أي لم يعد الزمن مجال اللاوجود المفترض للمستقبل والماضي بل حصل للزمن نوع من الانتشار والتمدد إذا استعملنا اللغة الأوغسطنية نفسها، ولكن باتجاه المستقبل هذا ما لم يكن ليحصل لولا هذا الفهم الجديد الذي أعطاه هيدغر لمفهوم الزمن. لأن هيدغر خلافا لأوغسطين يرى "أن الكينونة أو الوجود أسبق وأكثر تأصيلا من فكرة الوعي والمعرفة"[1] .

هذا التوجه نحو الزمن الهيدغري لا يجعل ريكور في منأى على أن ينتقد وبشدة فلسفة هيجل حول الزمن الكوني الذي هو لصيق لمفهوم النقد لديه، لذا نجده يتساءل عن هذه الكيفية التي ينظر بها هيجل للزمن والتي يربط من خلالها الزمن بمفهوم التقدم. لا يمانع ريكور في تجاوز الطرح الهيجلي، فهو بذلك ينقل النقاش لأرضية أكثر تأسيسا، لأنه كان يعي بأن المعرفة المطلقة التي يسعى لبلوغها هيجل من خلال مفهومه للزمن سيكون إذا هذا التنقل اللازماني الذي انطلاقا منه كل زمانية يمكن أن تكون موضع تفكير وتكون دائمة لإفراز الشروط الممكنة للتاريخية غير ممكنة التحقق إلا باستحداث مفهوم جديد للزمن يكون منطلقه هذا الاندماج للكائن الفرد أو الجماعي داخل الزمن نفسه كما أعلنه هيدغر.

[1]- ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1، 2000، ص 77.

3- الزمان المروي:

أ- الحكي والسرد:

لإيلاء اهتمام كاف وشامل بهذا الموضوع، سيكون من المهم لريكور أن يعتمد في دراسته على نقطتين أساسيتين هما: تصور أوغسطين للزمن وأرسطو لمفهوم الحبكة هذا من جهة ومن جهة ثانية محاولة تحليله لأفول الصراع القائم بين التحليل الإبستمولوجي واللغوي أو الوضعي المنطقي للمعرفة التاريخية بين المدرسة التاريخية الفرنسية والمدرسة التحليلية.

لكن الرابط بين هذه الجهات للصراع أي صراع التأويلات، ينبني على العلاقة بين الحكي والسرد؛ وما حاول الوصول إليه ريكور هو أن هذه العلاقة تدور أساسا حول هذا الارتقاء في نقل الحكي لمستوى السرد، وذلك من أجل إعادة فهم مسألة الزمن في الحقلين.إن التاريخ مبحث غامض، نصفه أدبي، ونصفه الآخر علم، إن إبستمولوجيا التاريخ لا تستطيع إلا أن تسجل هذه الحالة آسفة متوقفة عن العمل باتجاه تاريخ لا يكون نوعا من السرد"[1] فإبستمولوجيا التاريخ بذلك لا تستطيع سوى أن تسجل بمرارة هذه الحالة.

هذه المشكلة التي تطرق إليها ريكور لا تتوافق وطموحه وبذلك فهو لا يوافق على هذه الحالة، بل يصفها بأنها، حاله تعسة؛ حالة ارتخاء غير مفيد؛ وعليه يحدد إشكاليته في أن: "التاريخ الذي أبعد كثيرا عن الصيغة السردية يواصل الارتباط بفهمنا السردي عن طريق حوار من الاشتقاق نستطيع إعادة بناءه خطوة خطوة ودرجة درجة بمنهج مناسب؛ بل من

[1] - بول ريكور ، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص 148.

تأمل من الدرجة الثانية"[1] والذي بغرض علمي يسعى لتناسي الرابطة الانعطافية التي تواصل تكتيكا الحفاظ على خصوصيته كعلم تاريخي.

يحاول ريكور بذلك أن يوضح أن هناك اشتقاق بين التاريخ وبين السرد، هذا الاشتقاق الذي يرى أننا نستطيع أن نصلحه وذلك بإعادة بنائه خطوة خطوة، ودرجة درجة باختيار المنهج المناسب لذلك، شريطة أن يحافظ هذا الأخير (المنهج) على خصوصية التاريخ كعلم. فأطروحة ريكور تتحدد بهذا الفهم الجديد الذي يريد أن يعطيه لمفهوم الحكي في دلالته التاريخية. أي الدلالة المرتبطة بالزمن وترقى بالتاريخ حتى يصل إلى مستوى السرد.

فر يكور يرى "أن إنشاء الزمن التاريخي سيكون من الرهانات الكبرى لمشروعي، وتعني كلمة (رهان) أنه نتيجة ومحك معاً"[2].

هذه الأطروحة لها امتداد فوري فبناء الزمن التاريخي يغدو كذلك أحد الرهانات الأساسية للعملي فأطروحة ريكور تتوقف على تأكيد رابط غير مباشر للانعطاف الذي بفضله المعرفة التاريخية تنطلق من الفهم الحكي بدون أن تفقد من طموحاته العلمية ولهذا فهي ليست أطروحة مختلطة".

لقد اعتمد ريكور في تحليله لهاته المسألة على أطروحتين تعتمد الأولى على انسحاب السرد التاريخي بدون أي علاقة أو ارتباط فيما بينه وبين السرد؛ جاعلا من الزمن التاريخي بناء لا أساس له من الزمن السردي، والأطروحة الثانية التي تبنى أساسا على العلاقة بين

[1] – المصدر السابق، ج1، ص 148

[2] – المصدر نفسه، ص 148.

التاريخ والسرد، وهي علاقة مباشرة؛ وبذلك تعتمد أطروحة ريكور في الأخير على إثبات أنه توجد علاقة غير مباشرة داخل هاته المعرفة التاريخية لفهمنا للسرد لكن بدون أن نفقد من طموحها العلمي، وبذلك فأطروحته قابلة للامتداد؛ وبذلك يؤكد ريكور أن عمله لن يكون توفيقيا بين أطروحات المدرسة الفرنسية التي سعت لوضع المعرفة التاريخية ضمن ما يسمى بالعمل الابستمولوجي، ولا نفس عمل المدرسة التحليلية بداية من مدرسة فينا أو المدرسة الإنجليزية؛ وإنما عمله سيكون جديدا قياسا بهذين العملين وبذلك " يعني إعادة بناء روابط غير مباشرة للتاريخ بالسرد؛ في نهاية الأمر إلقاء الضوء على قصدية فكر المؤرخ التي يواصل بها التاريخ على نحو غامض، قصد حقل الفعل الإنساني وزمانيته الأساسية"[1].

بهذه الكيفية يلحق بربط ريكور مفهومه للتاريخ بمستويات الفهم الثلاثة التي يعطيها للمحاكاة mimesis ليتحدد أفق عمله البعيد لتصير بذلك كتابة التاريخ مسطورة في داخل المحاكاة الكبرى؛ باعتبار أن المحاكاة الأولى تعتمد على الكفاءة العملية بتناولها للأحداث التي تقع في الزمن، ومن خلال ممارسة ذات كفاءة عاليا في كيفية كتابة التاريخ بالزمن السردي في المحاكاة الثانية وفي بلوغ مرتبة إعادة تصوير حقل هاته الممارسة في المحاكاة الثالثة.

تتحدد هذه المستويات الثلاثة للمحاكاة عند ريكور بالمفهوم الجديد الذي أراد أن يعطيه للزمن الإنساني، مبينا فعالية تلازم رواية وقعت والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية

[1]- المصدر السابق ، ج1، ص 149.

"يصير الزمن إنسانيا بقدر ما يتم التعبير عنه، من خلال طريقة سردية؛ ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطا للوجود الإنساني"[1].

فالزمن يغدوا إنسانيا قياسا بما يدور حوله من نمط للحكي mode narratif وإن السرد récit يبلغ بذلك معناه الكامل حينما يصبح شرطا للوجود الزماني.

