



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم  
كلية العلوم الاجتماعية  
شعبة الفلسفة

رسالة تخرج لنيل شهادة دكتوراه ل.م.د في الفلسفة موسومة بـ :

إشكالية التأويل وأنموذج النص في الفلسفة الغربية المعاصرة  
قراءة في هيرمينوطيقا "بول ريكور"

إشراف الأستاذ:

لجنة المناقشة :

د. عمارة ناصر

د. حموم لخضر أستاذ محاضر أ جامعة مستغانم رئيسا

إعداد الطالب:

د. عمارة ناصر أستاذ محاضر أ جامعة مستغانم مؤطرا و مقرا

- واضح عبد الحميد

د. العربي ميلود أستاذ محاضر أ جامعة مستغانم مقرر ثاني

د. مخلوف بشير أستاذ محاضر أ جامعة مستغانم مناقشا

د. بلعالية دومة ميلود أستاذ محاضر أ جامعة الشلف مناقشا

د. مونس بخضرة أستاذ محاضر أ جامعة تلمسان مناقشا

السنة الجامعية

2016 / 2015

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم

الحكيم﴾

سورة البقرة/ الآية 32

إهداء

إلى والديّ عرفانا بفضلهما وتقديرنا لهما

# كلمة شكر

نشكر الله عز وجل على توفيقه لنا في إتمام هذا العمل

أقدم بشكري

الجزيل إلى الأستاذ المشرف "عمارة الناصر" الذي أشرف على هذا العمل و تابعه منذ

بدايته إلى غاية نهايته والذي لم يبخل علينا بتوجيهاته القيمة التي أنارت لنا الطريق

في اتجاه البحث الفلسفي والعملية.

و شكري موصول إلى كل من ساهم من بعيد أو قريب و لو في وضع بصمة صغيرة

ساعدتنا في إتمام هذا البحث



# محتويات البحث

إهداء

كلمة شكر

أ ..... مقدمة

## الفصل الأول: التأويل والنص في الفلسفة الغربية المعاصرة

### المبحث الأول: التأويل الأسس والحدود

2 ..... أولا: في معنى التأويل

7 ..... ثانيا: التأويل أسسه وحدوده

13 ..... ثالثا: ضرورة التأويل

14 ..... رابعا: وظيفة التأويل وأبعاده

### المبحث الثاني: التأويل في السياق الثيولوجي

أولاً: الهرمينوطيقا المسيحية ..... 18

ثانياً: التأويلية الرمزية والمجازية للنص المقدس ..... 24

ثالثاً: الثورة الهرمينوطيقية مع " مارتن لوثر " ..... 36

رابعاً: التأويلية الإسلامية والنص المقدس ..... 40

### المبحث الثالث: التأويل في السياق اللساني (الترجمة).

أولاً: التأويل ووظيفة اللسان ..... 54

ثانياً: الترجمة وتأويلية اللسان ..... 57

ثالثاً: الترجمة عند بول ريكور ..... 61

رابعاً: الترجمة وممر اللغة عبر النص ..... 66

### المبحث الرابع: التأويل في السياق الفلسفي.

أولاً: التأويل الفينومينولوجي ..... 77

ثانياً: التأويل الانطولوجي ..... 92

### الفصل الثاني: النص في فلسفة اللغة

### المبحث الأول: : النص في اللسانيات.

أولاً: في فلسفة اللغة ..... 99

108 ..... ثانياً: النص في المدرسة التوليدية.

109 ..... ثالثاً: اللغة بوصفها خطاباً.

- المبحث الثاني: النص في الفضاء التأويلي لدى بول ريكور.

120..... أولاً: النص والتأويل عند ريكور.

124 ..... ثانياً: النص بين القراءة والكتابة.

127 ..... ثالثاً: بول ريكور ومفهوم عالم النص.

المبحث الثالث: التأويل السيميائي.

132..... أولاً: الهرمينوطيقا وعلم السيميائيات.

141..... ثانياً: النص في الفكر النقدي السيميائي.

الفصل الثالث: قراءة النص في هرمينوطيقا "بول ريكور"

المبحث الأول: قراءته للنصوص الدينية

154 ..... أولاً: ماهية فلسفة الدين.

129..... ثانياً: القراءة الهرمينوطيقية في فلسفة الدين.

158 ..... ثالثاً: القراءة المسيحية للإنجيل.

- المبحث الثاني: قراءته للنصوص السياسية

167..... أولاً: في ماهية الفلسفة السياسية.

169 ..... ثانيا: النص السياسي وتشكلاته في الفكر اليوناني

174..... ثالثا: اشكالية العدالة في الفلسفة السياسية

184 ..... رابعا: بول ريكور وحنأ أرندت: القراءة المفاجئة

### المبحث الثالث: قراءته للنصوص الفلسفية

188 ..... أولا: القراءة الفلسفية والنص

190 ..... ثانيا: القراءة السيميولوجية للنص

### - المبحث الرابع: الهرمينوطيقا الريكورية ورهاناتها المستقبلية

194..... أولا: "ريكور" ومهمة الفلسفة

196 ..... ثانيا: رسالة الفلسفة الريكورية

197 ..... ثالثا: الرهان الفلسفي في الفكر الريكوري

210 ..... خاتمة:

212 ..... قائمة المصادر والمراجع

مقدمتہ

مقدمة:

يعتبر البحث الفلسفي في عمقه بحثا عن الحقيقة في كل مظهراتها مهما تعددت فضاءاته المعرفية سواء ما ارتبط منها بالجانب الابدستيمولوجي أو الأكسيولوجي وحتى الأنطولوجي باعتبارها توجهات ينطلق منها الخطاب الفلسفي. وقد شكل الحقل اللغوي منذ العصور القديمة، مجالا حيويا وخصبا للدراسات الفلسفية اللغوية التي أفصحت على أن الحقيقة مرتبطة بفك شفرة النصوص التي تخفي في أعماقها معاني الكلمات والألفاظ التي قد تجعل الباحث الفلسفي يفهمها ويزيل الغموض عنها من أجل استثمارها في المعرفة الإنسانية باستخدام آلية التأويل أو ما يعرف بالهرمينوطيقا التي شكلت محور اهتمام الفلاسفة المعاصرين. خاصة وأن الحياة الفكرية الراهنة أضحت كثيرة التوجهات نظرا لتعدد المعارف والآراء وتعدد الأفكار، وتباين النصوص والخطابات، مما جعلها تفرز نوعا من الاحتمالات والقراءات المختلفة التي شوشت ذهن القارئ.

