جامعة عبد الحميد بن باديس-مستغانم -

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

المعنى والدين لدى بول ريكور

دراسة تأويلية

تقديم الطالب:
شرواق أحمد

إشراف:
أ.د: حموم لخضر

تشكيلة لجنة المناقشة

العربي ميلود	**أستاذ التعليم العالي**	**رئيسا**	**جامعة مستغانم**
حموم لخضر	**أستاذ التعليم العالي**	**مشرفا ومقررا**	**جامعة مستغانم**
بوصوار نجمة	**أستاذ محاضر أ**	**مناقشا**	**جامعة مستغانم**
قسول ثابت	**أستاذ التعليم العالي**	**مناقشا**	**جامعة بلعباس**
بلعاليا دومة ميلود	**أستاذ التعليم العالي**	**مناقشا**	**جامعة الشلف**

السنة الجامعية: 2024/2023

إهداء

الحمد لله الذي انعم علينا بنعمة العلم ونحمده تعالى ونشكره على منحنا القوة والإرادة لإنجاز هذا العمل فله الشكر أولا وأخيرا، نتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الخالص إلى فضيلة الأستاذ المؤطر الأستاذ الدكتور حمو لخضر الذي أطر وأشرف على تصويب وتنقيح هذا العمل. كما أشكر السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا قراءة هذا العمل وتصويبه وتذليله بملاحظاتهم المعرفية والموضوعية.

شكر وتقدير

أهدي هذا العمل إلى والداي حفظهما الله

إلى روح أخي محمد رحمه الله

إلى إخوتي وأخواتي

إلى زوجتي الغالية وابني محمد

إلى صديقي الدكتور رقاد بغدادي

مقدمة

مقدمة:

عرف التفكير الفلسفي منعرجات عديدة جعلته يقع في عدة أزمات، تشكلت من خلالها معظم القضايا المطروحة في القرن العشرين وهذا ما أكسبها صفة الثورية والتغيير والتجديد لذلك تعد الفلسفة المعاصرة محطة حاسمة في تاريخ الفلسفة، تحدد بفلاسفتها ومواضيعها، ولعل أهم المواضيع التي نالت اهتمام المفكرين مسألة الهرمينوطيقا وسؤال المعنى، سواء حول الدلالة التي يحملها المفهوم أو مناهجها المؤدية إليها. ويمكن الإشارة إلى أن الهرمينوطيقا كانت منذ بدايتها تشير إلى التأويل وإلى مبادئ تفسير النص الديني على وجه الخصوص، إذ أنها تتموضع في سياق ديني أو مقدس، ولا يعني هذا أن دلالتها بقيت ثابتة عبر العصور، بل إننا نجد مصطلح الهرمينوطيقا ورد بدلالات متفاوتة ومختلفة، أن كل معنى أعطي للهرمينوطيقا كان وراءه تراكم تاريخي نتيجة تحولات فكرية وتاريخية، فقد ظهرت الحاجة إلى الهرمينوطيقا انطلاقا من التفكير الجذري في ظاهرة الفهم والتأويل، أي ارتباطها بتفسير النص المقدس انتهاء إلى التأويل على مستوى اللغة من حيث أن النص لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال اللغة التي تحمله، ومن ثمة فإن عملية التأويل لا تتم إلا من خلال العودة إلى النص ذاته ووضعه في سياقه الخاص.

والواقع أن الهرمينوطيقا أصبحت مبحثا للنقاش الفلسفي والتداول الفكري منذ بداية التفكير الفلسفي ذاته. لذا فإنه لا يمكن الحديث عن العملية التأويلية كفاعلية فكرية في غياب عمليتي الفهم والقراءة اللتان تعبران عن حاجة الإنسان إلى توليد المعاني من النصوص سواء التأويل على مستوى النص المقدس. أو على مستوى الوعي التاريخي أو التأويل على مستوى اللغة والدلالة. ومن هنا فقد كان السؤال الذي طرحته الهرمينوطيقا بما هي "نظرية في الفهم" يتمحور حول تفسير و تأويل النصوص الدينية واستخراج الدلالات القارة خلف هذه النصوص، وبذلك تتجه الهرمينوطيقا إلى البحث في العلاقة التي تكون بين النص والقارئ. وهذا يعني أن تأويل النصوص الدينية قديم قدم التفكير

الإنساني، ولكن الوعي الفلسفي بهذا المبحث والإحاطة بجوهره ووضع الشروط المناسبة لاستكمال عملية توليد المعاني من النصوص حديث يرجع إلى أواخر القرن الثامن عشر حتى غدا هذا المفهوم أكثر وضوحا وشمولا، فاحتلت نظريات التأويل منزلة الصدارة في الفلسفة الغربية المعاصرة نتيجة إعادة النظر في تلك العلاقة الجدلية بين النص والقارئ. إن هذه العلاقة هي التي فرضتها التأويلية الفلسفية المعاصرة التي يمثلها الكثير من المفكرين والفلاسفة على غرار فريديريك نيتشه وادموند هوسرل وشلايرماخر وهانز جورج غادامير ومارتن هايدغر وبول ريكور•[1]Paul Ricoeur ومن ثم نجد أن التأويلية المعاصرة تتجه أساسا نحو إعادة الاعتبار للقارئ وجعله محور الفهم والتأويل، وجعل النص تركيبة خاضعة للشخص المؤول أو القارئ للنص؛ الأمر الذي أكسب النص فاعلية تجديد

• ولد بول ريكور في 27 فيفري في عام1913 في مدينة "فالنس valence "الفرنسية. وقد توفيت أمه بعد ولادته بستة أشهر، أما والده الذي كان يعمل كمدرس للغة الإنجليزية فقد قتل على الجبهة في الحرب العالمية الأولى عام 1915، فتولت أسرته لأبيه حضانته وأخته، ثم ما لبثت عمته أن تولت حضانته وأمره حتى وفاتها. وحين اكتشف سعادة الشباب فقد أخته الوحيدة.

ثم أنهى دراسته الثانوية في "رين Rennes "ودخل جامعتها، فحصل شهادة الماجستير في الفلسفة وتوجه بعد ذلك إلى جامعة السوربون واستقر في باريس، كان له نجاحا باهرا في مسابقة أستاذية التعليم الثانوي، وتزوج وهو في الثانية وعشرون من عمره، غير أن وقوفه إلى جانب مناهضي الحرب لم يمنع هذه الأخيرة من أن تنشب، فاستدعي إليها كضابط احتياطي، بعد أن ودع كل أحلامه في عالم يسوده السلام وقع في الأسر بسبب انهيار الجيش الفرنسي عام 1940، وبقي فيه إلى أن وضعت الحرب أوزارها بعد خمسة أعوام.

شارك مع جون بول سارتر و ميرلو بونتي و إيمانويل ليفيناس في تعريف الفينومينولوجيا الألمانية عام 1950، ناقش أطروحته عن فينومينولوجيا الإرادة ولقد كانت له لقاءات عديدة من كبار الفلاسفة الفرنسيين آنذاك: بوليت، مونييه، بول وسيمون فريس... الخ، درس الفلسفة في جامعة "نانتير" وانتخب عميدا لها سنة 1961 ولكنه استقال من منصبه بعد سنة وذلك بعد تعرض للاعتداء من قبل أحد الطلاب وبعد اتهامه باليسارية وبعدها انتقل إلى جامعة شيكاغو وبقي فيها حتى عام 1990 ،مارس التدريس وإلقاء محاضرات عدة في جامعات كندية وأمريكية وأوربية وقد حصل على ما يقارب خمسين شهادة دكتوراه فخرية من جامعات عدة تقديرا لأبحاثه ومؤلفاته.

لقد عانى بول ريكور العديد من العنف في حياته الطفولية السيئة التي عاشها ولكن كانت ردة فعله إيجابية بالنسبة لفلسفته التي تعتبر عن تجارب جعلته يكتشف العالم الجديد.

كان بول ريكور أستاذا مبرزا ذائع الصيت، استطاع بحسه الإنساني الصافي أن يشيد فلسفة محكمة البنيان، بسيطة في شكلها عميقة في دلالاتها، فلسفة كانت على مرمى حجر من مشارب معرفية، فقد تميزت كتاباته الأولى بمسحة دينية باطنية ترنو إلى بلوغ تأمل ذاتي يجعل من الأخلاق المسيحية التقوية عنوانه الأبرز، إلا أن شغفه بالتجديد والانفتاح والحوار مما جعله يبحث عن آفاق أوسع .

أصبح بول ريكور أستاذا في الثانوية لفترة قصيرة قبل أن يجد له منصبا جامعيا و ذلك بعد الحرب وقد نشر أول كتاب له بعنوان كارل ياسبرز ومشكلة الوجود وكان واضحا عليه أنه متأثر بالفلسفة الوجودية، ولكن على الطريقة المسيحية لا على الطريقة الإلحادية واصطدم عندئذ بسارتر وهيدغر ومفهومهما المختلف لفلسفة الوجود، وكان صراعا فلسفيا عميقا ومثمرا ثم يردف المؤلف قائلا: وبعدئذ ترفع بول ريكور في المناصب الجامعية حتى وصل إلى مرتبة عمدة جامعة نانيتر، وعاش الثورة الطلابية بكل هيجانها وثورانها عام 1968، ويقال بأن الطلبة أهانوه فوضعوا كيسا من الزبالة على رأسه ! وهذه الحادثة أثرت عليه كثيرا فيما بعد، نقل ذلك على الرغم من أنه كان متفهما لمطالبهم ولم يكن محافظا أو يمينيا على طريقة بعض المدرسين الآخرين، وعلى العكس ينتمي إلى الحزب الاشتراكي والتيار اليساري ولكن حماقة بعض الطلاب أدت إلى ارتكاب هذا العمل البغيض، وبعدئذ غادر البروفيسور ريكور إلى جامعة لوفان في بلجيكا حيث أمضى فترة من الزمن قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة وهناك درس الفلسفة في جامعة شيكاغو لمدة ثلاثين عاماً، أي حتى بداية التسعينات، وذلك قبل أن يتعاقد ويعود إلى فرنسا.

لقد اشتهر بول ريكور وهو كبير فقد كان عمره 70 سنة حيث أنه أخذ أكثر من ثلاثين شهادة دكتوراه فخرية من مختلف الجامعات بحيث كان واسع الاطلاع لدرجة كبيرة فقد قرأ جميع اللغات آنذاك وعندئذ اشتهر وعرف الناس قيمته وعمق تفكيره وقد قرأ نصوص الكثيرة من الفلاسفة بلغتها الأصلية كأفلاطون وأرسطو.

يقال أيضا بأن بول ريكور كان قارئا نهما لا يشبع، فقد قرأ معظم كتب الفلسفة والتاريخ والعلوم الإنسانية، واشتبك في معارك فكرية مهمة مع سارتر، ولاكان، وكلود ليفي ستروس، ومناظرته مع هذا الأخير المشهورة وقد جرت على صفحات مجلة "اسبري" وكانت البنيوية في أوجها آنذاك، ولم يخرج بول ريكور منها منهزما على الرغم من ضخامة مناظره الذي يعتبر الأب المؤسس للفلسفة البنيوية، ثم كرس ريكور قسما كبيرا من حياته لدراسة مشكلة الشر في العالم أو في التاريخ، ودرسها أولا من وجهة نظر الكتب الدينية قبل أن يوسع منظوره ويدرسها من خلال الكتب الأخرى.

وحركية مرتبطة بتعدد القراءات، وبذلك أصبح النص مفتوحا دائما على كل التأويلات مما أدى إلى تجاوز التصورات التقليدية التي أثرت سلبا في تشكيل مفهوم الحقيقة. والتأسيس لما يمكن أن ندعوه بالتشريع لتعددية الأفهام.

ومن بين الفلاسفة الذين نود تقديمهم كأنموذج في الدراسات التأويلية، الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، الذي حاول من خلال مشروعه التأويلي معالجة النص هرمينوطيقا، أي البحث في إشكالية التأويل الديني، ومن ثمة التأسيس لمعايير تأويلية عامة، والتي انتقل من خلالها إلى إشكالية النص الديني، وإشكالية المعنى، وكيفية انتقال الخطاب إلى النص، وجعل الكتابة رابطا بين هذين الأخيرين. ولأن تأويل النصوص الدينية يحتل مركز الصدارة في مشروع ريكور فقد كان لسؤال المعنى وما يتصل به من قضايا كرمزية الشر في الديانات السماوية، الحقيقة والمجاز، موت المؤلف، الحركية الدورية للفهم والمعنى، الأسطورة وعلاقتها بالمقدس... ومن هنا فإن النظرية التأويلية عند بول ريكور تستهدف فهم النصوص ومقتضيات التدين في العصر الحاضر، لا تتحقق إلا من خلال جعل النص تركيبة خاضعة للشخص المؤول أو القارئ للنص بحيث يصبح القارئ هو المسؤول عن المعنى، وقد نجم عن هذا أن أصبح النص متعدد قابل للتجديد والتحديث مع تعدد القراءات. وبناء على ذلك فإن نظرية التأويل عند بول ريكور هي محاولة للكشف عن المشكلات الأساسية الكبرى التي يثيرها النص بما هو نوع من اكتشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج معنى لحياة الإنسان.

من الواضح أن مقاربة ريكور تتعاطى مع النص كخطاب يحمل معاني مكثفة مفتوحة على المطلق، وتسعى إلى تسليط الضوء على البعد التاريخي والبعد اللغوي والبعد الأنثربولوجي للنص. لذا فإن مقاربته تحاول فتح مسارات جديدة من شأنها أن تقدم تأويلات جديدة موصولة بمقتضيات الحاضر والمستقبل. وضمن هذه الرؤية الجديدة يدعو ريكور إلى إقامة هرمينوطيقا علمية تحاول أن

تغوص في عمق معنى النص ورصد كيفية التعاطي معه لكي يعطي للقارئ القدرة على الاستمرار في تجديد نظرته للنص وإمكانية الخروج عن المعنى التقليدي للنص وتوسيع مفهومه.

لقد شكلت الهرمينوطيقا في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة موضوعا خصبا للنقاش والأخذ والرد. من هنا فإن اختيارنا لموضوع المعنى والدين لدى بول ريكور –دراسة تأويلية–ليكون محور بحثنا في هذه الأطروحة له ما يبرره، فهناك دوافع ذاتية وأخرى موضوعية كانت وراء هذا الاختيار.

الدافع الذاتي الأول يتعلق باهتمامنا بالفكر الغربي المعاصر منذ مرحلة الليسانس؛ فاطلاعي على بعض المشاريع الفكرية الغربية وعلى وجه التخصيص المشروع التأويلي لبول ريكور كان سببا في اختياري لهذا الموضوع نظرا لما ينطوي عليه من أهمية وراهنية، الموضوع يدخل ضمن اهتماماتنا المعرفية المتعلقة بمسالة تأويل النص الديني وما يتصل به من قضايا راهنة من قبيل: الدين والمعنى، الحقيقة والمجاز، الأسطورة والخيال... وعليه، فإن إعادة طرح قضايا الإيمان الجماعي والتدين الزائف وغيرها من القضايا ذات الصلة بموضوع النص الديني أصبح يملك أهميته المتزايدة، فضلا عن ذلك، فإن قراءة النصوص الدينية وفق منهجية حديثة و بأدوات جديدة تعتمد تفكيرا نقديا وتحليلا تاريخيا صارما يمثل مسارا معرفيا ينبغي أن يكون موضوع دراسات أكاديمية جادة و معمقة. وهو الأمر الذي جعلنا نحاول تقريب فكر ريكور الى القارئ العربي واثراء المكتبة بهكذا نوع من الدراسات، وهو ما يلبي حاجة الطلبة والباحثين والدارسين لموضوع التأويلية عند بول ريكور.

كما أننا حاولنا من خلال هذه الدراسة الاطلاع على مسائل واشكاليات معرفية لم تدرس سابقا في فلسفة التأويل، فضلا عن ابراز أهمية فكر بول ريكور ومدى تأثيره في الفلسفة المعاصرة كونه يتبوأ مكانة متميزة في الخطاب الفلسفي المعاصر، وتميزه هذا يرجع إلى المنهج الذي قدمه في دراسة و تأويل النصوص الدينية وهو الموضوع الرئيس لهذه الدراسة. وإلى النقد الذي وجهه إلى طريقة

قراءة النصوص الدينية في الخطاب الديني المعاصر وبالتحديد إلى الآليات التي تقوم عليها منهجية القراءة.

وهناك سبب معرفي آخر أكثر أهمية يتعلق بموضوع الهرمينوطيقا في حد ذاته والقضايا الإشكالية التي تطرحها التأويلية الحديثة الذي تتنزل في سياقه أطروحة بول ريكور وهو ما يستدعي التساؤل حول البنية اللغوية للنص والشروط المتوفرة للتأويل وكيفية تلقي النص والتفاعل مع مضمونه حول كيفية تأويل النصوص الدينية وكيف استعملت التأويلية لمقاصد أخرى غير مقاصدها الاصلية هذا السؤال له من الأهمية بمكان ما ينبغي أن نعيد طرحه وأن نبحثه في هذه الدراسة.

ولأهمية مقاربة بول ريكور في تأسيس نظرية تأويلية معاصرة فإننا انطلقنا من إشكاليات محورية يمكن تحديدها كالآتي:

كيف تصور بول ريكور الأزمة النظرية والعجز العميق في التفكير فيما وراء النص الديني وتوليد المعنى من النص الديني؟ وكيف يمكن بعث التأويل من جديد في الفكر الغربي المعاصر؟ وما هي الأبعاد الفلسفية والأسس المعرفية للتأويل؟

وقد أتبعنا هذه الإشكالية الرئيسية بأسئلة أخرى فرعية من مثل:

كيف تبلور مفهوم الهرمينوطيقا تاريخيا؟

ثم كيف يتحدد مفهوم ونمط التأويلية عند بول ريكور؟

ما هو دور الذات في العملية التأويلية؟

وما هي علاقة الذات بالموضوع (النص) في العملية التأويلية عند بول ريكور؟

وماهي الآليات التي يعتمدها ريكور لتشكيل تأويل جديد للنص الديني؟ وما طبيعة هذه القراءات التأويلية المختلفة المقترحة؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات المعرفية أوردنا خطة منهجية احتوت على: مقدمة ومدخل مفاهيمي وثلاثة فصول وخاتمة بالتتابع الآتي:

ـ **مقدمة:** احتوت في الأساس على الإحاطة بالموضوع ومدى أهميته المعرفية، وقد حددت من خلالها الدوافع المعرفية التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع. وأيضا تحديد الإشكالية المحورية التي شكلت اهتمامنا في هذه الدراسة. كما تمت الإشارة كذلك إلى المنهج الذي تم توظيفه لمعالجة الإشكالية الرئيسية وما تفرع عنها من إشكاليات فرعية. إضافة إلى هذا تم تضمين المقدمة جملة من الصعوبات والعوائق التي واجهتنا في دراستنا لهذه الموضوع.

ـ **مدخل مفاهيمي:** حيث حاولنا من خلاله تحليل الأرضية اللغوية للمفاهيم التي شكلت محور هذه الدراسة، مع التركيز على كشف المعاني المنهجية لمفهوم الهرمينوطيقا عند ريكور والمفاهيم المجاورة لهذا المفهوم.

الفصل الأول: جاء موسوما بـ:"التأويل" مساءلة تاريخية"، حيث كان هدفنا في هذا الفصل الوقوف على التطور التاريخي لمفهوم التأويلية. ولإبراز وكشف هذا التطور التاريخي، تناولنا أولا العصر اليوناني وهذا من خلال استحضار بعض النماذج الفكرية التي ساهمت في فتح نقاش فكري حول إشكالية التأويل وتوليد المعنى من النص الديني. ثم انتقلنا بعدها إلى العصر الوسيط باعتباره يمثل حلقة مهمة في مسار تطور التأويلية. كما تمت الإشارة إلى فترة عصر النهضة بحكم ما تحمله هذه الفترة من تصورات جديدة للعالم تمايز التصورات القديمة. ثم ركزنا الحديث على العصر الحديث الذي عرف ظهور نظريات ومناهج ومعارف تقدم قراءة جديدة للتأويل. ثم انتقلت إلى الاهتمام بمركزية

التأويل في الفلسفة المعاصرة من خلال استحضار نماذج تأويلية تمثل روافد فكرية غذَّت تحليلات بول ريكور.

أما المبحث الثاني والذي كان عنوانه: الإطار الإشكالي والمرجعي للسؤال الهرمينوطيقي عند بول ريكور فقد تناولت المرجعية الفكرية والفلسفية لبول ريكور وأهم المنعطفات والعوامل التي ساهمت في تشكيل فلسفته التأويلية وتتبع المحاور الفلسفية الكبرى التي تشكل علامات بارزة في هذا الاتجاه، وفي كل ذلك أردت الإشارة إلى أهم المنطلقات الفكرية التي تقوم عليها نظرة ريكور لإشكالية تأويل النص الديني. وبعد أن تناولنا منطلقات ريكور الفكرية انتقلنا إلى ابراز فكرة أساسية في فكر بول ريكور وهي وظيفة التأويل عند بول ريكور من خلال التركيز على هيرمينوطيقا الارتياب وهيرمينوطيقا الرموز وهيرمينوطيقا النصوص. ليختتم هذا الفصل بالتطرق إلى مفهوم النص في السيميائية التأويلية عند بول ريكور ومرتكزات السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور وكيف ساهمت هذه المقومات في تشكيل تأويلية معاصرة تعيد رد الاعتبار للقارئ باعتباره محور العملية التأويلية.

ـ **الفصل الثاني**: والذي جاء تحت عنوان "المشروع التأويلي لبول ريكور" فقد تضمن الاجابة عن سؤال: كيف يتحدد مفهوم ونمط التأويل عند ريكور وما علاقته بالفهم؟

فكانت الإشارة في المبحث الأول إلى مفهوم الوعي التاريخي من خلال التركيز على عملية الفهم كأساس للعملية التأويلية. ثم ارتأينا أن نقدم في هذا السياق تصورا تحليليا لقضية الانتقال من الفهم إلى التأويل مبرزين مفهوم الهرمينوطيقا ومهمتها، وفي الأخير أشرنا إلى وظيفة الهرمينوطيقا.

بعدها انتقلنا إلى بحث إشكالية " الهرمينوطيقا من التطبيق إلى الفهم" تناولنا فيه بداية تحليل طبيعة اللغة حسب ريكور من خلال جعل اللغة وسيط للتجربة التأويلية، محاولين في السياق ذاته النظر إلى

الترجمة في علاقتها بالتأويل، لأن الإشكالية التي يفرضها التأويل تتعلق بالفهم الإنساني. ثم تناولنا الواسطة التي يتأسس من خلالها النص، ونقصد بها الكتابة باعتبارها تمثل شرط لإنتاج المعنى.

ولما كانت مهمة التأويل هي البحث عن المعنى فيما وراء النصوص فإن الضرورة البحثية تقتضي كشف المعنى المتخفي خلف النص وهو ما يريده ريكور من خلال التركيز على مفهوم الخطاب وعلى تلك العلاقة الجدلية العلاقة بين النص والذات وبين الذات والآخر.

ـ الفصل الثالث: جاء موسوما بـ"التأويل الديني عند بول ريكور". فقد تضمن قراءة للتأويل في شكله الديني، أي البحث في طبيعة النصوص الدينية كون أن هذه النصوص الأصلية أو الطبيعية لا تُكتشف إلا مع التأويل؛ والذي يسعى بدوره إلى إعادة بناء النص الأصلي خلف كل نص مما يدل على وجود علاقة تلازم بين النص والتأويل. وعلى هذا الأساس حاولنا البحث في قضية الدين والإيمان، ومن خلال هذه المسألة تتوضح العلاقة التي يقيمها ريكور بين التعلق والتدين والإلحاد.

ولأن الدين نال القسط الوافر من اهتمام ريكور فقد سعى في مشروعه التأويلي للبحث في الأصل الحقيقي الذي انبثق عنه الدين، كما حاول ريكور الكشف عن طبيعة الشر في الديانات السماوية. وتحت هذه المسألة ناقشنا موقف ريكور من إعادة قراءة التراث الأسطوري والرمزي للكتاب المقدس.

ـ خاتمة: فقد تضمنت جملة النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة والتي تعكس الحلول التي قدمها ريكور من خلال مشروعه التأويلي البديل.

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج المتبع، فإن الخيار المنهجي الذي اتبعناه في هذه الدراسة كان تاريخيا، تحليليا، مقارنا. فالمنهج التاريخي تم توظيفه من أجل تتبع تطور التأويلية والوقوف على مدارسها المختلفة ومدى تأثيرها على ريكور انطلاقا من اليونان مرورا بالعصر الوسيط

وصولا إلى الفلسفة الغربية المعاصرة. أما المنهج التحليلي فكان الأنسب لعرض المرجعية الفكرية لبول ريكور كفينومينولوجيا هوسرل والتحليل النفسي لفرويد، كما تظهر الحاجة إلى المنهج التحليلي في قراءة وفهم مختلف الأفكار التي وظفها ريكور في تأسيس مشروعه التأويلي. أما المنهج المقارن فقد تم توظيفه بناء على حاجتنا إلى المقارنة بين ريكور وبين من شاركوه توظيف تلك الأفكار واضفاء صبغته عليها لكيلا تبدو غريبة عما سبقها من المشاريع ومدى قدرته على جعل تلك الأفكار المختلفة مزيجا متجانسا ينشئ به مشروعه الهرمينوطيقي.

لا شك أن اختيارنا لموضوع الدين والمعنى عند بول ريكور هو خيار معرفي ومنهجي صعب أما عن الصعوبات التي واجهتنا في هذه الدراسة فتتعلق أولا بطبيعة الموضوع فهو متشعب ومتداخل ومجالات النظر فيه متعددة؛ فهو في أساسه موضوع مرتبط بجوانب مختلفة: تاريخية سياسية اجتماعية دينية فلسفية مما يجعل من عملية ضبطه والإحاطة بجميع جوانبه مسألة في غاية الصعوبة وهذا ما يتطلب جهدا كبيرا ووقتا طويلا. كل هذا أدى بنا الى صعوبة وضع خطة مناسبة لهذا الموضوع.

بالإضافة إلى هذه الصعوبة ثمة صعوبة أخرى تتعلق بمحاولة فهم نصوص بول ريكور فإضافة الى كونها صعبة القراءة وتتضمن معاني متعددة التأويل فهي ذات تضمينات فكرية وتاريخية وفلسفية. وبالتالي تبقى عملية فهمها بعيدا عن السياق الذي ظهرت فيه عملية معرفية شاقة كما ان فهم بعض جوانب فلسفة بول ريكور التي تتمحور حول التأويل وسؤال المعنى يتطلب من القارئ للتواصل معه أن يتعلم التعامل مع عدة مستويات في آن واحد فنصوصه وكتاباته مثقلة بالهوامش والشروحات وفكره ذا بنى متعددة تاريخية ودينية وفلسفية وسياسية الأمر الذي يتطلب جهدا أكبر في فهم اللغة التي كتب بها بول ريكور.

أما الصعوبة الأخرى فتتعلق باحتمالات التأويل المتعددة التي تتضمنها أفكاره ومفاهيمه نتيجة لتراكم المعاني في نصوصه استئناس بول ريكور بالعديد من المناهج في التأويلية ما يفرض على الدارس لفكره التعمق في أكثر من موضوع وأكثر من منهج.

العائق الآخر يتعلق بمسألة الترجمة فأغلب الكتب التي اهتمت بتأويلية ريكور كانت باللغة الإنجليزية. لذا كان من الضروري فهم نصوصه في سياق اللغة الأصلية التي كتبت بها، أي في سياق تكونها وتشكلها، لأن النص ينتمي إلى بنية ثقافية معينة، وهذا ما يفسر عدم فهم التراث الفكري لبول ريكور في السياقات الثقافية التي نُقل إليها التي حاولت التعاطي مع نصوصه قراءة وتحليلا ونقدا.

إن هذه الدراسة محاولة متواضعة تهدف إلى تحديد معنى الهرمينوطيقا عند بول ريكور، كما تهدف بصفة أساسية إلى قراءة نظريته في التأويل قراءة صحيحة تطرح المشكلات التي يثيرها التأويل وتعيد قراءة ما غفلت عنه مناهج وآليات تفسير النص الديني في الخطاب الديني المعاصر. وعلى الرغم من كون هذه الدراسة سعت إلى فهم آليات القراءة الجديدة التي وظفها بول ريكور في قراءة وفهم النصوص الدينية فإن نصوصه تتميز بالثراء الدلالي بما يجعلها تتنوع بين ما هو لغوي وما هو اجتماعي وما هو تاريخي الأمر الذي يجعلها مفتوحة على من المزيد من المساءلة والنقاش الأكاديمي، لذا فنصوصه قابلة للتجديد المستمر للقراءة والفهم تتطلب من الدارسين مزيدا من البحث والاهتمام للبحث عن حلول لها كون هذا الموضوع الفلسفي لم تنجز فصوله بعد، إذ نأمل أن يتدعم أكثر من خلال قراءات جديدة تقدم صورة موضوعية عن فكر ريكور.

مدخل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي:

نتقدم في هذا الفصل بمجموعة من المفاهيم التي نعتقد أنها تشكل الحجر الأساس الذي انبنت عليه التأويلية والسيميائيات لأن هذه الأخيرة ليست أكثر من «سؤال حول المعنى»، سؤال حول شروط و أشكال التعبير عن المعنى نظرا لأن المعاني لها مستويات متعددة ومختلفة؛ فإن التفسيرات متنوعة وتتأثر باحتياجات ورغبات الإنسان التي تميل إلى تفضيل مواقف معينة واستبعاد أخرى بالإضافة إلى أنها قادرة على إضافة بعض المكونات الدلالية ذات الأهمية، وتشكلت كنشاط معرفي مستقل، ولها وضع خاص "فهي من جهة ليست وحيدة الاستعمال ولا ترتبط بهذا النشاط المعرفي دون غيره، فهذه المفاهيم تستعمل أيضا في الكثير من العلوم الإنسانية (اللسانيات الأنثروبولوجيا- التحليل النفسي- علم الدلالة)، وهي من جهة ثانية لا تحيل على نفس المضمون؛ فالكثير من هذه المفاهيم لها دلالات متعددة وفق استعمالاتها داخل هذا الحقل أو ذاك، ومن جهة ثالثة فإن هذه المفاهيم تشترك في خاصية واحدة: ألا وهي إحالتنا على المكانيزمات الخاصة بإنتاج الدلالة وتداولها واستهلاكها." [1] السيميائيات ليست سوى تساؤلات تدور حول معنى وهي دراسة للسلوك الإنساني باعتباره منتجا للمعاني ولا يمكن للسلوك أن يكون مدركا في غياب القصدية الصريحة التي هي أساس كل القضايا المعرفية وذلك باعتباره يحيل للمعنى.

بقي هذا العلم أو هذا التيار المعرفي محل اختلاف وجهات نظر المهتمين به من حيث تحديد ميدانه بدقة منذ الحضارة اليونانية القديمة مهد ظهوره، كان يستهدف عند اليونان القدماء تصنيف علامات الفكر لتوجيهها في منطق فلسفي شامل كون السيميولوجيا القديمة تنتمي إلى جرد مدلولات الفكر، وقد استخدم عند اليونان القدماء المصطلح "Séméiologos" بمعنى "خطاب العلامة"، حيث أنّ «Séméion» تعني علامة و«logos» تعني خطاب، وهو المصطلح الذي انتقل فيما

[1]- سعيد بنكراد، السيميائيات وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 3، 2012، ص 253.مفاهيمها

بعد إلى الفرنسية تحت اسم "sémiologie" أو "séméiologie" بمعنى "علم العلامات" حيث أنّ اللاحقة اللسانية الفرنسية تعني "علم". [1] .

وسنحاول فيما سيأتي تحديد بعض مضامين هذه المفاهيم استنادا إلى التّصورات التي اقترحتها السيميائيات في هذا المجال:

-المحايثة:

أصبح مفهوم المحايثة الذي أشاعته البنيوية في بداية الستينيات من القرن العشرين مفهوما مركزيا يقوم عليه فهم وقراءة النص، أصبح تحليله ككلمة سر تداولها البنيويون وهو عبارة عن وحدة يجيب عن كل الأسئلة ويستوعب كل المعاني، وأن النص لا ينظر فيه إلا من ناحية نفسه ويتخلص من أي شيء لا يوجد بداخله، فالمحايثة بهذا المعنى تعزل النّص وتفصله عن كل السياقات المحيطة به؛ فهو مستقل بذاته ولا يمكنه الانفصال عن أي شيء آخر وذلك لامتلاكه دلالات خاصة به.

المحايثة لها أصول أخرى عبر ما أثبتته البنيوية في تفاصيل تحليلها، فالمحايثة هي ما هو معطى بشكل سابق على الفعل الإنساني وتمفصلاته "فهي كما يشير "لالاند" في قاموسه مرتبطة بنشاطين: نشاط يحيل عل كل ما هو موجود بشكل ثابت وقار عند "كانت" ما (لأمر يتعلق برؤية ستاتيكية) وآخر يحيل على ما يصدر عن"كانت" ما معبرا عن طبيعته الأصلية (رؤية دينامية)، وفي الحالتين معا نحن أمام مضامين سابقة في الوجود على الإنسان ومعطاة مع الطبيعة ذاتها، وفي هذا السياق فإن المحايثة هي رصد لعناصره تفرزها السيرورة الطبيعية لسلوك إنساني مدرج داخل الزمنية التاريخية باعتبارها مدى يخبر عن المضامين وينوعها"[2]

يعتبر التلفظ الإنساني مدخل أساسي للفهم وإنتاج الدلالات وهذا ما حاول أوغسطين شرحه في سيرورته المنتجة للتلفّظ الإنساني وذلك من خلال القول بوجود "معرفة المحايثة" التي يبعثها الله إلى عباده وذلك عبر ثلاثة ألفاظ: «لفظ القلب، واللفظ الداخلي، والخارجي».

[1]- برنار توسان، ماهي السيميولوجيا، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، بيروت-لبنان، ط2، 2000، ص37.

[2] - سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص255.

وهو اللفظ الذي ينتسب إليه الفرد اختيارا أو قدرا والأساس في كل هذا أن المعرفة، من منظور لاهوتي، سابقة في الوجود للسلوك الإنساني ومصدرها محفل متعال، ولا يقوم هذا الإنسان بتصريفها في وقائع بعينها"[1]

– السيميوز (السيرورة المنتجة للدلالة):

إذا كانت السيميوز سوى السيرورة المنتجة للدلالات فإن السلوك السيميائي عينه ليس إلا تجاوز إكراهات البيولوجية والطبيعية والولوج إلى العالم الثقافي الشامل لكل الاقتراحات وبهذا المعنى فإن كل واقعة تستند إلى دلالتها، إلى السيرورة الداخلية التي تشمل كل العناصر المكونة لها ضمن ترابط جلي وإن هذه السيرورة يطلق عليها السيميائيات، السيميوز، الوظيفية السيميائية.

بالاستناد على ذلك الحضور فإن السيميوز كعلاقة تستدعي ثلاث عناصر والتي من خلالها تستقيم السيرورة وآخر عنصر يتحكم في إنتاج الدلالات وتداولها وكمثال نأخذ "شجرة" والتي تشتمل العلامات التالية:

01–متوالية صوتية تعمل كتمثيل رمزي مقارن لليد.

02–استناد الموضوع إلى التمثيل لتشكيل أساس المعرفة ألا وهو إنتاج الصور الذهنية "فالمعرفة التي لا تستند إلى موضوع لا يمكن أن تكون معرفة" [2].

03–مفهوم يحول الموضوعات إلى صور ذهنية تغنينا عن "الأنا" و"الهناء".

يتم الوصول لمعنى السيميوز الحقيقي عن طريق إمتزاج النقاط الثلاثة المذكورة"إنّ الترابط بين العناصر الثلاثة وفق التأليفات الآتية مفتوحة على كل الاحتمالات، هو ما يشكل المضمون الحقيقي للسميوز، فالسميوز لا تقف عند حدود رصد المعنى الأولي الذي يحيل عليه التمثيل من خلال إحالته الأولى، بل نشير إلى إمكانية استمرار هذه الاحالات دون انقطاع إلى ما لا نهاية"[3] .

[1] – سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص 256

[2]– قاسم سيزا، مدخل إلى السيميوطيقا، ج 1، منشورات عيون – الدار البيضاء، ط1، 1986، ص22.

[3]– سعيد بنكراد، المرجع السابق، ص 259

إن إلحاق **بورس** مفهوم السيميوز إلى الدراسات السيميائية الحديثة جعله الحجر الأساسي التي تقوم عليه التصنيفات السيميائية للعلامة. "إن اعتبار السيميوز المبدأ الذي يتحكم في إنتاج الدلالات وتداولها مضمونيا جعل منها لا تكترث لمادة الدلالة ولا تقتصر للوقائع، في حين أن هذه الأخيرة خاضعة لقانون السيميوز ولهذا ما يدور ضمن الممارسة الإنتاجية ويستعمل يعتبر سيرورة سيميوزية.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم العلاقة في الطورين حسب بورس مثلا: لا يمكن أن يفصل عن سيرورة السميوز، فخارج هذه السيرورة لن تحيل الوقائع إلا على تجربة صافية خالية من الفكر والقانون" [1]

فالعلامة التي تتكون من مؤول وموضوع والمؤول ليس سوى الوجه المرئي لسيرورة تخفي داخلها فعل الإدراك ذاته، "فالذات الثانية تحتاج إلى سيرورة وغير مرئية لكي تحول إلى الوقائع الموجودة في العالم إلى مفاهيم تحل هذه الوقائع وتمنحها بعدها السيميائي"[2].

– المعنى:

بإسناد المعنى إلى مفهوم المحايثة والسيميوز يمكن تحديد مداراته وأشكال تجليه لكونه من المفاهيم التي يصعب عليها التحديد والضبط في حين أن الاستعمال العادي قليلا ما يفرق بين المعنى ودلالة لكون الفرق بينهما واسع وكبير وهذا ما جعل من **يالمسليف** يدعو إلى جعل المعنى مادة تشتق منها الدلالات باعتبار المعنى درس من خلال مفهوم "الشيء في ذاته" حسب تصور كانط يجعلنا نتعرف على الطاولة وأن هذه الأخيرة لا يمكن التعرف على جوهرها باعتبارها الشيء ذاته.

ولعل هذا ما دفع "**توماس جاكوبسون**" إلى النّظر إلى المعنى من الزاويتين:

الأوّل باعتباره ما يسمح بالقيام بعمليات الشرح التي تدخلنا من سنن إلى آخر، وثانيا باعتباره ما يؤسس النشاط الإنساني منظورا إليه كقصدية، "فلا شيء يمكن أن يقال من المعنى قبل أن تتم

[1]– سعيد بنكرادا لمرجع السابق، ص 259.

[2]– المرجع نفسه، ص 260.

مفصلة على شكل دلالات"[1] ويضعنا هذا الأمر أمام تقابل جديد يصف العلاقة بين المعنى باعتباره مادة، وبين الدلالة باعتباره شكلا لهذا المعنى ومشتقة منه.

ولهذا فإن ما تدرسه السيميائيات في تصور كريماس على الأقل ليس جوهر مضمونية كمنضية بذاتها، "أنها تدرس على النقيض من ذلك أشكالا مضمونية وهي ما يشير إلى التحقيقات الممكنة للمادة الأصلية" [2].

فما يفهم بشكل مباشر من الواقعة دون الاستعانة بشيء آخر يطلق عليه المعنى في حين تعدد الدلالات عن المعطى بشكل مباشر "معاني ثابتة"، أو دلالات مصدرها الثقافة والتاريخ، "وهي دلالات يتمّ الحصول عليها من خلال تنشيط الذاكرة الواقعة والدفع بها إلى تسليم كل دلالاتها، ففي الحالة الأولى يطلق على المعنى التحرير، ويطلق عليه في الحالة الثانية الإيحاء"[3].

العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى غالبا يراد بها المعنى وخصوصا إذا ساعد هذا اللفظ في تصور المعنى "وإذا جعلنا المعنى يُتصوّر من أجل اللفظ بصورة، ويبدو في هيئة، ويتشكل بشكل يرجعُ المعنى في ذلك كلّه إلى الدلالات المعنوية، وتكون الدلالة من مجرّد اللفظ، إنّ صور المعاني لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يُراد من الألفاظ ظواهر ما وُضعت له في اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معانٍ أُخر".[4]

– الدلالة:

الدلالة هي معنى مركزي ينظم حول النشاط السيميائي في مجمله ويمكن أن أقول إن إنتاج الدلالة هو رصد للضوابط الثقافية التي تتشكل كقوانين أي التي يتم إسناد تأويل كل الوقائع لها.

وعلى هذا التعريف فهي سيرورة لإنتاج المعنى من خلال تحويله من طابعه المادي إلى أشكال مضمونية.

1- AJ Greimas,J courtés , dictionnaire raisonné de la théorie du langage ,présentée Dans le cadre des colloques des gradués, 1990, p 67

2- سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص 262

3- المرجع نفسه، ص 262.

4- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، ص265

يرى أغلب المهتمين بشأن الدلالة أنها كل متجانس فيما بينه من العلامات "ولقد تصور المنشغلون بسيميائية الدلالة أن كل نظام متناغم من العلامات هو نظام دال، إنّ تعلق الأمر بنظام قائم على العلامات اللغوية أو بأنظمة قائمة على علامات غير لغوية، وتصوروا أنّ النظام الواحد وحدة تقوم على التناسق بين أجزائه وعناصره "[1].

– التأويل:

لقد ارتبط مفهوم التأويل بالتصور التي تملكه عن الدلالة، حيث "أن التأويل حصر ضمن حدود استقطاب ثنائي الذي بين المعنى الخفي وآخر المباشر، كما تصوّر كتاب المقدس أن حدود اللغوية تحتوي على معان معنى ظاهر وآخر خفي، ودور المسؤول يكمن في الكشف عن المعنى الثاني لأنه هو الذي يحتوي على القصدية الحقيقية للذات الآلهة" [2].

لقد أصبح التأويل نشاطا ضروريا تستند إليه كل العلوم الإنسانية من أجل فهم أفضل للتراث الإنساني القديم والحديث وفي هذه الحالة "فإن التأويل لن يكون مجرد بتحديد المعنى لا يرى بشكل مباشر، إنه حالة وعي فلسفي لا ترى في المحدد بشكل مباشر سوى حالات رمزية تحتوي على أسرار الإنسان الثقافية والاجتماعية والدينية، وهي أسرار يجب الكشف عنها من خلال امتلاك المفاتيح الضرورية للتأويل" [3].وهذا ما يوحي بضرورة معرفة مفاتيح التأويل أي الشروط اللازمة للعملية التأويلية والتي تجعلنا نتمكن من الوصول لحقيقة الرموز "فالتأويل ليس شرفا ولا يمكن أن يكون إضافة غير ضرورية لفعل إنتاج الدلالات إنه على العكس من ذلك حاجة الثانية"[4].

1- c f,Anne hénault, les enjeux de la sémiotique,1 ere édition presse universitaire de France, Paris 1979, p28.

[2]– سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص 267.

[3]– سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص 268.

[4]– مرجع نفسه، ص 270

– الرمز:

الرمز هو عبارة عن صورة دالة تستعمل للإحالة على مدلول يقابلها عن طريق العرف، (الميزان للدلالة على العدل، الحمامة للدلالة على السلم....) حيث لعبت الأنتروبولوجيا المعاصرة دورا مهما في الكشف عن الكثير من أبعاد هذا التطور.

يحمل الرمز معنى أو أكثر على حسب الشخص ذاته "ويعرف بيرس الرمز على أنه علامة تحيل على الشيء الذي تشير إليه بفضل قانون غالبا ما يعتمد على التداعي بين أفكار عامة " [1].

إن الرمز يعبر عن ميل الانسان الشديد الى تحويل حقائق أو أحكام مجردة الى كيانات محايدة من خلال أشياء أو سلوكيات محسوسة، فالصليب هو رمز للمسيحية، والهلال رمز للإسلام والحمام رمز للسلام...، ويمكن أن تأتي بمجالات أخرى تهم أشياء ومجالات متعددة، فيصبح الكلب إثر ذلك رمزا للوفاء، والأسد رمزا للشجاعة، والثعلب رمزا للدهاء والغراب للشؤم، وهكذا دواليك، والخلاصة أن العبور من المجرد إلى المحسوس لا يتحقق إلا من خلال الرمز وداخله"[2]

يعتبر أرنست كاسيرير 1874-1945 من الفلاسفة الأوائل الذين أشاروا إلى التصور الجديد للرمز من خلال محاولة تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين إنسان وعالمه الخارجي،" فعلاقتنا بهذا العالم كما يرى الفيلسوف ليست مباشرة ولا يمكن أن تكون بجرد رباط آلي يجمع ذاتا بموضوع."[3]

تتشكل حواجز الإنسان الحادية من الأشياء الموضوعات بل هو كيفية التي تتم من خلالها صياغة الواقع الثقافية وتسلب منه أبعاده المادية لتكسيه بطبقة عليها الوظيفية الرمزية.

وعلى هذا الأساس فإن اللغة، الدين، الأسطورة، الخرافة، وكل السلوكات الثقافية في أشكال رمزية تقوم لحظة إدراكها كما يوجد خارجها من يقوم بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي؛ لهذا فهو لا يعيش الواقع في مادته بل يعيش ضمن بعد جديد للواقع هو البعد الرمزي، "إن السلوك الإنساني هو سلوك رمزي في جوهره، ولا يمكن للسّلوك الرمزي أن يكون سوى إنساني، وبهذا المعنى

[1]– قاسم سيزا، مرجع سابق، ص 34.

[2]– سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص274.

[3]– سعيد بنكراد، مرجع سابق، ص275.

فإن الثقافة ذاتها ليس سوى نسيج مركب من الأنظمة الرمزية على حد تعبير كلود ليفي ستراوس" [1].

يرى بيرس أن الرمز أداة حاسمة في تنظيم التجربة الإنسانية ولتصبح هذه التجربة كونية وعامة تحتاج إلى النظر في الأبعاد الرمزية؛ فالرمز يمكّن الإنسان من التّخلص من التجربة الظرفية والمباشرة كما يمكنه من التخلص من الكون المغلق للتناظرات، "فمن خلال الرمز تتسرب ذاكرة الإنسان إلى اللغة، وعبره يدرج الإنسان رغبته ضمن أفق مشاريعه الخاصة" [2].

– التعريف اللغوي للنص:

أ–في اللغة العربية:

إن الباحث في كلمة "النص" في المعاجم العربية يلاحظ تعدد الدلالات التي ترتبط بها، فقد جاء في مقاييس اللغة: "النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء ... ونصصت الرجل: استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج ما عنده، لأنك تبتغي بلوغ النهاية"[3]، ويقول ابن منظور: "النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصا: رفعه، وكل ما أظهر، فقد نص ..... واصل النص أقصى الشيء وغايته" [4]، وفي تاج العروس "أصل النص: رفعك للشيء وإظهاره فهو من الرفع والظهور منه المنصة ... نص الشيء (ينصه) نصا: حركه"[5] فيقول أيضا "النص: الاستناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف، والنص: التعيين على شيء ما وكل مجاز من النص بمعنى الرفع والظهور"[6]

[1]– سعيد بنكراد، المرجع السابق، ص 276.

[2]– مرجع نفسه، ص283.

[3]– ابن فارس (المتوفى) معجم مقاييس اللغة، ج 7، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دون (ط)، 1979، ص 357

[4]– أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3 1414هـ، ج 7، ص 98 وما بعدها

[5]– أبو الفيض، محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الزبيدي، تاج العروس، مج18، مجموعة من المحققين، دار الهداية، د (ط، ت)، ص 179

[6]– المرجع نفسه، ص180.

من خلال التعرف على المعنى اللغوي للنص وخصوصا في اللغة العربية يبين لنا أن للنص دلالات كثيرة كالغاية والمنتهى والتحريك ... في حين أن هذه المعاني المختلفة هي في الحقيقة عبارة عن مجازات والمعنى الحقيقي هو رفع الظهور.

ب–في اللغات الأوروبية:

كان للنص حصته في الدراسات الغربية على غرار اللغة العربية "نجد في اللغات الأوروبية كالفرنسية أن مصطلح Texte يرتبط بالنسيج أو الأسياخ المظفرة"[1]، ويرجع المصطلح إلى ما مدلوله كلمة النسيج "في المجال المادي الصناعي، وقد ترتب عنها اشتقاقات لا تنزاح عن هذا المعنى الأصلي، ثم نقل هذا المعنى إلى نسيج النص، ثم اعتبر النص بنية من الكلمات "[2]، وتتعلق كلمة النسيج بعدة دلالات قريبة من معنى النص اصطلاحا ومنها: "دقة التنظيم، وبراعة الصنع، والجهد، والقصد، والكمال والاستواء"[3] ، يتجلى لنا من خلال تعريف النص عند اللغات الأوروبية مستقاة من التداول الاستعماري في اللاتينية لمعاني الحكاية والنسيج.

العلاقة القائمة بين الدلالة والنص في اللغة العربية ليست نفسها تلك العلاقة القائمة بين اللغة والنص في اللغات الأجنبية حيث "أن هذه الدلالة اللغوية للنص في اللغات الأجنبية أكثر اتصالا بحقيقة النص الاصطلاحية، على عكس الدلالة في اللغة العربية، والتي تظهر مختلفة عن معنى النص كما هو معروف، رغم أنه يمكن إيجاد طريق للربط بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، وكيف انتقل المفهوم إلى دلالته الحالية "[4].

– التعريف الاصطلاحي للنص:

تكثر تعريفات النص حسب الإرشادات المعرفية والنظرية للباحثين وتضارب مقارباتهم، بل تتنوع تعريفات الباحث الواحد حسب ميولاته النقدية المختلفة، فرولان بارت Roland

[1]– فو لفجانج هاينة من، ديتر فيهفجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، تر: فالح العجمي، جامعة الملك سعود، ط1، 1999، ص 4.

[2]– محمد مفتاح، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2010، ص 16

[3]– عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص ص 17 عن عبد الخالق فرحان شاهين أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب رسالة ماجيستير كلية الأداب جامعة الكوفة، 2012، ص 7

[4]– أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1990

Barthes مثلا "تكثر تعريفاته للنص الأدبي بتعدد المراحل النقدية التي مر بها، منذ المرحلة الاجتماعية إلى غاية المرحلة الأخيرة مرورا بالبنيوية والسيميائية "[1]، وهذا التنوع في تعريف النص "يدل على حركية المفهوم من جهة واتضاح طرقه الإجرائية في حقول معرفية مختلفة من جهة أخرى" ،[2] بل "إن مسألة وجود تعريف شامل للنّص مسالة غير منطقية إلى مدارس لغوية شتى حول أبعاد المصطلحات التي تعتمد عليها دراساتهم".[3]وسأحاول التركيز على مفهوم النص اصطلاحا عند العرب وعند الغربيين:

أ–عند العرب:

يتغير معنى النص اصطلاحا حسب زاوية المعرفة التي تتم فيها الدراسة ففي اصطلاح الأصوليين يدل النص على "ما لا يحتمل إلا معنى واحد أو ما لا يحتمل التأويل"[4] ، عند أهل الحديث كان التعريف الاصطلاحي للنص عند العرب يحمل طابع الإسناد والتعيين والتحديد في حين نجده عند الفقهاء بمعنى الدليل الشرعي كالقرآن والسّنة ومنه قولهم: «لا اجتهاد في النص».

ما هو مهمّ هنا هو النص في اصطلاح النقاد، وفي هذا السياق نجد جملة من المساهمات العربية لثلة من الباحثين، ومنهم طه عبد الرحمان الذي يعرف النص بأنه "بناء يتركب من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات وقد تربط هذه العلاقات بين جملتين أو بين أكثر من جملتين"[5].

ويعرف **سعيد يقطين** النص بأنه "بنية دلالية تنتجها الذات (فردية أو جماعية) ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة"[6] وفي هذا الشأن يتحدّث محمد عزام عن

[1]– محمد عزام، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، منشورات أتحاد العرب، دمشق، 2001 ص 44

[2]– حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2007 ص 35

[3]– سعيد بحيري، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان، ناشرون لونجمان، ط1، 1998، ص 107

[4]– مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، ج 2، ص 926

[5]– طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص35.

[6]– سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001، ص32.

النّص الأدبي ويقول إنه "وحدات لغوية ذات وظيفة تواصلية – دلالية-، تحكمها مبادئ أدبية وتصنعها ذات فردية أو جماعية"[1].

النص بنيته لسانية ذات دلالة، في حين أنها ذات بعد تواصلي كما تتحقق التوليفة الأدبية بجملة من المبادئ وهنا يتاح النص لذوات متعددة قبل وأثناء وبعد الكتابة تجعله ينتج.

لقد ذكر أحمد اليبوري عدة أقوال تحيل على النص حسب النظرية السيميائية؛ فالنص ملفوظ أي أنه يتضارب مع الخطاب رغم أن هناك من يجعلهما متماثلتين، والنص "مجموعة السلسلة اللغوية اللامحدودة بسبب إنتاجية المنظومة"[2]، كما أن النص على سبيل الحصر قد ينطبق على "عمل كتاب أو منظومة من الوثائق المعينة أو الشّهادات التي تم جمعها وفي هذه الحالة يكون النص بنفس معنى المتن"[3].

ويرى محمد فتاح أن النص "وحدات لغوية طبيعية منضدة متسقة منسجمة"[4] ويعرفه أيضا من خلال بعض الركائز الأساسية، فالنص عنده مدونة كلامية، وحدث تواصلي، وتفاعلي، وله منطلق وموصل، أي أنه مسدود كتابيا لكنه خصب معنويا لأنه "متولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية ... وتتناسل من أحداث لغوية أخرى لاحقة له"[5].

ب–عند الغربيين:

لقد بحث في النص، ودلالته مجموعة من النقاد والباحثين، من مختلف المنابع والاتجاهات النقدية المختلفة، ومنهم السوسيولوجيون، كالباحث الروسي لوتمان Lotman الذي يرى أن للنص دلالة لا تقبل التقسيم، "فهو يحقق دلالة ثقافية معينة، وينقل دلالتها الكاملة"[6] تعتبر الخاصية البنيوية على أن النص له بنية منظمة وذلك لأن التنظيم الداخلي مهم للنص ولا بد منه في تكوينه.

---

[1]– محمد عزام، النص الغائب، مرجع سابق، ص26.

[2]– أحمد اليبوري، دينامية النص الروائي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط1، 1993، ص16.

[3]– المرجع نفسه، ص ن.

[4]– محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996، ص15.

[5]– محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992، ص120.

[6]– صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص216.

ويرتبط النص عند العالم اللساني هامسيلف Louis Hjelmslev بالملفوظ اللغوي المسرود أو المكتوب، طويلا أو قصير كان " فعبارة Stop أي قف في نظر هامسيلف نص"[1] وعند تودوروف "النص إنتاج لغوي منطوي على ذاته ومستقل بدلالاته، وقد يكون جملة أو كتابا بأكمله"[2]، وهذا الإنتاج اللغوي له وجهان، وجه اللفظ ووجه المعنى، ولا نستطيع تعريف النص من خلال اللفظ فقط، بل هناك من صرح بضرورة الأولوية للمعنى على اللفظ، حيث يكون النص "وحدة دلالية، وليست الجمل، إلا الوسيلة التي يتجسد بها النص"[3].

ويعتبر فان ديك Van dijk من الباحثين الذين اهتموا بالنص كثيرا، وقد ذكر في كتابه: (بعض مظاهر قواعد النص 1972)، و(النص والسياق 1977)، أن "النص نتاج لفعل ولعملية إنتاج من جهة وأساس لأفعال وعمليات تلق واستعمال داخل نظام التواصل والتفاعل من جهة أخرى"[4].

أما هاليداي M. Holliday ورقية حسن R. Hassan فقد أكدا في كتابهما (الاتساق في الإنجليزية 1976) أن النص "وحدة لغوية في طور الاستعمال، وهو لا يتعلق بالجمل، وإنما يتحقق بواسطتها، وهما يركزان على الوحدة والانسجام في النص من خلال الإشارة إلى كونه وحدة دلالية"[5] ولا يهتمان بالامتداد حيث يقولان " النص غير محدد بعدد أسطر أو حجم معين ... وبعض النصوص تتماثل في الحقيقة من حيث أن تكون أقل من جملة واحدة في التركيب النحوي مثل: التحذيرات، العناوين، الإعلانات، الإهداءات"[6]، وفي نفس الصدد يؤكد ديرسلر Derssler أن "النص هو القول القائم بذاته والمكتمل في دلالته"[7]، فهو لا يركز على الطول في تحديد النص بل على الاكتمال والاستقلال، "وهذا يدل على أن النص قد يكون كلمة أو جملة أو مجموعة من

[1]- يسري نوفل، المعايير النصية في السور القرآنية، دار النابغة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص18.

[2]- محمد عزام، مرجع سابق، ص14.

[3]- محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص13.

[4]- محمد عزام، مرجع سابق، ص16.

[5]- المرجع نفسه، ص ن.

[6]- صبحي ابراهيم الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، القاهرة، 2000، ص29.

[7]- صلاح فضل، مرجع سابق، ص215.

الجمل، لكن بشرط التشابك فيما بينها فكل متتالية من الجمل تكون نصا شريطة أن تكون بين هذه الجمل علاقات، أو على الأصح أن تكون بين عناصر هذه الجمل علاقات"[1]، ويرى روبرت بوجراند Robert De Beaugrande أن النص قد ينفتح ليشمل أي رمز لغوي دال، سواء مكتوب أو منطوق أو إشارة مرئية كاللغة الرمزية، فالنص في نظره قد "يتألف من عناصر ليس لها ما للجملة من الشروط (مثلا علامات الطرق والإعلان والبرقيات ونحوها)".[2]

ويعتبر الناقد الفرنسي رولان بارت الذي يعتبر من النقاد الذين ساهموا في تعريف النص مساهمة فعالة، حيث نشر بحثا بعنوان «من العمل إلى النص »فرق فيه بين العمل الأدبي والنّص الأدبي" [3]، فالعمل الأدبي محدّد مادي يحمل باليد، أما النص الأدبي فتحمله اللغة، وله وجود منهجي لا غير، والأول يتعلق بالأجناس والأنواع ويخضع للتصنيف، بينما الثاني يتجاوز ذلك كله، والأول أحادي، أما الثاني فتعددي (التناص)، والأول ملك لصاحبه والثاني ملك لقارئه، ينظر فيه من جديد، ليس كما أراد مؤلفه، بل "قراءة إنتاجية، تقرّب القراءة من الكتابة، حيث يصبح القارئ كاتبا لنص جديد"[4]، ويعرف بارت النص تعريفا لغويا حيث يرى أنه "نسيج من الكلمات، ومجموعة نغمية وجسم لغوي"[5]،ثم يعرفه في إطار السيميائيات على أنه " نسيج من الدوال التي تكون العمل" [6]، وقد شبه هذا النسيج "بنسيج العنكبوت فهو محكم ومتماسك، ويرتبط ببعض، في إطار وحدة كلية". [7] ترى الناقدة جوليا كريستيفاjulia kristeva أن النص يتجاوز مفهوم الخطاب أو القول فهو حسب رأيها الخاص موضوع لممارسات سيمولوجية عدّة التي تبني ظواهر غير لغوية مكونة بواسطة اللغة، وإن النص بهذا المفهوم يقوم بإعادة توزيع نظام اللغة للكشف عن العلاقة القائمة بين الكلمات التواصلية، وهذا النص عملية مستخلصة مما يعني:

[1]- محمد خطابي، مرجع سابق، ص13.

[2]- روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والاجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص97 .

[3]- صلاح فضل، مرجع سابق، ص213.

[4]- محمد عزام، مرجع سابق، ص19

[5]- حسين خمري، مرجع سابق، ص44.

[6]- المرجع نفسه، ص ن.

[7]- رولان بارت، درس السيمولوجيا، تر: بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط3، 1993، ص85

01-علاقته باللغة جعلت منه صالحا ليعالج مقولات فلسفية ورياضياتية أفضل من المقولات الصرفة له كالمقولات اللغوية.

02-يمثل عملية تناص من النصوص الأخرى،" ففي فضاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى، مما يجعل بعضها يقوم بتحييد بعضها الآخر ونقضه" [1]، إن هذه الرؤية للنص جعلت كريستيفا "تقترح رؤية نقدية جديدة"، تلزم انفتاحية النص الأدبي على عناصر لغوية، وغير لغوية (إشارات ورموز) متجاوزة بذلك التّصور البنوي "[2].

كما يرى بعض الدّارسين أن مفهوم النص يتشارك مع مفهوم الخطاب، ومنهم فان دايك الذي يرى أن "النص والسياق لأغنى لكل واحد منهما على الآخر" [3]، فالسياق يوحي بالخطاب وفي الاتجاه نفسه يربط بوجراند بين النص وعناصر خارجية تؤكد ارتباط النص بالخطاب، فيقول: "ينبغي للنص أن يتصل بموقف يكون فيه، تتفاعل فيه بمجموعة من المرتكزات والتوقعات والمعارف، وهذه البيئة الشاسعة تسمى سياق الموقف"[4] .

ويرى بول Paul Ricoeur أن النص هو خطاب تمت كتابته، حيث يقول: "نطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"[5] ، فالكتابة هنا تضمن سيرورة الكلام، وهي كما يعرفها دريدا" تثبيت الأصوات اللّغوية بواسطة علامات خطية" [6] ، ويرى جوفريG.Hartman.أن النص هو أي" قطعة ما ذات دلالة وذات وظيفة، وبالتالي هي قطعة مثمرة من الكلام"[7] ، يتضح لنا من خلال الكلام الدال على الوظيفة الاتصالية أن هارتمان أعطى للنص بعدا تداوليا يختلف عن الخطاب.

---

[1]- جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فؤاد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1997.

[2] - عبد القادر بقشي، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007، ص19.

[3]- تون فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط1، 2001، ص156.

[4]- روبرت دي بوجراند، مرجع سابق، ص91 .

[5]- صلاح فضل، ص 219

[6]- حسين خمري، مرجع سابق، ص45.

[7]- سعيد بحيري، مرجع سابق، ص ص101-102

ومقابل هذه الآراء نجد البعض الآخر يرى أن هناك اختلافا بين النص والخطاب، فالثاني يتعلق بالتلفظ والتداول، أي له وجود سياقي، في حين أن النص يتعلق بوجود لساني خارج السياق، أي له وجود نسقي ،إن جاز القول ومن أبرزهم ميشيل آدم الذي يرى أن الخطاب هو النص مع ظروف الإنتاج، والنص هو خطاب دون ظروف الإنتاج، وبتعبير آخر "الخطاب يدمج السياق أي الظروف الخارج لسانية المنتجة له، في حين أن النص يبعدها بوصفه ترتيبا لقطع تعود إلى البعد اللساني"[1] باعتبار النص نسق لغوي والخطاب إنجازي ومن خلال هذا نتوصل إلى الفكرة التي تقر بتطابق النص والخطاب لكون النص خطاب في سياق تواصلي والخطاب نص في سياق ما.

من الصّعب إيجاد تعريف محدد للنص، وهذا ما يجعل المصطلحات دائما ما يكون تعريفها مشوقا، لكن من الممكن فهمها في رصد دلالته في كلتا الثقافتين الغربية والعربية.

ففي الثقافة العربية يحمل مصطلح النص معاني عدة أبرزها: الظهور والارتفاع، جاء في اللِّسان: النص، رفعك الشيء، ونص الحديث ينصه نصا: رفعه، وكل ما أظهر فهو النص، ووضع على المنصة أي غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصة: ما تظهر عليه العروس لترى، ونص المتاع نصا: جعل بعضه على بعض، ونص كل شيء: منتهاه: قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومنبع أقصاها، ومنه قيل: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده، ويقال: نصصت الشيء: حركته، ومنه يقول الفقهاء: نص القرآن ونص السنة، أي ما عادل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام[2]، تتفق أغلب التعريفات على أن دلالة ظهور التعريف اللغوي أهم بكثير من دلالات المصطلح.

أما **التعريف الاصطلاحي**، فقد عرفه علماء الدين بأنه "ما يحتمل معنى واحدا، أي أنه غير قابل للتأويل، ما يعني أنه ظاهر المعنى، وهذا يوافق الدلالة المعجمية، الأمر الذي يوحي بأن مصطلح

[1]- نقلاعن: جميل الحمداوي، محاضرات في لسانيات النص، مكتبة المثقف، ط1، 2005، ص13.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط3، ج7، بيروت، 1414، ص ص97، 98.

النص لا يحيل إلى الأدب"[1]. بغض النظر عما يحمل النص الأدبي من معاني؛ فإن علماء القرآن قد أولوه إلى معنى واحد؛ لأنه لم يكن ذا دلالة اصطلاحية، فالعرب قديما كانوا مهتمين بالتأصيل لأنهم أهل بلاغة وفصاحة، فابتعدوا عن الوازع الديني، وأصبح هذا الأخير مهدد من مختلف الثقافات.

ويعرف حسن حنفي النّص بأنه "تدوين لروح العصر من خلال تجارب فردية وجماعية في مواقف متعددة ومتباينة"[2].يتصف النص بحمله سمة العصر وروح الجماعة، وذلك لكون ذات المؤلف لا تنعزل عن الوجود، وإنما هي حصيلة سياقات وأنساق، سواء كانت ظاهرة أم مضمرة تساهم في تشكيل رؤاه حول العالم، وبهذا بلورها في النص بأسلوبه.

أما في الثقافة الغربية فيحمل دلالة مغايرة، فهو ذو أصل لاتيني مشتق من كلمة textus، التي تعني "نسيج"، وفعلها texereأي "ينسج"، وعليه فالنص نسيج من كلمات محكمة البناء، أي أنه السطح الخارجي الظاهري للنتاج الأدبي، وهذه الكلمات المنظومة تؤلف شكلا/نصا وحيدا أو تعبيرا حقيقيا، إما أن يكون مكتوبا أو شفاهيا[3]، إن للنص عدة دلالات، وهي مختلفة ومتعددة، أما الثابت فيها فهو شكل النص، أي الكلمات التي تبقى نفسها مهما اختلفت الدلالات ومرت العصور.

ما يمكننا استنتاجه هو أن مفهوم النص يختلف في الثقافتين الغربية والعربية، وذلك لا يعد عيبا، فلكل ثقافة خصوصياتها.

وباختلاف الثقافات ومرور العصور، أصبح النص يحمل دلالات عدة، لا تتوقف دلالته عند الظهور، بل اتسعت مداوله، فالأدب نص والتاريخ كذلك، وحتى الإنسان نفسه، فهو نص.

هذا وترى **جوليا كريستيفا** julia kristiva أن النص عبارة عن "جهاز نقل لساني يعيد توزيع نظام اللغة واضعا الحديث التواصلي –ونقصد المعلومات المباشرة–في علاقة ملفوظات مختلفة

[1] – عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص325.

[2] – حسن حنفي: قراءة النص، ضمن كتاب: الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة ألف، دار قرطبة مصدر/ الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993 ص11.

[3] – رولان بارت: نظرية النص، ضمن كتاب آفاق التناصية "المفهوم والمنظور"، ترجمة وتقديم محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، ص ص30، 31.

سابقة أو متزامنة"[1].أي إن النص هو أداة تشتغل على اللغة، فتعرف تداولات النص على أنها علاقات حوارية بين الماضي والحاضر والمستقبل.

ويعرف النص الأدبي بأنه فضاء اختراقي بامتياز، الأمر الذي يعني أنه "فضاء تحويلي بالدرجة الأولى، إنه فضاء يتيح للعبة الدال داخل (تلفظ) فارغ (أي بدون ذات متمركزة موجهة للعمليات التحويلية)، بالقيام بتآلفات لا نهائية وتنويعات دلالية غير منشطرة بواسطة كتابة بيضاء، تعمل على إنتاج الدلالة الجديدة لا السائدة بالثورة الدائمة على كل التقاليد اللغوية والفلسفية والأدبية والاجتماعية والسياسية"[2]، فالنص الأدبي يخرج عن كل مألوف، فهو يتميز بأنماط جديدة، وحامل لدلالات ومعاني متجددة.

إن التعريف السابق للنص يقلب الموازين ويخلخل الأفكار السائدة، بل ويزيحها لصالح الدلالات، والرؤى الجديدة تكشف باكتشاف النص، ويحيل التعريف السابق لكرستيفا إلى مصطلحات عدة تساهم في تعريف النص، وتحديد مفهومه أكثر، فالنص ممارسة دلالية وإنتاجية يعتمد على التّشفير والترميز[3] ، ينتج النص عدة دلالات مختلفة، أي التي قصدها المؤلف أو اكتشفها القارئ، حيث يوجد اختلاف كبير بين النص الأدبي والتواصلي، وهذا ما يفتح المجال للقراءة والتأويل؛ فالأولى تحاول رفع الستار عن الأسرار، أما الثانية فتكشف معاني النص أكثر فأكثر.

[1] – رولان بارت، مرجع سابق، ص37.

[2] –عبد الواسع الحميري، الخطاب والنص، (المفهوم، العلاقة، السلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ط1 ص117.

[3] – المرجع نفسه، ص ص37، 40.

الفصل الأول: التأويل "مساءلة تاريخية"

تمهيد:

لا يعبر تاريخ الهرمينوطيقا وتبلور معناه مع تواتر العصور التاريخية التي تعد منعرجات حاسمة في تاريخ الفكر الفلسفي عن مصطلح الهرمينوطيقا الذي عرفناه في إرهاصاته، فبالرغم من أن الكلمة الإغريقية Hermeneuein هي المرجع الذي يعود إليه كل معبر عن المفهوم في الوقت الراهن إلا ان الفعل الذي تشير إليه الهرمينوطيقا قديم قدم محاولات الإنسان تفسير الأساليب الدلالية و اللغوية، ما يدفعنا للإقرار بأن العملية التأويلية ليست محدودة بالثقافة اليونانية القديمة، بل نجد أن الهرمينوطيقا كنشاط ساير التاريخ سيرورة الفكر ،وبالنظر إلى تجذر المصطلح فلا يمكن دراسته في الفكر الغربي دون العودة لأصله اليوناني، إذ ارتبط مصطلح الهرمينوطيقا في الفكر الغربي بالأصل الإغريقي المتجذر عن كلمة هرمس "رسول الآلهة كما امتدت دلالته إلى البحث عن المعاني الخفية والنصوص الرمزية، إذ يعتمد في هذا الفعل على قارئ ناقد و مفسر مثقف، فالبحث عن الحقيقة يجعل من التأويل ضرورة ملحة في كل عملية قراءة، وهنا يصبح الفعل التأويلي محرك كل القراءات.

مرت الهرمينوطيقا على مدار تاريخيتها بالعديد من نقاط التحول التي ساهمت في تكوين دلالاتها المعرفية ويقترن تنوع المفاهيم والتعريفات المقترحة لها بتنوع زوايا تناولها ودراستها، ما يجعل ارتباط المفهوم بتفسير النصوص المقدسة ينفك عن هذا الطرح و يأخذ مسارات أخرى متجاوزة للنص الديني إلى النص الفلسفي والأدبي والتاريخي والإنساني على وجه العموم؛ ساهم في تعدد هذه المسارات عدة فلاسفة ومفكرين أمثال شلايرماخر، دلتاي، هيدغر، غدامير وصولا إلى بول ريكور.

المبحث الأول: التطور التاريخي للتأويلية

أولا: العصر اليوناني: هنا بدأت الهرمينوطيقا بالظهور ومن بين الفلاسفة الذين اهتموا بحقل التأويل في هذا العصر نذكر: أفلاطون، أرسطو، فيلون الإسكندري.

1/ أفلاطون platon (347 ق. م _428 ق. م): استعمل الهرمينوطيقا في محاورة "أيون" شاعر يقوم بتلاوة أشعار هميروس ونقلها، فهو حامل لرسالة هميروس، ومحاورة أيون لأفلاطون من الينابيع الصافية التي أكد فيها أفلاطون أن الشعراء هم مفسرو الآلهة.

ويؤكد أفلاطون أن الهرمينوطيقا فن؛ فالهرمينوطيقا اكتسبت طابع الدين في العصر اليوناني، والمؤول حسب أفلاطون هو من ينقل الرسالة.

2/أرسطو aristote(332 ق. م _384 ق. م): يولي التأويل أهمية بالغة، ما كان يمكنه أن يكون من غير أن يستعير من طرق الفهم المتوفرة في عصر من العصور: الأسطورة، المجاز والاستعارة والقياس "إلا أننا نجد أنّ الهرمينوطيقا عند أرسطو لا تتحدد بالمجاز، لكنها خطاب دال، ويمكن القول أكثر من ذلك، إن الخطاب الدال تأويل وهو الذي "يؤول" الواقع، بما أنه يقول شيئا عن شيء ما، فذلك لأن التعبير يعد استحواذا واقعيا بواسطة التعابير الدالة وليس خلاصة مزعومة من الانطباعات الآتية من الأشياء نفسها"[1]، ومعنى هذا أن هدف أرسطو هو الربط بين التأويل والخطاب.

