# حدود التأويل: ريكور في مواجهة إيكو

**عمارة الناصر** [1]

لقد اختار بول ريكور *(Paul Ricœur)* المسار الطويل للهرمينوطيقا عبر جدلية الابستمولوجيا والأنطولوجيا في بناء قواعد التأويل، إذ يتحرك في اتجاه مخالف للطريق القصير لأنطولوجيا هيدغر عبر منعطفات وتعرّجات ابستمولوجية كثيرة، كما أنه يعود إلى الحفر أنطولوجيا تحت المشروع الابستمولوجي للتأويل كالذي دشنه دلتاي. ويطغى على هذا المسار خياراتٌ كثيفة للمفاهيم واستبدالاتٌ كثيرة للأدوات المعرفية والمواضع الفكرية، ويجعل ريكور من جميع بدائله المفهومية إمكانات حقيقية لخوض الجدل الأساسي بين التفسير والفهم على طريق المنعطفات التأويلية، غير أن هذه الطريق مفتوحة على عالم لانهائي بسبب عجز في تجذير المشكلات الأساسية للتأويل، فهو إذ ينطلق من قاعدة أن التماهي بين الذات وذاتها أمرٌ مستحيل، فإنه يجعل القراءة التأويلية لعالم الرموز والأشياء والرغبات ضمن أفق مفتوح بين الذات وعالمها، أفقٌ لا يقف عند حدٍّ غير حدّ اتخاذه النص مرجعا وسيطا ومنظورا تتم عبره رؤية أشكال جديدة من وجود الذات.

لقد نظر ريكور إلى الانعطاف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا كضرورة ابستمولوجية ولحظة نقدية أساسية للفهم، إذ "وبما أنه لا يمكن قيام وصف مباشر للظواهر دون تأويل، فإنه لا مفر من اللجوء إلى منعرج أو "عطفة" هرمينوطيقية"،[2] غير أن انعطافات التأويل لدى ريكور تتحرك في مسارات تائهة من الفهم اللانهائي المتشبع بانفتاح الإرادة وتحررها من اللاإرادة وتجاوزها في مشروع الوعي المبنيّ على القدرة والكلام، ولذلك يعرّف ريكور الإرادة بأنها "ما أقرّره والمشروع الذي أشكله مشتملا على معنى الفعل الذي أقوم به وفقا للقدرة التي أمتلكها، فالإرادة لا تُختزَل في طرح مشروع فارغ يتمّ ملؤه بواسطة الفعل"،[3] وبهذا فإن هذا المشروع هو مشروع دون حدود لأنه يعمل في كل مرة على مجاوزة النهائي (الفعل) من خلال الفكر والإرادة.

لقد اعتقد ريكور أنه بعد التجاوز الابستمولوجي والأنطولوجي لمشكلة الشر واللاشعور واللاإرادة والخطيئة..، فإن الحرية الإنسانية تكون قد اكتملت والإرادة قد أخذت كامل قدرتها على مجابهة العالم ومسائله، وبذلك "فالإنسان هو مُساءلة دون نهاية، قادرٌ على مساءلة مكان مبدأ الوجود وإعدامه"،[4] وبما أن الإرادة هي التفكير، في منظور ريكور، فإن التفكير وفق المنعطفات التأويلية هو عملية لانهائية وما عوائقه الأخلاقية (الشر) والسياسية (اللاعدالة).. إلاّ حوادث عرضية يتم تجاوزها ضمن حركة الانعطاف التأويلي.

يؤسس ريكور لانهائية التأويل على قاعدة تأويل النص الإنجيلي من خلال تعليق اللانهائي المزيّف (حرية الأهواء والميول)، إذ يجب وضع هذا اللانهائي المزيّف بين قوسين لاستكمال اللانهائي المشروع للحرية، هذا اللانهائي، الذي قال عنه ديكارت أنه يجعلنا شبيهين بالإله"،[5] حيث سيكون التأويل، وفق التأسيس اللانهائي للحرية، تأويلا متعاليا لا يمكن للأحداث والأخطاء والعثرات أن تؤثر عليه أو تحدّ من اندفاعه في العالم (عبر النص)، ولهذا و"بعد توظيفات ريكور الأولى حول موضوعات القداسة في النص الإنجيلي، يصبح ريكور حرّا في تطبيق مقاربات التأويل بصرامة في قراءاته"[6] جاعلا من النص عالما مفتوحا على أفق واسع من العلامات والرموز والآثار التي تتوسط بين الذات وذاتها، ومعطيا للفهم حركة جدلية تأملية غير منتهية حسب قاعدة "اختبر لتفهم وافهم لتتجاوز، كحكمة يجب أن تحكم تأملنا"،[7] وهذا يعني أن المجاوزة في التأويل لا تقف عند نتيجة ختامية تجسد الحقيقة الفعلية لعملية التأويل، حتى وإنْ ظهرت هذه الحقيقة نسبية ويعتريها الخطأ والقصور.