هذا المفهوم الجديد الذي يحاول ريكور الوصول إليه وذلك بدمج مفهومه للزمن الذي أخذه من أوغسطين وذلك من خلال كتاب الاعترافات بداية من الكتاب الحادي عشر، والثاني بمفهوم الحبكة عند أرسطو من خلال كتابه في الشعر.

يشكل هذا الدمج أو البناء الوسيط محتوى كتابه "الزمن والسرد" والذي يأخذ فيه كتاب الشعر La poétique لأرسطو المركز الرئيسي في المعالجة من خلال ما يسميه بول ريكور بالصور الثلاث للمحاكاة كما رأيناها سابقا، وفي بناء العلاقة بين طرائق المحاكاة الثلاث ، أكون الوساطة بين الزمان والسرد، أو بعبارة أخرى لحل معضلة العلاقة بين الزمان والسرد ينبغي أن أقيم الدور التوسطي للحبك بين مرحلة التجربة العملية والتي تسبقها والمرحلة التي تتبعها"[2].

ففي محتوى هاته الطرق للمحاكاة الثلاث تبنى الوساطة بين الزمان والسرد وبذلك فريكور يقيم الدور التوسطي للحبك بين مرحلتين أساسيتين التجربة العملية التي تسبقها والمرحلة التي تتبعها، وتبعا لذلك؛ يضع ريكور مفهومه للزمن وفق الدلالة الثلاثية للمحاكاة

[1]- المصدر السابق ، ج1، ص 95.
[2]- المصدر نفسه، ص 97.

لقوله: "لذلك نحن نتابع مصير الزمن مصور سابقا، يتحول إلى زمن يعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصور"[1].

أي متابعة مصير الزمن قبل التشكل ''préfiguré'' بالزمن بعد التشكل ''refiguré'' وبواسطة الزمن المتشكل ''configuré''، وهذه الصيغة تنحل في محاكاة تعكس مستويات الوعي بالزمن.

كما يقول ريكور: "إذ تعني المحاكاة أو تمثيل الفعل في الدرجة الأولى الفهم القبلي لما هو الفعل الإنساني في دلالياته ونسقه الرمزي؛ وزمانياته؛ وعلى أساس هذا الفهم القبلي، الذي يشترك فيه الشعراء قراؤهم، تنشأ الحبك ومعه المحاكاة النصية والأدبية"[2].

ففي المستوى الأول من المحاكاة: نقلد أو نعرض الحركة، يعني أول ما يعني فهم أولي ما هو العمل الإبداعي في السوميطيقا والرمزية الزمانية، فعلى هذا الفهم الأولي المشترك للشاعر وقراءه يثار الوضع في حبكة وبفضله كذلك المحاكاة النصية والأدبية.

بفضل هذا الفهم القبلي لمحتوى الفعل، والمعنى، والمصادر الرمزية وطبيعته الزمنية تبنى المحاكاة الأولى بما أن القدرة على تحديد الفعل بفضل تلك الكفاءة أو الفهم القبلي نستطيع أن نصل إلى معناه البنيوي أو سماته البنيوية؛ تحتاج بعد ذلك إلى كفاءة تكميلية التي تحدد الوساطات الرمزية والتي يرى ريكور أنها استمدته الأنثربولوجيا الثقافية وأخيرا فإن هاته الصياغات الرمزية للفعل تحمل في محتواها عناصر زمنية تكون أكثر دقة من غيرها؛ من هنا

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 98.

[2]- المصدر نفسه، ص 113.

يثار هذا الوضع في حبكة وبفضله كذلك المحاكاة النصية والأدبية وبذلك فهذا الفهم القبلي، يعنى بالعناصر الزمانية التي يطعمها السرد بتصوراته لكي يصل إلى التعرف على البنى الزمنية يقتضيها الحكي وبذلك تصل هذه المطابقة بين الزمن والسرد ضمنية.

أما المحاكاة الثانية هاته المحاكاة التي يرى فيها ريكور موضع التوسط بين الحكي وما يأتي بعده، وتفضيل مصطلح الحبك على الحبكة، وبذلك تمارس الحبكة، وظيفة تكاملية وذلك في حقلها النصي ومن ثم وظيفة توسطية كما ذكرنا.

توصلها هاته الوساطة إلى التوسع في الفهم القبلي والفهم البعدي، هذا التوسع يشمل من جهة الأحداث الفردية أو العوارض والقصة؛ وبذلك فهي تحول هاته الأحداث إلى قصة مقروءة ومفهومة؛ هاته العلاقة بينهما يسميها ريكور بالحبكة باعتبار أن الحبكة هي توسط بين الأحداث والقصة المروية؛ وهي العملية التي نستطيع استخراج تصور تتابع بسيط.

هذا من جهة ومن جهة أخرى يسمح مفهوم الحبكة أن يتيح امتداد أكبر إلى ما يطلق عليه أرسطو التصور بالحبكة وهذا ما يشكل الوظيفة التوسطية للحبكة؛ وبذلك هذا يشكل هذا التنقل الوظيفي من التبادلي إلى التتابعي النقلة من المحاكاة الأولى إلى الثانية بفعالية التصور كما رآه أرسطو وأخيرا فإن اعتبار الحبكة توسطية بطريقة ثالثة يتمثل في صفاتها الزمنية، هاته الأخيرة توظف الحبكة بواسطة التعميم كتأليف بين المتغيرات. وبذلك يفتح ريكور في هاته المحاكاة ما يسميه مملكة الخيال: Fiction.

أما المحاكاة الثالثة يذهب إلى ما يسميه أرسطو بالمحاكاة الخلاقة mimesis praxeos في عدة فقرات من فن الشعر "أو ما يسميه هـ. ج. غادامير في تأويلته الفلسفية بـ التطبيق application والذي يعتمد فيه على مفهوم الزمن في الفلسفة الفينومينولوجية علما أنه يعلم أنه ليس في فلسفة أوغسطين أو في الفلسفات الفينومينولوجية فلسفة خاصة بالزمن. ولقد قلت هناك أنه لا توجد ظاهراتية خالصة للزمن لدى أوغسطين، وأضفت أنه ربما لا يمكن لها أن توجد أبدا"[1].

مثل هذا التصور يدفع ريكور إلى النظر في تأويله هيدغر حينما يؤسس فينومينولوجيته على أنطولوجيا الكائن العيني والكائن في العالم، فتأويلية هيدغر التي تحدث قطيعة مع التأويلية الذاتية عند أوغسطين. لأن ظاهرية هيدغر تقوم أساسا على أنطولوجيا الوجود في العالم، وذلك للوصول إلى إثبات أن الزمانية يفهمها هو هي أكثر ذاتية من أية ذات كانت، وأكثر موضوعية من أي موضوع كان؛ عند تحليل هيدغر للزمانية في "الوجود والزمان" يستثمر اختراق أوغسطين بطريقة حاسمة جدا، وإن كانت تحدث كما نرى؛ بدءا من تأمل هيدغر في الوجود –نحو– الموت، وليس في بنية الحاضر الثلاثي كما لدى أوغسطين"[2].

فالتحليل الهيدغري للزمانية والكائن في الزمن الذي قام به أوغسطين استثمر بالكيفية الأكثر صرامة، حتى وإن كما نقول من خلال الوساطة بالكائن، من أجل الموت وليس كما هو عند أوغسطين من خلال البنية الثلاثية للحاضر.

[1] – بول ريكور ، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص 141.

[2] – المصدر نفسه، ص 143.

ب- أفول السرد:

إن ما تتميز به كتابة التاريخ الفرنسية والإبستمولوجية الوضعية الجديدة إلى نوعين متميزين من الخطاب، فما يخص الأولى أنها لا تثق في تطابق الفلسفة وفلسفة التاريخ كما تطرقنا إليه عند هيقل، أما الثانية فلم تتوصل إلى امتزاج حقيقي للوصول إلى كتابة التاريخ الفرنسية وهذا ما يوصلنا إلى ذلك الافتقار حول البنية الابستمولوجية للتفكير في التاريخ لأن هدفها كان موصول باحتراف المؤرخ.