3/ فيلون الإسكندري alexandria philoof (13ق. م _14ق. م):

يعتبر أول من طبق التأويل الرمزي في فهم النصوص التوراتية ومن أسس المجاز، فقد انحصرت الفلسفة عنده في التوفيق بين العقل والنقل وهذا ما ذكر في الفلسفة اليونانية والفلسفة اليهودية، حيث قام المفسر اليهودي فيلون الإسكندري بقراءة الإنجيل العبري بعيون فلاسفة اليونان فقد كان

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات (دراسات هرمينوطيقية)، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1: 2005، ص34.

قريبا من قراءات الأحبار اليهود، الذين رأوا أن كل حرف من النص الإلهي المقدس له ميزة خاصة ومليء بالمعاني العميقة وأيضا وضع دلالة النص الحرفية جانبا لصالح الدلالة الرمزية.

ثانيا/العصر الوسيط: لقد عرفت الهرمينوطيقا الدينية تطورا كبيرا في هذا العصر خصوصا مع: القديس بولس، والقديس أوغسطين.

1/القديس بولس de tarse_saint paul: قام القديس بتقديم تأويل وتفسير للنصوص المقدسة.

لقد عرف المعنى المجازي سيطرة على المعنى الحرفي، فعملية تأويل النصوص المقدسة ظهرت في العصر الوسيط وهي قائمة على الترجمة وخير مثال عن الترجمة «**ترجمة الكتاب المقدس**».

حيث عرف المعنى المجازي مع القديس بولس سيطرة على المعنى الحرفي، "فإذا قال القديس بولس في إحدى رسائله حبوا بعضكم بعضا بقبلة مقدسة، إذ كانت القبلة تحية مألوفة في ذلك الزمن، فهل ينبغي أن نترجمها في النسخة المعاصرة "حبوا بعضكم بعضا بمصافحة ودية بجمع اليدين؟"[1].

إن التفسير حسب القديس بولس يعتمد على التفسير الحرفي والتفسير الرمزي، فيمكن الكشف عن التفسير الحرفي بالدراسات النحوية والتفسير الرمزي يدل على عقائد الكنيسة. وشامل للغة النص وبنيته النحوية من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها.

يقصر أوغسطين البحث الهرمينوطيقي على الفقرات الغامضة من الكتاب المقدس فلا حاجة للتأويل إلا إذا حالت الفقرات الغامضة دون فهم، وقد بين أوغسطين أن الخلط بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية والاستعارية يعدّ من أسباب الغموض التي تظهر في الكتاب المقدس.

[1]- بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص56.

واعتبر أوغسطين النصوص الدينية نصوصا بشرية تحيل إلى الإله من دون الحاجة إلى اعتبارها نصوصا إلهية.

إنّ الكتابة المقدسة والوحي الإلهي بالنسبة لأوغسطين رسالة إلى كافة البشر سواء كانوا رجال الدين أو علماء أو عامة الناس لذا يجب أن تكون واضحة ويفهمها الجميع. "ولقد وضع أوغسطين الإنسان الذي تستند حياته برسوخ إلى الإيمان والأمل والحب، لا يحتاج إلى النص الديني إلا ليعلّم الآخرين، مما يعني أن ممارسته الهرمينوطيقية عكست أفكار شخص عملي لا أفكار شخص أكاديمي منعزل"[1]، واعتبر أن النص لا يتضمن معنى واحد بل عدة معاني وقال إنه لا يمكن التفريق بين حقيقة الفلسفة اليونانية وحقيقة النّص المقدس، فالكتابة المقدسة لا تتميز بالبساطة لأنها صادرة عن ذات أرقى من ذوات البشر.

كما نجد من ممثلي المدرسة الإسكندرية (الأوريجين) الذي انطلقت قراءاته التأويلية والرمزية والإنجيل من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز وأنواع العالم غير المرئي وأن كل الأشياء لها جانبان أحدهما ظاهر وواقعي وهو متوفر لدينا جميعا، والآخر روحي وعرفاني معروف فقط للشخص واحد الكامل" ولخص الأوريجين قراءاته للنص المقدس بأن النص يحتوي على الغموض الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه بغير رموز، والرموز لا يمكن أن تفهم عندما تؤخذ حرفيا، فالمقاربة الرمزية هي التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص"[2].

إنّ الكتب السّماوية موجهة بتعاليمها وتحمل مجموعة من الرموز ليتم من خلالها إيصال المعنى إلى الناس، مما يُحدث اختلافا في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر وهم العامة ومن يأخذ بالباطن، وهم الخاصة وهذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص.

[1]- دافيد جاسير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ط1،2007 ص ص62-63.
[2]- المرجع نفسه، ص65.

2/ أوغسطين augustin:

(أهم هرمينوطيقا في الكنيسة المسيحية الأولى، قارئا جيدا للفلسفة اليونانية والأفلاطونية).

لقد مال أوغسطين إلى اتباع قواعد تفسيرية لفهم الكتاب المقدس، فقد طور أوغسطين نظاما معقدا من القراءة الرمزية، كالقراءة التي عرضها في كتاب **الاعترافات**، وطور أوغسطين من فاعلية القراءة المتعددة للنص الديني، فلا يوجد نص منحصر بمعنى واحد، كان هذا بالطبع محاولة منه لحل الجدل الهرمينوطيقي القائم بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية، وطور نظرية في التفسير تشمل التفسير الحرفي والرمزي معا في أطروحته "حول العقيدة المسيحية"، كتب أوغسطين بخصوص العبارات الرمزية "لا بد من لحاظ القاعدة الآتية: على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرأه، إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن إذا بدا أن النص استعمل بمعناه الحرفي، فلا يمكن عندها التعامل مع التعبير بطريقة رمزية"[1]

كان أهم إسهام لأوغسطين في تطوير الهرمينوطيقا هو "نظرية الإشارات" أو السيميائيات التي شرحها بأن لا بد لنا في قراءة أي نص ديني، أن نلتزم بتحليل حذر.

3/ توما الأكويني(1225_1274)thomas d'aquin:

تعتبر زبدة مشروعه كلمة التفكير العقلي (reason) والتي استخدمها بشكل مغاير عن الطريقة المعهودة، "التخمين العقلي بالنسبة للإكويني يعني التّخمين بشكل يتطابق مع عقل الله، وهذا يعني أن تلك الكلمة كانت متمحورة حول الله، ولم تكن كما صار لاحقا متعلقة بالإنسان وترتكز على طاقة العقل البشري، ومع ذلك فإن اللاهوت بالنسبة للإكويني الذي كان عالما ذا طابع أكاديمي جمع في عمله العظيم خلاصة اللاهوت summa theological مع عمل التفكير

[1]- دافيد جاسير، مرجع سابق، ص 62.

specalative للاهوت، أصبحت النصوص الإنجيلية مجرد حجج لا بد من الأخد بها، وأخذت الدراسات الرمزية تختفي من عالم اللاهوت الأكاديمي الجديد"[1].

يرى بول ريكور في الكتاب المقدس مصدرا رئيسيا ومنبعا للإلهام والوحي "وحتما، ليس الأمر أن الأكويني لم يأخذ الإنجيل بشكل جدي، بل على العكس، إلا أن معضلة التفسير الرمزي أنه أخذ يتغير إلى طابع ذاتي subjective بالمؤول، فأثبت الإكويني بأن الإنجيل هو المصدر الرئيسي للوحي والإلهام وسليم من أي خطأ فإنه لم يترك القراءة الرمزية للإنجيل بالأمل، إنما كان يملك الانحياز دائما بحكم عقله الفلسفي والمنطقي أن يصير النص الديني ركيزة أهداف وعلم الهرمينوطيقا، التي كانت معتمدة على عقائد كنائسية"[2].

ثالثا: الهرمينوطيقا في عصر النهضة

لقد عرفت الهرمينوطيقا في عصر النهضة تطورا كبيرا، واتسمت بالتقدم البشري من خلال استعمال العقل كما، تلقت الهرمينوطيقا دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الاصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة كيف عالجت هذه الأخيرة النص المقدس وفقا لطريقة الأناجيل الأربعة، كما تجسدت عند "مارتن لوتر" martin luther (1483_1546) الذي كان له إسهام كبير في مجال التأويل، وهو من أسّس المذهب البروتستانتي حيث رفض القراءة الرمزية، وكان هدفه الوحيد أن يجعل للقارئ حرية تامة لتعبيره عن الإنجيل، فالإنجيل عبارة عن خطيب المسيح للقارئ.

ولقد تمثلت فرضية لوثر: "إن الكتاب المقدس هو مؤول نفسه". "نحن لسنا بحاجة للتراث لفهم مناسب للكتاب المقدس، ونحن في غنا عن فن التأويل بالأسلوب الذي يتبع من طرف النظام

[1]–دافيد جاسير، مرجع سابق، ص 74.
[2]–المرجع نفسه، ص75.

القديم عن المعنى الرباعي للكتاب المقدس، بيد أن الكتاب المقدس يتضمن معنى فريد يمكن أن يتم التوصل إليه من النص: هو المدلول الحرفي"[1].

ولقد دعى لوثر إلى ضرورة التخلص من المعنى المجازي، بل يجب استخدام المعنى الحرفي الذي يتيح للناس جميعا فهم النص المقدس الموجه لكافة الناس.

1/دانهاورDanehawer:

كان هدفه إبراز أن كل المعارف والعلوم قاعدتها التأويل، "أول ما ظهرت كلمة هرمينوطيقا كان ذلك في عنوان إحدى الكتب عند دنهاور سنة 1654، نميز منذ ذلك الحين التأويل اللاهوتي، الفيلولوجي عن التأويل القانوني وتوحي الهرمينوطيقا في علم اللاهوت (الثيولوجيا) على فن تفسير وترجمة النص المقدس (الأسفار المقدسة) بوضوح تام فهو في حقيقة الأمر منهج قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي واضح"[2].

صارت الهرمينوطيقا في هذه الحقبة كتمهيد عام يمد العلوم الأخرى أدوات معرفية بغرض إظهار مدلول الأشياء وتفسير ما هو غير واضح وغامض من النصوص، ومن خلال المنطق الكلاسيكي والمعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ أسس الحقيقة الهرمينوطيقية.

رابعا: الهرمينوطيقا في العصر الحديث

لقد تطور مفهوم "الهرمينوطيقا" في العصر الحديث من البحث عن الألوهيات إلى الغوص في المجال الفلسفي لتشمل العلوم الإنسانية كالتاريخ، علم الاجتماع... إلخ؛ كون مهمة الهرمينوطيقا تتمحور حول فهم النص وتأويله، ولقد ساهم فيها الكثير من الأعلام منهم:

[1]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، ط1، 2007 طرابلس، ليبيا، ص ص258 ،259.

[2]–هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، مرجع سابق، ص ص64، 65.

1/ فريدريك شلايرماخر F_chleirmakher 1834-1768

لقد مثل المفكر الألماني شلايرماخر الموقف الكلاسيكي بالنسبة للهيرمينوطيقا، "الذي عاد بالفضل في نقل مصطلح من الاستخدام اللاهوتي ليصبح بذاته فنا يؤسس عملية الفهم وتطبيق الشروط في تحليل النصوص، وبهذا أصبحت التأويلية تخدم الخاص وبذلك أصبح فريدريك شلايرماخر يعتبر النقلة السياسية من مرحلة قبل ...إلى مرحلة الهيرمينوطيقا الفعلية، ويرى أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة " [1]، وبهذا أصبح يعتبر النقلة السياسية من مرحلة ما قبل الهيرمينوطيقا إلى مرحلة الهيرمينوطيقا الفعلية ووصل بها بعيدا وبالتالي تأسيس عملية الفهم.

يعتبر شلايرماخر من أوائل المفكرين في مجال علم التأويل؛ "ويعتبر الأب الروحي والمؤسس الفعلي للفكر الهيرمينوطيقي الحديث، فهو من وضع الأسس التأويلية الأولى التي يجب أن يسير وفقها الهيرمينوطيقي من أجل رتقه الكامل مع النص والرجوع به إلى ما يماثل الوحدة الأصلية، فإلى غاية 1819 لم يكن في ظنه أي كينونة للهيرمينوطيقا كونها فنا للفهم، كما وجدت هناك هيرمينوطيقات خاصة فقط"[2].

وبالتالي فإن مفهوم الهيرمينوطيقا باعتبارها فن الفهم "يرجع فيه الفضل إلى شلايرماخر الذي فك قيد فن التأويل من عناصره الأيديولوجية والعرضية، والتي لن تتأتى حسبه إلا بنظام تابع في تطبيقاتها الإنجيلية على سبيل الحصر"[3]، فقد عمت أعمال قبله كإنجازات الفيلولوجيين الذين اعتبروا أتباع الفكر اليوناني في هذا الحقل "وقد كانت هناك اجتهادات في التفسير الديني الخاص بالعهدين القديم والجديد وهذا ما أدى به للمناداة بتجاوز دائرة الهيرمينوطيقا الخاصة التي تتمحور حول تفسير النص الديني بمفرده، لبناء هيرمينوطيقا عامة عوضا عن الخاصة التي تبدأ من إجراءات الفهم عينها

[1] – نصر حامد أبو زيد، اشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005، ص21.

[2] – سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2012، ص84.

[3] – José Maria Aguirre Oraa, Raison critique ou Raison Herméneutique / Une analyse de la contreverse entrhabermas de Gadamed, l'édition du cerf, paris 1998, P40.

كونها وثيقة الصلة بكينونة الإنسان في الوجود لا بتفسير النص الديني لوحده، ويمعن النظر في زاوية أو أخرى من فعل التأويل وعلى وجه الخصوص تأويل النصوص" [1].

فإن التفسير في رأيه هو فن من الفنون الذي يركز عليه بمنهج العمل على النصوص والبحث في فحواها الداخلية والوصفية والوظيفية والمعيارية والمعرفية، والتنقيب عن الحقائق المخفية في النصوص والمزورة لدواعي تاريخية وإيديولوجية، هكذا سعى إلى إيجاد مصدر منهجي لعملية تأويل النصوص وهو بهذا يؤسس نظرية في الفهم، وبهذا لم تصبح الهيرمينوطيقا تأويلا للنصوص سواء مقدسة أو مدنسة لأنها صارت نظريات في الفهم.

ومن الجلي أن شلايرماخر تمكن من الوصول إلى ما لم يصل له أترابه، حيث تمكن من إيجاد عائق نظري الذي قد اختزل من العقلانيات الكبرى للقرن التاسع عشر التي خرجت من المنهج الفلسفي الديكارتي والتي لم تظهر أيضا في فلسفات التنوير التي اتممت عند kant، ونعني بذلك عائق "الفهم" la compréhension بدلا من عائق "التفكير" الذي مثله في عبارة (sum cogit ergo)"أنا أفكّر إذن أنا موجود".

إن تعلق الأمر بالنمط المتواري من تراجع المعتقد من تأسيس الحقيقة على اليقين المنهجي حيث هذا الأخير يبنى على الذات المفكرة عن طريق الفلاسفة بدءا من ديكارت وصولا إلى كانط بحثا عن نمط جديد "للمعنى"، ومن خلال هذا البحث تؤدي اللغة وكل أشكالها دورا هاما.

برزت خصوصية التأويلية عند تلقي شلايرماخر أول درس سنة 1805 وذلك بكونها تحليلا يختص بالفهم وليس طرحا للمشكل التأويلي، ولهذا عادت كل مقومات التأويلية عنده إلى الفهم لكونه مهمة تأويلية.

قد حول شلايرماخر السؤال من: ما معنى النص؟ إلى ما معنى الفهم؟" وهذه تعد خطوة كبيرة وصفها "بول ريكور" بالانقلاب الكوبرنيكي في تاريخ الهيرمينوطيقا على عكس الانقلاب الكوبرنيكي الكانطي في نظرية المعرفة، يميز شلايرماخر بين منهجين في الممارسة التأويلية: منهج

[1] – عادل مصطفى، مرجع سابق، ص67.

قواعد اللغة ومنهج التأويل النفسي" [1]، ارتكزت هيرمينوطيقا شلايرماخر إلى التفرقة بين جانبين اللغوي، والآخر النفساني، "بحيث الأول يعود إلى أعراف اللغة التي خطى بها النص، والثاني إلى فكر المؤلف ونواياه ونفسيته، وبهذا يكمن هدف الهيرمينوطيقا في نظره في البلوغ إلى فهم حقيقي لمقاصد المؤلف المنثورة لنا عبر النص بتركيبه اللغوي: أي أنّه يفرق بين استيعاب المضمون الحقيقي واستيعاب المقاصد"[2]، ونظريته في الحقيقة تعتمد على أساسين للفهم وهما:

- الفهم اللغوي لكل المناهج الخاصة بالتعبيرات والأشكال اللغوية للثقافة التي أحدث فيها المؤلف نصا وكانت شرطا لتفكيره أي "منهج قواعد اللغة interprétation grammaticale والذي يدقق في النص أو أي تعبير كان استنادا على لغته الخاصة (لغة إقليمية، تركيب نحوي، شكل أدبي ...)"[3]، وتحديد المصطلحات بدءا من الدلالات التي تركبها معاني هذه الجمل على ضوء الشر عموما، "التأويل اللغوي إذن هو فن الحصول على أدق المعاني لخطاب محدد انطلاقا من واستعانة باللغة"[4].

- الفهم السيكولوجي للانا subjectivité ما هو إلا منهج التأويل السيكولوجي interpération psychologique الذي يرتكز على بيوغرافيا مؤلف في استيعابه هذا حيث يدرس سيرته الفكرية والعامة والدّواعي التي دفعته للكتابة؛ فهو يحدد البصمة التي ينتمي إليها النص في نسقها التاريخي.

فتأويلية شلايرماخر ترى النص عبارة عن جسر لغوي يوصل فكر المؤلف إلى القارئ، ومن هنا يوحي في جناحيه اللغوي والنفسي وبالتالي "إقامة علاقة جدلية بحيث كلما تقدم النص في الزمن أصبح مبهما لنا، ومنه لا بد لنا أن نصبح أقرب له بسوء التقدير، ومن ثم لا بد من نشوء (علم) أو

[1] - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص33-34.

[2] -Henri Aruon, la philosophie allmande, édition SEGHERS, paris, 1970, p116.

[3] - المرجع نفسه، ص34.

[4] - المرجع نفسه، ص 34.

(فن) يقينا سوء الفهم، وينطلق شلايرماخر لوضع أسس الفهم من رؤيته لشطري النص اللغوي والسيكولوجي"[1]، انتقال شلايرماخر من الحقيقة إلى المنهج هو انتقال لقواعد فهم المعنى.

كما يرى شلايرماخر أن المؤول بحاجة إلى موهبتين بغية الولوج إلى معنى النص: الموهبة اللغوية، وإمكانية الولوج إلى الطبيعة البشرية وفي هذا الشأن يقول: "الموهبة اللغوية وحدها عاجزة، لأن الإنسان غير قادر على معرفة الإطار اللامحدود للغة، ونفس الأمر بالنسبة لموهبة النفاذ، لأنها مستحيلة الكمال، ومن هنا فلا بد من الارتكاز على الجانبين، وليس ثمة أسس لحدوث ذلك"[2].

يرى غالبية مؤرخو الهيرمينوطيقا المحدثون إلى الإضافة التي قدمها شلايرماخر على أنه يمثل الخطوة الثانية وهي ما يطلق عليها: "الهيرمينوطيقا الرومانسية" التي جعلت دورها الأول تأكيد التوافق، Congenialite بمعنى أن "يعي الناقد القارئ الفعل النفسي Psychique للمدلول الذي طرأ له المؤلف أولا، فقد وصف شلايرماخر هذه الطريقة بمفهوم "الدائرة الهيرمينوطيقية" Cercle herméneutique ، والتي لا تزال منذ ذلك الحين العلامة المحورية للعديد من النظريات والحلقة هي الانتقال من التفكير عند المدلول "الكلي" للعمل إلى فهم حيثياته عبر روابط مع الكل، يلي ذلك الرجوع إلى إعادة ضبط وفهم العمل "كله" وتطبيق الحلقة والتصديق بأن الجزء والكل يعتمد أحدهما على الآخر وأنهما يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية، ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة التاريخية التي تفصل العمل الأدبي عن الناقد أو القارئ سمة سلبية ينبغي التّغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة العمل التاريخي من جهة والأفعال Actes التكهنية للتقمص من جانب الناقد أو القارئ من جهة أخرى"[3].

ينبغي أن نشير إلى قضيتين على أهبة فاعلية مدرسة شلايرماخر الهيرمينوطيقية، الأولى هي إزالة الستار عن مدلول الدائرة التأويلية الذي سيتشعب فيما بعد على يد (دلتاي) Delthey ، حيث بالإمكان التبيان بأن هناك دورا ساريا بين إدراك أجزاء النص التفصيلية وإدراك شمولية النص،

[1] – نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص20.

[2] – المرجع نفسه، ص21.

[3] – إيان ماكلين، التأويل والقراءة، ترجمة خالد حامد، مجلة أفق الثقافية، عدد أفريل، سنة 2002، ص40.

إلا أن فهم النص في طياته وثناياه يستدعي فهم النص ككل، وفهم النص بصفة عامة يشترط فهم الحيثيات، و"الدائرة التأويلية تعني أن إشكالية فهم النص ليست بالبسيطة، بل إجراء معقد متداخل، يبدأ المفسر فيها من أي منطلق أراد، وفي المقابل عليه أن يسلم لإمكانية التعديل فيها وفقا لما يفسر عنه سباحته في حيثيات النص وثناياه وأجزائه المتعددة التي نوّه لها شلايرماخر"[1]

وهذا ما أوصلنا إلى جملة من الخلاصات من خلال هيرمينوطيقا شلايرماخر وتمثلت في:

- "خلاصة دينية "اللانهائي في النهائي" وهذا ما أضفى عليه في كتبه "**الخطابات حول الدين**" و"**المذهب الإيمان**"
- خلاصة إبيطيقية في عقلنة الطبيعة.
- خلاصة دياليكتيكية من شأنها تطوير الصفة الخالصة للمفكر في رابطه بالوجود"[2]، ولهذا يمكن اعتباره الأب الروحي الهيرمينوطيقا المحدثة، لأنه استطاع تطويرها لتصير علم.

إن توالي الهيرمينوطيقا العامة أحدثت نكسة في الفكر التأويلي والعودة إلى جوانب الفروع التخصصية لترجع الهيرمينوطيقا العامة بعد موت شلايرماخر عام 1834 إلى تأويل فقه اللغة أو تاريخي أو قانوني عوض أن تكون هيرمينوطيقا شاملة بوصفها فن الفهم كما نظر لها شلايرماخر.

يرى شلايرماخر أن الحقائق متخفية وراء الرموز والنصوص، وهذين الأخيرين يتطلبان تفسيرا أو تأويلا و"كان شلايرماخر عائقا لمن أتوا بعده وعلى وجه الخصوص (دلتاي) و(غادامير)حيث انطلق دلتاي مما خلص إليه شلايرماخر جراء بحثه عن تفسير وفهم صحيحين في مجال العلوم ذات الشأن الإنساني، في حين بدأ غادامير من مشكلة سوء الفهم الأولي التي حاول شلايرماخر —في تأويليه— تفاديها، وبهذا يعتبر شلايرماخر –بكل ما تحمله الكلمة من معنى–أبا للهيرمينوطيقا الحديثة، ولمن تلاه من المفكرين، سواء وافقوه أو اختلفوا معه " [3].

[1] – إيان ماكلين، التأويل والقراءة، المرجع السابق، ص40.

[2] – بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عن شليرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008، ص87.

[3] – نصر حامد أبو زيد، مجلة أوراق فلسفية، العدد الرابع والخامس، ديسمبر، 2001، ص14.

2/ فيلهلم دلتاي W. Delthey (1883–1911):

انطلق فيلهم دلتاي في غروب القرن التاسع عشر الذي اعتبر الهيرمينوطيقا منطلق لكل العلوم الروحية Sciences de l'esprit "ونعني الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي أن جل تلك الفروع البحثية التي تهتم بتفسير تعبيرات الأنا الداخلي للإنسان سواء كانت هذه التعبيرات إيحاءات أو أفعال تاريخية أو قانونا مكتوبا أو إرثا فنيا وأدبيا"[1].

فيلهلم دلتاي هو فيلسوف محور فكره حول دراسة النص التاريخي والفهم الهيرمينوطيقي المعاصر للحدث، وبالرغم من أن الهيرمينوطيقا ستلج مع الفيلسوف دلتاي في معترك جديد لتزيد تبيان لمنهجها بما يفيد تفسير النصوص عموما.

لم يكن دلتاي منظّرا عقلانيا، "بل اهتم بالتجارب الحقيقية التي نعرفها اليوم تحت مسمى "العلوم الاجتماعية" وسمّاها هو علم الروح"[2].

حاول دلتاي وضع نظريات وشروحات إبستيمولوجيا الرهان العالمي للعلوم الإنسانية التي أسماها "علوم الروح"، فهو عالم منهجي من أهم رواد المدرسة الألمانية، "وأكد أن للتاريخ أسسا ومنهجا مثل العلوم الطبيعية ففي عام 1880 أقر أن الأبحاث المنهجية في العلوم الإنسانية خرجت من رحم الظواهرية وحاول إرساء منهج قائم على موضوعية الوعي"[3].

تتأتى معرفة دلتاي على منبعين: "الأولى العلوم الطبيعية والثانية الفلسفة المثالية؛ فقد كان زمن دلتاي هو عصر الفلسفة الوضعية"[4]، هذا التيار الذي كان رائدا، والمتمثل في المنهج العملي، ونقد الوضعيتين على العلوم الإنسانية "عوزها لمنهج يقيني على منهاج العلوم الطبيعية، هذا ما جعل دلتاي يرد للطروحات المتمثلة في انتقادات الوضعيتين على العلوم الإنسانية وذلك من خلال فصله

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص78.

[2] – دافيد جاسير، مرجع سابق، ص134.

[3] – بومدين بوزيد، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون،2008، ص91.

[4] – Hallyn. De l'herméneutique a la deconstruction, in introduction aux études du texte, ouvrage dirige par M. Delacroi, Ed De Culot ; paris, 1987, p314.

بين علوم الطبيعية وعلوم الإنسان من حيث المعنى والاصطلاح فموضوع العلوم الطبيعية منفصل عن الإنسان، غير أن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان نفسه"[1].

إن العلوم الطبيعية والإنسانية يختلفان باختلاف غايتهما وتعد الأولى هدفها تحليل الظواهر الطبيعية والإحاطة بها والثانية محاولة فهم الإنسان، وهذا ما جعل المنهج الهيرمينوطيقي الأمثل لتحقيق هذه الغاية "الطبيعة نفسرها، أما حياة الروح فنستوعبها".

يسعى مشروع دلتاي إلى صياغة نظرية مناسبة للعلوم المختصة في استيعاب التعبير الإنساني الاجتماعي والفني،" وكان مدركا بقصور المنظور الرديء والآلي للعلوم الطبيعية عن إتمام المهمة والإلمام بالظاهرة الإنسانية"[2]، أعطى لـ "التأويل" شكلا من أشكال "الفهم" وحالة منه، كما أنه يفصل بينهما وبين "التفسير" فصلا كاملا فيناقض كل طرف منهما الطرف الآخر ويحاول وضعه على مبعدة، فالتفسير في رأي دلتاي "هو المنهج العلمي الذي تتصف به المدارس والعلوم الوضعية، في حين يشكل التأويل المنهج العلمي الأنسب لمعنى الفكر والعلوم الإنسانية"[3]، ومن هنا نخلص إلى أن دلتاي كان يؤكد على ضرورة الفصل بين الفهم والتّفسير، واعتبر التّأويل سمة رئيسية لعملية الفهم.

و"هذا الفصل يشبه إلى مدى بعيد فصل (باختين) Bakhtine للعلوم الإنسانية فكلاهما يميز الإنسانيات عن الطبيعيات من حيث أن ما هو إنساني ذوات فاعلة مدركة مقابل الموضوع الجامد"[4].

استنادا على هذا دونت الهيرمينوطيقا من طرف دلتاي خطوة أخرى في اتجاه التحكم فلم تعد هنا مجرد علم أو فن لتأويل النصوص واستيعابها، بل صارت الركيزة الوحيدة، والمواجهة الخاصة التي يمكن أن تناسب علوم الفكر كلها، باختصار فإن دلتاي كان "يسعى إلى تقعيد المعرفة لأسسها التأويلية بعد الشرخ الذي حدث بينهما، عندما وضعت تحت موضوعية خاطئة،" إن اجتهاد دلتاي

[1] - José Maria Aguirre Oraa, Opcit, p48.

[2] – عادل مصطفى، مرجع سابق، ص79.

[3] – عبد العزيز بو الشعير، غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط1، 2011، ص19.

[4] – تزفيتان تودورف، ميخائيل باختين المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط 1، ص32.

لرسم الطريق بين (كاربيد) karybde الوضعية و(سكيلا) sculla الفلسفة المثالية والمواصلة في النقد الكانطي للعقل الخالص وذلك عبر نقد العقل التاريخي وهذا نتاج لتساؤلاته التي خصت إمكانية المعرفة التاريخية والعلوم الروحية، يحتاج العقل التاريخي إلى برهنة لا تختلف عن البرهنة التي قدمها (كانط) للعقل الخالص، فالعقل المحض ينظر لإمكانية العلوم الطبيعية، كما أنه علّل استخدام المفاهيم العقلية وعلى نفس النحو يسعى دلتاي لإيجاد مقولات العالم التاريخي، التي من شأنها أن تبني قاعدة لهذا العالم في سياق علوم الفكر"[1].

إن هذا الاختلاف الذي يؤسسه يجعله ينظر إلى العلوم من غايات مختلفة الطبيعة تكمن غاياتها في كونها مجردة، أما الإنسانية منها غايتها الإدراك الفني والإنساني ونتوصل لها من القيم المسؤولة دورا حواريا وليس إقصائيا أو هامشيا "إذ يرى النص على أنه ليس نسق مغلق وإنما خطاب مفتوح للقراءة والنقد والتواصل الفكري وتداول المفاهيم بين القارئ والكاتب عبر دراسة فلاسفة التأويل مقاصد وأهداف النص والمؤلف وإدراك معناها وعلى الرغم من تأثر "دلتاي" بالمشروع التأويلي إلا أنه استطاع الخروج بتصور مغاير للفهم الذي يتشكل بالنسبة له على أنه يقوم بتركيز جهوده على مفهوم (التجربة) فهو يميز بين نوعين من التجربة الأولى المعيشة التي يستعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية والثانية التجربة العلمية التي تخص علوم الطبيعة والذي يجعل من التجربة المعاشة والممارسة وجهين لنفس الحقيقة وبطابع جدلي وتاريخي"[2].

والجدير بالذكر أن العلوم الطبيعية تختلف عن الإنسانية باختلاف الغاية فالطبيعة غايتها مجردة أما الإنسانية فغايتها الإدراك الفني والإنساني الذي يتوصل من خلاله إلى القيم والمعاني من خلال العيش مرة أخرى، ولهذا أقام دلتاي العلوم الإنسانية على أساس معرفي مبنية على التّجربة المعاشة، وعلى أساس نفسي أيضا يقوم على دراسة حقائق الوعي.

[1] – José Maria Aguire Oraa, opcit, p47

[2] – José Maria Aguire Oraa, opcit, p48.

ويحذر دلتاي الفيلسوف من اقتصار تأملاته على الحياة داخله ومن حوله ففلسفة "الحياة الحقّة هي التي تقوم على أوسع معرفة ممكنة بالحياة، وهي المعرفة التي تتيحها الدراسات الإنسانية التي يسميها دلتاي الدراسات الروحية وهي علم النفس والتاريخ والاقتصاد وفقه اللغة والنقد الأدبي والدين المقارن وفلسفة التشريع، وكلها دراسات موضوعها الإنسان وأفعاله ومبتكراته"[1].

ومن هنا نستنتج أنه ثمة ارتباط بين الفهم والمشاركة إذ لا بد على المفسر أن يتفاعل مع تعابير الآخرين ليشاركهم تجاربهم وكأنه عاشها بنفسه.

يشير دلتاي على أن التجربة هي الأساس الصالح للإدراك الموضوعي القائم خارج الذات وأن هذا الأخير يحمل تشابهات مع الملامح الأصلية عند الذات المدركة ويطلعنا على إعادة اكتشاف «"الأنا" في "الغير» و"من هنا تتجلى مهمة الهيرمينوطيقا عند دلتاي، فهي تسعى إلى إعادة صنع التجربة المعاشة كما عاشها الآخر وعانى من وقعها"[2] ، فحسب نظر دلتاي إن غاية الفهم هي "تحقيق تجانس مع باطن المؤلف، والاتفاق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت الأثر الإبداعي"[3].

يعبر النص عن وقع تجربة كاتبه وما النص إلا ترجمة لتجربة معاشة في بيئة ما "ويحتمل من جانب آخر أن فهم الغير على الرغم من طابعه الفردي، إلا أنه يعود إلى مجال مشترك، فالجملة تكون واضحة لأن اللغة ومعها المصطلحات بالإضافة إلى مغزى التنظيم النحوي يكون مشتركا من منظور المجتمع"[4].

وقد بين دلتاي النمط التأويلي (الخبرة، التعبير، الفهم) يقول: "لا ينتمي علمنا إلى الدراسات الإنسانية مالم يصبح موضوعه ممكنا من خلال إجراء قائم على العلاقة المهنية بين الحياة والتعبير والفهم"[5].

[1] – عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص581.

[2] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظرية القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007، ص33.

[3] – بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، صيف 1988، ص42.

[4] – ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط1، 1997، ص98.

[5] – عادل مصطفى، مرجع سابق، ص88.

أ–الخبرة: يستعمل دلتاي المصطلح الألماني **Erlebnis** وتعني الخبرة المعاشة، وهي هنا تعني وحدة قائمة بحد ذاتها مدمجة، والخبرة ليست معطى من معطيات الوعي، الخبرة توجد قبل انفصال الذات والموضوع، وهي ليست متميزة عن الإدراك والفهم، إنها بمثابة همزة الوصل بالحياة[1]، يمكننا التّصريح أن الخبرة الدالة لوحدة فنية مهما شملت مشاهدات كثيرة أو قليلة للوحدة المفصلة تاريخيا فإنها تبقى في الأصل تحت مسمى الخبرة.

ب–التعبير:Expression قد كانت للصيغة التأويلية لدلتاي حد ثاني وهو التعبير فالتعبير عن هذا الأخير لا يشير إلى الشعور بل يعتبر تعبيرا عن الحياة ويمكنه أيضا أن يشير إلى فكرة أو قانون فيقول إن التعبير يعكس بصمة الحياة الباطنية للإنسان.

ج– الفهم Gomptéhenion: للفهم معنى مخصوص عند دلتاي لا يماثل معناه الاستعمال الدارج، فهو لا يشير إلى فهم تصور عقلي وكذلك ليست عملية معرفية على الإطلاق، بل هي تلك اللحظة الخاصة حيث الحياة تفهم الحياة "إننا نفسر explain بواسطة عمليات فكرية بحتة، ولكننا نفهم understant بواسطة النشاط الممتزج بجميع القوى الذهنية في الإدراك"[2]، فنحن نفسر الطبيعة أما الإنسان فينبغي أن نفهمه، فالفهم فعل يربطنا بالحياة ذاتها والفهم يفتح الآفاق الممكنة، "فهو ليس مجرد فعل فكري وإنما هو انتقال وإعادة معايشة العالم كما يجده شخص آخر في الخبرة المعاشة وبالفهم يعيد اكتشاف نفسه في الأنا الآخر"[3].

د–الدائرة التأويلية: cercle herméneutique

لقد قام دلتاي بتطوير أجزاء الدائرة التأويلية الذي أوجده شلايرماخر الذي مفاده أن "الكل" يأخذ دلالته ومعناه من "الأجزاء"، ولا يمكن فهم هذه الأخيرة إلا بإحالتها إلى الكل، ولكن ليس بالإمكان أيضا أن نفهم مفهوم الكل إلا بعد تجزئته.

لقد كانت فلسفة التأويل مهمة عند دلتاي من خلال إسهامها في توسيع نطاق الهيرمينوطيقا.

[1] – بومدين بوزيد، مرجع سابق، ص114.

[2] – عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ص97-98.

[3] – بوزيد بومدين، مرجع سابق، ص115.

وقد كان تفكيره قريبا من النزعة السيكولوجية عند شلايرماخر، "ولم يتخلص من منصب على "الخبرة المعاشة" كسياق له، وعندها أصبحت الهيرمينوطيقا وليس النفس هي أساس الدراسات الإنسانية"[1].

وقد حقق دلتاي بذلك هدفين من أهم أهدافه الأساسية: "فهذا التصور أولا قد محور مشكلة التأويل على شيء له وضع ثابت ودائم موضوعي، وهذا ما جعل الدراسات الإنسانية تأمل في بلوغ معرفة ذات صواب موضوعي، موضوعها ثابت إلى مدى معين، ومن البين ثانيا أن هذا الموضوع يدعو إلى طرق للفهم "تاريخية" لا عملية"[2].

إذا اطلعنا على التأويلية من الناحية التاريخية فنجد أنها تنقسم إلى مرحلتين أساسيين هما المرحلة الكلاسيكية حيث تم التركيز على تأويل الأساطير والكتب المقدسة، حيث يعد كتاب **أوغسيطينوس** مثالا في العقيدة المسيحية لهذه التأويلة التفسيرية، في حين ترى التأويلية الحديثة والمعاصرة أن كل نص يجب أن يخضع للتأويل مهما كان نوعه أو مستواه، هذا ما جعل التأويلية الحديثة تشمل جميع ميادين العلم والمعرفة، ولقد ساهم فيها العديد من الأسماء أولهم شلايرماخر الملقب بالأب الحقيقي للتأويلية الحديثة وجورج دلتاي مؤسس العلوم الروحية القائمة على الفهم والعلوم الطبيعية القائمة على التفسير.

سعى هوسرل لتأسيس المنهج الظواهري وقد انطلق من نفس نقطة انطلاق ديكارت في بحثه عن الحقيقة وواصل مشواره في تأسيس منهج موضوعي وسعى إلى نقل الهيرمينوطيقا إلى التأمل الفلسفي لتصبح في الأخير الظاهراتية عند هيدغر هيرمينوطيقية والهيرمينوطيقا وجودية.

إن استثمار بول ريكور للعديد من الاتجاهات الفلسفية تعد أهم محاولة له، فتأويلية بول ريكور تعتمد على ظواهرية هوسرل لكون كل من الإتجاه الظواهري لهوسرل والهيرمينوطيقا تهدف إلى الفهم وقد أصبح بول ريكور مرة بنيويا لنقد التأويلية ومرة تأويليا لنقد البنيوية (والعكس) وبهذا تمكن

[1] –بومدين بوزيد، المرجع السابق، ص107.

[2] – المرجع نفسه، ص107.

من إسناد منهجية التحليل النفسي إلى التفسير لغاية وصول كل منهما إلى الفهم لأن فرويد منهج التأويل لدراسة الحالات النفسية ومعرفة المكبوتات وقد نجح في ذلك، ومع كل هذا فقد ألحق الهيرمينوطيقا إلى التحليل النفسي.

خامسا: الحقبة المعاصرة:

إن الهرمينوطيقا في العصر المعاصر شهدت تطورا كبيرا على بقية العصور وشهدت العديد من المناهج؛ كالمنهج الوجودي والظاهراتي ولقد ساهم في تطويرها العديد من الأعلام من بينهم نذكر:

1/ هانز جورج غادامير 1900-2002:

مع ظهور الحقيقة والمنهج نجد أن النظرية التأويلية قد دخلت مرحلة جديدة وهامة، "ونجد التصور القديم للهرمينوطيقا بوصفها المنهج الخاص بالعلوم الإنسانية "دلتاي" قد أهمله وضرب عنه الصفح، بل نجد فكرة "المنهج" ذاتها قد حوكمت، ومكانة المنهج نفسه قد اهتزت، فالمنهج عنده ليس هو الطريقة إلى الحقيقة بل من دأب الحقيقة، على العكس والفهم في تصوره ليس عملية ذاتية لإنسان، بل الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه، والهرمينوطيقا ليست فرعا مساعدا للدراسات الإنسانية بل هي نشاط فلسفي يحاول تفسير على أنه ملية أنطولوجية في الإنسان"[1].

لكي يفهم المرء عليه أن يفهم سلفا، أن يكون لديه موقف استباق وهذا ما يعرف بدائرة الهرمينوطيقا في نظر غادامير: "فالمرء لا يسعه أن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته، يمكن أن نعد دائرة الهرمينوطيقا عملية تضييق فطري ذاتية لا تسمح للمرء بأن يعرف إلا ما هو مؤهل لمعرفته، وبحسب النظرية التأويلية الفينومينولوجية فإن دائرة الهرمينوطيقا ليست مغلقة بل مفتوحة، وذلك بفضل الطبيعة الرمزية والذاتية لوجودنا" [2].

[1] -عادل مصطفى، مرجع السابق ص ص276-277

[2] - المرجع نفسه، ص17.

يركز غادامير بشكل أساسي على معضلة الفهم باعتبارها معضلة وجودية والفهم بالنسبة إليه عملية وجودية وليست ذاتية يعني لا يوجد لتأويل بدون فهم.

فمجالات التجربة الهرمينوطيقية عند غادامير تتمثل في التجربة الفنية، "والحقيقة هي الفن تتجلى من خلال وسيط له استقلال ذاتي، هذا الوسيط هو الشّكل الذي يستطيع الفنان من خلاله أن يحول تجربته الوجودية إلى معطى ثابت، هذا التثبيت للتجربة الوجودية للفنان من خلال شكل يجعل تلقى هذه التجربة مفتوحا للأجيال القادمة"[1].

لقد شهدت الهرمينوطيقا تطورا كبيرا من خلال الصراع الذي كان بين الطبيعة والعلوم الإنسانية في العصر الحديث؛ لذلك تعتبر منهجا لفهم الظاهرة الإنسانية كما أن تأتي المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل وهيدغر في العصر المعاصر جعل الهرمينوطيقا تشهد تطورا يمكن القول انه لم يسبق له مثيل.

2/ إدموند هوسرل:

حاول الفيلسوف هوسرل إعطاء نظرة كاملة عن المنهج الفينومينولوجي باعتبار الفينومينولوجيا "أنها العلم الخاص بالظواهر المحضة"[2] ويعتبرها العلم الجديد الذي ينشأ داخل مجال الفلسفة، فالفينومينولوجيا تبحث عن الظّواهر قصد الوصول إلى ماهيتها وتقوم بإدراك الشيء في نسخته الأصلية.

وتشتق كلمة فينومينولوجيا من الكلمة اليونانية phainomenon وتعني مظهر، وكلمة loyes وتعني علم وقانون، والفينومينولوجيا هي علم الموضوعات القصدية للوعي ويتألف هذا العلم من قوانين قائمة على المعاني التي تصف الملامح الضرورية البنائية والصورية.

[1] – أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وأليات التأويل ط1 2014 الدار البيضاء، المغرب، لبنان، بيروت، ص39.

[2] –عادل مصطفى، مرجع سابق، ص160.

وتتخذ الفينومينولوجيا شعارا لها «إن الأشياء ذاتها» بمعنى أننا ينبغي أن نواجه الأشياء بالضبط كما نختبرها في الوعي، بمعزل عن أي فروض مسبقة كنظرية ميتافيزيقية، ويطلق هوسرل على حقيقة وجود ذاتية أو وعي صريح "لقب أعجوبة الأعاجيب جميعا ليست تكمن المعجزة في الوجود نفسه بل في وجود موجود يدري بهذا الوجود"[1] وهذا ما يجعل المنهج قائما على علاقة الذات بالموضوع أساسها قصدية الوعي.

3/هيدغر:

حاول الألماني هيدغر الرد على أصحاب النزعة العلمية وذلك بإبعادهم الذات عن كافة الجوانب المعرفية بهدف تحقيق الموضوعية، لكن عمل هيدغر بطريقة مختلفة عن هوسرل ولكن كليهما يصب في نفس الموضوع ونفس المنهج، فأحدهما يهدف إلى فهم النّص والآخر إلى فهم العالم.

يرى هيدغر بضرورة الجمع بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، و"عنده نجد هرمينوطيقا تبيانية (أي تصريحية: الواضح، البين، خلافا للمعنى الضمني) كائن لم يعد يمثل ذاتا بل وجودا فعليا يصلح لتأسيس كل التأويلات المحلية التي بدون توضيحه تظل خالية من كل إرساء أنطولوجي"[2].

[1] -عادل مصطفى، مرجع سابق، ص ص190-192.

[2] -نبيهة قارة، الفلسفة التأويلية، دار الطباعة بيروت، ط 1 ،1998 ص ص 41_42.

المبحث الثاني: الإطار الإشكالي والمرجعي لسؤال الهرمينوطيقا عند بول ريكور

أولا: المرجعية الفكرية والفلسفية لبول ريكور

1/نقد البنيوية:

على حسب قول المؤلف أن بول ريكور "قد انتقد فلاسفة البنيوية كونهم أعلنوا عن موت الإنسان والنزعة الإنسانية ولقول ليفي ستروس إن مهمة العلوم الإنسانية ليست في تركيب الإنسان وإنما في صهره وانحلاله" بمعنى أن هذه العلوم تهدف إلى تشريح الإنسان من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية لعلم الألسنيات وعلم الاجتماع وعلم الأنثربولوجيا وعلم التحليل النفسي، عليه فكل علم من هذه العلوم يدرس أحد جوانب الإنسان ويفكّكه لكي يفهم بنيته وتركيبه وفي النهاية لا نصل إلى شيء كون الإنسان يذوب بعد وضعه على محك هذه العلوم التشريحية والتفكيكية، ومن خلال ما توصل إليه ليفي نصل إلى القول أن لا لوجود جوهر للإنسان عكس ما توهم الفلاسفة المثاليون ولا يمكننا تطبيق مناهج علوم الإنسان فيه لدراسة بنيتة وتركيبه.

يقال إن الإنسان ليس إلا جملة من تصرفاته وتركيبته النفسية واللغوية والسوسيولوجية والدينية، إلا أن بول ريكور كان ضدّ هذا، ففي رأيه أن الإنسان عبارة عن جوهر روحاني وليس تركيبة مادية فقط، فقد اتهم ريكور ليفي ستروس بأنه سقط في مهاوي الفلسفة المادية التي كان عكسها وبعدها نشر ريكور كتابا له محاولا أن يدرس هذه النظرية بحيث لقى نجاحا واهتماما من الناس.

ورأى زعيم المدرسة الفرنسية للتحليل النفسي في كل هذه الضجة خطرا عليه، فسارع إلى اتهام ريكور بأنه سرق أفكاره وضمنها بين دفتي هذا الكتاب وعندئذ انتهت الصداقة بين الرجلين على الرغم من أن لاكان كان معجبا ببول ريكور في البداية، وهو الذي ألح عليه لكي يكتب عن التحليل النفسي من وجهة نظر فلسفية، ولكن عندما رأى مدى عمق كتابه ونجاحه خاف منه وغار على سمعته الشخصية والمثقفون الفرنسيون ليسوا استثناء من القاعدة"[1].

2/ المصالحة بين الدين والفلسفة:

[1] -نبيهة قارة، مرجع سابق، ص42.

خاض بول ريكور مسبقا معركة فكرية بعد جون بول سارتر ووجوديته الملحدة ثم إن سارتر سيطر على ساحة الثقافة الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أن ريكور كان ينتمي إلى التيار الآخر في الوجودية وهو التيار المؤمن الذي بلوره العديد من الفلاسفة حيث ينصّ هذا التيار على محاولة إقامة المصالحة بين الدين والفلسفة وأخيرا نقول إن بول ريكور لم يرفض البنيوية كمنهج في البحث وتحليل النصوص الأدبية أو الدينية من الداخل وإنما رفضها كفلسفة مادية بحتة.

3/المعنى يكمل المبنى:

أثبتت البنيوية فعاليتها في تشريح النص من الداخل وكشفت عن البنية اللغوية والأسلوبية والبلاغية، ولهذا السبب فإن بول ريكور يرى فيها ذلك العنصر القار الذي لا يمكن الاستغناء عنه، ولكنه يطالبها بألا تتجاوز حدودها وصلاحياتها، "فبعد أن نشبع من دراسة النص بنيويا وشكلانيا تنتهي مهمة هذه المنهجية وتبدأ مهمة الكشف عن المعنى والمغزى والدلالة العميقة للنص، وهذا ما لا تهتم به المنهجية البنيوية لأنه ليس من اختصاصها على ما تقول ثم يخلص المؤلف إلى القول: وأخيرا فإن هذا الفيلسوف الفرنسي الكبير جدد من مفاهيمنا لأشياء عديدة كالفلسفة الظاهراتية، وعلم التأويل أو تفسير النصوص المقدسة، وكذلك دراسة الأساطير، والأيديولوجيات، والطوباويات وفي الواقع لقد كان مفكرا حكيما لا يلقي الكلام على عواهنه كما يفعل الكثيرون من المهووسين بالشهرة أو بالصراعات الدارجة، وكان بول ريكور مختصا بتاريخ الفلسفة وأحد كبار المطلعين عليه، وقد كرس دراسات عميقة لأرسطو وأفلاطون وديكارت وكانط والفلسفة المثالية الألمانية بشكل عام"[1]، ومن أهم كتبه التي ستبقى بعد موته "نذكر أطروحته لدكتوراه الدولة عن الإرادي وغير الإرادي، وفي الأعمال البشرية، كما نذكر كتابه الكبير عن رمزانية الشر، وكذلك كتابه عند فرويد، وكتابه عن مناهج التأويل في العالم المعاصر والصراعات الدائرة بينها، ولا ينبغي أن ننسى كتابه الذي يحمل العنوان التالي "من النص إلى المحاربة" هذا بالإضافة إلى رائعته عن الزمن والتاريخ والنسيان،

[1] –ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص417.

لقد جدد هذا الفيلسوف مناهج البحث التاريخي أيضا، وساعد المؤرخين على فهم أعمالهم بشكل مختلف، ومعلوم أن فرنسا اشتهرت بأهم مدرسة في علم التاريخ المعاصر: مدرسة الحوليات، وبالتالي فقد صال بول ريكور وجال في كافة الميادين والاختصاصات، وكان في معظمها إن لم يكن فيها كلها"[1].

ثانيا –فلسفات عصره:

من بين التيارات الفكرية الفلسفية التي اعتمد عليها بول ريكور في بناء مشروعه التأويلي الفلسفي نجد:

1/الفينومينولوجيا:

الفينومينولوجيا لها عدة أسماء واختلفت الترجمات في هذا المصطلح حيث أطلق عليها فلسفة الظواهر، علم الظواهر ...إلخ إلا أن المعنى واحد والمقصود كذلك حيث ارتبط هذا الأخير بالفيلسوف أدموند هوسرل 1939-1859 الذي أكد أن كل وعي هو شيء ما.

ويرى أندري لالاند أن الفينومينولوجيا في معناها العام هي "دراسة وصفية لمجموعة ظواهر كما تتجلى في الزمان والمكان بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها وإما النقد المعياري لمشروعيتها وتطلق في العصر الحالي على منهج هوسرل ونسقه" وعلى تداول هذا المصطلح يضيف لالاند أنّ هذه الكلمة لم تدخل إلاّ مؤخرا في الاستعمال الفرنسي وكانت تستعمل نادرا في ترجمات أو تحليلات مؤلفات أجنبية "[2]، ويعد إدموند هوسرل أول من أعطى الصيغة المنهجية للمصطلح، إذ استعمل هذا المصطلح ليدل به على منهج فكري يقوم على: "فكرية جوهرية مفادها أن الأشياء لا توجد كأشياء في ذاتها بكيفية خارجة وقبلية وفي استقلالية مطلقة بالنسبة إلينا بل تظهر دائما كأشياء يفترضها أو يفسدها الوعي"[3].

[1] – المرجع نفسه، ص ن.

[2] – أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليلي أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، ط1، 1996، ص ص973-974.

[3] – عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2008، ص126.

تعد الفينومينولوجيا الأساس الذي استقى منه بول ريكور في نظريته في التأويل حيث تقوم على دراسة ما هو معروض على الوعي من خلال اتصال الذات بالظاهرة.

إن فينومينولوجيا هوسرل هي إحدى السمات التي تميز فلسفة الذات الذي عمل على تطويرها بول ريكور.

وقد نقد بول ريكور التصور المثالي لهوسرل القائم على التفسير المثالي القائم على الحدس، حيث أراد هوسرل أن يؤسس فينومينولوجية ذاتية يتم من خلالها فهم معاناة الذات البشرية، ولكن حسب فهم بول ريكور فإن هذه المسألة لا يمكن أن تمضي دون سلوك طريق ملتوية، ففهم الذات لا يتم إلا من خلال عملية التأويل.

الهيرمينوطيقا بدورها تسعى إلى فهم النفس ويؤكد على ضرورة تطعيم الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا ويقول في هذا الصدد: "لن أتردد في القول إذ يجب على الهيرمينوطيقا أن تتطعم بالظاهراتية"[1]أما الفينومينولوجيا فهي عبارة عن دراسة الظواهر كما هي معروضة على الوعي ولكن هذا الأخير لا يستطيع الكشف عن حقيقة الظاهر.

فهوسرل لم يكن يقبل بالهيرمينوطيقا واعتبرها مجرد فكر تاريخي فقط ولكنه يعتقد أنّه إذا كان لا بد من "تأويل بعض الظواهر أو الأخذ في الحسبان بعض التّغيرات التأويلاتية للأشياء فلأجل أن نصل إلى ماهيتها بشكل أفضل "[2].

تكمن علاقة هوسرل بالهيرمينوطيقا من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها حيث يوضح بول ريكور علاقة الهيرمينوطيقا بالفينومينولوجيا المتمثلة في الاختزال الفينومينولوجي، يقول بول ريكور: "أن البحث عن الفهم هو الذي أدى بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهراتي بامتياز أن تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية"[3]، نرى أن الفينومينولجيا والهيرمينوطيقا يسعيان إلى نفس الغاية تتمثل في البحث عن علاقة بين المعنى والذات.

[1] – بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص48.

[2] – جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص44.

[3] – بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث في التأويل)، تر: محمد براءة حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2001، ص21.

يؤكد هوسرل على ضرورة فسح الطريق للذات لإقامة علاقة مع المعنى وقائمة على أساس الحواريين بين الذات والمعنى، ويعد إصرار الفينومينولوجيا القصدية هو الذي فتح الطريق على مصرعيها أمام الهيرمينوطيقا لأن القصد يرتبط بالتأويل فالفينومينولوجيا تسعى إلى إقامة حوار مع النص.

يعد مارتن هيدغر (1876-1989) رائد الفينومينولوجيا وأحد تلاميذ هوسرل وحاول هيدغر من خلال الفينومينولوجيا التي جاء بها أستاذه هوسرل تأسيس "منهج فلسفي لا يفصل بين الذات والموضوع، تجسيد الفكرة الرد الماهوي وإشاعة مقولة العودة إلى ذاتها بغية الوصول إلى معرفة النص، تأويلا وفهمها كما لو أنه لم توجد إلا في تلك اللحظة، كانت فتحا فلسفيا جديدا أتاح للهيرمينوطيقا إمكانية بناء نظرية في التأويل، تقوم على فهم النصوص والظواهر فهما مختلفا من التصورات الذهنية وسابقا عليها في آن"[1].

لهوسرل مبادئه الأساسية؛ منها نظرية القصد والرد الفينومينولوجي هذا ما دفع هيدغر للاستفادة من هذه المبادئ ورفض بعض منها لأنها امتداد للذاتية الكانتية مقولة أنا المطلق، ففي نظر هيدغر كينونة الإنسان لست مطلقة بل موجودة ضمن زمان معين. بحيث وجد هيدجر في فينومينولوجيا إدموند هوسرل أدوات تصورية لم تكن متاحة لدلتاي أو نيتشه، ووجد فيها منهجا يمكن أن يسلط الضوء على كينونة الوجود الإنساني بطريقة يمكن للمرء بها أن يكشف النّقاب عن الوجود ذاته لا عن مجرد أهوائه وتحيّزاته وإيديولوجيته"[2]، شهدت ظواهرية هوسرل تعالي للذات وسعي هيدغر لرفع الغطاء عن الوجود بمنأى عن تعالي الذات وذلك لأن الوجود في منظوره مفصول عن الذات وعلينا فهم الوجود كما ورد من دون أي إضافات.

تكمن أهمية هيدغر بالنسبة إلى بول ريكور في تكملة لقصدية هوسرل بالنسبة لتطور الهيرمينوطيقا الظواهرية، بحيث أن السؤال الأساسي في الفينومينولوجيا هو سؤال الأنطولوجيا عند هيدغر في الوجود والزمان هو سؤال معنى الكينونة والسرد، ويؤكد بول ريكور على أن مفهوم الدازاين

[1] – عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص207.

[2] – عادل مصطفى، مرجع سابق، ص213.

هو المفهوم الذي من خلاله نتساءل على الوجود والكينونة، حيث يسعى الإنسان جاهدا بغية فهم كينونته، فالإنسان يعيش في إطار تاريخي والوجود ينتمي إلى التاريخ، وهيدغر يرى أن "الوسيط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي في العالم ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتح لفهم طبيعة الوجود، فما يكشف نفسه في الخبرة المعاشة يند إن الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية والذي كان هيدغر يأمل في إطلاق سراحه"[1]، أخرج هيدغر الوجود من سجنه المظلم التي سجنت به المركزية الغربية، وقد قام أيضا بمعالجة مسألة الفهم وأعطاه البعد الوجودي واعتبر الفهم عنده هو نفسه استيعاب للكينونة، كما أن النص الأدبي من خلال منظوره الخاص محمل بالحقائق الغامضة أكثر من الواضحة وقد ساوى هيدغر حقيقة الوجود وحقيقة النص.

الفهم عند هيدغر هو فهم الوجود وهو بذلك قصدية الوعي عند هوسرل إلى قصدية الوجود الإنساني، فالفهم الهيرمينوطيقي لبنية دلالية متشابكة هو الذي يكشف الوجود من حيث هو ظاهرة وبهذا يكون هيدغر قد تجاوز هوسرل إلى قصدية الوجود، فالفهم الهيرمينوطيقي عند هيدغر من خلاله تفهم الذات ذاتها وتفهم الوجود الذي وجدت فيه؛ فأنطولوجيا الفهم عند هيدغر يصفها ريكور بأنها نمط وجود وليس بنمط معرفة فقط، فأساس الهيرمينوطيقا عند بول ريكور هو التأمل في مساواة المعرفة، فهيدغر حسب ريكور هو وريث الفينومينولوجيا لكنه قام بقلب مفاهيمها وقد كانت لأفكار هيدغر امتداد لمن لحقوه وواصلوا مسيرته ويعد هانس جورج غادامير (1900-2002) أبرز تلاميذ هيدغر، حيث سار غادامير على طريق هيدغر وهوسرل، إلا أنه اختلف معها في بعض القضايا، ويعد كتاب "الحقيقة والمنهج الذي نشر في عام 1960 وكان حينها متأثرا بعمق بهيدغر"[2].

راح غادامير ينقد رواد الهيرمينوطيقا السابقين من أمثال شلايرماخر ودلتاي من خلال نقده تجاوز أفكارهما، فهو يرى أن الهيرمينوطيقا الرومانسية حاولت إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة إلا أنها وقعت في أخطاء عندما غلبت سلطة المؤلف على النص، وأصبح التأويل هو البحث على آثار

[1] – عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص200.

[2] – دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص212.

المؤلف فقط وبالتالي رأى غادامير أنها لم تنجح هذه الهيرمينوطيقا وحاول تعديل مسارها، وقد كان غادامير شأنه شأن هيدغر حيث أنه ركز في بحثه الهيرمينوطيقي على مسألة الوجود والفهم عند غادامير وهو غاية وهدف الذي تسعى إليه الهيرمينوطيقا، والدازاين عنده "ليس مجرد وعي أو وعي الذات كما هو الحال في التحليل الهوسرلي، ففهم الوجود الذي به يتميز الكائن الإنساني عن كل موجود وعليه يؤسس بناءه الهيرمينوطيقي لا يحقق إنجازه في قذف أو إلقاء بناء روحي وجوده"[1] ، وبهذا يكون غادامير قد انتقد هوسرل في وعي الذات، فالذات يجب ألا تقتصر على وعي ذاته فقط وإنما يجب أن تعي الوجود كذلك، ويعد مشروع غادامير التأويلي بالنسبة للعقل الغربي بمثابة "المخلص الذي يأمل أن يعيد لهذا الإنسان ذاتيته الفردية المسلوبة المبعدة من مركز التفكير الفلسفي لكن مع تثبيت تناهيها والإقرار بلا تناهي فهم أو تأويل أشياء العالم، وهو إن زعم تجاوز للمشاريع التي سبقته، فإنه ينظر إليها بعين التراث الذي يجب استرجاعه، ليس معانقة بل فهما وتأويلا "[2] إن الفهم والوجود آليتان في فهم الوجود والنص عند غادامير.

فمسألة فهم النص تختلف من فيلسوف إلى آخر، فعند غادامير تعود إلى الأحكام المسبقة أي ترك النص يقول ما يريد والذات لا ينبغي أن تقف صامتة إنما تحرص على فهم النص وتأويله، حيث عمل غادامير على إقامة هيرمينوطيقا عالمية تجتمع فيها كل الأصوات والرؤى وتكون بعيدة عن سلطة المنهج، فالهيرمينوطيقا في نظره تعتمد على مبادئ الفهم والحوار والممارسة.

ودعوة غادامير لتخليص الحقيقة من المنهج" إنما هي محاولة لإدماج الفينومينولوجيا الهوسرلية، لا سيما دعوتهما إلى الاهتمام بعالم الإنسان المعيش مع الهيرمينوطيقا عند هيدغر التي عملت على تأسيس كينونة الإنسان في علاقته بالآخر داخل هذا الوجود فالهيرمينوطيقا الغادامرية تواصل إذن التوجه المعرفي العام للفينومينولوجيا الذي يسعى نحو التحرير من كل نزعة منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي التقليدي "[3].

[1] – عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص212.

[2] –المرجع نفسه، ص206.

[3] –عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص198.

يعد بول ريكور أحد أعلام الهيرمينوطيقا الحديثة، وأبرز القارئين والناقدين لفينومينولوجية هوسرل، فهوسرل حاول القضاء على ثنائية الذات فهو يرى ألا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات، وحول هوسرل "أنا أفكر إذن أنا موجود" لـ "أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه" ومن خلال هذا الارتباط أصبحت الذات تمثل جوهر التفكير وتنظر للموضوع حسب ما تريد وهذه النقطة بالذات انتقدها بول ريكور.

يرى هوسرل أن الكوجيتو الديكارتي انغلق في نسق العقل وقلت أهميته ودوره على مستوى الإجراء، ويرى بول ريكور أن الكوجيتو الديكارتي جعل الأنطولوجيا حبيسة الذات، ويعد انتقال من الذات إلى الذات، فلا تفكير إلا في الذات، والجدير بالذكر أن بول ريكور ينتمي إلى الفلسفة التأملية وإن ارتباط الفينومينولوجيا بالفلسفة التأملية جعلت بول ريكور على اتصال بالفينومينولوجيا التي قام بتنفيذها خاصة بعد قراءة كتاب هوسرل «الأفكار» الذي قرأه قراءة تأويلية من خلاله توصل إلى أن الذات المتعالية التي نادى بها هوسرل لا يمكن أن تفهم إلا بواسطة رموز أو علامات، التي من خلالها تتم العملية التأويلية ومن خلالها تفهم الذات ذاتها، من هذا المنطلق أصبحت الفلسفة الفينومينولوجيا بمثابة جسر بين الهيرمينوطيقا والفلسفة التأملية "إذ تمثل الفينومينولوجيا تحقيقا وتحويلا من آن لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته"[1]، ويؤكد بول ريكور بأن الذات المتعالية التي جاء بها هوسرل تنتمي إلى الوجود، ومن خلال هذا الانتماء يؤكد ريكور بأن الذات تكون مرتبطة بالوجود والهيرمينوطيقا تهدف إلى وضع الذات في المكان المناسب، ويقول بول ريكور "على الظاهراتية هنا أن تقاوم سوء فهم لا ينفك يولد، سوء فهم تحدثه هي نفسها، إنّ لحقل التجربة الظاهرتية في الحقيقة، مماثلة بنيوية مع التجربة غير المختزلة ومبرر هذا التشاكل يكمن في القصدية نفسها"[2].

لم تصمد المثالية الهوسرلية للنقد الموجه لها لأن استعلاء الذات جعل من مهمة التأويل قاصرة إذ أصبح القارئ لا يمكنه الصمود أو حتى مواجهة الذات المتعالية السابقة على كل تفكير وتأويل،

[1] –ا عبد الغني بارة، المرجع السابق، ص204.

[2] – بول ريكور: من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص34.

كما يرى بول ريكور "أن مهمة الهيرمينوطيقا هي البحث في دلالة النص وبنيته وفتح مجال للنص لكي يقول ما يريد ويكشف المعاني والدلالات المضمرة فيه، ويعود الفضل لبول ريكور في تحويل القراءة إلى حوار بين كل من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا وذلك من خلال قراءته للفينومينولوجيا، وللفهم عند هايدغر دلالة أنطولوجية، إنه جواب كينونة ملقاة في العالم تشق فيه طريقها عن طريق عرض إمكاناتها الأكثر خصوصية والتأويل، بالمعنى التقني لتأويل النصوص، ما هو إلّا توسيع وتفسير لهذا الفهم الأنطولوجي المتضامن دوما مع كينونة ملقاة مسبقا"[1].

يتضح لنا من خلال هذا النص أن علاقة الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا هي علاقة قوية وتظهر قوة هذه العلاقة من خلال وصف الظاهرة الذي هو بمثابة تأويل لها، وبهذا تكون الفينومينولوجيا قاعدتها قائمة على "أساس هيرمينوطيقا لفينومينولوجيا عمياء والهيرمينوطيقا بدون فينومينولوجيا تبقى خاوية "[2].

الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا كلاهما يدرسان نفس الموضوع فالفينومينولوجيا تصف الوجود والهيرمينوطيقا تؤول إليه وكلاهما يسعيان إلى فهم الذات، حيث أن كل منهما يخدم الآخر فالهيرمينوطيقا بحاجة إلى الفينومينولوجيا وهذه الأخيرة بحاجة إلى الأول ومن خلال هذا يتضح لنا عن وجود علاقة تكاملية بينهما.

حيث أكد ريكور على أهمية اللغة في عملية الفهم، فالذات لا يمكن أن تفهم من دون توسط العلامات والرموز والنصوص، وبما أن اللغة هي مسكن الوجود كما عبر هيدغر فإن الوجود متضمن في اللغة أيضا، حيث يعطي ريكور أهمية كبيرة للذات ويؤكد على نقطة مهمة في الهيرمينوطيقا وجدت في الفينومينولوجيا المصدر المعرفي والأساس المنهجي، وهوسرل لا يعطي الأهمية ولا يعترف بالأحكام المسبقة التي ذكرناها سابقا.

[1] –بول ريكور المصدر السابق، ص 21.

[2] –جان غردندان، مرجع سابق، ص140

وبالرغم من النقد الموجه للظواهرية يقول ريكور " إنّ أهم افتراض ظاهراتي مسبق لفلسفة تأويل ما هو أن كل سؤال ينصب على موجود معين سؤال حول معنى هذا "الموجود"[1]، يؤكد ريكور على وجود رابط قائم بين الظاهراتية والهيرمينوطيقا إلى أن الهيرمينوطيقا تحيل بشكل آخر إلى الظاهرتية وهذا ما يدعي ترك مسافة بين الذات والموضوع لتستطيع الذات اكتشاف ظواهر بنفسها من خلال رؤية الأشياء كما هي.

ويظهر مفهوم التبين حسب بول ريكور من خلال الأنا "الذات" والآخر، الأنا بوصفها سلطة عليا والآخر قدر محتوم لكينونة الأنا ووجودها حيث يظهر هذا عندما تسيطر الأنا على المعنى، ويؤكد ريكور أن الظواهرية لا تتم إلا كتأويل.

2/ البنيوية:

لقد ميز عالم اللغة "فرديناند دي سوسير" من خلال كتابه محاضرات في علم اللغة العام، بين اللغة بوصفها لسانا langue واللغة بوصفها كلاما parole، واعتبر اللغة langue شفرة أو مجموعة من الشفرات ينتج المتحدث استنادا إليها رسالة معينة[2]، فالرسالة والشفرة لا تنتمي إلى الزمان بالطريقة نفسها، فالرسالة حدث فعلي في تتابع الأحداث التي تشكل البعد التعاقبي للزمن؛ حيث تعتبر اللغة عند "ديسوسير" كيانا عاما يضم النشاط اللغوي للفرد من خلال صورة منطوقة أو مكتوبة بطريقة متوارثة أو مكتسبة، أما الكلام فهو كلّ ما يدخل وينطوي تحت النشاط اللغوي –من رموز صوتية أو كتابية أو إيماءات أو إشارات أو غيرها– من الأمور التي تفي بغرض التواصل البشري.

وفي حين توجد الشفرة في الزمن بوصفها سلسلة من العناصر المتزامنة، أي بوصفها نسقا تزامنيا والرسالة قصدية يوجهها شخص ما ويعني بها شيئا معينا، بينما الشفرة بلا موجه أو مرسل ولا تهدف إلى قصد، وينعكس هذا التضاد في قرب الشفرة من البحث العلمي، "وهنا يمكن وصف

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 44.

[2] – بول ريكور: نظرية التأويل، مصدر سابق ص25.

الكلام وصفا علميا، لكنه يظل واقعا تحت طائلة علوم متعددة، بما فيها السمعيات والتشريح وعلم الاجتماع وتاريخ التغيرات الدلالية، ولكن اللغة langue تظل موضوعا لعلم واحد، ألا وهو وصف الأنساق التزامنية للغة"،[1] وهذا ما عالجه النموذج البنيوي في موضوع التأويل، وكان يركز على الأنساق المعجمية والوحدات المنفصلة للأنساق الصوتية التي تتكون منها الوحدات الدالة في الأنساق المعجمية، إنّ المنهج البنيوي لم يقتصر على الدرس اللساني فقط؛ وإنما اشتمل على جلّ العلوم وميّز بين المنهجية البنيوية واللسانيات البنيوية كمنهج عام، وكذلك الدرس اللساني الذي يعتبر هذا الأخير أداة تمكنه من التعامل مع الظواهر اللغوية، وهذا ما يقصده "ديسوسير" بالنسق، أي أنّ البنية عنده تتشكل من العلاقة المتكونة من عدّة أنساق باطنية تحكمها قواعد وتتصف بالوحدة الداخلية، ويجدر بنا الإشارة إلى أنّ "دي سوسير" لم يكن سباقا لمصطلح "البنية" في تداوله؛ إنّما تبنّته مفاهيم أخرى تحولت فيما بعد إلى هذا المصطلح، وهذا ما يدل أنّ الاتجاه البنيوي برز في محاضراته لأنه المنهج الجديد في التعامل مع الظواهر اللغوية.

تحدث بول ريكور كذلك عن البنيوية التي تعني "علم اللغة" أو "اللسانيات"، الذي يدرس اللغة من جميع جوانبها الصوتية والدلالية والمعجمية، ويدرسها من النواحي الوصفية والتاريخية وفي ظل هذا الحقل يتضح الحديث عن البنيوية، حيث يرى البنيويون أصحاب نظرية السيميولوجيا أن الأحداث والظواهر والأشياء ليس لها وظيفة ثقافية بقدر ما لها من معنى، والأشياء التي لها معنى بطبيعتها ظواهر اجتماعية أفضل أسلوب لفهمها أسلوب البنى المشتركة الذي عن طريقه يؤلف المعنى ذاته.

إن جميع مفاهيم هذه البنى المشتركة –سواء أسميت أعرافا أم شفرات أم قواعد أم قدرة لغوية– تستند إلى فكرة "دي سوسير" في اللغة، فاللغة هنا بوصفها أساس المعنى هي شفرة"[2]، واللغة هنا بوصفها أساس المعنى لا هي جوهر مادي (حضور) ولا قصد حاصل (فعالية معرفية) بل مجموعة

[1] – المصدر نفسه، ص26

[2] – راي وليام، المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، تر: يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، ط1: 1987، ص125.

من الأعراف والتقاليد التي تؤلف الشفرات، والتي من خلالها ينتج المتحدث استنادا لها رسالة معينة؛ إذ إنّ اللغة لها علاقة مباشرة مع الجانب التاريخي، لهذا كان على "ديسوسير" أن يوضح نقاط عدّة في هذا المجال، ويبيّن موضوعاتها ومنهجها، فاتخذ من اللغة المادة الخام التي سيشتغل عليها ويطرحها في درسه اللساني، حيث عمل أولا على دراسة مظاهر اللغة البشرية وصفاتها وفك شفراتها بدءًا، من لغات الشعوب البدائية إلى لغات الشعوب المتحضرة.