من هذا المنطلق أصبحت الهرمينوطيقا تحبذ الاشتغال بنصوص قد تُحيا بعد موتها من جديد، باعتبار التأويل يشكل ماء الحياة لهذه النصوص إذ يمثل "فن القراءة" أي فن حل النصوص وتفكيكها وتفسيرها والكشف عن معانيها. فظل سؤال التأويل باستمرار مشروعاً مفتوحاً للدراسات الفلسفية وخاصة المعاصرة من خلال أهم الفلاسفة الذين اشتغلوا بالدراسات التأويلية وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" الذي قدم لنا رؤية جديدة حول آلية قراءة مختلف النصوص وتفسيرها من أجل إعادة بحثها من جديد لتوليد معانيها الخفية.

وعليه جاءت هذه الدراسة لتجيب على سؤال رئيسي طرحه على الشكل التالي: **فيما تتجلى**

**تمظهرات التجربة التأويلية في علاقتها بالنص في فلسفة بول ريكور؟**

## مقدمة

وعلى ضوء هذه الإشكالية المحورية أثارنا عدة تساؤلات في سياق الموضوع نوجزها في

النقاط التالية:

- ما طبيعة التجربة التأويلية وما هي أهم السياقات التي تتم فيها؟

- ما هي تمظهرات النص في فلسفة اللغة؟

- ما هي أهم القراءات التي قدمها "بول ريكور" في مجال النص؟

- ما هي أهم الرهانات المستقبلية التي تقدمها الهرمينوطيقا الريكورية؟

تلك هي الأسئلة التي كانت تتطلب الإجابة بفرضيات نتحقق منها في سير بحثنا هذا

وهي كالتالي:

- تجاوز "بول ريكور" المجال المعرفي الضيق للنصوص التراثية في علاقتها بتطور علم

اللغة.

- محاولة تأسيس الفهم على اكتشاف المستويات الدلالية، والرمزية للغة التي تتيح للذات

المدركة أو العارفة فهم نص ما من النصوص، أو تفسيره انطلاقا من رؤية معينة.

لمعالجة هذه الإشكالية والتأكد من فرضيات البحث جاءت موضوعات البحث في مقدمة

وثلاثة فصول وخاتمة.

جاء **الفصل الأول** بعنوان التأويل والنص في الفلسفة الغربية المعاصرة تعرضنا فيه

إلى التأويل من حيث الأسس والحدود، أي معنى التأويل وأهميته باعتباره مجالا مهما في

الفضاء الفكري والمعرفي عامة والغربي خاصة، مع الوقوف على مفهومه في الثقافة

الغربية ومختلف المعاني التي جاء بها مع ذكر أهمية وضرورة هذا المجال في الحياة الفكرية لدى الإنسان وكذا التطرق إلى مختلف السياقات التي عرفها التأويل كالسياق الثيولوجي واللساني والفلسفي.

أما **الفصل الثاني** عالج إشكالية النص في فلسفة اللغة: يبحث اللسانيات اللغوية، أي إشكالية المعنى وتأويله في فلسفة اللغة. إضافة إلى دراسة النص في الفضاء التأويلي لدى "بول ريكور"، أي كيف يظهر النص في تأويلية "ريكور"، والمجال أو الموضوع الذي يسعى التأويل إلى البحث فيه مع ذكر مختلف مساعي التأويل وأهم الطرق التي وصل إليها في التعامل مع معاني النصوص. مع معالجة التأويل السيميائي بالتطرق إلى السيميولوجيا وعالم النص مع مجموعة من الباحثين السيميائيين في الفلسفة الغربية المعاصرة. "كامبريتو ايكو" و"جوليا كريستيفا. ثم التطرق إلى ابيستيمولوجيا التأويل الريكوري، بطرح تمضهرات التأويل في مجال المعرفة الفلسفية وبعلاقتها بالنصوص.

وقد عالج **الفصل الثالث** قراءة النص في هرمينوطيقا "بول ريكور": وذلك من خلال تقديم قراءة "ريكور" للنصوص الدينية والسياسية والفلسفية. وكذا التعرض إلى الرهانات المستقبلية لهرمينوطيقا "ريكور". وفي الأخير خاتمة لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

## مقدمة

بهدف تحليل أبعاد الفرضية التي حددناها وجدنا أن طبيعة الموضوع تستدعي اعتماد المنهج التحليلي النقدي في معالجة إشكالية هذا البحث، وذلك لأننا لسنا فقط في مجال عرض أفكار "بول ريكور" فيما يتعلق بموضوع التأويل عنده ، وإنما تحليل اتجاه التأويل عنده وكيفية قراءته للنص. وقد اعتمدنا المنهج التاريخي الوصفي هو الآخر من أجل تتبع تطورات الهرمينوطيقا والعوامل التي أحاطت بها قصد تقييمها. وقد التزمنا لتحقيق الأهداف التي رسمناها وإثبات الفرضيات التي وضعناها الموضوعية في الطرح والأسلوب الفلسفي في المعالجة، مع الاعتماد على النصوص التي استقينها من المصادر الأصلية لـ "بول ريكور" مباشرة، منها المترجمة إلى العربية وغير المترجمة، كما دعمنا مادتنا العلمية بمجموعة من المراجع المتخصصة في فلسفة اللغة والتأويل وغيرها تلك التي تناولت الفلسفة العامة للفيلسوف.

أما بالنسبة للمفاهيم التي ارتكز عليها العمل في بناء هذه الإشكالية هي: التأويل، النص، الفلسفة الغربية المعاصرة، المعنى، الرمز، الترجمة، الفهم، التفسير، الثيولوجيا، اللسانيات، الفينومينولوجيا، الانطولوجيا، اللغة، السيميولوجيا، السياسة...إلخ.

ولعل من بين الأسباب التي دعتنا إلى إنجاز هذا العمل، هي تلك الهواجس التي تملكنا في اكتشاف بعض الخفايا التي تحملها النصوص على اختلافها، من خلال محاولة كشف تمظهرات النص في الفضاءات اللغوية، والسيميائية في الفلسفة الغربية المعاصرة خاصة مع "بول ريكور".

- أهمية التأويل وسعيه إلى كشف المعنى، وكذا البحث عن الحقيقة المضمرة خلف الكلمات والجمل من خلال اقتحام أعماق النصوص.