وبذلك تحدد عند ريكور مسألتين أساسيتين في دراسة هاته الدراسة، إذ تتمثل الأولى بما وصلت إليه مدرسة الحوليات الفرنسية من صرامة وتفتح في دراسة موضوع التاريخ داخل النظام المعرفي، أي غلى ما وصل إليه التاريخ عبر النماذج التي يفترض أنها تحدد المعرفة العلمية؛ والوحدة العميقة في هذا المشروع، ومدى نجاحه وبذلك تعتمد على الابستمولوجيا أي النظرية المعرفة أكثر من المنهجية، ومن جهة ثانية تتمثل الثانية بما أخذته المدرسة التحليلية من مهام لدراسة موضوع التاريخ حيث يقوم ريكور: بتوضيح معركتين في الوقت نفسه" على الأستوغرافيا الفرنسية والتي تنطبع بالحذر الأقصى من التاريخ الحداثي والسردي، ومن جهة أخرى من الإبستمولوجيا الأنجلو سكسونية، والتي شرع البعض منها في إعادة اللحمة السردية على حساب النموذج الاسمي الكلاسيكي الذي دافع عنه Hempel أوبنهينر oppen Heiner"[1].

[1]- Greisch, J, Paul Ricœur , Ed. Jerome Raillion, 2001, p 218.

ضمن هذا التحليل يتحدث ريكور عما يسميه بأفول السرد بحيث: "ينبثق أفول السرد في الأساس من استبدال موضوع التاريخ، الذي لم يعد الفرد الفاعل؛ بل الواقعة أو الحادثة الاجتماعية الكلية"[1].

من جهة أخرى تعتبر كتابة التاريخ الفرنسية، والوضعية الجديدة في نظر ريكور يعود إلى فضائين قويين: الأول هو أنها، وتقليدا، لها حذر بدون تردد، اتجاه الفلسفة التي تتحدد إراديا بفلسفة التاريخ وفقا للأسلوب الهيجلي وهي نفسها تقارن بتنظيرات شبنجليز وتوتبي، أما الفلسفة النقدية الموروثة منذ دلتاي ريكرت وسميل ماكس قيبر، وتواصلت لدى ريمون آرون وهنري مارو لم تندمج في الستار الرئيسي للأسطوغرافيا الفرنسية".

هذا الموقف ذو الحدين أي الموقفين الفرنسي والألماني وهو ما يصفه فرانسو دوس بأن المؤرخين الفرنسيين لهم نوع من الحساسية المفرطة باتجاه كل فلسفة للتاريخ مما دفع بالمؤرخين الفرنسيين إلى الاعتماد على المقاربة الميدانية.

وفي هذه الحالة من الأفول التي غيرت مجرى موضوع التاريخ في الفكر التاريخي الفرنسي نفسها سادت في نظره عند الاتجاه الوضعي المنطقي إذ ينبع أفول السرد، بدلا من ذلك من القطيعة المعرفية الإبستمولوجية بين التفسير التاريخي والفهم السردي لدينا"[2].

يقوم بول ريكور بمعالجة هذه الظاهرة، أي أفول السرد وذلك بتحليل منطلقات كل ظاهرة ونقدها، والغرض من ذلك التوصل بمخرج يضع فيه السرد مقابل الزمن؛ وهو ما وعد

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 154.

[2]- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

به القارئ في بداية كتابه الزمن والسرد؛ حيثما حدد هدفه الذي يكمن فيما يسميه بالقصدية التاريخية ''l'intentionnalité historique''.

حيث يسعى التأسيس للقصدية التاريخية من خلال المقابل الذي يسميه غريتش بالقصدية السردية ''l'intentionnalité narrative''.

ما حاول ريكور الوصول إليه هو ذلك التقارب بين هاتين الظاهرتين، متخذا نقطة هدي في كليهما، وذلك بمحاولة تحليل منطلقات كل ظاهرة ونقدها؛ باعتبار "ما يعد واقعة ومدى زمنيا تاريخيا في كل منظور منهما"[1] أي التوصل إلى نتيجة حتى يستطيع أن يضع السرد مقابل الزمن.

من جهة أخرى لاحظ ريكور أن مدرسة الحوليات الفرنسية ومن خلال ميادين البحث الجديدة التي طورت بها البحث التاريخي كانت تحاول إعطاء مفهوم جديد للزمن التاريخي فحاول ريكور بذلك أن يدعونا إلى إطلالة سريعة إلى عمل كل من ريمون آرون الذي كتب مقال في حدود الموضوعية التاريخية، والذي ظهر قبل أن يؤسس لوسيان فيفر ومارك بلوخ "حوليات التاريخ الاقتصادي"، ففي نظر ريكور أن "فقد انساق آرون، عند تثبيت حدود الموضوعية التاريخية إلى التصريح بما أطلق عليه تلاشي الموضوع"[2]؛ وبذلك فإن ما يطرحه من أفكار حول المسألة لقيت أكثر من سوء فهم بحيث "إذا كانت موجهة إلى الوضعية المهيمنة تحت درع لأنجلو وسينوبوس، أكثر من أي أطروحة أنطولوجية أخرى"[3].

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 154.

[2] - المصدر نفسه، ص 156.

[3]- المصدر نفسه، ص 157.

لذلك فإن سوء الفهم دفعنا إلى التفكير في الذاتية على أنها لا تتماشى مع الموضوعية فالذاتية :"ليست الذاتية سجنا، والموضوعية ليست تحررا من هذا السجن؛ بل تعزز الذاتية والموضوعية إحداهما الأخرى بدلا من الصراع"[1].

فإعادة البناء هي التي تبين الفراغ الذي يفصل مابين الموضوعية التي يعتمد عليها عمل العلم وما بين التجربة المعيشة هاته التجربة التي الغير قابلة للإعادة .

فليس الفهم هو السجن الذاتي، والتفكير هو الجانب الموضوعي ، وفي الواقع ما إن يصح التاريخ، حتى تزدوج حقيقته، لأنها تتألف من الحقيقة المنقولة عن الماضي، ومن الشهادة التي يقدمها المؤرخ"[2].

يعتبر التاريخ شكل من أشكال المعرفة؛ وذلك اعتمادا على العلاقة التي يعتمد عليها في الربط بين التجربة التي عاشها الناس في أزمنة مختلفة وبين ما يؤرخه المؤرخ في الوقت الحاضر، وبذلك تحال هاته المعارف على الإنسانية لأنها مسلم بها. فالتاريخ لكي يفهم يستهدف المعرفة على أساس تام بالمعاني والقيم والروايات الجوهرية المنظمة حتى يستطيع المؤرخ أن يقوم بعمله ويوصلها بطريقة مفهومة "فالمبادرة في التاريخ لا تنتمي إلى الوثيقة، بل إلى سؤال يطرحه المؤرخ، ويتخذ هذا السؤال أسبقية منطقية في البحث التاريخي"[3].

(بهذا العمل) إن هذا المفهوم لعمل مارو يربطه بعمل آرون في محاولته إلى التصدي إلى فكرة التعصب للماضي في ذاته. إن المحاولة التي قام بها مارك بلوخ، من خلال كتابه

[1]- المصدر السابق ، ج1، ص 158.

[2]- المصدر نفسه، ص 159.

[3]- المصدر نفسه، ص 159.

مهنة المؤرخ، والتي سعى من خلاله أن يقوم بتغيير جذري في موضوع التاريخ؛ غير أن التحول الذي لقي اهتماما واسعا عند ريكور في تحليله لهذا الموضوع هو مع بروديل.

إن عمل فرنان بروديل الرئيس:"البحر المتوسط، وعالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني فبهذا العمل أجرى بروديل تحولا جذريا في مجرى البحث التاريخي. "بحيث أصبح التاريخ جيو تاريخ ، وأصبح بذلك البطل هو المتوسط والعالم المتوسطي"[1].