- **مساءلة إيكو للحدود التأويلية:**

لقد خصص أمبرتو إيكو *(Umberto Eco)* عدة دراسات لمسألة التأويل وحدوده، منطلقا من أن "القول بأن التأويل قد يكون لا متناهيا لا يعني غياب أي موضوع للتأويل، كما لا يمكن القول بأن التأويل تائه بلا موضوع ولا يهتم سوى بنفسه، [كما أن] القول بلا نهائية النص لا يعني أن كل تأويل هو تأويل جيد"،[8] وبهذا يوضع التأويل، كما يقدمه ريكور، محلَّ مساءلة نقدية من خلال تفكيك منطق النهائي واللانهائي.

لقد لاحظ إيكو أن "العالم الإغريقي كان على الدوام فريسة لفكرة "اللانهائي"، إن اللانهائي هو الذي لا يملك حدودا، إنه ينزاح عن القاعدة، ولأن الحضارة الإغريقية كانت مهووسة بفكرة اللانهائي، فإنها بلورت على الهامش مبدئيْ "الهوية" و"عدم التناقض" فكرة المسخ الدائم مرموزا إليها بهرمس"،[9] وتشتغل هذه الفكرة على مستوى رمزي، إذ كلما همّ التأويل بالقبض على موضع رمزي أو معنى داخل تعبير أو نص..، انفلتَ الرمز من نفسه مُولّدا رمزا غيره، وبهذا المعنى" بقيت الهرمينوطيقا بالنسبة لريكور، تأملا في التعابير والتموضعات الرمزية، ذلك أن الهرمينوطيقا هي في تطلع دائم لفهم

لماذا يتموضع المعنى دائما في شكل موضوعي (رمز، نص، حكاية..الخ)؟"،[10] ويظل هذا التطلّع دون وجهة، كمبدأ من مبادئ العقلانية ما بعد الحداثية التي تضع الحدود المنطقية والأنظمة النظرية على الهامش، تطلّعٌ تأويلي يتعالى على السياق والإطار الخطابي للنص .

لقد ساهم البعد الأسطوري- الديني للعقلانية الهرمينوطيقية، في فتح تأويل النص على عوالم غير محددة، وساهم ريكور بالأساس في التأسيس الابستمولوجي لهذا الفتح من خلال "تعويم الهرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا المنشغلة عادة بمواضيع الرؤية المباشرة، الإدراك الحسي والتأسيس النهائي"،[11] وهو ما حوّل مسار التوجه الأساسي للفينومينولوجيا نحو موضوعها، ليشتغل الفهم على نفسه عبر منعطف طويل للتأويل تمّ فيه نسيان الحياة الجوهرية للذات[*]في علاقتها بموضوعها، وهي حياة عملية كذلك، تستقر على تموضعات الوعي داخل تاريخيته، كما تعود اللغة إلى تداوليتها والخطاب إلى خياراته الحجاجية والذات إلى آخَرها ضمن مسارات للتعرّف والاعتراف.

وعليه يواجه ريكور السؤال التالي: **ما الذي يوقف سيرورة التأويل؟** أو "ما هو المقياس الذي نستند إليه لنقرر أن تأويلا ما مقبولٌ وأنه ينبغي إيقاف عملية الاستدلال؟"،[12] وهذا يعني تعيين الحدود الطبيعية للتأويل، ليس من داخل تكوينه النظري الكثيف، كما تعرضه الهرمينوطيقا الريكورية، وإنما من خارجه أي في المجال الذي يتحرك فيه التأويل ضمن تقاطعات آفاق الذات والموضوع والنص، هذا المجال هو ما يسميه إيكو بـ"العادة"، حيث "إن تشكل العادة، باعتبارها إطارا للفعل يؤدي، ولو مؤقتا، إلى توقف السميوزيس [**] اللانهائية للتأويل"،[13] وهذا يعني أن حدود التأويل هي حدود تداولية، حيث أنه متى أثبتنا، في إطار العادة، أن تأويلا ما أصبح يتطابق، نسبيا، مع موضوع متحقق، أو أنتج فهما يمكن أن يشارك عمليا في حلّ مشكلة واقعية وتوضيح جوانبها الدلالية، فإنه يجب إيقاف عملية التأويل أو تعليقها.