البنيوية هي عبارة عن وعي كامل بالشروط القائمة في هذه المسلمات وتعد منهج فكري وعلمي، وكذلك آلية لتحليل الظواهر الاجتماعية والإنسانية.

أنقذ بول ريكور هذا الاتجاه من خلال مؤلفه «صراع التأويلات» الصادر عام 1969م بحيث حمل هذا المؤلف "مجموعة من الصراعات بينه وبين التيار الألسني في فترة الستينات، حيث أكد أن اللغة عبارة عن نسق متكامل من الإشارات وهذا النسق مستقل عن الذين يستعملونه أي المتكلمين بمعنى أن أنصار الاتجاه الألسني غيروا دور الذات المتكاملة تماما"[1].

توجه بول ريكور إلى النموذج اللغوي لفرديناند دي سوسير، حيث قام هذا الأخير من خلال مؤلفه محاضرات في علم اللغة العام بمناقشة مشكلة اللغة "بوصفها خطابا بمصطلحات حديثة، بمعنى أنها لا يمكن أن تصاغ صياغة مناسبة دون اللجوء إلى التقدم الهائل الذي أحرزه علم اللغة الحديث"[2].

إن الرسالة ما هي إلا فعل قصدي من خلالها يتم توجيه معنى ما، أما الشفرة فلها مرسل وقد انتقد بول ريكور الاتجاه البنيوي من خلال المسلمات الأربعة، ثنائية اللغة، اختزال الجوانب الجوهرية في اللغة في الجوانب الشكلية، مسلمة انغلاق العلامات، ويمكن إيضاح هذه المسألة من خلال ما يلي:

[1] – راي وليام، المرجع السابق، ص 120.

[2] – بول ريكور، نظرية التأويل خطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص23.

أ–ثنائية اللغة:

قام دي سوسير تمييزه الشهير بين اللغة والكلام "بيد أن سوسير عندما رمى إلى حقل الكلام بالتنفيذ النفسي _العضوي_ وبالأداء الفردي وبالتركيبات الحرة للخطاب، استبقى للغة القواعد المكونة للشرعة والتأسيس المشروع بالنسبة إلى الجماعة اللسانية"[1]، إن التمييز بين اللغة والكلام جعل من الكلام يتنافر ويصبح غير منظم وهو عند دي سوسير فردي، تعاقبي وعارض، في حين أن اللغة تميزت بالانسجام وهي عند دي سوسير مع اللسان عبارة عن اجتماعي وتزامن ونسقي.

كما أن علم اللسان هو العلم الذي يبحث في اللغة ويدرس وظائفها وأساليبها المتعددة وعلاقتها بالنظم الاجتماعية المختلفة، "وهنا اللسان موضوع علم تجريبي، ونعني بالتجريب هنا المعنى الحديث فهو لا يشير إلى دور الملاحظة وأولويتها؛ إنما إلى تبعية العمليات الاستقرائية، أي أنه الدراسة العلمية للغة ويقوم بتحليلها عن طريق "الملاحظة والتجربة المحددة"، وهذه الإمكانية لجعل اللسان موضوعا خاصا للعلم، حيث قام "سوسير" بالتمييز بين اللغة والكلام، ورمى إلى حقل الكلام بالتنفيذ النفسي، العضوي، وبالأداء الفردي، وبالتركيبات الحرة للخطاب، فقد استبقى للغة القواعد المكونة للشرعة code والتأسيس المشروع بالنسبة إلى الجماعة اللسانية"[2]، وهكذا حدث الشرح، بحيث جعل دي سوسير الكلام يتميز بالتنافر وعدم الانضباط، بينما يمتاز اللسان أو اللغة بالانسجام والتشاكل، بحيث يرى دي سوسير أن "الكلام فردي وتعاقبي وعارض، واللغة أو اللسان هو الاجتماعي والتزامني والنسقي، وهذا ما أكده ريكور باعتبار اللغة وساطة بين الأفكار والأشياء"[3]، وقد أعرب ريكور عن رفضه أن تكون اللغة مجرد ظاهرة اجتماعية في حياة الإنسان وفي تطوره التاريخي، لكنه أيّد المدرسة البنيوية التي تبنت اللغة والكلام بوصفهما صورة تمثل حياة الفرد،

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، مرجع سابق، ص118.

[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص118.

[3] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص ص 10-11.

وأصبحت مع مرور الوقت نظاما نسقيا يكتفي بذاته من خلال العلاقات الداخلية له ومنعزلا عن باقي المؤثرات الخارجية مهما كان نوعها.

ب–اختزال الجوانب الجوهرية في اللغة في الجوانب الشكلية:

العلاقة اللغوية هي تفاعل بين عنصرين هما الدال والمدلول، وهذان العنصران يمكن أن يخضعا لنوعين من التحليل فقط، "هما التحليل الصوتي والدلالي، دون أن يسمحا لنوع آخر من التحليل خارج مستويات البحث اللغوية "[1].

لقد أكد "سوسير" في هذه المسلمة على شكل اللغة وليس على جوهرها حين قال: "اللغة شكل وليس جوهرا". وهذا ما وضحه قائلا: "ليس لأي وحدة منخرطة في نظام معين مستقل بذاته؛ بل هي تستمد معناها من الوحدات أو الكلمات المجاورة لها في السياق الذي ترد فيه، وهذا هو المحور التتابعي syntagmatic.

وفي هذه المسلمة رأى ريكور أن علم اللغة يهتم بالخواص الشكلية للغة، وفي مقابل الخواص الجوهرية التي تضفي وجود قيم إيجابية على المفردات اللغوية التي تراهن عليها اللغة، أو السيمياء بشكل عام"[2]، حيث بيّن سوسير أنه ليس للكلمات قيما إيجابية، بل هناك فروق فقط وفي نفس السياق ذكر دي سوسير مسلمة أن اكتفاء علم اللغة بذاته، أي انفصام العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي باعتبار أنّ العلامة اللغوية تمثل العلاقة بين الدال والمدلول، ولا تحتاج هذه العلاقة إلى إحالة خارجية، وهذا ما يجعل منها أنظمة لغوية مغلقة ومكتملة تضم جلّ العلاقات الممكنة في داخلها، وعليه فهي لا تحتاج إلى أي علاقة خارجية أخرى، ونستنتج من ذلك أنّ اللغة نظام منغلق على ذاته وعلى إثر ذلك سيتم بناء كل الأحكام المتعلقة بهذا النظام.

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، المصدر السابق، ص10.

[2] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص09.

ج–مسلمة انغلاق العلامات:

ترى هذه المسلمة أن اللغة هي عبارة عن نسق مغلق من العلامات مكتف بذاته، وفي ظل هذا الانغلاق يرى بول ريكور بحدث انفصال بين اللغة والواقع الخارجي "فالعلامة اللغوية هي علاقة بين الدال والمدلول فقط دون الإحالة إلى الخارج هذا الانفصال يجعل الأنظمة اللغوية مغلقة ومكتملة تنطوي ضمنا على جميع العلاقات الممكنة داخلها وبالتالي فلا علاقة لها بالواقع اللغوي"[1]

ومن خلال مسلمة انغلاق العلامات أصبحت اللغة ذات وساطة بين علامات وهذه الأخيرة لا توجد لها علامات بين العالم الخارجي ومن هذه النقطة تتراجع وظيفة اللغة لكونها خطاب.

هنا بإمكاننا التوسع أكثر عن اكتفاء اللغة بذاتها، ويذكر دي سوسير "أن العلامة اللغوية هي علاقة بين الدال والمدلول، أو بين التصور والصورة السمعية فقط دون الإحالة للخارج، هذا الانفصام يجعل الأنظمة اللغوية أنظمة مغلقة ومكتملة تنطوى ضمنا على جميع العلاقات الممكنة في داخلها، فلا علاقة تربطها بالخارج اللغوي، إذا اللغة لم تعد تظهر بوصفها وساطة بين العقول والأشياء بل تشكل عالمها الخاص وصارت نظاما مكتفيا بذاته ذات علاقات داخلية فقط"[2] ، لقد أصبحت اللغة في هذه البنيوية المغلقة وساطة بين علامات وعلامات، ولم تعد وساطة بين اللغة والعالم الخارجي وهنا تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطابا لتصبح نظاما لا يعرف إلا نسقه الخاص، ويخضع لقواعد تتحكم في هيكله وعلاقته، وعليه فقد اتخذ ريكور من هذه المنطلقات أساسا لدراساته وأبحاثه لنقد المنهج البنيوي الذي يرى بانغلاق العلامة اللغوية، ويرى ريكور أنّ اللغة لا تقف عند الحدود التي رسمتها، وأنّ هذه العلاقات الباطنية والداخلية لها مقابل دائما في الجهة الخارجية، حيث تهدف دراسته إلى ربط اللغة بالواقع الخارجي لكونها صورة من الصور الحياتية المعاشة، والتي تنفتح على مختلف العلوم الأخرى التي تربطها وتكمل بعضها الآخر ليتحقق التواصل البشري.

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، ص9.

[2] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص10.

د-التزامن سبق التعاقب:

عندما تصبح الأنظمة جاهزة لفهم التغيرات التي تخضع لها فإن هذا التغيير نادرا ما يخضع لنظام ثابت وأن دراساته تحدث بعد وصف كامل لمختلف الحالات الإلزامية للنظام.

يتحقق المعنى من خلال هذه المسلمة بصورة فعالة وذلك من خلال تشكله عبر شبكة تزامنية من القواعد والأعراف؛ فقد حاول بول ريكور من خلال نقد هذه المسلمات إعادة الاعتبار للغة، وقد قام بول ريكور بالتمييز بين علم الدلالة والسيمياء، "ويعيد النظر في ثنائية سوسير عن اللسان والكلام، فالكلام عنده فردي وتعاقبي وعارض، أما اللغة أو اللسان هو الاجتماعي والتزامني والنسقي"[1]، استبدل ريكور الكلام بالخطاب، ووضع الخطاب ليميز بين علم الدلالة والسيمياء، لأن السيمياء تختص بدراسة العلاقة في حين علم الدلالة يهتم بدراسة الخطاب والجملة ففي رأي ريكور الجملة لا يمكن أن تتجزأ على كلمات لأنها تتكون من كلمات مختلفة

يعرف علم السيمياء على أنه العلم الذي يدرس العلامات إلا أن الدراسة تكون بطريقة صورية؛ بحيث يقوم بتجزئة اللغة إلى عناصرها الجزئية المكونة لها، في حين أن الدلالة تهتم بدراسة المعنى ويؤكد ريكور أن التمييز بين علم الدلالة والسيمياء يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها، ويرى ريكور أن الخطاب هو عبارة عن واقعة لغوية، والاتجاه البنيوي يرى أن الأحداث زائلة، من هذه النقطة انطلق ريكور لبناء علم دلالة الخطاب فالرسالة أو الخطاب من وجهة نظر ريكور يحتفظ بهوية الدلالية بالرغم من المسيرة بين مختلف العبارات واللغات، ويرى ريكور أن أهم ميزة يتحلى بها الخطاب هي الإسناد "فالمسند هو العامل الذي يستغني عنه في الجملة وأنواع المسند إليه، جميعا سواء كان اسم علم، ضمير، اسم إشارة، ظرف مكان أو زمان "[2] يرى بول ريكور أن بنية الخطاب ليست بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها البعض، وإنما بينه التفاعل بين الهوية والإسناد في الجملة.

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ، ص11.

[2] –بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص12.

استند ريكور إلى الخطاب باعتباره الجانب الفردي للغة، لأن التمييز بين اللغة والكلام جعل الأخير ضعيفا، فاللغة وجودها افتراضي لا يمكن أن تتجسد إلا في ظل الخطاب الذي ينقلها من عالم الأموات إلى عالم الأحياء، ويعد الخطاب حسب ريكور وسيلة للتواصل، فلا يمكن أن يحدث التواصل في غياب الخطاب ويقول بول ريكور "الكلمة المفردة ليس لها معنى في ذاتها، بل تستمد معناها من النظام ككل"[1].

يتعذر في البنيوية الحديث عن التأويل في ظل ازدواجية المعنى ويتعذر الحديث عن الكائن وانفتاحه على اللغة بحسب وجهة نظر ريكور، فاللغة في البنيوية تمثل نظام وليس حياة وأصبحت عبارة عن نظام من العلامات منغلق على ذاته وهو ما يشكّل تحديا للهيرمينوطيقا هذه الأخيرة ترى في عالم الرموز وتعدد المعاني المجال الأوفر الذي يتحدد من خلاله فهم الذات، إذ يقول بول ريكور "فالنظام الذي يطرح بوصفه لا وعيا لا يستطيع أبدا أن يكون في تقديري إلى مرحلة منفصلة عن فهم الذات عن طريق الذات فالنظام بذاته إنما هو الفكر خارج ذاته"[2].

يرى ريكور أن الأسطورة هي عبارة عن نص لغوي بحيث هذا الأخير يحمل معنى وإحالة. إن الأسطورة تتحدث عن طريقة بناءها الداخلي، الذي هو مدار التحليل البنيوي، وطريقة وجود كاتبها أو مؤلفيها في العالم وهذا الجانب ما يهمله التحليل البنيوي ويقدم بول ريكور له أهمية كبيرة، فالنص على اختلاف نوعه ينقل تجربة ما ومعنى إلى القارئ وهنا يتقابل كل من النص والقارئ على شكل حوار متفاعل بين الماضي والحاضر، فالنص ينتمي إلى الماضي والحاضر، فالنص بإنتمائه إلى الماضي يحاول إيصال معنى معين والقارئ يريد فتح هذا النص من جديد في المستقبل ويحاول إيحاؤه من جديد لتتشكل عملية القراءة في تملك النص وفهمه، "هكذا عمل ريكور على تحرير البنيوية من بعدها الإطلاق وصفها فيه بأنها تقال بلا ذات كما حاول وتخليص الظواهرية من البعد النفسي، وبهذا أصبح ريكور بنيويا لنقد التأويلية وتأويلها لنقد البنيوية"[3].

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق ، ص29.

[2] –المصدر نفسه ، ص86.

[3] – المصدر السابق، ص ص16-17.

صبّ بول ريكور تركيزه على المعنى المتضمن في الأساطير وتحدى البنيوية كونها لا توضح المعنى المخفي الذي يوجد وراء الأساطير، مستدلا "التراث التلمودي العبري قائلا أن المنهج البنائي لا يستطيع الكشف عن معاني الرموز الموجودة في هذا التراث "[1]، ويرى بول ريكور أن الهيرمينوطيقا هي التي تستطيع الكشف عن السرّ الكامن وراء الأساطير، في حين راح ليفي أن المعنى ليس الأساس لأنه متغير من زمن إلى آخر ومن جيل إلى جيل وذلك لم يمنع ريكور من التركيز على المعنى في النص الذي أثر على نظريته في التفسير ومن هنا أصبح على المفسر اللجوء إلى مستويات المعنى، ومن خلال نقده للبنيوية اهتم بالمعنى هذا ما دعاه إلى الالتقاء بالهيرمينوطيقا.

يؤكد بول ريكور أن دراسته للبنيوية لا يقصد بها إقامة التعارض بينها وبين التأويل "ومن الواضح أن ريكور كان ينطلق من رد فعل للبنائية، حاول فيه أن يؤسس نظرية لتفسير النص ترتكز اهتماماتها على المعنى بدلا من البنية، وكان هذا لقاءه مع الهيرمينوطيقا"[2] إن اعتبار الهيرمينوطيقا كمرحلة أساسية وذلك نظرا لامتلاكها معنى الوجود الأنثولوجيا التي هي عبارة عن سند لها، أما التأويل البنيوي عبارة عن اختزال للتجربة الإنسانية في تثبيتات لغوية مختلفة في حين أن هذا الأخير غيب دور الذات التي حاول بول ريكور إحيائها من خلال التأويل.

هـ –تبعية المستوى الدياكروني للمستوى السانكروني:

-يجب أن نفرق بين علم حالات النظام:

(une science des états de systémes) أو "اللسانيات السانكرونية" و"علم التحولات" (science de changement) أو "اللسانيات الدياكرونية" داخل اللغة؛ فهناك علاقة ترابطية بين الدياكرونية والسانكرونية، فمعظم البنيويين يتمسكون بهذا النظام الثقافي، أي "النظام السانكروني" الذي نقصد به دراسة مجموعة من الشفرات في لحظة زمنية واحدة، بمعنى أنه

[1] – نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص48.

[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص62.

يؤهل التزامن ما يتم القيام به في نفس الوقت أو في فترات زمنية متساوية، "فنحن نتحدث عن قوانين علم اللغة، لكن هل حقائق اللغة تحكمها حقا القوانين؟ وما هي طبيعتها؟

لكون اللغة مؤسسة اجتماعية فإنه يمكن للمرء أن يفكر بشكل مسبق في أنها تُنَظَّمُ من خلال صفات متماثلة لتلك التي تحكم المجتمعات"[1]، فبطريقة تزامنية تتمثل في شبكة قواعد تزامنية ومجموعة من الأعراف والشفرات؛ نتوصل إلى المعنى بشكل دقيق، إنّ تصنيف "دي سويسير" اللغة على أنها مؤسسة اجتماعية هو الذي دفعه إلى الاهتمام بمفهوم نظام اللغة القائمة على مجموع الإشارات المتشابهة وغير المتشابهة فيما بينها، ويقصد "دي سوسير" بمصطلح "نظام": القواعد التي تحدد استعمال الأصوات والصيغ والأساليب المعجمية والنحوية، وأكدّ أنّ اللغة هي كلّ متكامل من العناصر التي لا يكمن دراستها إلا بتواجد الجزء الآخر.

وقد استعمل "دي سوسير" مثال لعبة الشطرنج حتى يتكمن من إيصال فكرته وطرحها بشكل مبسط ليتمكن الجميع من فهم طرحه الذي هو بصدد شرحه حذف، إذ اعتبر أنّ استبدال قطع اللعب الخشبية بقطع أخرى عاجية —مثلا–لا يحدث تغييرا في التنظيم، بينما إذا أحدثنا نقصا أو زيادة في عدد القطع، فهنا يكمن التغيير ويحدث تأثير عميق في قواعد اللعبة ومن هذا الأساس شبّه اللغة بهذه اللعبة.

إنّ الطريقة التزامنية لا تفسر نطق فرد ما سلسلة من الكلمات في آن واحد؛ بل توضح الشكل والمعنى الحق لهذه السلسلة وذلك بواسطة إيجاد العلاقة الرابطة بينها وبين نظام اللغة.

وهذه كلها أسس ترتكز عليها البنيوية لتوضيح الفرق بين التزامن الدياكروني الذي يعني التطور، والسانكروني الذي نقصد به التزامن؛ فهذا الفهم هو فهم الظاهرة اللغوية من خلال جوانبها ولكن البنيوية رفضت المحور الديكاروني لأنه نظام يبحث عن الاختلافات التي تحدث في التاريخ،

[1]- ferdinand de saussure، cours de linguistique generale، printed de in Algeria 1994 dépôt légol 2émé trimestre p145.

إذا فهي تفسد النظام الذي تنتهجه البنيوية لأن نظام البنيوية يمتاز بالوحدة والانسجام والصرامة والدقة العلمية في تناول الموضوعات.

3/ التحليل النفسي:

يعود اهتمام بول ريكور بالتحليل النفسي إلى ارتباطه بالمعضلات اللغوية وذلك راجع لاستخدامه للبنى الرمزية، وكذلك البنية العامة للغة، فالأحلام ومختلف الأعراض النفسية هي عبارة عن نوع من اللغة غير المباشرة، والتحليل النفسي يقدّم تأويلات، وبول ريكور يرى أنه بالرغم من أن فرويد اختصاصه المجال الطبي إلا أنه استطاع أن يفهم الحياة النفسية البشرية عن طريق التحليل النفسي، والفرويدية هي تأويلية واضحة حسب ريكور وقام بول ريكور بإصدار كتاب بعنوان «**في التفسير محاولا في فرويد**»، والتحليل النفسي لفرويد "لا يمكن أن يفهم خارج اللغة، ولا يمكن بأي شكل أن ننكر ما أحدثه التحليل النفسي على الثقافة الإنسانية تحت ادعائه اكتشاف الذات البشرية واستخراج جميع مكوناتها من خلال القيام بعملية التحليل النفسي حسب ريكور إن الوعي كما ينص التحليل النفسي يقاوم نفسه"[1] ويرى ريكور أن التحليل النفسي لفرويد قد غير الحياة من خلال الوعي وعقدة أوديب، بمعنى أن فرويد أصبح مؤول وتعد مسرحية أوديب هي أفضل تفسير أو تأويل لفرويد التي تمثل تعبيرا عن حالات مرضية للنفس البشرية والتي تعكس هذه الحالات المرضية على الشهوات الجنسية، والتي تهرب من رقابة الأنا الأعلى الذي يعتبره فرويد حاجز يجب تجاوزه أو تحصيله، لأنه يقمع الرغبات النفسية ويرى فرويد أن يكون اللبيدو ولتحقق النفس ملذاتها على أرض الواقع، والوعي حسب فرويد يتم من خلال قدرة الإنسان على فهم لاشعوره، وفي هذا يقول بول ريكور "إننا نعلم منذ كتاب "الدراسات الثلاث حول الجنس" أن طاقة الشبق ليست بسيطة، وأنها لا تمتلك لا وحدة ولا موضوع ولا وحدة هدف ،وأنها يمكن دوما أن تتفكك وأن تأخذ طريق الانحراف "[2] وفرويد مارس منهج التأويل لفهم الحالات النفسية وكذا تفسير الأحلام إلا أنه بالغ في

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص195.
[2] – المصدر نفسه، ص200.

استخراج الرمز من تراجيديا الأسطورة (اللحظة الأوديبية) ويقول فرويد "وأوديب يقتل أباه ويتزوج أمه، لا يفعل سوى أنه يحقق أمنية من طفولتنا، ونحن نرتعب من رؤية من أنجز أمنية طفولتنا ولرعبنا كل قوة الكبت الذي منذئذ مارس سلطة ضد رغباتنا"[1].

يرى فرويد أن الرمز هو رغبة أوديب في التخلص من والده الذي يمثل السلطة وإشباع الرغبة والعودة إلى كنف الأم التي تمثل الخير العظم لكنه المحظور، إلا أن بول ريكور ذهب إلى تفسير آخر فيما يتعلق بعقدة أوديب "المأساة الحقيقية ليست قتله لأبيه وزواجه بأمه من غير أن يريد، أما المأساة الحالية فهي أن الإنسان الذي لعن إنسان آخر من أجل هذه الجريمة"[2] إذ يرى ريكور أن أوديب حتى وإن أصبح عجوزا لن يتوقف عن الغضب من ذاته.

يرد بول ريكور أن تأويلية فرويد ضد الأنا الديكارتي التي بدورها تسير الشخصية، فنقول أن التحليل النفسي مجرد تأويل تاريخي يفسر الحاضر بالرجوع إلى الماضي وبهذا يصبح فرويد هادم للكوجيتو الديكارتي القائم على الوعي والشعور الحقيقي، كما يعد التأويل عند فرويد متقارب مع التأويل عند نيتشه، فالتأويل ظاهرة ما عند نيتشه يعود إلى دوافع غريزية باطنية تتحكم في الوعي بجعله يؤولها بطرق معينة أغلبيتها خاطئة وإن تغير الدوافع والظروف بالضرورة يغير المعنى تبعا لها وهذا ما ذهب إليه كريماس، بحيث يرى أن الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني لا تتصل بالفكر الواعي.

وقد استند ريكور إلى الخطاب باعتباره الجانب الفردي للغة كما حدده سوسير، لأن التمييز بين اللغة والكلام جعل هذا الأخير ضعيفا، لذا دعى ريكور إلى إقامة علم للدلالة فالخطاب هو واقعة ولا يجب النظر إليه على أنه عارض وزائل مقارنة بنظام اللغة، فاللغة يعتبر وجودها افتراضي لا يمكن أن تتجسد وتحقق ووجودها إلا في ظل الخطاب الذي ينقل اللغة من عالم الأموات إلى عالم الحياة، ومن خلال الخطاب يتحقق وجود اللغة، ويعد الخطاب حسب ريكور وسيلة للتواصل، فلا يمكن أن يحدث التواصل في غياب الخطاب كونه ينتقل بين المتكلم والسامع أو بين الكاتب والقارئ

[1] – بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر: وحيد أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2003، ص427.
[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص202.

وثنائية اللغة / الكلام أهملت حق الخطاب وأعطت أهمية بالغة للغة التي هي عبارة عن نظام مجرد فلولا الكلام لما تحقق وجود هذه اللغة / الكلام، يقول بول ريكور "بهذا المعنى فالأنظمة السيميائية هي أنظمة "مغلقة" أي أنّ العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي غير السيميائي منفصمة."[1]

ويرى ريكور أنه في البنيوية يتعذر الحديث عن التأويل في ظل ازدواجية المعنى ويتعذر الحديث عن الكائن وانفتاحه على اللغة، فاللغة في البنيوية تمثل نظام وليس حياة، وأصبحت عبارة عن نظام من العلامات منغلق على ذاته وهذا ما يشكل تحديا للهيرمينوطيقا التي ترى في عالم الرموز وتعدد معاني المجال الأوفر الذي يتحدد من خلاله الكائن أو الموجود ويستطيع فهم ذاته، أما النظام البنيوي لا يمكن من خلاله فهم الذات وهنا نجد بول ريكور يقول "فالنظام الذي يطرح بوصفه لا وعيا لا يستطيع أبدا أن يكون في تقديري إلى مرحلة منفصلة عن فهم الذات فالنظام بذاته انما هو الفكر خارج ذاته"[2] يؤكد ريكور على أن الفكر البنيوي في نفسه فقط، وقد واصل بول ريكور بحثه إلى أن توصل إلى قراءة البنيوية التي مثلت العلاقات المكونة للأسطورة، والتي قد أخطأ في حقها ليفي باعتباره أنها هي التأويل الأخير للأسطورة في حين رآها ريكور عبارة عن نص لغوي يحمل معنى وإحالة.

[1] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص30.

[2] – المصدر نفسه، ص ن.

المبحث الثالث: النص في السيميائيات التأويلية عند بول ريكور

أولا: مفهوم النص عند بول ريكور:

يسعى ريكور لتقديم نظرية في التأويل، فالفهم والتفسير من خلال أن الفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب، "وأن التفسير للقراءة يمثل الاستقلال النصي واللفظي وكذا الموضوعي للخطاب، كون النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية "[1].

تتضح لنا العلاقة بين الفهم و التفسير من خلال "أن منطق لغة الجدل كما يوضح ريكور في الأخير لعقد تكامل بين مفهومي التفسير والفهم تلك الثنائية التي سيطرت على الفكر التأويلي في طابعه الرومانسي، حيث كان يرى الأثار الأدبية من بين العلوم الصحيحة" [2]، فلو نظرنا لفكر دلتاي لوجدنا الجدل قائما داخل ثنائية الشرح والتأويل، فالشرح هنا نموذج للمعقولية المستعارة من علوم الطبيعة والتأويل عنده صادر عن الفهم الذي يرى فيه محور علوم العقل الأصيل وهو الوحيد الذي بإمكانه احترام الميزة الجوهرية بين العلوم العقلية والعلوم الطبيعية "إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية، وفي هذا يرى ريكور أن الشرح لم يعد وليد العلوم الطبيعية، بل ذو صيغ لسانية، وقد اتخذ ريكور هذه الطريقة لتبيان الطابع الجدلي بين الشرح والفهم كنموذج لفهم النص وتأويله عن طريق العلاقة الحوارية بين الفهم والشرح باعتبار النص آلة اشتغال بحت داخلي ويكون الفهم همزة وصل ينتج عن حوار بين روح القارئ وروح المؤلف، أما من جهة الشرح فإنه يتيح الفهم الأحسن أي عندما لا تفهم النص بطريقة تلقائية يطلب الشرح والشرح الذي يقدم يتيح لي فهم أحسن وما الشرح إلا فهم طورته الأسئلة والأجوبة فيحدث بذلك توافق تقريبي بينهما، ومن هنا فإن الذات إذا

[1] –بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص45.

[2] – عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 369.

ما كانت مدعوة إلى فهم نفسها فإن ذلك لا يتم إلا في مجال انفتاح النص على العالم الذي يعيد بناءه ووصفه"[1].

إذ "لا يمكننا تصور قراءة تأويلية خارج إطار نظام النص وأنماطه الدلالية ليأتي دور الفعل التأويلي بعد ذلك عن طريق مجموعة من أدواتها مثل: الأحكام المسبقة، المسافة الزمنية، منطق السؤال والجواب، المقدم، امتزاج الآفاق لتفتح حوارها مع هذه الأبنية، دحضا وتعديلا وإضفاء، فيخرج إلى الوجود فهم/تأويل مخصوص هو نتاج هذا التفاعل/التكامل بين الموضوعي والذاتي "[2].

يتضح لنا من خلال كتاب أرسطو "الشعرية" أن التراجيديا هي المحاكاة الخلاقة للفعل ويظهر لنا من خلال كتابه أن النّاس كفاعلين (الانتقال من النص إلى الفعل).

ارتقت الفلسفة التأويلية في الفكر الغربي المعاصر إلى مكانة عالية جدا لدى ريكور، فأصبحت هذه الأخيرة ضمن اهتمامات مفكريها، ففي الحقيقة ترى جرأة ريكور في تحليله وتأويله ونقده للنظريات الفلسفية الأخيرة وخاصة في كتبه حول صراع التأويلات ونقد النظريات.

إن القول إن الفينومينولوجيا مجرد نهاية للتقليد الغربي حتى وإن أنجزت إنجازا هاما في مرحلة من الزمن للفكر الغربي، وفي الأخير يصبح التفكيك مجرد صيغة تعبر عن تاريخ جديد لنصل إلى فهم الميتافيزيقيا.

إن المطلب الفينومينولوجي هو مطلب لكل النظريات التي تتابع البنيوية وقد نتج هذا المطلب بعد تفكيك المركزية البنيوية وحسب قول ريكور أن تدهور الأنساق الفلسفية وأفول الإيديولوجية والنماذج التفسيرية أزمة لا يمكن تخطيها في حين يرجع النقد الجذري للميتافيزيقا إلى دعوتها الحقيقة اليقينية، وهذا يدحض كل محاولة لموضعة الوجود الإنساني الأمر الذي يجعل دور الفلسفة المعاصرة معقد على نحو دقيق.

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص 129.

[2] – poul ricour. Lumiversel et lhistoire.magazine litéraire paris n390.septembre .2000.p 37-41.

دعوة ريكور عبر هذا الشعور الفلسفة إلى تأويلات متنوعة ومتباينة وعدم إرضاخها إلى نظرية محددة ومطلقة، حيث أكد في مقاله "تعارض التفاسير" ويؤكد أن الاختلاف ضروري لضمان استمرارية الفكر والفلسفة وقد أشار إليه هيدغر أن العلم الحديث مقيد بالميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه والملاذ من هذا هو إقامة حوار تساؤلي بين الإنسان والكينونة عبر كل الظواهر المعقولة وغير المعقولة لتبيان الصلة الأزلية واستيعاب حدود أفقنا التاريخي.

يعتبر النص همزة وصل بين مجالات معرفية شتى، يعرف مصطلح النص بالتعدد دلالي، تطور عبر التاريخ وقبل إعادة النظر في الدلالة الاصطلاحية للنص، لا بد من الخوض في الدلالة اللغوية التي تقدم لنا بعض التوضيحات المنيرة لدلالة النص الاصطلاحية، رغم أنه يجب ألا نعول كل التعويل على هذه الدلالة في شرح المصطلح، بل يجب تأسيس "مفهوم النص من جملة المقاربات النقدية التي قدمت له في البحوث البنيوية والسيميولوجية الحديثة" [1].حيث عرف مفهوم النص عدة دلالات اصطلاحية ؛تتغير هذه الدلالات بتغير الزمان و المكان و الحقل المعرفي الذي يسأل فيه عن مفهوم النص.

ثانيا: مرتكزات السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور:

تستند السيموطيقا التأويلية عند بول ريكور إلى عدة مبادئ ومرتكزات نظرية من ناحية ومن ناحية أخرى تستند المفاهيم والمصطلحات الإجرائية ونحصرها في التوجهات التالية:

1/الاعتراف بالهوية الذاتية:

إذا كانت البنيوية اللسانية قد أقصت المؤلف باسم النص، والبنية والشفرة فإن السيميوطيقا التأويلية لريكور قد أولت الأهمية للمؤلف والذات المبدعة بعدما هيمنت فكرة التناص على النقد اللساني، وهناك فكرة شائعة يخضع فيها النص لجملة من القواعد المولدة؛ ففي نفس الوقت ينمو نمو فردي وقد تحدث عن ذلك أرسطو من خلال إشكاليته المتناولة لسؤال الفرق بين الفرد والنوع.

[1]- صلاح فضل، مرجع سابق، ص 211.

ومن هنا، فالتأويلية في خدمة الإنسان لا في خدمة التحليل الموضوعي العلمي، وقد تأثر ريكور بلسانيات إميل بنفنست، "فقد تبنى نظريته في التلفظ، باعتبار أن اللغة بالذات تتحدد بالقرائن التلفظية كالضمائر، وأسماء الإشارة، وظروف الزمان والمكان، بمعنى أن سياق التلفظ أو التكلم دليل على وجود الذات المتكلمة، وحضورها كينونة وفلسفة وهوية"[1].

2/ التركيز على الإحالة المقصدية:

يتجاوز بول ريكور ثنائية فرديناند دوسوسير: **الدال والمدلول**، ليتيح المجال للمرجع وهذا يعني أن اللسانيات البنيوية والسيميائية قد ألغت من فكرها الإحالة أو المرجع، بينما سيموطيقا بول ريكور عززت مكانتها، لأن المؤول لا يجب أن يقف على حواف التفسير العلمي للواقعة النصية، فلا بد أن يقرأ النص قراءة ذاتية من أجل فهم الذات، وفهم الغير وفهم العالم الخارجي لبناء هويته الشخصية.

ومهما كان النص تخييليا أو علاماتيا أو رمزيا فإنه ينقل عبر استعارته ولغته ومخياله للعالم الخارجي، أو المعطى الواقعي المادي محاكاتا وتماثلا وتقابلا، ومن ثمّ تتيح سيموطيقا ريكور تقابلا بين البنيوية باعتبارها علما لعالم مغلق من العلامات، والهيرمونيطيقا كمقاربة تأويلية تفسيرية للمرجع اللغوي في صلته بالعالم.

3/ الاهتمام بالخطاب في كليته العضوية:

ويعني أن السيميوطيقا الهيرمينوطيقية تهتم بالنص باعتباره خطابا كليا وعضويا، بمعنى "أنها لا تتعامل مع المقاطع أو المنواليات الصغرى كما هو الحال في البنيوية السردية أو السميوطيقا الكريماصية، بل ترى النص عملا كليا أو تتعامل مع العمل ككلية رمزية دالة، وبذلك نختلف عن اللسانيات التي تنطلق من الجمل واللكسيمات، ما دامت هذه الهرمينوطيقا تنبعث من النصوص الكلية أو الخطاب المتسق والمنسجم، وفي هذا يقول الدكتور مصطفى ناصف: "وهنا نرتكز على تحليل الخطاب من حيث هو عمل بأكثر مما نرتكز على تحليله من حيث هو نص مكتوب.

[1] – عبد الفتاح كيليطو، الحكاية والتأويل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1982، ص16.

كانت مشكلة إحالة الخطاب في نظر بول ريكور هي المشكلة القديمة التي عادت لتطفو من جديد، وكانت واحدة من الرهانات الكبرى في الخصام مع البنيوية الفرنسية، على ما يبدو اليوم هو التوسط المجهري من قبل القراءة بين قصد الحقيقة للمنطوق الاستعاري وتحقيق هذا القصد خارج النص." [1]

4/النص عالم رمزي مفتوح ومتعدد المعاني:

نعني بالموضوع سالف الذكر أن النصوص ليست مغلقة، بل هي عوالم ممكنة ومنفتحة تحمل بدلالات مومئة ورمزية متنوعة، تتطلب قارئا متعدد القراءات والتخصصات، ومن ثمّ تصبح النصوص والخطابات والألفاظ والإشارات والاستعارات والعوالم التخيلية والأساطير وسائط لنقل الواقع، والإحالة عليه، وفي هذا المصب يرى مصطفى ناصف: "إن النصوص الأدبية –بالمعنى العام– تقوم على آفاق ممكنة يمكن أن تحقق بوسائل مختلفة هذه الخاصية تتصل في الأغلب بدور المعاني الاستعارية والرمزية أكثر مما تتصل بنظرية الكتابة العامة، فالكثير من الباحثين يهتمون بفك شفرات الرموز والاستعارات وطبقاتها المتنوعة ولكن اللغة الرمزية والاستعارية ينبغي أن تكون جزءا من النظرية العامة للتأويل التي تشمل مشكلة الخطاب كلها وما تنطوي عليه من كتابة وتأليف أدبي"[2].

يلعب حقل العبارات المفعمة بالدلالات دورا تكميليا في حين يتأثر بها الأدب لمعرفة حدود العلاقة بين المعاني، وهذه الأخيرة تتيح العمل على القراءات التي تخضع لفرائض لا بد من دراستها قبل أن ندعها تواجه التفسير.؛"لا نحب أن نرى شيئا صامتا ولا شيئا واقفا وحده مستعليا، إذا كان النص إنسانا بالمعنى الحرفي فنحن نساعده على أن ينطق ويفصح، ولذلك نرى النص شريكا يتحدّث إلينا، يدق علينا الباب، هذا النص له وجود متميز أقرب إلى أن يكون ذاتا، ولكل ذات خصوصيتها وعالمها، نحن نستأذن هذه الذات أو هذا النص في الحديث معه".[3]فاستنطاق النص أمر لابد منه

[1] – بول ريكور، بعد طول تأمل ـ السيرة الذاتية ـ، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 101.

[2] – محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص27.

[3] – مصطفى ناصف، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط1، 2000م، ص179.

في عملية الفهم بل علينا أن نرى في النص شريكا من واجبنا مسايرته و مناقشة طرحه بغية الوصول لفحواه.

5/جدلية الفهم والتفسير"ما وراء التأويلية الرومانسية":

قدم ريكور تحليلا للكتابة في التأويل عن طريق طرح قضية جدل الفهم و التفسير، فهذا الأخير يكون نظيرا لتحليل النص بوصفه عملا من أعمال الخطاب، وما دام فعل القراءة يشكل نظيرا لفعل الكتابة فإن جدل الواقعة والمعنى الذي يشكل جوهر بنية الخطاب- وكما رأينا في الطرح السابق- يولد جدلا ملازما في القراءة بين الفهم والاستيعاب، واعتبره ريكور (yerstehen في التراث التأويلي، والتفسير الذي يعتبر yerstehen في هذا التراث نفسه)[1]، فقد يقال -على نحو تمهيدي على الأقل-: إن الفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب، وإن التفسير للقراءة يمثل ما يمثله الاستقلال النصي واللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب، لذلك تتطابق البنية الجدلية للقراءة مع البنية الجدلية للخطاب

يجد الفهم في المقابل ميدان تطبيقه الأصلي في العلوم الإنسانية أو علوم الروح GeisteSwissenSChaften كما يدعوها الألمان)، حيث إنّ للعلم علاقة بتجارب ذوات أخرى أو عقول أخرى مشابهة لعقولنا وذواتنا، إذ تكون أنماط التعبير المباشرة ذات معنى لأنها تحيل مباشرة إلى تجربة تنقلها عن عقل آخر، أما المصادر الأقل مباشرة -مثل العلامات الكتابية والوثائق والنصب- فليست أقل دلالة إلا في كونها تنقل لنا تجربة نقلا غير مباشر عن عقل آخر، وتنبع ضرورة تأويل هذه العلامات على وجه الدقة من مداورة الطريقة التي تنتقل بها هذه التجارب[2] ،ومن منطلق هذا السياق فإنّ التأويلية -حسب ريكور- هي أن يمتلك الفرد قدرا من الوعي يُخوّل له القدرة على نقد نفسه عندما يسقط تأويلاته على النصوص، كون وظيفة التأويل هي إعادة بناء شبكة العمليات

[1] - بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص118.

[2] -بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص119.

التي يرفع بها العمل –أيا كان نوعه– فوق الأعماق المحتمة للحياة والتصرف والمعاناة، لكي يقدمها مؤلف ما للقراء الذين يتلقونها ويغيرون أساليب تصرفاتهم.

إذا كان هذا التفسير في خدمة التحليل الموضوعي فإن الفهم في خدمة الإنسان ومن هنا نقول إن الطرح البنيوي اللساني والطرح الفينومينولوجي ونظرية التأويل "سيميوطيقا ريكور" هي دراسة من الطراز الثاني تحاول أن تربط السؤالين، عما يتحدث في واقعة معنى النص وماهية الفهم ذاته أو معنى ذاته فالتأويل بالفكر الألماني العام يتأثر بالفينومينولوجيا الألمانية ومن الطبيعي أن يكون لهذا أهمية في تبادل التفسير الأدبي وشرح النصوص.

حيث أن هذا التأويل يتخطى التفسير وهو يعني ما وراء شرح النصوص وفهم الذات والغير ومن هنا فإن هذه الظاهرة تهتم بكل الأنظمة الإنسانية، وإن نظرية التأويل من خلال دراسة وفهم أعمال الإنسان واستخدام أسسها في تبين الأعمال المكتوبة والفنية، تبعا لهذا فإن هذه النظرية ظفرت بقيمة كبيرة بالنسبة لكل العلوم الإنسانية وقدمت تفسيرا لكل سلوكيات الإنسان، وبالتالي فإن التأويل أوسع من أن يكون مجرد نظام مشترك باعتبار مبادئه هي الأساس لكل ما يخص الإنسان.

ويتبين لنا من كل هذا، أن التفسير هو التحليل العلمي المحايث، في حين أن الفهم هو بمثابة تأويل للأقنعة اللغوية وغير اللغوية، وبتعبير آخر فإن التفسير ذو صبغة علمية، بينما الفهم ذو صبغة تاريخية وإنسانية.

6/الجمع بين الداخل والخارج:

يقوم الداخل بالاستناد على دراسات النصوص دراسة علمية موضوعية حيث يركز على الداخل المغلق ويعمل على استخلاص البيانات والثوابت التي تتحكم في العلامات في حين يتصل بالخارج بالتأويل والمقصدية والذات أي قراءة روحية وعرفانية وحدسية وذاتية للمعنى تعمل على استخلاص المعنى الكلي للرموز والعلامات الدالة.

7/ بين الذاتية والموضوعية:

كما هو متداول أن التأويل يخفف من الحدة والصرامة العلمية بمعنى أن التعاطي مع النص تعاطيا وضعيا، وذلك في ضوء المقاربات العلمية والموضوعية، عمل مشروع في البداية بغية استكناه البنى القوية التي تتحكم في النصوص والخطابات، كما تفعل البنيوية اللسانية والسيميائية السردية، في حين أن هناك مرحلة تعقبها، وهي مرحلة التأويل التي ترتكز على الذات والذاتية "إذن في أي نص جانبان: موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة، وهذان الجانبان يشيران لتجربة المؤلف التي تجعل القارئ يسعى إلى إعادة بنائها بغية فهم المؤلف أو فهم تجربته".[1]

إن العمل الأدبي ليس موضوعا يخضع لتصرفاتنا فهو بمنظور الفينومينولوجيون إنسان يبعث من الماضي ويجب أن يعود إلى الحياة وكل من الناقد للحديث والقارئ والفينومنولوجيا منظوره الخاص به وهذا لأننا نفتقر إلى التفهم الإنساني من ناحية تفسير العمل، فالعمل لمسة إنسانية أو إلهية وهنا فرق ضروري بين فكرة الموضوع وفكرة العمل في حين النقد الأدبي بحاجة لفك شفرات الأثر الإنساني من خلال منهج أو نظرية.

لا بد أننا في حاجة شديدة إلى التأويل وفعله ما دام الجيل الذي نعيش فيه يهتم بالأقنعة والحجج ويعبر بالرموز ويشغل التخيل ويعبر باللغة، ومن هنا نشك ونتساءل عن إمكانية تحويل القراءة إلى قراءات حوارية متسائلة ومتضاربة، "ومن هنا، فالتأويل متعة ولذة وتثبيت ومحو، وهدم وبناء وشك واقتناع وجواب وتساؤل، ومسؤولية ونهوض بالواجب، والتأويل اختيار وتساؤل ونقد، وهو كذلك ممارسة وتجربة ومغامرة، والتأويل في خدمة النمو والتفاعل، والتأويل حوار واختلاف وتوافق وتفاهم، والتأويل في خدمة التراث والحياة عبر ممارسة الحوار والإنصات"[2]

يتصل القارئ بالعمل في مرحلة قبل الفهم عن طريق إدراك النص على اعتباره مجموعة من الخصائص اللسانية والأسلوبية والموضوعاتية وبعد ذلك تأتي مرحلة التمثيل.

[1]- نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص21.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص 178.

تعد المرحلة الأولى من القراءة الحدسية شكل من فرضيات وإشكاليات باعتبار هذا يطوّر الدلالة ويتعمقها بعد استخراج الدلالة الحدسية والافتراضية، بعدها تأتي مرحلة التأويل للتركيز على الذات والمقصدية والمرجع والغير، هذه المراحل تشكل بترتيبها ما يسمى الدائرة التأويلية وتأتي بعدها قراءات أخرى حيث كل هذه تبحث عن البؤرة المركزية للموضوع.

إذا كان في منظورنا الخاص أن كلا من البنيوية أو السيميائيات هي الصورية والمنطقية المتعالية فإن كل من الهيرمينوطيقا أو السيميوطيقا التأويلية تعتني بالذات والهوية والوجود والتاريخ؛ أي أنها تساعد المؤول على فهم نفس الذات والغير كما أن توالي التفاسير يجدد من هوية القارئ بما فيها ثقافته العامة لتسهيل فهم الثقافات الأخرى ومن خلال هذا ميز ريكور بين التضمين المبني على تعدد المعاني الرمزية الموحية وتعيين المقترن بالمعنى الحرفي المباشر.

ويميز بول ريكور الجملة عن الخطاب، فإذا اعتبرت الجملة هي منبثق علم الدلالة كما عند كريماص، "فإن الخطاب هو منبع الهيرمينوطيقا التأويلية، والخطاب –هنا–هو جملة من النصوص المتأتية من وحدة موضوعية وعضوية تتصف بالاتساق والتلاحم والتشاكل، ويعني هذا أن التأويليين ينطلقون من حيث يتوقف السميوطيقيون"[1]

وبما أن الانسجام يعتبر دلالة كلية تحلل التأويلية والنصوص والخطابات فإن هذا يتطلب تفسير الخطاب وفهمه في هذه الخاصية لكون كل خطاب بؤرته المركزية تتوسط العمل وتكون بمثابة المقصدية التي يبحث عنها الكاتب أو المؤلف.

وضمن هذا السياق التأويلي نجد موريس بلانشو (Blanchot Maurice) قد اعتبر العمل أو المؤلف عملا غير شخصي، "بمعنى أن ليس له مؤلف أو قارئ؛ وذلك لهيمنة التناص على

[1] –نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 179.

الفكر البشري فالتأويلية قد شددت كثيرا على إعادة الاعتبار للمؤلف والقارئ معا؛ لما لهما من دور كبير في إغناء عملية التأويل فهما وشرحا وتفسيرا"[1] .

مرت التأويلية بعدة مراحل تاريخية يمكن تلخصها في محطتين أساسيتين ؛المرحلة الكلاسيكية التي ركزت على تأويل الكتاب المقدس على وجه الخصوص بحيث كانت تحمل طابعا دينيا محض، فهي مرحلة تفسيرية اهتمت هذه الأخيرة بتأويل النصوص ذات المعاني الغامضة المتعلقة باللاهوت أما المرحلة الثانية وهي مرحلة التأويل الحديث و المعاصر شملت جميع الميادين ورأت بضرورة إخضاع كل نص مهما كانت طبيعته للفعل التأويلي، ويعتبر شلايرماخر الأب الروحي لهذه التأويلية كما كان لفيلهم ديلتاي دورا قارا في الجانب الروحي و الطبيعي الذي يعتبر جانبا لا يمكن التغاضي عنه في النسق التأويلي المعاصر الذي طال امتداده لإسهامات إدموند هوسرل المتمثلة في المنهج الظاهراتي وكان ذلك بانطلاقه من النقطة التي وصل إليها رونيه ديكارت وهي رؤية هذا الأخير المتمثلة في جعل الحقائق و المعارف محلا للشك و التأويل بالإضافة لمواصلة هيدغر مسيرة أستاذه هوسرل حيث سعى إلى نقل الهرمينوطيقا إلى التأمل الفلسفي فأصبحت بذلك الهرمينوطيقا وجودية.

[1] -المرجع نفسه، ص ن.

الفصل الثاني: المشروع التأويلي

لبول ريكور

تمهيد

سعت أغلب الاتجاهات الفلسفية نحو إزالة الغطاء عن النص و الكشف عن مستوره للوصول لمعنى النص الأصلي باعتباره روح النص و أساس ضمان بقائه ؛كما أن العقل التأويلي قد بذل جهودا كبيرة للبحث عن أحسن المعاني وأبعدها عن الخطأ والتناقض وهذا لن يتأتى بدون اعتماد المنهج التأويلي ؛خصوصا عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التي يؤمن بها المؤول، فقد أخذت التأويلية منحى أكثر تطورا ومنعطفا أكثر تنموية مع بول ريكور لأنه يعتبر من أشهر المنظرين في الفكر المعاصر نظرا لانفتاحه وتنوع مشاربه الفلسفية التي أسس بالاعتماد عليها نظريته التأويلية، إذ استقى من السيميولوجيا و الأدب ومن البنيوية و التحليل النفسي ،ليجعل من التأويل وسيطا بين الذات وذاتها وبهذا لم تعد تعنى بتفسير النصوص و العالم فحسب بل اهتمت أيضا بفهم الذات المؤولة و أولتها بالغ الأهمية في الفعل التأويلي ،واستنادا على هذا التصور كشف بول ريكور زيف الكوجيتو الديكارتي وفند الطرح الفينومينولوجي الذي غلبت عليه الصبغة الديكارتية.

المبحث الأول: الوعي التاريخي والرؤية التأويلية:

أولا: الوعي التاريخي

لقد اعتبر الوعي التاريخي جوهرَ العملية التاريخية، وهو من أهم الخطوات التي أكد عليها «هانز جورج غدامير»، فمن خلاله يمكن تحديث الرؤية الهرمينوطيقية للعالم التي تسعى إلى التعبير عما يمثله العالم التراث في الحاضر، وتهدف إلى تحديث شروط الفهم المتعلقة بالتأويل؛ لذلك يبين غدامير حقيقة الوعي التاريخي الذي من خلاله يتأسس الفهم والتأويل، وهو الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية في فهم الآخر.

يمكننا الآن التحدث عن فاعلية الوعي التاريخي، وأشير هنا إلى «التاريخ الفعال» و"الوعي الفعال التاريخي"، "وهذا يعني قبل كل شيء أنه من غير الصحيح القول بأن دراسة نص أو تراث ما؛ تعتمد اعتمادا كليا على إرادتنا الخاصة، فمثل هذه الحرية ومثل هذه القدرة على الوقوف على مبعدة من الموضوع قيد الدارسة؛ هي ببساطة غير موجودة، فنحن جميعنا نشترك في مجرى حياة التراث، وجميعنا لا نمتلك السيادة المهيمنة التي تؤكدها العلوم الطبيعية من أجل إجراء التجارب وبناء النظريات"[1] ، وهنا نفهم بأن الذات مرتبطة بالعالم الخارجي (الاجتماعي، الثقافي)، إذ إنّ الذات مقيدة بالمجتمع، ولا يمكننا التعرف على وجهات نظر الآخر إلا من خلال معرفة الظروف التي تحيط به.

إنّ الوعي الإنساني عند غادامير هو وعي محكوم تاريخيا، أي محكوم بمحددات تاريخية فعالة ومؤثرة في وعينا التاريخي والعلمي الحديث، و"هذا ما يسميه الوعي التاريخي الفعال effactive historical consciousness، لأن وجودنا يكون متأثرا بمجمل تاريخنا، فإن وجودنا يتجاوز القدر الذي نعرفه عن أنفسنا، وهذا يعني ضرورة أننا نعي تراثنا الذي يكون بمثابة محددات الوعي السابقة على الوعي: Pereconsicious determinants of conxiousness ، أي

[1]-هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة: ط1: 2002، تر: علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ص34-35.

نتعرف على أنفسنا من خلال التعرف على تاريخنا "[1]، ولكن هذا التعرف لا يمكن أن يحدث من خلال دراسة منهجية للتاريخ كموضوع مستقل عنا، لأنّ التاريخ يصنع عندما يؤثر فينا ونتأثر به.

لقد تمحورت هرمينوطيقا غادامير حول الشروط المساعدة في عملية الفهم، إلا أن الفهم مرتبط جوهريا بالوعي التاريخي الفعال، ومن بين الشروط المرتبطة بتاريخية الفهم تلك التي لها علاقة بالفرد كالتراث الخرافة، هذا كله يظهر في الأحكام المسبقة.

يمكننا الحكم على موضوع تاريخي انطلاقا من الأفكار السائدة في عصرنا، أي إنه لا يمكن إسقاط ما هو في الماضي على الحاضر من أفكار وقيم لكي نصل إلى فهم صحيح، فتسمى هذه العملية الابتعاد عن كل رأي سابق وكل تحيز ذاتي لتحقيق معرفة موضوعية، ولكن غادامير لا يقف مدافعا عن الاعتراف بالدور الحاسم للتقاليد في العملية التاريخية وفي نشاط الإنسان المعرفي؛ بل أيضا عن رد الاعتبار للخرافات والآراء الباطلة، وإذا كانت الخرافات قد أُدرِكَت بدءا من عصر التنوير كتفكير سلبي يتقدم به الباحث؛ فإن غادامير يتكلم عن ضرورة استعادة وضع الخرافات المبحوثة من وجهة نظر وظائفها الوضعية. والخرافات والآراء الباطلة عند غدامير هي ما هو موجود قبل نشاط الوعي المنطقي، أي "ما قبل العقل والمنطق". ويرى غادامير أن الخرافات والآراء الباطلة هي من الشروط الأساسية والأصلية للإدراك، فهو يقول: "إذا كنا نريد إعطاء نهاية الإنسان حقه، وكذلك لطريقة الكينونة التاريخية؛ فإنه ثمة ضرورة لرد الاعتبار الجوهري لمفهوم الرأي الباطل الخرافي، والاعتراف بتلك الحقيقة، وهي أنه ثمة خرافات عاقلة"[2].

نقصد أن حالات ما قبل العقل والمنطق يتم ربطها بدراسة نهايات الوجود البشري وتاريخية كينونته، فلها دور سلبي (الخرافة، التقاليد)، إذ تقف عائقا أمام العقل والتفكير الموضوعي، فالوعي التاريخي الفعال عند غادامير هو قبل كل شيء وعي الظرف التفسيري، و"إن حسبان هذا –الظرف

[1]–هانز جورج غادامير، تجلي الجميل، تر: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص14:

[2]–فاليرى ليبن، فرويد والتحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، تر: زياد الملا، ط1، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، 1997، ص179.

التفسيري-يشكل مرحلة هامة في مسار الشّرح الذي يصبح مفهوما عاما في التيار التفسيري الفلسفي، يتضمن مفهوم التقاليد كعنصر محدد لظروف وجود الإنسان التاريخية"[1].

ويرى أيضا أن "الإقرار بأن كل فهم يتضمن حتما حكما مسبقا؛ هو إقرار يمنح المشكلة التأويلية قوتها الحقيقية"[2]، ونقصد بذلك أن الأحكام المسبقة هي منبع التأويل، أي أنه إذا أسندنا التأويل إلى أحكام مسبقة فسيكون أقرب للصواب.

من المؤكد أن "إنّ الحكم المسبق" لا يعني بالضرورة أنه حكم خطأ، فربما يكون ذا قيمة إيجابية أو قيمة سلبية.

لو نظرنا في مبدأ عصر التنوير عن الحكم المسبق؛ لوجدناه يقيم التقسيم الآتي: علينا أن نضع تمييزا أساسيا بين الناشئ عن التسرع"[3] ، ويرجع هذا التمييز إلى أصل الأحكام المسبقة لدى الأشخاص الذين يكونونها، وهذا التمييز لا يقتصر على الدور الذي تلعبه الأحكام المسبقة في فهم النصوص؛ بل مراده أن يفهم التراث فهما صائبا، أي فهما عقلانيا ومن دون حكم مسبق.

ويقول هيدجر في هذا المجال بصريح العبارة: "التأويل ليس -على الإطلاق-فهما، بل فروض مسبقة لشيء ما معطى مقدما"[4]. فمحاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة؛ لأنها تمضي في -حقيقة الأمر-ضد الطريقة التي يتم بها الفهم، ولقد أماط هيدغر اللثام عن هذا الحشد من الفروض المسبقة القائمة والمندسة في كل تأويل ممكن، وذلك في تحليله لعملية الفهم.

"ومن خلال رد فعل الرومانسية على عصر التنوير مقدمة لا يمكن زعزعتها، وهو مخطط غزو العقل (اللوغوس) للأسطورة"[5] أي أن الرومانسية تريد أن تبين أهمية الأسطورة (الخرافة) والأحكام

[1]- فاليرى لين المرجع السابق، ص179.

[2]-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص374.

[3]-هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص375.

[4]-عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص233.

[5]-هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص378.

المسبقة في إدراك عملية الفهم، وهذا الموقف أدى إلى تناقض بين العقل والخرافة، ولكن العقل يأتي بحقائق، والخرافة ترسخها عبر التراث وتصبح حاملة لحقيقة ما.

"والأحكام المسبقة المستمدة من التسرع تعدّ أحكاما مسبقة لصالح الشيء الجديد، ونزوعا للرفض المتسرع للحقائق، لأنها حقائق قديمة والسلطات هي التي أعلنت صحتها ما من شك، مع ذلك فإن النتيجة الحقيقية المتمخضة عن عصر التنوير نتيجة مختلفة، وهي إخضاع كل سلطة إلى العقل"[1]. وطبقا لذلك يجب أن تفهم الأحكام المسبقة الناتجة عن التسرع كما فهمها ديكارت: أي أنها مصدر كل خطأ في استخدام العقل ويعني ذلك أن مصدر أخطاء العقل هي الأحكام المسبقة.

وبناء على ما سبق "فالقول أنّ الأحكام المسبقة التي تحدد ما أفكر فيه، أحكام ناشئة عن تحيزي الخاص؛ فالتحيز يعني تحديدا فرديا للفهم: "إن المرء يفضل تفضيلا أحادي الجانب ما هو قريب من مجال أفكاره الخاصة"[2] فالأحكام المسبقة منها ما هو ناتج عن التسرع الذي يعتبر مصدر الأخطاء التي تنشأ عن استخدام المرء لعقله، ومنها الناتجة عن السلطة، فهي المسؤولة عن استخدام المرء لعقله مطلقا.

ثانيا: البعد الزمني والتأويلية.

1/الدائرة التأويلية والأحكام المسبقة:

إن الدائرة الهرمينوطيقية تلعب دورا هاما في عملية الفهم، فكل فهم يتعلق بالعالم يتضمن فهما للوجود والعكس والوجود بصفته القاعدة التي تحمل الموجود، ويطرح غادامير هذا السؤال من خلال إدراكه "أن الفهم وضعية معطاة وليست استدعاء لوضعية سابقة، وإلا كيف نفسر حالة اللافهم؟ هناك من يقول: أن تفهم يعني أن تكون قادرا على الشرح"، فإذا تكلمنا عما نفهمه يكون الفهم قد استعاد اللغة التي بموجبها يتأسّس الوجود المكاني للذات"[3]فالهرمينوطيقا هنا تعتبر كفعل

[1]–هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص384.

[2]–المرجع نفسه، ص ص384، 385.

[3]–عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الغربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف الجزائر، 2007 ص35.

لتكاثف الفهم، وتعبر عن التفاعل الذي يتم بين التراث والمؤول للوصول إلى المعنى الحقيقي، أي إن الدائرة الهرمينوطيقية ليست ذاتية ولا موضوعية؛ فهي ليست علما للتأويل بل فنٌ للتأويل، والفن معروض في ماليته من خلال المعنى الذي يحمله، فإننا نستند وفق علاقاتنا السابقة بالموضوع.

لا يمكننا تأويل النصوص بدون أن نولي أهمية للأحكام والفرضيات والأحكام المسبقة "فالدائرة التأويلية عند غادامير قائمة على أحكام مسبقة، وأن كل معنى مرتبط بأحكام مسبقة معينة"، نحن في العالم: في التاريخ، في العيان، في "الشهادة"، ولكننا نعيش في كون آخر، وكل معنى إنما هو معنى متعلق بوجود تاريخي عيني محدد، معنى مرتبط "بتاريخية" معنية، منسوب إليها محمول عليها، مسند إليها"[1]، ويعني ذلك أنه لا يمكننا فهم الحاضر إلا من خلال الماضي.

فالدائرة التأويلية قد تضع حدودا ذاتية أثناء تأويلها للنص، إنّ فهم النص ليس غاية في ذاته، أنه يتوسط علاقة المرء بذاته، فالذات لا تفهم إلا من خلال أحكامها المسبقة، كون فهم النص قائما على إسقاطات الذات، وهذا الفهم يجعلنا نغوص في العالم المليء بالرموز التي تعبر بها الذات عنه، "ومن المعتذر أن نشارك شخصا واقعة إلا من خلال وساطة عالمنا الرمزي، أي من خلال نص من صنف ما، ولكن نص" text" سياق "context" أو سياقات -في واقع الأمر-"[2].

2/المسافة الزمنية والتأويل:

إن العملية التأويلية تقوم في جوهرها على فكرة أن فهم النص يظلّ يتحدد على الدوام بحركة توقعية للفهم المسبق، "إذن الدائرة التأويلية ليست شكلية من حيث طبيعتها، وليست ذاتية ولا موضوعية؛ إنما تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤول"[3] ومن هذا السياق يتضح لنا أن الهرمينوطيقا وسعت زاوية النظر إلى النص وألحت على ضرورة النظرة الاستطلاعية التاريخية والمقصدية من قبل القارئ.

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق ص13.

[2]- المرجع نفسه، ص14.

[3]- هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص402.

التضاد المفاهيمي و التضارب المعرفي يعتبر المحرك الفاعل في التأويلية "فالعمل التأويلي يتأسس على قطب المتناقض الذي يحمل الألفة والغرابة، ولهذا يجب أن يعد قطبا تأويليا، أي يتعلق بما قيل، باللغة التي يخاطبنا بها النص وبالقصة التي يخبرنا بها، وهنا –أيضا– ثمة توتر بين غرابة النص التراثي وألفته بالنسبة لنا، وبين الموضوع التاريخي المقصود البعيد عنا والانتماء إلى التراث، إن الموضع الحقيقي للتأويلية هو في الما بين"[1] ، فالوعي التاريخي له علاقة وطيدة بالمسافة التاريخية والزمنية التي من أجلها يتحقق ذلك الوعي، فالعملية التأويلية تسعى إلى تجاوز الطابع غير المألوف وحالة الاغتراب بين المؤول وما يحاول أن يفهمه.

كما أن "القول بأن الفهم اللاحق أسمى من الإنتاج الأصلي –ويمكن أن يوصف من ثم أنه الفهم الأسمى–؛ هو قول لا يعتمد كثيرا على الإدراك الواعي الذي يضع المؤول في مستوى المؤلف نفسه –كما قال «شلايرماخر»؛ إنما هو دليل بدلا من ذلك على الاختلاف لا يمكن تذليله بين المؤول والمؤلف"[2] تخلقه المسافة التاريخية، ويعني ذلك أنّ فهم المؤلف أحسن من فهم نفسه، "فالمؤلف ليس بحاجة إلى أن يعرف المعنى الحقيقي لما كتبه، ومن هنا يستطيع المؤول غالبا –بل يجب– أن يفهم أكثر منه، فمعنى النص دائما يتجاوز مؤلفه وليس أحيانا فقط، وهذا السبب في كون الفهم ليس مجرد إعادة إنتاج؛ إنما هو أيضا فعالية إنتاجية على الدوام، فالفهم في الواقع ليس "فهما أفضل"، لا بمعنى معرفة الموضوع معرفة أرقى نتيجة وضوح الأفكار، ويكفي أن نقول إننا نفهم بطريقة مختلفة، هذا إن كنا نفهم"[3].

ثالثا: من الفهم إلى التأويل:

الهرمينوطيقا هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وخاصة بما يتعلق بتأويل النصوص، وحيث أن مهمة الهرمينوطيقا الأساسية فهم النص وليس فهم المؤلف –كما ذكر "شلايرماخر"–،

[1]–هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص404.
[2]–المرجع نفسه، ص405.
[3]– المرجع نفسه، ص406.

أين قدّم وصفا تاريخيا وإنسانيا لأنماط الفهم، فمهمة الهرمينوطيقا تأويل النص وإزالة الغموض عن طريق بعض التأويلات والحقائق، وأن تخرجه من النظرة الشكلية الثابتة.

تتخذ التأويلية هنا طابعا تفسيريا كما "أن لفظة الهرمينوطيقا قد بقيت توحي بمعنى التفسير الذي يضطلع بكشف شيء ما هو خفي ومستور وسري، شيء مضمر باطن في قلب النص يندس عن الفهم العادي والقراءة"[1]، عن طريق التأويل الذي يعتبر إجابات عن الأسئلة التي يطرحها النص، فإذا فهمنا النص فهمنا السؤال.

وقد يعتبر الفهم عند "هيدجر" تصورا بعيدا كل البعد عن التصورات السابقة، هو قدرة المرء على إدراك ممكنات موجودة ضمن سياق العالم الحياتي الذي وجد فيه"[2]. فالفهم ليس شيئا نملكه وإنما شيئا نكونه، وبناء عالم النص ليس أساسيا لعملية التأويل والفهم، فمهمة الهرمينوطيقا دمج الماضي مع الحاضر، فهي تعتمد عليهما للحصول على تأويل، ذلك لأن النص يتوقف على الأسئلة التي تطرح في الحاضر، "والحقيقة القائلة إن التأويلية الفيلولوجية والقانونية واللاهوتية تنتمي –في الأصل–بعضها إلى بعض؛ هي حقيقة استندت إلى عد التطبيق عنصرا مكملا للفهم"[3] فالفهم والتأويل عنصران مكملان للعملية التأويلية، هنا يعتبر الفهم تطبيقا لكون التطبيق دمج أو ربط معاني النص بوقائع الماضي. "وهكذا ننقاد إلى خطوة أبعد من التأويلية الرومانسية –إن صح التعبير–، بأن لا نعد الفهم والتأويل مكونان لعملية موحدة فقط؛ بل إن التطبيق عنصر ثالث يشترك معهما في ذلك"؛ فالتطبيق عنصر هام في العملية التأويلية وللفهم، كما يراه "هيدجر" سمة هامة، فهو يعمل دائما داخل مجموعة من العلاقات المؤولة من الأصل، فالفهم يعمل دائما داخل دائرة تأويلية، وليس بالتقدم المنظم من أجزاء بسيطة ومكتفية بذاتها إلى–الكل–المكون من هذه الأجزاء، فهرمينوطيقا–

[1]– عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص26.

[2]– عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص222.

[3]– هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، المرجع السابق، ص418، 419.

هيدجر- الفينومينولوجية تتقدم خطوة أبعد، فتكون مهمتها اكتشاف متضمنات الدائرة التأويلية لبنية الفهم وتأويل الوجود الإنساني"[1].

يتبيّن لنا أن العملية التأويلية تقوم على الوعي التاريخي الفعال بصفة عامة، أي إن العملية التأويلية تقوم على الفهم، "وذلك أن الفهم بالشكل الذي يتخذه في العلوم الإنسانية، فهم تاريخيا أساسا وهذا نتيجة انتشار الوعي التاريخي في مجال العلوم الإنسانية"[2] ، كما قدم التأويل اللاهوتي والقانوني الكيفية التي بها نستطيع فهم التفكير القائم على النص، فالموقف التأويلي يؤكد على وجوب التسليم بالفروض المسبقة وعدم الشك فيها، لأنها تعتبر العنصر الأساسي في فهم العالم الذي ينكشف من خلال فهم مسبق دائم وشامل ومحيط"، فالعالم هو —بالضبط- ذلك الذي نفترضه مسبقا في كل فعل من أفعال معرفة الكائنات"[3] ، وهذا يعني أننا لا نستطيع فهم العالم إلا من خلال الافتراضات المسبقة "التي هي بمثابة مجموعة من المعاني والدلالات التي تضفي المعنى على ظواهر العالم"[4].

قد تمثل الهرمينوطيقا نشاطا ذا فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة وتوسط الرموز وغموض العلاقات، فمهمة الهرمينوطيقا تجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن ظروف تاريخيتها، فهي تمكنه من مزامنة اللحظة التي تتمفصل فيها الكتابة مع المعنى"، فأهمية وشمولية الهرمينوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوانا منتجا للعلامات، وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو: توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان حقيقة هرمينوطيقية والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة و الحقيقة الميتافيزيقية"[5] ، وللوصول إلى الفهم البعيد عن المغالطات

[1]- عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص223.

[2]- هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص420.

[3]- عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص427.

[4]- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا الأصل في العمل الفني دراسة في الأنطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، مصر،2000، ص 29

[5]- عمارة الناصر: اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص19.

المقصدية لا بد من تطبيق قراءة ذاتية، تقوم على أسس موضوعية مرتكزة في أساسها على القارئ كركيزة للعملية التأويلية.

يتبين دور التأويلية هنا في تمتين علاقة ما هو وجودي بالفكر "فالهرمينوطيقا تتمكن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود، إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللغة، ولكي تحمل اللغة الوجود ذي الدلالة يجب أن تكون خطابا، فمهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام المعنى وإلى التفكير إلا بالصدور عن تفسير متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة"[1] إن الوجود لا يصبح ذاتا إنسانية إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يسكن خارجا.

إن مهمة التفكير تتغير إلى هدف آخر في رصد الموضوعات من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة لغرض الفهم، فإن أساس التفكير هو الوجود باعتباره الفعل للفهم وليس كموضوع، فإن الموضوعية ستكون مبنية على ذاتية الوعي، فالذات هي من تنتج موضوعها وتمثله.

كما "أن التحول من الطبيعة إلى النص افتراض طريقة جديدة للتعامل مع معطيات العالم، وهي المعطيات التي يتم إنجازها ضمن خطاب من الكلام والكتابة، أي إن الهدف الأساسي هو فهم وشرح العالم المعطى ضمن الخطاب"[2] فالخطاب يحمل في ثناياه ما لا يمكن أن يحمله في ظاهره؛ لذلك فمن الضروري الغوص في ثناياه للتمكن من شرح وفهم ما يحمله من معاني.

ويمكن القول إن الهرمينوطيقا الفلسفية حسب –بول ريكور–هي تأمل في عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، ولقد تميزت الهرمينوطيقا بكونها فلسفية لأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية(الإنجيل)، وكذلك ترتبط الهرمينوطيقا كفن للتأويل والفهم بالنص موضوعا ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللغة

[1]– عمارة الناصر: اللغة والتأويل، مرجع سابق ، ص20.
[2]–المرجع نفسه، ص19.

العالم إلى النص"[1] فمن الواضح أن بول ريكور يربط الهرمينوطيقا بالنصوص الدينية ربطا وثيقا ويؤكد على أهمية ما يحمله النص من معاني خفية. وبالتالي "فالهرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص، هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص"[2]، أي أن التأويل هو البحث عن الحقيقة الموجودة في العالم.

تعتبر الهرمينوطيقا نظرية فهم وتحليل النصوص، وليست علما جديدا، وهي العلم الذي يضمن انتقال اللغة من حالة الغموض إلى حالة الوضوح والجلاء، فهي تسعى دائما إلى توضيح ما هو غامض في النص، وهذا ما يمثل إشكالا للفهم، كما أن شلايرماخر يتحدث عن مظاهر التأويل التي من بينها التأويل النحوي، والتأويل التفسيري، والتأويل التقني.

رابعا –فلسفة الفهم "التأويل والحركة الدورية للفهم والمعنى":

لقد سعى بول ريكور خلال مسيرته الطويلة مع الفلسفة التأويلية –والتي دامت أكثر من خمسين سنة إلى غاية آخر لحظاته–، إلى شق طريق جديد للفلسفة المعاصرة، وانصب اهتمامه حول موضوع الهيرمينوطيقا والتأويل اللذين احتلا مكانة مميزة، من خلال استقطاب العديد من الفلاسفة، وفتحا المجال للمعرفة أمام المعاصرون والمحدثون –عموما– وبول ريكور –خصوصا–"وإن القاعدة التأويلية التي تعتبر أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء، والجزء انطلاقا من الكل؛ هي وليدة الخطابة القديمة، فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم"[3].