فقد حاول بروديل ومن خلال ذلك أن يعوض مفهوم الزمن التاريخي الذي تطور في الفضاء النقدي لمفهوم الفترة الطويلة La longue durée ليضاد مفهوم الحدث كما كان مفهوما على أساس فترة قصيرة، في هذا السياق النقدي فقد حاول من تقليص دور ومفهوم الحدث، وتحديد الفترة الزمانية للتاريخ أن يدخل في معركة مع جهتين، وذلك نظرا للطرح المتنوع الذي حصل في التاريخ.

إن اهتمام الوضعية المنطقية لم يبتعد كثيرا عن هذا التوجه من خلال تشجيعها للأنموذج الاسمي بدل تطوير وسيلة الفهم والتأويل.

"إن ما أراد مؤسسو مدرسة الحوليات خوض القتال ضده في المقام الأول هو الافتنان بالحدث الفريد الذي لا يتكرر ثم بتحديد التاريخ من خلال إثباتات زمنية محسنة لمعيار ممكن"[2].

[1]- المصدر السابق، ص 162.

[2]- المصدر نفسه، ص 173.

هذا الرأي نجده حاضرا في دراسة أخرى حينما ترى بأن النموذج الاقتصادي الماركسي، والنموذج البيئوي–الديمغرافي الفرنسي كانت مسئولة عن أفول السرد في التاريخ حيث غلب طابع العلمية على هذه النماذج. ويزداد مثل هذا الرأي تدعيما حينما نعرف بأن هذه العلاقة الكامنة والخفية أحيانا بين حقل الآداب والتاريخ زادت في قوة إبعاده من حقل السرديات أي أن انتماء الآداب إلى العلوم الإنسانية يجعله يبسط سلطانه على التاريخ لكونه يتخذ الصورة السردية التي تفصل بينه وبين العلمية الموجودة.

بل إن علاقة التاريخ بالسرد، لم تكن مباشرة موضع نقد في الفترة الأولى من النقاش في الأربعينيات والخمسينيات، ولكن فكرة إبعاد التاريخ عند السرد كانت قائمة على البرهنة الأساسية الموجهة ضد أطروحة تعدي الفهم للشرح والذي وسع في الفلسفة النقدية للتاريخ في ألمانيا التفرقة بين المنهج Idiographique والمنهج noniothetigue.

لحصر موضوع المعالجة، ينطلق ريكور من مقال كارل هامبل "وظيفة القوانين العامة في التاريخ"، وبالضبط أطروحته الخاصة بالقوانين العامة والتي لها عمل مماثل تماما في التاريخ والعلوم الطبيعية بحيث أنّ هذا المدخل يريده ريكور لمناقشة مفهوم الحدث في الفلسفة التحليلية حيث أن هامبل في رأيه: " لا تولي أطروحته أهمية، إن لم نقل أهمية حاسمة لكون الأحداث في التاريخ: "تستمد قيمتها من كونها متضمنة في البدء في أخبار رسمية (...) أو سرد قائم على ذكريات شخصية (...) إن فكرة الحدث التاريخي قد جردت من منزلتها السردية ووضعت في إطار التعارض بين الجزئي والكلي"[1].

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 180.

وبالتالي ففي رأيه أنه ومنذ البداية، الحدث جرد من مكانته ومن أهميته السردية، ووضع في مقابلة بين ما هو خاص وعام.

هذه الأطروحة تتسع لدى Dray كما يرى ريكور من خلال مفهومه للقانون والسبب والشرح فقد حاول ومن خلال أطروحته أن يقطع الحدث في مستوى الفهم والشرح. وهذا ما أغفله هامبل وهو وظيفة الشرح. أن " ما تغفله أطروحة هامبل هو وظيفة الشرح ، فبنيته موصوفة بشكل جيد، لكن وظيفته مهملة؛ بما في ذلك أن الشرح هو ما يسمح بمتابعة الحكاية مجددا عندما يحصر الفهم التلقائي"[1] .

فهذه الأطروحات تنفي كل خصوصية للحدث التاريخي فهي "مستبعدة ضمنا بمجرد أن يمتنع وجو د فارق مبدئي بين الحدث التاريخي والحدث الفيزياوي، الذي يحدث ببساطة وبمجرد أن تنقطع صلته بالمنزلة التاريخية للحدث الذي يروى (...)، بل إن مؤلف مثل شارلز فرانكل، متنبه جدا (...) لأصالة إشكالية التأويل في التاريخي، لا يدمج بفكرة الحدث مساهمته على شكل سرد"[2] أي أن التعريف المنطقي للحدث يبقى هو حالة خاصة بدون علاقة ذاتية بالسرد.

لكن هذا الوضع لم يستمر طويلا؛ إذ أن سرعان ما ظهر اتجاه نقد هذا النموذج، من جهة بأن الشرح الذي يقدمه المؤرخون لا يعمل بنفس الكيفية في التاريخ والعلوم الطبيعية ومن جهة أخرى أنه ينبني على مفهوم الاختيار وذلك للوصول إلى الموضوعية.

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 138.

[2] - بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص ص 183- 184.

إن ريكور يحاول ومن خلال كل ما ذكرناه المرافعة لصالح السرد، ومن خلال ما حاول الفكر التاريخي سواء الفرنسي أو الوضعي المنطقي، والتحليلي تجاهله من خلال إما توسيع أفق البحث التاريخي أو حصر الحدث فيما له علاقة بالعلوم الطبيعية وذلك من خلال البحث في موضوعية الحدث.

بحيث يرى ريكور أن مسألة نظام الحكي (narratif) في الأسطوغرافيا لم تكن رهان مباشر لاستمولوجيا العلوم التاريخية، لا في الأسطوغرافية الفرنسية؛ ولا في المرحلة الأولى من النقاش في المرحلة التحليلية فظهور أطروحات الحكي في حقل النقاش ظهرت بالتقاء تيارين فكريين، فقد وصل نقد الأنموذج الأسمي من جهة لتفجير معنى الشرح الذي فتح المجال لمقاربة عكسية للمشكل؛ ومن جهة ثانية السرد Le récit أصبح موضوع إعادة تقييم ترتكز بالأساس على مصادره الذهنية، فالفهم الحكيي La compréhension narrative وجد نفسه منبعث من جديد بينما الشرح التاريخي ضاع صيته.

"وجد فهمنا السردي نفسه في الصدارة، بينما خسر التفسير التاريخي بعضا من أهميته"[1].

وبغرض تحقيق نتائج هذه المرافعة، حاول ريكور وفي محاولة منه لإعادة الاعتبار للسرد من الرجوع إلى تصور كل من وليام دراي W. Dray وفون رايت وآرتودانتو؛ وهيدان ويت. فقد شكلت هذه المجموعة من الفلاسفة التحليليين مجال المرافعة عند ريكور لصالح استرجاع السرد لمكانته.

[1] – المصدر السابق ، ج1، ص 193.

بحيث يعتمد دراي على أهم عتبة في القانون والشرح في التاريخ وذلك ليبين أن مسألة مهمة وهي أن نفسر يعني أن نظهر أن ثم ما فعله "هو الشيء الواجب فعله للأسباب المعنية"، أن نفسر هو أن نبرر مع فارق طفيف (...) وهو يعني أن نفسر كيف كان الفعل (مناسبا) (...) نبرر ليس أن نصادف على الخيار متبعين معاييرنا الأخلاقية (...) إنه يعني (تغليب الرأي) في الفعل من خلال أفعال الفاعل وقناعاته حتى لو كانت خاطئة"[1].