- **الحد التداولي للتأويل:**

يُكوّن السياق الخطابي للنص وتداولية الدلالات حدودا للتأويل ومعايير لتوقيف سيرورة التأويل، ذلك أن "وضع الخطاب وحده يسمح للمخاطَب بمنح الخطاب دلالته الفعلية"، [14]أما إذا أصبح هذا الوضع طوباويا أو تلاشى سياق المعنى والدلالة، فإن التأويل، حينئذ، يكون قد دخل مجال العدمية، إذ لا وجود يستند إليه ولا حقيقة يستقر عليها، لأنه "إذا كان مدلول أية جملة، حسب التصور التداولي، ليس شيئا آخر سوى الإمكانات العملية التي يستدعيها تحققه، وإذا كانت الجملة صحيحة، فإن السيرورة التأويلية يجب أن تتوقف – مؤقتا على الأقل- خارج إطار حركية السميوزيس"،[15] حتى تتحقق تموضعات المعنى وتؤسس لمقدمات أخرى تبني استدلالات جديدة لتأويلات لاحقة.

غير أن "فك شفرة التموضعات لم يكن أبدا غاية في حدّ ذاته بالنسبة لريكور، فقد بقيّ في خدمة أيٍّ تملك تأملي للفهم"،[16] فلا نتمكن من رصد مواضع عملية للفهم في فلسفة ريكور، وهذا يعكس الطابع التأملي الذي يبقى ريكور وفيّا له خلال جميع منعطفاته التأويلية، حتى عندما ينتقل إلى الاستعانة بالفلسفة التحليلية كانعطاف للتأمل نفسه من أجل استكمال المسار الطويل للتحليل الهرمينوطيقي للذات.

لقد شكّل القفز المتسارع لتأويلية ريكور، بسبب القراءات النظرية الكثيفة، اختلالات على مستوى وعي القارئ، إذ يصعب الإمساك بنقاط فلسفية محدودة في المعاني التي يؤسس لها المشروع الهرمينوطيقي لديه، بحيث يمكننا القول مع جوناثان ري بوجود "مكان فارغ في محاجة ريكور، حيث كان يتوقع المرء تطورا تأمليا مثيرا"،[17] وهذا بسبب انفصال الدلالات الفلسفية عن سياقاتها الخاصة [*]وهو ما يعتبر عجزا تحذيريا في اللغة التأويلية سيعالجه ريكور من خلال استدعاء تداولية الخطاب وربط المسار التأملي في تطورات الهرمينوطيقا باللغة اليومية كسياق لطرح مواضيع التأويل النظرية، وبهذا فهو يرسم لتأويليته حدودا عملية ملتزما بالضرورات الحجاجية التي يقتضيها الاستيعاب السياقي والتداولي لموضوعات التأويل.

يعالج ريكور الفراغ الحجاجي في ممارساته التأويلية بملء الرمز بالفعل، ولهذا يقول "تبدو لي اللغة المألوفة الآن، متابعا في ذلك أعمال فتغنشتاين وأوستن، نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية ولاسيما في عالميْ الفعل والمشاعر"،[18] إذ إن وضع التجربة التأويلية في السياق الذي تتضمنه اللغة المألوفة بالأساس، هو إرساء الحدود العقلانية للتأويل والتعرف على الاستعمال التداولي للخطاب الرمزي.

لقد ظهر لريكور أن "الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة اليومية المألوفة هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي أكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز والمثل..الخ"،[19] والتعرف على مثل هذه الطبقات هو جزء من الوظيفة الهرمينوطيقية المطعمة فينومينولوجيّاً.

وعليه فإن إلحاق نظرية التأويل بسياقاتها التداولية في عمل اللغة وأفعال الكلام ليس انعطافا اختياريا للمسار الهرمينوطيقي، بل هو إلحاق الفهم نفسه بالمجال الذي يكتسب منه مقولاته اللغوية،

خصوصا عندما يتعلق الأمر بالنص كحياة تتحقق فيها قيم الفكر العملية، ولذلك فإن ريكور ينتهي إلى أن "فهم خطاب ما هو تأويل تحققات قيّمه المترادفة استنادا إلى ما يسمح به السياق ويقترحه. وما يحدث في الحالات الأكثر تعقيدا بكثير من التأويل النصي، وما يشكّل المشكلة الرئيسة للتأويلية سبق أن آذنت به العملية التأويلية مثلما تَرِد في اللغة المألوفة. وهكذا يمكن تحديد مشكلة التأويل النصي بكاملها بالتعرف على جذورها في عمل اللغة المألوفة نفسها"،[20] وهو ما يعني التعرّف على الحدود الحقيقية للتأويل من خلال الاشتغال على السياقات التداولية للخطاب ومقتضياته الحجاجية.