مثال على ذلك في إدراكنا للغات الأجنبية نتعلم –قبل كل شيء– ضرورة تركيب جملة مفيدة قبل أن نفهم المعنى الألسني، وهذا يؤدي إلى توجيه المعنى التابع للسياق السابق، وهكذا تصدر حركة الفهم عن الكل لتتجه نحو الجزء لتعود مرة أخرى إلى الكل: "إلا أن شلايرماخر قد ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية، مثلما أن اللفظ (الجزء) يتقيد بسياق

[1]– عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص 19.

[2]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص58.

[3] – هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص119–120.

الجدل؛ فإن النص بدوره لا يتجزأ من الكل (الفنون الأدبية)، ولقد استوحى دلتاي من هذه النظرية عندما يتحدث عن "البنية" والتركيز حول النقطة المركزية" إنتاج الفهم عن الكل"[1]. لكن يمكننا أن نتساءل عما إذا كانت الحركة الدورية للفهم مفهومة ومدركة بما فيه الكفاية، لأنه يمكننا التخلي عن العتبة الذاتية، فنحن نحاول أن نكشف عن المصداقية الجوهرية لخطابات المؤلف، وكذلك في محاولتنا لفهم النص المكتوب، أي أننا نغوص في المعنى المفهوم الذي يلتمس، أي العودة إلى نفسية المؤلف، بحيث يشكل فن التأويل فن إنارة الفهم ليس كتواصل سري بين الأفراد، وإنما كمشاركة في بلورة المعنى المشترك، فالفهم —إذن– هو العملية الذهنية التي يتم بواسطتها الإدراك، أي أنه الفعل الذي يشكل اتصال الفرد بالحياة ذاتها وعلى ذلك، فقد قسم ريكور المراحل التي يمر بها الفهم إلى ثلاث مراحل؛ فالأولى تتضمن المستويات الأربعة للفهم الفينومينولوجي، والمتمثلة في تكرار الذات، وفهم الرموز من خلال رموز أخرى، وفهم الرموز من خلال الطقوس والشعائر والأساطير أما المستوى الرابع فيتمثل في البحث عن مستويات الخبرات الخاصة بكل رمز، أما المرحلة الثانية، فعبر عنها ريكور بالمرحلة الهيرمينوطيقية، لأنه –وحسب رأيه– لا يمكننا المكوث في المرحلة السابقة دون الولوج إلى الدائرة الهيرمينوطيقية، وأخيرا نجد المرحلة الثالثة، وهي المكناة بالمرحلة الفلسفية، باعتبارها انتقالا من التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية؛ أي أن ننطلق من الرمز نحو التفكير للكشف عما تنطوي عليه هذه الرموز.

والثنائية بين التفسير والفهم في التأويلية الرومانسية هي ثنائية ابستيمولوجية أنطولوجية معا، فهي تضع في مقابلة منهجياتنا وعالمنا من الواقع والطبيعة والعقل، ووضع بول ريكور جدلا بين التفسير والفهم، بحيث قال: "التأويل حالة خاصة من حالات الفهم، والتأويل هو الفهم الذي يطبق على تغيرات الحياة المكتوبة"[2] ، حيث يرى ريكور أن الجدلية القائمة بين التفسير والفهم هي جدلية قائمة بين الواقعة والمعنى الذي يشكل جوهر بنية الخطاب، ونفسه في القراءة بين الفهم والاستيعاب،

[1] – هانس غيورغ غادمير، فلسفة التأويل، مرجع سابق ، ص121–122.

[2] – بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص120–121.

فالفهم يمثل للقراءة ما تمثله واقعة الخطاب بالنسبة لنطق الخطاب، وإنّ التفسير للقراءة يمثل ما يمثله الاستغلال النصي واللفظي للمعنى الموضوعي للخطاب، لذلك نجد تطابقا للبنية الجدلية للقراءة مع البنية الجدلية للخطاب، ويؤكد على أنه ما دام الجدل قائما بين الواقعة والمعنى في الخطاب الشفوي؛ فمن الصعب تحديد جدل التفسير والفهم في الموقف الحواري.

وهكذا يميل الفهم –الذي هو أكثر اتجاها نحو الوحدة القصدية للخطاب–والتفسير–الذي هو أكثر اتجاها نحو البنية التحليلية للنص–؛ إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة، وبالتالي فإن مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة الفهم الجزئية المنفردة أو على التعبيرات الحياتية المكتوبة؛ بل على كامل العقلية التي تحيط بالتفسير والفهم.

والتأويل بصفته جدل التفسير والفهم أو الاستيعاب يمكن إرجاعه إلى المراحل الابتدائية من السلوك التأويلي، الذي يعمل في المناقشة أصلا، إلا أن الكتابة والتأليف الأدبي يقدمان تطورا لهذا الجدل، فلا ينبغي الإحالة إلى التأويل بوصفه أسلوبا من أساليب الفهم.

وهنا ظهرت ما سميت "الدائرة الهيرمينوطيقية "، وتعلن هذه الدائرة الهيرمينوطيقية بالشكل الأول أن علاقة الفهم بالإيمان ضرورية "فلكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم"[1]، وتدل هذه العبارة على أن خلف الإيمان توجد أولوية موضوع الإيعاب على الإيمان، وخلف الفهم توجد أولوية التفسير ومنهجه على القراءة الساذجة للنص، فالدائرة التي يكونها الموضوع هي التي تضبط الإيمان والمنهج الذي يضبط الفهم، ويتضح أنّ بول ريكور كان حريصا كل الحرص على توسيع دائرة الهيرمينوطيقا لتشمل جميع الرموز والعلامات والإشارات، وتتخطاها إلى مختلف النصوص من سرديات ونصوص ووثائق مكتوبة وغيرها، ليفتح بذلك الباب بمصراعيه أمام الهيرمينوطيقا، ويجعلها تتعايش مع مختلف موضوعات العالم بوصفها جملة من النصوص بحاجة إلى التأويل.

[1] – بول ريكور: صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 447.

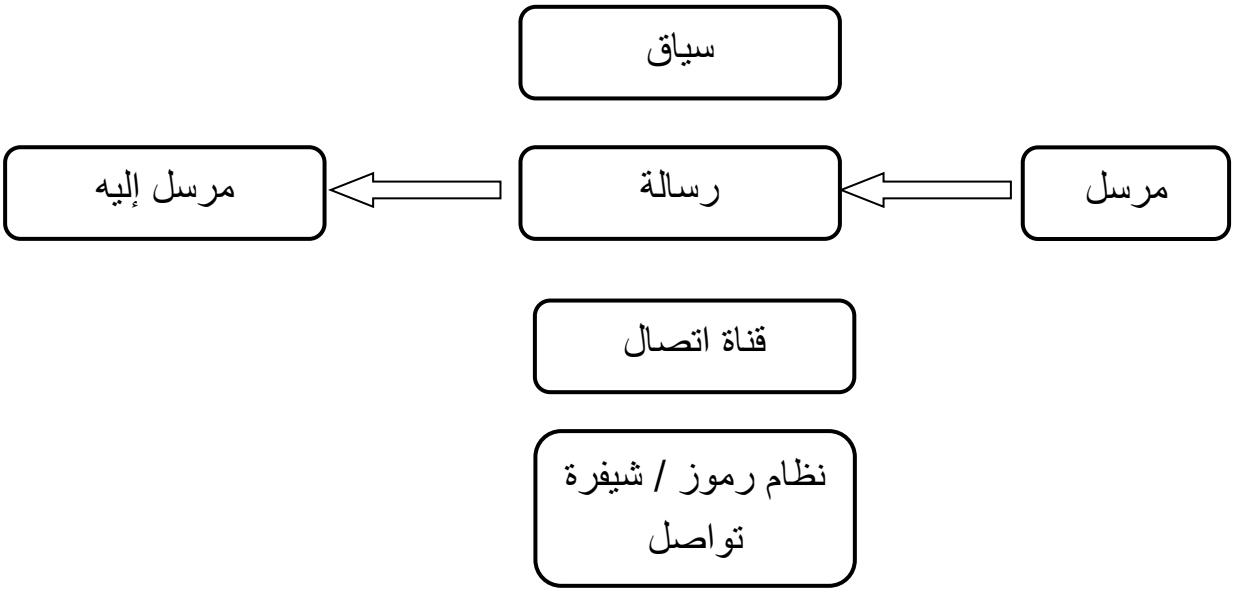
لقد ساد في الهيرمينوطيقا الرومانسية والديلتيية الطابع النفسي للأولى والطابع التاريخي للثانية، ولهذا اقترح ريكور ضرورة تجاوز رومانسية شلايرماخر، وتاريخية ديلتاي، وكذلك نسقية البنيوية لصالح عالم النص الذي قلب بذلك مهمة الهيرمينوطيقا بحسب ما يقوله ريكور: "وإذا كان النص في صميمه خطابا، فإن الخطاب يحمل في جوهره رسائل للتبادل بين المخاطِب والمخَاطب، وبما أن استقلالية النص هي نتيجة هيرمينوطيقية أولى؛ فإن ظاهرة النص ككتابة تعتبر شرطا من شروط التأويل أيضا، وتلك العلاقة التي بين المؤلف والقارئ لم تعد علاقة حوارية مغلقة بين متكلم ومستمع، وما ينبغي تملكه ليس سوى قوة انكشاف العالم الذي يشكل حالة النص، بحيث سماها غدامير "عقلية الانكشاف" بأنها انصهار الآفاق، أي ينصهر عالم القارئ بأفق عالم المؤلف، والوسيط بينهم هو النص"[1]، بحيث كل قارئ يبحث عن فهم ذاته من خلال النص، لأن عالم النص هو الذي يحث القارئ والسامع ويدفعهما إلى فهم نفسهما مقابل النص، وإلى تطوير ذاته.

بنى ريكور علما تاريخيا تكمن مهمته في تحديد قيمة النصوص التي يعبر من خلالها المؤلف عن نفسه، وقد استعان ريكور في ذلك بجهود شلايرماخر وديلتاي، حيث لاحظ أهمية الأمر من أجل التوقف عن تعاطي الهيرمينوطيقا على أنها المنهج الملائم لقراءة الماضي، والاعتماد عليها كونها علامة أنطولوجية تساعد الفرد على الفهم وتعينه على الانفتاح على العالم، وهنا نجد ريكور يستند إلى ركيزتين ضروريتين وهما:

أ-إنجاز الكلام كخطاب: يعتبر الخطاب نفسه من جهة بمثابة حدث، أي أن شيئا ما يحدث عندما يتكلم أحدنا وتفرض هذه النظرية -نظرية الخطاب-نفسها كحدث، بمجرد ما تأخذ بعين الاعتبار العبور من لسانيات الكلام أو الرموز إلى لسانيات الخطاب أو الإرسالية"[2]. وفي هذا الاتجاه يمكن أن نقول إن للخطاب مربعية، فخاصية الحدث ترتبط الآن بالشخص المتكلم، والحدث يكمن في كون أحد ما يتكلم (أحد ما يعبر بأخذ كلمة).

[1] – عبد الجبار الرفاعي، الهيرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية: مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص ص263-264.
[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص79-80.

فالمحاضرات في اللسانيات العامة هي الأصل في ظهور البنيوية، وخاصة التوجه الفيلولوجي الصوتي المحض للسانيات مع "جاكسبون" و"مارتيني"، حيث يرى "جاكبسون" أنّ اللغة وسيلة للتواصل الإنساني، والذي لا يتم إلا بتوفر العناصر الستة الأساسية، والمتمثلة في: المرسل، المرسل إليه، إقامة الاتصال بين المرسل والمتلقي –أي قناة الاتصال–، السياق، الرسالة اللغوية، وأخيرا المحتوى اللغوي الذي ترمز له الرسالة، أي الرموز أو شيفرة التواصل بين المرسل والمرسل إليه، لقد أطلق "جاكبسون" على العلاقة بين هذه العناصر بـ "دورة التخاطب"، ومثلها كما هو موضّح في المخطط الآتي: [1]



ويشترك "مارتيني" معه في كون اللغة وسيلة للتواصل بين الإنسان وأفراد مجتمعه، وأن الوظيفة الأساسية لها هي الإبلاغ والاتصال.

ولقد ميز كلّ من"فرديناند دي سوسير" و"لويس يلمسيلف" حيث ميز الأول بين اللغة والكلام، فاللغة هي مجموعة من الإشارات والرموز تشكل أداة من أدوات المعرفة، وهي من أهم الوسائل التي يتبناها كيان اجتماعي من أجل السماح للأفراد بالممارسة اللغوية واستخدام نظم معقدة

[1] – فاطمة الطبال بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، بيروت–لبنان، ص65.

بهدف التواصل بين البشر، أما الثاني فقد ميز بين "التصور والاستعمال"، ومن هذه الثنائية نستنتج أنّ كل خلاصات نظرية الخطاب إبستمولوجية.

هناك عدة تعريفات للغة كأن كل تعريف اخذ منحى دلالي مغاير للآخر "فاللغة إذ تكون منفصلة عن المتكلم؛ فإنها تظهر بوصفها نسقا من الإشارات، فإن فرديناند دي سوسير لم يكن عالما صوتيا ولقد كان متصوره عن الإشارة اللغوية بوصفها علاقة بين الدال الصوتي والمدلول المفهومي علاقة دلالية أكثر منها صوتية"[1].

فإذا اختلف الصوت والمعنى، فعلاقات هذا بذاك هي من تشكل النسق اللغوي أو نظام الإشارات للغة ما، إننا نفهم من خلال هذا أن الإشارة تكون تحكمية واعتباطية؛ أي أنها تمثل علاقة معزولة بالنسبة للصوت والمعنى، وبما أن كل إشارات اللغة تمثل نظاما "فلا يوجد في اللغة سوى الاختلاف".

لقد قسم مؤسس المدرسة البنيوية اللسانية "فارديناند دي سوسير" الرمز إلى قسمين: "الدال" و"المدلول"، حيث يعتبر الأول الصوت أو الحرف المكتوب والصورة الصوتية لشيء معين، أما الثاني فيُعتبر الصورة الذهنية أو الفكرة التي تتبادر إلى الذهن وما يتصوره العقل عندما نتحدّث عن شيء ما، فمثلا عندما نتلفظ بلفظ "الشمس" فإن الدال هو كلمة "شمس"، أما المدلول هو تلك الصورة التي يرسمها الذهن للشمس، ويعتبر "دي سوسير" أن العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية وضعية، لأنّ لفظ "شمس" –مثلا– قد تواضع عليه مجموعة من الأفراد في ثقافة معينة، واتفقوا على إطلاق لفظ شمس أو غيرها من المسميات على الموجودات الكونية التي من حولهم، فلا وجود لدال دون مدلول ولا لمدلول دون دال، وقد يدل الدال على عدّة مدلولات، فكانت كلمة "فأرة" قديما –مثلا– تشكل الصورة الذهنية للحيوان، لكن في العصور الموالية أصبح اللفظ يدل أيضا على جزء من أجزاء الحاسوب، أي علينا مراعاة السياق الذي نتحدث فيه لنحدد المدلول المراد به.

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص64.

هناك أيضا عدة مسلمات تجعل من الخطاب حدثا "يعني أولا القول: إن خطابا قد تحقق زمنيا وفي الحاضر، في حين أن نسق اللغة مضمر وخارج الزمن؛ وبهذا المعنى يمكن أن نتحدث مع بنفنيست عن "إلحاح الخطاب" على تحديد ظهور الخطاب نفسه كحدث، بحيث لا توجد للغة ذات، بمعنى أنه يحيل الخطاب على متكلمه عن طريق مجموعة مركبة من المؤشرات: كالضمائر، سنقول أن للخطاب مرجعية"[1] فإن الحدث هنا يرتبط بشخص المتكلم، وكذلك يعني الحدث: المجيء إلى كلام ما عن طريق الخطاب، ويعتبر الخطاب طريق تبادل كل الإرساليات، فإذا كان الخطاب حدث فإن خاصية الحدث ترتبط بشخص المتكلم، والحدث يكمن في كون أحد ما يتكلم ويعبر بأخذ الكلمة، كل هذه السمات مجتمعة تجعل من الخطاب حدثا.

لقد عالج ريكور مشكلة اللغة بوصفها خطابا بمصطلحات حديثة، بمعنى أنه لا يمكن أن تصاغ صياغة مناسبة دون اللجوء إلى التقدم الهائل الذي أحرزه علم اللغة الحديث، وهذا الأمر كان طريق لاكتشاف مفهوم الخطاب، أي أن الخطأ والصواب هما آثار الخطاب، وأنه يتطلب إشارتين أساسيتين هما الاسم والفعل، واعتبار اللغة جزءا من الخطاب، أي أنه من خلالها يعبر الإنسان عن تجربته والهدف من هذه الخلاصة السريعة هو تذكيرنا بقدم مشكلة اللغة بوصفها خطابا.

لهذا من الضروري أن نعتني بدلالة فعل الخطاب، أو من فكرة القول، ليس فقط بترابط الجملة بالمعنى الضيق للفعل الافتراضي؛ بل ترابط القوة اللاتعبيرية وترابط الفعل التعبيري المولد أيضا، في النطاق الذي تكون فيه مظاهر فعل الثلاثة هاته "مقننة مقعدة حسب نماذج ما"[2] ، وهذا برهان على أن الخطاب له دلالة قوية على ترابط الفعل التعبيري والقوة اللاتعبيرية –التي نعني بها الإيمائية– وبالإشارات وبالسمات اللسانية كذلك، وهي فن الخطاب دائما، المظاهر أقل تلفظا بها ونسميها النبرة، والتي تقدم القرائن الأكثر إقناعا، حيث أنّ القوة اللاتعبيرية والفعل التعبيري قادران في التدرج التنازلي على التّشخيص القصدي، الذي يجعل التدوين بالكتابة ممكنا على هذا الأساس، اعتنى

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص80.
[2] – مصدر سابق، ص82.

ريكور بالخطاب وقام بالتنظير استنادا إلى الكلام كونه يتخطى العلامة والرمز ليصبح الخطاب مثبتا بواسطة الكتابة، ويؤكد على انفتاح هذا الأخير على العالم، وعليه فإنه يولي اهتمامه بما يحمله النص عن العالم لا إلى البنية الداخلية والعلاقات القائمة بين العناصر المكونة له، بالإضافة إلى حرصه على توضيحه دون البحث عن مقاصد المؤلف من وراء النص.

ب –الخطاب كأثر: توحي كلمة الأثر نفسها بطبيعة هذه الأصناف الجديدة: أنها أصناف إنتاج وعمل، أي إنتاج الفرد من بين طرق اعتبار الكلام مادة يجب الاشتغال عليها وتشكيلها، ومن هنا يغدو الخطاب موضوع تطبيق عملي وتقنية، وهنا لا يوجد تعارض بين العمل الفكري والعمل اليدوي. ويمكن أن نستحضر في هذا السياق قول أرسطو عن "التطبيق والإنتاج": "كل تطبيق وكل إنتاج ينصبان على الكائن، ليس الإنسان هو من يعالجه الطبيب، وإلا لكان الأمر صدفة، إنما يعالج كالياس أو سقراط أو فردا آخر مسمى هكذا، بحيث إن الخطاب أنجز كحدث والفهم كمعنى، إلا أن نظرية الأثر بدت كوسيط تطبيقي بين لاعقلانية الحدث وعقلانية المعنى، فالحدث هو الأسلبة ذاتها، غير أن هذه الأسلبة على علاقة جدلية مع الحالة الملموسة المعقدة، تمثل الميولات والصراعات[1] ، فالخطاب كمنتوج فكري يعتبر أثر لا بد من الاشتغال عليه؛ لأنه لا يختلف عن النص المدون باعتباره حدث يحمل معاني ودلالات هو الآخر. "أما فيما يتعلق بنظرية ذات الخطاب، فإنها تأخذ وضعا اعتباريا جديدا عندما يصبح الخطاب أثرا"[2]، فأثر الخطاب في الحقيقة أنه يقدم خصائص التنظيم والبنية التي تسمح بمد الطرائق البنيوية إلى الخطاب نفسه.

تضاف إلى خاصية إسقاط الخطاب في الأثر الأدبي وخاصية تأليف البنيوية؛ المباعدة عبر الكتابة، وهذا ما يجعلنا نتساءل حول التعارض المأخوذ عن دلتاي بين الشرح والفهم، وذلك قد فتح عصر الهيرمينوطيقا بنجاح التحليل البنيوي، وسيكون الشرح –من الآن– هو الطريق المفروض للفهم، ويمكن القول –كذلك– بأنه بإمكان الشرح أن يلغي الفهم في المقابل، وإسقاط الخطاب في أثر

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص83-84.

[2] –المصدر نفسه، ص85.

أدبي لا يلغي سمة الخطاب الأصلية والأولية، خصوصا كونه مكونا من مجموعة من الجمل التي يقول فيها شخص ما شيئا لشخص آخر بصدد شيء ما، وتبقى الهيرمينوطيقا فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي.

ويمكن تعريف الهيرمينوطيقا الفلسفية –حسب ريكور– "كتأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص، ولذلك تميزت الهيرمينوطيقا هنا بكونها فلسفية، لأنها ارتبطت بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل)"[1]، بحيث ترتبط الهيرمينوطيقا كفن للتأويل والفهم بالنص كموضوع ينوب عن العالم الذي تحمله دلالاته ورموزه، وعلى التأويل أن ينجز الخطاب الذي تحمل فيه اللغة العالم إلى النص، فالهيرمينوطيقا هي نظرية عمليات الفهم مع ارتباطها بتفسير النصوص، وهنا ستكون الفكرة الموجهة هي إنجاز الخطاب كنص، وتمثل الهيرمينوطيقا نشاطا ذا فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة وتخليصها من غموض العلاقات، والتخلص من الوهم والبحث عن الحقيقة في الخطاب المتصل بالكتابة، وعليه تقوم الهيرمينوطيقا بتجهيز الفهم بقاعدة أنطولوجية ذاتية لاستقبال خطاب الحقيقة ضمن تاريخيتها، فأهمية وشمولية الهيرمينوطيقا متأتية من كون الإنسان حيوانا منتجا للعلامات، وتأويل هذه العلامات هدفه توفير قاعدة موضوعية للفهم وصفات حقيقة الهيرمينوطيقية.

إذا، قبل أن تمجد كلمة الهيرمينوطيقا من طرف القرن 18، وُجد تفسير إنجيلي وفقه لغة كلاسيكي بحيث اهتمت بالمعنى، لكن الهيرمينوطيقا لا تصبح فلسفة تأويل، وهي ليست منهجية تفسير وفقه لغة فحسب إلا عندما تنكب على العودة إلى شروط إمكانية تفسير وفقه لغة"[2] إذا أصبح على الهيرمينوطيقا النهوض بالخطة النقدية لحظة الشك التي يتأسس انطلاقا منها نقد الإيديولوجيات والتحليل النفسي وغيرهما، وهذا الوثاق يعني أن ما يجب تأويله في نص ما هو ما يقوله وما يتحدّث عنه أي نوع العالم الذي يتيحه"[3]

[1] – عمارة الناصر: اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص ص18–19.

[2] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص44.

[3] – بول ريكور، بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 2006، ص ص 275–276.

المبحث الثاني: الهيرمينوطيقا من التطبيق إلى الفهم

أولا: التحول الأنطولوجي للتأويلية الذي توجهه اللغة

1/اللغة وسيط للتجربة التأويلية:

إن اللغة هي عالم قائم بذاته يحتاج للفهم، والذي لا يكون إلا إذا كان التأويل بحيث إذا لم تكن لغة مشتركة للتفاهم لا يكون هناك تأويل، وهذا ما يجعل للغة دورا جوهريا في التجربة التأويلية، "فاللغة ليست مجرد شيء يملكه الإنسان في العالم وعلى أنها ملكة فقط؛ بل أن يكون للمرء عالما فهو أمر يعتمد على اللغة، هذا هو لب "**همبولت**" القائل إن اللغات رؤى للعالم"[1]، يعني ذلك أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي، فاللغة هي بيت أو مسكن الوجود، لأن اللغة تمثل بنية الفهم الداخلية، وذلك يزيد من مكانتها، بل ويجعلها محور العملية التأويلية التي تمكننا من استنباط المعنى ويجعلنا نقف على العلاقة الوطيدة بين اللغة والفكر.

فالتجربة التأويلية تجعل علاقة اللغة بالعقل علاقة ترابطية وطيدة، إذ أنّ العملية التأويلية تبحث عما وراء ما هو مكتوب، "فالوعي الهيرمينوطيقي يقوم بتشكيل العلاقة بين اللغة والعقل، فكليانية اللغة تتماشى مع كليانية العقل"[2]، إذ نجد أنّ العديد من المفكرين عملوا على دراسة هذه العلاقة بين العقل واللغة باعتبارها علاقة اتحادية يؤثر كلّ منهما في الآخر ويتأثر به، معنى ذلك أنه إذا تغير الفكر أو تطور أو حدث عليه طارئ فإنّ معاني الكلمات تتغير هي الأخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للغة، فهي ليست معبرة عن الفكر فقط بل هي أداة لارتقائه ونموه والسمو به إلى الأعلى، ونموها يرتكز أساسا على نمو الفكر ومدى امتداده، إذن فالعلاقة بينهما هي علاقة طردية لكون اللغة تبحث في المقام الأول عن الخبرات الذهنية والوعي الفردي، حتى تصل إلى معنى معيّن تستطيع مطابقته مع الواقع عن طريق الكلام فالمتكلّم يحوز في ذهنه ما لا يعد ولا يحصى من الأفكار

[1] – هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص576.

[2] – سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان ،2002، ص61.

والتداخلات الفكرية، يستطيع ترجمتها عن طريق الأصوات والكلمات بطابع منظم ومرتب بحسب ما يخالجه في نفسه؛ لأن اللغة هي الرابط الأساسي بين الأجسام والأذهان وذلك لعظمتها في تكوين العقول وتهذيب السلوك والتصرفات والأفعال، وفي المقابل نرى سيطرة العقل على النشاط الإنساني بما في ذلك نشاطه اللغوي، أي نكاد نجزم أنه إذا ما حدث خلل ما في الفكر اختلت اللغة لا محالة.

فالألفاظ والكلمات هي وليدة اللغة وليست اختراعا ذاتيا بل تكتسب عن طريق التعلم؛ لأن "اللغة هي لغة العقل نفسها"[1]، بل هي المركب الرئيسي فيه كون العقل البشري يتميزّ بالتعقيد والتدقيق، وعندما نقوم بدراسة هذا النظام المسمّى بالعقل؛ فإننا نواجه العديد من الآليات التي تضم مهارات اكتساب الكلام واستخدامه والعمل على إتقانه، يصل ذلك إلى حد الإبداع والابتكار، وقد نلجأ إلى الذاكرة لاسترجاع الصور الذهنية للغة والقوانين المفقودة التي قام العقل بتخزينها لاستخدامها وقت الحاجة، من خلال ربطها بالجهاز الصوتي وطرحها على شكل كلمات وعبارات لغوية تخضع لقواعد نحوية وصرفية تختلف من لغة لأخرى.

كما أنّ تركيبة اللغة الأساسية في أي لغة كانت تحدد تفسيرها بشكل فطري، ومثال ذلك أنه إذا وضع طفل في بيئة نائية، فلن تسمح له قدراته الفطرية بنمو لغته وتطورها، على عكس الطفل الذي ينشأ في بيئة تسمح له باكتساب الخبرات العقلية الكافية وتحفيز قدراته الفكرية لتطوير ذكائه؛ لتحظى لغته بهذا الكم الهائل من الكلمات والمصطلحات.

2- الترجمة والتأويل: هي عملية لها ارتباط مباشر بالفهم وتعتبر وسيلة للمساعدة على فهم ذواتنا وتحديد وجهتنا للعالم، لأنها تعبير عن العملية التأويلية؛ فلا يتحقق الفهم إلا من خلال العملية التأويلية ويعني ذلك أن كل ترجمة ما هي إلا عملية تأويل، فإن الترجمة مستحيلة من دون فهم لهذا تعد الترجمة نموذجا في العملية التأويلية، "فإن الترجمة هي ذروة التأويل الذي يكونه المترجم للكلمات"[2]، فليس هدف الترجمة إيجاد الكلمة المناسبة؛ بل إعادة بناء المعنى الأصيل للنص بصورة

[1] - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق ص526.
[2] - مرجع نفسه، ص506.

كلية وصيغة جديدة، حيث تقف الترجمة جنبا إلى جنب مع التأويل في طريقة تناول النصوص لضمان تحقيق التواصل المعرفي والفكري بين مختلف الثقافات مهما تعددت لغاتها واختلفت سياقاتها، وتضمن كذلك عمليتي الفهم والإدراك من خلال ترجمة نصوص اللغات الأخرى، كونها تملك خاصية محاورة النصوص من خلال الذات التي تحاول إدراك العالم الخارجي عبر لغاته المتعددة وهنا يكمن دور المترجم؛ أي يقوم بتأويل النص المترجم غايةً في الوصول إلى ضالته .

حيث ذكر "غادامير" العناصر الأساسية للترجمة فيما يلي: التأويل والحوار، يعمل المترجم من خلالها على توضيح ما هو مبهم "فالتأويل عند غادامير دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص، لأن المؤول يستمع إلى النص إستماعا حيا، فيتوجه إليه بأحواله الحاضرة وتصوراته المكتسبة هدفها زوال عند حصول الفهم المطلوب"[1] ، وبناء على هذين المفهومين يصل غادامير إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة لأن كلا الصناعتين تعتبر فهم تأويلي، باعتبار أنّ الترجمة في حدّ ذاتها هي عمل تأويلي تصبو إلى تحقيق وإبراز فهم آخر ومغاير للمعنى الأصلي وطرحه في قالب لغوي آخر وفق لغة ثانية وقد تتعدد الترجمات في بعض الأحيان وتتعدّى معدل الثلاث لغات للعمل الواحد، وبالرغم من الصعوبات والعراقيل التي يواجهها المترجم إلاّ أنّ بول ريكور تمكن من التقدّم في هذا المجال وأن يضعها في قالب تأويلي وأكد على أن الترجمة مهما بلغ جانبها التقني فإنها تظل تحمل في جوهرها نواة تأويلية.

3-لغوية الفهم الإنساني:

نستند حول فكرة أساسية مفادها أن اللغة وسيط نتلقى عبره أنا والعالم، والتأويل هو الصورة الملموسة للفهم؛ ولكن الإغريق "لم يدركوا الفهم نشاطا منهاجيا للذات، بل أدركوه كشيء يحقق الشيء نفسه "ويعانيه" الفكر وفعالية الشيء هذه نفسها الحركة التأملية الحقيقية التي تستولي على المتكلم، وقد شهدنا الانعكاس الذاتي لها في الكلام، ويمكننا الآن أن نرى فعالية الشيء نفسه، أي

[1] – طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995، ص ص109 ،110.

ما تبلغه اللغة في داخل لغة المعنى تشير إلى بنية أونطولوجية كلية؛ أي أنها تشير إلى الطبيعة الأساسية لكل شيء يمكن أن يتجه إليه الفهم، إن الكينونة التي يمكن أن تكون مفهومة هي اللغة"[1]، ويعني ذلك أن اللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، وكل فهم هو تأويل، إذ نجد أنّ التأويل بمثابة الواسطة بين الذات والموضوع وأنّ الفهم يتأتى ضمنيا في التعريفات المختلفة المتداولة حول التأويل، ذلك أن العملية التأويلية تعمل على المزج بين عملية الفهم وطريقة حدوثه، ولا يحدث ذلك إلا من خلال التفاعل بين عناصر النص، إذا فإنّ كل عملية فهم تحتوي على عملية تأويلية في داخلها.

"فالتأويل ذو طبيعة لغوية فيكون كل فهم لغويا، إلا أن اللغة ليست مجرد أداة يتواصل بها الإنسان للتعبير عن أغراض خارجية وإنما هي –أساسا– حقيقة حوارية يتواجه فيها عالمان لغويان مختلفان يصيران متداخلان، فينبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة، وبهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم"[2]، لأنّ الموضوع الأساسي لعملية التأويل هو فهم الفهم، حيث يلج هذا الأخير في حيز أكثر تعقيدا لاستحالته نحو موضوع يتطلب ذاتا مغايرة قصد الإدراك والتأمل فيه، إنّ غاية المصطلح المركب "فهم الفهم" تكمن في استبدال الفكر القديم بآخر جديد، يكون قابلا للانسجام مع كل ما هو عصري، وعليه فإنّ الطبيعة بين اللغة والعالم غير ثابتة، الأمر الذي كشف أنّ المعنى مرتبط بالفهم، مما يكسبه طبيعة متحوّلة رغم حفاظه على وحدته.

تعتبر اللغة ومختلف أشكالها وأساليب التأويل بنية الفهم الداخلية، وعلى هذا فكل فهم هو تأويل باعتبار اللغة جوهر الفهم فإن التأويل ينمو في وسط لغوي يحاول من خلاله إحضار الأشياء من خلال الألفاظ، فإذا كانت طبيعة التأويل لغوية فإن الفهم قد يكون لغويا؛ فاللغة بالأحرى هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم، والفهم يحدث في التأويل، والواقع هو أن مشكلات التعبير اللفظي هي مشكلات الفهم عينها، فالفهم برمته تأويل والتأويل برمته يحدث وسط اللغة، "هكذا

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص612 ،613.

[2] – طه عبد الرحمان، مرجع سابق، ص110.

تظهر الظاهرة التأويلية عن كونها حالة خاصة من حالات العلاقة العامة بين التفكير والكلام، والتأويل مثله مثل المحادثة دائرة مغلقة بجدل السؤال والجواب، إنه سلوك تاريخي أصيل تحقق من خلال وسط اللغة، وبوسعنا أن ندعوه محادثة فيما يتعلق بتأويل النصوص أيضا، إن لغوية الفهم هي تجسيد للوعي المتأثر تاريخيا، والعلاقة الأساسية بين اللغة والفهم في الحقيقة أن ماهية التراث توجد في وسط اللغة، لذلك فإن الموضوع المفضل للتأويل هو موضوع لغوي"[1] ، ويؤكد أهل اللغة على ضرورة التزام التأويل بالقواعد اللغوية مع مراعاة أساليبها المختلفة، وأن لا يحيد المعنى عن أصله مع الإبقاء على القرائن اللغوية كذلك إلزامية المحافظة على المغزى الأصلي للنص وعدم الإخلال به، "فاللغة هي الوسط الذي يحدث فيه الفهم والاتفاق الجوهريان بين الطرفين الاثنين"[2] ، وعليه لا يجب الإخلال أبدا بأحد من مرتكزاتها للوصول إلى ما يُراد بكلام المتكلم والإفصاح والإبانة عما يريد، فالتأويل لا ينحصر في ذات المؤول؛ بل يستمد جذوره من الوجود الإنساني من خلال الخبرات المعيشية التي تترك بصمة لغوية، أي أن فهم ماهية اللغة نابع من كونها ظاهرة معيشة.

تعتبر اللغة المصدر الأساسي للحوار أو الترجمة، ولا يمكن أن تتواصل مع التراث إلا من خلال اللغة"[3]، ولفهم التراث اللغوي أولوية خاصة على كل تراث آخر لما للغة في ذلك من أهمية بالغة في عملية التواصل، وتعتبر بمثابة المفتاح الذي يمكننها من الاطلاع على ثقافات الشعوب الأخرى الحالية والبائدة، لأنّ حضارات الأمم ماهي إلا حضارات تراكمية على مر العصور، وليس مجرد حروف أو نقوش، إنّها أساس انتشار كل حضارة والوسيلة الأهم في المحافظة على تراث كلّ أمة.

إن موضوع التأويل بصفة عامة هو من طبيعة لغوية، لأن التأويل لا يعود تناولا لمادة مجهولة يجب أن تخرج إلى النور؛ بل يصبح توضيحا وتقييما لمعطيات معلومة سلفا، هنالك لا تنحصر مهمة التأويل لا في إظهار الشيء وإماطة اللثام عنه فحسب؛ بل في تحقيق الصواب والصحة من بين

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص512.

[2] – مرجع نفسه، ص506.

[3] – عادل مصطفى، فهم الفهم، ص ص248،247.

العديد من التأويلات الممكنة، وفي شأن هذه الفروض المسبقة أن تبقي المرء في ضوء الواضح لما هو معروف، واللغة لا يمكن تصورها في هذا الإطار إلا كنسق من العلامات يتم تطبيقها على مجموعة معلومة سلفا من الأشياء.

فالتأويل لا يعني مجرد الصحة والتوافق، بل يحمل النبرة العميقة القديمة، جلب معنى خفي مخبوء وإخراج ما هو مجهول إلى النور، فالنص ينتمي للتأويل ولكننا لا نسمي النص أنه الموضوع الوحيد للتأويل، "بل موضوع التأويل هو ذلك العراك الداخلي والجهاد الباطن الذي كان يستعمل أثناء خلق النص"[1]، فالنص ينتمي إلى اللغة واللغة بدورها تنتمي إلى الذات، ومن خلال هذا الترابط تحدث تغيرات مشتركة تولد لنا التفاهم، فتغير الذات مرتبط بخبرة اللغة، وقد تعتبر الصيغة اللغوية نقطة تواصل بين أفقين ألا وهما "أفق النص" "وأفق المؤول"، وتجمع بين كليهما الخبرة التأويلية، باعتبار اللغة الوسط الحامل للتراث والمحافظ عليه عبر الزمن، وهي أساس الوعي التاريخي، وهناك من اعتبرها أيضا بمثابة ذاكرة للمجتمع، فهي تشكل تاريخه وهويته وبدونها يستحيل معرفتهما أو الاطلاع عليهما، والنص يحمل في طياته مجموعة من العلامات والرموز والشيفرات التي تعبر عن الإرث الحضاري الظاهر والباطن، مما يتيح للقارئ فرصة البحث والتنقيب في آثاره، والوقوف على أهم ما يمكن اكتشافه من سحر الحضارات والعبور من واحدة إلى أخرى، إنّ اللغة مرآة حقيقة الإنسان في هذا الكون الفسيح، تعكس وجوده وانتماءاته الوجودية والنفسية والفلسفية.

ولكن ما تؤكده الطبيعة اللغوية للتأويل أن الفهم يرتبط ارتباطا وثيقا باللغة، فالتأويل يبحث عن اللغة المناسبة ليجعل النص يتكلم، لأن اللغة هي العنصر الأساسي الذي يساعد المؤول على تقديم ما فهم في النص. و"إذا كان العالم لا يفهم إلا بواسطة ما نمتلكه عنه من لغة وليست لدينا إمكانية حدسية لتمييز مختلف الأشكال الذاتية للوعي، فإن الإمكانية المتوفرة لإنشاء علاقة بين ذاتية الوعي وعالم اللغة تتم في النص، حيث يشكل النص الوساطة بين الذات وبين عالم اللغة من خلال رمزية

[1] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مرجع سابق، ص249.

لغته"[1]، فإن النص يعبر عن وجوده الخاص الذي تحمله اللغة، فإنه يعبر عن كينونته الخاصة وهي كينونة العالم الذي تحمله لغته، وعبر الرمزية يتم الجدل المثمر بين الكتابة والقراءة، "فمن يرى ويتأمل التجربة المعاشة أو العالم المعيش يلحظها رموزا ومعان يعجز اللسان عن التعبير عنها مباشرة فيوظف المجاز والاستعارة بصفتهما وظائف لغوية تروي قصصا وأساطير".[2] فهنا تكمل مهمة النص في تقريب الذات من العالم عن طريق القراءة المفصلة للذات.

إن اللغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النص إلى الفهم، وإذا كانت اللغة ليست لذاتها وإنما تعبر طريق لانفتاح العالم؛ فتأويل اللغة ليس متميزا أو مختلفا عن تأويل العالم، لأن النص يظل مفتوحا على المكنونات التاريخية والسوسيولوجية، وعلى القارئ الكشف عنها بالاستعانة بالسياقات والدلالات والقواعد البنيوية لإعطاء حياة جديدة للنص بعد عمليتي التأويل أو الترجمة، ولإعطاء اللغة حقها كونها جسر تواصل، وقيمتها تكمن في ما تحدثه في نفس المتلقي وليس فيما تحمله كلماتها من معان متخفية في المعاجم والتفسيرات الجافة لها، فالتأويل يُحيي النص ويجعل من جثته الهامدة جسدا تدب فيه الروح من جديد، ليعطي جسدا آخر بقوة وأبعاد أخرى قد يعجز عن تحقيقها النص الأصلي في بعض الأحيان.

4/ شمولية التأويل:

لا يمكننا تقييد فكرة التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية من خلال الصراع القائم حول فهم الظاهرة الإنسانية، وبما أن علاقة الإنسان بالعالم في جوهرها لغوية، فقد يصبح التأويل مرتبطا بفهم الوجود، وكذلك لا يمكن حصر الطابع الشمولي للتأويلية في مجال الوعي الجمالي والوعي التاريخي،

[1]-عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق،ص24.

[2] -Ricœur Paul, « Lhomme faillible, Aubier 1960 » ; La symbolique du Mal, Aubier 1960, p82

"أي نقد الوعي الجمالي والتاريخي والتأويلية ستبدلهما إلى أبعاد كلية، ذلك لأن علاقة الإنسان بالعالم هي بلا شك علاقة لفظية بطبيعتها، ومن ثم فهي علاقة مدركة عقلا، وهكذا تكون التأويلية – كما رأينا– جانبا كليا من الفلسفة وليست فقط أساسا منهجيا يسمى بالعلوم الإنسانية"[1].

عرف ريكور التأويلية هي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا لكون وظيفة التأويل هي إعادة بناء شبكة العمليات التي يرتفع بها العمل، من أجل إعطائها للقراء لتغيير وجهات نظرهم وأساليبهم، لأنّ الحياة النفسية أو قصدية المؤلف كانا سجيني التصور الذواتي والسيكولوجي عند دالتاي، لذلك لم يتمكن من عملية تطوير العلوم الإنسانية والتاريخية باعتبار أنّ اهتمام الفهم ينصب في دلو فك الرموز واللغات التي تتكلم عبرها، إلى أن أخذ ريكور على عاتقه إبراز مصطلح الفهم، ولم يعد مجرد ظاهرة نفسية تحبسها الانفعالات والتكهنات كما ربط بين الفهم ووجوده في العالم.

قد صغنا هذه التأويلية الكلية على أساس مفهوم اللغة، ليس فقط من أجل حمايتها ضد نزعة منهجية زائفة لوثت مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضا لتجنب النزعة الروحية المثالية للميتافيزيقا الهيغلية والمألوفية، يرى شلايرماخر أن الفهم يكتمل بالإلهام، واللغة التي تحوزها الأشياء مهما كان نوعها "فهي لغة تستولي عليها طبيعتها التاريخية المتناهية عندما نتعلم الكلام ويصدق هذا على لغة النصوص التي ترد علينا من التراث، هذا هو السبب ومن الضروري تكوين تأولية تاريخية صحيحة، فما يصدق على تجربة الفن يصدق على تجربة التاريخ، وفي الحقيقة فإن مفهومي الفن والتاريخ نمطان ينبثقان من النمط الكلي للوجود التأويلي بوصفها شكلين من أشكال التجربة التأويلية"[2]، لأن الحقل المعرفي الشائع للعملية التأويلية هو التاريخ الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالهيرمينوطيقا باعتبارها الوسيلة المثلى لتحقيق الوعي التاريخي، والتي من خلالها نتمكن من قراءة التاريخ واستيعابه، فهي تمكننا من الخوض في أعماق التجارب التاريخية إذا ما توافرت الشروط الموضوعية المشابهة لما كانت عليه في الماضي.

[1] هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص614.

[2] – مرجع نفسه، ص ص615-616.

وهذا ما وضحه وكان هدفه إبراز الهيرمينوطيقا الشاملة التي تحمل العلاقة العامة بين العالم والإنسان، فالمشكلة التأويلية لا تبحث عن المنهج اللازم اعتماده في العلوم؛ بل هي مشكلة إنسانية فهي تنشد الكونية والشمولية وتريد أن تشمل جميع مجالات الفهم، بما في ذلك ميدان العلم وتصبح لها أهمية مثل أهمية العلم، والتأويلية قائمة على تجربة الذات "والبحث التأويلي دلالته الكشف عن معجزة الفهم، وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات"[1]، إن الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي لأن التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة ويقود فهمنا، فهنا لا يمكن أن نقول أن التأويل مرتبط بذات المؤول أو موضوع المؤول وسيط بين النص وما يضمره، ويهدف التأويل إلى الاتفاق وتسديد النقائص، هذا ما يجب أن نفهمه في الطابع الشمولي للتأويلية، فمسألة الشمولية هي تعبير عن أهمية الهيرمينوطيقا.

إن شمولية الهرمينوطيقا جعلتنا نتخلص من هيمنة الذات المتعسفة، وكذا الممارسات العلمية، ما انجر عنه الاغتراب الذي طغى على صعيد الوعي الجمالي والتاريخي واللغوي، فالمفارقة بين (الذات والموضوع) نتيجة هذه الممارسة فرضت إلزامية النقد للنقد، وإعادة تهيئة للأرضية الأنطولوجية والتي بواسطتها يتحقق الفهم، ولتكن هذه الأرضية والخبرة المعاشة أساسين وركيزتين لبناء عملية فهم منظر لها. "وقد ينشأ الفهم من كل مشكل، ليس فقط من العوامل الموضوعية وإنما أيضا من ذاتية المؤلف، امتدادا لنظرية شلايرماخر؛ فإننا نلتقي بدلتاي الذي يتحدث عن التوجه نحو المركز لوصف وفهم وإدراك الكل، هكذا يطبق دلتاي المبدأ التراثي لفن التأويل على جملة مشكلات تاريخية: كل نص ينبغي أن يكون مفهوما في حد ذاته "[2]؛ فاللغة من خلال الوعي المدمج في السيرورة التاريخية تمارس فعاليتها بطريقة قصدية ترمي لإدراك وفهم العالم.

إنّ العمل التأويلي لدالتاي يبدأ من حيث انتهى شلايرماخر قصد إتمام تجميع قواعد الفهم الشاملة، وقد أدرج في ذلك التفسيرات الفيلولوجية واللاهوتية داخل ميدان المعرفة التاريخية، أي عمل

[1] – هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص42.

[2] – مرجع نفسه، ص41.

على شد الوثاق بين الفيلولوجيا والجانب التاريخي لإدراكه التام بأنّ هناك اختلافا بين علوم الطبيعة وعلوم الفكر والنتاج الفكري، وهذا الاختلاف في نظر دالتاي هو ما يفرض الاعتماد على منهج مغاير تماما لمنهج العلوم الطبيعية لأنها تحتاج إلى تفسير، أما علوم الفكر فتحتاج إلى تأويل وعلى إثر ذلك عمل على قيام إعادة بلورة وضع الفهم، وتحويله إلى دراسته ضمن ذات الإنسان كظاهرة فردية في قالب هيرمينوطيقي جديد.

لقد عمل دالتاي على إعادة الاعتبار لعلوم المعرفة الإنسانية وذلك من خلال الرجوع إلى أصلها الهيرمينوطيقي منذ عقود بعيدة من الزمن، وهنا كان الاختلاف بين ما جاء به شلايرماخر وبين ما جاء به دالتاي، فالأول فكر في التقليد المنهجي والثاني ربط قضية الهيرمينوطيقا بالقضية الإبستمولوجية، وأصبح الموضوع التاريخي أو ما يعرف بـ "**الطبيعية الإنسانية**" جليا، وأكد من خلال هذا المعنى على الامتداد التاريخي للوجود الإنساني، وركز على ضرورة الاطلاع على جوهر الإنسان لأنه يحمل في طياته سلسلة من الحلقات المتصلة التي تربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، ونجد أنّ دالتاي قد اعتمد أيضا على دراسات سقراط في معرفة النفس الإنسانية وما قدّمه في مجال تأويل المعرفة التاريخية، إذ اعتبر الإنسان غير قادر على التفكير إلا من خلال التاريخ، وعلى هذا الأساس جعل دالتاي من التاريخ محورا للعملية المعرفية للإنسان، سواء داخليا أم خارجيا في محاولة الوقف على الأخبار والأحداث، ويقصد بذلك المعاش الذي استرجع له حيويته وأعاد طرحه من جديد في قالب تأويلي قيّم، إذ تؤول الهيرمينوطيقا من خلال أفعالنا، وذلك نتيجة وجود علاقة بين الفعل والقول.

كما أن مهمتها تكمن في كونها نشاطا فلسفيا، وذلك لاستنادها على الفكر الأنطولوجي ليس إلا، ومن جهة أخرى تتراجع الأنطولوجيا أو يتم رفض تأجيلها، "فإنّ من فوائد الهيرمينوطيقا الفلسفية أنها تؤكد على العلاقة الأصلية والأساسية بين الفعل والقول، فأفعالنا يمكن أن تُقرأ مثل

نصوص ينبغي فكّها وتأويلها"[1]وما الهيرمينوطيقا إلا إشكالية فلسفية، إذ إن هذا الاتجاه لم يكن من الفراغ، بل مر بعدة خطوات مكنت التأويلية من الانتقال من المبحث القائم على تفسير وتأويل النصوص الدينية إلى اتجاه فلسفي يعتمد عليه في الفهم.

5/الهيرمينوطيقا والمنطق:

لقد أصبحت الهيرمينوطيقا (التأويلية) "اللغة الشائعة في ثقافتنا الغربية، بهذه العبارة يفتتح الفيلسوف الإيطالي **جياني فاتيمو** كتابه "فيما وراء التأويل"، ويعلن أن الهيرمينوطيقا أصبحت اليوم "النموذج بامتياز ويمكن-مجازيا-الحديث عن "نهاية النموذج" بصيرورة التأويل الفكرة أو الفلسفة التي اكتسحت اليوم الثقافة الغربية"[2]حيث تعددت التأويلات في مجال الهيرمينوطيقا والمنطق، لكون التأويل لا يوصلنا إلى نتائج مطلقة ومنه فإن الحقيقة الهيرمينوطيقية حقيقة غير منطقية، قابلة للتغيير والتذبذب. "والتأويل هو إمكان في المعنى أو رؤية في العالم، فهو ليس فقط نمطا في المعرفة كما أرادت له المدارس أو المذاهب التي تناولته بالدرس والتحليل؛ وإنما أيضا نمط في الوجود باعتباره تجربة إنسانية أو واقعة أنطولوجية أو إمكانا دلاليا، بهذا المعنى يعقد التأويل روابط إمكانية مع الحدث، لأنه قراءة متأنية فيما يطرأ من وقائع أو يستجد من أحداث أو ينتج من حقائق أو يتشكل من خطابات"[3].يعني هذا أن ما تم تداوله في العصر التقليدي بكثرة هو قراءة النصوص وتأويلها، والتي اعتبرت من أهم الإشكاليات آنذاك، فقد شغل العديد من النقاد والدارسين لا سيما أن النص يحوي العالم كله.

يتعدد النص في أنواعه، من نص أدبي وعلمي وتاريخي وفلسفي...، وكل هذا يعتمد على اللغة وبصفة خاصة النص الأدبي، فهو نظام لغوي متميز عن غيره، فهو يحمل معاني جدية وألفاظ مثيرة لم تكن في عالمنا الواقعي، فالأدب يقتصر على اللغة والمعرفة واستعمالها بامتياز فليس النص مجرد حروف وإنما هو تخليد للغة في التاريخ والزمان.

[1] – نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، مرجع سابق، ص90.

[2] – محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون،2008، ص26.

[3] – المرجع نفسه، ص22.

ثانيا: الكتابة والخطاب "الوجه الآخر للنص"

الخطاب المنطوق هو الكلام، أما المكتوب فهو النص، ومن الدراسة السابقة فإن الكتابة تضيف أبعادا جديدة لأنها تفتح النص على القراءة والتأويل، أما الكلام فيتطاير كما تتطاير أوراق الخريف.

تتغير ملامح الخطابة بارتباطها بالكتابة، فهي تمنح النص نفسا جديدا، فتجعله منتشرا في الزمان والمكان.

يعود وجود النصوص من العصور القديمة في عصرنا الحالي إلى استمرار الكتابة. "وإنّ ما يحدث في الكتابة هو التجلي الكامل لشيء ما، هو في حالته الافتراضية شيء وليد وناشئ في الكلام الحي، ألا وهو فصل المعنى عن الواقعة لكن هذا الفصل لا يرمي إلى إلغاء البنية الأساسية للخطاب"[1]، باعتبار الكتابة هي أول مفتاح من مفاتيح للوصول إلى النص.

إن الانتقال من عالم الشفافية إلى عالم الكتابة غيّر كثيرا في المفاهيم، فانتقل من حال الأمان الذي كان فيها إلى الاضطراب، ويختلف سياق الكلام عن سياق النص وعندما يأخذ النص مكان الخطاب "الشفوي/ الكلام" ينتفي التحدث عن المتكلم على الأقل بمعنى التعيين الذاتي المباشر والفوري، لذلك الذي يتكلم في إلحاح الخطاب، على مقربة الذات المتكلمة هذه من كلامها الخاص.

تقوم علاقة معقدة بين المؤلف والنص، وتسمح بالقول بأن المؤلف مؤسس من طرف النص، وأنه في حدّ ذاته يأخذ مكانا في فضاء الدلالة التي رسمتها وخططتها الكتابة، النص هو المكان الذي يأتي إليه المؤلف، لكن هل يأتي إليه بصفة أخرى غير صفة القارئ الأول؟ "إن تصوير النص على أنّه (فعل لساني) و(عمل لغوي)، ليجعل النص يعيش صراعا داميا في لغته ذاتها بين دلالة القصد وصيرورة المعنى، وبين كونه تأثيرا وبين مدلوله الذي يرتبط وجودا بإرادة خارج اللغة وداله الغيور الذي

[1]- بول ريكور، نظرية التأويل، مصدر سابق، ص ص55-56.

يأبى أن ينصاع لغير إرادته الذاتية في إنشاء معناه"[1] إن تبادل الأفكار والأماكن يغير المفاهيم، ما يؤدي إلى تطور كبير على مستوى العلاقات، فإذا كان المتكلم في الخطاب يحاول السيطرة على ما يقول؛ فإن المؤلف ليست له صلاحية بذلك.

كما يتأثر كل من الخطاب والنص بتبادل الأدوار للعالم المحيط بالخطاب، "إنّ الكتابة حقيقة نفسها وليس لها حقيقة خارجها، ولذا فإنّ المكتوب فيها لا يأخذ مصداقيته من انطباقه على الواقع أو من افتراقه عنه، ولكن من انسجامه مع نفسه وتناميه وفق قوانينه وصياغاته"[2] ، إن العالم الذي يكتب عنه ليس بالعالم الذي تعيش فيه، فهما يختلفان وبشدة، فالكتابة تضيف عليه ما ليس فيه فتعيد إحياءه من جديد بحلة جديدة، لذلك وجب علينا تطوير الكتابة والعمل على الاهتمام بها وبالوسائل التي تساعد على التوثيق لحفظ النصوص والخطابات من الاندثار.

إن الكتابة "فاعل تتعدّده الأجساد التي يحلّ فيها، فهي خلق مستمر وهي خلق مختلف، غير أنها إذ تتراوح حركة بين عدد من الأنظمة الإشارية، لا تتخلى عن ذاتها واختلافها إذ تحل في الجسد المشتهى، إنها تخط خطها، وترسم رسمها وتحفر حفرها وتنقش نقشها، ولكنّها تبقى فعالّة لما تريد".[3]

إن تداخل وتحاور النصوص يعود لتعدد دلالات النص وتضارب وتحاور المعاني، لكون القراءة العميقة النافذة تتضمن الفهم المباشر للنص لتتم عملية تفسيره والتوصل إلى فهم شامل والتوصل كذلك إلى مختلف الدلالات والمعاني الخفية.

يقرن دريدا الكلام بسلطة وحضور المعنى، هذا الأخير لا يحضر من خلال الأصوات، إذ أنه "ليست الكتابة شيئا سوى ذاتها، ولكنها في الوقت نفسه مكتوب يتجاوز ذاته، ولذا فهي تكون بمقدار تجاوزها وإنّ قانونها ليساهم في هذا التكوين، فهو يدخلها الأنساق ثم يحررها منها فيجعلها مكتوبا

[2]- منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 1998، ص18.

[1]- المرجع نفسه، ص26.

[3]- المرجع نفسه، ص21.

بلا بداية، أو بداية لنهايات لا تنتهي وفعّالية يعجز الكم والحجم عن جمعها"[1]، تمنح الكتابة وجودا للمعنى بتحريره من شفاهية الكلام وسيطرة مؤلفه، كما تفتح المجال للتأويل لاستخلاص المعاني وراء الكلمات المنشورة في النص.

تكمن أهمية النص في الترسيخ والبقاء وهو أكثر عرضة للاغتراب، لأن زمن التأويل والتأليف بعيدان عن بعضهما، وحسب شلايرماخر فإن هذه المسافة الفاصلة بين الزمنيين تجعل المؤولين المتأخرين يعرضون النص لسوء فهم.

1/الهرمينوطيقا بوصفها امتزاج بين الدلالة والذات:

يلعب المتلقي دورا في مساهمته في تشكيل النص من خلال القراءة والتأويل، ليلعب النص هو الآخر دور التأثير على المتلقي لتنتج لنا علاقة تأثير وتأثر، كما لا يجب على النص ترك أثر سطحي، بل عليه أن يكون عميقا وهذا ليرد القول الذي يبين مدى قوة تأثير النصوص على نفسية أصحابها، "إنّ النص يستمد حياته من عملية القراءة التي يقوم بها الأفراد، ويفترض في ذلك أن التقاء النص مع القارئ هو الذي يمنح للنص الحياة"[2]، يترك هذا القول هو الآخر أثرا في أنفسنا كما يجزم بما لا يدع مجالا للشك أن النسيان يكون من ناحية اسم الكتاب، وكذا الكلام الموجود فيه لكن مستحيل أن يسيطر هذا النسيان على الأثر المتروك، كون القراءة الحقة تخلف جملة من الأحاسيس التي تجعل القارئ يتغير بعد القراءة.

يتيح النص للذات اكتشاف ذاتها، ذلك باعتبارها لغة مميزة تنقل العالم الواقعي جاعلة منه عالما خياليا لتتأثر الذات به، إذ علاقتها بالنص تتعدى حدود العلاقة السطحية "ويذهب "جورج بوليه" إلى منحى آخر، حيث يرى أن عملية القراءة ليست في حقيقتها عملية وعي بالظواهر اللغوية والأسلوبية، وإنما عملية انغماس في طريقة المؤلف في اختيار العالم، والعلاقة هنا تكون بين المؤلف والقارئ وليست

[1]–منذر عياشي، مرجع سابق، ص25.

[1]– يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين، القاهرة، مصر،1994، ص 54.

بين النص والقارئ، وذلك أن من واجب القارئ أن ينسى نفسه من أجل أن يعيش النص باعتباره خبرة رجل آخر"[1].

تعد الكتابة الأدبية المنجي الوحيد من الوجود الواقعي بحثا عن وجود آخر خيالي من إبداع الذات الحالمة التي تأبى لنفسها إمكانات عيش أكثر، هذا وتسعى نظرية التلقي إلى إقحام المتلقي في العملية الإبداعية وفسح المجال أمامه لإقامة النص وفق خياله الخاص، وإخضاع المؤلف لسلطته لا العكس.

ويذهب "إيسر" إلى أننا نتعامل في العادة خلال عملية القراءة مع مستويات مختلفة، إذ نحن نتبنى آراء شخص آخر هو المؤلف، في الوقت الذي لا نريد أن نسمح فيه لشخصيتنا بالاختفاء، ويعني ذلك أن عملية القراءة في النهاية عملية تمازج بين الآخر أو القريب والأنا الحقيقي"[2]، تبدع الذات كي لا تشعر نفسها بالنقص، إذ أن الإبداع يتيح لها إمكانات عيش أكبر مما هي عليه، وهذا ما تصب الهيرمينوطيقا نظرها عليه، وترى أن فهم الذات لذاتها يكون بفهم النص والتفاعل معه والتحاور مع تجارب الآخرين الحاضرين في النص.

تسعى الهيرمينوطيقا إلى مساعدة الذات لفهم نفسها من خلال الوقوف على تجارب الآخرين، ذلك عن طريق تأويلها لكل تجربة إنسانية، "هذه الذات التي كانت تتميز بالقدرة على التكلم ومخاطبة الآخر، والقادرة على الحياة العملية والممارسة اليومية، والتي تسرد قصة حياتها وتستهدف أن تعيش حياة ناجحة جيدة مع الآخر غيرها"[3].

إن التأويل يجعل الذات تتعايش وتتفاعل وتتحاور مع التجارب المبثوثة في النص مما يجعل الذات جزءا من النص.

---

[2]–يوسف نور عوض، مرجع سابق، ص 60.

[2]– المرجع نفسه، ص55.

[4]– بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص56.

"إنّ العمل الأدبي المفتوح في نظر ريكور هو العمل الذي ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة، إنه كل عمل يكوّن حقلا من الاحتمالات التأويلية...ويفتح سلسلة من القرارات المتغيرة باستمرار ...ويكون مبنيا باعتباره كوكبة من العناصر التي تقبل مختلف العلاقات المتبادلة"[1] إن التفتح يعطي الذات تجارب أكثر، كما تتيح لها اللغة فرصة تمثيل تجارب الآخرين التي لم تسنح لها الفرصة في عيشها، والأدب هو الآخر يمنح الذات هذا الامتياز، كما يسعى لرسم معالم ذوات قرائه من خلال التأثير عليهم من كل الجوانب.

"إنّ اعتماد النص على استراتيجيات اللغة ونظمها في تحويل ما يتضمن إلى كائنات كلامية، وقراءة القارئ (الشاهد) للنظم الأخرى على أنها وقائع نصية مرجعها لغة مبنية؛ ليعطي لما يتضمنه النص مرجعيّته الخاصة التي يدل بها على نفسه لا على غيره"[2].

ينص هذا الطرح على فكرة مفادها وجود رابط بين القارئ والنص، إذن" العلاقة بين القارئ والنص علاقة جدلية، تستدعي من كل واحد منهما طرحه ثم تنغلق عليه، فيكون حضورهما فيها حتما لا ينقضي، ويكون وجودهما بقاء لا يتناهى، وهي –لأنها ملزمة على هذه الصورة–ذات طبيعة تكاملية، إذ لا وجود لأدب من غير قارئ، ولا وجود لقارئ من غير أدب"[3]. تزداد قيمة النص كلما كان الأثر أعمق على نفسية المتلقي.

2/حوار الذات والآخر في تأويلية ريكور:

يتجسد التواصل من خلال الحوار الذي لا بد منه بين الناس؛ لأن كل ما هو موجود يعتبر آخر بالنسبة للذات، فاللغة تفتح الكلمة والكلمة توحي للآخر، وهذا الأخير هو المحرك الأساسي للنصوص إذ إنه متلقيها الحقيقي.

[1] – عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص56.
[2] – منذر عياشي، مرجع سابق، ص 16.
[3] – المرجع نفسه، ص10.

إن تبني الذات لاسم معين يصبح ما عداها آخر، على حسب قول ريكور: "أما أسماء العلم فإنها تكتفي بأن تُفرد كيانا لا يتكرر ولا ينقسم من دون أن تميزه، أو أن تدل عليه على مستوى المحمول وبالتالي من دون أن تعطي عنه أية معلومات"[1]، فبمجرد أن يولد الطفل يكسب اسما يكسبه وجودا ويميزه عن غيره.

تعد الذات آخر بالنسبة لذاتها لكونها محصلة ذوات مختلف، في حين تتضمن ذاتا وآخر في نفس الوقت وهذا ما أكده ريكور من خلال مؤلفه **الذات عينها كآخر**، وأول هذا العنوان بأنه "بقدر ما يكون التعبير "الذات عينها" ليس سوى صورة مقوّاة لكلمة "الذات"، في حين أن كلمة "عينها" قد استخدمت للدلالة على أن ما معنيه هو بالضبط الشيء موضع التساؤل أو كينونته ووجوده "ولهذا فليس ثمة من اختلاف بين "**الانهمام بالذات**" و"**الانهمام بالذات عينها**" سوى مفعول التأكيد الذي تحدثنا عنه"[2] ، يستحيل الفصل بين الذاتية والغيرية، إذ أن الذات لا تشبه الآخر، لأنها هي نفسها الآخر كما تحتاج الذات لفهم نفسها وإقامة حوار مع الآخر؛ فكل الناس تدخل في عملية الحوار المبنية على أساس اللغة؛ "وقد أشار ديكارت إلى الدراسة الأدبية قائلا: إن قراءة الكتب الجيدة تشبه الحديث مع الناس الشرفاء من أبناء القرون الخوالي الذين كتبوها، بل هي حديث متقن يعرضون لنا أفضل أفكارهم."[3] واللغة تضمن للكائن التواصل بغيره، وبفضلها تتحدد الذات ويتحدد معها الآخر، لكونه جزءا لا يتجزأ من الذات.

على النفس حسن التعامل مع الآخر لتكوين ذاتها، وكذا مع كل من يساهم في تشكيلها وبنائها كما يمنحها انسجامها مع الغيرية عدة فرص للتعبير عن نفسها، وإن اختلاف الذات عن الآخر هو اختلاف لأجل الوجود، فالاختلاف رحمة.

[1] – بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص112.

[2]– المصدر نفسه، ص71.

[3]– إيمانويل فريس، قضايا أدبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب، تر: لطيف زيتوني، مطابع السياسة، الكويت،2003، ص 21.

يرى ريكور أن ارتباط الذات بالغير أمر لا بد منه، إذ لا يمكن الفصل بينهما وأن على الذات أن تسعى جاهدة لفهم ذاتها عن طريق النص باعتباره وجها من الأوجه الأخرى التي تواجهه، وبالتالي جاء ريكور بمصطلح الملاءمة على أساس هذه العلاقة الجدلية بين النص والذات. "الفهم هو فهم الذات أمام النص، كما لم يعد يعني قطّ فرض قدرة الفهم، على العكس تماما من تشكيل ما تملك الذات مفتاحه، ومن هذه الزاوية سيكون قول إنّ الذات مشكلّة من طرف "شيء" النص غير المحدود غاية في الدقة "[1].

الملاءمة حسب ريكور تحسن الذات تأويل ذاتها وفهمها عن طريق تأويل النصوص، فاصطلح ريكور على الهيرمينوطيقا والفلسفة التأملية على أنها تأمل الجلوس، فالذات محكوم عليها بتأويل ذاتها رهن اكتشاف الذات والهوية بالخروج عن نطاق الذات ومسلماتها، في حين يعجل التقوقع على الذات من فنائها واندثارها، هذا التقوقع الذي يجعلها ساكنة في وضع واحد يجعلها مع مرور الوقت تضمحل وتتلاشى "سننطلق دائما من النص الآخر، نكتشف حضوره فينا، نزرعه في تربة نسيجنا النفسي وخلايا دماغنا ليفضي ذلك إلى مشارفة تخومه، فيكون اختلافنا معه وعنه اختلافا منه، أي أنّ هذا المختلف عنه يظل من صلبه ولا يفرض عنه من الخارج بإجراء تعسفي، فهو اختلاف يسكنه، منشأه هو: فنحن لا نطرد الغير لنقيم نحن كما يفع البعض"[2] ، إن محاولة تقييد الذات هي محاولة القضاء على روحها، لذا يجب على الذات ألا تتطابق مع ذاتها، فوجودها يكمن في اختلافها عن الآخرين، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو "كيف، إذن ندفع بالواحد منا (ذاتا، أو أمة، أو فكرا) إلى تجاوز تطابقه مع نفسه أو تقوقع فكره على ذاته أو تماثل مقولات وعيه مع بعضها؟ بشيء واحد، بتمسكنا بالسؤال؛ سنجعله سؤالا لا ينام على قناعاته ولا يفضي إلى الجواب. "ذلك أن اكتشافك لهويتك يتطلب الخروج عنها لتتم عملية كشفها واكتشافها"[3].

[3]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص90.

[2]- عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستدلال، دار الحوار للنشر، ط1 اللاذقية، سوريا، 1993، ص17.

[3]- المرجع نفسه، ص18.

فيطرح السؤال التالي: "كيف يمكن للذات أن تختلف عن نفسها؟" ولتكون كذلك، يجب أن يكون السؤال غير قابل للإجابة عليه حتى لا يفقد معناه ولا تنقص قيمته، فالسؤال يساهم في تكوينها، لكنه لا يطغى عليها وهذا لا يعني التضاد؛ بل التواصل والتكامل.

3/مقصدية ريكور من الخطاب:

يرى بول ريكور أن الخطاب هو الكلام الشفوي والكلام وفق ما يحدده سوسير ferdinand de soussure هو "تحقق اللغة في حدث خطاب ما، إنتاج خطاب فريد من طرف متكلم مفرد، فإن كل نص –إذن– هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام، وتعتبر الكتابة علاوة على ذلك بصفتها مؤسسة، تالية للكلام الذي يبدو أنها منذورة لتثبيت كل تلفظاته التي لاحت شفويا بشكل خطي موجز، حيث تبدو الكتابة للوهلة الأولى أنها لا تدخل سوى عامل خارجي ومادي صرف، هو التثبيت الذي يجعل حدث الخطاب في منأى عن الدمار، وفي الواقع ليس التثبيت سوى ظاهر خارجي لمشكلة أهم تطال كل خصائص الخطاب، فالكتابة في البداية تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب، وما يدل عليه النص لا يتطابق مع من أراد قوله"[1].

تعد الكتابة في نظر –سوسير–مجرد كلام، وهي مرحلة ثانية بعد الكلام، حيث تقتصر مهمتها الوحيدة على التدوين.

لكن ريكور عكس فرضية –سوسير–بأن الكلام ليس الأصل والكتابة، ليس تدوينا فقط؛ بل هو أكبر من ذلك فاعتبرها على أنها نظرية.

ويرى ريكور أن "ما أثبت بالكتابة –إذن–خطاب كان بإمكاننا أن نقوله بالتأكيد، لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله، ففي مقابل أن الكتابة تجعل النص مستقلا عن قصد الكاتب؛ نجد ما يسميه "غدامير" "شيء" النص "غير المحدود" خارجا عن الأفق القصدي المحدود لكاتبه، وبتعبير

[3]–عبد العزيز بن عرفة، مرجع سابق، ص 85.

آخر نقول إنه بفضل الكتابة يمكن لعالم النص أن يشظى عالم الكاتب"[1]، فالخطاب الذي يمكن القول إنه لم يدون لم لا يكتفي بالشفاهية؟ أم أن الكتابة لها غاية أكبر وأعظم من مجرد التثبيت؟

إن التغيرات التي طرأت على نظرية الكتابة تساهم ومن دون شك في وضع أسس لنظرية النص على أساس الكتابة. كما "إن العبور من الكلام إلى الكتابة يضر بالخطاب بطرق أخرى عديدة، منها –على الخصوص–أن عمل المرجعية يُفسد بعمق عندما يستحيل إبراز الشيء الذي نتكلم عنه"[2].

إن أصل الكتابة يتمثل في اللغة لا في الصوت بغض النظر عن مفاصل الفكر الغربي، لأن الكتابة تؤثر سلبا على ذاكرة الإنسان وتجعله يعتمد عليها أكثر من الذاكرة، لذلك فهي تعدُّ وسيلة سلبية وخطرا على الذاكرة، بالإضافة إلى أن التعبير بالكلام يمكن أن يكون أبلغ من التعبير كتابيا لكون الكلام أعنف وله سحره الخاص على نفسية المتلقي.

"يرى هايدغر أنّ الخطاب تلفظ ما هو فهمُ (نفسه)، إنّ الخطاب تلفّظ "دال" لنظام الكينونة في العالم، الممكن فهمه"[3]، يقتصر مفهوم الخطاب على أنه المعنى الذي يريد الكلام إيصاله بدون تشويه أو زيادة ونقصان، ويكون مرتبطا بالعقل وهنا تبرز قيمة الكلام الذي يقوم على حضور المتكلم والمتلقي معا.

"يأتي الخطاب ليوطّد وجود اللغة نفسه"[4]، فما الخطاب إلا متتالية إنسانية بحيث تشكل الكلمات نظاما لغويا، واللغة بدورها جزء من المجتمع وهي بأصلها اجتماعية وتخضع لسيرورة المجتمع.

"تقدم نظرية النص نقطة انطلاق حسنة لمراجعة جذرية للمشكل المنهجي، لأن السيميولوجيا لا تسمح لنا بقول إن الإجراءات الشارحة غريبة عن مجال العلامة، وأنها مستوردة من حقل علوم

[1]– عبد العزيز بن عرفة، المرجع نفسه، ص85.
[2]– المرجع نفسه، ص86.
[3]– مرجع نفسه، ص17.
[4]– بول ريكور: نظرية التأويل، مصدر سابق، ص34.

الطبيعة المجاور"[1]، ووفق هذا يقترح ريكور طرح هذه النظرية على 5 أصعدة، يشكل كل منها مبحثا إشكاليا، وهي كالتالي:

1-إنجاز الكلام كخطاب.