من هنا ومن هذا التوازي المنطقي، يعود دراي دون معرفة منه لمفهوم الحبكة عند أرسطو باعتبار أنه يرى في التفسير نوع من التعميم وهو ما يجعله في نفس المستوى من الاحتمال الأرسطي وبذلك يرى ريكور وانطلاقا من هذا المنطلق أنه يعاد الاعتبار إلى السرد مجددا.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فاعتماد ريكور على فون رايت حول مسألة التفسير التاريخي يعيد من جديد هو الآخر المكانة للسرد. ففيما حاول دراي خلق فصل بين الشرح السببي والتفسير بواسطة القانون؛ "يهدف بدلا من ذلك إلى ضم التفسير السببي والا ستدلال الغائي في نموذج "خليط" هو نموذج تفسير شبه سببي، متوخيا في ذلك إيضاح نمط التفسير السائد في العلوم الإنسانية وفي التاريخ"[2].

بهذه الكيفية يحدد ريكور عمل رايت Wright الذي يرى بأنه جمع بين التوجه الذي يعطي الهيمنة للشرح السببي، والتوجه الذي يرى في الشرح القصدي، والغائي خصوصية

[1] – المصدر السابق، ج1، ص ص 205- 206.

[2] – المصدر نفسه، ص 209.

يمتد حتى أرسطو: فالأول يتطلب وحدة المنهج العلمي، والثاني يدافع على تنوع منهجي؛ هذا التقاطب هو الذي وجده فون رايت في التضاد المألوف في التقليد الألماني بين الفهم والتفسير".

"إذ يحتاج الأول إلى منهج علمي موحد؛ وينتصر الثاني لتعددية منهجية، وفون رايت Wright يكتشف هذه القطبية القديمة في التضاد، المألوف في التقليد الألماني بين الفهم ''verstehen'' والتفسير ''erklaräre''"[1].

ولعل هذا التقاطب هو الذي دفع النزعة الاسمية لدحض السرد من خلال إعادة فهم معنى الحدث كمجال للسرد أو الحكي التاريخي.

يبدو أن ريكور مقتنع بالعمل الذي قام به كل من دانتو A. Danton وهيدان Hayden White، خاصة وأنه مع دانتو تم صياغة الموضوع، أي موضوع التأويل السردي للتاريخ من خلال الفلسفة التحليلية، فهذا الإلحاق يعني "إبستمولوجيا كتابة التاريخ أساسا كما يمارسها المؤرخون؛ بقدر ما هو الإطار المفاهيمي الذي يحكم استخدامنا لنوع معين من الجمل يسمى جملا سردية؛ وينبع هذا البحث من الفلسفة التحليلية؛ إذ كنا نقصد بهذا المصطلح وصف طرقنا في التفكير بالعالم والكلام عنه؛ وعلى نحو متلازم، وصف العالم كما تجرنا هذه الطرق في التفكير والكلام على أن نتصوره"[2].

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق ، ص 210.

[2] – المصدر نفسه، ص 227.

فهي تطرح في حقيقة الأمر مسألة دراسة كيفيات تعاملنا الفكري والكلامي مع أشياء العالم sujets du monde مسألة استعمالاتنا اللغوية أي الأفعال المتعلقة بالماضي والأخرى المتعلقة بالمستقبل.

هذا الطرح يؤكد مرة أخرى أن "فلسفة التاريخ التحليلية تستبعد، من حيث المبدأ والفرضية ما يسميه دانتو بـ"فلسفة تاريخ ثابتة" ويمكن القول عموما أن المقصود بهذه كل نوع هيغلي من فلسفة التاريخ"[1].

والتي يريد رسم خطة منطقية لفهم العالم أو تأويل حركة التاريخ، مما يعني أن هذه الرغبة في الكلام على كل التاريخ يعني وضع مخطط كلي للماضي في اتجاه المستقبل، بينما الكلام على المستقبل يعني اختراع تشكيلات وتسلسلات للماضي اتجاه المستقبل وهذا العمل (...) يتطلب الكلام على المستقبل بحدود تابعة للماضي نفسه"[2].

ومن ثم لا يمكن الحديث عن تاريخ مستقبلي بكلمات ماضية، يعني هذا التحليل ضرورة الاهتمام بلغة السرد أي بالخطاب حول التاريخ، ذلك أن فلسفة للتاريخ بالمفهوم الهيقلي، لا يمكنها أن تكون سردية، "فكرة دانتو ''Danto'' الحادقة هي مقاربة نظرية الجمل السردية عبر انعطافه: نقد الفكرة المسبقة عن الماضي القائلة إنه مقرر، ثابت، يقف ساكنا في وجوده على نحو أزلي بينما المستقبل مفتوح وغير مقرر بعد"[3]، أي نقد الأفكار المسبقة التي ترى أن الماضي معين وثابت ومتوقف أبدي في ذاته؛ بينما المستقبل مفتوح.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 227.

[2] – المصدر نفسه، ص 229.

[3] – المصدر نفسه، ص 235.

يعني ذلك أننا سنعود لمسألة الراوي، أي من يقوم بتسجيل الأحداث أي: "من يمتلك القدرة على أن يصف في كل لحظة ما يقع ويستطيع أن يرفع من حدة شهادته في الوقت الذي تزداد فيه الأحداث توترا"[1] لذلك سيتوجه عمل المؤرخ لدراسة المنطوقات.

هذا التفطن المبكر لدانتو لدراسة المنطوقات أو ما يمكن وصفه بالخطاب التاريخي والعودة لدور المؤرخ في كتابة الأحداث يجعل من دانتو في منأى من أن يتضاد مع هامبل كما يقول ريكور، بل نجده يقفز على نظرية الاسميون في موقفهم السلبي من السرد، ذلك أن "هؤلاء لا يرون أن هذه المفسرات تؤدي وظيفتها في مفسر هو بالفعل سرد؛ ومن هنا فهو "مشمول" بوصف يعد تفسيرا، لا يمكن أن يشمل حدثا ما بقانون عام إلا إذا تم تصويره في اللغة كظاهرة تحت وصف معين؛ وبالتالي بوصفه مسطورا في جملة سردية"[2]وهذا ما جعل بول ريكور يعتقد بأن دانتو كان أكثر حرية من دراي Dray.

[1] – بول ريكور، الزمان والسرد، ج1، المصدر السابق، ص 235.

[2] – المصدر نفسه، ص 235.

4- المبادرة:

- ريكور- كوزيلك:

يطرح ريكور في هذا المضمار؛ صيغة أخرى لمعالجة هذا التنقل الحاصل بين الماضي والمستقبل،"بزمان المبادرة، أعني الزمان الذي يستودع فيه وزن التاريخ الذي صنع من قبل؛ ويعلق؛ ويقاطع، وينتقل فيه الحلم بالتاريخ الذي لم يصنع؛ إلى قرار مسئول"[1].

"فالمبادرة، ذلك الحاضر الحي، الفعال، العملي، الذي يرد على الحاضر المشاهد، المتأمل والمفكر فيه"[2]، أي أن يصبح الحاضر نفسه يشكل هذا التنقل الممكن بين المستقبل وماضيه. هذا الماضي الذي يعاني من تجربة لأنه اعتبر ماضي؛ ونتيجة للنيات بين توقعاتنا للمستقبل وتأويلاتنا للماضي؛ ومن أجل تفادي هذه النيات.

يقوم ريكور باستحضار مفهوم رينات كوزيلك لمفهوم فضاء التجربة، وأفق الانتظار وذلك من أجل استحضار هير مينوطيقا التاريخ. أو كتأويل للزمان التاريخي.

اختياره هذا يقوم على أساسات مهمة منها أن الفضاء يعني في دلالته الأولى؛ أن هناك تجربة إما فردية أو جماعية تنتقل عن طريق أجيال. لكننا لماذا نتحدث عن فضاء التجربة ولا نتحدث عن إبقاء الماضي في الحاضر؟

لأن مصطلح فضاء يثير إمكانية اجتياز وعبور عوائق ممكنة، وعلى الخصوص تجمعات متناقدة في بنية مورقة تترك الماضي وتبتعد بنفسها بمجرد التطور التاريخي أن يتبخر.

---

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 314.