- أهمية "بول ريكور" كمنظر لمناهج الهرمينوطيقا الغربية والفكر الفلسفي المعاصر.

- الدراسات السابقة:

حظيت فلسفة "بول ريكور" بدراسات مختلفة قام بها العديد من الباحثين خاصة في جانبها التأويلي، إذ تناولت موضوع دراستنا من جوانب مختلفة. من أهم هذه الدراسات الأكاديمية التي أنجزت مؤخرًا حول ذلك والتي لها صلة بموضوع بحثنا نجد:

- دراسة "عواد نجاة كريمة" بعنوان "التلقي وإشكالية التأويل في فلسفة "بول ريكور" عبارة عن مذكرة لنيل رسالة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة وهران.
- دراسة "عمارة ناصر" بعنوان "حجاجية التأويل الفلسفي - مقاربات لمنطق فلسفة "بول ريكور"، مذكرة لنيل رسالة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة وهران.
- دراسة "موالك فاطمة الزهرة" بعنوان "رمزية الشر في الخطاب التأويلي الديني - "بول ريكور نموذجاً" مذكرة لنيل رسالة الدكتوراه في الفلسفة بجامعة وهران.

## الفصل الأول :

# التأويل والنص في الفلسفة الغربية المعاصرة

- المبحث الأول: التأويل الأسس والحدود
- المبحث الثاني: التأويل في السياق الثيولوجي (اللاهوت المسيحي، الدين الإسلامي)
- المبحث الثالث: التأويل في السياق اللساني
- المبحث الرابع: التأويل في السياق الفلسفي

## المحت الأول: التأويل الأسس والحدود

### أولاً: في معنى التأويل:

يمثل التأويل أو الهرمينوطيقا الفلسفية أحد التيارات الهامة والأساسية في الفلسفة المعاصرة، وذلك باشتغاله على مختلف النصوص وبما هو فن لقراءتها، وعلى كل ما هو قابل للفهم والتعقل في مجال العلوم الإنسانية، كما أنها تحمل من الثراء ما يجعلها أن تكون "ضرورة إنسانية لا يمكن اقتلاعها"<sup>1</sup>.

ويمكن توضيح هذا الاتجاه الفلسفي في صورته المعاصرة داخل الفلسفة الغربية من خلال مدرسته التاريخية في أوروبا والتي مثلها كل من "شلايرماخر" و"فلهالم دلتاي"، ثم "هيدغر" و"غادامير"، وصولاً إلى "بول ريكور"<sup>\*</sup> الذي يُعد كأحد أبرز فلاسفة هذا التيار في الفلسفة الفرنسية المعاصرة، وهو المجال الفلسفي الذي يحاول تعريفه من خلال الرجوع إلى مجالات العقل الإنساني، على أنه: "بناء رمزي للذات والوجود، فمهمة الهرمينوطيقا هي إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام وإلى المعنى، إلا من خلال تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة"<sup>2</sup>. مما يجعلها كمنهج لدراسة ما يمكن أن يطرح في مجال العلوم الإنسانية، وما تتيحه للوعي الإنساني ككل.

<sup>1</sup> - عبد العزيز العيادي، فلسفة الفعل، مكتبة علاء الدين، المغرب، ط1، 2007، ص 174.

<sup>\*</sup> - بول ريكور فيلسوف فرنسي ولد في فالانس عام 1913، تأثر بوجودية كارل ياسبرز وبفينومينولوجية هوسرل التي سعى إلى التعريف بها في فرنسا، وأبدع في الفلسفة التأويلية، من مؤلفاته: الارادي واللاإرادي، محاولة في التفسير، الإستعارة الحية، رمزية السر، الذات عينها كآخر، صراع التأويلات، وغيرها، توفي سنة 2005. أنظر: نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، نوميديا للطباعة والنشر، الجزائر، 2009، ص 173.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, le conflit des interprétations, essais d'herméneutique, Edition du seuil, paris, 1969, p: 26.

إذ أخذت في بدايتها الأولى طابع القداسة، باعتبارها تمثل مجالا "لتأويل النصوص الفلسفية أو الدينية وللاّنجيل تخصيصاً ... وينطبق هذا اللفظ خاصة على تأويل ما هو رمزي"<sup>1</sup>. فقد ارتبطت بشرح وفك الرموز التي كان ينقلها "هرمس" الوسيط بين الآلهة والبشر، ثم شموليتها للجوانب الفلسفية أي كتفكير لفهم النص، لأن الإنسان أصبح يحاول أن يتفهم المعرفة ويتعقل لذاته أيضاً، أي يؤولها، فهذا الفهم الذي هو أصل التأويل بالنسبة إلى "ديلتاي"، الأمر الذي جعل "بول ريكور" يتساءل عن علاقتها كمفهومين في العلوم الإنسانية، وما يمكن أن يفرزه الفهم من تأويلات متعددة، وكذا ما يمكن أن يصل إليه التأويل من خلال عملية الفهم ذاته. لذلك يعتبر "ديلتاي" أن التأويل هو فن الفهم من حيث تطبيقاتهما المماثلة.

فالحديث عن التأويل يحيلنا إلى جملة الفلاسفة الذين سبقوا "بول ريكور" ولا سيما "غادامير" الذي أخذ التأويل في فلسفته مساحة معرفية واسعة ضمن مشروع الفلسفي، فقبل "غادامير" كان: "التأويل عبارة عن فن، كما يذهب إلى ذلك "شلاير ماخر"، بمعنى طريقة الاشتغال على النصوص بتبيان بنيتها الداخلية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مضمرة في هذه النصوص"<sup>2</sup>، إذ ارتبط في بدايته بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، ليفتح عهداً جديداً مع "شلايرماخر" الذي يمثل عتبة الانتقال من التأويل اللاهوتي إلى التأويل الفلسفي الإنساني من خلال توسيع حركة التأويل، من قراءة النص المقدس إلى فحص وتمحيص مختلف النصوص في ميادين متعددة، هذا العمل الذي يتجه صوب النصوص أو حول كل كلام، فهو مستمر أي هناك لانهاية في التأويل مادام الكلام يؤول وبالتالي لا يتوقف ذلك على تحقيق معنى معين، وإنما كيفية الانتقال في المعنى وإعادة تأويله من جديد، وعليه " ليس التأويل إيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو

<sup>1</sup> - A. Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, 1962, p: 412.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002، ص29.

نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالاته. وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة تأويل معنى سابق، وتأويل المعنى مجدداً لا معنى له سوى أنه تجديد الفهم نفسه<sup>1</sup>. فالمعنى يكون موجوداً كما تكون الدلالة موجودة أيضاً، إلا أنه يتم كشفها ومعرفتها، أي أنها تُفهم من خلال هذا التأويل بشكل جديد.

إن مفهوم التأويل يتعلق بعملية الفهم، أي فن فهم النصوص، "وقد عرف تطوراً منهجياً حيث كان قاعدة أساسية لمجمل التطورات التي وقعت في مجال العلوم الإنسانية، حتى يمكننا القول أنها تحولت عن هدفها الأول - وهو هدف براغماتي - وهو المساعدة على فهم النصوص الأدبية، وهو لم يعد غريباً عن النصوص الأدبية فحسب، بل تعداها إلى ضروب معرفية أخرى كانت تعتمد التأويل كالحقوق والفلسفة، وعليه فإن التأويل لم يكتسب مكانته اللاتئة ضمن منظومة العلوم الإنسانية إلا من خلال ظهور ما يسميه "غادامير" ميلاد الشعور التاريخي"<sup>2</sup>، فإذا عدنا إلى جينيا لوجيا التأويل في الثقافة الغربية منذ العصر اليوناني إلى غاية العصور الحديثة، نجد أنه يظهر بوصفه مفهوماً يقترب من معنى الهيرمونيطيقا اقتراباً واسعاً، وليس ذلك تطابقاً لمعنى المصطلحين، وإنما من حيث العمل أو الوظيفة الفلسفية التي يقدمها التأويل عند اشتغاله بالنصوص على اختلاف أنواعها.

"فكلمة Hermeneutike" تتضمن بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي كلمة "tekhne" التي تشير إلى (الفن) بالمعنى الاستعمالي التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية

<sup>1</sup> - علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د- ط)، 2007، ص23.

<sup>2</sup> - عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص159.

واستعمالية ورمزية<sup>1</sup>. وذلك من أجل تحقيق المعنى وإظهاره في النص، أي عن طريق العملية التأويلية التي تتعلق بالنصوص في جميع مجالاتها المعرفية.

إن مفهوم الهرمينوطيقا "سمي في بعض الكتابات بعلم التأويل أو التأويلية الذي يبحث عن تفسير النص وفهمه، وقد ذكر بأن هذا المصطلح اشتق من (هرمس) في اليونانية وهو الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة وتعاليمها إلى الأرض"<sup>2</sup>.

فالتأويل من خلال ذلك يظهر على أنه محاولة تسعى إلى كشف قوى الآلهة انطلاقاً من عملها المتمثل في تلك الرسائل التي يقدمها (هرمس) الرسول الذي يبلغ البشر بكل ما ينقله إليهم من خطابات لغوية تفسيرية، ومن خلال هذا المجال الواسع يذهب "ريكور" إلى النظر إليها على أنها "نظرية عمليات الفهم في صلتها مع تفسير النصوص"<sup>3</sup>، أما لفظة "interprétation" مشتقة من الأول وهو لغة: الرجوع ويرادف التفسير، وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القاطع به، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظني يسمى مؤولاً وبدليل قطعي يسمى مفسراً<sup>4</sup>. مما يؤدي إلى بيان طبيعة التأويل، متمثلاً في عمل التفسير وذلك بالشكل الذي يستوجبه هذا الفعل بالعودة إلى الأصل اللغوي الذي يحدده.

ويذهب إلى ذلك بعض الباحثين إلى القول "بعلم التأويل، أي أن علم التأويل أو الهرمينوطيقا هو علم ينظم إستراتيجية القراءة"<sup>5</sup>. فالهرمينوطيقا إذن هي ذلك العلم الذي يهتم بالقراءة وما تستوجبه هذه العملية من آليات تقوم عليها، وبالتالي "فالهرمينوطيقا هي علم التأويل"<sup>6</sup> الذي من شأنه أن يجعل القراءة النقطة الرئيسية في هذه العملية الفكرية، بحيث

1 - عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012، ص 7.

2 - عامر عبد زيد، مرجع سابق، ص 11.

3 - Paul Ricœur, Du texte a l'action, Edition du seuil, paris, 1986, p: 83.

4 - عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2000، ص 175.

5 - محمد بن عياد، التلقي والتأويل: مدخل نظري، مجلة علامات، المغرب، العدد 10، 1998، ص8.

6 - Paul Ricœur, de l'interprétation, essai sur freud, Ed, Seul, Paris, 1965, p: 32.

يقوم هذا العلم على خدمة القراءة، وبالتالي على خدمة النص المقروء باعتباره نصاً قابلاً لعملية التأويل. كما نجد "مصطفى النحال" في ترجمته لنص "بول ريكور" (البلاغة الشعرية والهرمينوطيقا)، حيث يقول "ريكور": "سوف أنطلق من التعريف الذي يعتبر الهرمينوطيقا فناً لتأويل النصوص"<sup>1</sup>. فالهرمينوطيقا بالنسبة له هي ذلك الفن الذي يتأسس حول تأويل النصوص مهما اختلفت تشكيلاتها، وإذا رجعنا إلى كلمة "interprétation" فإننا نجدها: "تستخدم في الترجمة عن الفرنسية بمقابل عربي هو التأويل الذي يتعدى شرح النصوص المقدسة لغوياً إلى مرحلة أخرى أعمق يغدوا فيها فناً أو جمالية، يعنى بأبنية النصوص الداخلية وحقائقها المضمره التي تتجاوز المعن، وحتى الداخلي إلى ما هو ايديولوجي وتاريخي وثقافي، فيكون التفسير بذلك مرحلة أولى تسبق التأويل"<sup>2</sup>.

وذلك ما يجعل من التأويل كعملية تفسيرية عبارة عن فهم لمختلف الأشياء التي تطرح لهذا التفسير، باعتباره تفسيراً لما يؤول إليه الشيء المراد معرفته وتأويله.<sup>3</sup> حتى يتبين العمل الحقيقي داخل النص ك مجال للمعرفة وفق منهج الشرح والتفسير، ومن ثم معرفة المعنى الذي يختبئ وراء معطيات النص.