2- إنجاز الخطاب كأثر أدبي مبني.

3-علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب وآثار الخطاب.

4 – أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما.

5-الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات.

"ليس لأية وحدة منخرطة في بنية نظام معين معنى مستقل بذاتها، بل تستمد معناها من النظام ككل."[2] وبذلك نعتمد على وجهة النظر القائلة بأن اللغة هي الخطاب، وشكل من أشكال الممارسة الاجتماعية مع التمييز بين اللغة والكلام والخطاب، "وقد أكد ريكور أن فعل الخطاب ليس مجرّد لحظة منفلتة أو زائلة، بل في وسعنا إعادة صياغته بكلمات أخرى في اللغة نفسها أو ترجمته إلى لغة أخرى، والرسالة برغم هذا التنقل بين العبارات واللغات قادرة على الاحتفاظ بهويتها الدلالية التي يمكن وصفها بأنها "القول الفلاني" "[3]، الخطاب واقعة لا يجب أن ننظر إليه على أنه عارض بالمقارنة مع نظام اللغة، باعتبار أنه للنظام وجود افتراضي وما يجسده هو الرسالة وهو يثبت بالخطاب باعتباره واقعة متفردة فالنظام "إذا تحقق الخطاب كله بوصفه واقعة، فُهم الخطاب كله بوصفه معنى لا نعني بهذا العودة إلى الوراء من لسانيات الكلام (أو الخطاب) إلى لسانيات اللغة (أو اللسان)، ففي لسانيات الخطاب تُلفظ الواقعة والمعنى وكبح الواقعة وتجاوزها في المعنى جزء من طبيعة الخطاب نفسه، لأنه الشاهد على قصدية اللغة"[4].

[1]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص125.

[2]- المصدر نفسه، ص29.

[3]- المصدر نفسه، ص35.

[4]- المصدر نفسه، ص38.

إن ما يحقق اللغة هو الخطاب، فاللغة دون تجسيد لا وجود لها كما ينطوي الخطاب في أهميته الكبيرة في عملية التواصل، وعليه يعيد ريكور بلورة مفهوم الخطاب يقول: "ونستطيع ربط إحالة الخطاب على المتكلم به مع جانب الواقعة من الجدل، فالواقعة هي شخص ما يتكلم، وبهذا المعنى فإن النظام أو الشفرة أمر مجهول بقدر ما يشكل أمرا افتراضيا؛ فاللغات لا تتكلم بل يتكلم الناس"[1]، إذ تعود مرجعية الخطاب إلى الممارسة الخطابية في حد ذاتها لا إلى الذات، والتي تتأتى عن طريق اللغة التي لا يمكن فصلها عنه.

حاول ريكور بناء نظريته على أساس الخطاب الذي له وجوده المنفرد المتميز،" فيجب إعادة النظر في ثنائية اللغة والكلام والعناية الخاصة بها، فالخطاب وليس اللغة هو الذي يتوجه إلى شخص ما، هنا يكمن أساس التواصل.[2]

يرى كل من ريكور وعلماء اللغة أن الخطاب يأتي إما شفاهيا وإما مكتوبا، حيث "أن القدرة اللاتعبيرية في الخطاب المتكلّم تقوم على الإماءة والإشارة كما على المظاهر غير الملفوظة من الخطاب الذي نسميه نطقا، بهذا المعنى تعتبر القدرة اللاتعبيرية الأقل حضورا في النحو من حيث التسجيل مقارنة مع الدلالة الافتراضية، وأنه مهما كان الأمر فإنّ تسجيلها تبعا لتلفظ تركيبي يعتبر أمرا مؤكدا من طرف نماذج نوعية تمكن مبدئيا من التثبيت بالكتابة، علينا أن نسلّم دون شك بأن الفعل التعبيري المولّد هو الطابع الأقل تيسّرا من حيث تسجيله في الخطاب، وأنه يميز على وجه التفضيل الكلام الشفوي"[3].

يميز فان دايك (van dyck) بين النص والخطاب، "وحسب ريكور، فإن النص خطاب أثبتته الكتابة."[4]، إذ تتسم العلاقة بين اللغة والخطاب بطابع الجدلية كونهما وجهان لعملة واحدة، فلا نستطيع ذكر اللغة دون الخطاب والعكس صحيح، رغم اختلاف مجال بحثهما فالأولى ترتبط

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص39.
[2]– المصدر نفسه، ص146.
[3]– المصدر نفسه، ص143.
[4] – المصدر نفسه، ص106

بالتجارب الشخصية والفنية وغيرها، أما الثاني فقد يهتم نوعا ما بالجانب العلمي. "والفعل هو طريقة حضور الخطاب، وأما ما أجراه (بينفنست) فطبيعته من طبيعة الحدث، ولذا كان الكلام آنيا وفعلا مؤقتا، وذاهبا إلى الغياب وأما النسق فهو على العكس من ذلك، غير زمني لأن وجوده بكل بساطة وجود بالقوة"[1]، باعتبار أن النسق هو مجموع العناصر المرتبطة بعضها ببعض لتشكيل كلٍّ متكامل ومنظّم.

لا بد من وجود فرق بين الثنائية اللغة والخطاب، فلكل منهما كيانها ومعناها، وهذا لا يقتصر على المجالات ولا على العلاقة المتكاملة بينها وإنما على أساس (المنطوق/الكلام) المكتوب، والنص أولى السمات المميزة، "تسعى اللغة إلى فتح العالم الذي يحمل كل روابط الانتماء وغلقه على مستوى الكتابة حتى يستجمع هذا العالم معناه، ثم تضمين هذا المعنى حقيقة ما، شيئا ما، هذا الشيء الكامن يقوله صمت اللغة، وفي صمتها تلتحم الظاهرة بنفسها"[2].

فلكل من الخطاب واللغة أزمان مختلفة، فالأول هو داخل الزمن، أما الثانية فهي خارج الزمن، فهي نسيج في مكان لا وجود له من الزمان والمكان، فالأول وجود زمني والثاني نظام افتراضي من الحضور الزمني، يميز ريكور بين الخطاب الشفهي والمكتوب، فالخطاب حسب ريكور هو: "حدث اللغة"، ويقارن ريكور بين اللغة والخطاب لإمكانية استنتاج العلاقات أو أوجه المطابقة والاختلاف بينهما، فبينما يتحقق الخطاب بشكل زمني وراهني، فإنّ النسق اللغة هو افتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي"[3].

يختلف كل من الخطاب الشفهي والمكتوب في كيفية الحضور على الرغم من أن كلاهما حضور زمني، كما أن انتقال الكلمات في الكلام المنطوق يجعلها مهددة بالاختفاء مع مرور الزمن، فبعض هذه الكلمات تذكر فتظهر والأخرى تنسى فتختفي، لذلك لجأ إلى طريقة الكتابة كونها تضمن

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 124.

[1]– عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص55.

[2]– محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص80-81.

للخطاب، انتشار على مرور الزمن ويحقق لما يسمى "تحققا زمنيا"، أي أن كلماته ليست مهددة لا بالاختفاء ولا بالظهور؛ وإنما تضمن وجودا دائما بفضل الكتابة.

يميز ريكور بين اللغة والخطاب بالسمة الثانية، "ويرى أنّ الخطاب يستلزم المعنى والمرجعية: أن نتكلّم هو أن نقول شيئا حول شيء ما، فالخطاب يتوجه إلى مرجعية معيّنة إلى ما وراء الخطاب"[1].

تعتبر الذات عنصرا ضروريا في الخطاب، هذا الأخير لا وجود له دون ذات متكلمة، كذلك اللغة هي الأخرى بحاجة إلى ذات لكونها نظاما مجردا افتراضيا، "حيث يعتبر ريكور أنّ أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات؛ وإنّما تقصد شيئا وتفتح عالما"[2]، فالذات تختلف من خطاب إلى آخر وهذا يقتصر على نوع الإحالة.

ما من شك أن هناك اختلافا بينهما، فما جوهر هذا الاختلاف؟

لغرض التفريق بين وضعيات الخطاب، قام ريكور بإحالة الخطاب إلى المتكلم وهذا في الخطاب الشفوي، "فإذا كانت اللغة تفتقر إلى ذات بعينها لأنها الموقع المحايد مطلقا والذي تشغله كل ذات في صياغة خطابها؛ فإنّ الخطاب يحيل دوما إلى قائله"[3]، فلكل سؤال جواب واحد يقتصر على المفهوم العام، لأنه لا يوجد تكامل أو تطابق بالأحرى بين قصد القائل ودلالة القول، نفهم أن الكلام هو بؤرة بين القصد القائل وما قيل.

يختلف الخطاب المكتوب عن الشفوي إذ: "إنّ الكتابة ككتابة لا تثير مشكلة هيرمينوطيقية ما، إنما جدل الكلام والكتابة، ثم إنّ هذا الجدل يقوم على جدل مباعدة أقدم من تعارض الكتابة والكلام الذي ينتمي سابقا إلى الخطاب الشفوي بصفته خطابا "[4]، إن وجود النص يتسم في الكتابة من خلال المعاني والدلالات التي يقصدها الكاتب، والتي لم يقصدها لتقتحم مجالات النص.

[1]- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص82.

[2]- المرجع نفسه، ص69.

[3]- المرجع نفسه، ص81.

[4]- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص79

مواصلة ريكور في عرض العناصر الضرورية للتعارض بين الثنائية، اللغة والخطاب فيعرج على مسألة المعنى والمرجعية، يقول: "في اللغة لا تحيل العلامات إلّا على علامات أخرى داخل النسق نفسه، وبينما تخلو اللغة من عالم أو زمان أو ذات، فإنّ الخطاب يحيل دوما إلى موضوع معيّن وإلى عالم يصفه ويتمثّله ويعبّر عنه، ففي الخطاب تتحقق الوظيفة الرمزية للغة"[1].

إن الخطاب هو قول شيء على شيء ما، تتحقق الوظيفة الرمزية للكلام –كالكلمة لها معنى–في نظام اللغة وعندما نستعملها في سياقات الخطاب يصبح لها معان مختلفة وتتعدد حسب دلالاتها.

أما المرجعية الخارجية للخطاب فتتجسد في العالم الذي أحيل إليه، بينما المرجعية الداخلية تتمثل في نسقه الداخلي أو نسقيته الجانبية، "إنّ ما هو معطى للفهم ليس قصدية المؤلف أو الواقع الخارجي، وإنما العالم الممكن الذي يفتتحه النص أو المرجعية النّصية الخالصة، فالنص يتحدث عن عوالم وعن طرائق ممكنة في التوجه داخل هذه العوالم"[2]، النص اللامحدود هو في نظر ريكور الخطاب الذي يحيل إلى العالم الخارجي يصنعه هو بنفسه.

إن التواصل يميز لنا الخطاب عن اللغة، بينما "اللغة هي مجرد شرط للتواصل الذي تتيحه الإشارات أو القواعد أو القوانين، أما الخطاب فإنّه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات، أو هو مساحة التواصل والتبادل، "[3] لا تحدث عملية التواصل إلا عن طريق الخطاب، بحيث يستدعي هذا مخاطبا ومخاطَبا، ويعدان القطبان الرئيسيان في منظومة التواصل.

وعليه نستطيع القول إن اللغة هي مادة التواصل، ولا تتحقق إلا بالخطاب وهذا ما يفسر تكامل الخطاب واللغة بحيث هناك خطاب منطوق وخطاب مكتوب، مما يجعل التواصل يتجسد بصورة أخرى أكثر تعقيدا.

[1]– محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق ص81.
[2]–المرجع نفسه، ص82.
[3]– المرجع نفسه، ص81.

إذا تغلبت المناظرة على الخطاب المنطوق، يتملص الخطاب المكتوب منها، و" إن الذي يمكننا من التواصل عن بُعد هو مادة النص التي لا تنتمي إلى مؤلفها ولا إلى قارئها"[1]، إن فهم متلقي النص للنص يجعله يؤوله حسب مفهومه ويعرض أفكارا بعرضه معاني جديدة لم يسبق للمؤلف قصدها، هذا ما يجعل النص محكوما من طرف القارئ، فلا يكون للنص أهمية إلا إذا قُرئ وأوّل، "فالتأويل يبحث في ثنايا النص عن حركة داخلية تنظّم وتنسّق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص أو شيئيته"[2].

إن إعادة النص المقروء يخلق بالضرورة نصوصا أخرى جديدة مع كل قراءة، فهي تختلف من قارئ إلى آخر وتتعدد وتزداد معانيها بازدياد عدد القراء، إذ إنّ لكل قارئ طريقة معينة في إخراج مكنونات النص والإبداع في ذلك، ليشكل لنا نصا جديدا من خلال قراءته للنص الأصلي.

كيف يقرأ النص؟ وهنا أيضا تتدخل العلاقة الوطيدة بين اللغة والكتابة والخطاب.

يمكننا التطرق إلى الخطاب ومفهوم النص في سياق التأويل لدى "بول ريكور"، وذلك من خلال الغوص في فلسفته التي شملت مختلف التيارات الفكرية، حيث عالج العديد من القضايا ولعل مسألة النص هي من أهم القضايا التي وقف عندها ريكور، وذلك لأهميتها في الفكر التأويلي؛ فدراسة النصوص بالنسبة لريكور بمثابة الرصيد المعرفي الذي يجعلنا نتعرف ونكتشف خبايا اللغة، فيعتبر النص وحدة أساسية في مجال الخطاب أي أن هناك العديد من النصوص لأجل ذلك قد تختلف كل قراءة لهذا النص عن الأخرى، فالتأويل هو "عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر"[3]، أي فك رموز النص في معنى مباشر.

لقد نتج شغف ريكور بالقضية التأويلية انطلاقا من مفهوم أرسطو للتأويل، إذا ينطوي على علاقات الدلالات المختلفة للنص، ما يفرض إشراك نظرية القول التي تعتبر –حسب أرسطو–مجموع

[1]–محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص75.

[2]– المرجع نفسه، ص76.

[3] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص44.

الأصوات التي تصدر عبر التكلم، أي أنها الرموز التي تعبر عن حالات النفس ورموزا لها، كما أشار ريكور إلى البعد الدلالي للكلام، وأكّد –في السياق ذاته–أنّ التأويل هو الخطاب بعينه مهما كانت طبيعته ويشترك مع أرسطو في تقديمه للتأويل على أنّه يتم تحديده باللغة قبل أن يكون قد تناولها بالدراسة.

يؤكد ريكور على ضرورة التخلي عن الضعف المعرفي في دراستنا للخطاب فالخطاب "يعني الواقعة اللغوية، ومن المعروف أن الخطاب أو الكلام هو نقطة الضعف المعرفية للغة في رأي اللغويين، لأنه ينطوي على البعد الزمني، لذلك فالخطوة الأولى في تصور ريكور لبناء علم دلالة الخطاب هي التخلص من الضعف المعرفي الذي يطغى على دراسة البعد الزمني في الخطاب".[1] يشير ريكور في هذا الصدد إلى أنّ كل رسالة لغوية لها وجود زمني، ناهيك عن التسلسل الخطي المتتابع الذي يستغرق زمنا معينا، وهذا الأخير يضع اللغة خارج الإطار الزمني المخصص لها، نجد أنّ زمنية الكلام –عند ريكور–تكتسي قالبا من الفعلية ولا تحتوي على نسق أو نظام معين، أي أنّه وجود افتراضي، ومنه فإنّ الكلام هو الذي يحقق الوجود الفعلي للغة إذا فالخطاب هو إعادة صياغة الكلمات في اللغة ذاتها أو يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى مع الإبقاء على هويتها الدلالية أي أن التأويل له علاقة بالنص، وكل نص خطاب.

توسعت جهود ريكور في مجال اللغة وتنوعت أبحاثه حيث عاد إلى نظرية النص واستخدمها بطريقة تركيبية في خدمة هدفه المتمثل في ترسيخ الخطاب باعتباره إنجازا علميا للغة ؛إذ "نستطيع القول أن مفهوم اللغة والخطاب عند بول ريكور بدأ مع مناقشته للبنيوية، حيث بيّن في مجموعة من الدراسات مفهوم اللغة والخطاب، وذلك من خلال مناقشة النموذج الذي اعتمدته البنيوية –ألا وهو اللسانيات أو علم اللغة الحديث– إلى القول بأن المكان الأصلي لمناقشة البنيوية هو علم اللغة"[2] فالبنيوية تقود إلى التفكير بأن علاقة اللغة بالخطاب ماهي إلا علاقة تعارضيه، حيث جعلت

[1] – بول ريكور: نظرية التأويل، مصدر سابق، ص12.

[2] – paul ricoeur, Le confit des interpretion, es suis L'herméneutique, E dition du seuil paris, 1969, p35

اللسانيات البنيوية من اللغة موضوعا منفردا إذا ما ميزنا بين اللغة والكلام، وعليه تمكنت من تأسيس نموذج تفسيري استطاعت من خلاله هذه المدرسة من التميز وحل عدّة مشاكل مطروحة في الساحة اللسانية، ومن أهمها موضوع اللغة كونها ظاهرة تربط بين المتكلم والسامع.

إنّ اللغة هي الرابط الأكبر بين الإنسان والإنسان، إذ لا تنبني علاقة طبيعية مباشرة بين الفرد والعالم إلا من خلال نظام الرموز الذي يكشف بها عن فكره وما يصبو إليه، ومن خلال هذا الطرح نستطيع أن نجزم بأن موقف اللسانيات البنيوية المنصب على كون أنّ اللغة نظام مغلق من العلامات ووحدة مستقلة من العلاقات الداخلية؛ ما هو إلا موقف تعسفي، وعلينا أن نتحدث عن التكامل بين اللغة والكلام، وهذا ما حاول ريكور أن ينجزه من خلال إقامة العلاقة الجدلية بينهما، والتي ترى بأن النظام اللغوي فعل والبنية حدث، وعليه تتحول العلاقة إلى علاقة قائمة على الكلام والخطاب.

ثالثا: التحول المفاهيمي–من المؤلف إلى المتلقي–

يعتبر "موت المؤلف" من أهم المفاهيم النقدية التي نادت بها البنيوية التي أحدثت ضجة وفجرت قرائح النقاد على الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين، هذه المقولة أثارت جدلا كبيرا فراح الدارسون يحللونها حيث قلبت هذه المقولة كل الموازين، بحيث بمجرد مناداة اسمها تفتح أبواب قطب مهم من أقطاب المنظومة التواصلية، هي القارئ le lectuer ، فغيابها يستدعي ضرورة حضور ميلاد القارئ، بحيث تبنت أغلب المناهج هذا الطّرح لتأتي إستراتيجية التفكيك وتتحدث عن أنه: "ليس الكاتب وحدة منسجمة أو عقلا فعّالا أو فيضا خصبا ومنتجا للمعاني وللدلالات المتعالية، ولكن الكاتب هو في اللحظة ذاتها "كاتب وقارئ"، فهو إذ يكتب إنما يقرأ كتاباته الخاصة، فليس هناك شخص واحد إنما شخصان (كاتب /قارئ) في المؤلف نفسه"[1] ، لكن يخرج النص عن سيطرة كاتبه كما يتخلى عنه باعتبار النص عند كتابته تتعدد فيه الأصوات، ليفتح المجال أمام القارئ، ليترك

[1]– محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص209.

له حرية التجول في حقل الدلالات الخاصة به، كما أنه إذا وضع الكاتب نقطة النهاية لم يكن معنى ذلك أنه قد أنهى عمله معه، ليأتي عمل القراءة والتأويل، إذ عندما ينقل الكاتب نصا تاريخيا فإنه يتركه خلفه ووراءه ولا يبقى سوى اسمه، بحيث يرتبط النص المنقول تاريخيا، "بما أننا نخلع عن الكاتب صفة الكتابة لأنه مجرد "طبقة" أخرى تضاف وتترسب فوق الطبقات، فإنّ القارئ هو قارئ مجهول أو قارئ "س"، نخلع عنه صفة القراءة (وعلى اعتبار أن كل قراءة هي تأويل لا تلم بحذافير النص وبمعناه الشّامل)، بغياب الكاتب يغيب القارئ، فلا كاتب ولا قارئ أمام "وحشية" النص واستقلاليته، يصبح النص عنكبوتا يلف الكاتب – القارئ في ثنايا نسيجه"[1].وتعتبر الكتابة أداة تحرر النص من مؤلفه لتمكن النص من ممارسة التأويل والقراءة.

وهناك أسئلة عدة دائما ما تطرح نفسها: لم يبتعد المؤلف عن نصه؟ هل يعد هذا إجحافا في حقه؟ وهل هناك مصوغات تصوغ إبعاد المؤلف أثناء القراءة والتأويل؟

تعني مقولة موت المؤلف موته رمزيا ليس إلا، كونه يبتعد عن النّص ليتسنى الكشف عن أسرار اللغة الموجودة فيه، إذ بمجرد وضع المؤلف نقطة النهاية يختفي من النص ليتخلص من تبني نصه. "ولقد نعلم أنه لكي تسترد الكتابة مستقبلها يجب قلب الأسطورة؛ فموت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القراءة"[2]كما أن حضور المؤلف في النص يحد من حرية القارئ ويجعله ينصاع إلى صوته والسعي لوجود المعنى الذي يقصده إذ يحدث عكس ذلك تماما عند اختفاء المؤلف فهذا يفتح مجالا للقراءة لتولد نصا جديدا.

أولى ريكور بالغ الأهمية للكتابة كونها "هدم لكل صوت ولكل أصل؛ فالكتابة هي هذا الحياد، وهذا المركب، وهذا الانحراف الذي تهرب فيه ذواتنا، الكتابة هي السواد والبياض الذي تتيه

[1]– محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، المرجع نفسه، ص ص209-210.

[2]– رولان بارت، نقد وحقيقة، تر: منذر عباشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1994، ص25.

فيه كل هوية، بدءا بهوية الجسد الذي يكتب"[1] فللكتابة أثرها الخاص والاستثنائي الذي لا يعوض بشيء غير الهوية إذ أن الذات تنصهر في الكتابة لتعبر عن الهوية الذاتية.

للغة دور فعال وقار في عملية الفهم و"إنه على الرغم من أن إمبراطورية المؤلف لا تزال عظيمة السطوة، فمن البديهي أن بعض الكتّاب قد حاولوا منذ أمد بعيد أن يزلزلها، ولقد كان **مالارميه** هو أول من رأى في فرنسا وتنبأ بضرورة وضع اللغة نفسها مكان ذلك، لذلك اعتبر –إلى هذا الوقت– مالكا لها، فاللغة نفسها بالنسبة إليه كما هو الحال بالنسبة إلينا هي التي تتكلم وليس المؤلف "[2] وذلك لما للغة من مكانة عند القراء والكتّاب على حد سواء.

إذا لصق العمل الأدبي بصاحبه يحكم عليه بالدوغمائية والوثوقية لكونه مجبورا على الاستجابة لمتطلبات القارئ فقط ولا يتعداها، إلا أن حضور المؤلف يربك القارئ ويحد من حريته، إذ يجعله مجرد تابع للمؤلف." ويعتقد بارت أن إزالة المؤلف لا يمثل فقط حقيقة تاريخية؛ وإنما يمثل أحد متطلبات تطوير النص الحديث، ذلك أن المؤلف ليس سوى ماضي كتابه الذي له ملامحه الخاصة"[3].

إن حصر النص في جهة واحدة وفرض معنى معين عليه يبوء بدون شك إلى الفشل؛ لأن النص تتناظر فيه وجهات النظر وتتحاور فيه النصوص لتشكل ما يسمى فسيفساء، كما تختلف فيه الرؤى وتتشابك فيه الأصوات، فكيف يكون المؤلف واحدا وهو يملك ذات متعددة تتعدد باختلاف السياق؟

في غياب المؤلف يمكن للقارئ الاطلاع على الكتابات التي نتجت عن انصهار الثقافات والأجناس السابقة "ويعتقد بارت أنّ النصوص مكونة من كتابات عديدة مستقاة من ثقافات متعددة، وتتداخل مع بعضها البعض من خلال عملية أيدلوجية لا يمكن استحضارها إلا بواسطة

[1]– رولان بارت، نقد وحقيقة، المرجع السابق، ص17.
[3]– يوسف نور عوض، مرجع سابق، ص 45.

القارئ، ودون حاجة إلى استحضار المؤلف "[1]، يربط الحوار المباشر بين المتكلم والسامع، في حين يربط النص بين القارئ والكاتب، وهذه الوساطة تبطل الحوار المباشر لتصبح العلاقة أكثر تشابكا، إذ لا يمكن للقارئ أن يسأل ولا الكاتب أن يجيب.

يتحدد معنى النص من خلال القارئ كما أن النص كل متكامل ووحدة غير قابلة للتفتيت لأن" وحدة النص لا تستمد وجودها من أصله بل من النهاية التي ينتهي إليها، وهي القارئ وهذه هي الطريقة الوحيدة بحسب تصور "بارت" التي يكون فيها للنص مستقبل، وتستوجب بالتالي أن يمرر حكم الإعدام على المؤلف"[2]، تعتبر نظرية ريكور التي أزاحت المؤلف عن النص باعتبار النص مستقلا عن المؤلف من ناحية المعنى، وأن الأهم هو ما أنتجه النص إن صح التعبير وهذا من خلال صنع معانيه ودلالاته.

غياب المؤلف عن النص يتيح للقارئ مجالا واسعا للقراءة والتأويل، لذا فمن الأفضل للمؤلف أن يغيب، أما إذا أراد أن يحضر فعليه أن يعود إلى النص بصفته غريبا يريد تلقي النص لكشفه من جديد، فغربة الكتابة تولد غربة القراءة، ويبقى المؤلف على رأس النص، لكن على غلاف الكتاب أما في عملية القراءة فهو ميت لا وجود له على حد قول بارت.

1/سؤال المعنى في التأويلية:

راحت كل الاتجاهات النقدية ساعية نحو الكشف عن سر النص وإزالة اللثام عن حقيقته، وقصد بلوغ هذه الغاية استحدثت الإجراءات والمفاهيم وأجهدت الباحثين، لكن السؤال المطروح: هل توصلوا إلى المبتغى؟؛ باعتبار معنى النص هو الروح التي دبت فيها، وجعله يضمن بقاءه، وبإفصاحنا عن سر النص تبعته طرح عدة أسئلة كلها ألقيت على الدارسين وخوضهم لرحلة البحث عن المعرفة التي لا نهاية لها، وتعدد المذاهب راجع لاختلاف النقاد حول حقيقة المعنى، وراح كل

[3]- يوسف نور عوض المرجع نفسه، ص46.

[4]- المرجع نفسه، ص ن.

منهم يجتهد قصد إضافة شيء، ويصب هيرش تركيزه على المعنى الذي قصده المؤلف ولكي يصل القارئ إلى قصده فعليه اتباع معايير لغوية سبق على الكاتب اتباعها في كتابه، إضافة إلى عوامل كتابة النص التي تتمثل في الداخلية والخارجية، وذلك باجتهاد القارئ ومحاولته إعادة إحياء التجربة التي خاضها الكاتب وصولا إلى قصده.

للوصول إلى قصدية المؤلف "يفترض "هيرش" ما يلي: إن معرفة مقاصد المؤلف هي التي تحدد معنى النص، لأن المقاصد هي "العرف المميز الملائم"، وعليه فإن بذل أي مجهود لمعرفة مقاصد المؤلف هو خطوة في سبيل الوصول إلى تأويل موضوعي يحد من "باب التأويلات""[1]، للكاتب أفق معين وبتعديل القارئ لفروضه يستجيب لمعطيات النص وليس لأفق الكاتب وتطلعاته، فالقارئ يلج النص بأفق مغاير لأفق الكاتب.

"ويدافع "هيرش" عن مقاصد المؤلف المحددة منطقيا لتأويلات ممكنة لسانيا لنص معين صحيحة، وأنّ الادعاء بأن معنى النص هو الأقل ادعاء حول استعمال المؤلف للكلمات، فإذا احتملت بعض الكلمات عدة معان فإن مقاصد المؤلف ترجح أحدها."[2] للنص معنى ثابت له عدة دلالات مختلفة لا يمكن التمسك به، وإنما على القارئ التوصل إليها.

بينما يتفق مقال (جبسون) "في عدد من الافتراضات مع رواد النقد الجديد؛ فهو يستشرق في نفس الوقت اتجاه نقد استجابة القارئ، ذلك أنه يحوّل التركيز من النص إلى القارئ مستخدما فكرة أنّ القارئ هو وسيلة يتم بها إحداث نوع جديد من التحليل النصاني، وتقترح في نفس الوقت ضرورة رؤية النقد الأدبي على أنه جزء من عمليات كبيرة ومهمة تستهدف تكوين الشخصية وملامحها"[3]، بغض النظر عن مدى ارتباط النص بالمؤلف؛ فهو يصنع لنفسه وجودا متميزا باعتباره لغة سهلة وقابلة للتأويل والقراءة، ومن أجل الوصول إلى قصد المؤلف المبثوث في النص يجب على

[1] – محمد مفتاح، مرجع سابق، ص105.

[2] – المرجع نفسه، ص106.

[3] –يوسف نور عوض، مرجع سابق، ص58.

القارئ أو المؤول إزالة فكرة أن صاحب النص ذو خبرة وإيديولوجية خاصة، وذلك لبلوغ قصده دون ضغوطات، إلا أن هذا الأمر يجعل عملية القراءة والتأويل مجرد البحث عن مؤشرات تبين أن الكاتب موجود. "يقول جوس: العلاقة بين الأدب والجمهور تستقطب أكثر من حقيقة أن كل عمل له جمهوره التاريخي والاجتماعي المحدد، وأنّ كل كاتب هو نتاج نظرة جيله أو أيديولوجية قارئيه، وأن النجاح الأدبي يستدعي كتابا يعبر عما يتوقعه الناس من الكاتب، أو كتابا يقدم الناس في صورة معينة"[1]

ينقل لنا النص وعي وفكر الكاتب، وعلى القارئ مشاركته الأحاسيس والوعي، أما المعنى —حسبه–فما هو إلا طبع لأعمال الكاتب، وما يميزه وهو يوحي إلى ذات المؤلف، والقارئ ما عليه إلا إعادة إحياء تجربة المؤلف، هذه الوظيفة تجعل القارئ مجرد مترجم لما يريد الكاتب قصده.

"ويرى "نورمان هولاند" أن موقف القارئ من النص الأدبي يشبه إلى حد كبير موقفه من الحياة بصفة عامة، ذلك أن الناقد —عنده–يتناول النص الأدبي من منظوره العام للحياة، والشخصية التي ينادى بها "نورمان هولاند" تضع بصماتها على أي نوع من السلوك يتخذه الإنسان، ومؤدى ذلك إلى أن التفسير الأدبي هو وظيفة ونتاج الشخصية، وأن الناقد يفسر العمل الأدبي منطلقا من خبرته ورؤيته الخاصة للعالم"[2].

في مرحلة تعارف القارئ مع النص يتعرف على بعضه فينتج عنه تفاعل بينها، كما يحتوي النص على خطوات مرسومة على القارئ اتباعها لبلوغ الموضوعية، فالقارئ –في منظور ريفاتري– سلبي باعتبار أن الفهم يولد من اللغة، وهو لا يملك ما يضيف إن هو إلا أسير النص، صحيح أن هذا الأخير بيده زمام الأمور، لكن هذا لا يعني تغييب دور القارئ، فدوره أهم بكثير من أن يكون متتبعا للنص.

[1] – يوسف نور عوض، المرجع السابق، ص56.

[2] – المرجع نفسه، ص ص 61–62.

"تتمثل مهمة المؤول الرئيسة في أن يعيد بنفسه إنتاج "منطق" المؤلف واتجاهاته ومعطياته الثقافية ثانية: أي –باختصار–أن يعيد إنتاج عالمه"[1]، فالمعنى –حسبهم–واحدي دغمائي كامن في لغة النص وما على القارئ إلا اللجوء إلى النص معتقدا بوجود معنى معطى وعليه البحث عنه؛ لكن ستذهب قيمة القراءة والتأويل إذا كان القارئ يحمل أفكارا معينة سيعود إلى النص بتفاعل سلبي مع أسراره.

"وتأسيسا على العرض الذي قدمه هيرش، لا يكون للنص "معنى" meaning فحسب، بل "دلالة" significanceأيضا، أما المعنى اللفظي فهو ما يقصد المؤلف قوله، في حين تطلق تسمية الفهم على بناء المؤول لذلك المعنى، أما التأويل وراء التقويم ويحكم على النص في ضوء الاعتبارات الخارجية".[2]

يتعدد القراء وبالتالي يتعدد المعنى، ذلك أنه لكل قارئ أفق معين يختلف من قارئ لآخر، ينتج عنه تولد معاني جديدة مع كل قراءة جديدة للنص ومنه "فإنّ القابلية لإعادة التوليد هي خصيصة المعنى اللفظي التي تجعل التأويل ممكنا، فلو لم يكن المعنى قابلا للتوليد ثانية؛ لما استطاع أي شخص آخر جعله واقعا، ولما كان مفهوما أو مؤولا بسبب ذلك، ومن ناحية أخرى بعد تحديد خصيصة المعنى المطلوب لتوليد شيء ما مرة أخرى فهو الصفة الضرورية لأي معنى قابل للمشاركة طالما أن من غير الممكن المشاركة باللاتحديد: فلو كان المعنى غير محدد لما كانت له حدود ولا هوية ذاتية، ولما كان له لهذا السبب هوية لها معنى يتأمله شخص آخر "[3] ، إن اكتساء النص لمعاني ودلالات لا تتضح إلا بتعدد القراءات؛ ولدت لنا نصوصا جديدة تظهر مع كل قراءة جديدة، ينحصر المعنى في قصد الكاتب، وقد حول النص إلى صفحات تعكس وتروي حياة المؤلف كلها من نفسيته ووضعه الاجتماعي ومع ظهور البنيوية، نُزعزعت مكانة المؤلف وأصبحت تملي القواعد

[1] – دفيد كونزنزهوي، الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية) تر: خالدة حامد، منشورات الجمل، بغداد، 2008 ص28.
[2] – المرجع نفسه ، ص32.
[3] – المرجع نفسه، ص36.

على المؤلف، وهذا جعل المعنى يتتبع النظام اللغوي للنص، فينطلق منه ويعود إليه لتأتي بعد البنيوية مناهج أخرى حررت القارئ وفجرت المعنى.

حصر كل من شلايرماخر ودلتاي المعنى في الهرمينوطيقا في المؤلف، أما غادامير وريكور فمنحا القارئ الحرية وحررا المعنى من المؤلف، ودعيا لتعدد المعاني في نص واحد، ومع هذا الجدال الذي دار حول المعنى، فإن هذا لا يعني نفي أي وجهة نظر، ولا توجبهه لوجهة معينة، وإن ادعاء السيطرة على المعنى يعد جنونا؛ فأساس الوجود هو البحث عن الحقيقة، أما إذا عرفت الحقيقة فيتوقف البحث.

2/التحول من المعنى إلى الفهم:

تكمن متعة القراءة في التأثير على القارئ، لذا يسعى جاهدا "لفهم ذاته انطلاقا من النص، باعتبار المعنى لا يشكل عائقا له، وأن الفهم أهم من المعنى لكون غاية كل قراءة للتأويل هي الفهم.

"نسمي "فهما" السيرورة التي نتعرف بها على شيء نفسي ما اعتمادا على علامات حسية تكون هي تجلياته، انطلاقا من هذا الفهم بالذات يعتبر التأويل إقليما خاصا، من بين علامات الحياة النفسية الغربية هناك "التجليات الثابتة بشكل دائم"، "الأدلة البشرية المصونة بالكتابة "،"الآثار المدونة". بهذا يكون التأويل هو فن الفهم مطبقا على تجليات مماثلة، أدلة مماثلة وآثار مماثلة، تعتبر الكتابة خصوصياتها المميزة"[1]؛ فالفهم عند بول ريكور ما هو إلا إعادة إنجاز عملية الخطاب قصد تجديد دلالته لتصبح أكثر فعالية، ليصبح الفهم عنده مساعدا في فهم العالم ككل.

"هذا الفهم —كما أشرنا سابقا–ليس فهما ثابتا؛ ولكنه فهم يتكون تاريخيا وينمو في مواجهة الظواهر، إن الوجود الإنساني —الوجود في العالم–في ظل هذا؛ الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت"[2]، حيث يربط الفهم بين الماضي والحاضر، وتكمن وظيفته في إعادة بناء

[1]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص110.

[2]– نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص32.

النص التراثي ومقاربته بالموازاة مع النصوص الأخرى سواء كانت من الماضي أم الحاضر. و"في زوج الفهم – التأويل، يقدم الفهم الأساس، بمعنى معرفة الحياة النفسية الغريبة عبر العلامات، ويدلي التأويل بدرجة الإسقاط، بناء على التثبيت والصيانة اللذين تضيفهما الكتابة على العلامات"[1]، الفهم ليس إلا فنا للتأويل يحاول استثمار خصائص الكتابة، محاولا وجوب البحث في حقل الدلالات والتأويل يمارس لأجل الفهم، والفهم لأجل منح قيمة للنص.

إنّ "تجسيد الحياة ينطوي على هذه الخاصية الأكثر مباشرة وفورية، خاصية تأويل الذات والغير"[2]، فما الذي يمنح فرصة التأويل سوى الفهم؟ فهو يساعد على التأويل الموجود والذات؛ فالذات بإمكانها فهم ذاتها.

حسب وجهة نظر ريكور، فإنه يعتبر أن دلالة النص العميقة هي ما يشكل لب موضوع الفهم الذي يستلزم وجود رابط نوعي بين القارئ وطبيعة الشيء اللامحدود الذي يتكلم عنه النص، إلا أن الكاتب لم يرد أن يقول إن دلالة النص عميقة، وإنما كان يقصد قول شيء آخر، ألا وهو "ما يقوم عليه النص بما فيه إحالاته غير المعلنة، وإحالة النص غير المعلنة هي نوع العالم الذي تفتحه دلالته العميقة؛ لذا فإن ما يجب علينا فهمه ليس شيئا متخفيا وراء النص؛ بل شيء معروض أمامه.

"يقول ديلتاي معلقا على شلايرماخر: "إن هدف الهيرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم نفسه، هذا بالنسبة لعلم النفس الفهم، وبالنسبة لمنطق التأويل: "مهمة الهيرمينوطيقا أن تقيم نظريا– ضد التسرب الدائم للتعسف الرومانسي والذاتية الشكوكية– شرعية التأويل الكونية، باعتبارها أساس كل يقين تاريخي"، وهكذا لا تكمل الهيرمينوطيقا أماني الفهم إلّا بانتزاع نفسها من فورية فهم الغير، لنقل: من القيم الحوارية، الفهم يسعى إلى التطابق مع باطن المؤلف، إلى التساوي معه وإعادة

[3]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص110.

[2]– المصدر نفسه، ص111.

إنتاج السيرورة الإبداعية التي ولّدت الأثر الأدبي"[1].وهذا يعني أن الفهم هو القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد في سياق حياته ووجوده في العالم" [2].

الفهم يساعد الذات لأنه شكل من أشكال الوجود، فهو ليس طاقة أو موهبة، فتمكنت الذات في فهم نفسها، أما من لا يستطيع الفهم فهو لا يستطيع وضع الذات في مكانها المناسب."وليس الفهم طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق، إنّ الفهم ليس شيئا يمكن تحصيله وامتلاكه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسس لهذا الوجود، وعلى هذا يعتبر الفهم —من الناحية الوجودية— أساسيا وسابقا على أي فعل وجودي"[3].يدل هذا على أن الفهم هو أساس الكينونة والوجود، فهو لا يريد أن يقبض على حقيقة ما، بل يسعى إلى إدراك الوجود، والغرض من التأويل ليس العثور على المعنى وإنما فهم العالم المحيط به .

يرى هيدجر أنّ: "الإنسان يمتلك العالم بمعنى أنه يعيش فيه ولا يدرك إلا من خلاله، إنه يبدأ من خلال إدراك وجوده الذاتي إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه، أو حين يسمح للأشياء أن تظهر، وظهور العالم وانكشافه إنما يكون من خلال اللغة (الكلام)."[4]فالفهم يتباهى بتعدد التأويلات نتيجة تغير السياق التاريخي؛ فعلى الذات أن تعود إلى ذاتها وتحاول فهم نفسها.

يؤكد غادامير على أن فهم الذات جزء لا يتجزأ من فهم الآخر، وليتحقق هذا فلا بد من شروط يقوم عليها هذا الفهم، وأولها التخلص من الأحكام المسبقة عن الآخر/النص "إنّ فهم نصّ ما ليس هو مبتغى ذاك النص، فالفهم يوسّط علاقة ذات بذاتها، ذات لم تعثر في دارة التأمل المباشر القصيرة على معنى حياتها الخاصة"[5]. يمكننا هذا من القول إن الفهم عملية اكتشاف للنص، فيقدم

[1]– بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص ص 110-111.

[2] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص ص32-33.

[3]– المرجع نفسه، ص33.

[4] – المرجع نفسه، ص33.

[5] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص117.

خصوصياته ولا يجوز الحكم عليه انطلاقا من إيديولوجية الذات؛ فيجب على الذّات التحرر من تقاليدها الموروثة؛ فالنص عالم واضح ويستوعب الزمان والمكان والذات والوجود.

رابعا: هرمينوطيقا الإرتياب–الكوجيتو الهرمينوطيقي–

1/ هيرمينوطيقا الارتياب:

لقد احتل ريكور الصدارة على مستوى المسرح الفلسفي عموما وفي فرنسا خصوصا "إن نظرية ريكور التأويلية هي تراكم مشاريع الهيرمينوطيقا تأبى إلى أن تسير في منحى يجعلها في غاية التفرد كرؤية مخالفة تستدعي من جوهر الإشكال الذي صاحب الهيرمينوطيقا في نسختها المتعددة"[1] ،أمر اخر حث على إعادة الاعتبار لتأويلية ريكور التي تراجعت بعد "كل من أعمال شلايرماخر ودلتاي وهيدغر وغادامير أدت بنظرية ريكور التأويلية إلى التراجع في مشاريع الهيرمينوطيقا والعمل من أجل أن تحتل الصدارة"[2]، وهنا نجد أن بول ريكور أضفى صبغته التأويلية بدون إقصاء ملهماته ممن سبقها من مشاريع تأويلية لكي لا يبدو فكره محايدة، وبين مدى قدرته على جعل تلك الأفكار المختلفة مزيجا متجانسا استطاع بواسطته التنظير لمشروعه.

إن احتلال ريكور الصدارة جعل من مشروعه الهيرمينوطيقي الذي يبحث في مسارات المعرفة يدنو من الوصول إلى التأسيس لما يعرف بـ: "هيرمينوطيقا الارتياب والانعطاف" وفي ذلك الحين نعتت تأويلية ريكور بهذا الاسم كونه لم يبحث لنفسه عن سبل سهلة لصياغة أفكاره الفلسفية، ويمكن أن يتخذ هذا التأسيس عدة مسارات:

أ–التأسيس لهيرمينوطيقا الارتياب:

يمكن أن نبدأ هذا التأثر بالفينومينولوجيا فقد اعتبر مؤرخو الفلسفة المعاصرة ريكور من أنصار فينومينولوجيا هوسرل، وهناك من يرى أنه هو الذي أدرجها إلى الفكر الفرنسي عندما ترجمها وهو في السجن –أثناء الحرب العالمية الثانية– كتاب هوسرل "أفكار موجهة نحو فينومينولوجيا محضة

[1] – عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص361.

[2] – عبد الحليم عطية، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية اصدار أوراق فلسفية (3) القاهرة، 2005، ص205.

Idées directrices pour une phénoménologie ما جعله يهتم بفينومينولوجيا هوسرل، هو ما يفصل في موضوع القصدية بين الوعي والوعي بالأنا، بعد الذي كان من تماثلهما في التصور الديكارتي، وهكذا أصبح الوعي بموجب تعريفه بالقصدية ينتجها نحو الخارج كما لو كان ملقى من تحديده بفضل القصد ذاته"[1].

إذا كان ريكور أقر بذاته أنه مدين لهوسرل بمنهجية " التحليل الماهوي Analyse substantiel فإنه مدين أيضا لغابريال مارسيل يقول: تحدثت بلغة باسكالية عن أنطولوجيا اللاتناسب. وإذا لم تكن هذه العبارة ظاهرة في الإرادي واللاإرادي، فهي تفصح بشكل صحيح عن الأسلوب المعتمد في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يقع على عاتقها التحكيم المقترح بين الواحدية والثنائية"[2].

ترفض هيرمينوطيقا ريكور مثالية هوسرل، لذا نجد أن ريكور يسعى إلى صياغة نماذج لتأويل الظواهر الإنسانية، فعمل الهرمينوطيقا هو فلسفة تأويل النص الوجودي بامتياز، ولعلنا نجد مشروع ريكور ينهل مبادئه أيضا من المرجعية الفلسفية لهيدغر "إنما هي فلسفة تأويلية تسعى لإنشاء أنطولوجيا للفهم بواسطة إبستمولوجيا التأويل، أو بث الهيرمينوطيقا داخل الفينومينولوجيا"[3] ، نجد أن ريكور يأخذ التأويل في بعديه الأنطولوجي والإبستمولوجي فعلى الصّعيد الأول يعمل على تركيب مفهوم الكائن وذلك بجمع شتات أبعاده المتشظية، أما على الصعيد الثاني يشكل إمكان صلاحية كل مسعى تأويلي من حيث شروط انشغالها وكل من هذان البعدان يهدفان لتأصيل مفهوم الكائن وجمع أبعاده دون السعي لمفاضلة تأويل عن آخر.

يواصل بول ريكور انفتاحه على الفلسفات التأملية من رؤية ارتيابية محاورا الفرويدية عن طريق اهتمامه بالرمز Symbol بالعودة إلى التحليل النفسي فاحتفظ بفكرة الواقع الإنساني يتشكل أولا، من رموز يتمثل فك ترميزها في عملية مستمرة، وقد طوّر هذا في مؤلفين هما: "فن التأويل

[1]– بول ريكور، بعد طول تأمل، مصدر سابق، ص33.

[2] – المصدر نفسه، ص43.

[3] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص41.

دراسة لفرويد بين فيه معنى التأويل في التحليل النفسي"[1]، كما نجد أن "صراع التأويلات" له علاقة بصدام تيارات فكرية من جهة وبقراءات مختلفة من جهة ثانية توالت من سيمولوجية Grimas إلى بنيوية Levy strass بلوغا لفينومينولوجيا هوسرل.

تأويلية بول ريكور كانت منفتحة على ما سبقها من فلسفات، الأمر الذي ساهم في نجاعة فكره وتجسيد نظريته بحيث نلمس "أن التحليل النفسي قد برهن وجوده بجدارة في فلسفة ريكور التأويلية، فالحفريات التي أجراها فرويد على النفس البشرية كانت بغية اكتشاف تلك النقاط الغامضة، حيث يستقر الكبت، وما لا ترغب النفس في إظهاره، وإعادة تجلياتها في الظاهر وذلك من خلال ما يتجلى من سلوكيات وأفعال وخطابات بوصفها رموزا بالإمكان تفسيرها ونفس الأمر بالنسبة الأحلام فما هي إلّا نصوص قابلة للتفسير"[2].

بيد أن هذا الحفر لا ينحصر في تلك المكبوتات أو الرغبات في التجربة الإنسانية فحسب، بقدر ما يتجاوزه إلى الرموز الأسطورية والملامح الإنسانية والمقدسات الدينية وكل ما يتعلق بثقافة العنف والشر، "فما يضيفه ريكور لهذه الحفريات النفسية، هو رموزا منسية أو مطمورة في الغياب، وإنما سلوكيات وإرادات تكتسب في خضم التجربة الإنسانية الفريدة، فالوعي بالأنوات ليس نشاطا معطى في السابق (الحفريات النفسية) وإنما هو أيضا فاعلية في اللاحق بمعية التجارب وبواسطة الرموز، أو العلامات وأشياء العالم"[3].

يعلن ريكور أن اقتحامه لخطاب فرويد النفسي كان من بادرة الفينومينولوجيا ويحاول أيضا مسائلا الجينيالوجيا النيتشوية في رؤية (نيتشه) nietzscheالمنظورية للحقيقة، فالعلم بهذا المنظور هو نص يحتاج إلى التأويل وهذا "التأويل الذي يعتبر نوع آخر من الحقيقة الميتافيزيقية هو في الواقع

[1] – محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص65.
[2] – عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص ص252-253.
[3]– مرجع نفسه، ص353.

تعبير عن إرادة القوة، وذلك ما سيعود إلى اعتبار أن الحقيقة ليس لها وجود ظاهري أو موضوعي، وإنما قيمة حيوية تملك وظيفة بإمكان الخطأ والوهم أن يتخللاها"[1].

يرى نيتشه أن الحقيقة متعددة ومتنوعة المنافذ وتختلف حسب اختلاف الرؤى والتأويل الذي يوصلنا إلى المعاني التي ينتجها أولئك الأفراد من رؤى مختلفة، كما صب ريكور اهتماماته إلى البنيوية باعتبارها صيغة جديدة في ممارسة الفلسفة.

أولى بول ريكور بالغ الأهمية وفي هذا الشأن يتضح "أن اللغة ظاهرة إنسانية بما أنها منذ التعريف الأرسطي للإنسان ماهية وجوهر في تعيينه، وانبناء اللغة هو الضمان الأساسي لوجود الحقيقة، لذا أصبح ضروريا فهم اللغة لفهم العالم"[2]، وتعد اللغة نسقا مغلقا من العلامات في التأويلية كونها تستبعد النص إلى العالم، واتباع ريكور لهذا المنهج أوله من الفلاسفة يعود لتبنيه مصطلحات قوية "الشرح".

إن التأسيس الارتباطي لهيرمينوطيقا ريكور يجعل من فكره يتميز بنوع من التعقيد ويرجعه بالدرجة الأولى إلى طرح إشكالي فاقد لصفة الترابط في أعماله وهذا ما يوضحه قوله الذي يدل على التميز بين الأجناس، "وإن التأكيد على مرجع ثنائي يحظى عندي بأولويه مطلقة"[3]وبرغم ما قيل عن فكر بول ريكور إلا أنه جنح إلى اللغة بوصفها الأداة المحورية للثقافة، "الأداة التي تتضمن كل جوانب الهيرمينوطيقا أو المعاني"[4].

كان ريكور مهتما بإعادة النظر في الطابع التأويلي وبإجراء تحويرات بإعادة صياغة الإشكالية، فكان كل فكره وتركيزه منصب على بناء المشروع التأويلي والذي يقتصر على طريقة تعامله مع أنصار المدرسة الحديثة وربطها بالرمز واللغة.

---

[2]- يوسف بن أحمد، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي بيروت، عدد:103/102، 1998، ص55.

[2]– عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص54.

[3] – بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، تر: حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط 1، 2011، ص 57.

[4] – إديث كريزويل، عصر البنيوية من ليفي إلى فوكو، تر: جابر عصفور، ط1، الدار البيضاء، ص 142.

يرجع الجدل القائم في العصر الحديث في مجال الهيرمينوطيقا إلى أسلوب فهم النص بواسطة فهم تفكير المؤلف، "وقد نال هذا الشأن دفعة قوية مع غادامير من خلال دعوته إلى تأسيس حوار بين النص والقارئ، لكن الفهم لم يصبح برؤية ريكور متعلقا بفهم قصد المؤلف بل أصبح متعلقا بفهم القصد moetic اللفظي للنص" [1]، فهو يتحدث عن عالم النص عوض الحديث عن الخطاب؛ فعالم النص الذي يتكلم عنه ليس هو عالم اللغة المتداول، وعليه لم تعد الحقيقة واحدة بل في تعددية المعنى ونسبيته ولا محدوديته، "وهذا بنظره يبطل كل اعتقاد أحادي يمتلك الحقيقة، ما يفتح المجال لعدالة قائمة على احترام التعددية في الرأي ويبسط عملية الحوار بين المختلفات"[2] .

يتبين من خلال هذان السندان أن ريكور لم يقتنع بالهيرمينوطيقا وهذا ما جعله يبقى على انفتاح ويسعى لتكوين فهم أكثر امتدادا لزوايا النص ككل.

ولج ريكور الهيرمينوطيقا من منطلق أبحاثه في قضية الشر mal (الذي يبقى أحد الخيوط الرئيسة الموجهة لمجمل فكره) وهيرمينوطيقا الرموز symboles التي قام بها في الخمسينيات، "عن سؤال الشر التي تعبر عن ذلك الريب المبهم، ولا يمكن إخضاعها لموضعة مباشرة إلا انطلاقا من تأويل أو هيرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان الولوج الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا."[3]

إن مشكلة الشر جلبت عدة مشكلات لغوية، لعل أبرزها مشكلة الاستعارة ،الأمر الذي ساقه إلى ربط الهيرمينوطيقا بالمشكلة الخاصة بتأويل اللغة الرمزية؛ هذه الورشة التي دشنها ريكور لبحث هيرمنوطيقا الرموز جعلته يدخل معترك الحوار مع كبار رواد الهيرمينوطيقا في ذلك الزمن مثل (غيرهارد فونراد) gerhard vonread بالنسبة للهيرمينوطيقا القديمة، او (رودلف بولتمان) rodolf bultman فيما يتعلق بالعهد الجديد، "من أن بولتمان كان متأثرا لأبعد الحدود بهيدغر فإننا نجد نموذج المجدد فيما يخص هيرمينوطيقا الموضوعات قد تم وضعه من طرف دلتاي ومنه فإن

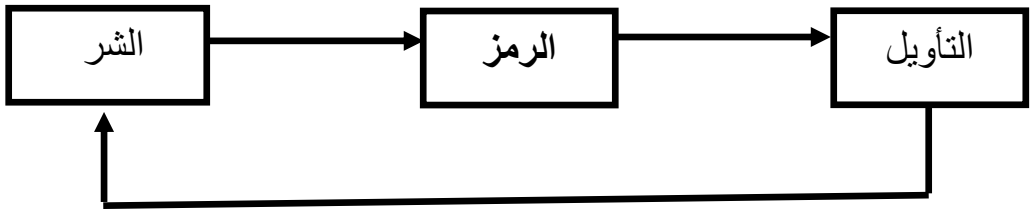
[1] – عدنان نجم الدين، فلسفة معاصرة، مجلة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، العدد 2، بيروت، 2008، ص 173.

[2] – المرجع نفسه، ص 173.

[3] – جان غراندان، مرجع سابق، ص 142.

ريكور لا ينكر فضل دلتاي في مبحثه الأول المهتم بهرمينوطيقا الرموز حتى وإذ قام بإجراء توسعة جديدة عليه "[1].

وقد عرف ريكور الرمزية والتأويلية الواحدة بمصطلحات مغايرة فمن جهة تتطلب الرمزية تأويلا لأنها تستند إلى ماهية دلالية محددة، هي ماهية التعبيرات ذات المعاني الثنائية وعلى النقيض هناك مشكلة تأويلية، "ولأن هناك لغة غير مباشرة حددت هوية التأويلية بفن استظهار المعاني غير المباشرة، فالرمز كونه تعبير لساني ثنائي المدلول يستدعي تأويلا، فهذا الأخير هو بمثابة عمل للفهم أو نشاط وجهد غايته فكّ الرموز يقول الهيرمينوطيقا طريقة لفك الرموز"[2] ، وبالرغم من أن الرمزية والتأويلية عند ريكور ليستا متماثلتان لكنهما ليستا منفصلتان، فالعلاقة التي تجمعهما علاقة وظيفية ودورية "يعتبر الرمز صلة لكونه يعبر عن تجربة الشر بالتأويل كأسلوب مثالي لفهم الرمز (علاقة تكاملية)



ويتعلق التأويل بالرمز لأن الرمز يوحي إلى دلالة أخرى سكت عنها الخطاب لأسباب عديدة (نفسية أو تاريخية أو مؤسسية) والتأويل يعمل على هذه الدلالة المتوارية بالفصح عن تعددية المعنى، أو يعبر عن الكثرة أو التعدد المتجلي في الذات المفردة "[3].

[1] – جان غراندان، مرجع سابق، ص 143.

[2]– بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص 272.

[3] – محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 120.

فالتأويل إذن لا يقوم بتبيين الدلالة المباشرة والمقدمة في الرمز "وإنما يعدل الإشارة التي تمنحها الكتابة الأولى للرمز أي لغة النص الأم "[1]، إن كل نص يعتبر نسيجا من العلامات والرموز التي لا تستبعد التأويل على الدوام وهو ما يعني أن الحقيقة لا يمكن أن تقال بصفة نهائية، بل تقال على أشكال مختلفة، بحسب تعدد السياقات وتنوعها، "فإن النص لا يقدم نفسه كحقيقة فريدة المعنى بل كنسيج رمزي من الاختلافات، تحدد معانيه وتنوع بتباين التأويلات التي يخضع لها والنص كخطاب هو مجال للصراع بين المواقف والرغبات بين النزوع إلى التبرير والتوق إلى الهيمنة والسيطرة، وهنا تبرز سلطة الخطاب في عملية التواصل والتبادل "[2].

ب–التأويلية طريقة في الفهم:

"إننا في خضم لافتات متنوعة تستطيع أن تكون عنوانا لمشروع واحد هو بناء التأويل داخل الفينومينولوجيا أو إعادة تشييد أنطولوجيا للفهم بواسطة إبستيمولوجيا التأويل أو إقامة أنتروبولوجيا فلسفية عن طريق فلسفة تأملية"[3]وهنا عرف ريكور بأن التأويلية هي أن نصير على إدراك نقدي بذواتنا فمهمة التأويل هي بلورة شبكة العمليات التي يسمو بها العمل بغية تقديمها للقراء لتغيير وجهات نظرهم وأساليبهم.

فهم الحياة النفسية أو قصدية المؤلف كان حبيس التصور النفسي عند دلتاي، لهذا لم ينجح في ترقية العلوم الإنسانية والتاريخية بينما الحياة النفسية أو القصديات المتعالية لا تبدو معزولة عن وقائعها التاريخية ودلائلها الملموسة، "فالفهم ينصب اهتمامه على فك ألغاز هذه الشيفرات واللغات التي تتكلم بواسطة عدم حضور الذات أو أغوار الحياة النفسية، فالفهم هنا حسب ريكور ليس مجرد ظاهرة نفسية حبيسة الانفعالات والتكهنات، وإنها أيضا مشكلة وجودية تعبر عن إدراج الفهم في العالم، أي الفهم عبارة عن شروع ومشروع حسب هايدغر وهو أيضا سياق ووضعية" [4].

[1]– عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص 42.

[2] – جاكسون وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات، تر: عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، 2007، ص 13.

[3] – حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط 2، 2003، ص12.

[4] – المرجع نفسه، مرجع سابق، ص119.

هناك مجموعة من المراحل يمر بها الفهم التأويلي قصد بناء هيرمينوطيقا الرموز والنصوص، ونفصل في ذلك فيما يلي:

2/ هيرمينوطيقا الرموز:

تشير الثنائيات الكلاسيكية التي جعلت الهيرمينوطيقا تقتصر على البحث عن المعنى خلف الظاهر، "ومن هنا تمت هيكلة هيرمينوطيقا الرموز، التي تفرض إعادة النظر في القضايا الرمزية ويتجلى هذا في مؤلف ريكور الرمز يبحث عن التفكير " [1]بغية التساؤل عن طريقة تجسيد التفكير من منطلق الرمز، كون هذا الأخير يثير فهما يتحقق بطريقة تأملية، وتتم هذه العملية وفق المراحل الثلاثة المؤسسة للفهم الهيرمينوطيقي للرمز والتي يوضحها في ثلاث مراحل يذكرها قائلا " أنا أرى ثلاث مراحل لهذا الفهم والتي ترسي ثوابت حركة الفهم التي تنبعث من الحياة داخل الرموز نحو اتجاه التفكير من منطلق رمزي "[2] تتجسد هذه المراحل في:

أ-المرحلة الفينومينولوجية:

تسعى مرحلة الفينومينولوجية إلى فهم الرمز في الكلية المنسجمة بالرغم من تركيزه على الحياة داخل الرمز، كما يؤكد ريكور في هذه المرحلة على وجود أربع صور للفهم الفينومينولوجي وكل صورة تهدف وراء تحقيق غاية محددة يقول: "يتجلى معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمانية للانغماس التي نميز فيها في الوقت نفسه معنى التهديد، فالطوفان هو عودة إلى حالة لا تمييز، ومعنى الوعد بولادة جديدة : الماء ينبثق ويخصب "[3] أما في الصورة الرابعة فإننا نبحث عن المستويات المختلفة من الخبرات والتمثيليات التي تفرد كل رمز بمفرده. "إن هذه الصور الأربعة من الفهم الفينومينولوجي، تسعى إذن إلى القبض بالكلية المنسجمة للرموز، وذلك بهيكلة نسق رمزي، وهو فعل التأويل فيوحي كل رمز بالكلية بيد أن هذه الكلية جزئية "[4].

---

[1]- paul ricoer .philosophie de la volonté .finitude et culpabilite .1 la symbolique du mal. Coll philosophie de lesprit.paris.1960.1988.p 68

[2] - ibid. p69

[3] - paul ricoeur.le symbole donne à penser.esprit.juillet.aout.1959.p69

[4]- ibid. p90

ب–المرحلة الهيرمينوطيقية:

إن طرح سؤال "الحقيقة" والاعتقاد في العلاقة بين الدلالات الرمزية والاعتقاد الخاص يعني الدخول إلى دائرة الهيرمينوطيقا أي العبور من دلالة الرمز إلى دلالة الماهية.

يقوم التأويل في هذه المرحلة من خلال ديناليكتيك بين المعنى المعطى من قبل الرمز ومبادرة المؤول، "وبالرغم من هذا الديناليكتيك لا يبلغ غايته، إلا في المرحلة الأخيرة (التفكيرية الفلسفية) إلا أنه منبعث من المرحلة الفينومينولوجية وظاهر بقوة في هذه المرحلة ويجب علينا الإشارة إلى أن الاعتقاد المشار إليه في الدائرة الهيرمينوطقية ليس إلزاميا أن يكون اعتقادا دينيا، ما يتوجب اعتقاده أو الإيمان به بغية الفهم" [1].ففي هذه المرحلة من الفهم ليس المؤول من يملك المعنى ويعرضه بل على العكس من ذلك تماما، إذ أن المعنى مقدم مسبقا من قبل الرمز.

يرى ريكور أن الحياة الكونية والوجود لهما في الأصل معنى ودلالة أي أن إحدى الافتراضات المسبقة أساسية في الفلسفة الهيرمينوطيقية ولا يمكن الوصول إليها مباشرة إلا عن طريق فهم العلامات والرموز والنصوص بوصفها تعابير موضوعية للحياة.

ج–المرحلة الفلسفية:

إن التحول من التفكير داخل الرمز إلى المرحلة الفلسفية يأذن بالتفكير انطلاقا من الرمز، وهو الأمر يستدعي التحول من المرحلة الهيرمينوطيقية وهذا لا يعني تخطي المرحلتين السابقتين كونهما نقطة انطلاق لهذا الإجراء البناء.

تعتبر الغاية التفكيرية والأنطولوجية عند ريكور بمثابة دف لفلسفته، حيث تتمحور مهمة التفكير في التمحيص وهذا التمحيص ليس له علاقة بالتمحيص التجريبي أو الأمبريقي وإنما يماثل التأويل الخلاق.

يعتقد ريكور أن التأويل المجازي يشكل عرقلة للعلاقة الهيرمينوطيقية بين الرمز والفكر الفلسفي، فالتأويل المجازي يلخص مفهوم الرموز في حين أن المدلول الرمزي يجعل المعنى الحقيقي

[1] -poul ricoer. Philosophie de la volonté.op-cit p480

ممكنا مباشرة، ولا يمكن أن تختزل العلاقة بين المعنيين هذا النوع من التجربة كما هو الحال بالنسبة للمجاز لأن الرمز يتيح معنى للشفافية المخفية.

وبذلك رفض ريكور رفضا قاطعا التأويل المجازي وقد استدل بالتأويلات الروائية في القصص الخرافية إذ لم تكن الحكاية الخرافية إلا رواسيا، ما أن تظهر حتى تصير بدون معنى "وفي الحد الأقصى تشترط الأمثولة أن يتجاوز المعنى الصحيح المعنى الفلسفي، كل هذه العوامل أدت بريكور إلى قناعة معناها أننا يجب ألانخمن خلف الرموز، وإنما من مطلقها ووفقها لأن ماهية الرمز غير قابلة للهدم"[1]

إن التفكير بتأويل الرمز دفع ريكور إلى خلق "التأويل الخلاق" للتفكير فيما يظهره الرمز وإن هذه القدرة التي يمتلكها الرمز غايتها فهم الذات والكائنات الأخرى، ومن هذا المنطلق أكد ريكور على ضرورة إسناد التأويل الخلاق إلى الهيرمينوطيقا.

3/ هيرمينوطيقا النصوص:

ينظر ريكور إلى إشكالية النص على أنها المدخل الرئيسي لنظرية تأويلية التي سميت بهيرمينوطيقا النصوص التي هي عبارة عن دعوة للالتفات إلى عالم النص.

"إننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتياتنا أيضا أي ذاتية القارئ، وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص وبتملكنا لأشيائه، وأخيرا تتحقق ذواتنا من خلال فعل القراءة والتأويل ذاته "[2] وهذا ما نجده في كتاب هيدغر "الكينونة والزمان" عندما ينظم إلى إحدى اقتراحاته بنظرية الفهم على أساس أن التأويل نظرية في الفهم إذ قيد الفهم بالوجود، احتفظ ريكور بهذا الاقتراح وطبقه على نظرية النص، محتفيا في ذلك بمقولة الدازاين لهيدغر، "فالتأويل هو إظهار شكل الكينونة في العالم المتاحة أمام النص لأن الفهم ليس شيئا نجده في محتوى الأشياء، بل هو كينونة تعيشها الذات، ومنه فهم النص هو أولا وقبل كل شيء فهم وتأويل للذات "[3]

[1] - paul ricoeur. Herménetique des symboles et réflexion.philosophique.1. Le conflit des imterprétations essais d'herméneutique .p 285

[2] - حسن بن حسن، مرجع سابق، ص 46.

[3] - عبد الغني بارة، مرجع سابق ص 350.

تكمن العلاقة بين ذواتنا والعالم داخل النص وهنا استعان ريكور بأسس نظرية الخطاب وفلسفة اللغة" ببنفنيست (benveniste) "ونظرية أفعال الكلام عند (أوستين)بغية إيجاد حلول للإشكاليات التي تصد الهيرمينوطيقا؛ حيث تعتبر الكتابة كأهم تحول في المنظومة النظرية النقدية المعاصرة، وقد كانت لمحاولات (دوسوسير) في اللسانيات البنيوية الأثر الواضح في تأسيس هذه الإشكالية، وذلك من خلال الثنائيتان: اللغة /الكلام العلامة / الخطاب، الأثر / oeuvre / الكتابة écritur، "فالخطاب هو الكلام ناجز تظهره الكتابة، مع العلم أن ريكور مثل دريدا يفصل أيم الفصل بين الكلام والكتابة، ويقرّ أن استقلالية الكتابة ليست تأملا وتعلقا بكلام قيل، ولا هي ترجمة لفعل الكلام أو قصد الكلام بل هي ظاهرة فريدة، أي أنها حصيلة لنفس الكلمات باتجاه مباشر"[1] هكذا فإن الكتابة تسجيل مباشر لتلك البنية من علامات الكلام، فهي تماثل موضع الكلام، فالخطاب إذن هو تصريح بميلاد النص كما أن الكتابة تحافظ على قوة الخطاب، إذ يعتبرها ريكور حدث واضح في حياة النص فيقول: "لندع النص كل خطاب تم تثبيته بالكتابة، فالتثبيت وفق هذا التعريف منشئ للنص نفسه"[2].

إن لأثر الكتابة جانبان ضروريان في أية عملية تأويلية لبلوغ غاية الفهم ويحول النص إلى عالم من الدلالات المفتوحة، فتقف الذات المؤولة عند الثغرات التي تقترحها أمام النص في الحوار، بحيث يعود التفاعل على بنية النص المؤول، "وتجدر الإشارة إلى علاقة النّص بفكر ريكور، أكبر من تمثل ارتباط مصيره بظروف الكتابة النفسية والاجتماعية، فهو بالكتابة ينفتح على سلسلة لا محدودة من القراءات، أي على النّص أن يظل باستمرار متحررا من سياق انتاجه حتى يندرج في مواطن جديدة بفعل القراءة، لأن النص لا يتكلم إلا من خلال صراع تأويلاته وتضارب دلالاته، إلى ما يقف خلفها من مؤسسات تأويلية "[3].

[1] – ديفيد كوزنزهوي، مرجع سابق، ص126.

[2] –p154 paul ricoeur du texte a l'action.

[3] – عن عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 352.

إن مسألة القارئ والمؤلف سترمي بريكور إلى مسألة النص حيث أن نوع التأويلية الذي ظهر هو التعرف على معنى النص الموضوعي وهذا يعني "أن التأويل هو نوع من الرضوخ للأمر الصادر من النص ولقد تمت بلورته عند ريكور بمصطلحات جديدة لا تصدر من ذاتية المؤلف وذاتية القارئ بقدر ما تصدر من الارتباط، بين خطاب النص discours du texteوخطاب التأويل discours de l'interprétatio.

المبحث الثالث: بين صمت العالم ومنطوق النص

أولا: التأويل بين النص والعالم

لا تختلف النصوص –بعضها عن بعض–من ناحية موضوعاتها، إنما تختلف من ناحية الطريقة والأسلوب؛ ولكن يوجد فرق جوهري بين العالم والنص؛ حيث يعتبر النص مستوى الإظهار بالنسبة للعالم؛ لأن النص يقوم بترجمة وكتابة ما يظهر في العالم؛ فالنص منطوق ومكتوب أما العالم فهو صامت، إلا أن النص يُسهِّل الطريقة الموجودة بين علاقة العالم واللغة والتأويل، ويُقلص المسافة بين النص والقارئ.

أما بالنسبة للعالم والذات فيحتاجان إلى جهد تأويلي، لأن المسافة التي تنشأ بينهما كل ما حصل تغاير للذات: "إن الشيء الوحيد الذي يجب أن يقال حقيقة هو أنا موجود، وكل لا– أنا هو ظاهرة تخل إلى علاقات ظاهرية"[1]، وهكذا ينشأ عمل مزدوج لتقريب العالم إلى النص والنص إلى الذات عن طريق التأويل، حيث يخضع تأويل النصوص لإجراءات ينبغي احترامها واتباعها، لأنّ النص بطبيعته يحمل تأويلات عدة؛ لكنه –في نهاية المطاف– يتقيد بمعناه الأصلي إذ يصعب علينا مقارنته إلاّ باللجوء إلى التأويل الذي يقودنا إلى معاني متعددة ومغايرة، ومع ذلك فالقارئ الذكي وحده من يتمكن من تجاوز المعنى الظاهر ويحاول مقاربة معناه الباطني الخفي الذي يقصده الكاتب، وهذا ما يستدعي منه جهدا فكريا وذهنيا ونفسيا لتمكينه من تقصي حقائقه، وبالتعمق في تحليل رموز النص وإشاراته –خصوصا ما إذا كان مشفرا ومثقلا بالإيحاءات– فسوف يثقل كاهل مؤوله ويدخله في متاهات لا يمكنه الخروج منها إلا بالدخول في جو النص والتفاعل مع مضامينه، وبعث الحيوية والنشاط فيه ليتجدد، وعليه كذلك أن يحترم نظامه لصنع عمل ممتع يسمح له بقراءة النص وتفكيكه وإعادة تركيبه من جديد، والتغلغل في تراكيبه ودلالاته الجمالية.

[1] – عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص29.

وما النص إلا حصيلة ثقافات متنوعة وسياقات مختلفة، وهذا لما يسمى "بالتناص"، فالنص هو مجموعة من النصوص تتفاعل فيما بينها، وهو في الحقيقة –حسب مفاهيم التناص– أشبه بمفترق ينفتح على جهات متقابلة متعاكسة منار بالحركة المستمرة، فالنص الرئيس أو الأساس يطل على النصوص الأخرى، شذرات، فتات، أقوال وبقايا أمثال وكلمات من هنا وهناك، فالنص سليل لنصوص سابقة عليه، ذلك لأن "بناءه" لا ينبثق من فراغ وهوة عدم، وإنما–وهذا قدره– يتموضع ضمن ثنايا نظام ثقافي ما، فالنسق الثقافي –بصفته بنية كبرى– يحتوي أو يحاصر كلا من الناص (المؤلف) والنص، ومن ثم فالمنتج –منتج النص(...)– يجد نفسه على حين غرة محاطا بركام من خطابات تواصل المحاصرة وتنهض من شوق فضاء المنظومة الثقافية وأصقاعها"[1].

فلا يمكن للنص أن ينطلق من العدم "اللاشيء" بل لا بد من ركيزة يتكئ عليها ويأخذ منها ما يجعله نصا، كما لا ننسى أن للتأثير مساهمة فعالة في بناء ذات الكتابة والنص المكتوب.