[2]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق ، ص 202.

فهو مكتسب أصبح عادة كما يعني كذلك وجود إمكانيات بينما أفق الانتظار فلا يوجد ما أحسن منه يقول ريكور لأنه يعكس أو يضم مختلف الحالات النفسية للفرد أو الجماعة فهو بذلك يضم الرجاء والخوف والأمل والإرادة...إلخ. فهو بذلك مقرون بالمستقبل وموجود فيه؛ فهو المستقبل الذي صار حاضرا" أي الملتفت إلى ما ليس بعد.

أما إذا تكلمنا عن الأفق بد الفضاء، فذلك لأن التعارض الموجود بين الاجتماع والانبساط يريد ذلك. وبذلك توصلنا هاته المقابلة بين الاجتماع والبسط نحو الاندماج. ولأن الأمر كذلك، فإن معنى الحاضر التاريخي، يولد من متغير ملح بين أفق الانتظار وفضاء التجربة"[1] ولأن "هذه هي البنية الزمانية للتجربة ولا يمكن مراكمتها من دون توقع متراجع"[2] فإن التصور الجديد لكوزبليك لمفهوم المبادرة يمكن حسب ريكور استخلاص منه ثلاث دلالات، الأولى هي الاعتقاد أن العصر الحالي يفتح نحو المستقبل الأمل في التجديد بدون سابق. الثانية هي الاعتقاد أن التغير نحو الأفضل يسير بسرعة والثالثة هي الاعتقاد في أن الناس قادرون أكثر من قبل على ذلك عن صنع تاريخهم.

وبذلك يكون الزمان الجديد؛ وتسارع خطى التقدم؛ وتيسر التاريخ هي الاعتقادات التي يتصور ريكور أنه بإمكاننا أن نميزها عند كوزيلك، والتي توضح لنا قيمة الحاضر كيفما يريدنا كوزيلك أن نفهمها.

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، المصدر السابق، ص 213.

[2]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 316

هاته الاعتقادات التي يبينها كوزيلك يرى ريكور أنها توصلنا إلى حل بعض المسائل السياسية التي هي في علاقة مباشرة مع التاريخ ألا وهي التقليد والتراث أي كيف نعتقد من خلاله بأننا وبالتخلي عن التقليد والتراث يمكننا أن نندمج فيما يسميه كوزليك بالحاضر.

فمن تحليلات كوزليك الدلالية فكرة الزمان الجديد، نستطيع أن نميز في هذا الزمان أكثر من الرجوع إلى العصور الوسطى؛ التي تدل على فترة ماضية ومحددة، فالتاريخ المفهومي هو الذي يدلنا عن سبب رفض العصور الوسطى؛ باعتبارها ماضيا. لأن الزمان لابد أن يوصف بالجديد، وبذلك فالحاضر يعتبر زمنا انتقاليا بين ضلال الماضي ونور المستقبل اعتمادا على أفق التوقع وفضاء التجربة، فلن يكون حاضرا جديدا إلا إذا افتتح على أزمنة جديدة.

فكون التاريخ شيء يجب أن يصنع يطلق عليه كوزيلك "تزمين التاريخ"؛ ففكرة أن التاريخ حاضر للإنسان يعني أننا إذا أر دنا أن نصنع التاريخ فاستطاعتنا فعلا لتسريع التقدم؛ وذلك بمقاومة ما يؤخره.

فتأولنا للجدل بين أفق التوقع وفضاء التجربة اعتمادا على الأزمنة الجديدة وتسارع التاريخ وسيطرة التاريخ الخاضعة لفلسفة التنوير؛ اعتمادا على أهم المقولات في أفق التوقع وفضاء التجربة غير أننا لا يمكن أن تعتمد عليها، لأن فكرة الزمان الجديد تبدو لنا موضع شبهة بطرق كثيرة.

كأنها مرتبطة بوهم الأصل؛ أما فيما يتعلق بتسريع مسيرة التقدم، فلم يعد باستطاعتنا الإيمان به، كوزيلك لا يهتم فقط بتقليص فضاء التجربة؛ بل يتسم أيضا بتزايد

الفجوة بين فضاء تجربتنا وأفق توقعنا"[1] فيبدو بذلك أن أفقنا يجد نفسه محاصرا بين أفقين أفق الماضي المتخطى وأفق الحاضر الممزق داخل نفسه.

أما الموضوع الثالث عن سيطرة التاريخ، فلا يمكننا السيطرة عليه وبالتالي فنظرية التاريخ ونظرية الفعل لم يتطابقا؛ لأننا نصل دائما إلى شيء غير متوقع؛ وتوقعنا يتغير بطرق كثيرة لا نستطيع بأي حال من الأحوال التنبؤ بها وبالتالي فالسيطرة على التاريخ تعتمد وبالدرجة الأولى على سوء فهم لمفهوم التاريخ.

يرى ريكور أن هاته الانتقادات لها علاقة يجلي تلك المواضيع التي تطرق إليها كوزيلك وأن مقولته (ريكور) عن أفق التوقع وفضاء التجربة من أكثر الموضوعات أهمية في فلسفة التنوير، باعتبارهما (أي المقولتين) كما يرى ريكور: "لا يتحكمان بجميع الطرق في ضوئها فكرة الإنسانية في كل عصر بوجودها من خلال مفردات التاريخ سواء أكان تاريخيا مصنوعا أو منطوقا أو مكتوبا"[2] هذا من جهة ومن جهة أخرى في أنهما "يتضمن وضعهما التاريخي الشارح أنهما تنفعان كمؤشرات فيما يتعلق بالتنوعات التي تؤثر في تزمين التاريخ وتحقيبه"[3] وبذلك يصل ريكور إلى فكرة أن أفق التوقع وفضاء التجربة تجمع بينهما علاقة تنوع. هذا التنوع حسب ريكور نجده في وصف التاريخ المفهومي لمواضيع الحداثة بهذا التنوع فإنه يضفي الجانب النسبي على هاته المواضيع.

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص ص 321- 322.

[2]- المصدر نفسه، ص 324.

[3]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

إن هاتين المقولتين "فضاء التجربة وأفق التوقع" التاريخيتين الشارحتين كما يذكرهما ريكور يتأكدان من خلال المضامين الأخلاقية والسياسية الدائمة للفكر، وضمن عقلي وعملي؛ كما أنهما تثيران موضوع الزمان التاريخي الذي يجب الإبقاء عليه؛ وذلك من خلال المحافظة على التوتر القائم بين فضاء التجربة وأفق الانتظار إذا ما أريد وجود تاريخ ما.

ومن ناحية أخرى يجب، مقاومة تضييق لقضاء التجربة، وذلك من خلال النظر إلى الماضي على أنه مضى وانقضى فقط وأنه لن يستطيع أن يتغير ما يريد البرهنة عنه ريكور هو أن هذا الماضي علينا أن نعيد فتحه ونقوم بتجديده. إن هذا مؤثر على أن ريكور يطمح أن نصل من خلال ذلك إلى أن نتوقع "أن هذين هما وجهان لمهمة واحدة بعينها، ولا يمكن إلا للتوقعات المحددة أن يكون لها أثر ارتجاعي على الماضي بالكشف عنه على أنه تراث حيا"[1] وذلك عن طريق إحياء المستقبل المفتوح والعرضي وإكماله بتأمل مشابه في الماضي لأن الإنسانية بأكملها لا تضع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها فكانت بذلك من صنع الماضي.

إن هذا التأثر بالماضي من فكرة فضاء التجربة، سوف يأخذ ريكور دليلا له من الموضوع الذي تعرض إليه غادامير في الحقيقة والمنهج "عن الشعور بالتعرض لفعالية التاريخ، أو يطلق عليه بفعل التاريخ فينا هذا من جهة ومن جهة أخرى؛ فإن ما ذكرناه عن مسألة التقليد والتراث أي ما هي الكيفية التي نعتقد من خلالها بأننا وبالتخلي عن التقليد والتراث يمكننا أن نندمج فيما يسميه كوزيلك بالحاضر، فيصبح بذلك فضاء التجربة هو الحل لضبط أفق الانتظار وهي المعالجة التي يقول ريكور بأننا نعثر عليها بقوة عند غادامير

[1]- المصدر السابق، ج3، ص327.