فمنهج التأويل يسمح لنا بكشف ميادين متنوعة ومتعددة، وفق علاقات معرفية مختلفة، فهو المفتاح الذي لا بد منه لفتح المعاني المغلقة داخل النصوص وفهمها، والفهم هنا يتعلق بكل أنواع النصوص على اختلافها وتنوعها، وبالتالي فهو يقوم بعملية فحص لهذه النصوص داخلياً وربطها بسياقاتها العامة خارجياً، مع مجاوزة ذلك التصور الكلاسيكي لعملية الفهم، هذا الفهم الذي يعد بمثابة "الملكة الطبيعية التي يمتلكها الجميع"<sup>4</sup>. والذي يقترن

<sup>1</sup> - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 86.

<sup>2</sup> - عبد الغني بارة، مرجع سابق، ص 94.

<sup>3</sup> - الخراط محمد، اغتيال التاريخ في التأويل الفقهي، مجلة الأزمنة الحديثة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ع 6، 7،

2013، ص 23.

<sup>4</sup> - Gadamer. H.G, L'art de comprendre, écrits 1, Herméneutique et tradition philosophique, trad, Pierre, Fruchon, aubier, paris, 1982, p: 125.

يقتزن بالظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية، وكذا مختلف الأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية. فالذات هي التي تفهم الآخر عبر اللغة، التي تعبر عن هذا التأويل من خلال النص.

### ثانياً: التأويل أسسه وحدوده:

إن طريقة الاشتغال حول النصوص سواء بمحاولة فهم أي نص، أو تأويله لا بد من التركيز على بعض المسائل المتعلقة بذلك، إذ يعتمد التأويل في ذلك على ثلاثة أسس: العالم الذي يحيل إليه النص، من خلال المعاني التي يحملها، وما يمكن أن تقدمه من علامات نصية كمحل للفهم والتفسير، ثم قدرة القارئ على إدراك العالم كمرجع للنص، وقدرته أيضاً على تطبيع النص، أي جعله طبيعياً أو واقعياً بربطه بمرجعية خارجية خاضعة لتغيرات المواقف الاجتماعية باعتبارها متغيرات تدخل في هذه العملية<sup>1</sup>، وهنا يتأثر النص بتلك التغيرات التي يحاول هو التعبير عنها من جهة وفهم القارئ لهذه التعبيرات ودلالاتها من جهة أخرى، وفق الواقع الطبيعي الذي ينتمي إليه النص بكل مواقفه التاريخية والاجتماعية.

لقد تم مع "دلتي" التأسيس لمبدأ حديث في فن التأويل، أي "ينبغي أن نفهم النصوص انطلاقاً من النصوص نفسها وليس اعتباراً من المذهب الذي تنتمي إليه، بحيث لا يوجد المذهب النص وإنما يستقل النص بحقيقته عن كل توجه يسجنه ضمن إطاره الخاص. ففهم النصوص لا يمكن له أن يقتصر على التفسير اللاهوتي في كل محاولة لمعالجة نص من النصوص، بل لابد من التطبيق المنهجي لقواعد التأويل من لغة ومنطق، وترجمة"<sup>2</sup>، حتى لا يخرج ذلك عن منهج التأويل لأن الأمر هنا يتعلق بالمعنى، وهذا الأخير لا يمكنه أن ينكشف أو يتضح بصورة ما إلا بتدخل مثل هذه الشروط اللازمة لعملية تأويلية تسمح لنا بمعرفة كلية وشاملة كما يرى ذلك "دلتي" انطلاقاً من المعرفة، أو الفهم الكلي للمعنى الذي

<sup>1</sup> - فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 138.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص31.

يحجبه النص إلى فهم أجزاء هذا النص. كما أن الفكر المسيحي "وضع من الضوابط و القواعد ما يحول دون تدخل الأهواء في التفسير والتأويل"<sup>1</sup>. لأنها عملية تتعلق بالموروث الديني، وعلى النصوص المقدسة سواء المسيحية أو اليهودية باعتبارها تهتم بالهرمينوطيقا من خلال تفسيراتها المقدمة كنصوص تأسيسية، عليها احترام محتوياتها المقدسة.

إن العمل الذي يحاول "دلتي" الوصول إليه هو وضع التأويل في سياقات أخرى تؤسس لهذه العملية بشكل آخر، وهو "منح الهرمينوطيقا دور الابستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة، فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج علوم الفكر (أو العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو التأويل، وذلك عكس النزعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على منهج واحد، هو المنهج الاستقرائي التفسيري"<sup>2</sup>. ف"دلتي" أراد أن يجعل للتأويل "مكانة علمية تضاهي علم الطبيعة"<sup>3</sup>، على أنه مجال من مجالات فهم وتفسير الواقع، من خلال بحث المعنى.

فالفكر يتميز بخاصية إنسانية تجعل من التأويل أو الفهم تعبيراً عن كل ما هو قابل للتأمل، لأن الهرمينوطيقا "LHermeneutique" التقليدية حتى دلتي "Dilthey" كانت غايتها هي: "تطوير أداة وآلية التأويل "Linterpretation"، فهناك شروط للتأويل لأن هناك أسباباً تعيق الفهم في الحال، هذه الأسباب قد رصدها ريكور "Ricoeur" فيما يلي:

العلاقة الدائرية بين فهم التفصيل وفهم الكل - علاقة دائرية هي في أساس الحلقة التأويلية - المسافة الثقافية بين زمن المؤلف وزمن المؤول، والصفة المخفية عن قصد أو المحرفة عن غير قصد للمعنى الأساس، والسمة الغريبة التي يتصف بها الكاتب بكونه

<sup>1</sup> - بولس الخوري، المفاهيم الفلسفية واللاهوتية في المجادلة بين المسيحيين والمسلمين من القرن الثامن إلى القرن الثاني عشر، المكتبة البولسية، لبنان، ط1، 2005، ص 6.

<sup>2</sup> - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 90.

<sup>3</sup> - Gadamer. H.G, Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad, Pierre Fruchon, Ed, Seuil, Paris, 1996, p: 286.

شخصاً آخر، كل هذا يفرض على التأويل مظهراً استباقياً ورهانياً حول المعنى الذي يعدله إلى حدّ ما التمهيص المنهجي<sup>1</sup>. فعلى التأويل أن يتخلص من كل هذه المعينات التي تعرقل عملية الفهم التي من خلالها نستطيع أن نكشف عن ما هو ملتبس وغامض داخل نص معين، سواء ما تعلق بما هو مفصل أو ما هو كلي وشامل، لأن ذلك يتطلب المعرفة والتوضيح، مع مراعاة تلك المسافة الثقافية بين أطراف النص أي بين المؤلف والمؤول، للوصول إلى المعنى المطلوب مهما كانت طبيعته.