النص ليس وحدة مستقلة؛ بل هو مجموع نصوص تشكل مسرح النص الظاهر يتقلب بين ثنائية الحضور والغياب، حضور الذات المبدعة وغياب ذاكرة الجماعة، "هذا الحضور الفردي هو فعالية الكاتب، ويتمثل في الشفرة الخاصة (...)، بينما الذاكرة تتمثل في النصوص السابقة، والتي لها تأثيرها الخاص على إبداع كل كاتب وكل عصر، إنها الغياب الذي يجمع النص بخارجه ويربطه بما سبقه وما يعاصره من الملفوظات والنصوص"[2]، وعليه وجب الاهتمام بالموارد القرائية بمختلف مستوياتها، والتركيز على مهاراتها وتوطيد العلاقة بين القارئ والنص لتحقيق الأهداف المرجوة من القراءة.

إن الحديث عن الكتابة يستدعي الحديث عن القراءة باعتبارهما فعاليتين متكاملتين، وأن كل واحد منهما يكمل الآخر، وإن التعامل مع النص يعد أبرز قضية ملحة في الفكر النقدي كما أن تعقد النص وصعوبة حل ألغازه لا يعد عيبا ولا إنقاصا لقيمته وإنما يرجح كفة خلوده.

[1]– خالد حسين، شؤون العلامات من التشفير إلى التأويل، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص ص179 180.

[2]– فتيحة كحلوش، بلاغة المكان، (قراءة في مكانية النص الشعري) مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت/ لبنان، 2008، ص40.

هناك من المناهج النقدية ما اهتم بالبنى الخارجية للنص، ليصل في الأخير الاهتمام بالنص ذاته.

تكمن قيمة النص في القراءة كون القراءة تجرده عن عزلته وركوده، "إنّ العلاقة بين القارئ والنص علاقة جدلية، تستدعي من كل واحد منهما طرحه ثم تنغلق عليه، فيكون حضورهما فيها حتما لا ينقضي، ويكون وجودهما بقاء لا يتناهى وهي-لأنها ملزمة على هذه الصورة-ذات طبيعة تكاملية. إذ لا وجود لأدب من غير قارئ، ولا وجود لقارئ من غير أدب"[1]، يعتبر النص مجرد حبر على ورق باعتبار أن المساهم الوحيد في إنتاج النص الأدبي هو الجمهور، فلولا القراءة لبقي النص على حاله لكن حقيقته عكس ذلك كونه كتب ليقرأ ولتبقى كلماته مليئا بالمعاني.

"وما كان للقراءة أن تكون كذلك إلاّ لأنها حدث معلق، يبحث عن دواعيه ولا يستطيع أن يجدها إلا في ارتباطه واقترانه بحدث آخر، يمكن أن نصطلح عليه بالنص ولذا كانت القراءة قراءة لنص وكتابة لهذا النص في الوقت نفسه"[2] نكشف أسرار النص بكل قراءة جديدة، كون القراءة تساهم في انتشار النص زمانيا ومكانيا، وبانتشاره هذا فإننا ننهض بمختلف النشاطات التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالقراءة، لأجل أنها تصنف ضمن المحرّكات الأساسية -بل الرئيسية-لنهضة مختلف الشعوب وتناقل مختلف الثقافات والعلوم على وجه الأرض مهما بلغ تنوعها.

إن النص الواحد قد يعرض على عدة قراء ويمكن لكل قارئ أن يصل إلى معنى غير الذي وصل إليه القارئ الآخر إذن "تختلف قراءة النص الواحد -مع كل قراءة- وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القارئ نفسه بحسب أحواله وأطواره"[3] تكشف معاني النص مع كل قراءة فلا لنص دون تواجد المعاني فيه، فالنص دائما يملك ما يقول ودائما ما يحمل شفرات ورموزا في طياته ليبقى دوما متميزا من قارئ إلى آخر، حيث تتعدد معانيه بتعدد قراءه وهناك يظهر الاختلاف الذي يدفع إلى الإبداع،

[1] - فتيحة كحلوش، مرجع سابق، ص10.

[2] - المرجع نفسه، ص13.

[3] - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص6.

أي أن من خلال غوص القارئ في النص فإنه سيخرج كل ما يحمله في طياته ليظهره لنا بطريقته وأسلوبه الإبداعي وستخلق فرص التنافس بين القراء ليبرز كلّ منهم ما لديه من نشاط فكري وعقلي.

هذا ويرى ريكور أن القراءة الحقيقية ممكنة "فالقراءة في حقيقتها نشاط فكري /لغوي مولّد للتباين، منتج للاختلاف، إنها تتباين بطبيعتها عما تريد بيانه وتختلف بذاتها عما تريد قراءته."[1]

النص بطبيعته متفتح على القراءة والتأويل، كيف لا والمؤلف يكتب على أمل أن يأتي قارئ ويحول النص إلى نص جديد بطريقته الخاصة في التأويل، أما إذا كان منغلقا فلا حياة له، ومهما وضع الكاتب في ذاته معاني فإن طبيعته الهلامية تجعله لا يستطيع السيطرة عليه لأنها لا تقبل أي انصياع.

تعتبر القراءة شرط تحقق النص إذ إنها تضيف إليه ولكلماته روحا ولدلالاته جمالا، لذا فعلى الذي يريد ولوج النص أن يكون لديه خبرات قرائية يضمن لنفسه بها خروجا سليما من النص، أما غير ذلك فلا ضامن للخروج بسلام، وهكذا، فالنصوص/المراجع تشكل دوما عند قراءتها مجالا لانتظام كلام آخر، هو كلام القارئ. وهذا الكلام يختلف من قارئ إلى آخر في قراءة النص نفسه، إذ لكل قارئ استراتيجيته الخاصة في القراءة، أي في تفسير الكلام وتأويل المعنى وفي استثمار الأفكار وتطبيقها "[2]، على القارئ الاستعداد لما سيأتي في النص محاولا نصب هدف، والسعي جاهدا للوصول إليه لأن القراءة هي عملية كسر وهدم وبناء في الوقت نفسه ودون هدف تصبح القراءة آلية غير منتجة، كل همها حصر المفردات، لكن هذا لا يعني حصر القارئ في جهة واحدة؛ بل عليه الاجتهاد لهدم المعنى السابق للنص وبنائه من جديد حسب معطيات النص.

تتيح كلمات النص عدة معاني يرجع أساسها للقارئ "فليست القراءة –إذن–مجرد صدى للنص؛ إنها احتمال من بين احتمالاته الكثيرة والمختلفة، وليس القارئ في قراءته كالمرآة لا دور له

[1]– علي حرب، نقد الحقيقة، المرجع السابق، ص5.

[2]– المرجع نفسه، ص8.

إلاّ أن يعكس الصور والمفاهيم والمعاني، التي رمى صاحب النص إلى قولها والتعبير عنها بحرفيتها وتمامها، فالأحرى القول: إنّ النص مرآة يتمرأى فيه قارئه على صورة من الصور، ويتعرّف من خلاله على نفسه بمعنى من المعاني"[1].

ما النص إلا تعبير عن خبرات المؤلف وتجربته في الحياة، والقارئ أيضا يلج النص بخبراته وتجربته، مما ينتج عنده تصادما بين الخبرات لينتج في الأخير تحاورا بين الأصداء والأصوات الموجودة في النص، باعتبار القراءة عملية تحاورية، عملية مد وجزر بين الكاتب والقارئ والنص إن صح التعبير، هذا ما يطلق عليه في نظرية القراءة –حسب غادامير–بانصهار الآفاق.

تقوم علاقة أخذ وعطاء بين النص والقارئ وهي الطريقة المثلى للتحاور مع النص و"إن القارئ إذ يقرأ النص؛ إنما يستنطقه ويحاوره، وهو إذ يفعل ذلك إنما يستنطق ذاته في الوقت عينه، إنه يستكشف النص بقدر ما يستكشف ذاته، ويحقق إمكانا يتفتق عنه كلام المؤلف بقدر ما يَسْبر إمكاناته كقارئ"[2].

تتعدد مناهج الدراسة في عملية القراءة، منهم من اتخذ سبيل التأويل لأنه يحضر في كل مناهج القراءة، كما يظهر التأويل بصورة أوضح من خلال الهيرمينوطيقا، حيث تتعامل هذه مع النصوص على أساس التأويل «القراءة التأويلية»، التي جل همها استنطاق النص والكشف عن الجمال الموجود فيه.

ثانيا –القراءة التأويلية:

إن اللغة الرمزية التي يبنى على أساسها النص تجعله توليفة دلالية، وتجعل لغته تفهم كل أنواع التعبير، إن القراءة والكتابة مصطلحان يستدعيان التأويل لأن النص يفتح للقراءة والذي يفتح مجال للتأويل لقول كلمته عن طريق الغوص في أرجاء النص متعدد المعاني والأركان.

[3]– علي حرب، مرجع سابق، ص6.

[2] – محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، مرجع سابق، ص35.

إن لجوء المؤلف إلى كل من الترميز والتشفير يسمح له بكشف طاقات اللغة، باعتبارها تفتح آفاق العالم الرحبة من خلال النص. "الفعل التأويلي هو حقيقة تاريخية وتجربة إنسانية يتبدى في "صراع التأويلات" (بتعبير بول ريكور)، واختلاف الأذواق والآفاق وتباين المذاهب أو المشارب أو المآرب إنّ التأويلات إرادات ونزوعات تدفع إلى الأمام طاقاتها التأويلية، وتستبدل تأسيساتها بإستراتيجيات متغيرة ومتحولة، فاللغة قبل كل شيء فضاء التشكيل الرمزي والتصوير الخيالي أو أفق التعبير الوجودي والتدبير الذاتي".[1] تعتبر الرمزية عند بول ريكور كفيلة بتفجير طاقات اللغة ونقلها من دائرة الوجود بالقوة إلى الفعل، حينها تصبح اللغة منفتحة كما يرى أن هذا الانفتاح يحقق من أجل «الإبلاغ» الذي يشكل مركز توتر بين اتجاهات التأويل والقراءة، كما يكمن دور اللغة في الخطاب العادي اليومي بين المتخاطبين لتحقيق أغراض معينة، أما الخطاب الأدبي فيختلف الإبلاغ عنه في الطريقة، بحيث يبعث النص رسالات للقارئ قصد الإبلاغ بطريقة غير مباشرة كما هو في الخطاب العادي التواصلي، بحيث يحاول القارئ فك شفرات النص قصد البلوغ إلى الدلالة، حينها يتحقق الإبلاغ بامتياز.

كما يرى بول ريكور أن الهيرمينوطيقا تعمل على اللغة، أما عندما تخرج من نسقها فإنها تتجه نحو فضاءات أرحب لتتيح لها إبراز قدراتها، كما يتسع حقل اشتغال الهيرمينوطيقا ويصبح البحث عن الحقيقة ممتعا عندما تخرج اللغة عن نسقها المغلق .

عملية القراءة التأويلية تشكلها اللغة الرمزية، "ينحو التأويل صوب قيمة تحويلية تعيد تركيب الأبنية الفكرية أو الأنظمة المعرفية وفق ممارسة خطابية تدلي بدلوها في القيم الجمالية والمجازية للتجربة الإنسانية بوصفها حقلا للترميز والتخيل، أو فضاء للتصوير والتشكيل في فضاء التأويل، يصبح البرهان أو الاستدلال عنصرا ضروريا لكنه غير كاف، وكفايته تكمن في المهارة الذاتية في استخدام الصورة والرمز أو توظيف اللغة والمجاز."[2]

[2]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مرجع سابق، ص8.

[1]- مرجع نفسه، ص 34-35.

للكلمة داخل التعريف المعجمي دلالة محددة، أما إذا خرجت عنه فإنها تكسب معاني ودلالات مختلفة حسب المعجم الذي وردت فيه، لذا فالكلام يحمل قراءات وتأويلات عدة، وهذا إذا استخدم استخداما مجازيا في حين يرى بول ريكور أن الرمز أصل في اللغة في حين تكون الحقيقة طارئة، وما قيمة اللغة إذا لم تفجر المشاعر وتذهلنا؟ وإذا لم تستوع جنون الكتابة؟ كل هذا ويحاول النص الأدبي الاستفادة من أسرار اللغة وتوظيفها فيما يسمح له التواجد كنص قابل للتأويل والقراءة.

التأويل ليس إلا آلية من آليات البحث عن المعنى، "إن التأويل يفتق نواة الحدث لتعبر عن مكامنها ولا يستنفذها الخطاب كما لا تحتويها اللغة، التأويل هو إمكانية أن يعبر الحدث عن طيات وقائعه دون أن يستنفذ مضامينه أو أشكال تعبيره وتجسده"[1]، يعتبر التأويل طريق لفهم الذات لنفسها، إذ يساهم في تحريرها من عبودية النسق وإيديولوجية النظم، ليسمح لها بطرح الأسئلة قصد بلوغ الحقيقة لتتمكن من أخذ مكانها المناسب.

على الذات تطوير آليات البحث عن ذاتها، لأن الرتابة توصلها إلى هدفها لتأتي الحداثة التأويلية وتبتكر آليات تساعد من خلالها الذات على فهم ذاتها، فالحداثة التأويلية "كتأسيس معرفي أو تأصيل قيمي تنحو صوب النسقية والمأسسة، وكل ماله صيغة البناء والقياس وفق معايير أو نماذج."[2]

بتجارب الحياة واكتساب الخبرات تغير الذات من نفسها، إذ عند الممارسة التأويلية تستحضر هذه الخبرات عند احتياجها، لكون التأويل هو عملية استخلاص المعاني الكامنة انطلاقا من المعاني الظاهرة، أو بعبارة أخرى هو المعاني الحقيقية التي نتوجه صوبها انطلاقا من المعاني المجازية.

[1]- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، المرجع نفسه، ص23.
[2]- مرجع نفسه، ص34.

1/ من العالم إلى النص:

في النص يتم إمّحاء في الأشياء وذوبانها في الدال المادي للكلام، "وكذا إمّحاء الدال في الصوت، حيث "الصوت"، أشبه ما يكون بالإمّحاء المطلق للدال، تأثر خالص بالذات، يتمتع بالضرورة بشكل الزمن ولا يستعير من خارج ذاته، من العالم أو الواقع أي دال ثانوي وأية مادة للتعبير، فالتحول من العالم إلى النص هو تحول إمحائي، إمحاء للظواهر في دوال اللغة وامحاء للدال في الصوت، ثم امحاء للظواهر في دوال اللغة إمحاء للدال في الصوت، ثم إمحاء للصوت في الفهم والفهم في الوجود، وكذا إمحاء الوجود في الحقيقة وهي سلسلة التأويل التي تقوم بتحويل العالم إلى النص وإلى عالم هذا النص المفتوح على تعدد الدلالية"[1]، إننا ننساق خلف النص بدعوى من التأويل الفلسفي وبمعزل عن سوء الفهم، فنقوم باستبدال الفهم المسبق بالإصغاء للصوت الآخر للنص، والذي يكتسي حلّة فلسفية حتى نستطيع تحيد نظرتنا للأشياء، ونكتشفها كأننا لم نشاهدها من قبل، هذا يسوقنا إلى الخروج عن المعنى التقليدي للنص وتوسيع معناه ليطول العالم برمّته، وفي هذه الحالة تتغير حالة النص من الثابت إلى المتحرك الذي يستدعي حركة دائمة للكشف عما يحمل في طياته.

2/ من النص إلى الذات:

إن تأويل نص من النصوص لا يتم إلا بتأويل الذات لذاتها ،فهذه الأخيرة عالم مفتوح على كل المعاني كما "أن التحول من العالم إلى النص يحمل معه المسافة الفاصلة بين الفهم والعالم كموضوع، والتي تتحول هي كذلك مع انتقال النص إلى الذات؛ إلى المسافة بين النص وقارئه، وعليه تقوم الهيرمينوطيقا بفك رموز النص وفتح عالمه على الذات، وبهذا الشكل تتم قراءة العالم الواقعي قراءة متعددة الجهات والزوايا، فلئن كانت رؤية العالم وحيدة الجهة؛ فإن قراءة العالم عبر النص متعددة الجهات، الهيرمينوطيقا، كفن لتأويل النصوص كفن خاص، تعتبر أن المسافة الجغرافية، التاريخية، الثقافية، التي تفرق النص عن القارئ تنشئ حالة اللافهم التي لا يمكن تجاوزها إلا في قراءة متعددة

[1] -عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص 29.

يعني تأويلا متعددا"[1] ، وعليه فإن العالم والنص يشتركان في خاصية الثبات وكذا في خاصية المسافة، غير أن مسافة النص قابلة للاختزال والتقليص عبر نشاط التأويل، وفي جهد الاختزال يتم تحريك العالم وكذا الذات وبهذا فإن صورة العالم تكون أقرب في النص، وكذلك النص يقوم بمقاربة الذات عن طريق نشاط الفهم بدل المعرفة؛ لأن المعرفة لها اتصال بالعالم المعطى بشكل مباشر تقوم بمقاربته بمفاهيم المعرفة التي تتضمن في برهانيتها أوهاما لمقاربة الظاهرة، "فمثلا يصعب مماثلة: المستمر، اللانهائي أو الفضاء مع نظام ما هو موجود، فهي تعتبر كغيبيات، وبهذا يصبح التأويل ضرورة ملحة لفهم مثل هذه المفاهيم التي لا يمكن أن توجد إلا على مستوى اللغة –أي النص–، وعبر النص يتم البحث عن حقيقتها وتوفير قاعدة وجودية لتمثلاتها"[2]، فالمؤلف لا يضمِّن النص معنى قطعيا ونهائيا؛ بل يلعب على المستوى اللغوي للقارئ ويفتح المجال أمامه لاختيار مساره الأنسب لفهم النص، ومن خلال تمثلات دلالية مختلفة يستند عليها المؤول، يتمكن هذا الأخير من فك الشفرة التي وضعها المؤلف لنصه.

إنّ قراءة النص بمثابة إحدى التجارب التي تعيشها ذات المؤول باقترابه منها باحثا عن إمكانية فهمها وإخراجها إلى العالم، باعتبار أنّ التأويل في بحث مستمر عن طرق الفهم والاستيعاب، وأنّ كل فهم يفتح المجال إلى تساؤل جديد تنشط من خلاله عملية التفكير، وفي المقابل فإنه في كل نص جانبان، الأول موضوعي يشير إلى اللغة مما يتيح عملية الفهم، والثاني ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتيح له الاستخدام الخاص للغة، وعليه فإنّ التجربة التي يشيّدها القارئ تعتبر تجربة ذاتية خاصة بعالمه الداخلي ومعرفته الخاصة بالعالم، هذا الطرح يقيم الإشكال بين الذاتي والموضوعي، فلو قلنا بالموضوعي فقط فإننا ننفي التجربة الفاعلة التي تتيح الإمكانات الحيوية في عملية التأويل، ولو أقررنا بالذاتي دون الموضوعي فإننا نلغي عملية القراءة والتأويل القائم على أساس التفاعل بين الذات والتاريخ، ولذلك وجب علينا الدمج بينهما معا، لأننا عندما نقرأ نصا بغية تأويله فإننا نسعى إلى

[1] – عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص30.
[2] – المرجع نفسه، ص ص 30-31.

ممارسة قراءة معينة لا تتجه نحو تأويل بعينه، وإنما لا تحيد عن تأويل يناسبها شريطة الإقرار باستقلالية النص واعتباره ككيان مستقل يبحث عن قالب دلالي يستقر بداخله.

3/ نظرية الفعل:

تعتبر الانتقالات من نظرية النص إلى نظرية الفعل جدلا قاد إلى البحث عن الأسباب العميقة للتبرير، بحيث تشكل نظرية النص في حد ذاتها قضية مهمة بالنسبة للأنثروبولوجيا الفلسفية، وهي نموذج جيد بخصوص الفعل البشري، وأما الفعل فيعتبر مرجعا جيدا بالنسبة لمجموعة كاملة من النصوص "الفعل البشري شبيه بالنص من مناحي عدة، فهو يجسد بطريقة قابلة للمقارنة مع التثبيت الخاص بالكتابة بالانفصال عن الفاعل، يبلغ الفعل استقلالا مضارعا لاستقلال النص الدلالي"[1]، حيث أنّ محور نظرية الفعل هو الفعل الاجتماعي، وتعتمد على مسألة أساسية تتمثل في تأويل السلوك الإنساني الذي يهدف إلى بلوغ غاية معينة، وبذلك فإنه يختار مختلف الأنماط السلوكية المتعارف عليها لهذا الغرض، ومنه فإن النص شبيه بهذا الأخير، حيث يعتمد على البحث عن شتى الطرق وسلك سبل متعددة قصد تمكين المؤول من الدنو إلى مبتغاه الذي يصبو إليه من خلال النص، لذلك نجد ترابطات بين نظرية النص ونظرية الفعل، —إذن– هو اتحاد هذا الداخل وذلك الخارج، وفكرة التاريخ من ناحية تقوم على إعادة تنشيط– أي إعادة تفكير– الفكر الماضي في الفكر الحاضر للمؤرخ"[2]، وفي هذا دليل على أنّ جذور نظرية النص تتشعب لتطال مختلف النظريات، بل وبإمكاننا القول أنها مشتقة منها وتشترك معها في مكوناتها الأساسية، شأن هذه النظريات شأن نظرية الفعل التي ما فتئت أن أدخلت عناصر جديدة على نظرية النص، وإدخال بعض التعديلات عليها، مما يبرز الارتباط الوثيق بينهما باعتبار أنّه للقيام بشيء معين قصد أن يحدث شيء مختلف"، القيام بشيء معين في سبيل أن يحدث شيء آخر ما في العالم، ولا وجود من جهة ثانية، لفعل دون

[1] – بول ريكور، من النص الى الفعل، مصدر سابق، ص 134.

[2] – المصدر نفسه، ص136.

علاقة بين المهارة (القدرة على الفعل)"[1]، ولأجل ذلك سُخرت جلّ المهارات وتضافرت قصد إرساء دعائم نظرية النص، لأن النص عمل إبداعي يعتمد على عوامل عدّة داخلية وخارجية، تمكن المتحدّث من الاتصال وبدوره يحول خطابه المنطوق إلى نص متماسك يؤدي الوظيفة الاجتماعية الاتصالية بنجاح وفق قواعد تأسيسية ثابتة.

تعتبر التأويلية المعاصرة منعرجا حاسما في تاريخ الهرمينوطيقا، فلم تعد تعنى بالعلوم الإنسانية فقط، بل توسع مسعاها إلى فلسفة تبحث في الفهم كعملية انطولوجية وشملت العديد من المجالات، مولية أهمية بالغة للغة في الفعل التأويلي الذي نال اهتماما واسعا من طرف فيلسوف المنعطفات بول ريكور وهو بدوره قرن ووصل بين الاتجاهين الظواهري والهرمينوطيقي لاقتران هدفهما وهو "الفهم".

[1]- المصدر نفسه، ص134.

الفصل الثالث: التأويل الديني عند بول ريكور

تمهيد

ركز بول ريكور في بناء تأويليته على المعاني القابعة وراء النص الديني بحكم ثقافته الدينية، ويعتبر تحديد الأبعاد البنيوية لمسألة الشر بمثابة الحافز الذي دفعه للغوص أكثر في النصوص الدينية، الأمر الذي اقتضى تجاوز الظاهراتية الهوسرلية كما الح على ضرورة تطعيم هوسرل بالهرمينوطيقا التي تقوم في نظر بول ريكور على معنى آخر غير ذلك الظاهر في النص (المعنى الباطن) كما يستوجب إعادة الاعتبار(للرمزية) وإزالة اللبس الذي يعتريها عنها، فالرمز هو الذي يساهم في رسم المعنى الظاهر و التأويل يجعلنا نسعى وراء المعنى المستتر لأن الأول لا يكشف عن المعنى بل يخفيه ويقودك إلى معنى زائف غير ذلك الحقيقي وهنا يتحدد دور التأويل في نظر بول ريكور في إزالة هذا الزيف السطحي ويوصلنا إلى المعنى الخفي الأصلي مما يعني أن التأويل يهتم بالبحث عن المعنى عن طريق إزالة الستار و تبيان المعنى الزائف من الأصلي.

المبحث الأول: الهيرمينوطيقا والنص الديني

أولا: تأويل النصوص الدينية

إذا كان التأويل يأخذ أهمية من خاصيته المميزة كما يعرف بأنه كلمة حق أو صدق، ليست صادقة فحسب وإنما منحدرة من زمانها أو ما نسميه "الكلمة المؤسسة" **parol constituante**.

ومن هنا، فقد عالج ريكور الهيرمينوطيقا الدينية في دراسته «**هيرمينوطيقا فلسفية وهيرمينوطيقا توراتية**»، ويسعى في هذه الدراسة إلى اكتشاف مساهمة الهيرمينوطيقا الفلسفية في تفسير التوراة، يقول: "لا شيء يمكن أن يبين الخاصية المركزية للاهوت أفضل من مجهود بتطبيق العامة للهيرمينوطيقا عليها"[1].

منذ أن ولدت النصوص الدينية —عموما –والنص القرآني–على أكمل وجه الدقة–، استخدمت هذه النصوص وتفاسيرها من قبل تيارات وفرق وجماعات إيديولوجية، أي إن اعتبار هذه النصوص بمثابة السلطة العليا والمهيمنة على المجتمعات، فالتفسير الديني للنصوص هو التفسير الصحيح، لا بل نطق بما لم ينطق به الله، أي أنه كلام مفسر لكلام الله، ويمكن أن نعرف الدين – على ظل الدوام–على أنه أحد أهم المنابع إلهاما، وأنه قيم المحبة والتراحم والتعاطف والشفقة واحترام كرامة الكائن البشري.

فإن خير مثال عن التفسير الديني، قوله تعالى: "**اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**"، "**أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ**"، "**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ**"، "**يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** "، "**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا**" ، "**وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً**"، هذه الآيات والكثير من غيرها تمنح تفسيرا إلهيا لكل الحوادث الطبيعية والتاريخ رغم غياب

[1]– بول ريكور، ريكور والهيرمينوطيقا، تر: أحمد عبد الحليم عطية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص39.

الرؤية الكونية فيها، هذه الأمور تفسر كأفعال إلهية، وليست مجرد جمل خبرية تحتمل الصدق والكذب، تلقى إلى النبي ويقوم هو بتفسيرها، بل يعطى إليه التفسير ذاته ويعطى إليه ما أسميه الرؤية وما يطلق عليه في اللغة الألمانية **blik**، وهو محتوى التجربة النبوية، النبي يعيش عملية التفسير ذاتها، نبوته هي تجربة هذه العملية، ورسالته هي التعبير البياني عن نتائج هذه التجربة "[1].

ولقد ظهرت عملية تأويل أو تفسير النصوص الدينية في عهد النبي-صلى الله عليه وسلم- وامتدت إلى يومنا الحالي، بحيث كان المسلمون يلتمسون منه حصول على فهم أعمق للآيات، كون النبي لم يكن مجرد ناقل للرسالة الإلهية بل كان الموضح لها، من هنا كانت بداية التراث التفسيري الذي انتقل من جيل إلى آخر، إذ إن تفسير القرآن أو أي نص مكتوب يخضع إلى قواعد وقوانين وضوابط، من بينها معرفة اللغة العربية ومعرفة تاريخ العرب قبل النبي -صلى الله عليه وسلم- وأثناء حياته وثقافتهم، فالعديد من النصوص الدينية تشير بشكل ضمني أو صريح إلى البيئة الثقافية في المجتمع الذي يعيش فيه النبي، كما يجب معرفة قصص الأنبياء السابقين والاطلاع على التاريخ الإسلامي المبكر، وقد أخذت هذه النصوص عدة مسارات يمكن تبيانها فيما يلي:

1: النصوص الدينية نصوص لغوية وهي مبنية وفقا لتراكيب وقواعد كما هو أي نص لغوي آخر.

2: النصوص الدينية باعتبارها نصوصا لغوية، هي نصوص إنسانية ترتبط بالوضع العام للفكر البشري والخطاب والتواصل الإنساني.

النصوص الدينية باعتبارها نصوصا إنسانية، هي ناتجة عن الثقافة الإنسانية، وتدين في تشكلها إلى بيئة ثقافية خاصة تساهم سماتها الخاصة جوهريا ورسميا في صياغة هذه النصوص.

3: النصوص الدينية باعتبارها ناتجة عن الثقافة الإنسانية من نصوص تاريخية، وتشبه كل منتجات الثقافة الإنسانية فتخضع لشروط الزمان والمكان.

[1] – الهيرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد–ص26-27.

4: النصوص الدينية باعتبارها نصوصا تاريخية، هي موضع بحث العلوم التاريخية والنقدية، واستخدام المناهج العادية كهذه يطبق أيضا على جميع النصوص التاريخية "[1].

شملت مقاربة أبو زيد اتجاه مقاربة القرآن، فهي مقاربة أدبية بالأساس، وهذا كل ما لخصه أدنرياس مبير من أفكار أبو زيد في هذه النقاط التي ذكرناها سابقا، حيث تضمن مفهوم النصوص الدينية من كل جانب ومفهومه الخاص، فهي تشمل الحياة الاجتماعية للفرد بحيث شرحت لنا العديد من المجالات مثل: مجال الثقافة والتاريخ.... إلخ.

"ويعتبر أبو زيد ثنائية الغموض/الوضوح آلية هامة من آليات تحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي، لكونها تساهم في إنتاج دلالة "النص"، وتجعل فعل الإنتاج نفسه فعلا مشتركا بين "النص" و"قارئه"، لذلك فإن أجزاء النص يفسر بعضها بعضا، فيتم رد "الغامض" إلى "الواضح" ورد المشابه إلى المحكم، ولا يضطر المفسر إلى الاعتماد على معايير خارجية لاستجلاء دلالة المعاني، ذلك هو القانون الذي اتفق عليه علماء القرآن، ويمكن تلخيصه في العبارة التالية: "النص هو معيار ذاته"، ولما كان القرآن نصا لغويا ثقافيا متضمنا لبنى تراكيب ودلالات تشد بقوة إلى جملة من النصوص الأخرى؛ فإنه لا يفهم إلا تأويليا"[2] ، فإن دور المؤول يأتي بعد أن يستنفذ المفسر طرقه التفسيرية وكل إمكانياته اللغوية والتعبيرية في فهم النص الديني، لأن النص يظل بحاجة إلى ما يمسك بأبعاده الدلالية الأعمق، التي لا يقدر عليها "الذهن" أو "العقل"، فالتأويل ليس عملية تخمين تقوم بإخضاع النص المقروء إخضاعا متعسفا ليصير متوافقا مع أفكار القارئ؛ بل هو صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني الموافقة لما قبلها وما بعدها بمعنى استنباط المعنى من المبنى.

أما بالنسبة للمستويين اللذين تتسم بهما النصوص-ألا وهما الوضوح والغموض-، فإن الأول يُعنى بالتركيز على مرجعية اللفظ وتجري فيه اللغة لغاية الإفهام والإبلاغ، وهو ما نسميه بالكلام العادي، أمّا المستوى الثاني فهو يُعنى بالوقائع اللغوية الموسومة بالأدبية أو الإنشائيّة؛ وعليه فهناك

[1] -نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية ط1 العراق، ص ص158 159.

[2] -نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص8.

نوعان من النصوص: النص الموسوم بالوضوح الذي يدل دلالة مباشرة مقيدة بمنطوقه، والنص المبهم الذي يحوي طاقة دلالية تكسبه القابلية لوجوه عديدة من التأويلات.

ثانيا–أولويات الخطاب الديني:

إن العقل التأويلي قد بذل جهودا كبيرة للبحث عن أحسن المعاني وأبعدها عن الخطأ والتناقض، وعندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التي يؤمن بها المؤول؛ فإن تأويل النصوص بصفة عامة لا بد أن يسعى لالتماس أكثر المعاني احتراما لكرامة الإنسان وحقوقه.

إنّ تحليل الخطاب الديني "قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي فهم النصوص وتأويلها وبين النصوص في ذاتها، وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلغاء النصوص، وإنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، بدلا من تحويله إلى مجرد وقود وأداة حرب السياسي والاجتماعي والاقتصادي"[1].

تعتبر الثنائية بين التفسير والتأويل أولويات الخطاب الديني، حيث صاحب التفسير والتأويل معظم القراءات المذهبية للقرآن، فعندما نتحدث عن التفسير والتأويل؛ فإننا نستحضر في مساحة الثقافة الإسلامية مفهوما جوهريا وحاسما، وهو مفهوم النص كونه لوحة خلفية توجّه المشاعر والسلوكيات، فهو ليس واقعة لغوية تتجسد في الكتابة؛ إنما واقعة أنطولوجية في كيفية النظر والسلوك {للقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وتحديد طبيعة علومها}، يصح لنا أن نقول: "إن الحضارة الحصرية" القديمة هي حضارة ما بعد الموت"، وإن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة "النص"، يمكن القول بأن النص يشكل ثقافة الحضارة العربية الإسلامية من حيث كونه النموذج والمجال"[2].

[1]–نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، ط2، القاهرة، 1994، ص31.

[2] –محمد شوقي الزين، التفسير والتأويل (مقتضيات مذهبية ومنطلقات أيقونية في التمييز الاصطلاحي) مؤمنون بلا حدود ص5–6.

نكاد نجزم أنّ النص الديني في الإسلام يكتسب أهمية بالغة في الحضارة الإسلامية، لكونه يمثل النمط المعرفي المتميز والفعال في كل مساحات المعرفة التي تفرضها الضرورة الزمنية، وليس لكونه نصا مقدسا يربط بين الأرض والسماء فحسب، ومن خلال هذا المنطلق، فإنّ النص القرآني يمثل أول تمايز بينه وبين الأشكال المعرفية التي توالت على بني البشر، ولأنه –في التصور البشري– مهما امتلك من تناسق ومتانة في الدلالة؛ فإنه محكوم بعوامل الزمن التي تفرض تطورا دلاليا للنص، وهذا ما يعتبر أساس نظرة الهرمينوطيقا، حيث يعتبر النص عندها معبرا عن المعرفة وليس منتجا لها أما في المرتكز الإسلامي؛ فترتكز المعرفة على النص ليس بوصفه مستنبطا فقط وإنما هو المنتج لها كذلك.

ثالثا: القضية الهيرمينوطيقية في تفسير النص الديني

قد تناولت القضية الهيرمينوطيقية معضلة تفسير النص –بشكل عام– سواء كان هذا النص تاريخيا أم دينيا، وهي مجموعة من الرموز يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، فإن التأويل هو الذي يبقي النص حيا حيث يؤكد نصر حامد أبو زيد على أهمية التأويل، خصوصا وهو يقرر أن الحضارة الإسلامية حضارة نص "إذا كانت الحضارة تتركز حول النص بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية؛ فلا شك "أن التأويل هو الوجه الآخر للنص، يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة، ويرى أن التأويل هو الذي يجعل النص لصيقا بالواقع من خلال ما سماه "انفتاح دائرة التأويل" في قوله: من المؤكد أن استخدام المجاز، وعن طريق اللغة المجازية تكتب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوما للانفتاح من خلال دائرة التأويل المشار إليها"[1] ، فالتأويل يجب أن يصدر عن منهجية علمية تتصل بدراسة لغة النصوص وعلوم اللغة والحقيقة والمجاز، ولا بد له أن ينسجم مع المقاصد العامة للدين.

إنّ الناظر لآليات فهم النص القرآني وتفسيره يلاحظ أنّه تتجاذبه تيارات تتراوح بين تاريخية ومركزية تحركه، وإذا دققنا النظر في هذه المرتكزات؛ فإننا نجد أنّ أساس المشكلة في المعرفة الإسلامية

[1] – نصر حامد أبو زيد، القراءة التأويلية، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، ص ص39-40.

يرجع إلى البحث عن إحالة فهم النص خارج إطاره المحدد له، فالنص قضية محايدة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد، لأنّ الإسلام -كإرث تاريخي أو كفهم معاصر- ما هو إلّا محاولات لفهم النص القرآني وفق معطى زماني ومكاني، ويعتبر التحفظ الذي نبديه بمثابة التفكيك بين ما يحمله النص من معنى وبين المعاني التي أنتجتها تجارب ضمن معطيات خاصة لفهم النص.

1/التوحيد بين الفكر والدين:

"فالتوحيد بين الفكر والدين، إلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله، فكل فكر في التاريخ هو دين خاصة الفكر الرسمي، أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين"[1] ، يعتبر النص الديني صالح لكل زمان ومكان، وعلى الرغم من ذلك نجده؛ يتمسك بتفسيرات الرعيل الأول، وتعتبر في ذلك أقوال القدامى وتفسيراتهم نصوصا مقدسة لا تقبل أي نقاش أو أية إعادة نظر في مضامينها، بل ويتجاوز الخطاب الديني هذه المواقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات، أي بما معناه التوحيد بين الفكر والدين، مما أدى إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي للرعيل الأول من المسلمين، وجعل دور المفسر المعاصر يقتصر على الرواية عنهم فقط، وهذا ما يتنافى مع مبدأ صلاحية النص الديني لكل زمان ومكان، حيث لا يتحقق هذا الأخير إلا بالتغلغل في الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين.

ونجد تعبيرا واضحا لهذه المسألة لدى المفكر نصر حامد أبوزيد، يقول: "لا فرق عندي بين إشكاليات النص الديني والنص الأدبي والنص التاريخي والنص القانوني إلا في الدرجة، وليس في نوع النص الديني أعقدها، لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية، في حين يتعلق النص الأدبي والتاريخي بالصحة التاريخية دون التطبيق العملي"[2].

[1] -حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد-1994 ص50.
[2] - المرجع نفسه، ص59.

إن العلمانية هي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليس الفصل بين الحياة والمجتمع، من ناحية أخرى لا تعارض بين المدخلين، صحيح أن النصوص الدينية نصوص لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات واجتماعية الأساطير الشعبية.

يؤكد جاك بيرك بأن النصوص الدينية (القرآن الكريم) لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه يقدم مادة لغوية فريدة في توثيقها وضبطها، غنية في ظواهرها، سالمة من أعراض الضرورة كما في الشعر أو شبه اللحن، وعلى سبيل المثال فإن بيرك أطلق على سورة البقرة "أم القرآن"، ومعظم المفسرين يرون أنها "سورة الفاتحة"، فهنا نستنتج أن هناك تأويلات عديدة وأن لكل واحد وجهة نظر مغايرة للآخر، "ونجد جاك بيرك الذي قد حكم على المتن القرآني بكونه فريدا في الإعراب، وغير مساوق للنحو القاعدي المعياري"[1].

ومن جهة أخرى يمكننا التطلع إلى حقل الدراسات القرآنية من تطور علم السيموطيقا، كانت أول بحث كمحاولة لقراءة التراث العربي الإسلامي من جوانبه اللغوية والبلاغية والكلامية واللاهوتية والصوفية الروحانية، ومن منظور السيموطيقا الذي يدمج النظام اللغوي داخل علم أوسع وهو علم العلاقات، ولكن بحث المتصوفة استعبد اللغة من خلال منظور أشمل وأعمق هو منظور "الكلام الإلهي" في تجلياته المختلفة، وكانت الإشارة في تلك الدراسة للحافز القرآني الذي أشار إلى جوانب وحوافز أخرى، وكانت هذه الدراسة تؤكد على تحليل النص الديني (القرآني) بآليات التحليل النصي "، ولقد صار النص القرآني فن الوعي الإسلامي العام، وصار النص القرآني نصا ثابتا جمدته الشروح والتفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الخامس هجري تقريبا، وظلت ملاصقة له ومحيطة به منذ ذلك التاريخ حتى الآن، واعتمدت الشروح والتفسيرات على التكرار والإعادة دون إفادة بالاختصار أحيانا والإسهاب والإطناب في الأحيان الأخرى"،[2] والفرضية التي نحاول إبرازها هي أن النظام الخاص للغة النص القرآني لا يكون بنقل دلالة

[1] -بوشعيب راغين، الإحداثيات المبدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم، مجمع الملك فهد، العدد 1، 2006، ص3.

[2] – نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة. (الفكر الدين بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي الغربي، ط1، دار البيضاء، بيروت، 1995، ص ص 213 -214.

بعض الألفاظ من المواضع اللغوية إلى الإصلاح الشرعي فقط؛ بل إن حدود النظام اللغوي للنص يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة، إنها لغة تحاول تشكيل نسقها النحوي والدلالي الخاص بها، حيث يجعل هذا النظام النص القرآني نصا مفتوحا يحمل معنى متحركا يوافق حركة التاريخ وتحولات الفكر الإنساني في مختلف العصور، أي يتوافق مع المتغيرات الزمنية والمكانية، وعلى الباحث التدبر في الموضوع انطلاقا من دراسة لغة القرآن وظواهرها المختلفة.

2/البحث عن أصول الدين:

يعتبر علم أصول الدين علم العقائد وكذلك علم التوحيد وعلم الكلام، وأصول الدين هي كل ما صح من الدين، ومن الأمور الاعتقادية العلمية والعملية والغيبيات الثابتة بالنصوص والبراهين الصحيحة.

وقد يطلق مصطلح أصول الدين ويراد به: أركان الإسلام، أركان الإيمان، فإذا تحدثنا عن أصول الدين فسنقول "الدين الإسلامي الذي يعرف على أنه دين لا يعرف الكهانة، ولا يتوسط فيه السدنة والأحبار بين المخلوق والخالق، ولا يفرض على الإنسان قربانا يسعى به إلى المحراب بشفاعة من ولي متسلط وصاحب قداسة مطاعة، فلا ترجمان فيه بين الله وعباده، ويملك التحريم والتحليل ويقضي بالحرمان أو بالنجاة، فليس في هذا الدين وساطة بين العبد وربه، ولن يتجه الخطاب إذن إلا إلى عقل الإنسان حرا طليقا من سلطان الهياكل والمحاريب، أو سلطان كهانها المتحكمين فيها بأصل الإله بنية هي البحث عن الحجج الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين في الاعتقادات بالدليل الشرعي "لأن الإسلام في جوهره دين عقلي -بأوسع معاني هذه الكلمة من الوجهتين الاشتقاقية والتاريخية-، وإن تعريف الأسلوب العقلي Rationa lism هي أنه طريقة تقيم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق"[1].

[1] -محمد عمارة، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين دراسة نقدية لكتاب: بسط التجربة النبوية، دار السلام للنشر، القاهرة، مصر، 1432 ص27.

يمكننا تأويل النص الديني عن طريق العقل، بحيث جاء خلاف بين المفسرين للنصوص حول الوصول إلى المعنى الذي أراده صاحب النص من وراء هذه الألفاظ، وكذلك حول حمل اللفظ على معناه الظاهر الحقيقي أو على معناه المجازي غير الظاهر المضمر.

فهناك الذين تقنع أفهامهم البسيطة بما تعطيه ظواهر الكلمات والمصطلحات، وهناك من تبحث عقولهم وأفهامهم -كي تقتنع وتستريح- عن المعاني المجازية وراء ظواهر الكلمات، "وهناك الذين يريدون الفكاك من مقاصد هذه النصوص المقدسة، إما لعدم الإيمان بقداستها أو لانحرافات فكرية ومذهبية، أو لما أصاب بعض هذه النصوص الدينية من تحريفات، وإما لما دخل مضامينها من خرافات جعلتهم يتخذون التأويل الذي يصرف الكلمات عن معانيها الظاهرة إلى معانيها المجازية والباطنة"[1]، فقد اجتهد البعض في وضع ضوابط للتأويل لتعصم المؤول من الزلل والزيغ، وتمنع النص من الابتعاد عن مراده ودلالته، وهذه الضوابط تحدد وظيفة التأويل كآلية لقراءة النص الشرعي باعتبار أن التأويل يعتمد على اللغة، وهنا لا يصح مخالفة قوانينها الضابطة لها ولا يصح تجاوز علاقاتها المجازية.

3/ بنية الدين:

إن الدين يتجلى في ثلاثة أبعاد تتأثر فيما بينها أشدّ التأثر، هي الجانب الفردي والجماعي والمؤسسة الدينية، وكذلك مكونات أساسية نذكر منها:

أ-المعتقد: وهو "الحجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجماعي، فهناك تتعاون عقول الجماعة، بل وعقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة، وهو أقوى الأشكال للتعبير عن الخبرة الدينية"[2]، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول، لكن يبقى المعتقد صورا وأفكارا لا تصنع

[1] - محمد عمارة، المرجع السابق، ص 06.

[2] - فراس السواح، دين الإنسان بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر، سورية، دمشق، ط1، ص 50.

دينا إلا عندما تدفع إلى سلوك أو فعل، وعندها يتم الانتقال من حالة التأمل إلى الحركة ومن التفكير في العوالم القدسية إلى اتخاذ مواقف عملية منها تمكننا من تسخير قواها لصالحنا.

ب–الطقس: إن المعتقد لا يبقى مجرد مسلمات فكرية يتجسد في سلوكيات فقط، "فإذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات؛ فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم، إنه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه"[1]، باعتبار أنّ الطقس يضم الجانبين– الانفعالي والعملي معا– من الدين، ومن خلاله يبرز المعتقد كوامنه الذهنية والعقلية والنفسية إلى عالم الفعل، ويتيح الطقس بطبيعته مساحة متسعة للأفراد، فبالرغم من أنّ الإشراف عليه يكون من قبل الخاصة، فإن العامة تعمل على تحويله إلى عادة راسخة تتناقلها الأجيال.

إنّ الطقس مجموعة من الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل مستمر، وليس مجرد نظام من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به وحسب –كما نظن–.

ج–الأسطورة: إن الأسطورة ترتبط بشكل وثيق بالطقس، فإن الطقس يميل إلى البساطة كلما مال المعتقد إلى التجريد وافتقر إلى الأساطير، "فالأسطورة هي شكل من أشكال الأدب الرفيع، فهي قصة تحكمها قواعد السرد القصصي من حبكة وعقيدة وشخصيات وما إليها"[2].

ويمكننا القول إن الأسطورة تعتبر ناقلة للمعاني عبر إيحاءات وإيماءات وتضمينات تعتمد على سحر الكلمات من خلال وجهين، الأول دلالي يرتبط بالمعاني المباشرة للمسميات، والثاني سحري يتباين بين الخفاء والوضوح وبهذا فإن للأسطورة سلطانا على النفوس ومقدرة على تثبيت الأفكار والمعتقدات، حيث نلمس العلاقة الوطيدة بين المعتقد والأسطورة، وضرورة كل واحد منهما للآخر وذلك بسبب النزوع الطبيعي نحو البيان والإيمان.

[1] – فراس السواح، المرجع السابق، ص54.

[2] – المرجع نفسه، ص57.

ويؤكد جون جاك روسو على أهمية الأسطورة في التربية الإيمانية، فيقول: "متى وقع إميل في الأخطاء فهذا إيذان ببداية عصر الأسطورة في تربيته، فإن التنديد بالمذنب تحت ستار الشخصية الأسطورية يتيح للمعلم تهذيب التلميذ من غير أن يهينه، وسيدرك عندئذ أن الأسطورة ليست أكذوبة؛ بل هي حقيقة قابلة للتطبيق"[1]، إذ تشغل الأسطورة حيّزا واسعا ومهمًا من تراث المجتمعات الإنسانية كافة، ولا يكاد يخلو مجتمع أو حضارة من أساطير أثّرت فيها وشكلت دعامة فكرية تستند عليها الشعوب في شتى أنواع المعرفة والتفكير، ويرون أنها مقدسة ولا يمكن التطرق إليها دون التطرق إلى الجانب الديني، أي لا نفسرها اجتماعيا ونفسيا فقط بل يجب أن نفسرها دينيا، وهذا يحيلنا إلى علاقتها بالتربية الدينية التي هي أساس جلّ شعوب العالم.

رابعا–المكونات الثانوية للدين: (الأخلاق والشرائع):

عندما نتحدث عن المكونات الثانوية للدين بدلا من مكوناته الأساسية، فإننا لا نقصد الحط من قدرهم على أي مستوى بهذه السمات الثانوية بل نعني وصف دورهم في تكوين الدين وصنع المتدين و التعرف على الظواهر الدينية في السياق التاريخي وفي ظل ظروف اجتماعية وسياسية معينة نشأت عناصر في الدين لم تنشأ في الأصل مع الإنسان و"رغم التشابك المتين بين الدين والأخلاق، والعلاقة الموغلة في القدم بينهما؛ فإنهما –من حيث المبدأ– مفهومان مختلفان تمام الاختلاف؛ فالدين عبارة عن معتقدات تنظم سلوك الإنسان اتجاه عالم المقدسات وتزوده برؤية شاملة للكون وموضع الإنسان في هذا العالم، أما الأخلاق فإنها قواعد وممارسات تنظم سلوك الأفراد بعضهم ببعض واتجاه الجماعة التي يشكلون أعضائها، وهي تنشأ بشكل خاص لحل المشاكل الناجمة عن التنافس بين الأفراد والمجموعات"[2] ، وتعتبر الأخلاق عند البعض منفصلة عن الدين، في حين يرى البعض الآخر أنها مرآة تعكس إيمان كل فرد، وأنها في حد ذاتها الدليل على الإيمان فتنحصر الأخلاق في تأدية العبادات من صلوات وطقوس مختلفة تعبّر عن انتماء الشخص لديانة معينة، أما

[1] –جون جاك روسو، إيميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر,1958 ص188.
[2] –فراس سواح، دين الإنسان، المرجع السابق ص71.

في الشق المقابل فإننا نجد أشخاصا غير متدينين لكنهم متشبعون بالأخلاق، هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كانت الأخلاق فطرية ومتجذرة في أصول الإنسان، فبالرغم من أنّ البعض لا يرجو ثوابا ولا ينتظر حسابا من الله، ولا ينتظر جزاء أو عقابا؛ فإنه لا يقبل على فعل المنكر، بل وتحركه إنسانيته نحو المحاسن، نفضي هنا إلى أنه ليس بالضرورة أن يكون كل متدين متخلقا، فعقل الإنسان وغريزته الإنسانية –في بعض الأحيان– هما من يتوليان زمام الأمور.

1/الدين باعتباره نظاما ثقافيا:

يرى غيرتز بضرورة النظر إلى المفاهيم الثقافية على أنها نمط المعنى المتجسد في الرموز المنقولة تاريخيا وهو نظام من المفاهيم الموروثة التي يتم التعبير عنها في أشكال رمزية؛ يتواصل من خلالها الناس ويستخدمونها للحفاظ على معارفهم و تطويرها حيث "اقترح كليفورد غيرتز أن دراسة النشاط الإنساني بكل صورة–بما في ذلك الدين–، تحتاج إلى ربط بينها وبين الطرق التي توحد البشر بعضهم ببعض في "شبكات الدلالات" الرمزية التي ينسجها الإنسان بنفسه، ومن ثمّ تصبح دراسة الثقافة محاولة لاستيعاب هذه الشبكات التي صنعها الإنسان بنفسه، والتي يجد الإنسان جزءا منها، كانت محاولة غيرتز تقديم نظرية حول الدين باعتباره نظاما ثقافيا، وقد اقترح علينا فهم الدين بوصفه "نظاما من الرموز التي تعمل من أجل ترسيخ حالات ودوافع قوية وباقية وطويلة المدى لدى البشر، طريق لتكوين مفاهيم حول نظام الوجود العام، وإحاطة هذه المفاهيم بهالة من الحقيقة ومن ثمّ تبدو هذه الدوافع كأنها واقعية على نحو فريد"[1] ، وهكذا يعتمد الدين على رموز تكون في معظم الأحيان لأشياء مادية لها معاني مرتبطة بها تتجاوز الخصائص المادية الظاهرة لهذه الأشياء نحن نعيش في عالم متخم بالرموز –سواء دينية أم غير دينية– هي أسس شبكات الدلالات التي اقترحها غيرتز في تعريفه للثقافة، وقد احتضنت الرموز عالم الإنسان منذ القدم وعايشته في رحاب ثقافة أسطورية انبثقت من

[1] –مالوري ناي، الدين الأسس، تر: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت،2009، ص 76.

خلالها مختلف الأساطير، جعلته يمارس مختلف الطقوس مثل الميلاد والموت والخطر وغيرها من الطقوس التي أضفت على عالم الرمز الديني المعنى والتركيب.

هذا ويرى غيرتز أننا نفكر ونفهم من خلال الانسجام بين الحالة و تفعيل النماذج الرمزية إذا شاركنا مثلا في طقوس معينة لكننا لانعرف قواعد الطقوس المتبعة فإن كل هذه الأنشطة ستكون بلا معنى بالنسبة لنا" إذ يعتبر غيرتز أن الدين يشتمل على رموز وأفعال (طقوس دينية وممارسات الأخرى)، وإطار مفاهيمي للإيمان والمعرفة وجميعها تشكل "نظاما ثقافيا" من شأنه أن يؤثر بقوة في مسؤولية الإنسان وحياته، في عالمه الخاص لا يتضح لنا في قراءاتنا لكتابات غيرتز إذا ما كانت جوانب الثقافة كافة التي تعمل على هذا النحو "تعتبر دينية" أم لا، بالرغم من أنه يقترح أن نفصل بين منظور الدين والمنظور الفطري الجمالي"[1] ، يعتبر الدين بالنسبة إلى الكثيرين شيئا "موحًى"، وتعد الأديان مثل المسيحية والإسلام أديانا ثابتة وخالدة ومتجاوزة مرحلة الثقافة البشرية، ولكن في الواقع نجد أن المؤسسات الدينية والثقافات الدينية عرضة للتغيير والتأثر شأنها في ذلك شأن أي نشاط بشري آخر، وتعتبر الثقافات الدينية —جميعها– ثقافات متوافقة (بمعنى أنه جرى التوفيق بينها)، لا يوجد ما نطلق عليه دينا غير متوافق كما أنه لا مجال يدعو للشك في العلاقة القائمة بين الدين والثقافة في مستويات عدة لشعب ما أو لحضارة ما، حيث لا ننظر إلى الدين هنا من كونه مجموعة من النصوص والتعاليم والقيم فحسب؛ وإنما من كونه يتجسد في مجموع الطقوس الاجتماعية التي يمارسها الأفراد كذلك من حيث صيرورته باعتباره مجموع الممارسات المادية، كما يمكننا اعتبار الدين شكلا من أشكال الثقافة بوصفه معبرا عن رؤية العالم والطبيعة والوجود الإنساني، حيث يقدّم تصورا لبناء المجتمع حين يكون دينا يبتغي السلام والمصلحة البشرية، إذ يلعب دورا هاما في نشر الوعي البشري وإخضاعه لمبادئ يتم تحويلها لاحقا إلى قواعد صارمة للفكر والسلوك وترسيخ مختلف العقائد، مهما اختلفت المشارب الدينية وتنوعت.

[1] – مالوري ناي، المرجع نفسه، ص77.

2/التعلق والتدين:

إن أول من بدأ دراسة العلاقة بين التعلق والمعتقد الديني هما كيركباتريك kirkpatrick و شيفر shever، بحيث يعبر كلاهما بأن علاقة المرء بالله مختلفة نوعيا عن العلاقة بالبشر، على أنها تبقى على الرغم من ذلك علاقة تبادلية وهي في ذلك تتأثر بنظام التعلق (يتأثر ويؤثر) والنماذج الداخلية الفاعلة عند الانسان، "ومن وجهة نظر يهودية ومسيحية يمكن فهم الله كشخصية للتعلق، لكائن الفرد العليم القادر الودود والجاهز دائما لتقديم الأمن في أوقات المحن وانعدام الأمان"[1]، ونفسر ذلك بأن الأشخاص الذين لديهم تعلق غير آمن يكونون أكثر عرضة للتوجه إلى الله كشخصية تعلق تعويضية بما تقدمه لهم من الأمن والأمان الذي يعتقدونه، وهذا سيكون أسهل للأفراد ذوي التعلق الآمن لإنشاء علاقة وثيقة بالله، بينما سيكون أصعب بالنسبة للأفراد ذوي التعلق غير الآمن، وبالتالي سيكونون أقل قابلية للتدين.

ينطلق موقف التعلق والتدين من "فكرة أن الجسد ملك لله وليس ملكا للإنسان الذي يحيا به، وإذًا ليس له الحق في التصرف فيه بحسب هواه وبما أن الحياة شأن إلهي وهبة من الله للإنسان وليست ملكا له؛ فإن الجسد الحامل لها هو كذلك ملك لله ويجب الحفاظ عليهما معا"[2]، ومعظم الناس الذين صنفوا أنفسهم بأنهم آمنون؛ كانوا أكثر احتمالا من المصنفين كانطوائيين على رؤية الله بأنه أكثر حبا وأقل تحكما وأقل بعدا وأسهل وصولا.

ولقد ذكر **بيتر مارتين** "أن الأطفال الذين تربوا ملحدين عندهم ميل أكبر لترك موقفهم الإلحادي، مقارنة مع الأطفال الذين تربوا ضمن أديان أخرى، فالتعلق له علاقة بمعتقد الدين، وهذا ما أرجعه كيركباتريك إلى ارتباط منظومة التعلق لدى العديد من الناس المؤمنين بأديان مختلفة بشكل أساسي مع تفكيرهم ومعتقداتهم فيما يتعلق بالله وعلاقتهم به.

[1] – بول سي فيتز، نفسية الإلحاد، تر: مركز دلائل، دار وقف دلائل للنشر، ط2، الرياض، السعودية، 2013، ص ص 46-47.

[2] – مولاي أحمد مولاي عبد الكريم، في الميتا-بيوإيتيقا: نحو تأويل أنطولوجي وإيتيقي للوجود الجسدي للإنسان مقال في مجلة تبين العدد 24/ 6، ربيع 2018 ص157.

خامسا: الإلحاد بوصفه الوجه الديني للشك

1/تعريف الإلحاد:

الإلحاد في المفهوم الغربي الحديث يعني إنكار الإله، إذ إن كلمة atheitالتي تعني (ربوبي أو معترف بوجود الرب) كلمة مشتقة من الاسم theoاليوناني بمعنى الرب. "والإلحاد لغة هو الميل والعدول عن الشيء أو العدول عن الحق وإدخال فيه ما ليس فيه".

ويقال قد ألحد في الدين أي حاد عنه (لسان العرب)، وإن كان تحديد ارتباط الإلحاد بالدين هو الأكثر استخداما حاليا، والإلحاد في الدين يعني الميل عن الحق وهو أقسام، فقد يكون ذلك عن طريق الشرك وإعطاء خصائص الألوهية لغير الله عز وجل، وقد يكون الإلحاد بإنكار وجود الله سبحانه و-تعالى-وكلا النوعين انحراف عن الفطرة الإنسانية"[1].

وكلمة ملحد لا تعني أن يكون الإنسان متوحشا جاهلا غير مثقف أو همجيا لا يهتم إلا باحتياجاته المادية، فإنه إنسان لا يفكر في الله أساسا، حيث قُسِّم الإلحاد إلى قسمين، أولهما إلحاد موجب، وهو نفي وجود الإله، والثاني إلحاد ضعيف -أي سالب-يقوم على عدم الاعتقاد بوجود إله، والفرق بينهما هو أنّ الأول ينفي وجود الإله ويستعين في تعزيز موقفه بنظريات علمية وفلسفية، بينما النوع الثاني لا يملك أدّلة كافية لإقناع غيره بتوجهه وهذا ما يدفعه إلى الاكتفاء بعدم الاعتقاد.

لقد ناقش الفلاسفة ورجال الدين و العلماء مسألة وجود الله منذ العصور القديمة على المستوى الفلسفي يشير مصطلح وجود الله إلى أصل وجود الله وطبيعة الله وحدود الإدراك البشري أما على المستوى الديني فقد ذكر رجال الدين وعلماء الديانات المختلفة أنهم لا يستطيعون إثبات وجود الله إلا بناء على ديانات أو اتجاهات معينة وليس على غيرها من الديانات نفسها أو من خلال الأشياء غير المرئية والعقلانية كما "أن الأدلة العلمية على الإيمان بالله أصبحت شائعة لدى

[1]- زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه "الصفحة السوداء للكنيسة"، دار الكتاب العربي، ط1، 2004، دمشق، القاهرة ص7.

علماء الغرب، ولما كنا نعتقد أن الدين الإسلامي هو الدين الذي حفظت نصوصه من التحريف"[1]، لكن الأمة الآن كغثاء السيل، أصبحت الأمة ضعيفة ومهزومة فإنها لا تسلك السلوك الحضاري الرشيد، لا يمكن لها أن تبشر بدين عظيم كالإسلام، فمثال عن ذلك بعض السلفيين المتشددين ينظرون إلى العلمانية والإلحاد على أنهما صنوان، هناك مسلمون متزنون دينيا ينادون بفصل الدين عن الدولة ويسعون إلى إيجاد خطاب إسلامي جديد، وهدفهم تحقيق التقدم والإصلاح عن طريق تحدي الممارسات الدينية "القمعية"، ويبررون موقفهم بأنّ فصل الدين عن الدولة لا يعني فصل الدين عن المجتمع، وإنّما هو عدم السماح لرجال الدّين ووعاظه باستغلال المبادئ والقيم الدينية لإشباع حاجاتهم ومصالحهم الخاصة، وتوظيفها في مجالات مختلفة كالمجال السياسي والاقتصادي، ويعززون أيضا موقفهم بالمناداة إلى التساوي بين الجميع أمام القانون في الحقوق والواجبات بغض النظر عن الدين والمذهب والعرق والأصل.

ونجد كذلك منهم من يحرفون القرآن لقوله –تعالى–: "**وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ** "[2] ، فإن معظم الملحدين يشيرون إلى مشاركات تدعي بأن الخطاب الإسلامي يشجع على العنف ضد الديانات الأخرى، لذلك يعتبر الإلحاد الوجه الديني للشك، إذا إن معظم الأسباب التي تدفع إلى الإلحاد هي الممارسات الجماعية التي تنتهج الوحشية والترهيب والذبح باسم الإسلام، والتي تبعث على إصدار مفهوم مشوه لتعاليم الدين الإسلامي، وترسيخ صورة سوداء قاتمة له، وهذا ما يدفع إلى النفور من التديّن وإلى المناداة بعدم وجود إله في هذا الكون.

إن "الدين الإسلامي نزل على أمية، مجموعة قبائل وثنية متنافرة جاهلة، فحوّلها العلم إلى أمة قادت حضارة الإنسانية في عصور الظلام الدامس فتحول الجاهل الوثني إلى داعية حق وهدى واستقامة، وطفق ينشر العدالة بين الأمم ويبشر بالدين الإسلامي" وقد تميزت الحضارة الإسلامية

[1] – حمد المرزوقي، أفي الله شك، بيسان للنشر والتوزيع، ط1، 2004، بيروت، لبنان، ص21.

[2] – القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 75.

بثرائها الروحي وغناها المعرفي وسموّها الأخلاقي، وقدرتها على الانتشار بين الشعوب في زمن كان الاتصال فيه للجمل أو للفرس، والعالم تباعد بشكل مذهل" [1] ومع ذلك تمكنت من ترسيخ قيم ونظم أخلاقية ومعرفية متميزة، فإن الدين الإسلامي –على عكس المؤسسة الكنَسية– هو دين يرفض الكهنوت والطقوس السرية والقداسة المفتعلة للأفراد، لأنه دين توحيد والعبودية فيه لله وحده، إلا أن العلمانية دعت إلى المقارنة بين دين الله والكهنوت البشري، بين تاريخ دين تميز بالإشراق الروحي والإنساني، وتاريخ معروف بمجاوزته الفظة المعارضة للدين.

2/قضية الإلحاد لدى فرويد

كما نجد انتقاد فرويد للإيمان بالله يجعل هذا غير جدير بالثقة بسبب أصوله السيكولوجية، أي أن الإله مجرد إسقاط لرغباتنا الشديدة غير الواعية، وهو محقق للأماني المستمدة من الاحتياجات الطفولية للحماية والإيمان، فأكد بأن المعتقدات الدينية مجرد أوهام، ففرويد لم يتناول قضية الإلحاد؛ ولكنه يميل إليها من خلال تعريفنا للإلحاد "على أنه يعني رفض الإيمان بالله الواحد الذي يسمو فوق العالم، والذي قد يكون له علاقة شخصية بالبشرية، وهذا يعني في الديانة اليهودية والمسيحية رفض الله الذي خلق العالم وهو قائم على حفظه ويتفاعل معه، وبمعنى المسيحية "الله الأب"[2]، وتتعدد أسباب هذا الرفض كالأسباب الفلسفية النابعة من التحليل المنطقي والاستنتاج العلمي اللذان يدلان على عدم وجود إثباتات على وجود إله، وقد تكون الأسباب شخصية نابعة من قناعة الشخص بأنّ حياته ستكون أفضل في غياب الدين، ويستشهد في ذلك بالحروب والمآسي التي تحدث باسم الدين وقد يرجع السبب أيضا في بعض الأحيان إلى العامل النفسي والاضطرابات الشخصية التي تواجه الإنسان خلال حياته، وللجانب التاريخي نصيبه أيضا، فقد ترجع الأسباب إليه من خلال التناقض في رواية بعض الأحداث التاريخية في كتب دينية مختلفة، يعتقد أتباع كل منها أنّ روايته على صواب.

[1] –حمد المرزوقي، مرجع سابق، ص15.

[2]–بول سي فيتز، مرجع سابق، ص60.

ونجد فلسفة **جون بول سارتر** –أحد الملحدين– ترتكز على الإلحاد يقول: "إذا رفض الشخص الإله الأب، لا بد أن يقوم أحد بابتكار القيم ...ولا يعني قولنا بأننا من يوجد القيم إلا ما يلي: لا يوجد معنى مسبق للحياة، فقبل أن تأتي إلى الحياة تكون الحياة عديمة المعنى، يعود أمر إضفاء المعنى عليها إليك، وليست القيمة إلا المعنى الذي اخترته" [1] ، لقد كان الإلحاد مرتكزا أساسيا في فلسفة سارتر، وقدّم جدلا واسعا حوله، واعتبر سارتر بأنّ الإلحاد كان نتيجة ضرورية لأي شخص ينتمي للفلسفة الوجودية، باعتبار أنّ المواضيع التي تتناولها الوجودية تكون منطقية أكثر في الكون، وبهذا فهو يتبنى الأمر ليس لأنّ الإلحاد هو الموقف الذي تم التوصل إليه بعد التحقيق الفلسفي والتأمل اللاّهوتي؛ بل هو نتيجة لبعض الأفكار والمواقف.

لقد كان الإنسان الأول بدائيا وهمجيا ورغم ذلك لم يلمس أمه كما تفعل الحيوانات، لقد التزم بالفطرة التي فطره الله عليها منذ بداية وجوده على سطح الأرض، ولقد أمره الله أن يتزوج أخته من بطن حمل أخرى، بحيث تلد حواء في كل حمل ولدا وبنتا، أصبح عدد بنات وأبناء العمومة يكفي لاستمرار البشرية من خلال التزاوج على سنة الله ورسوله، "أما الملحد فرويد بعد وجود الإنسان على سطح الأرض، راح يضرب مثلا للناس بالبقرة تنجب عددا من الثيران التي لا تلبث أن يشتد عودها فتواقع أمها، وقال: إن الإنسان حيوان وإنه كالبقر وكباقي الحيوانات التي تدب على سطح الأرض إلى الوجود نتيجة النشوء الذاتي، ومن ثم التطور واصطفاء الطبيعة للأفضل، فإن فرويد يقول إن الإنسان كباقي الحيوانات لم يكن من خلق الله وإبداعه، وهو ينفي وجود الله والبعث والحساب" [2]، فإن الإنسان حسب رأيه غير مكلف بشيء، وبما أنه لا يوجد خالق، وبالتالي ليس هناك حساب ولا بعث، لذا فإن على الإنسان أن يتحرر من هذا الوهم ويفعل ما يحلو له وبمعنى اخر أراد أن يقوم البشر بما تقوم به البقر.

3/ حقيقة وجدانية الله:

[1] –بول سي فيتز، مرجع سابق، ص ص 73–74.

[2] – محمد نبيل النشواتي، الإسلام يتصدى للغرب الملحد، دار القلم، طَ 1، دمشق–بيروت، 2010، ص116.

لا يختلف العرب في حقيقة وجود الله اذ "إن وجود الله حقيقة لا تحتاج إلى برهان، فهي فطرة فطر الله الناس عليها، ولذلك فإن القرآن الكريم لم يكن من أهدافه إثبات وجود الله ولا من أهداف الرسول، لأن العرب الذين ظهر فيهم النبي–صلى الله عليه وسلّم–جميعهم على الاعتقاد في وجود الله"[1]، إذ يعتبر الإيمان بوجود الله يقينا مطلقا لا يحتاج إلى دليل علمي أو مادي أو إثبات ملموس. بالرغم من أنّ الله سبحانه و–تعالى–زرع حب الاطلاع والاستكشاف في نفوس خلقه، وشرّع لهم ذلك؛ فإن الأمر يتعدّى كل التصورات المحسوسة التي يمكن أن يأتي بها المخلوق الذي فطره الله – تعالى–على الإيمان بوجوده.

يقول سبحانه "**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** "[2] ، يبيّن الله سبحانه و–تعالى– في الآية الكريمة أنّ المشركين و المشككين بوجود الله أنفسهم لو سُئلوا: (من خلق السماوات والأرض) لكانت إجابتهم دون تردد (الله)، فيقول الله للرسول–صلى الله عليه وسلّم– إذا أجابوا بذلك فاحمد الله الذي أظهر الاستدلال عليهم من أنفسهم، أي أنّ الإيمان متجذّر في فطرتهم دون أن يشعروا بذلك، ولو كانوا يعلمون لما أشركوا بالله الواحد الخالق الذي خلق السماوات والأرض ومن فيهن، ولجزموا بأنّ المنفرد بالخلق والتدبير هو الذي يفرد بالعبادة والتوحيد.

ونجد آية على لسان الدهريين "**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ** "، فهي تعبر عن الذين أنكروا البعث بعد الموت ولم ينكروا وجود الله، والذين أنكروا وجود الله هم "الدهريون"، وفي غير البيئة العربية على اعتبار القرآن الكريم لم ينزل للعرب خاصة وإنما للناس كافة فهو يعبر عن عقائد العرب وغير العرب ولكن نؤكد أنه ليس هناك من ينكر الله في البيئة العربية حين نزول الوحي بنصوص القرآن الكريم.

[1] – فرج عبد البارئ، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، موسوعة العقيدة والأديان، دار الآفاق العربية، ص43.

[2] – القرآن الكريم: لقمان، الآية 25.

تقوم فكرة "فوق الطبيعي" surnaturel أساسا على عدد من التعريفات، والتعبير عنها وهنا يشير إلى كل ما يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السر والمجهول، فالدين هو تفكر في كل ما يتأبى على العقل العلمي والتفكير الواضح، يقول **هربرت سبنسر**: إن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة تتفق ضمنيا في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير؛ لذا فإن الدين بالنسبة له: هو الاعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض عصى على الفهم، وتعريف **ماكس مولر** في كتابه نحو علم الدين: "إن الدين هو كدح من أجل تصور مالا يمكن تصوره وقول مالا يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي"[1]، أي أنّ كلّ الاتجاهات تصب في أغلب الأحيان في الاعتراف بالألوهية، وكان لهذه مضامين عدة من بينها اليقين بوجود إله، وذلك هو أساس كل شيء، أما بالنسبة لدليل هذا الوجود الذي يتجلى في الفكر الأسطوري والديني والفلسفي؛ فيتمثّل في الدليل الكوني وهو السببية، وبمعنى آخر إنّ السبب في وجود هذه الموجودات الكونية هو الإله.

وهناك اتجاه يقوم على فكرة الألوهية، يقول رافييل في كتابه المقدمة: "إن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة" [2]، فجانب الشعور النفسي والتجربة الإنسانية يحيلان إلى التصور اللانهائي، ويجعلان من هذا الإحساس شعورا كامنا للتجربة الذاتية الحدسية، لكن هو على المستوى العقلي والمعرفي غير القابل للمعرفة مستحيل، ومع الأبحاث حول العقائد المختلفة نجد أنّ بعض التعريفات تقتصر على مفهوم الألوهية، وهذا ما يعتبر إبعادا للعقائد التي يُعنى بها الجانب الأنتروبولوجي كالكائنات الروحية مثلا.

الدين ذو طابع روحي شعوري ويمكننا القول "أن الدين هو شعور باللانهائي واختبار له، وما نعنيه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المحرك، وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع وإنما تنبئ عن نفسها للمشاعر الداخلية، وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيز التأملات فإنها تخلف في

[1]- فراس سواح، مرجع سابق، ص23.

[2] - المرجع نفسه، ص24.

الذهن فكرة الله، وإن خيال الفرد هو الذي يجعله يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد، أو نحو غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود"[1]، هذا التعريف وضعه شلايرماخر shleirmacher في دراسته للأديان.