في الحقيقة والمنهج من خلال مفهوم المسافة التاريخية Distance temporelle ou ab stand فهذه ليست فارقا للفصل؛ ولكن حصيلة توسط مرفوق بسلسلة من التأويلات وإعادة تأويل لتراث الماضي.

فمن خلال سلسلة التأويلات الجديدة، فكرة مسافة مقطوعة لا تتماشى وفكرة الماضي الذي ينظر إليه على أنه انقضى وزال وانتهى، وفكرة المسافة التي لا تقطع. فبذلك التراثية حسب ريكور "تشير إلى ذلك الجدل بين النأي وإزالة المسافة؛ وتجعل الزمان على حد تعبير غادامير الأساس الداعم للعملية التي يتجدر فيها الحاضر"[1] .

ومن جهة أخرى فإن فكرة انصهار الآفاق التي يمكن اعتبارها الرهان في تأويلية الوعي التاريخي فكرة التوتر بين أفق الماضي وأفق الحاضر من هنا ومن خلال هاته الإطلالة السريعة لريكور فيما يخص انصهار الأفاق والتي وضح من خلالها العلاقة بين الماضي والحاضر تحت وطأة جديدة يتبين لنا الماضي من خلال أفق تاريخي هو منفصل عن أفق الحاضر ومأخوذ نحوه ومنصهر به في الوقت نفسه.

وهذا ما يوصلنا حسب ريكور إلى أن مفهوم انصهار الآفاق فكرة أحادية الجانب أي فكرة التأثر بالماضي وحده لأننا ومحاولة منه (ريكور) لإقامة مشروع "أفق تاريخي": "إنما نجرب نحن من خلال توتره مع أفق الحاضر، فاعلية الماضي التي يكون تأثرنا بالماضي ملازما لها (...) وانصهار الآفاق هو ما نحاول القيام به وهنا يتبادل عمل التاريخ وعمل المؤرخ

[1]- المصدر السابق، ج3، ص 333.

مساعدة كل منهما الآخر"[1] وبذلك فالمسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي يمكن أن نعتبرها "انتقالية مولدة للمعنى"[2] باعتبار أن الانتقال من مفهوم إلى آخر يدفعنا إلى اللجوء إلى فكرتي المعنى والتأويل اعتمادا على اللغة لأننا ينبغي أن نفهم من اللغة الأشياء التي قيلت في الماضي وفهمت واستقبلت. وذلك "عبر سلسلة التأويل وإعادة التأويل"[3] .

إن هذا العمل مؤشر على أن ريكور يريد أن يقوم بنفس العمل الذي قام به دلتاي في نقده للعقل التاريخي، لأن حلم ريكور هو أنه "يوسع حقل التفسير أبعد من استعمال دلتاي منطلقا من فرضية أن التفسير موجود في كل مستويات العملية التاريخية: على المستوى التوثيقي، وعلى مستوى الشرح والفهم وعلى مستوى التمثل الأدبي للماضي.

فمفهوم المبادرة يصبح بذلك غير مفهوم والتأكيد على الطريقة التي تندمج بها اللغة في الفعل؛ فقد سبق أن عرف إميل بنفست الحاضر "بأنه اللحظة التي يجعل فيها المتكلمون من فعل نطقهم معاصرا أو متزامنا مع الأحكام التي يطلقونها" [4] بهاته الكيفية نستطيع أن نفهم الإجابة الذاتية للحاضر من جهة ومن جهة أخرى نأخذ بالاعتبار الوسط اللغوية التي تجعل من هاته المبادرة فعلا ذا معنى. وبذلك يلزم كل فعل كلامي (أوكل فعل الخطاب) المتكلم، وهو يلزمه في الحاضر؛ على حد قول بنفست: "كل حالة خطاب مسئولا عما

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 334.

[2]- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[3]- المصدر نفسه، ص335.

[4]- المصدر نفسه، ص350.

قيل في قولي إياه، مع ذلك، إذا كان كل فعل كلامي يلزم قائله ضمنا، فإن بعض أنماط القول تفعل ذلك صراحة"[1] وبذلك يصبح هذا الإلزام معنى كلامي يقيد.

رغم شساعة فكرة المبادرة، يبقى أن نفهم من معناها عن طريق أفق التوقع وفضاء التجربة الذي نستطيع عن طريقهما مساواتها بالحاضر التاريخي ففكرة الحاضر تتطور بوشك حدوث المستقبل القريب وماض قد مضى وانقضى في اللحظة.

[1]- بول ريكور، الزمان والسرد، ج3، المصدر السابق، ص 351.

خاتمـــة

خاتمـة

إن هدف التأويلية يدخل في صميم التجربة الإنسانية للعالم، فهم الآخر والتراث؛ والفكر الإنساني ككل، وتفعيل التواصل القائم على الفهم والتفكير، والبحث عن الشرعية الفلسفية للحقيقة التي تدعيها العلوم الإنسانية والطبيعية عبر وصلها بشمولية التجربة الإنسانية، إن فتوحات دلتاي التاريخية، والأفق الذي أراده هيدغر في فهم الوجود الإنساني ومحاولة غادامير لمد جسر الهوة بين الإنسان والعالم أي العالم بامتداده التاريخي الشامل نصل إلى ريكور وما توصل إليه تساؤله الفلسفي في دائرة الاهتمام التأويلي[1] .

فمع ظهور جيل جديد مثل بول ريكور تغيرت الأضاع فبعدما كانت التأويلية قبله مشغولة في دراسة النصوص من حيث العمق محاولة بذلك الوصول إلى الحقائق المدفونة بداخلها، مثل التأويلية الألمانية التي كانت محاولتها الأولى منصبة على هيرمينوطيقا العلوم الإنسانية، للوصول إلى لغتها السردية، وللتعرف على ما هو مكبوت بداخلها، رغم ذلك بقيت حبيسة الانغلاق الذاتي، بينما قامت المدارس اللغوية، ما بعد دي سوسير، من بينها البنيوية والسيميائية والتفكيكية بالمحاولة الثانية من مهمة تأويل النصوص، وهذه المرة بعيدا عن ظلمة الأنطولوجيا المغلقة على ذاتها كما كان الشأن عند التأويلية الألمانية، أي داخل الانفتاح على أفق بلا ذات وهي ما أطلق عليها ريكور بظلمة "التعالي بلا ذات"[2]. حاولت

[1]– هانز غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص77.

[2]– بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، ، ج3، المقدمة، المصدر السابق.

كلتا التأويليتين التعمق في النصوص أو بالأحرى الانكباب على النصوص الأولى على أفق الذات المغلقة على ذاتها والثانية على أفق البنى المتعالية بلا ذات.

هنا ظهرت محاولات ريكور، ففي البداية حاول الدخول في حوار مع التأويلية المتعالية على الذات؛ ونقصد بذلك البنيوية، لكن مع مرور الزمن؛ خلص ريكورإلى أنه عليه تغيير كلتا التأويلتين معا. لأن الهيرمينوطيقا لم تعد مجرد قراءة للنص وإيجاد معناه الخفي الكامن وراء المعنى الظاهر، بل أصبحت الطريق الوحيد لفهم الإنسان لذاته، بل حتى للبرهان على وجود هذه الذات الفاعلة. وقد استعان ريكور بمختلف التطبيقات الأدبية والممارسات النقدية للوصول إلى فهم أفضل للذات وعناصر وجودها من زمان وفعل وسرد وكتابة إلى قراءة وتأويل حتى تبقى دائما منفتحة على الممكن.