لقد حاول "دلتي" أن يلتمس أساساً منهجياً، وتطبيقاً يُظهر اختلاف واستقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، فعمل على تطوير هرمينوطيقا "شلايرماخر" إلى منهج كلي للعلوم الإنسانية، بحيث لم تعد العلوم الطبيعية تتميز عن العلوم الإنسانية بأدواتها المنهجية، وإنما أصبح الاختلاف بينهما يكمن في التوجه المعرفي لكل منها، أي في قصدياتها الموضوعية<sup>2</sup>. فالمسألة إذن تتعلق بالفهم الذي يشمل كل جوانب الحياة الإنسانية وانطولوجيتها، هذه الانطولوجيا التي ركز عليها "هايدغر" صاحب الفلسفة الانتقالية حين بحث في معنى هذا الوجود وفي حقيقته، فقد اهتم بتجربة الذات في الوجود أو الوجود في العالم، في مقابل ذلك يوسع "غادامير" حلقة الفهم لتصبح وجود مع الآخر والتي كانت مع العالم عند هيدغر، "فالوجود مع الآخر يكون عبر تجربة التواصل الذاتي"<sup>3</sup>. فهناك اهتمام بالآخر لأن الفهم كتفاهم يؤدي وظيفة المشاركة في بلورة المعنى، وإضفاء الدلالة نتيجة تلاحم الذات مع الآخر في شكل أراء معينة.

<sup>1</sup> - مخلوف سيد احمد وآخرون، اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص139.

<sup>2</sup> - سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د- ط)، 2002، ص88.

<sup>3</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص41.

إن التأويل لم يعد فهم من أجل النص، بل الفهم عبر النص للعودة إلى الذات الإنسانية، فالنص ما هو إلا مرآة تقرأ الذات الإنسانية من خلاله ذاتها، أي مع "غادامير" هناك لا نهائية الفهم الإنساني، بحيث لا يبلغ الاكتمال أو اليقين، فهذا الفهم دائماً يبقى فهماً قابلاً للفهم من جديد، أو قراءة دائمة لتلك المعارف التي ندركها حول العالم. ولأن الأمر متعلق بالمعرفة وبمستوى الوجود في هذه المعرفة، ثم إن غياب هذا الوجود شكل نوعاً من الغموض في الأشياء على مستوى الخطاب، وبالتالي لا بد من التوضيح في مثل هذا النوع من الخطاب وتأويله، قصد الكشف عن ما هو غامض من الدلالات العميقة لتلك الإشارات المتضمنة في هذا الخطاب، ومنه: "اتضح مسألة اقتراح استبدال "المنهج العلمي" أو يمكن "التحليل الفلسفي" بنوع جديد من المناهج، وهي مهمة "الهرمينوطيقا"، لأن المنهج العلمي لم يصل إلى شمولية تامة في المعرفة بفعل حدوده الناشئة من حدود المنهج نفسه، أي من القواعد والأنظمة والمقولات التي تفرغ الذات من محتواها لتجعلها ذاتا عارفة دون أن تكون فاهمة أي مفكرة في هذا الذي تعرفه، مؤولة لما لم يظهر لها أثناء المعرفة، دون أن تكون منتجة لتمثلاتها الداخلية عن الأشياء"<sup>1</sup>.

فإذا كان المنهج العلمي يدعو إلى الشمولية والسعي نحو المعرفة الحقة، فإن المنهج التأويلي يلجأ إلى بعث طريقة جديدة أساسها توزيع مساحة تواجد الحقيقة وجعلها أكثر مرونة وانسيابية، وأكثر انفتاحاً على المعارف الأخرى، وهي لا تخرج أيضاً عن تلك المحاولة الريكورية من أجل منح التأويلية وضعاً أكثر شمولية. إذ نجد أن التأويل قد شكل موضوعاً محورياً في فلسفة "ريكور" فحديثه عنه هو حديث عن الأساليب والمناهج، أو الوظائف والمفاهيم التي تجعل منه نشاطاً فكرياً وسبباً معرفياً لقراءة النص<sup>2</sup>، ويتميز التأويل في نظره

1 - عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار القدس العربي، الجزائر، (د-ط)، 2013، ص 14.

2 - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص118.

"بخاصية التملك، أو الامتلاك ( l'appropriation ) لأنه انجاز أو تحقيق فعلي للإمكانات الدلالية الكامنة في النص داخل الخطاب الخاص بالذات المؤولة"<sup>1</sup>. فالنص عند بنائه انطلاقاً من فهم المعنى الذي يختص بخطاب الذات التي تهتم بعملية الفهم، حيث يصبح فهماً خاصاً بهذه الذات المؤولة وقد يعكس نوعاً من العلاقة بين الذات الإنسانية واهتماماتها، فالفعل الإنساني دائماً في علاقة مع عملية الفهم والتفسير وقد لا يخرج في ذلك عن مجال النص، أي أن التأويل في حد ذاته ينطبق على الفعل الإنساني تماماً مثلما ينطبق على النص.

"لقد ظلت فكرة المنهج مسيطرة على هرمنيوطيقا "ريكور" باستمرار، فكأنه لم يقرأ في كتب أسلافه من أعلام الهرمنيوطيقا إلا اهتمامهم ببناء المناهج، أما ما عدا ذلك من أفكارهم فقد كان محل نقده، فكان يثمن عالياً حرص "شلايرماخر" على بناء منهج لعلم التفسير، وإقحام "ديلتاي" لمفهوم الآثار المكتوبة ومحاولة لبناء منهج موضوعي لدراسة الحياة الإنسانية، وكان يعيب على "غادامير" عدم اهتمامه بشكل كافي بفكرة المنهج، رغم تأكده من ضرورة اتخاذ مسافة اغترابية في الفهم الأنطولوجي للنص"<sup>2</sup>. وذلك لأهمية هذا السبيل في تطوير الفكر الهرمنيوطيقي بشكل عام، وليس فقط مع "ريكور" بل مع كل الفلسفة المعاصرة التي تحاول الاهتمام بالنصوص على اختلافها.