إنّ الحديث عن الدين لا يقتضي –فقط–ما تحيل إليه النصوص الدينية؛ بل يتجاوز ذلك إلى اعتبار الدين يتضمن مجموعة التجارب الإنسانية التي تفاعلت مع الذات الإنسانية وتماهت معها، وفي هذا السياق يمكننا الحديث عن التجارب التي عاشها الأنبياء والقدامى العارفون في غمرة الدين، كونها تجارب تتسم بعمقها قدّمت تمثّلا حقيقيا للأديان في كيان الإنسان.

ويرى **دوركهايم** أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات، وأن كل التمثيلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها وبالأشياء الدنيوية. "لدين هو نظام مشتق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية تدعى الكنيسة"[2]، إذ إنّ رؤية دوركهايم للدين هي رؤية تبحث عن حقيقته باعتباره ظاهرة اجتماعية، وفي الوقت نفسه هو أساس الظواهر الاجتماعية الأخرى، هذه الرؤية تأسست من تداخل وتشابك التعريفات المختلفة للدين، والتي ربطته بشكل قوي بالقوى فوق الطبيعية، وقد تعرضت بدورها إلى انتقادات لاذعة جراء اشتمالها على (عالم الوحي– السر الخفي– العالم غير القابل للمعرفة– العالم المبهم غير القابل للفهم)، بالإضافة إلى ذلك يوجد من الديانات ما يخلو من وجود الإله والأرواح –كالبوذية مثلا–، لكن لديها شعائر وطقوس تقوم عليها، ومن هذا المنطلق يمكن أن نحدد الدين على أنه نظام مركب يتضمن مجموع الأساطير والعقائد والشعائر والطقوس، أي هو كلٌّ مكون من أجزاء، ومن أجل فهم الكل علينا تفكيك هذا المجموع المتضمن للظواهر الأولية التي تُنتجُ عنها شتى الأديان، لقد أخذ دوركهايم الظاهرة الدينية بجدّية كونها مستمد

[1] – فراس سواح، مرجع سابق، ص25.
[2] – المرجع نفسه، ص26.

الطاقة الضرورية لحياة كل البشر على مرّ الأزمان، إنّ التفسيرات –بنوعيها الحيوية والطبيعية– تنطلق من أصل التمثلات الدينية التي ترتكز على طبيعة الإنسان وطبيعة الكون، وعليه فإنّه لفهم الظاهرة الدينية علينا الاعتراف بثبات واستمرارية حقيقة الظواهر التي تساهم في تشكيل الحياة الاجتماعية، والتي تشرك الأفراد والجماعات الإنسانية وتبيّن لها السبل.

إن الذي وضع قانونا مضبوطا ومفصلا للتأويل الإسلامي هو الغزالي، إذ ذكر أن هناك من الناس من يبادر إلى كفره لأنهم يبادرون إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع، فإن كان تأويله في الأمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفره، لأن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول العقائد، وقسم يتعلق بالفروع، وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، برسوله، وباليوم الآخر.

ولقد حدد الغزالي معالم هذا القانون عندما يقول: "ليس هناك فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر للتأويل، حتى من كان منهم غير ممعن في النظر العقلي كأحمد بن حنبل –رحمه الله–، فلقد صرح بتأويل ثلاثة أحاديث أحدهما قوله: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض" "إني لأجد نفس الرحمان من قبل اليمن"، حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره"[1] ؛ فالتأويل عند الإمام الغزالي هو الذي يسنده ويدعمه ويقويه دليل مراجع وبرهان قاطع، في المقابل فإن التأويل الفاسد هو تأويل ليس له دليل، فالتأويل لا يفسد إلا إذا اجتمعت قرائن تدل على فساده، فإذا تكلمنا عن مسالك التأويل فهي تنقسم إلى ألفاظ القرآن، تنقسم إلى ما يقطع بفحواه –وهو النص– وإلى ما يظهر معناه –وهو الظاهر–، وألفاظ الرسول تنقسم إلى متواتر وهو نازل منزلة القرآن في التمسك به.

[1] – محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، ط1، القاهرة، 1427، ص45.

المبحث الثاني: الدين والإيمان

أولا: القضية الهيرمينوطيقية في المسيحية

توجد دائما قضية هيرمينوطيقية في المسيحية، بحيث تعتبر الهيرمينوطيقا تأويل تعابير الحياة التي تثبتها الكتابة، فإن الهيرمينوطيقا الخاصة بالمسيحية تقوم على هذه العلاقة الوحيدة بين الكتابات الدينية والإعلان الذي تحيل إليه، وإن هذه العلاقة من الكتابة إلى الكلام ومن الكلام إلى الحدث ومن ثم إلى معناه، هي نواة القضية الهيرمينوطيقية، ولكن هذه العلاقة ذاتها لا تظهر إلا من خلال سلسلة من التأويلات التي تكون تاريخ القضية الهيرمينوطيقية، ونستطيع أن نقول إنها تكون تاريخ المسيحية"[1]، وهذا كله ما كان حافزا لظهور بعض السمات التي جعلت القضية الهيرمينوطيقية قضية حديثة، بحيث ولدت القضية الهيرمينوطيقية –أولا– من سؤال شغل الأجيال المسيحية، وإذا كان هذا السؤال هو سؤال العلاقة بين العهدين؛ فإن الحدث المسيحي موجود في العلاقة الهيرمينوطيقية مع مجموع الكتابة اليهودية.

فلنفهم الوضع جيدا: لا يوجد –في الأصل وإن حصرنا المعنى–عهدان وكتابتان، ولكن توجد كتابة وحدث، وإن هذا الحدث هو الذي يجعل "الاقتصاد اليهودي" كله يظهر بوصفه قديما، وبوصفه رسالة بالية"[2]. ولكن توجد مشكلة هيرمينوطيقية، ذلك لأن هذه الحدّة لا تقوم مقام الرسالة القديمة بكل بساطة، لكنها ترتبط معها بعلاقة غامضة: إنها تلغيها وتنجزها وإنها لتغير رسالتها من حرفيتها إلى الروح كما حول الماء إلى الخمر، فالمسيحية تفهم بنفسها إذ تحدث قطيعة للمعنى في داخل الكتابة القديمة.

إن الهيرمينوطيقا المسيحية يحركها الإعلان المذكور من النص، وإن الفهم هو الخضوع لما يريده الموضوع وما يريد أن يقوله، وهنا يتجه بولتمان ضد دلتاي الذي يمثل فهم النص بالنسبة إليه: التقاط

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، 438.
[2] – المصدر نفسه، ص439.

تعبير للحياة فيه وهنا المفسر يستطيع فهم مؤلف النص أكثر مما فهم نفسه بالذات، ويقول "بولتمان": "لا ليست حياة المؤلف هي التي تضبط الفهم، ولكن الذي يضبطه هو جوهر المعنى الذي يأتي إلى التعبير في النص"[1] ، وهذا ما أدى إلى اتفاق بولتمان مع كارل بارت، وذلك من خلال رسالته المتمثلة في (رسالة بولس إلى أهل رومية)، إن الفهم يقوم تحت إمرة موضوع الإيمان، ولكن بولتمان قد فهم فهما جيدا أن هذه الأولوية للموضوع لا تمارس هذه القضية إلا من خلال الفهم ذاته، ومن خلال عمل التفسير علينا الغوص في الدائرة الهيرمينوطيقية، فالهيرمينوطيقا المسيحية تتطلب الفهم والإيمان، لأن الفهم هو محاولة معرفة مصب الموضوع، وعلى المفسر فهم مؤلف النص لمعرفة مواضيعه أكثر من نفسه.

أما الجذر الثالث لقضيتنا إلى ما يمكن أن نسميه "الوضع المسيحي الهيرمينوطيقي نفسه المسيحية"، ويجب الصعود بالفعل إلى سمة الشهادة في الإنجيل، فالإعلان ليس تأويلا للنص ولكنه إعلان لشخص، وبهذا فإن التوراة ليست كلمة الله، ولكنها يسوع المسيح"[2]، وبهذا المعنى فإن الإنجيل يقدم نفسه منذ الجيل الثاني بوصفه مكتوبا، وبوصفه رسالة جديدة وكتابة جديدة تضاف إلى القديمة، على شكل مجموعة من الكتابات التي ستجمع في يوم ما، وستغلق في قانون «قانون الكتابات»، وهذا هو مصدر الهيرمينوطيقا الحديثة.

الكتابة القديمة، وهذه القطيعة تعتبر الهيرمينوطيقا المسيحية، ولقد كانت هذه العلاقة متضمنة بين حرفية رسالة العهد القديم وتاريخه، والمعنى الروحي الذي يكشف الإنجيل عنه بعد حين، ويمكن أن تعبر عن نفسها بمصطلحات الحجاز، ويمكنها أيضا أن تتبنى لغة شبه أفلاطونية للتعارض بين الجسد والروح وبين الظل والواقع الحقيقي، ولكن المقصود هو القيمة النموذجية الموضعية للأحداث وللأشياء والشخصيات، بحيث كان القديس بولس هو مبدع الحجاز المسيحي"[3].

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص447.

[2] – المصدر نفسه، ص ص442-443.

[3] – بول ريكور، فلسفة الإرادة ـ الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003، 76.

توجد كذلك هيرمينوطيقا في نظام المسيحية؛ لأن الإعلان هو إعادة قراءة للكتابة القديمة، "ولماذا اختار الإعلان المسيحي أن يكون هيرمينوطيقا إذ يرتبط بإعادة قراءة العهد القديم؟، لقد كان ذلك جوهريا لإظهار الحدث نفسه، ليس بوصفه هجمة غير عقلانية؛ ولكن بوصفه إنجازا لمعنى سابق بقي معلقا، ويتلقى الحدث نفسه كثافة زمنية، إذ يتأصل في علاقة دالة من «الوعد» إلى «الإنجاز»"[1]، بحيث أن الهيرمينوطيقا الأصلية للمسيحية تلتقي بالفهم الروحي للعهد القديم، وكما هو معلوم فإن المعنى الروحي هو العهد الجديد نفسه، ولكن بهذا الانعطاف لفك رموز القديم «فإن الإيمان ليس صرخة» بل هو فهم ومن أجل تأويل العهد القديم وجب الغوص في الدائرة الهيرمينوطيقية.

هذه هي الهيرمينوطيقا في نظام المسيحية، تلقي الفهم الروحي للعهد القديم، ونعني بالمعنى الروحي أنه العهد الجديد، فقد عملت الهيرمينوطيقا المسيحية على فك رموز القديم وإزالتها بهذا أصبح الإيمان يعززه الفهم.

يحيلنا طرحنا هذا إلى أنّ الهيرمينوطيقيا عانقت الإعلان المسيحي لارتباطه بإعادة قراءة العهد القديم ولمعانيه الغامضة المعلقة، وأخذت على عاتقها قضية تفسير وتوضيح اللبس الواقع في الإيمان به، وبذلك فإنّ الهيرمينوطيقيا المسيحية تعمل على فك الرموز القديمة ليعزز بذلك الإيمان عملية الفهم، بالإضافة إلى أنّ الهيرمينوطيقا تتأسس بتأويلها للكتاب المقدس بالتناسق مع تأويلها للحياة عامة.

إنّ الهيرمينوطيقا المسيحية تتسم بصفات عدة، من بينها صفة تلاقي العقل والإيمان في القراءة الإلهية، وتلاقي العقل مع الواقع –كله– بجوانبه المختلفة: الإلهي والإنساني والتاريخي والمادي، لتحاول في ذلك أن تقيم التعادل بين فهم المعنى والتأويل الكلي للوجود وللواقع في نظام المسيحية؛ ولفهم الكتابة المقدسة علينا أنّ نفسح المجال للتفكير حول جميع الأشياء التي تعزز التأويل الكلي للعالم لإظهار المعاني، إذ يقوم فهم النص المقدس على تظافر كل الأدوات على غرار الثقافية والأدبية

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات المصدر السابق، ص ص441-442.

والتاريخية والفلسفية، لذا، فإنّ عملية تأويل النص الديني هي عملية توسيع معناه ودمجه مع ثقافات العالم ومع مفهوم الفهم.

عرجت الهيرمينوطيقا الدينية نحو المعنى الأخلاقي، وهذا يعتبر دليلا صارخا على تفكيكها لرموز الحياة، وتحدد وظيفة هذا الأخير في أخلقته للتاريخ، أي في استنباط المعنى الروحي لداخل الإنسان باعتبار اشتمال النص الديني على أسرار له داخلية، تُفهم من خلال الكلام وتظهر في علاقته مع النص.

إنّ سر الهيرمينوطيقا الحديثة يكمن في أنّها تقدّم نفسها على أنها رسالة جديدة وكتابة جديدة تضاف إلى النسخة القديمة في قالب كتاب، ومن هنا يتجلّى أنّ العهد المقدّس –كذلك–في حاجة إلى تأويل وليس النص لوحده.

ثانيا: مفهوم الأسطورة ونشأتها وأنواعها

1/ مفهوم الأسطورة

تعود الأسطورة إلى أزمان سحيقة لتاريخ الإنسان قبل معرفة الكتابة بزمن طويل، حيث تمكنت الحملات الغربية في العصر الحديث من العثور على ألواح طينية وأرقام وجدران ومعابد دُونت عليها رموز وإشارات، إذ عرفت هذه المدونات بالأساطير و"الأسطورة في اللغة العربية من "سطر" وبمعنى تقسيم وتصنيف الأشياء، فالأسطورة تعني الكلام المسطور، ولا يشترط فيها أن تكون مدونة أو مكتوبة، ولكن هي كلام منظوم سطرا وراء سطر وراء سطر"[1] ، وهي كلمة مقتبسة من اللغة اليونانية، وكلمة " أسطورة " العربية مقتبسة من كلمة Historia اليونانية، وتعني قصة وهي تعني حكاية غير حقيقية على عكس الحقيقة، بينما الكلمة ذاتها Historia تعني التاريخ.

[1] – قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، كيوان للطباعة والنشر، دمشق، سورية، 2009، ص21.

وتعتبر "الأسطورة" –من حيث الشكل– قصة تحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات وما إليها، وغالبا ما تجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة، كما يزودها السلطان على العواطف والقلوب، ما لا يتمتع به النص النثري"[1].

لقد رأى مالينوفكسي أن الأسطورة ركن أساسي من أركان الحضارة الإنسانية، تنظم المعتقدات وتعززها، وتصون مبادئ الأخلاق وتقومها وتضمن فعالية الطقوس، وتنطوي على قوانين عملية لحماية الإنسان، فهي تنير جوانب النفس الإنسانية وتعتبر قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية، وتكوّن مع اللغة والفن والدين صورا حضارية تبدعها طاقة الإنسان الرمزية "فمن الخطأ وصف الأسطورة بأنها تصور خيالي وحسب، لأن الخيال مفهوم محايد اتجاه الأبعاد الموضوعية للواقع، وبالرغم من اشتمال الأسطورة على التعليل الخاطئ للواقع فإنها تنطوي على بعد عقلاني "[2].

إن السّمة السّائدة في التّصوّر الأسطوري هي سمة التفكير الذي يلتمس أسبابا متخيلة للوقائع مستوحاة من الحكايات والتصورات الشعبية السائدة بأسلوب سردي، بحيث "تتمتع الأساطير بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول النّاس ونفوسهم، وقد آمن الإنسان القديم بكل العوالم التي نقلتها الأساطير كقيمة أساسية تمتلك السطوة على العقل والقلب "[3]، فالأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق له معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.

إنّ التفكير الفلسفي منبثق من التّصور الأسطوري، ويظهر ذلك في بلاد اليونان، إذ يسبق التفكير الأسطوري التفكير الفلسفي لأنه يدور حول موضوعات الآلهة وصراعاتها، ويعتبر بعض الفلاسفة أنّ الأسطورة عامل مشترك في الفكر الإنساني، وقد تطورت على مر التاريخ والأزمنة، وحظيت باهتمام المفكرين على اختلاف مشاربهم الدينية والإديولوجية.

[1] – فراس السواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ط2، دمشق، 2001، ص12.
[2] – فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات ضفاف، ط1، بيروت–لبنان، 2012، ص13.
[3] – الأسطورة: توثيق حضاري، مرجع سابق، ص25.

2/ نشأة الأسطورة

إن الأساطير تمثل طفولة العقل البشري وبدايات تعبيره عن الحقائق وتفسيره للظواهر الطبيعية، برؤى خيالية توارثتها الأجيال وهو زعم قائم على فرضية:" الأوائل اخترعوا أساطيرهم لأنهم اختلقوا دينهم، تأثرا بجهلهم في تفسير قوى الطبيعة التي هي عيب وقوى خفية وأسرار وسحر بالنسبة لهم، فلما نضج العقل اعتمد العلم بدلا من الأساطير "[1]. فإنّ معظم علماء التاريخ يعتبرون أنّ كلمة الأسطورة ترتبط ببداية الحياة على الأرض، حيث كان البشر يمارسون السّحر ويستحضرون الأرواح الشريرة، ويؤدون طقوسهم الدينية لأجل التعايش مع الطبيعة والرغبة في تفسير ظواهرها، ومنهم من يرى نشأة الأسطورة استجابة لعواطف الجماعات القاهرة كالملوك والكهنة، ومنهم من يرى أنها تراكم نتائج الفكر الإنساني المبدع في مجال الأدب.

صممت الأسطورة لمساعدتنا على التعامل مع المآزق البشرية المستعصية، وإعانة الناس على تحديد موقعهم في العالم، "فتعني كلمة أسطورة وصف شيء غير صحيح وغير واقعي، فالسياسي حين يتهم بوقوع زلات وعثرات منه يقول بأنها أسطورة لم تحدث أبدا "[2]، وعندما نسمع عن آلهة تمشي على الأرض أو أموات يخرجون من قبورهم .... ترانا ننبذ هذه القصص معللين فعلنا بأنها أمور لا تصدق، ولا يمكن البرهان عن صحتها.

وفي نفس السياق على طرف اخر نجد "أن الأسطورة في المجتمعات البدائية في تركيبها الأصلي الحي ليست قصة، بل هي حقيقة تعاش، ومن خلالها يتم التعبير عن الحياة الاعتيادية والقدر وأعمال الإنسان، وهي اعتراف بالحلقة التي تربط الماضي بالحاضر وتأثير الأسطورة في الحياة العادية. "[3] فالأساطير قصص خاصة تروي عن الآلهة أو عن كائنات بشرية متفوقة أو عن حوادث خارقة، وقد تتحدث عن تجارب متخلية للإنسان المعاصر.

[1] – الأسطورة: توثيق حضاري، مرجع سابق، ص29.

[2] – كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ص ص12-13.

[3] – آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، تر: سهى الطريحي، دار نينوى للدراسات والنشر، سورية، دمشق، 1430هـ، ص8.

لم تكن الأسطورة وليدة العدم أو نتاج عن لحظة غياب الوعي بل نجد انها " أنشأت من خلال وعي الإنسان ولاوعيه في آن واحد، وأنها أخذت مسارا تطوريا بطيئا، وقد اشتملت على أحلام وانفعالات وتصورات وأيضا على حقائق يمكن أن تنكشف بوضوح إذا عرفنا كيف نفسرها بعد ربطها بشرطها التاريخي "[1] ، فقد أصبحت الأسطورة وسيلة من وسائل تطوير الإنسان في المجتمع والعالم في آن واحد.

تم الاعتماد على الأسطورة بصورة واضحة في تفسير العديد من الإشكالات التي تم طرحها " فقديما كانت الأسطورة تمثل كل شيء، فهي تفسر الخلق وأصول الدين والأخلاق والحاجات الاجتماعية "[2] ، وإنّ الأساطير ليست بحثا عن الأسباب؛ وإنما هي كفالة للدين وضمان، وليست غايتها أن ترضى الفضول؛ بل أن تؤكد الإيمان؛ فالأسطورة تقوم على توضيح الإيمان وتقويته لأنّها تحكي قصصا مقدسة تبرز من خلالها –على سبيل المثال– الظواهر الطبيعية أو نشأة الكون وخلق الإنسان وغيرها من المواضيع التي تتناولها الفلسفة، بذلك فإنّ المواضيع الأسطورية تعتبر مادة خصبة للفلسفة، لكنها تتناولها بشكل مختلف نوعا ما لاختلاف طريقة التطرق إليها، باعتبار أنّ الأسطورة تقوم على الخيال والأشياء ذات الطابع غير المألوف، أما الفلسفة فتقوم على التفكير العقلي والمنطقي، لكننا لا نستطيع إنكار التداخل بين الأسطورة والفلسفة بالرغم من أنّ ظهور الفلسفة في بلاد اليونان شكل قطيعة للتفكير الأسطوري وشكل كذلك نقلة نوعية من الخطاب الشفوي الأسطوري إلى الخطاب الفلسفي الذي يشتمل على الاستدلال العقلي، ومن نقاط الاختلاف بينهما أيضا نجد أنّ سمات التفكير الأسطوري تختلف عن غيرها في التفكير الفلسفي، لما لها من خاصية القبول المطلق لفكرة بعينها، ويترتب عن ذلك الرفض المطلق لأي رأي آخر، على عكس التفكير المقابل والذي يقبل الرأي الآخر ويعترف به، أما عن الجانب العقلي فهو جلي بيّن، ونستطيع أن نميز أن الأسطورة لا عقلانية أما الفلسفة فهي عقلانية محضة.

[1] – سيد القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط3، القاهرة، 1999، ص ص 20-21.

[2] – حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص25.

3/ إزالة الأسطورة عن المقدس

لقد كان هدف الهيرمينوطيقا إزالة الغطاء الأسطوري عن الكتابة المقدسة، والبحث والتفسير في فهم المعاني الحقيقية التي تختفي وراء المعاني الظاهرية، وهذا ما جعل ريكور متأثرا ببولتمان وفق مبدأ إزالة الأسطورة، وهذا ما أثار اهتمام ريكور، فهل أعطى ريكور أهمية كلية لهذا المفهوم؟ وهل تمكنت الهيرمينوطيقا من إزالة ستار الأسطورة –ومن ثم الكشف عن المعاني الخفية–؟

تمثل إزالة كل –استعمال جديد للهيرمينوطيقا –والذي ليس إنشاء ولا بناء للمعنى الروحي على الحرفي نفسه–؛ هدم وتفكيك الرسالة نفسها، فهي تمثل عملا معاصرا، وذلك لأنها تنتمي إلى عصر بعد نقد للإيمان، "ولكن تتميز إزالة الأسطورة عن إزالة الغموض بأنها تحركها رغبة في فهم أفضل للنص، أي تحقق قصد النص الذي لا يتكلم عن نفسه ولكن عن الحدث، وبهذا المعنى فإن إزالة الأسطورة لا تعد عكس تأويل الإعلان؛ ولكنها تعد تطبيقه الأول"[1] ، ولقد دافع ريكور عن عملية إزالة الأسطورة عند بولتمان، لأن هناك فرقا بين إزالة الأسطورة والتخلص من الأساطير واستبعادها وكذلك إزالة الغموض، بحيث يشار إلى عملية رفض الأسطورة (بوصفها تفسير Zemyth : Explication) وبوصفها رمزا (الأسطورة Zemyth Symbol) –إذ أسماها ريكور (إزالة الأسطورة)– بهيرمينوطيقا الارتياب، ولإزالة الأسطورة دور هام في تأكيد فتح المجال أمام الفكر الإنساني وتسليط الضوء على إنتاجه الفكري، ومنه تكوّن علم الأنتروبولوجيا، كما لإزالة الأسطورة أيضا الفضل في تحرير العمق الرمزي، لكونه يخفي ما يخفيه من جوانب إيجابية يُبنى عليها الوجود الإنساني.

لقد ميز بول ريكور بين ثلاثة مستويات في عملية إزالة الأسطورة، لأن الدائرة الهيرمينوطيقية تهدف بشكلها الأول إلى إزالة الأسطورة، ولكن تمثلت هذه المستويات في: الإزالة العلمية للأسطورة، الإزالة الفلسفية للأسطورة، وإزالة الأسطورة انطلاقا من الإيمان أولا، لأن الأسطورة هي شيء آخر

[1] – بول ريكور، فلسفة الإرادة، مصدر سابق، 63.

غير تفسير العالم، التاريخ، المصير، فهي تعبر بمصطلح عام عن عالم آخر وهو عالم الوهم، لذلك حاول بولتمان إزالة الأسطورة، لأن الأسطورة بنظره مجرد وهم ويجب تدميره.

تعتبر إزالة الأسطورة بمثابة إزالة الغموض "قصد فهم الإنسان لنفسه، إزاء أساس وجوده وحدوده، إلا أن إزالة الأسطورة لا تكون –والحال كذلك–تأويل الأسطورة، أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة إلى هذا الفهم للذات الذي يظهر فيها، وفيها يختبئ، وهنا نحن أيضا نزيل الأسطورة "[1]، فالإنسان الحديث هو الذي يزيل الأسطورة، وتتمثل الأسطورة التي يزيلها في الشكل الكوني للتنبؤ البدائي، إذ إنّ تصور عالم منضود بين السماء والأرض والجحيم، ومسكون بقوى غير طبيعية تنزل من فوق إلى تحت، إنما هو مقصى بكل بساطة[2].

وفي شرحه لهذا النوع من إزالة الأسطورة، ذكر بأنّها جزء من المرحلة الفلسفية من عملية فهم الرمز عند ريكور، إذ يعني تأويل الأسطورة أي إحالة التمثيلات الموضوعية للأسطورة، ولتحرير قصد الأسطورة يجب اللجوء إلى التأويل الوجداني وفقا لطريقة هيدغر في الكينونة والزمان، ولكن نفعل هذا تبعا لقصد الأسطورة الذي يستهدف شيئا آخر غير الذي تقوله، فإن الأسطورة لم يعد باستطاعتها أن تتحدد سلبا إزاء العلم، إذ تتكون في عولمة ما وراء الواقع المعلوم المحسوس، وإنها لتعبر بلغة موضوعية عن المعنى الذي يأخذه الإنسان من ارتباطه إزاء هذا الذي يقوم عند الحدود وفي أصل عالمه؛ فالأسطورة لا تعبر عن إسقاط القدرة الإنسانية في حياة أخرى متخيلة، ولكنها تعبر عن الهيمنة التي يمارسها الإنسان، عن طريق الموضوعية والعولمة"[3]، هذا ما يعني أن الأسطورة لو كانت إسقاطا على مستوى التمثيل فإنما لكونها تهدف إلى العالم الآخر في الحياة والدنيا، فإن إسقاط المتخيل ليس سوى حلقة وصل لجعل العالم الآخر مرتبطا ويقوم في عالم الحياة الدنيا، فتصويب قصد الأسطورة إزاء حركتها الموضوعية لكون إزالة الأسطورة في المستوى الثاني قد توقفت أن تكون عملا

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 449.

[2] – المصدر نفسه، ص ص448–449.

[3] – بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

حصريا من أعمال العقل الحديث، إذ إن تصويب قصد الأسطورة نتيجة حركتها الموضوعية يتطلب اللجوء إلى التأويل الوجودي.

فهنا إذا كنا فهمنا جيدا القضية الهيرمينوطيقية، فإنه يجب التمييز والفصل بين القضية الهيرمينوطيقية " وإزالة الأسطورة عند بولتمان، بحيث أنّ كلا منهما تشكل وجها للأخرى على نحو من الأنحاء، إن كل مشروع وضعه بولتمان يقوم على المسلمة التي تقول إنّ الإعلان (التبليغ الديني)، ومن هنا لم يعد الإنسان الحديث الذي رباه العلم هو المهيمن، فقد صارت نواة الإعلان بالتبشير هي التي لا تطلب فقط بل تعلم إجراء إزالة الأسطورة وتحركه" [1]

لقد كانت قصص الخلق في العهد القديم تجري إزالة دقيقة للأسطورة عن علم الكون المقدس عند البابليين، وكان التبشير يشكل أكثر عمقا «باسم يهوه»، ويمارس فعلا مشددا على كل التمثيلات الإلهية وعلى الآلهة بعل وأوثانها، على الرغم من أن العهد الجديد يلجأ مجددا إلى التمثيلات الأسطورية، وخصوصا إلى تلك التي تمثل علم الآخرة اليهودي وإلى العبادات ذات الأسرار، ويشترك وصف الإنسان خارج الإيمان تأويلا كان يمكن أن عنه التأويل الأنثروبولوجي للمتصورات المستعارة من علم الأساطير الكوني، مثل « العلم » و« الجسد » والخطيئة" [2]، ولكن بولتمان يمارس العنف على النصوص من جهة أخرى، وسنعيب عليه أن يريد أن ينقذ ما تبقى: مثل الإعلان، كالقول مثلا « إن إزالة الأسطورة يجب أن تصل إلى نهايتها من غير تحفظ ولا تخفيف »، وسنعيب عليه أنه يفرض على النصوص اهتمامات غريبة، مرة مثل الإنسان الحديث وريث العلم ومرة مثل الفلسفة الوجودية المستعارة من هيدغر.

وهنا يبشر بولتمان ويجعل الإنجيل مسموعا، وهكذا بوصفه تلميذ لبولس وللوثر فإنه " يعارض بين التبرير عن طريق الإيمان وبين الخلاص عن طريق الأعمال "[3]، فهنا نستطيع أن نقول إن

[1] –بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص450.

[2] – المصدر نفسه، ص ص 450-451.

[3] – المصدر نفسه، ص451.

الإنسان يبرر نفسه ويعظمها عن طريق الأعمال، أي إنه يتحكم بتصرف كأنه سلطان على معنى وجوده، وأنه يتخلى عن الإيمان كونه متصرفا في نفسه، باعتبار أنّ المبشر هو الذي يعرف الأسطورة بوصفها عملا يتصرف الإنسان من خلاله بالله بدلا من أن يتلقى التبرير منه.

إن فكر بولتمان يستطيع أن يتكلم أيضا بعبارات غير أسطورية عن الحدث المسيحي وعن أفعال الله، وذلك لأنه –كإنسان– يجعل الإيمان من نفسه تابعا لفعل يتصرف بنفسه، وكنتيجة" انتقال بين كل أشكال الأسطورة: إزالة الأسطورة بوصفها عملا من أعمال العلم وإزالة الأسطورة التي تصدر عن الإيمان، ولقد كان الذي يقود اللعبة مرة تلو الأخرى الإنسان الحديث، ثم الفيلسوف الوجودي، وأخيرا المؤمن" [1]، ولقد بين بولتمان أن كل عمل؛ التفسيري واللاهوتي هو استخدام لهذه الدائرة الكبيرة، حيث العلم التفسيري والتأويل الوجودي والتبشير بأسلوب بولسي لوثرى يتبادلون أدوارهم.

4/ مهمة التأويل الأسطوري

يؤكد رودولف بولتمان أن «معنى» «العبارة الأسطورية» لم يعد هو نفسه أسطوريا: إنه يقول إننا نستطيع أن نتكلم بعبارات غير أسطورية عن نهاية الإنسان إزاء القدرة المتعالية لله، وإن مفهوم «فعل الله» و«الله بوصفه فعلا» هو تبعا له، ليس أسطوريا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم «كلام الله» كذلك بالنسبة لنداء كلمة الله» [2] ، وهنا يعني أن كلام الله يستدعي الإنسان ويسحبه من وثنية نفسه، فهذا يبين أن كلام الله بصورة أكثر دقة، يمثل العنصر غير الأسطوري والمعنى غير الأسطوري للأسطورة، لأن موضوع الإيمان عنده شيء واحد، لأن النواة غير أسطورية بكونها عبارة عن التبرير الإيماني والتي تبدو كأنها إنجيل في إنجيل، فإن بولتمان لا يبدو منشغلا، لأن لغة أخرى تنوب عن لغة الأسطورة، هكذا سيولد نوع جديد من التأويل.

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص ص451-452.

[2] –المصدر نفسه، ص 452.

ونجد أنّ اسم بولتمان يقترن في أغلب الأحيان بموضوعنا الذي نحن بصدد معالجته، ألا وهو نزع الأسطورة عن النص الديني، ويعتبر أنّ الوضع الذي كان عليه النص الديني يميل في حقيقة الأمر إلى الجانب الخرافي أكثر من الجانب العقلاني، وعليه يتوجّب علينا وضعه تحت المجهر لإعادة ترتيب ضوابطه وتعديله ليصبح ملائما ومتماشيا مع نظرتنا الحالية للعالم، كما حرص بولتمان على إقصاء عنصر الأسطورة من الإنجيل، –كونها في نظره– خالية من أي معنى وعمل، على فرض إنجيل متضمن للعناصر التي يتقبلها العقل ويقتنع بها، لكنه في هذا الطرح عرّض نفسه إلى نقد لاذع، فكيف له أن يحذف العناصر الأسطورية من الإنجيل وضربها عرض الحائط، إلا أنه وضّح وجهة رأيه بأنه لا ينوي تغييب الأسطورة من الإنجيل لكونها أسطورة فحسب؛ إنّما فكر في ذلك من باب عدم حصر رؤية الفرد للنص الديني في رؤية سطحية خالية من التمعن والتدبر.

إنّ موضوع نزع الأسطورة عند بولتمان يهدف إلى توجيه الفهم الذاتي الوجودي للمرء، ويعتبر ذلك تحدّيا لإثبات الجانب الديني لكل فرد، والإقبال على طاعة الإله بطلاقة وحرية تامة.

كما تطرق بولتمان إلى الجانب التاريخي وأولاه عناية خاصة لارتكازه على الفهم الأولي لأي موضوع كان، ومنه فإننا نبدأ بالتساؤل حول خبايا النص ونبدأ بالتأويل من خلال الفهم المسبق للنص الذي حددنا زاوية مغايرة للولوج إلى عالمه، كما اعتبر بولتمان أن الإحاطة بالجانب التاريخي من ضروريات فهم النص، بل ويؤكد على ضرورة الوقوف داخل التاريخ ومشاركته للتمكن من الخوض في غمار النص بكل موضوعية.

المبحث الثالث: التأويل الديني وثنائية البؤس والألم

أولا: رمزية الشر في الديانات السماوية

1/الديانة اليهودية:

بعدما أصبح الإله ينعت بالغش والخداع، وأصبحت القوة الخالقة للكون مؤلهة ومنزهة عن كل شر يصيب الإنسان، فالإنسان الأول(آدم) هو أول من ارتكب الخطيئة، وعندما يكون التحريم غير مفهوم؛ فإن هذا يدفعه إلى المعصية، فأولى وصاياه لم تكن الوصية الأخلاقية التي ترسم له دوره في الحياة والتاريخ؛ ولكن في فجر الزمن تروي كتب الأديان بأن يهوه قام بغرس بستان في مكان على الأرض، وفي وسط المكان أنبت شجرة الحياة وشجرة أخرى تدعى شجرة المعرفة، ثم وضع آدم في ذلك البستان ليعمل به ويحفظه، وبعد أن خلق زوجته من ضلعه أوصاها قائلا: "مع جميع شجر الجنة تأكلان، وأما من شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكلان، لأنكما يوم تأكلان منها تموتان".[1]

لقد أعطى الرب لبني الإنسان دربين وسلوكين ونموذجين، وهذان الدربان هما دربا الخير والشر، وفي مقابل هذين الدربين ميلان اثنان يختاران بين الدربين، "فإذا مالت النفس إلى درب الخير فإن كل أعمالها تسير في الخير، وتجنح للاستغفار والتوبة عن كل خطيئة، فإنها تقتلع الخطيئة من جذورها وتقهر الشر، وإذا مالت النفس نحو الشر فإن كل أعمالها تكون خبيثة، تهجر الخير وتفتح الصدر للشر"[2]، وعند ذلك حتى فعل الخير يتحول إلى شر لأن مخارب الشيطان متزعمة بسموم الأرواح الشريرة.

وتتعاون نصوص الوصايا على رسم صورة للشيطان –بالعار–، لأنه هو المصدر لاقتراف الذنب، فهو يعمي بصيرة الإنسان ويعتم على ذكائه وحسن تمييزه، إذ نقرأ في وصية شمعون "في أيام صباي كنت غيورا من أخي يوسف لأن أبي أحبه أكثر منا جميعا، فعزمت في سري على إهلاكه،

[1] –فراس السواح، الرحمان والشيطان الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، ص ص 117-118.
[2] –المرجع نفسه، ص177.

لأن أمير الخطيئة (بالعار) أعمى بصيرتي فلم أعد أرى فيه أخا، ولكن إله آبائنا بعث رسوله فأنقذه من يدي ...لقد قيد الرب يديّ لمدة –سبعة أيام– بقيت يدي اليمنى مشلولة لذلك استغفرت الله وتبت باكيا "[1]، كما أن يوسف كان وسيما، وعليه لم ينطو عليه أي شر، باعتبار أن الوجه مرآة اضطراب النفس، ومن هذا المنطلق اجعلوا قلوبكم فاضلة أمام الرب وطريقكم مستقيمة أمام الناس.

" قام يهوه بتعامله مع بني الإنسان في موقف غير متعاطف وغير أخلاقي، وعندما أخذ الناس يتكاثرون على وجه الأرض صاروا أمة واحدة تتكلم بلسان واحد وتعيش في سلام ووئام، وعندما هموا ببناء مدينة لهم وبرج عالي يرمز إلى وحدتهم وتضامنهم، نظر يهوه إلى ما هم صانعون فخاف أن يؤدي اتحادهم وازدياد قوتهم إلى تحالفهم ضده "[2]، فنزل الرب لينظر للمدينة والبرج، وقال الرب هو ذا شعب واحد ولسان واحد وهذا دلالة على ابتدائهم بالعمل، ولكن هذا لا يمنعهم من فعل ما كانوا ينوون فعله، إن ما فعله يهوه في حقيقة الأمر هو تحويل الجماعة الإنسانية الواحدة إلى مجتمعات متباعدة ذات ثقافات متغايرة، وهذا ما زرع العداوة بينهم وكان ابتداء الحروب وعدوان الأمة على الأخرى، فالعبريون يتوقعون من الإله أعمالا كأعمال الشيطان، وكان العمل الواحد عندهم تارة إلى الشيطان وتارة إلى الإله.

وفجأة ينتبه يهوه ويخطر له أن يتفقد أحوال الناس، فيرى أن شرهم قد كثر في الأرض، ولا يجد وسيلة لإصلاح هذا الشر أفضل من إفنائهم جميعا رغم كل الخيارات الأخرى المتاحة أمام الإله، "ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم، فحزن الرب وتأسف في قلبه، فقال الرب "امحوا عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته، الإنسان مع البهائم والطيور ... فما أنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح الحياة من تحت

[1] –فراس السواح، الرحمان والشيطان، مرجع سابق ص178.

[2] – المرجع نفسه، ص 118.

السماء، كل ما في الأرض يموت "[1] وهذا لمعاقبة الخطأة غير التائبين، وعندما جاء المسيح إلى العالم حثّ الناس على عدم ارتكاب الخطيئة وبيّن العقوبات المترتبة عنها.

إلا أنه بغض النظر عن الخطايا التي قد ارتكبها ضعفاء النفوس؛ فقد قام الإله بإحاطة التوابين برحمته وأنجاهم من الطّوفان ومنحهم عمرا جديدا، وعمل على إعمار الأرض من خلال زرع البذرة الصالحة في الأرض، وكأنه خلق آدم من جديد وبه ستكون بداية الإنسانية جمعاء. "ولكن المرأة رأت أنّ الشجرة جيدة للأكل وأنها بهيجة للعيون، فأخذت من ثمارها وأكلت وأعطت لزوجها أيضا معها فأكل "[2]، وعندما كشف يهوه عصيان الإنسان نطق بلعنته المقيمة التي تتجاوز عالم الإنسان إلى عالم الطبيعة بأكملها "ملعونة الأرض بسببك، بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك وشوكا وحسكا تنبت لك، وتأكل عشب الحقل، وبعرق وجهك تأكل خبزا حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك تراب وإلى التراب تعود فلقد كذب يهوه على آدم وحواء بأن شجرة المعرفة قد تجلب لهما الموت، فالإنسان الأول لم يلد خالدا، وخالقه التوراتي لم يكن راغبا في أن يشاركه أحد في خلوده، وذلك بدليل قوله: هو ذا آدم قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر، والآن يمد يده فيأخذ من شجرة الحياة فيأكل فيحيا إلى الأبد، فأخرجه الإله من جنة عدن ليعمل في الأرض التي أخذ منها"[3] ولم يكن الشيطان هو الذي أغوى حواء بالأكل من الشجرة المحرمة، بل كانت الحية هي صاحبة الغواية، وهنا ظهر الذين كانوا يوحدون بين الضرر الحسي وبين الخطيئة الأخلاقية، وقبل أن تصبح الحية رمزا للشيطان نلاحظ التشابه بين نفث السم ونفث الشر.

ارتكب يهوه أول خطيئة تحريمية في الفردوس، ولقد ولد آدم وحواء بعد طردهما من الجنة «قابيل وهابيل»، فكان هابيل راعي غنم وقابيل يحرث الأرض، فنظر إلى هابيل ولم ينظر إلى قابيل،

[1] –فراس السواح، الرحمان والشيطان، مرجع سابق، ص ص140-141.

[2] – المرجع نفسه، ص117.

[3] –المرجع نفسه، ص ن.

وهذا السلوك غير عادل بالنسبة ليهوه، وهذا السبب الذي زاد حقد قابيل على أخيه هابيل المفضل عند الرب حتى قتله.

2/ الديانة المسيحية:

ظهرت الديانة المسيحية وبدأ التأريخ لها منذ ظهور المسيح وقيامه بنشر رسالته، حيث ولد المسيح في السنة الخامسة قبل الميلاد، وبدأ نشر رسالته وهو في الثلاثين من عمره.

تقوم أسس المسيحية على عقيدة الخلاص، والتي تتضمن أصل الخطيئة، إذ تُعتبر أنها تسللت لآدم إثر عصيانه لأوامر الإله، وبهذا فقد لجأ المعتقد المسيحي إلى حل مشكلة وجود الشر، وذلك بصيغة جديدة وباكتشاف أول مرة مفهوم الثانوية الأخلاقية التي تجعل الشيطان سلطانا على الحياة النفسية والاجتماعية للإنسان، إلا أن أنصار المسيحية يرون أنّ الإنسان الذي يتبعها يكون في مأمن من تملك الشيطان، وإن حدث وأخطأ فإنه بإمكانه الوقوف من جديد ومتابعة حياته وممارسة شعائره الدينية وكأنه لم يخطئ، حيث شغل موضوع الخطيئة ميدان الفكر الديني البشري، كونها تعتبر ارتكاب الأشياء التي لا يريدها الإله، وهذا في حدّ ذاته تعدّ على مقدساته وعدم امتثال لأوامره، بالإضافة إلى أنها تبعد الإنسان عن سبل الإيمان، وبالتغلغل في موضوع الخطيئة نجد أنّ جميع البشر خطاؤون، وأولهم آدم عليه السلام الذي ارتكب الخطيئة الأولى على وجه الأرض، وأورثها لمن بعده جميعا وحملهم تبعاتها إلى يومنا هذا .

كان آدم تجسيدا للكمال الذي أراده الله، فلقد ولد خالدا مثل الملائكة، حيث خلقه الله من تراب الأرض ثم نفخ فيه من روحه لتدبّ الروح في جسده، إذ إن لطبيعة جسد الإنسان ازدواجية البنية، فهي تنقسم إلى نفسية وروحية لتكوين شخصية الإنسان، بعدما خلق الله آدم وضعه في جنة عدن وأحاطه بأشجار ذات ثمر وأنهار، وذكر له أسماء الموجودات في الجنة وحدد له اسم الشجرة المحرمة، وأمره بعدم الأكل منها، كان آدم مثل الملائكة حرا مستقل الإرادة، وخلق الله من ضلعه امرأته حواء، ثم أمرهما أن يأكلا من كل شجر الجنة إلا شجرة معرفة الخير والشر، فعاشا في انسجام

تام مع الطبيعة التي تمدهما بما يحتاجان إليه دون عمل أو عناء، إلى أن تدخل إبليس وتسلل إلى الجنة في هيئة "الحنش"، والتف على جذع شجرة المعرفة، وفي ذلك الحين كانت حواء قريبة من المكان فنظرت إلى الشجرة بثمارها البراقة، فراقها المنظر ودنت، فقال لها إبليس هامسا: أحقا قال الله ألا تأكلا من كل شجر الجنة؟ فقالت حواء بل نأكل من كل شجر الجنة وأما ثمار الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منها ولا تلمساها لئلا تموتا، فقال الحنش لا تموتا، ولكن الله عارف أن يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان مثله عارفين الخير والشر، ولكن حواء نظرت فرأت أن الشجرة جيدة للأكل، فأخذت من ثمارها وأكلت وأعطت زوجها أيضا فأكل، وعندما وصل علم بمعصية الإنسان للخالق نطق باللعنة الكبرى على الحنش إبليس، فأخرجه الله من الجنة إلى الأرض لأنه من تراب وإلى التراب يعود، وبسقوط الإنسان سقط معه العالم بأكمله وانفصل عن مجد الله.

وهنا تبين دور الشيطان وتقرر مصيره مع البشر وعلى العالم الأرضي في مقابلة العالم الإلهي في السّماء، فكل لمحة توصف بالبشرية فهي من عمله، وكل خطيئة أو غواية تنسب إليه،" فقد خلق الله العالم كاملا ونقيا، وخلق الإنسان في أحسن تكوين، ولكن الإنسان استخدم حريته في معصية خالقه مثلما فعل لوسيفر والملائكة الساقطون معه، وكما طرد إبليس وملائكته من السماء التوراتية، فلقد طرد آدم من الجنة السماوية إلى الأرض، وخرج إلى العراء والغربة، وأكثر من ذلك، فلقد انتقل الوجود الأرضي بأكمله من عالم المجد إلى عالم اللعنة المقيمة، وأسلم إلى يد الشيطان في انتظار قدوم المخلص" [1].

كان لآدم الإرادة الحرة في خياراته وبإمكانه التمييز بين الخير والشر "ويرى أوغسطين أن آدم قبل السقوط كانت له إرادة حرة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، لكنه لما أكل التفاحة هو وحواء دخلهما الفساد الذي انتقل منهما إلى خلقهما كله، ولم يعد أحد من هذا الخلق يستطيع أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، فلا سبيل أمام الناس إلى حياة الفضيلة إلا برحمة من الله، ولما

[1] –فراس السواح، الرحمان والشيطان، مرجع سابق، ص ص 250–251.

كنا جميعا قد ورثنا خطيئة آدم حقت علينا اللعنة الأبدية جميعا، وكل من يموت بغير تعميد حتى الرضع من الأطفال مصيره جهنم! حيث يصلى عذابا لا ينتهي وليس من حقنا أن نتذمر من هذا الجزاء، لأننا جميعا أشرار لكن الله برحمته الواسعة التي يرحم بها من يشاء يختار فريقا ممن نالهم التعميد، فيذهب به إلى الجنة"[1]، واللعنة برهان على عدالة الله، والخلاص برهان على رحمته، وكلاهما معا يكشفان عمن يتصف به الله من خير، كما يرى أوغسطين كذلك أنّ عصيان آدم وحواء أفقد البشرية حرية تقرير المصير واتخاذ تدابيرها بنفسها، وأصبحت خاضعة كل الخضوع لمشيئة الإله، ولن يتصلّح هذا إطلاقا إلّا بنعمة إلهية تحرر هذه العبودية وتطهرنا من الخطيئة الأولى، ويتأتى ذلك – حسب أوغسطين– من خلال الاعتراف بالخطايا ووجوب التواضع للذات الإلهية.

ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الخطيئة هي اضطراب في علاقة الإنسان، لأن الله خلق الإنسان وفرض القوانين، ولكن تركه رغم ذلك حرا في أن يفرض على نفسه قوانينه الخاصة، بمعنى أن القانون الإلهي ليس قهرا للإرادة البشرية ولا إلغاءً لها، "فالله خلق الإنسان وزوده بروح عاقلة وبإرادة، أي زوده بقدرة على الاختيار تشبه قدرة الملائكة طالما أن الملائكة والبشر موجودات عاقلة، ولقد أصبح من المألوف منذ تلك اللحظة أن تعرف الحرية بأنها غياب القهر أو الإرغام المطلق حتى بالنسبة للقانون الإلهي، وإنما تنتمي إلى الإنسان من حيث أنه عاقل وتعبر عن نفسها في قدرة إرادته على اختيار:–الحرية، العقل، القدرة على الاختيار_ هذه ثلاثة حدود لا يفترق بعضها عن بعض من الآن فصاعدا على الإطلاق "[2]، وهذه القضية جعلت المفكرين المسيحيين يقبلون هذه الحدود وفرضت عليهم ولاستعمالهم: الله خلق الإنسان حرا لأنه تركه مسؤولا عن بلوغ غايته الأخيرة.

يعود سبب الخطيئة إلى إرادة الإنسان الحرة والتي لا يمكن ان تقيد لأن مفهوم الإنسان ومفهوم الإرادة يتماشيان على نحو واحد وبذكر هذين الأخيرين نذكر أيضا " قوة الإرادة الحرة– مهما كان المعنى الذي نفهمها به ثابتة لا تزول مثلها مثل الإرادة ذاتها، كما أنه ليس من الممكن

[1] – الشيخ كامل محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1994، ص77.

[2] – جيلسون أيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: أمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص357.

تصور الإنسان بدون إحداها، كما أنه ليس من الممكن تصور الإنسان بدون الإرادة وهذا ما جعل جميع المفكرين المسيحيين ابتداء من «القديس أوغسطين» إلى القديس «توما الإكويني»الى «دانز سكوت»، يتفقون أن الإرادة الحرة ظلت بعد الخطيئة الأصلية على نحو ما كانت عليه من قبل أن ترتكبها "[1].

فكل منهم فكر وأكد بأن سبب ارتكاب الخطيئة يعود إلى الحرية، وبأن بالإرادة تستطيع أن تختار بين الخير أو الشر، ولأن من المستحيل تماما على المسيحيين ألا يهتموا بالكيف الأخلاقي للفعل الحر، إذن فإن خطيئة آدم –من وجهة نظر المسيحية– تعتبر عثرة أو زلة جعلت الإنسان تحت رحمة الموت المؤكد، وإلا لكان خالدا في جنة عدن، ولو أنه لم يقع في الخطيئة لما حمل جميع البشرية من بعد أوزار الموت، إذ تعتبر المسيحية أنّ الموت ليس من صفات الإله ولم يجعلها صفة في خلقه، ولو لم تحدث الخطيئة الأولى لأب البشرية لكان الإنسان يتصف بصفة الخلود مثل الله، وتؤكد المسيحية كذلك على أنّ آدم لم يورّث نسله تبعات خطيئته فحسب؛ بل أورث نفوسهم الفساد، لأن الشجرة الفاسدة لا تنتج إلا الثمار الفاسدة، إلا أنّ الإنسان وبعد اكتشافه أنّ كل المصائب التي يقع فيها مرارا وتكرارا هي ثمن عصيانه لأوامر الله؛ سعى جاهدا لخلق طرق التقرب إلى الإله والتذلل له بتقديم القرابين والذبائح بنوعيها العامة والخاصة، فالعامة كانت تقدّم في كل يوم أو في كل موسم ديني، أما الخاصة منها فكانت تقدم من طرف كل شخص حسب الطلب الذي سيطلبه من الإله مع التذلل له، قصد الحصول على الغفران وتكفير الذنوب التي تلاحقه جراء خطيئة آدم، ومن بين الطرق التي تضمن الغفران كذلك الاعتراف بالخطايا ووضع الثقة التامة في رحمة الإله، وأنه سيغفر جميع الذنوب بمشيئته وقدرته على الصفح، وبالتالي فإنّ غضب الله على عباده لا يعني التخلي عنهم أو الحقد عليهم؛ بل يعني أن يجعلهم يلجؤون إلى باب التوبة وطرقه بصفة مستمرة .

[1] – جيلسون أيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط, مرجع سابق، ص366.

ولقد وضح أوغسطين التفرقة في شكل أكثر دقة، حيث فرق بين الإرادة والقدرة، ومن هنا لا يكون أي غموض، إذ لن تكون الإرادة القدرة والعكس، لكن بقيت مشكلة أخرى، فلو أننا فرقنا تفرقة جذرية بين القدرة والإرادة؛ فسوف تنتهي في النهاية إلى حرية تخلو من الفاعلية ما دمنا قلنا أن الحرية هي القدرة، والواقع أن القديس أوغسطين وجد نفسه مأخوذا تماما بكثرة المعاني التي تقدمها كلها الحرية لعقل الرجل المسيحي، فهي تعني –أحيانا وببساطة– حرية الإرادة، في أحيان أخرى تعني الحرية في مقابل العبودية، وطالما أن العبودية يمكن أن تكون عبودية للخطيئة أو عبودية للموت، ففي استطاعة المرء أن يقول أن «الحرية» هي القداسة أو الطهارة التي تحررنا من أحدهما، أو أنها البعث أو القيامة، والحرية التي تخلصنا من الخطيئة ومن العذاب والموت (الحريات الدينية أو الخاصة بما فوق الطبيعة)، ولقد كانت الرغبة قوية عند اللاهوتين لمنع تعدد الحريات إلى الوحدة، عن طريق امتصاص حرية الإرادة في هذه الحريات الدينية التي تحطمها قيودها، وتسمح لها بأن تظهر قدراتها بغير كبت ولا كبح » [1] ، فالحرية الوحيدة هي حرية فعل الخير أو السلوك المستقيم، فضلا عن وجود حرية مزدوجة هي حرية الإرادة الحرة وفي حالة اللامبالاة الأخلاقية وحرية الإرادة الحرة المحررة، ومن السهل أن نفهم أسباب هذا التفضيل، والإرادة الحرة –كما سبق– هي القوة المادية الثابتة التي لا تتغير، في حين أن حرية فعل الخير الذي يعتبر سلوكا مستقيما مفقودة، فكيف لا نفرق بين الأمور على هذا النحو من الاختلاف..؟

3/الديانة الإسلامية:

من خلال ما سبق عن الديانتين –وخاصة الديانة المسيحية–، حيث ذكر فيها مفهوم الخطيئة الأصلية، والتي ترى بأن الإنسان يرث الشر ويقع في الخطأ ويرتكب الذنب، راجع إلى خطيئة الإنسان الأول آدم، فكل خطيئة أو فعل شر راجع إلى هذه الأخيرة، ولكن في الديانة الإسلامية ليس هناك

[1] –جيلسون أيتين، مرجع سابق، ص ص367–368.

ذنب يرتكبه الشخص راجع إلى وراثته من أبيه أو يورثه لبنيه، فحواء وآدم تحصلا تبعات الخطيئة لأنهما كان على علم بغواية الشيطان.

إن الشيطان قد وسوس لآدم أولا ثم للزوجين معا، ثم إن الاثنين قد أكلا من الشجرة دون الإشارة إلى من كان البادئ بالأكل أو المحرض عليه، وبذلك فقد برأ القرآن الكريم المرأة من التحريض على المعصية الأولى، وألقى اللوم على الطرفين معا، وتم طردهما من الجنة إلى الأرض ليحصل فيها قوته بالكد والتعب **{قُلْنَا اهبطوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ}** [1].

"فإن مفهوم الخطيئة الأصلية غير موجود في المعتقد القرآني، وأن نسل الإنسان يرث خطيئة آدم لينوء به عبر تاريخه، بل هو قادر على تحقيق خلاصة بمجرد الإيمان بالله –تعالى–والإخلاص له، وبخصوص الأمر الإلهي بعدم الأكل من الشجرة؛ فإن ذلك الأمر لم يكن غير مبرر أو مفهوم بالنسبة لزوجين الأولين، بل إن الله قد أوضح لهما مسبقا أن الشيطان عدو لهما، وأنه سوف يعمل على إغوائهما إلى المعصية وإخراجهما من الجنة، وهي حالة فيها بيان لسبيل الخير وسبيل الشر منذ البداية[2].

وهنا نستطيع القول بأن الخطيئة هي اضطراب في علاقة الإنسان بخالقه ناتجة عن إرادة حرة، "ولكن طبيعتنا تستمد طابعها من العقل، ولو صح ذلك لكان تعريف الخير الأخلاقي والفضيلة بأنها ما يتفق مع طبيعتنا، يعني في نفس الوقت تعريفهما بأنهما ما يتفق مع العقل والعكس، فإن الشر الأخلاقي والخطيئة، والرذيلة التي تنبع منها الخطيئة لا يمكن تصورها إلا على أنها نقص العقلانية أو الفعل أو العادة، ويمكن أن نعود إلى تعريف الأخلاق عند شيشرون "بأنها تعوّد الفعل على نحو ما يتطلب العقل والطبيعة" [3]، وذلك أن الخير عند الإنسان يعني اتباع العقل، والشر عند الإنسان هو

[1] – القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية، 38.

[2] –فراس السواح، الرحمان والشيطان، مرجع سابق، ص 291.

[3] – فراس السواح، الرحمان والشيطان، المرجع نفسه، ص ص 380-381.

الابتعاد عن العقل والتحديد النهائي لتصور الفضيلة الذي يقول به القديس توما: إن ما يجعل الإنسان خيرا، وما يجعل سلوكه وما يصنعه خيرا هو أن يعمل وفقا لطبيعته، أعني وفقا للعقل، وهذا المثال غير كاف بالنسبة للرجل المسيحي لأنه لم يذكر الله قط ولم يشر له أدنى إشارة ولا إلى العلاقات "الخيرة أو الشريرة التي تقيمها الفضيلة أو الرذيلة بين إرادة الإنسان وإرادة خالقه، والخطيئة هي الكلام أو الفعل أو الرغبة ضد القانون الأبدي.

وفي رسالة يوحنا الرسول الأول: "من يفعل الخطيئة فهو من إبليس، لأن إبليس من البدء يخطئ، ولأجل هذا ظهر ابن الله لكي ينقض أعمال إبليس" [1]، وإن الشيطان ليس كائنا شريرا فحسب؛ بل إنه صاحب مملكة الشر في العالم لأنه يتخذ من النفس الإنسانية والمجتمع الإنساني مجالا رئيسيا لنشاطه.

لم تول تعاليم يسوع اهتماما خاصا بالعبودية وواصل وعظه وحثه على مكارم الأخلاق دون هوادة، فدافع عن الشيوعية وحرض على توسيع دائرة الأسرة الخاصة وانفتاحها، وتفسيح صلاتها الضيقة الملمومة بالتّحول إلى دائرة الأسرة البشرية العظمى التي تخضع لأبوة الله، وأوصى بنبذ الأحقاد وطرح العقاب جانبا وحث على مقابلة الشر بالخير، بدلا من مجازاته بالشر العدواني "[2].

إن إرادة الإنسان الحرة هي سبب وقوعه في الخطيئة الأصلية، وبهذا أرجعت الديانة المسيحية الإنسان عبدا لها، وفعل كل شيء يعود إليها.

وسلوك الخير حسب سقراط هو" أن الإنسان يسلك السبل المؤدية إلى السعادة بعد معرفة طبيعتها معرفة واضحة، أما الشر فهو الحيدة عن ذلك" [3]، وهذا يعني أن الإنسان لا يعمل الشر باختياره، أي لا يصدر عن الإنسان فعل الشر بصورة إرادية، فلا أحد يعمل الشر بمحض إرادته، فإن الإنسان يفهم بسهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم، لأن من يجهل طبيعة السّعادة الحقيقية

[1] –عباس محمود العقاد، إبليس، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط3، القاهرة، مصر، 2005، ص102.

[2] –جورج برنارد شو، المسيح ليس مسيحيا: تر: جورج فتاح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، لبنان، 1979، ص46.

[3] – كريسون أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: الإمام عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص78.

ويجهل السبل والطرق الموصلة إليها؛ لا يمكنه إلا أن يخطئ ما يبحث عنه، فأساس الشرور عائد للجهل أما أساس الفضائل فيعود للعلم، وحينما يعمل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلا بمقدار ما يكون مقترفا للإثم.

يقوم المعتقد الإسلامي على الإيمان بالله إلها واحدا وخالقا، وتتبع هذا الركن الأساسي في إيجاد المسلم عدد آخر من أركان الإيمان، تفصل فيها في هذه الآية: **{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا}**[1]، بحيث لا يشكل الإيمان بالشيطان عنصرا من عناصر العقيدة القرآنية، ولكن الاعتقاد بوجوده ودوره في حياة الفرد والجماعة أمر مفروض على كل مسلم.

كما "يختلف فحوى المعتقد القرآني عن فحوى الثانويات الأخلاقية في نقطة حاسمة، وهي أن الشيطان ليس مبدأ كونيا للشر، وليس حاكما على مملكة الشر تقف في مواجهة مملكة أخرى للخير "[2]، كما أن الخير والشر احتمالان مجردان وخياران أخلاقيان سيرهما الله لبني البشر ليكونا موضوعا للحرية التي وهبها، تمييزا لهم وتكريما على بقية الكائنات غير العاقلة، "**{ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ}**[3]، من خلال الآية الكريمة يبيّن الله –تعالى– لعباده أنّ كل نفس ستذوق من كأس الموت وتتجرّع مرارته، ويؤكد على عدم خلود بشر في هذه الحياة، في قوله –تعالى– (نبلوكم) بيان على الابتلاء، أي أنّ هذا الخير والشر ما هما إلا ابتلاء منه عز وجلّ، وبمعنى آخر يضع الله الإنسان أمام امتحان حيث يفرش أمامه كل الخيرات وألوان النعم ويبسطها له، وبالمقابل هناك من يضع أمامه أشد أنواع المحن ليرى من يشكر النعم فيزيده ومن يصبر على المحن فيجازيه على صبره خيرا ويرفعها عنه، وفي الحالتين معا إنّ المرجع الوحيد الذي لا مفر منه هو الموت

[1] – سورة النساء، الآية: 136.

[2] –فراس السواح، الرحمان والشيطان، مرجع سابق، ص 278.

[3] – سورة الأنبياء، الآية: 35.

ولا يظلم الله أحدا والابتلاء بالشر لا يكمن فقط في المحن التي ينزّلها الله –تعالى– على عباده؛ بل يتجلّى أيضا في النفوس البشرية التي تحثّ على الشر وتحاول زرعه فيمن هم حولها، فتصبح نفوسهم ضعيفة ومريضة، وهناك من يصابون بِابتلاء الحقد والبغضاء وحب الشر لغيرهم وتمني زوال النعمة عنهم، وهذا في حد ذاته أشد أنواع الابتلاء الذي قد يصيب الإنسان، لأن الشر في هذه النفوس متجذر ويصعب استئصاله بسهولة، إلا إذا سعى الشخص بنفسه إلى محاولة الإصلاح الداخلي لروحه الباطنية التي تحثه على ارتكاب الخطايا والتمتع بالشرور التي يزينها له إبليس، وينفث من روحه الخبيثة في قلبه ويحاول إقناعه ليقبل على المعصية وهو مقتنع كل الاقتناع أنه لا يفعل شيئا محرما أو منهيا عنه من قِبل الله –تعالى– .

إن الله هو الخير المحض الذي يحفظ خلقه المؤمن من شرور إبليس، ولذلك لم يكن واقفا موقف حياد اتجاه خلقه، يقول عز وجل **{قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ}**[1].

يتضح لنا مما سبق أن الخطيئة في الإسلام ليست أصلا كونيا يعاند الإرادة الإلهية بإرادة مثلها أو مقاسمة لها في أقطار الوجود العليا والسفلى، فالعقيدة الإسلامية تعتبر القيمة الروحية، فالعبرة بالقيمة الروحية التي تناط بها في مسألة واحدة قبل كل مسألة يتناولها الإيمان، وتلك هي مسألة الخير والشر والتبعة والجزاء، فالعبريون تلقوا أديانهم وهم على حالهم من الوثنية، فلبثوا زمنا أطول يخلطون بين فواصل الخير والشر وفواصل المنفعة والضرر "، وبعد ذلك جاءت المسيحية ففصلت بين الخير والشر بفاصل كبير، وحققت معنى الخير الروحاني الذي يتفضل من معنى المنفعة والسلامة، وباعدت بين عاملين "[2]، ومعنى ذلك أن يأتي الذنب بعمل الشيطان ويزول بعمل الإله، ثم جاء الإسلام وبسط على الوجود كله ومنح الإرادة الإنسانية حقها وتبعتها، وجعلها ظالمة لنفسها إذا سمحت للشيطان أن يظلمها، فإنما هو خداع وضعف، لقد كرّم الله النفس الإنسانية جمعاء وجعلها معززة

[1] – سورة يوسف، الآية: 64.

[2] –عباس محمود العقاد، إبليس، مرجع سابق، ص127.

معظّمة ولم يستثنِ من ذلك أي جنس أو لون أو عرق، أي أنه تكريم شامل للمسلمين وغير المسلمين، لأنّ الله يرزق من طيباته الجميع دون استثناء، وحرّم إهانة أو ظلم النفس التي خلقها وجعلها مكرّمة، وحظر التعدي على حقوق أي منها مهما اختلفت الديانات، ولعلّ ذلك يتجلّى في حياة الرسول الكريم وطريقة تعامله مع النّاس من مختلف الأطياف الدينية، ومن منا لا يذكر قصة الرسول صلى الله عليه وسلّم حين مرّت أمامه جنازة فقام، وعندما أخبره أصحابه أنها ليهودي أخبرهم أنها نفس، أي أنه قام احتراما للنفس البشرية ولم يتخذ موقفا من كونها لغير مسلم، ولقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على زرع مثل هذه المواقف في نفوس المسلمين وحثّها على احترام النفس الإنسانية والرحمة بها والتّعايش مع من يخالفونهم عقائديا حتى وإن لم يحدث إقناعهم بالدين الإسلامي، لأن الشريعة الإسلامية فرضت العدل والألفة بين الناس وغيرها من الأخلاق الفاضلة.

إن الحدث الأخلاقي دائما ما يفرض نفسه في كل زمان وفي كل مجموعة، مع محاولته للبحث عن تصور دوافع الشر القديم لنسيان الخطأ والصحيح للجنس البشري القادم، ذلك لإحيائه أول جريمة جسدها أبناء آدم، ومن تلك اللحظة لا زال الصراع بين الذوات الإنسانية، فسادت الكراهية والحسد إلى أن حدثت ظاهرة القتل التي كانت أخطر وأسرع ممارسة للشر، وهذه كحقيقة مرة عاشها الإنسان، ولا زال يعيشها إلى يومنا هذا.

نقرأ في وصية نفتالي: «لا تعجلوا بإفساد أعمالكم بالجشع، ولا تظلموا نفوسكم بالكلام الباطل، لأنه من يلتزم بالصمت في نقاوة الفؤاد يحفظ مشيئة الله وينبذ مشيئة بالعار»، وفاعلوا الشر هم أداة الشيطان بهم ينفذ مآربه، وكذلك قال "فإذا سعيتم في الخير يا أولادي يباركم الناس والملائكة ويهرب الشيطان عنكم، ومن يسع في الشر يلعنه الناس والملائكة ويتملكه الشيطان فيجعله أداة له "[1]، فهذا العقاب مقصود لبني البشر على ما فعلوه واقترفوه من ذنوب، فكان هلاك كل متجبر شرير، ومن بين وصايا التعاليم تجنب اقتراف الشر والابتعاد عنه نجد وصية النفتالي.

[1] – السواح فراس، الرحمان والشيطان، مرجع سابق، ص179.

فلكي يبتعد الإنسان عن الشر وما يسبب له من أضرار، عليه أن يعرف نفسه ومن يعرف نفسه يعرف ربه، يقول الإمام علي: «عجبت لمن يجهل نفسه فكيف يعرف ربه» [1].

فالذوق الديني لا يستمر بممارسة أي شيء، إلا إذا كان عن طريق العبودية، والدين عند الله الإسلام لأنه لا يريد لعباده الكفر والوقوع في الشر وارتكاب الخطيئة، ويقال إن معرفة الذات شرط لازم لمعرفة الله، لأن الذات الحقيقية للإنسان هي روحه المتحدة مع الله.

ويمكن القول إن العقائد الدينية قد تتمتع بالانسجام الداخلي، وهو شرط لازم للتطابق مع الواقع، فالشر أداة يحاول أن يغرسها الشيطان في عقل الإنسان، وهنا يصبح من الصعب أن يتأقلم مع واقعه، فيسع القول إن العقائد الدينية يمكن أن تكون عقلانية.

فمشكلة الشر لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الرموز، وهو الأمر الذي نلتمسه في قول ريكور: "صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسة الدلالية التي خصصتها للاعتراف بالشر، ولاحظت أنه لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف، بل لاحظت أن وسيلة الاعتراف بالشر سواء كان شر المعاني أم شر المقترف تعبيرات غير مباشرة مقتبسة" [2]، فكل التغيرات التي تطرأ على عاطفة الشر وتجربته، يمكن أن تؤثر فيها تغيرات دلالية، ومثالا عن ذلك انتقال الجزء إلى معيش الخطيئة والإثمية مجموعة من الدرجات الرمزية التي تؤثر فيها صور الانحراف، والدرب والمنحى والتيهان، والعصيان ثم بصورة العبء، والحمل والخطيئة وبصورة العبودية التي تشملها كلها.

يعتبر الرمز تعبيرا أو علامة، فهو يحتوي على معنيين: أحدهما جلي وواضح تأخذه من القراءة الحرفية، والآخر خفي وغامض، غير مباشر يدل على المعنى الحرفي المأخوذ من القراءة التأويلية، ويعبر عنه بول ريكور في أحد مواضيعه (الوساطة بالرموز)، أقصد بهذا المصطلح العبارات ذات المعنى المزدوج التي غرستها الثقافات التقليدية فوق تسمية "العناصر" الكون (النار الحارة- الريح- الأرض

[1] – مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مرجع سابق، ص104.

[2] – بول ريكور: في التفسير محاولة حول فرويد، مصدر سابق، ص ص20-21.

.....إلخ)، أبعاده (ارتفاع- عمق .....)، ومظاهره (ضوء- ظلمة، ...)، فهذه العبارات مزدوجة المعنى وتتخلل هي نفسها الرموز الأكثر كونية "[1]، إذ يعتبر الرمز شرطا من شروط فهم التحليل النفسي وأداة هامة من أدواته التي يستعين بها على ذلك، بالإضافة إلى تحويله من تحليل نفسي إلى تحليل واقعي، ويبدأ هذا بالتقصي الإبستمولوجي للتحليل النفسي للوصول إلى الجانب المنطقي، كما أخذت التأويلية في الكشف على العلاقة بين مختلف فروع المعرفة والتحليل النفسي على عاتقها، مكنها ذلك من تعزيز آليات التأويل داخل أسوار الهيرمينوطيقا.

ثانيا–رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم – آدم –

يقول بول ريكور –وهو يتساءل عن معنى أن يكون الإنسان خطاء-: "إن إمكانية الشر منقوشة في تكوين الإنسان" [2]، وبمعنى أن الشر هو الذي نصارعه، ليس لنا أي علاقة معه سوى علاقة صراع وضعية، وهو ذلك الموجود الذي ما كان يجب أن يوجد ولا نستطيع تفسير وجوده، لأن الشر هو إنساني ويتحدد منبعه في إنسانية الإنسان، وهو عالم ظهور الشر ويؤكد بول ريكور ويطرح مسألة المحدودية النوعية الناتجة ليس عن كون الإنسان مشاركا في العدم؛ بل عن كونه غير متطابق مع ذاته، فمفهوم اللاتناسب بين الذات والذات هو الذي يلبي مطلب أنطولوجية الحقيقة الإنسانية، لأنها هي من تشكل "درجة الوجود" لدى الإنسان.

إذا لم يكن الاعتراف كان هناك شر، ولكن إذا لم تكن لغة لن يكون اعتراف، وتتحدد تجليات الشر بلغة تسمى لغة الاعتراف، فهي تعتبر رمزية وتجعل الشخص يتكلم عن الشر ويقع في الخطأ، فهي لا تتكلم عن الخطيئة بشكل مباشر (لغة الاعتراف)؛ بل بمصطلحات مجازية غير مباشرة، وهذا يستدعي فَكّ الرموز لفهم اللغة بطريقة مباشرة ،" وفي الاعتراف بالخطيئة شيء مريع ولا يمكن اختراقه، وهو الذي يجعل الغنوصية الميل الدائم للفكر، وسرا للظلم يكون له المفهوم الكاذب للخطيئة

[1] – بول ريكور، من النص إلى الفعل، مصدر سابق، ص23.

[2] –بول ريكور، فلسفة الإرادة الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، –المغرب، 2008، ص10.

الأصلية مثل اللسان المرمز"[1]، فوظيفة الرمز تكمن في سعيها إلى فتح باب العديد من التأويلات للوصول بنا إلى الذات، ومحاولة فك هذه الرموز هي –في حدّ ذاتها– محاولة لانفتاح الذات على نفسها، وتحليل أسرارها وتحريرها من قيود الخطيئة التي تكبلها.