سعى ريكور إلى إعادة بلورة مفهوم الذاتية، بشرط أن يبتعد عن النقد الذي قدم للكوجيتو الديكارتي، فينتهي بذلك إلى فصل مفهوم الذات عن مفهوم الأنا وإلى التمييز بين الهوية بمعنى الذاتية والهوية بمعنى التماهي، أي امتلاك خصائص ممتدة الزمن وبذلك فإن معرفة الذات تأويل: ولا يمكن أن تتم إلا بتوسط البنيات الرمزية ومختلف صنوف السرد والحكاية.

إن وعي ريكور الهيرمينوطيقي أمكنه من إدراك الخطاب التاريخي بما هو لحظة منتجة للذات طالما يسعى نحو هذا الذي بدا متباعدا في الزمن، والكشف عن هذا التواصل بين الحاضر والماضي يؤسس لوعي تاريخي بالمسافة الزمنية بما هي إمكان للفهم.

كما مثل التفكير في الزمن كشرط لوجود الظواهر واستمراريتها موضوع اهتمام ريكور في ثلاثية "الزمان والسرد" بإعادة النظر في النظم التاريخية القائمة على الماضي الحاضر والمستقبل.

لمثل هكذا إشكال تطرق ريكور من خلال كتابه إلى تحليل الزمن عند أوغسطين "الاعترافات "وتحليل أرسطو للحبكة في فن الشعر" فقد وقف ريكور مندهشا في الحل الذي يعطيه أوغسطين في ربطه للزمن الماضي والمستقبل الحاضر وانبعاثهما من خلال ما يسميه ريكور بفكرة الامتداد والانتشار. ثم هذا التحليل بالزمن عند أوغسطين ينقل بول ريكور لإعادة محتواه من خلال فلسفتين هوسرل وهيدغر. وخاصة هيدغر الذي حاول أن يذهب إلى أبعد من تحليل أوغسطين وهوسرل أي في الربط بين الهم (الحيرة) وتعددية الزمن في ذلك. أمام هذه المعضلات للتناول الريكوري للزمن يأتي السرد ليأخذ الفكر إلى تخوم أرحب لفهم البعد الزمني الذي قد يكون أهم بعد مؤسس للإنساني للذات[1]. "فالتجربة الإنسانية بتنوعها إمكان رمزي منفتح عن الأثر تأثرا وتأثيرا، وهي كذلك حضور للذات داخل أفقها الواقع(...) وضمن أفقها التخييلي من جهة السرد والقراءة"[2]، فتستند على علامات دلالية نحوية وأساليب خاصة لصوت سردي خاص بالذات الساردة وهذا الصوت ضروري بين لحظتي التشكيل وإعادة التشكيل. فالسرد يتسع ليشمل مختلف الخطابات، يبدعه الإنسان أينما وجد، فكانت بذلك السردية تبحث في مكونات البنية السردية للخطاب من راو ومروي ومروى إليه.

[1]- بول ريكور، الهوية والسرد، المصدر السابق ، ص ص10-11.

[2]- المصدر نفسه، ص136.

واندماج القارئ في التجربة السردية للذات سيكون بواسطة أنساق رمزية مؤولة بطرق الخلق والخيال لأن "القصص تروى ولكنها أيضا تعاش"[1].

ولربما فكرة الرجعية أو عودة الزمن وانتشاره هي التي أوحت لريكور بضرورة إيجاد ممسك للزمن لم يجده إلا في اللغة من خلال مفهومه للخطاب، أي كيف تتحول القصدية التاريخية إلى هرمينوطيقا تاريخية.

[1] المصدر السابق، ص 136

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر باللغة العربية

1. بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

2. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق:جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005، بيروت لبنان.

3. بول ريكور، الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زناتي، الجزء الأول، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006.

4. بول ريكور، الزمان والسرد، الزمان المروي، تر: سعيد الغانمي، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، الجزء الثالث، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006.

5. بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مراجعة جورج زياني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1 ،2005.

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

7. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر: محمد برادة حسان بورقبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1986.

ثانيا: المصادر باللغة الفرنسية:

8. Ricœur, p., A l'école de la phénoménologie, Ed. Vrin, 2004.

9. Ricœur, p., Histoire et vérité, Ed., Cérès, Tunis,1995.

ثالثا: المراجع باللغة العربية:

10. أوغسطين، كتاب الاعترافات، تر: الخوري يوحنا الحلو، ط5، دار المشرق، لبنان، 1996.

11. بشرى موسى صالح، نظرية التلقي، أصول...وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1،2001.

12. بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

13. جان غراندان، المنهج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1،2007.

14. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، 2013.

15.حاتم الورفلي، الهوية السردية، بول ريكور، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2009.

16.ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، تر: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ط1، 1999.

17.سعيد الغانمي، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999.

18.سعيد توفيق، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 2002.

19.سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.

20.عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، مرايا الكتاب، القاهرة، ط1، 2002.

21.عبد العزيز بو الشعير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، هانز جورج غادامير، منشورات الاختلاف، بيروت لبنان، ط1، 2011.

22.عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

23.عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، دار الغرابي، الجزائر، ط1،2007.

24.مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق: فتحي المسكيني، مراجعة: إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1،2012، ط2، 2013.

25.مارتن هيدغر، انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر ، إبراهيم أحمد، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت لبنان، ط1 ،2008.

26.محمد عزام، التلقي والتأويل، بيان سلطة القارئ في الأدب، دار الينابيع، دمشق، ط1، 2002.

27.ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 2000.

28.هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كنوز، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.

29.هيجل، تاريخ الفلسفة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد 3، مكتبة مدبولي، مصر، 1977.

رابعا: المراجع باللغة الفرنسية:

30. Bloch, M., Apologie pour l'historien, Ed. A. Colin, 1962.

31. Derrida J., Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, P.U.F., 1990.

32. Dilthey, W., Aperçu sur l'ensemble des sciences particulières de l'esprit in critique de la raison historique œuvre, Ed. Cerf, 1992.

33. Dosse, F., L'histoire en miettes, Ed. La découverte, 1987.

34. Greisch, J., Paul Ricœur l'itinérance du sens, Ed, Jérôme Million, Paris, 2001.

35. Husserl E., Idées directrices pour une phénoménologie, Ed. Gallimard, 1950.

36. Husserl, L'origine de la géométrie, TR. , Derrida, Ed, P.U.F ,1962.

37. Husserl. E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tr. Granel G. Gallimard.

38. Husserl. E., La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, tr. Granel G. Gallimard, 1976.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ – ر

الفصل الأول:

الظاهراتية وجماليات القراءة

11

تمهيد 12

1- رومان إنغاردن (1893- 1960) ''Roman Ingarden'' 19

2- هانز روبرت ياوس (1921- 1997)..... 26

3- فولفغانغ آيزر (1926- 2007) "Wolfgang Iser"..... 34

الفصل الثاني:

الهيرمينوطيقا في مدارس الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر

45

تمهيد 46

1- فريديريك شلاير ماخر (1728- 1834)..... 50

2- هيدغر (1889- 1976) ''Martin Heidegger''..... 57

3- هانز جورج غادامير (1900- 2002)..... 69

4- بول ريكور 79

الفصل الثالث:

97

تأويل التاريخ بين المدرسة الألمانية والفرنسية

تمهيد 98
1- المدرسة الألمانية 101
2- المدرسة الفرنسية والتاريخ..... 112
3- الفينومينولوجية والتاريخ 119
- هوسرل 121

الفصل الرابع:

133

التلقي والتأويل التاريخي عند ريكور

تمهيد 134
1- التلقي والتأويل 137
2- الزمن التاريخي 162
أ- ريكور/ أوغسطين 166
ب- ريكور/ هيدغر 174
3- الزمان المروي 177
أ- الحكي والسرد 177
ب-أفول السرد 184
4- المبادرة 196
- ريكور- كوزيلك 196

خاتمة 205

قائمة المصادر والمراجع 2102

فهرس المحتويات..... 216