وبالحديث عن التأويل الذي يجعل النص في عالم منفتح، ولا محدود من هذه المعرفة الفلسفية، تُطرح فكرة الحدود، أي حدود التأويل في مجال قراءة النص، بحيث يطرح "أمبرتو إيكو" هذه الفكرة من خلال بحثه عن وضع إجراءات تحد من الإفراط في التعامل مع النص كمساحة معرفية تمارس فيها جميع التأويلات في هذا المجال، مع التمييز بين التأويل الخاطئ والتأويل المناسب، وهذا جعل من "أمبرتو إيكو" لا يعترض على فكرة إنغلاق النص،

<sup>1</sup> - عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 52.

<sup>2</sup> - لزهرة عقيبي، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2012، ص1، ص149.

لأن النص يبقى دائماً نصاً مفتوحاً على قراءات مختلفة ومتعددة، "فلا يوجد أكثر إنفتاحاً حسب إيكو من نص مغلق 'Rien n'est plus ouvert qu' un texte fermé'<sup>1</sup>. ومن ثم وجب معرفة وتحديد نوعية التأويل الذي نقره في أي نص من النصوص المختلفة. فما يخشاه "إيكو" هو تلك الذاتية المفرطة التي تفرض علاقتها بالنص، مما دفع بالإهتمام بالتأويل وبحدوده، وكذا النظر إلى النص على أنه وحدة دلالية تضمن تلك العلاقة المترابطة والمنسجمة لجميع أجزائه، فكل جزء يشكل جانب مهم داخل الكل الذي تهدف إليه جميع الدلالات الأخرى، حتى تتشكل بذلك الدلالة الكلية للنص بشكل عام. كما أن هذا النص

قد سعى "إيكو" إلى بحث الحدود التي تضمن للنص أساسه وبنيته الكلية، في ظل وجود تأويلات تحاول أن تجعل النص يميل إلى منهجية كل قارئ أو مؤول حسب رؤيته في ذلك، مما يجعل من أمر التأويل أمراً صعباً لا يمكن حسمه على وجهه الصحيح، إلا أن ما ذهب إليه "إيكو" كمحاولة لوضع حدود التأويل "إصطدم بسور النص المنيع الذي يرفض كل وصاية"<sup>2</sup>، فالممارسة التأويلية بحد ذاتها تمثل محور النص أدواته التي يتحرك من خلالها، كي يعبر عن وجوده بعيداً عن معطيات الذات الإنسانية، لأن النص المؤول يفرض قيوداً على مؤوليه"<sup>3</sup>، فلا بد من استعمال التأويل بما يسمح به النص كشرط لذلك، وهذا لوجود تلك العلاقات الدلالية لوحدة النص، كما أن هذا النص لا يصرح بمحتوياته بشكل سهل وبسيط، فالكلمة في النص حسب "إيكو" تريد أن "تقول شيئاً آخر غير ما يبدو عليه الأمر في الظاهر"<sup>4</sup>، ومن ثم تصبح التجربة الهرمينوطيقية خاضعة لأولويات النص من بنية لغوية وغيرها، حتى نضمن شروط العملية التأويلية التي تقصد النص، مما جعل "إيكو" يقر

<sup>1</sup> - عبد الغني بارة، إستعمال النصوص وحدود التأويل، في نقد الممارسة التأويلية عند أمبرتو إيكو، مجلة مخبر وحدة التكوين والبحث في نظريات القراءة ومناهجها، جامعة بسكرة، ع1، 2009، ص 167.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 179.

<sup>3</sup> - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, Ed, Grasset, 1990, p:17.

<sup>4</sup> - أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، 2000، ص30.

بصعوبة الدخول في هذه القصيدة التي "لاوجود لسبيل آخر لإقرارها"<sup>1</sup> مما يجعل من ذلك كله مجالاً للتأويل داخل النص، وهذا ما شكله رأي "إيكو" في النظر إلى منهجية التأويل التي طرحت مع الكثير من المختصين في هذا المجال لا سيما "بول ريكور".

إن منهج التأويل قد جعل من "ريكور" يقر بوفائه "لشلايرماخر" نظراً لبحث هذا الأخير عن القواعد العامة المنهجية للتأويل بشكل عام، وكذلك "دالتاي" الذي اجتهد في وضع منهجية خاصة للعلوم الإنسانية دون الابتعاد عن ذلك الطابع العلمي المميز لها، "فهدف الهرمينوطيقا هو تجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان، من خلال إقامة تأويل على أسس صحيحة، بالتركيز على تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة، من أجل الوصول إلى المعنى العميق والخفي بدل المعنى السطحي"<sup>2</sup>، أي تصحيح وجهة الإنسان أو القارئ في اكتساب الحقيقة التي يخبئها النص، وذلك بقراءته وفق أشكال متعددة بما يتناسب مع هذه النصوص المختلفة، بهدف كسب المعنى المنتشر رغم وجود تلك الاختلافات اللغوية حول مجال النص.

### ثالثاً: ضرورة التأويل:

قد لا يقتصر التأويل على شرح النصوص المقدسة فحسب، بل له أهمية تعكس صورته الفنية والجمالية، من خلال تلك النصوص التي ينفذ إلى أعماقها الداخلية محاولاً كشف تلك الحقائق الغامضة التي تحتاج إلى من يبرزها، ويجعلها تظهر بصورة علنية لأنها في حالة من الإنعماش تحت لغة النص الذي يحملها، مما يجعلها في حاجة إلى تلك الآلية التي بواسطتها تصبح قريبة من المبتغى الذي يقصده الباحث في هذا المجال، ولأن هذه النصوص لا تكتفي بما هو ظاهر بل تتعدى ذلك إلى ما هو خفي وغير معلن، ما يجعلنا لا نتوقف عند التفسير الذي يعنى بشرح الألفاظ والمفردات، وإنما نتعدى ذلك إلى التأويل الذي

<sup>1</sup> - Umberto Eco, Les limites de l'interprétation, Op.cit, p: 14.

<sup>2</sup> - كيجل مصطفى، مرجع سابق، ص 89.

يذهب إلى الجمل والمعاني وما تحمله في باطنها. "فالتأويل بما هم نصب للدلالة وخرج بها، وبما هو استنباط وغوص على الباطن، هو بمثابة إمكان عقلي لا ينضب وقد كانت مناهج التأويل والتفسير انجازات فكرية هائلة"<sup>1</sup>، في تاريخ الهرمينوطيقا الغربية بشكل عام.