لأوغسطين رؤية أخرى للخطيئة؛ فهو يرى أن الله هو من صنع الإنسان، وصنع كذلك الشر والانسان ليس وحده المسؤول عن الذنب ولذلك" صنع أوغسطين رؤية أخلاقية محضة، حيث يكون الإنسان مسؤولا مسؤولية كاملة، ولقد استخلصها من رؤية مأساوية، حيث لم يعد الإنسان فيها صانعا، ولكن ضحية لله الذي أقامه هو لنفسه، لو لم يكن قاسيا "[2]، ولقد عارض أوغسطين بين الإرادة السيئة وطبيعة البيئة، فما ينقله رمز آدم هو –أولا وبشكل أساسي– هذا التأكيد على أن الإنسان إن لم يكن الأصل المطلق، فهو على الأقل نقطة انبثاق الشر في العالم، فالشر ليس شيئا ولا مادة ولا جوهرا ولا عالما، فهو لا طبيعة له، لأنّ رمز آدم يؤكد على أنّ الإنسان هو نقطة انبثاق الشر في هذا الكون، وأنّ آدم هو سبب بث الخطيئة في عالمنا، باعتبار أنّ مفهوم الخطيئة يعتبر ميراث أورثه أول إنسان خلقه الإله في العالم إلى من هم من صلبه والمتسبب الأول في بعث الشرّ ونشره.

انبثاق الشر مصدره إنساني ووجداني في الآن نفسه "فإن لغز العبد الحاكم، أي الحكم الحر الذي يقيد نفسه ويجد نفسه دائما مقيدا، هو المضمون الأقصى للرمز الذي يؤدي إلى التفكير، فلأي حد لا يزال الرمز له صفة تأملية وخاصة بالإرادة السيئة، قادرا على أن يكون موضوع «تفكر»" [3]، فهذه الإشارة إلى العبد الحاكم تجعلنا نستكشف منها كم أن المشاكل الخاصة بالمنهج والتي تم تجاوزها؛ مرتبطة بمشاكل العقيدة، وهنا ما يجعلنا نتطرق إلى فهم الرؤية الأخلاقية للعالم كجهد من أجل فهم دائم وحصري للحرية والشر أحدهما بالآخر، ولكن فهم الشر من خلال الحرية هو قرار

[1] –بول ريكور: صراع التأويلات، مصدر سابق، ص320.

[2] – المصدر نفسه، ص323.

[3] – بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص19.

خطير، قرار الدخول إلى مشكلة الشر من الباب الأضيق، وذلك بالافتراض أن الشر هو «إنساني، وجداني».

إن فهم الشر من خلال الحرية، هو نفسه حركة الحرية التي تأخذ الشر على عاتقها، وتعترف الحرية أنها مسؤولة عن الشر وتعتبر الشر شرا مقترفا، وهذا الاعتراف هو الذي يربط الشر بالإنسان ليس فقط بصفته مكان ظهوره؛ بل كفاعل له هذا الفعل الذي خلق المشكلة، فنحن لا نصل إليها بل ننطلق منها، "حتى ولو توجب على الحرية أن تكون فاعل الشر دون أن تكون هي الأصل الجذري له، فإن الاعتراف يضع مشكلة الشر في كرة الحرية " [1]، ذلك أنه إذا لم يكن الإنسان مسؤولا عن الشر سوى بالتخلي، سوى بنوع من المشاركة من الجهة النقيضة، بأصل الشر الأكثر جذرية من حريته؛ فإن هذا الاعتراف بمسؤوليته هو الذي يسمح له بملامسة هذا الأصل الجذري.

حرية الإنسان ليست المنبعث الوحيد للشر و" ليس صحيحا فقط أن الحرية هي علة الشر؛ بل الاعتراف بالشر هو شرط وعي الحرية، إذ يمكن في هذا الاعتراف مفاجأة التمفصل الدقيق للماضي والمستقبل للأنا وللأفعال، للاوجود وللفعل المحض داخل الحرية نفسها، تلك هي عظمة الرؤية الأخلاقية للعالم "[2] .هذا من جهة

ومن جهة أخرى، فإن الشر يدخل العالم ما دام الإنسان يطرحه، لكن الإنسان لا يطرحه إلا لأنه يستسلم لاستثمار الخصم، لأن الإنسان الذي تكشفه هذه الرمزية (رمزية الشر) يبدو ضحية أكثر منه مذنبا.

بالرغم من تداخل شخصيات عدّة وبروزها في الأسطورة الآدمية؛ فإن الضوء ظل مسلطا على فعل أول إنسان على وجه المعمورة أنه آدم، واعتُبر ما قام به انتقال من الروح البريئة إلى الروح الشريرة، ويمثل اختياره الخاطئ للشجرة التي أراد أن يأكل منها انزلاقا نحو الشر دفعته إليه امرأة، وهنا

[1] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص21.
[2] –المصدر نفسه، ص23.

تبرز الهشاشة لدى آدم، وبهذا تتداخل عدّة أساطير في تشكيل الأسطورة الآدمية التي لقبها البعض بأسطورة السقوط، فنجد مثلا أسطورة الإغواء حينما زيّن إبليس الشجرة لآدم، وتمثل له على شكل أفعى، أيضا نجد أسطورة الاختيار السيء حينما أخطأ آدم اختيار الشجرة، رغم تنوع الأشجار المتواجدة في جنة عدن من حوله واختلاف ثمارها.

إن رمزية الشر تبدأ بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي و " إن لغز الحاكم، أي الحكم الحر الذي يقيد نفسه ويجد نفسه دائما مقيدا، هو المضمون الأقصى للرمز الذي يؤدي إلى التفكير، فلأي حد لا يزال الرمز الذي له صفة تأملية وخاص بالإرادة السيئة قادرا على أن يكون موضوع «تفكر» [1]، فما يجعل الأساطير تتصل بالمعرفة هو تأويل رموز الشر.

لقد كشفت لنا أسطورة آدم عن الوجه الغامض للشر، وعمل ريكور على اكتشاف الأبعاد الرمزية للأساطير من خلال تأويله لمفهوم الشر، فالأسطورة قد تكشف عن وضع كل إنسان بأنه متورط في الشر، وماضي الإنسان هو الشر، فإرادة الإنسان أسيرة تماما للخطيئة، إذ إن رمزية آدم هي نقطة انبثاق الشر في العالم، لقد دخلت خطيئة واحدة إلى العالم ومن طرف إنسان واحد، فالخطيئة ليست العالم، بل هي تدخل إليه وتغرس في الذوات الإنسانية، ولقد قال ريكور في هذا المجال: "تكشف أسطورة آدم –في الوقت نفسه– عن الوجه الغامض للشر، بمعنى: لو أن كل واحد منا ما بيديه ويدشنه وكل واحد منا يجده في ذاته وخارج ذاته وقبله"[2]، إن الأسطورة تحمل بُعْدَ أصل الشر، فهي تكشف حقيقة كل إنسان، وهكذا فإن الأسطورة تعقد في صورة الجد للجنس الإنساني كل هذه السمات التي عددناها: واقع الخطيئة السابق على كل وعي، والبعد الجماعي للخطيئة الذي يعتبر الاختزال إلى المسؤولية الفردية، وعدم قدرة الإرادة التي تغطي كل خطأ حالي.

إننا بتناولنا لأسطورة آدم من هذا الجانب فقط؛ نغيّب الطرف المقابل لها والمتمثل في أن خطيئة آدم وعصيانه ليسا هما السبب الوحيد الذي جعل الله يخرجه من الجنة، وبالتالي النزول إلى

[1] – بول ريكور، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص19

[2] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص 335.

الأرض مع بقية نسله، إنما هذا عقاب له على عدم طاعته والامتثال لأوامره، ورؤية أنه لولا خطأ آدم لكنا جميعا ننعم في الجنة فيه نوع من السذاجة، لأنّ الهدف الأول لله حينما قرر أن يخلق بشرا هو إعمار الأرض وجعل الإنسان خليفة له في الأرض. وقد كان آدم حرا كل الحرية قبل وبعد خطيئته، حيث اعترف بالخطيئة التي ارتكبها، وأقر أنه يستحق العقاب الذي سيسلطه عليه الله، وتحمل تبعات عصيانه لذلك أخرجه الله من الجنة إلى الأرض التي نعيش عليها اليوم.

ثالثا: المنعرج الرمزي في تجربة الشر:

لقد حاول ريكور من خلال مساره الفكري أن يقيم رؤية للإرادة يحدد بمقتضاها كبقية ظهور الشر باحثا في العلاقة المتبادلة بين الإرادي "volontaire" واللا إرادي "involontaire " في إمكان حدوث الشر غير أن معرفة الواقع يسقى ولا يمكن أن يكون أو يتم بدون وسائط: بحيث أن الإنسان يعيش وضع شبه أنطولوجي مأساوي على الصعيد العملي والعاطفي، ومن هنا يتساءل ريكور عن سبب وقوع الإنسان في الخطأ (الشر) وإلا أن سبب ذلك هو الطبيعة الإنسانية، "أي عدم وجود أي تناعم وجودي بين ما يطمح إليه الإنسان وما هو واقع إمكاناته"[1].

فالمشكل الذي يطرح حول الشر هو أن الشر ظاهرة عنف، جرح ألم مفتوح لقلب أمنيته حياة أفضل وعيش أفضل ... إلا أن مشكلة الشر سببها الهشاشة العاطفية لكون الإنسان ضعيفا، فالشر لا يمكن التعبير عنه إلا من خلال الرموز، لأن بول ريكور يقر بأن وسيلة الاعتراف بالشر تغييرات غير مباشرة ومجازية مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة، ولكن إذا أصبحت رموز الشر تتكاثر جعلت الإنسان ينتقل من إمكانية الوقوع في الشر إلى اقتراف الشر بإمكان وسهولة في كل لحظة.

بين ريكور في كتاب «رمزية الشرThe symbolism of evil» أن الشر لا يمكن إدراكه مباشرة من خلال تعبيراته وتأثيراته، هذا يعني أن "الشر" يتطلب عملية تفسير وتأويل لكي

[1] – بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص14.

تعرفها"[1]، ومع ذلك فإن التفسير ضرورة كونية في غياب المعنى المباشر للشر، فإن هناك جانب آخر يبدو لريكور "الشر رمز"، ويلخصه في عبارة مشهورة "من خلق صحراء النقد نتمنى أن تنادي من جديد"، وإذا أردنا أن نسمع الصوت ينادينا فعلينا قطع صحراء الكدح الفكري: الشك والإيمان من جديد.

ولقد قرر ريكور أن الرمزية لا تتكلم عن الدنس والخطيئة أو عن الذنب، بل تستعمل مصطلحات غير مباشرة ومجازية، "والرموز بالنسبة له هي علامة لها معنى مزدوج تحيلنا إلى المعنى الحقيقي"[2]، فإن الرمزية تفتح مجالا كبيرا للتأويل، وذلك من خلال رَمْي الهيرمينوطيقا إلى إزالة الوهم عن الرمزية وكشف القوى غير المعترف بها المستترة داخلها، واستكشاف استتباعات الرموز.

إن الشر كان طريقا لفتح المجال لريكور لجعله مهتما باللغة، ويؤكد أنها مركز جوهري يخرج منه العديد من الرموز اللغوية، فالتأويل –حسب ريكور–يفسر ويفك كل لغز لغوي مهما كان عمقه، فالرمز فتح العديد من المجالات لتوسيع المعاني والتفسيرات.

لقد بين ريكور في كتابه «**صراع التأويلات**» أهمية التأويل ومحاولته لإزالة فكرة الخطيئة الأصلية التي جاءت من الأساطير والأناجيل، ويقول "لست دوغمائيا ولا مؤرخا، فأنا أريد بدقة شديدة أن أساهم بما سأسميه ما يقال إنه تأويل (**دوغمة**) عقيدة الخطيئة الأصلية"[3] إن مفهوم الخطيئة الأصلية بوصفه متصورا جدليا ودفاعا عن الدين ليعني: أن الشر ليس شيئا يكون ولا كائن له، ولا طبيعة، لأنه منا ولأنه عمل الحرية.

إن الخطيئة التي يعترف بها الإنسان هي أقل من فعل الإساءة والعمل السيء، فالخطيئة هي قدر مستبطن، كما نرى في فكرة الغنوصية، فإن المعرفة الكاذبة والإيمائية العقلانية تقومان على التأويل نفسه للشر، ولأن الشر هو "شيء وعالم"، فإن الأسطورة هي "المعرفة"، ومن هنا فإن غنوصية

[1] –دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، مرجع سابق، ص152.

[2] – بيتر كوزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ص237.

[3] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص320.

الشر تمثل واقعية للصورة، كما تمثل تحويل الرمز إلى عالم" وهكذا ولد علم الأساطير الدوغمائي الأكثر استيهاما للفكر الغربي، كما ولد الغش العقلي الأكثر استيهاما، والذي اتخذ اسما هو: الغنوصية (La gnose)"[1].

ما يجعلنا نغوص في البحث عن حقيقة الرموز من خلال الشر، فهو يجعل أسطورة الأرض خصبة لتأسيس الفهم، فالرمز عند ريكور" يطلق التفكير، فلقد استخدم الرمز في العديد من الرموز الدلالية، وتوحي عبارة: "إن الرمز يطلق التفكير"، بأن كل شيء قد قيل لغز، ومع ذلك يجب البدء دائما وإعادة النظر في سعة التفكير.

ومن هنا، فإن اهتمامه بالرمزية سلك منعطف تأويل الرموز، حيث قدم ريكور بعدا تأويليا داخل الفكر التأملي، ويقول في هذا الصدد: «ما كان بإمكاني أن أتحدّث عن الإرادة السيئة أو عن الشرّ دون تأويلية نوع ما .... لقد فرض على موضوعي الأول أن أبحث في بنية الرمزية والأسطورة »[2] ، لقد حصر التأويل في هذه الحالة بتأويل اللغة الرمزية، فالرمزية تستدعي تأويلا ما لأنها تقوم على بنية دلالية معينة، هي بنية التعبيرات ذات المعاني المزدوجة، وثمة تأويلية كذلك لأن هناك لغة غير مباشرة، لذا كانت الهيرمينوطيقا هي الكشف عن المعاني غير المباشرة، وكذلك حصر التأويل في اكتشاف المعاني الخفية من اللغة الرمزية والربط بينها وبين اللغة المكتوبة والنصوص.

ومن منطلق أبحاث ريكور حول مشكلة الشر Mal ، الذي يبقى أحد الخيوط الأساسية الموجهة لجعل فكره وهيرمينوطيقا الرموز Symboles، بحيث اعتبر مشكلة الشر هي "الظلال المبهمة للإرادة، ولا يمكن إخضاعها لموضعه مباشرة إلا انطلاقا من التأويل، أو من هيرمينوطيقا معينة لرمزية الشر"[3]، ومن هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا، وإذ يقول كذلك: "عرفت الرمزية والتأويلية الواحدة بمصطلحات أخرى، فمن ناحية تستدعي الرمزية التأويلية، ومن ناحية عكسية

[1] – بول ريكور، صراع التأويلات، مصدر سابق، ص322.
[2] – جان غراندان، مرجع سابق، ص32.
[3] –جان غراندان، مرجع سابق، ص142.

هناك مشكلة تأويلية، لأن هناك لغة غير مباشرة ولهذا حددت التأويلية في الكشف عن المعاني غير المباشرة"[1].حيث واجهت الفلسفة الحديثة إشكالية الشر كونه متواجدا في كل مكان، ويحيط بنا من كل جانب، وتتواجه معه باستمرار في علاقة ضدية، وقد ذكر ريكور أن الشرّ يرفضه الجميع، إلاّ أنه متواجد بالتوازي مع خط الخير، فأينما حلّ الأول حلّ الثاني، وإذا غيّبنا أحدهما اعتُبر الوجود ناقصا، لذلك وجب التعايش معه ومحاولة تطويعه وترويضه -إن صحّ القول-، ليتماشى مع المطالب النفسية للإنسان، ومحاولة بذلك لإنقاص معدل الألم الذي يتسبب فيه، وهذا ما يصعب في بعض الأحيان نظرا لامتداد التاريخ البشري، ومنه امتداد التاريخ لمسألة الشر كونه واقعا معاشا، لا يمكن تجاهله أو غضّ النظر عنه لما يسببه من نتائج تصل إلى حدّ المأساوية في غالب الأحيان .

[1]- بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1999، ص 272.

1/ مفهوم اللاعصمة:

إن إمكانية الشر المعنوي منقوشة في تكوين الإنسان، إذ تعتبر مسألة الشر حالة مرتبطة بوعي الإنسان ومدى إدراكه للفعل الناتج عن الحرية والاختيار، فالإنسان هو الوحيد ضحية هذه الحالة التي اجتاحت عالمه، سواء أنطولوجيا عقائديا أم أسطوريا رمزيا، فلذلك يعتبر الإنسان خطاء، لا يمكنه أن يكون معصوما من اقتراف الخطيئة مهما استطاع اجتناب ذلك، وهذا ما يجعل ريكور يتساءل: ما هي نقطة انطلاق الشر؟ وما هي طبيعة إمكانية الشر؟ وما هو المكان الآلي للشر؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ستدفعنا —حتما– إلى التكلم عن الوعي الإنساني بالخطأ ومدى اعترافه به، وهذا الاعتراف مبني على الاختيار والإرادة، إذ يمتلك كل إنسان منا القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل وهذا لما له من قدرة عقلية واحساس معنوي يجعله يميز ما هو صائب من ما هو غير ذلك، إذا ما كان وعيه الإنساني الداخلي حاضرا أو ما يسمى بالضمير، ويدفعه هذا الأخير إلى الشعور بالندم وعدم الرضا على اقترافه للفعل الذي نكرته ذاته بعد أن أقدمت على فعله قبل ذلك ففي بعض الأحيان إذا ما تعارضت أفعاله مع قيمه الأخلاقية، وبالتالي يدفعه إلى الاستقامة والعدول عن تلك الأشياء أو الممارسات التي كان عليها كون الضمير مركبا من مجموع الخبرات التي تقوم على فهم السلوك الإنساني المسؤول عن سلوكيات الفرد وأخلاقه، لا تحدده القيم الداخلية للفرد فقط؛ بل وقيمة الإنسان في المجتمع ومحيطه وبيئته التي نشأ فيها فللمجتمع قوانينه التي يسنها في دستور غير مكتوب لكنه متداول ومتواتر عبر الأجيال تكتسبه بتعاطيك وتعاملك مع من هم حولك كما أن هذا الوعي الإنساني يكون مصحوبا في غالب الأحيان بتأنيب الضمير والشعور بواجب تهذيب السلوك الأخلاقي لكل شخص لبثّ الطمأنينة النفسية والسلام الداخلي والحرص عليهما، وهذا ما نصت عليه الأديان السماوية باختلاف أطيافها وتعددها، فإذا سلمت روح الإنسان عندئذ فقط تتحقق العدالة، ويصبح الإنسان غير قادر على ظلم غيره أو التعدي عليه أو ارتكاب الخطأ الذي كان يدفعه إليه الشر الباطن في داخله، وبإمكاننا إذن تشبيه الوعي الإنساني هنا بالميزان

الذي يضبط الصواب ويبعد الفرد عن الخطأ فهو يجعلك تميز وتفرق بين ما يجب التمسك به وما يجب العدول عنه ونكرانه.

2/ المحدودية واللاعصمة:

بما أن محدودية المخلوقات هي (بداية) فرصة انطلاق الشر المعنوي؛ فإن هذه المحدودية تستأهل اسم «الشر الميتافيزيقي»، "وأية محدودية ليست إمكانية للخطأ، بل هي المحدودية النوعية التي تتضمن بالنسبة للحقيقة الإنسانية، عدم مطابقتها لذاتها"[1] ، وكان بإمكان ديكارت القول: «أنا كالنقطة الوسط بين الله والعدم»، ويقصد أنه ليس كل توليف بين الوجود والعدم فرصة للخطأ، لأن كل حقيقة لا تكون من نفسها الكائن ككائن، هي معنى عام "وسط بين الله والعدم" ، وهنا أراد استبعاد فرضية أن الإنسان موهوب ولديه قدرة إيجابية على الخطأ، لكون الإنسان مركبا من الوجود والعدم.

إن "الهشاشة التكوينية هي التي جعلت الشر ممكنا"[2] ومن خلال مفهوم اللاعصمة، أي (الهشاشة التكوينية) حيث إن الأنتروبولوجيا الفلسفية جاءت بشكل ما لتلتقي رمزية الشر، ورمزية الشر قربت الأساطير من الخطاب الفلسفي، ومن خلال مفهوم الهشاشة؛ فإن مذهب الإنسان يقترب من عتبة المعقولية، حيث يكون قابلا للفهم كون الشر استطاع أن "يدخل العالم" عن طريق الإنسان، وبعيدا عن هذه العتبة يبدأ لغز الانبثاق الذي لا يكون عنه سوى خطاب غير مباشر ومرمز، وكذلك فإن رمزية الشر كانت تمثل توسيعا للأسطوري الذي طرحه الإرادي واللاإرادي.

إن الإنسان بطبعه فضولي، وهذا ما دفعه إلى معرفة حقيقة الشر، لأن الشر ليس حقيقة نظرية بقدر ما هو تجسيد للفعل الإنساني، بحيث أن تسرب الشر إلى عالم الإنسان كان بسبب لا عصمته وهشاشته وبحثه عن قبول حالة الشر، واقتناعه بأنه غير معصوم من الخطأ؛ وإذا ضعفت

[1] – بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص199.

[2] – المصدر نفسه، ص16.

نفس الإنسان؛ أصبح الشر قادرا متمكنا من السيطرة، وأي انفلات للعقل هو بداية دخول مملكة الشر.

رأينا أن في مصير الإنسان توسطا بين مطلب السعادة واحتمال الطبع والموت، ولكن بالنسبة للأخلاق فإن هذه التوسطية مهمة، وكما يقول أرسطو بين أطراف سيئة الذوق نفسه في النسق الجمالي لا يفترض ذوقا سيئا يقابله، بالرغم من إمكان تكوين فكرة الذوق على طريقة la critique du jugement نقد ملكة الحكم، دون الرجوع إلى هذا الضد، لهذا "فإنّ الأخلاق تحاول طرح مسألة «تربية» الإنسان بواسطة منهجية علمية، وما تعنيه التربية هو تثقيف الذوق"[1]،فلا يمكن لعملية أخلاقية منظمة أن تقوم على أساس غير منظم، وبالتالي فإن الأخلاق الممنهجة تصنع إنسانا سويا أخلاقيا.

ليست العصمة سوى إمكانية الشر "وإن الفجوة المنهجية بين فينومينولوجيا اللاعصمة ورمزية الشر ليست سوى التعبير عن فجوة داخل الإنسان نفسه بين اللاعصمة والخطأ، فرمزية الشر تستفيد من انعطاف كبير، يصبح –في نهايته–من الممكن معاودة الخطاب المنقطع واستعادة تعليم الرمزية"[2]، إذن فهي تعني مكان وتركيبة الواقع الذي في مقاومته الضعيفة يقدم إمبراطورية للشر.

ومعنى أن وقوع الإنسان في الخطأ ناتج عن ضعفه، أي أنه نسبي في تقدير أحكامه، واللاعصمة هي نقطة الضعف التي تمثل عدم قدرة الإنسان على المقاومة، لأنه ضعيف أمام نفسه فهو غير قادر. إذ "إن مفهوم اللاعصمة يشير —فقط–إلى الصدمة بإرجاع الاعتراف بالشر الموجود إلى وصف المحدودية الإنسانية، هذا صحيح، فالخطأ هو الذي يقطع خلفه إمكانيته الخاصة ويلقيها كظل له، على المحدودية الأصلية للإنسان فيظهرها قابلة للخطأ "[3].

[1] –بول ريكور، الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص212.

[2] – المصدر نفسه، ص 213.

[3] – المصدر نفسه ، ص214.

ومن هنا، لا يمكن رفض مسألة الوضع الحالي السيء لقلب الإنسان، إذ يمكننا ملاحظة البنية ما بين الذاتية للاحترام الذي يشكل فارق الوعيات، ومن خلال سوء الفهم والكذب يكشف البنية الأصلية للكلام والتماثل وغيرية الوعيات، ومن هنا يسع القول إن اللاعصمة هي شرط الشر، رغم أن الشر هو كاشف للاعصمة.

وحقيقة ما يتميز به الإنسان في صميم كيانه هو كونه إنسانا يتوجه دائما إلى شيء آخر يوجد في خارجه "إذ أنّ تناول الإنسان كمنظومة مغلقة إنما ينطوي على فهم خاطئ وتفسير متعسف غير صحيح، وفي الواقع فإن كينونة الإنسان تعنى بعمق متفتح على العالم، ذلك العالم الغني بكائنات أخرى عليه مواجهتها، والمليء بمعاني عليه أن يحققها "[1]، ومنها نستنتج أن اللاعصمة لا تخلو من هذا العالم، وهي شرط تواجد الشر، ولو قلنا أن الإنسان معصوم من الخطأ فإنه علينا الاعتراف بتواجد الخير دون نقيض له في العالم، إلا أن الحقيقة تفرض علينا الهشاشة التي تعني أن الإنسان يعيش في تصارع الأهواء والرغبات، وتفرض علينا في تلبية حاجياته وإشباع رغباته لأنه محدود بقدرات وفرص يفرضها العالم الخارجي.

فنظرية اللاعصمة تتضمن إمكانية الشر بمعنى أكثر إيجابية، فاللاتناسب عند الإنسان هو القدرة على الخطأ، أي أن يجعل الإنسان قادرا على ارتكاب الخطأ، كما يقول **ديكارت**: "إذا اعتبرت نفسي كمشارك بمعنى ما في العدم وباللاكينونة، أي بما أني لست أنا نفس الكائن الأعظم؛ أجدني معرضا إلى مالا نهاية له من الإخفاقات لدرجة أني لا أندهش إذا أخطأت" [2]، يفسر ديكارت قوله هذا بنظره إلى نفسه على أنها باحتكاكها مع مسببات الخطأ تصبح أكثر عرضة لاقتراف مختلف أنواع الأخطاء التي تصادف الإنسان في حياته اليومية، لدرجة أنه عندما يرى كمية الأخطاء المتناثرة هنا وهناك والتي أقبل على اقترافها، يصبح الأمر عاديا لا يستدعي الدهشة، وذلك لما للإنسان من قدرة على القيام بمختلف الأعمال وممارسة العديد من متطلبات هذه الحياة، فقد يكون صائبا فيها

[1] – عبد العزيز القوصي، الإنسان يبحث على المعنى، مقدمة في العلاج بالمعنى، التسامي بالنفس، تر: منصور طلعت، دار القلم، ط1، الكويت، 1982، ص181.
[2] – بول ريكور: الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص216.

وقد يكون مخطئا، وعليه فإن له القدرة على تحمل أعباء وتبعات تصرفاته، لأنه هو صانعها ونجد أنّ كل تلك التصرفات تخزّن في ذاكرة الإنسان لتُستَرجَع في وقت لاحق بكل تفاصيلها من آلام وصراعات تسبب فيها الإنسان لنفسه أو لغيره، وكما أكد ريكور في هذا المجال أنّ الإنسان بطبعه يميل إلى الخطأ، وهذا راجع إلى هشاشته وعدم عصمته ما يدفعه إلى الوقوع فيه وتسليط الألم والحزن على النفس، وفي المقابل نجد أنّ ذاكرة الإنسان معرضة للنسيان شرط أن يتمكن من طلب الصفح والغفران، وهذا لا يتأتى إلاّ إذا تمتع الشخص بروح طيبة للتغاضي عمّا حدث، ونضيف أنّ الإنسان يتمكّن من الصفح –فقط– عند حدوث الإساءة، أي أنّ الغفران يكون مقترنا بالفعل الخاطئ وينبثق من الذات الباطنية التي تحكمها روح المسؤولية، لتدفعها نحو التفكير في السعادة والابتعاد عن كل مسببات الألم والحزن.

إن محدودية الإنسان هي التي تجعل الشر ممكنا، واللاعصمة مثلها مثل الترنح الذي يقودنا من الضعف إلى الإغراء ومن الإغراء إلى السقوط، والشر يولد من المحدودية نفسها للإنسان بالتحول المستمر للترنح، هذا التّحول من البراءة إلى الخطأ، والمكشف في وضعية الشر نفسه؛ هو الذي يعطي لمفهوم اللاعصمة كل الغموض والعمق، فالهشاشة ليست فقط «مكان» انبثاق الشر وليست فقط «الأصل» الذي يسقط منه الإنسان، بل هي «قدرة» الشر.

فقولنا بأن الإنسان خطاء –وهذا يعني أن المحدودية الخاصة بالكائن–لا تتطابق مع نفسه (ذاته)، فهي الضعف الأصلي الذي ينبثق منه الشر، يعني أنّ الإنسان يحمل في ذاته خاصية الضعف، وحينها يصبح أكثر عرضة للخطأ، وضعفه هذا هو منبع الشر لديه الذي يفيض بحب الألم والمأساة، والذي يتواجد أينما حلّ الإنسان ويكون ملازما له، باعتبار أنّ الشر لا يتأتى إلاّ إذا كان الإنسان في محل ضعف يسمح بولادة الشر، وتكوين نفس هشة غير قادرة على دفع الشر النابع منها.

رابعا: مأساوية الشر: البؤس والألم

إنّ تواجد الإنسان في هذا العالم في حدّ ذاته تحدّ، فهو معرض طيلة الوقت للوقوع في الخطأ ولا سبيل للنجاة منه، بالمقابل فهو يبحث عن السعادة والتي تعتبر مطلبا جماعيا، إلا أن طريق السعادة يعترضه الشر الذي يدفع الإنسان إلى الشعور بالألم والبؤس الذي ينشأ من باطن الوجدان النفسي، وحين نقول منشأ الألم نقصد أسبابه، وحين نقول آثاره نقصد النتائج المترتبة عن البؤس والألم، ومن المؤكد أن البؤس والألم أمران ذاتيان وجدانيان، بمعنى أنهما ذهنيان باطنيان دائما، حتى أن البؤس والألم ليسا بأمرين داخليين فحسب بل أمران ذاتيان كالحب والبغض واليأس والألم، لا وجود لها إلا في ذات الإنسان، والبؤس والألم مصدره الوقوع في الشر الذي يعتبر حقيقة أنطولوجية لا يمكن إنكارها، ومنذ وجود الإنسان وهو يحاول التخلص من الشر ونشر الخير لتحقيق السعادة، غير أن الواقع يجعل الإنسان يقع في الصراع بين قطبين: أحدهما يحبه ويقوم به وهو الخير، والآخر ينفر منه وهو الشر الذي نجم عنه العديد من النتائج، من بينها البؤس والألم، "والإنسان قادر على أمرين: الصواب والخطأ، الخير والشر، الحسن والقبيح "[1].

وينتج بؤس الإنسان عن لامبالاته بالأخطاء التي يرتكبها، ومن ثمة عن جهله للدوافع الحقيقية التي دفعته إلى ارتكاب الخطأ، "إلاّ أن الخير الأخلاقي ينتصر في النهاية على الشر الأخلاقي "[2] ، وكما هو متعارف عليه، فإنّ مطلب الإنسان في هذا الوجود هو تحقيق السعادة التي تمثل نقيض الشر، والسعادة تتعدى مستوى اللذة، لذلك ميز بول ريكور بين اللذة والسعادة، ونجد أنه قدّم دراسة معمّقة حولهما لكونهما مفهومين لا حدود لهما في كينونة الإنسان، إذ يتجاوزان حدود العقل البشري، والشعور بالسعادة يتأتى إذا ما سعى الإنسان نحو تحقيق اللّذات التي تجعله يتمتع بحياته، سواء كانت مباحة أم محرّمة، وهنا يرى ريكور أنّ الشعور هو الوسيلة المثلى التي توصلنا إلى السعادة، ويضع الضمير الإنساني أو الوعي النفسي كمرادف لمفهوم الشعور، حيث يدفعنا هذا الطرح إلى أن

[1] –بول ريكور، الإنسان الخطاء، المصدر السابق، ص 211.

[2] – مصطفى ملكيان، مرجع سابق، ص247.

نفهم أنّ الشعور بالسعادة يخضع لضوابط سلطة الضمير، التي تراقب طرق وصول الفرد إلى شعوره بالسّعادة والعيش الخالي من الكبت والحرمان وتحقيق الاكتفاء الذاتي والوصول إلى نشوة اللذة المنشودة من قبل الإنسان، دون التّسبب في سلوك منحرف يؤدي -في أغلب الأحيان- إلى البؤس والألم.

لقد بدأ كانط باستبعاد السعادة من بحث المبدأ والأخلاقية ووضعها إلى جانب قوة الرغبة وبتشبيهها بحب الذات يقول: "إن وعي الكائن العاقل لمتعة الحياة والمصاحب لوجوده باستمرار، هو السعادة ومبدأ اتخاذ السعادة كمبدأ أعلى لتحديد الخيار الحر وهو مبدأ حب الذات" [1]، وأن تكون سعيدا فهذا —بالضرورة-رغبة كل كائن عاقل ومتناه، لأن المبدأ الأخلاقي يظهر أن السعادة هي نهاية مصير وليست نهاية رغبات فردية، بهذا المعنى تصبح كلا وليست مجموعا، فعلى أفقها تنفصل التّطلعات الجزئية ورغبات حياتنا المتفتتة.

إن الشر يجعل الإنسان يتلقى الألم ويشتت أفكاره ويمجد رغباته ولذّاته، وذلك من خلال تحدث الديانات عن ذلك التّألم الذي يجده الإنسان -خاصة بعد الموت-، ولأن الشر يدفع الإنسان إلى ارتكاب الأخطاء، ويضعه في موضع الاتهام أي يجعله يندم على أفعاله ويجعله مذنبا، وهنا يتحقّق العذاب، "فإن الشر المرتكب من قبل أحدهم يجد ردا عليه في الشر المتلقي من الآخر في نقطة التقاطع الكبرى هذه، فإن صرخة الندب هي الأعلى صوتا عندما يشعر الإنسان بأنه ضحية لمكر الإنسان" [2]، بمعنى أن العذاب والألم ما هو إلا نتيجة أخطاء اقترفها الإنسان وما العذاب إلا نتيجة للخطايا المقترفة؛ لأن للإنسان ملكة فطرية تجعله يميز بين الخير والشر.

تفرض الخطيئة ضريبتها على الإنسان لا محالة فالألم ناتج عن اقتراف الذنب و"إنّ التألم يبرز طابعه الأساسي كمتلقي، فنحن لم نتسبب به لكنه يصيبنا، من هنا التنوع المفاجئ لأسباب: عدائية الطبيعة المادية، أمراض وعلل الجسد والروح والأسى المسبب بموت الأعزاء علينا ..." [3]، وهذا كله

[1] - بول ريكور: الإنسان الخطاء، مصدر سابق، ص111.
[2] - المصدر نفسه ، ص222.
[3] - المصدر نفسه، ص 221.

عقاب بسبب ارتكاب الإنسان الشر، ويعتبر إيلاما مفروضا على الفاعل، وإذا كان من الصعب على الإنسان أن يستأصل الشر من ذاته أو وجوده؛ فعليه أن يتعايش معه وفق ظروف يوفرها لنفسه ويؤكد جوهره، وبالتخلي عن الرغبات واللذات والشهوات التي تقوده إلى الخطيئة وتوجه حياته وفق القيم الأخلاقية.

سوء اختيار الفعل يوقع الذات في المحظور و " إن وجود الشر يعني أن إرادة إنسانية ناقصة أساءت الاختيار وخضعت لصوت الشهوة طارحة صوت الحق الذي يوجد في أعماقها، فالشر –هنا–خروج من الإنسان وتمرد على السنة الإلهية، وهذا التمرد هو سبب الشر الذي لا يوجد له إلا بالنسبة لهذا الإنسان الشرير "[1]، ومعنى وجود الشر في العالم من جهل الإنسان بهذا الكون وبقوانينه الخالدة، والحكم على الوقائع في الأحداث من وجهة نظره الخاصة.

[1] –الشيخ كمال محمد العويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت–لبنان، 1993، ص 75.

خاتمة

خاتمة:

بعد أن وصلنا لختام هذه الدراسة يمكن الوقوف على ملامح مشروع بول ريكور التأويلي الذي حاول من خلاله استيعاب العلاقة الجدلية بين النص والقارئ والتي يمكن النظر إليها من خلال عدة زوايا (كالرمز، الدلالة، الإستعارة، الأسطورة، المحدودية، اللاعصمة، الشر، الخطأ)، هذه الأبعاد جعلت العقل الغربي ينفتح على أطر فلسفية جديدة في تأويل النص الديني، ولهذا يقدم بول ريكور فلسفته التأويلية كمدخل أنسب إلى تفسير النصوص الدينية وفق أدوات منهجية جديدة وأطر معرفية تجعل من النص عالما مفتوحا على كل التأويلات. وفي إطار هذه الرؤية الفلسفية التي قدمها بول ريكور يمكن تلخيص نتائج هذه الدراسة على النحو الآتي:

– إن تأويلية بول ريكور الدينية تقوم في أساسها على جعل النص الواحد جملة من النصوص وكل نص يحمل معنيين الأول ظاهري و الثاني خفي ،هذا الأخير يكون على شكل رموز لا يمكن فهمها إلا عن طريق التأويل الذي يسهل لمنتهجه معرفة البنية اللغوية و تزويدها بالمعاني و الدلالات بطريقة مباشرة ،فقبل كل شيء يتوجب أن نركب الجملة ثم نفهم المعنى الألسني وهذا يقودنا إلى الوصول للمعنى النابع من السياق الذي يشكل جوهر وبنية الخطاب لأن القاعدة الهرمينوطيقية تحتاج دائما إلى تجزئة النص ثم إلى فهم الأجزاء للوصول لفهم معنى النص الديني.

– يبدأ بول ريكور مشروعه التأويلي بنقد وهدم الفلسفات المثالية والقراءات التقليدية التي ربطت النص بزمان ومكان محددين ومن بين هذه الفلسفات التي نالت نقدا لاذعا على سبيل المثال لا الحصر نذكر الفلسفة المثالية الهوسرلية كون أن استعلاء الذات جعل من مهمة التأويل قاصرة وعاجزة عن استيعاب معاني النصح، كما يرى بول ريكور أن مهمة الهيرمينوطيقا هي البحث في دلالة النص وكشف معانيه، وبالنسبة لفهم هايدغر للدلالة، فإنها تعتبر إجابة وجودية متجسدة في العالم، تمر عبر عرض إمكانياتها الفريدة. والتأويل ما هو إلاّ توسيع وتفسير للفهم الأنطولوجي

– الفكرة الأخرى التي يمكن الوصول إليها من خلال التحليل تتجسد في كون الإنسان لا يعمل الشر باختياره أو بإرادته، فهو يعلم أن الفضيلة هي ثمرة العلم والمعرفة، فأساس الشرور حسب بول ريكور الجهل وأساس الفضائل هو العلم، وحينما يعمل الإنسان الشر فإنه يكون جاهلا بمقدار ما هو آثم. فكل التغيرات التي تطرأ على عاطفة الشر وتجربته، يمكن أن تؤثر فيها تغيرات دلالية كالانحراف والتيهان وكل ما يشملهما.

–يعطي ريكور بالغ الأهمية للغة في عملية الفهم، وبما أن اللغة هي مسكن الوجود كما عبر هيدغر فإن الوجود متضمن في اللغة أيضا، ويربط بين اللغة والوجود، كما يعتبر الذات والفينومينولوجيا أمورًا هامة في الهيرمينوطيقا.

–يستند ريكور إلى الخطاب كجانب فردي للغة، حيث يعتبر الخطاب أداة قوية للتواصل ويرى أن التمييز بين اللغة والكلام يجعل الكلام ضعيفًا بدون الخطاب. لذلك يستبعد ريكور إمكانية التواصل في غياب الخطاب.

–يعتبر بول ريكور الجانب الداخلي لبناء الأساطير أمرًا هامًا، حيث يستخدم التحليل البنيوي لفهم هذا النسق الداخلي، ويحدث ذلك بتفاعل النص والقارئ في حوار حي بين الماضي والحاضر.

–أبدى بول ريكور اهتمامه بالتحليل النفسي والمعضلات اللغوية واستخدم البنى الرمزية البينة العامة للغة في تحليله للنصوص الدينية. كما يعتبر الأحلام والأعراض النفسية أشكالًا غير مباشرة من اللغة. ويرى أن فرويد استطاع فهم الحياة النفسية البشرية من خلال التحليل النفسي، ويصف الفرويدية بأنها تأويلية واضحة.

–يرد بول ريكور أن تأويلية فرويد ضد الأنا الديكارتي التي بدورها تسير الشخصية، فنقول إن التحليل النفسي مجرد تأويل تاريخي يفسر الحاضر بالرجوع إلى الماضي وبهذا يصبح فرويد هادم للكوجيتو الديكارتي القائم على الوعي والشعور الحقيقي، كما يقترب التأويل عند فرويد من نيتشه.

-يعرف ريكور الرمزية والتأويلية بمصطلحات مختلفة. فالرمزية تتطلب تأويلاً لأنها تعتمد على معانٍ ثنائية. ويعتبر الوعي التاريخي جوهرًا للعملية التاريخية ويساهم في تحديث الرؤية الهرمينوطيقية للعالم وتحديد شروط الفهم المتعلقة بالتأويل. هذا الوعي التاريخي هو الأساس للفهم والتأويل في العلوم الإنسانية لفهم الآخر.

-الدائرة التأويلية أوالهرمينوطيقية تعبر عن التفاعل بين التراث والتأويل للوصول إلى المعنى الحقيقي. فالهرمينوطيقا ليست علمًا للتأويل بل فنًا له، وتهدف إلى توضيح ما هو غامض في النص وتحقيق الوضوح والجلاء. كما تشمل مظاهر التأويل النحوي والتأويل التفسيري والتأويل التقني والتأويل كجدل للتفسير والفهم، ينشأ من المراحل الأولية للسلوك التأويلي والمناقشة. هذا الأمر يحفز على الكتابة والتأليف الأدبي

-تحول الهرمينوطيقا الدينية نحو المعنى الأخلاقي يدل على تفكيك رموز الحياة. بل صارت عملية التأويل حركة فاعلة في استنباط المعنى الروحي داخل الإنسان من خلال النصوص الدينية التي تحتوي على أسرار داخلية قابلة للفهم من خلال الكلام والعلاقة مع النص. التفكير الفلسفي ينبثق من التصور الأسطوري، وتمثل الأسطورة عاملًا مشتركًا في الفكر الإنساني، وقد تطورت عبر التاريخ واستحوذت على اهتمام المفكرين بمختلف الخلفيات الدينية والإيديولوجية.

-الهدف الرئيسي للهرمينوطيقا هو فهم المعاني الحقيقية للكتابات المقدسة وإزالة الغطاء الأسطوري الذي يحجب تلك المعاني، كما ان إزالة الأسطورة وكشف المعاني الخفية ليست مهمة سهلة تتطلب تحليلًا عميقًا وتفاعلًا مستمرًا مع النصوص المقدسة والتراث الثقافي المرتبط بها.

-إن إشكالية الشر تتمثل في وجود العنف والألم، وتنبع من رغبة الإنسان في حياة أفضل. فمنبع الشر يعود لهشاشة عواطف الانسان وضعفه، ويعترف بالشر حسب ريكور من خلال تغييرات غير مباشرة واستعارات تستمد من تجاربنا اليومية. ولكن عندما تتزايد رموز الشر وتتكاثر، يصبح بإمكان الإنسان ارتكاب الشر بسهولة والإنسان هو الوحيد القادر على ارتكاب الشر من خلال حريته

واختياراته، وهذا يعود إلى هشاشة العواطف والتصارع بين الأهواء والرغبات التي تحدد تصرفاته، مما يجعله عرضة للخطأ والشر في عالم متناقض. وفي نفس الوقت نجده معرض طوال الوقت للوقوع في الخطأ في هذا العالم، والشر يعترض طريقه نتيجة معاناة الإنسان من الألم والبؤس الذي ينشأ من الجوانب النفسية الداخلية.

-قد تناولت القضية الهيرمينوطيقية معضلة تفسير النص -بشكل عام-سواء كان هذا النص تاريخيا أم دينيا، وهي مجموعة من الرموز يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني. فإن التأويل هو الذي يبقي النص حيا.

-التأويل الديني ينطوي على جهود المفسرين لفهم المعنى المقصود وراء النصوص الدينية ما ينشئ اختلافات بين المفسرين حول كيفية الوصول إلى المعنى الحقيقي للنص وما إذا كان اللفظ يحمل المعنى الظاهر الحقيقي أو المعنى المجازي.

-إن النصوص الدينية تختلف في الأسلوب والطريقة، وتختلف أيضا في الموضوعات والنص يعمل كوسيط بين العالم واللغة ويسهل عملية التأويل وهذا الأخير يقرب المسافة بين النص والقارئ. كما أن الدين يعتمد على الرموز التي تشمل الأشياء المادية وتتجاوز خصائصها الظاهرة لتحمل معانٍ أعمق. ويبقى العالم مليئًا بالرموز، سواء كانت دينية أو غير دينية، وتمثل هذه الرموز أساس الدلالات الثقافية. فاللغة الرمزية التي يبنى على أساسها النص الأدبي تجعله توليفة دلالية، وتجعل لغته تفهم كل أنواع التعبير.

وبما أن اللغة أساس الفهم الداخلي والتواصل الثقافي، فإن القراءة والكتابة مصطلحان يستدعيان التأويل، لأن النص يمهد للقراءة، والقراءة تسمح للتأويل بقول كلمته عن طريق الغوص في أرجاء النص المتعدد المعاني والأركان. وبناء على مثل هذه الوضعية فإن التأويل يحدث في وسط لغوي يهدف إلى فهم الأشياء من خلال الألفاظ ولذا فإن اللغة تعتبر مدخلا مهما لاكتشاف ثقافات الشعوب والتواصل معها، إضافة لدورها الهام في الحفاظ على التراث الثقافي للمجتمعات.

-إن الفهم يشارك في القصد الجماعي وأن التراث الثقافي يؤثر في أفكارنا وفهمنا فالتأويل هو حلقة بين النص والمفهوم المراد، هدفه التوصل إلى الاتفاق وتوضيح المفاهيم شريطة ان يتسم هذا التأويل بالشمولية ليبرز مدى أهميته في عملية فهم المعنى

الهيرمينوطيقا إشكالية فلسفية مرت بعدة خطوات مكنتها من الانتقال من المبحث القائم على تفسير وتأويل النصوص الدينية إلى اتجاه فلسفي يعتمد عليه الفهم.

إن تداخل وتحاور النصوص يعود لتعدد دلالات النص وتضارب وتحاور المعاني، لكون القراءة العميقة النافذة تتضمن الفهم المباشر للنص لتتم عملية تفسيره والتوصل إلى فهم شامل له ولمعانيه الخفية.

إن الخطاب يعتبر وسيلة للتواصل تتحقق من خلال استخدام اللغة إذ تتكامل اللغة والخطاب حيث يمكن أن يكون هناك خطاب منطوق وخطاب مكتوب، مما يعزز عملية التواصل وقراءتنا لريكور تجعلنا نقر أن النص يكتسب معانيه من القارئ ودلالاته مستقلة عن المؤلف، وأن المهم هو ما يتم إنتاجه من خلال فهمنا كقراء للنص وصنع معانيه.

غياب المؤلف عن النص يتيح للقارئ حرية التأويل والقراءة، وإذا أراد المؤلف التدخل في النص فيجب أن يكون كقارئ غريب يكشف المعاني من جديد. تتولد غرابة الكتابة من غرابة القراءة، ويظل المؤلف حاضرًا في النص ولكن بطريقة مختلفة، بينما يكون غائبًا في عملية القراءة ولا يتداخل فيها.

تعتبر هرمينوطيقا ريكور عملية "نظرية " أزاحت المؤلف عن النص وجعلت النص مستقلا عن المؤلف من ناحية المعنى ووجهة نظر ريكور تعتبر أن الدلالة العميقة في النص هي جوهر فهمه، وتتطلب وجود ارتباط نوعي بين القارئ والمحتوى الغير محدد الذي يتحدث عنه النص. ومع ذلك، لم يقصد الكاتب أن يقول إن هناك دلالة عميقة في النص بشكل مباشر، بل يقصد أن النص يعمل على إحالات غير معلنة وإحالة النص غير المعلنة هي التي تفتح عالمًا غامضًا من الدلالات العميقة.

الفهارس

قائمة المراجع:

❖ **القرآن الكريم:**

أولا: المصادر باللغة العربية

بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999.

بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث في التأويل)، تر: محمد براءة حسان بورقية، عين الدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2001.

بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر: وحيد أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2003.

بول ريكور، فلسفة الإرادة ـ الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2003.

بول ريكور، صراع التأويلات دراسات هيرمينيوطقية، تر: منذر عياش، مراجعة جورج ريناتي، دار الكتاب الجديدة، ط1، 2005.

بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2005.

بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006.

بول ريكور، بعد طول تأمل ـ السيرة الذاتية ـ، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

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

بول ريكور، الانتقاد والاعتقاد، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، ط 1، 2011

ثانيا: مصادر باللغة الأجنبية

Paul ricoeur.le symbole donne à penser.esprit.juillet.aout.1959.

Paul Ricœur, « Lhomme faillible, Aubier 1960 » ; La symbolique du Mal, Aubier 1960

Paul ricoer .philosophie de la volonté .finitude ET culpabilite . la symbolique du mal. Coll philosophie de lesprit.paris.1960.1988.

Paul ricoeur, Herménetique des symboles et réflexion.philosophique, Le conflit des interprétations essais d'herméneutique., Edition du seuil paris, 1969

Poul ricour .luniversel et lhistoire.magazine litéraire paris n390.septembre .2000.

ثالثا: مراجع باللغة العربية

1. أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3 1414هـ، ج 7

2. أبو الفيض، محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الزبيدي، تاج العروس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، م18، د ط، د ت.

3. أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وأليات التأويل ط1، الدار البيضاء، المغرب، لبنان، بيروت، 2014

4. أبو زيد نصر، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008

5. إديث كريزويل، عصر البنيوية من ليفي إلى فوكو، ترجمة: جابر عصفور، الدار البيضاء، ط1، 1993.

6. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليلي أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، ط1، 1996

7. إيمانويل فريس، قضايا ادبية عامة آفاق جديدة في نظرية الأدب، تر: لطيف زيتوني، مطابع السياسة، الكويت، 2003.

8. بارة عبد الغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي، العربي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

9. بحيري سعيد، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان، ناشرون لونجمان، ط1، 1998

10. برنار توسان، ماهي السيميولوجيا، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، بيروت، 2011.

11. بقشي عبد القادر، التناص في الخطاب النقدي والبلاغي، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2007

12. بن أحمد يوسف، منظورية الحقيقة عند نيتشه، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانتماء القومي بيروت، عدد 103/102، 1998.

13. بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، ط 2، 2003.

14. بنكراد سعيد، السينمائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 3، 2012

15. بنكراد سعيد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائيات، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2012.

16. بو الشعير عبد العزيز، غادامير، من فهم الوجود إلى فهم الفهم، منشورات الاختلاف، ط1، 2011

17. بوشعيب راغين، الإحداثيات المبدعة في قراءة جاك بيرك الاستشراقية للقرآن الكريم، 2012.

18. بول سي فيتر، نفسية الإلحاد، مركز دلائل، دار وقف دلائل للنشر، ط2، الرياض، السعودية، 2013.

19. بومدين بوزيد، الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عن شليرماخر ودلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

20. بيتر كوزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورة، كالمكتبة الشرقية، بيروت، 2001.

21. ترناردشو، جورج، المسيح ليس مسيحيا، تر: جورج فتاح، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت، لبنان، 1979.

22. تزفيتان تودورف، المبدأ الحواري، تر: فخري صالح، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 1996.

23. توثيق حضاري، الأسطورة، قسم الدراسات والبحوث في جمعية التجديد الثقافية والاجتماعية، دار كيوان، ط1، 2009.

24. تون فان دايك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، تر: سعيد بحيري، دار القاهرة للكتاب، ط1، 2001

25. جاسير دافيد، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007

26. جاكسون وآخرون، التواصل نظريات ومقاربات، تر: عز الدين الخطابي وزهور حوتي، منشورات عالم التربية، 2007.

27. جان غراندان، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومونولوجيا، تر، عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2007

28. الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، منشورات مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1.

29. جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فؤاد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 1997.

30. جون جاك روسو، إيميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، تر: نظمي لوقا، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958

31. جيلسون، أيتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: أمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، مصر، 1996

32. حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا والأساطير، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1994.

33. الحفني عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999

34. الحميري عبد الواسع، الخطاب والنص، (المفهوم، العلاقة، السلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط1، 2014.

35. خطابي محمد، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1991

36. خمري حسين، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2007

37. دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

38. دفيد كونزنزهوي، الحلقة النقدية (الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية) تر: خالدة حامد منشورات الجمل، بغداد، 2008.

39. راي وليام، المعنى الأدبي في الظاهراتية إلى التفكيكية، دار المأمون للترجمة والنشر، ط1، 1987

40. الرفاعي عبد الجبار، الهيرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014.

41. روبرت دي بوجراند، النص والخطاب والاجراء، تر: تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998

42. رولان بارت، درس السيمولوجيا، تر: بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، ط3، 1993

43. رولان بارت، نظرية النص، ضمن كتاب آفاق التناصية "المفهوم والمنظور"، تر: محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.

44. رولان بارت، نقد وحقيقة، تر: منذر عباشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1994

45. الزين محمد شوقي، إزاحات فكرية مقاربة في الحداثة والمثقف، منشورات الاختلاف– الجزائر، ط1، 2005

46. الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، 2002.

47. زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه "الصفحة السوداء للكنيسة"، دار الكتاب العربي دمشق، القاهرة، ط1، 2004

48. سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002

49. السواح فراس، الرحمان والشيطان، الثونية الكونية، دار علاء الدين، دمشق، 1994.

50. الشيخ كامل محمد، محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب، لبنان، 1995.

51. الشيخ كمال محمد، محمد العويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب، لبنان، 1995.

52. صفاء عبد السلام، علي جعفر، هرمينوطيقا "الأصل في الأنطولوجيا"، منشأة المعرف، الإسكندرية، 2000.

53. الطبال فاطمة بركة، النظرية الألسنية عند رومان جاكبسون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

54. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995

55. طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000

56. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمينوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003

57. عبد العزيز بن عرفة، الدال والاستدلال، دار الحوار للنشر، اللاذقية، سوريا، ط1، 1993.

58. عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2008.

59. عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظرية القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007

60. عزام محمد، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، منشورات اتحاد العرب، دمشق، 2001

61. عطية عبد الحليم، ما بعد الحداثة والاختلاف، مقالات فلسفية اصدار أوراق فلسفية، القاهرة، 2005.

62. عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل الغربي الإسلامي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007

63. عمارة محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427.

64. عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدر العربية للعلوم ناشرون، بيروت –لبنان، ط1، 2007.

65. عن جميل الحمداوي، محاضرات في لسانيات النص، مكتبة المثقف، ط1، 2005.

66. عياشي منذر، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

67. غادامير هانز جورج، الحقيقة والمنهج، تر: حسن ناظم، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007

68. فاليرى ليبين، التحليل النفسي والفلسفة الغربية المعاصرة، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، ط1، 1997

69. فتيحة كحلوش، بلاغة المكان، (قراءة في مكانية النص الشعري) مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2008

70. فراس سواح، الأسطورة والمعنى، ط2، دار علاء للنشر والتوزيع، ط2، 2001

71. فراس سواح، دين الإنسان والبحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين سوريا، دمشق، ط4، 2002.

72. فرج عبد البارئ، العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، دار الآفاق العربية، موسوعة العقيدة والأديان، 2004.

73. فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992.

74. الفقي صبحي ابراهيم، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دراسة تطبيقية على السور المكية، دار قباء، القاهرة، 2000

75. فو لفجانج هاينة من، ديتر فيهفجر، مدخل إلى علم اللغة النصي، تر: فالح العجمي، جامعة الملك سعود، ط1، 1999

76. قاسم سيزا، مدخل إلى السيميوطيقا، منشورات عيون، الدار البيضاء، ج 1، ط1، 1986

77. القوصي عبد العزيز، الإنسان يبحث على المعنى، ط1، 1402

78. كارين أرمسترونغ، تاريخ الأسطورة، تر: وجيه قانصو، دار العربية لعلوم الناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

79. كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، الإمام عبد الحليم محمود، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979.

80. كيليطو عبد الفتاح، الحكاية والتأويل، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1982

81. ريتشارد كيرني، دوائر الهرمينوطيقا عن بول ريكور، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط.

82. ماري آن بافو وجورج إليا سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى، تر: محمد الراضي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2012

83. مالوري ناي، الدين الأسس، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.

84. محمد المعادي، حدود القراءة وحدود التأويل، منشورات مرايا، طنجة، المغرب ط1، 2009

85. محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

86. محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال، المغرب، ط1، 1990.

87. المحمداوي علي عبود، فلسفة الدين مقول المقدس، بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، ط1 منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، 2012.

88. المرزوقي بيان محمد، أفي الله شك، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

89. مصطفى ملكيان، العقلانية والمعنوية، (مقاربات في فلسفة الدين)، دار العربية لعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

90. مفتاح محمد، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1996

91. مفتاح محمد، المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2010

92. مفتاح محمد، تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 1992

93. مفتاح محمد، مجهول البيان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990

94. منذر عباشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي. المغرب، لبنان، ط1، 1998.

95. ناصف مصطفى، نظرية التأويل، النادي الأدبي الثقافي، جدة السعودية، ط1، 2000.

96. ناظم عودة خضر، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط1، 1997

97. نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1998

98. النشواتي محمد نبيل، الإسلام يتصدى للغرب الملحد، دار القلم والشامية، دمشق، بيروت، ط1، 2010.

99. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994.

100. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

101. نصر حامد أبو زيد، القراءة التأويلية، الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، السعودية، ط1، 2014.

102. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، (الفكر الدين بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي الغربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 1995.

103. نصر حامد أبو زيد، دراسة النظريات ونقدها، مركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط1، 2019.

104. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1990

105. نوفل يسري، المعايير النصية في السور القرآنية، دار النابغة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014

106. هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار أويا إفرنجي، ط1، 2007

107. هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، تر: علي حاكم صالح ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، 2002.

108. هانز جورج غادامير، تحلي الجميل، المجلس الأعلى للثقافة، 1997

109. هانز جورج غادمير، فلسفة التأويل، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006.

110. اليبوري أحمد، دينامية النص الروائي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط1، 1993

111. يقطين سعيد، انفتاح النص الروائي النص والسياق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2001

112. يوسف نور عوض، نظرية النقد الأدبي الحديث، دار الأمين، القاهرة، مصر، ط1، 1994.

رابعا: مراجع باللغة الأجنبية

1. AJ Greimas, J courtés, dictionnaire raisonné de la théorie du langage, présentée dans le cadre des colloques des gradués, 1990

2. c f, Anne hénault, les enjeux de la sémiotique, 1 ere édition presse universitaire de France, paris 1979

3. Ferdinand de saussure, cours de linguistique generale, printed de in Alegria 1994 dépôt légol 2émé trimestre

4. Hallyn. De l'herméneutique a la deconstruction, in introduction aux études du texte, ouvrage dirige par M. Delacroi, Ed De Culot ; paris, 1987.

5. Henri Aruon, la philosophie allmande, édition SEGHERS, paris, 1970.

6. José Maria Aguirre Oraa, Raison critique ou Raison Herméneutique / Une analyse de la contreverse entrhabermas de Gadamed, l'édition du cerf, paris 1998

خامسا: الموسوعات والمعاجم

1. ابن فارس (المتوفى) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دون طبعة، 1979، ج 7

2. آرثر كورتل، قاموس أساطير العالم، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، تر: سهى الطريحي، دمشق، سوريا، 2010.

3. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، ج 2

سادسا: المجالات والدوريات

1. إيان ماكلين، التأويل والقراءة، ترجمة خالد حامد، مجلة أفق الثقافية، عدد أفريل، 2002.

2. نصر حامد أبو زيد، الأسس التأويلية وآليات القراءة، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، 12 مايو، 2017.

3. الهيرمينوطيقا والمناهج الحديثة في تفسير النصوص، قضايا إسلامية معاصرة، مجلة متخصصة تعنى بالهموم الفكرية للمسلم المعاصر.

4. بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988.

5. حنفي حسن، قراءة النص ضمن كتاب الهيرمينوطيقا والتأويل، مجلة ألف، دار قرطبة، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993

6. سيد القمن، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999.

7. شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، منشورات الاختلاف، ط1، 2007.

8. عدنان نجيب الدين، فلسفة معاصرة، مجلة المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، العدد 2، ط1، 2008.

9. عمارة محمد، التأويل العبثي للوحي والنبوة والدين، هدية مجلة الأزهر، مصر، جمادى الآخرة 1432.

10. محمد شوقي الزين، التفسير والتأويل (مقتضيات مذهبية ومنطلقات أيقونية في التمييز الاصطلاحي)، مقال بمنصة مؤمنون بلا حدود، 13 يناير، 2020.

11. مولاي أحمد مولاي عبد الكريم، من الميتا. بيو إيتيقا، نحو تأويل أنطولوجي وإيتيقي للوجود الجسدي للإنسان، مجلة تبين، ع06/24، 2018.

12. حسن حنفي، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، مجلة الاجتهاد، 1994.

سابعا: الرسائل والأطروحات

1. شرشار عبد القادر، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص ص 17 عن عبد الخالق فرحان شاهين أصول المعايير النصية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، رسالة ماجيستير، كلية الأداب، جامعة الكوفة، 2012

فهرس المصطلحات والأعلام

أ/ المصطلحات

عربي	فرنسي
إثبات	Afirmation
أثر، نتاج	Œuvre
إجراء	Procédure
إحالة مرجع	Référence
إحترام الذات	Respect de soi
أخلاق	Morale
إستبدالي نموذجي	Paradigmatique
استدلال	Raisonnement
إعطاء الصبغة الأنطلجية	Ontologiser
التزام، إلزام	Obligation
إلزام	Prescription/Prescrire
إنزياح	Glissement
إهداء، تقدمه	Appresentation
بديهة	Evidence
بنائى	Constructiviste
بين دلالية	Intersignification
تأملي، نظري	Théoritique
الحقيز، دافع	Motivation
تحويل	Transfert
تخاطب	Interlocution
تشكل	Morphologie
تصوّر	Conception/Ectype
تمثيل	Représentation
تصوير	Figuration
تعددية الدلالات	Polysémie
الشر	Mal
السرد	Narration
الفينومينولوجيا	Phénoménologie
الكوجيتو	Cogito

Identité	الهوية
Tidentité–ipse	الهوية الذاتية
l'identité	الهوية السردية
L'herméneutique	الهرمينوطيقا
Identification	تعيين هوية
Déconstruction	تفكيك
Estime de soi	تقدير الذات
Enonciation	نطق
Confiance	ثقة
Biunivoque	ثنائي المعنى
Particulier	جزئي خاص
Substance	جوهر
Motif	حافز
Elision	حذف
Aléthique	خاص بالحقيقة
Dialectique	ديالكتيك
Durée	مدة
Nexus	رابطة
Connexion	ربط، وصل
Délibération	رؤية
Narrativisation	سردانية
Sémiotique	سيمياء
Formalisme	شكلانية (صورية)
Epiphanie	ظهور، تحل
Dianoétique	عقلي
Narratologie	علم السرد
Acte locutoire	فعل القول
Philosophie de la conscience	فلسفة الوعي
Philosophie de l'inconscience	فلسفة اللاوعي
Philosophie du soupçon	فلاسفة الشك
Coupure	قطيعة

Parole donnée	كلمة مقطوعة
Métonymie	كناية
Corollaire	لا زمة
Implication	لزوم، تضمين، اقتضاء
Contracté	متباين
Identique	متطابق
Variable	متغير
Singulier	متفرد
Intégré	متكامل
Synecdoque	مجاز
Tropogique	مجازي
Allocutaire	مستمع
Configurant	المصور، التصويري
Epistemologique / Gnoséologique	معرفي
Norme	معيار
Acception	مفهوم
Faculté	ملكة
Praxis	ممارسة
Utilitarisme	نفعية
Identité	هوية، تطابق
Etre	وجود، الموجود

ب/ الأعلام

F.Shleiermacher	فريديريك شلايرماخر
Wilhelm Dilthey	فيلهم دلتاي
Martin Heidegger	مارتن هيدغر
Edmund Husserl	إدموند هوسرل
Friedrich Max Müller	ماكس مولر
Peter Martin	بيتر مارتين
Friedrich Nietzsche	فريديريك نيتشه
Immanuel Kant	إيمانويل كانط
Sigmund Freud	سيغموند فرويد
Jean-Paul Sartre	جون بول سارتر
Jacques Lacan	جاك لاكان
Plato	أفلاطون
Augustin (Saint-)	أوغسطين
Kierkegaard	سورين كيركيغارد

Claude Lévi-Strauss	كلود ليفي ستراوس
Seymour Hersh	سيمور هيرش
Avram Noam Chomsky	أفرام نعوم تشومسكي
Algirdas Julien Gremas	أليخاندرس جوليان غريماس
Abû Ḥamid Moḥammed ibn Moḥammed al-Ghazālī	أبو حامد الغزالي
Michel Foucault	ميشيل فوكو
Jacques Derrida	جاك دريدا
Marcus Tullius Ciceron	ماركوس توليوس شيشرون
Baltman	بولتمان
Friedrich Engels	فريديريك إنجلز
Roman Jakobson	رومان جاكوبسون
André Martinet	مارتيني
Emile Benveniste	إيميل بنفنست
G. Frege	فريجة
André Martinet	سقراط
Philon of Alexandria	فيلون الإسكندري

Wilhelm von Humboldt	فريديريك فيلهم همبولت
Thomas d'Aquin	توما الإكويني
Saint Pauls	القديس بولس
David Émile Durkheim)	إميل دوركهايم
Kirkpatrick	كيركباتريك
Ulrich Schäfer	شيفر
Gianteresio Vattimo	جياني فاتيمو
Louis Hjelmslev	لويس هلمسليف
Roman Jacobson’s	جاكبسون
Andri Martini	مارتيني
Stéphane Mallarmé	لامارميه
Roland Barth	رولان بارت

المحتوى	الصفحة
مدخل مفاهيمي	10
الفصل الأول: التأويل "مساءلة تاريخية"	
المبحث الأول: التطور التاريخي للتأويلية	25
أولا: العصر اليوناني	25
ثانيا: العصر الوسيط	26
ثالثا: الهرمينوطيقا في عصر النهضة.	29
رابعا: الهرمينوطيقا في العصر الحديث	30
خامسا: الحقبة المعاصرة	42
المبحث الثاني: الإطار الإشكالي والمرجعي للسؤال الهرمينوطيقي عند بول ريكور	44
أولا: المرجعية الفكرية والفلسفية لبول ريكور	44
ثانيا: فلسفات عصره	47
المبحث الثالث: النص في السيميائيات التأويلية عند بول ريكور	66
أولا: النص عند بول ريكور	66
ثانيا: مرتكزات السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور.	69
الفصل الثاني: المشروع التأويلي لبول ريكور	
المبحث الأول: الوعي التاريخي والتأويل	67
أولا: الوعي التاريخي	67
ثانيا: البعد الزمني للتأويل	70
ثالثا: من الفهم إلى التأويل	72
رابعا: فلسفة الفهم: التأويل والحركة الدورية للفهم والمعنى	76
المبحث الثاني: الهرمينوطيقا من التطبيق إلى الفهم	85
أولا: التحول الأنطولوجي للتأويلية الذي توجهه اللغة	85
ثانيا: الكتابة «الوجه الآخر للنص»	96
ثالثا: التحول المفاهيمي :من المؤلف إلى المتلقي	112
رابعا: هرمينوطيقا الإرتياب–الكوجيتو الهرمينوطيقي–	122
المبحث الثالث: بين صمت العالم ومنطوق النص	134
أولا: التأويل بين النص والعالم	134

ثانيا: القراءة التأويلية	138
الفصل الثالث: التأويل الديني عند بول ريكور	
المبحث الأول: الهيرمينوطيقا والنص الديني	147
أولا: تأويل النصوص الدينية	147
ثانيا: أولويات الخطاب الديني	150
ثالثا: القضية الهيرمينوطيقية في تفسير النص الديني	151
رابعا: المكونات الثانوية للدين الأخلاق والشرائع	157
خامسا: الإلحاد بوصفه الوجه الديني للشك	161
المبحث الثاني: الدين والايمان	169
أولا: القضية الهيرمينوطيقية في المسيحية	169
ثانيا: مفهوم الأسطورة' نشأتها وأنواعها'	172
المبحث الثالث: التأويل الديني وثنائية البؤس والألم	181
أولا: رمزية الشر في الديانات السماوية	181
ثانيا: رمزية الشر في مفهوم العبد الحاكم – آدم-	195
ثالثا: المنعرج الرمزي في تجربة الشر	199
رابعا: مأساوية الشر «البؤس والألم»	207
خاتمة	

ملخص

نالت مسألة تأويل النصوص الدينية وسؤال المعنى مكانة محورية في مشروع بول ريكور التأويلي؛ فقد احتل سؤال المعنى وما يتصل به من قضايا كرمزية الشر في الديانات السماوية، الحقيقة والمجاز، موت المؤلف، الحركية الدورية للفهم والمعنى، الأسطورة وعلاقتها بالمقدس مركز الصدارة في تأويلية بول ريكور فالنظرية التأويلية عند بول ريكورتستهدف فهم النصوص ومقتضيات التدين في العصر الحاضر، ولا تتحقق إلا من خلال جعل النص تركيبة خاضعة للشخص المؤول أو القارئ للنص بحيث يصبح القارئ هو المسؤول عن المعنى، وقد نجم عن هذا أن أصبح النص متعدد قابل للتجديد والتحديث مع تعدد القراءات. وبناء على ذلك فإن نظرية التأويل عند بول ريكور هي محاولة للكشف عن المشكلات الأساسية الكبرى التي يثيرها النص بما هو نوع من اكتشاف وظيفة الدين الأصلية في إنتاج معنى لحياة الإنسان. من هنا فإن مقاربته تحاول فتح مسارات جديدة من شأنها أن تقدم تأويلات جديدة موصولة بمقتضيات الحاضر والمستقبل. وضمن هذه الرؤية الجديدة يدعو ريكور إلى إقامة هرمينوطيقا علمية تحاول أن تغوص في عمق معنى النص ورصد كيفية التعاطي معه لكي تعطى للقارئ القدرة على الاستمرار في تجديد نظرته للنص وإمكانية الخروج عن المعنى التقليدي للنص وتوسيع مفهومه.

Résumé

La question de l'interprétation des textes religieux et de la recherche de sens occupe une place centrale dans le projet herméneutique de Paul Ricœur. Ricœur aborde des questions telles que le sens des symboles religieux dans les religions abrahamiques, la compréhension de la vérité et de la métaphore, la mort de l'auteur, et le développement périodique de la compréhension et du sens. La question de l'interprétation et de ses problématiques associées, telles que la symbolique du mal dans les religions, la vérité et la métaphore, la mort de l'auteur, la dynamique périodique de la compréhension et du sens, la mythologie et sa relation au sacré, occupe une place centrale dans l'herméneutique de Paul Ricœur. La théorie de l'interprétation chez Paul Ricœur vise à comprendre les textes et les exigences de la religiosité dans le monde moderne, et ne peut être réalisée qu'en faisant du texte une composition soumise au lecteur responsable du sens. Il en résulte que le texte devient multiple et susceptible de renouvellement et de mise à jour avec la diversité des lectures. Ainsi, la théorie de l'interprétation chez Paul Ricœur est une tentative de découvrir les grandes questions fondamentales soulevées par le texte, dans ce qui ressemble à une découverte de la fonction religieuse originelle dans la production de sens pour la vie humaine. Par conséquent, son approche cherche à ouvrir de nouvelles voies qui offrent de nouvelles interprétations liées aux exigences du présent et du futur. Dans cette nouvelle perspective, Ricœur appelle à l'établissement

d'une herméneutique scientifique qui tente de plonger dans la profondeur du sens du texte et d'observer comment il est abordé, afin de donner au lecteur la capacité de continuer à renouveler sa vision du texte et de sortir de la signification traditionnelle du texte pour élargir sa compréhension .

Abstarct:

The issue of interpreting religious texts and the question of meaning occupies a central position in Paul Ricoeur's hermeneutical project. The question of meaning and its related issues such as the symbolism of evil in divine religions, truth and metaphor, the death of the author, the periodic dynamism of understanding and meaning, myth, and its relationship to the sacred, are at the forefront of Ricoeur's interpretative framework. Ricoeur's interpretive theory aims to understand texts and the requirements of religion in the present age. This understanding is only achieved by making the text a composition subject to the interpreting person or the reader of the text, so that the reader becomes responsible for the meaning. Consequently, the text has become multiple and subject to renewal and updating with the diversity of readings. Based on this, Ricoeur's theory of interpretation is an attempt to uncover the major fundamental problems posed by the text as a kind of discovery of the original function of religion in producing meaning for human life. Therefore, his approach seeks to open new pathways that could offer new interpretations connected to the requirements of the present and the future. Within this new vision, Ricoeur calls for the establishment of a scientific hermeneutics that attempts to delve into the depth of the text's meaning and observe how it is dealt with in order to give the reader the ability to continue renewing his view of the text and the possibility of moving beyond the traditional meaning of the text and expanding its concept.