تكشف هرمينوطيقا ريكور عن محطات وعتباتٍ أساسية في مسار الذات نحو تحقيق نفسها وتحقيق مشروعها المحايث لرغبة الوجود في وجود الرغبة، وعندما يشارِف التأويل عتبة النص، فإنه يكون قد قاربَ الواجهة التي تطِلُّ على الحقيقة، حيث هي رابضة تنتظرُ في جسد الكتابة كحياة حقيقية. وقد تكون الكتابة شكلا إيديولوجيا وتكون حياةُ الحقيقة مكاناً يوتيبيا، إلا أنهما يَبقيان بمثابة الرموز التي ليست أكثرَ أسطورية من رموز الواقع إذ الحياة أسطورة التاريخ نفسه.

لقد أفسحَ ريكور الطريق أمام الذات المندفعة نحو عالمها الخارجي وكوْنَها المتسع، مفسرا المبهم، مفككا الغامض، مرتحلا بين حدود الصراعات وتخوم العدمية، وجاعلا من بين مَهام الهرمينوطيقا إحلال السلام في عالم الخطاب، ولم يكن ذلك إلا بما جَمعه الفيلسوف من قراءاته المتعددة، فما تتمُّ قراءته يُشارك بفعالية في عمل الفهم، كما يُشارك في الكتابة من خلال انخراطه في تكوين مِقذاف الكلمات وحامِل المعاني ومُجْري الأنساق ومُظهر الدلالات ومُشغّل المفاهيم.

**الهوامش:**

1. أستاذ بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة مستغانم.
2. جان غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ، بيروت، ط1، 2007، ص: 141.

3.Ricœur, « Philosophie de la volonté : II- le volontaire et l'involontaire », éd. Aubier – Montaigne, Paris, 1967, PP: 10, 11.

4.Ricœur, « Histoire et vérité », éd. Seuil, Paris, 1955, P : 358.

5.Ricœur, le volontaire et l’involontaire, Op.cit, PP :26,27.

6. دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، بيروت، ط1، 2007، ص: 152.

7.Ricœur, Histoire et vérité, Op.cit, P :317.

8. أمبرتو إيكو، التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2000، ص:21.
9. المرجع نفسه، ص :28.
10. غراندان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص: 144.
11. غراندان، المرجع السابق، ص :156.

*- وهو ما يفسر نزوع بول ريكور إلى الالتحام بالحياة العملية في سنوات حياته الأخيرة، حيث تندرج كتاباته "الذات عينها كآخر"(1990)، "الذاكرة ،التاريخ ،النسيان"(2000).. في هذا الاتجاه.

12. ربول آن، موشلار جاك، "التداولية اليوم: علم جديد في التواصل"، ترجمة سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2003، ص: 66.

** السميوزيس(Sémiosis) مفهوم استخدمه بيرس Peirce بالخصوص ويعني السيرورة الدلالية لشيء ما من خلال نظام العلامة .

13. إيكو، المرجع السابق ، ص: 134.
14. مارتان روبير، "في سبيل منطق للمعنى"، ترجمة الطيب البكوش، صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت ، ط1، 2006، ص: 333.
15. إيكو، مرجع سابق، ص: 134.
16. غراندان، مرجع سابق، ص :157.
17. جوناثان ري، "السرد والتجربة الفلسفية"، ضمن : بول ريكور وآخرون،" الوجود والزمان والسرد"، تحرير ديفيد وورد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص : 115.

* يظهر أحد الأسباب في ذلك "أطروحة ريكور في استخدام الوجه الحساس للاستعارة ، هذه التي جعلت من كل مفهوم غير ممكن ، وهي الأطروحة التي ترتبط بتعميم الاستعارة وبالتالي فقدان كل أثر منطقي لها" أنظر: « Siscar Marcos, « Rhétorique et philosophie, jaques Derrida », éd. L’Harmattan, Paris, 1998, P :63

18. بول ريكور، "من الوجودية إلى فلسفة اللغة"، ضمن : بول ريكور وآخرون،" الوجود والزمان والسرد"، مرجع سابق، ص :278.
19. المرجع نفسه، ص :278.
20. بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص: 279.