فمنهج التأويل يسمح لنا بكشف ميادين متنوعة ومتعددة وفق علاقات معرفية مختلفة، فهو المفتاح الذي لا بد منه لفتح المعاني المغلقة داخل النصوص وفهمها، والفهم هنا يتعلق بكل أنواع النصوص على اختلافها، وعليه يقوم التأويل بعملية فحص لهذه النصوص داخليا وربطها بسياقاتها العامة خارجيا مع مجاوزة ذلك التصور الكلاسيكي لعملية الفهم، الذي يقترن بالظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية، وكذا بمختلف الأحداث التاريخية والإبداعات الفنية والجمالية.

لقد اهتم "بول ريكور" بمسألة التأويل اهتماما جعل منه يرغب في محاولة وضع أسس علمية له وللفهم بصفة عامة، كما حرص على الربط بين الطابع الانطولوجي والابستيمولوجي لتأويل النص، أي محاولة فهم الذات لوجودها من خلال النص من جهة، ومعرفة القواعد المنهجية في تحليلها لهذا النص من جهة أخرى.

#### رابعا: وظيفة التأويل وأبعاده:

لقد عملت الهرمينوطيقا منذ ظهور النصوص الأولى في ساحة الفكر الإنساني على بحث إمكانية الوصول إلى المعنى، لذلك "فإن وظيفة التأويل تنصب على إيضاح مقاطع غامضة وغير مستوعبة من النصوص، لأن المعنى الجلي والواضح لا يحتاج إلى تفسير وتأويل وقد يحتاج إلى تأويل ليكون معقولا"<sup>2</sup>، وعليه يبدو أن للتأويل وظيفة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها مهما كانت طبيعة النصوص المؤولة ومعانيها التي لا طالما تتخذ نوعا من

<sup>1</sup> - علي حرب، التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 16.

<sup>2</sup> - عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، مرجع سابق، ص 8.

الغموض والرمزية في التدليل عن محتوياتها المعرفية واللغوية، لذلك وجب معرفتها وتعلقلها، كما أن الهرمينوطيقا عليها "أن تفهم اللغة من زاوية رمزية"<sup>1</sup>، وتلك هي الوظيفة التأويلية التي يحتاج إليها المعنى من خلال فهمه وتفسيره وجعله أكثر انكشافا ووضوحا. "فالتأويل هو مجرد إيضاح أو إنارة لما تم تعتيمة في الفهم، فالفهم ليس مجرد قبض بديهي لدلالة النص وإنما يتعثر أمام الوضعيات الغامضة والمبهمة من القصديّة الكامنة في هذا النص، فهو يستعين بالتأويل من أجل رفع الحجب والكثافات التي تحول دون إدراكه لذاته عبر الغيرية المتجسدة في النص"<sup>2</sup>. ومن ثم يصبح هذا الفهم يعبر عن رغبته داخل النص، انطلاقا من تأثيره بالتأويل الذي يحرره من قيوده التي لا تجعله واضحا للقارئ المستعمل لهذا النص.

وعليه "فإن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأويل، أو يعني كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال فإن التأويل ينبنى على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً"<sup>3</sup>. فالحقيقة غير نهائية مادام هناك تأويل لا نهائي، فهي دائما في تحول مستمر ولا يمكن تحديدها بوجه من الوجوه. ويمكننا أن نجد للتأويل عدة أبعاد منها: "التأويل القديم وهو التأويل الرمزي وله جانبان، التأويل الهرمسي الذي لا يلتزم بقواعد ثابتة، والتأويل العقلاني الذي يقيد النص بقواعد أساسية في تأويله وإدراك مقاصده الظاهرة والباطنة، من هنا تأتي مقولة "إمبرتو إيكو" الذي يضع تصنيف ثنائي بين التأويل الفلسفي اليوناني القائم على العقلية اليوناني والقوانين المنطقية: الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الهوية، وبين التأويل الهرمسي الذي

<sup>1</sup> - Umberto Eco, Sémiotique et philosophie de langage, trad, Myriam Bouzaher, Ed, PUF, Paris, 1988, p: 217.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 59.

<sup>3</sup> - علي حرب، التأويل والحقيقة، مرجع سابق، ص 17.

تنزلق الدلالة فيه وتغيب القواعد ويعد هذا التأويل ذو تأثير على التصورات المعاصرة<sup>1</sup>، أي أن التأويل في جانبه الهرمسي يختلف عن التأويل العقلاني الذي يقوم بضبط النصوص وفق قواعد أساسية بغية معرفة ما يذهي إليه النص انطلاقاً من المعاني التي يحملها وبكل خصوصياتها وأشكالها المختلفة، وذلك عكس التأويل الأول الذي لا يركز على مثل هذه المبادئ الثابتة في تطرقه إلى معاني النصوص.

يختلف التأويل الرمزي عن التأويل المعاصر من حيث الغاية والوسيلة" فالتأويل واحد من مناهج الفكر القديم المتجدد، وقد تنوعت مواقفه ورهاناته بتنوع السلطات الفاعلة سواء كانت عقلية أو أسطورية أو لاهوتي تقوم على مركزية النص، لكن هذا الأمر اختلف مع مشروع الحدائثة ومقولة الأنسنة فقد كانت هناك تصورات جديدة غدت الرهان الربح فيه<sup>2</sup>، أي أن النص باعتباره مساحة معرفية تحمل الكثير من العلامات والمعاني الدلالية المتعددة، قد يجعل منه نصاً مفتوحاً على العديد من الاتجاهات المعرفية واللانهائية، ومنه تظهر رهانات التأويل وفق هذه التعددية اللامحدودة.

ومنه يمكن القول إذا كان "شلايرماخر" قد تعامل مع الهرميوطيقاً "باعتبارها علماً أو فنا يصوغ قواعد وقوانين تعصمنا من سوء الفهم، وإذا كان "دالتاي" قد أقام الهرميونوطيقاً على أساس أنها الخاصة المميزة للإنسانيات في مواجهة المناهج الوصفية لعلوم الطبيعية، فإن مفكري الهرميونوطيقاً المعاصرة مثل "بيتي" و "بول ريكور" و "هيرش" يسعون لإقامة نظرية موضوعية في التفسير، إنهم مثل "شلايرماخر" يحاولون إقامة الهرميونوطيقاً علماً تفسيري النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب يتجاوز عدم الموضوعية التي أكدها "

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 59.

<sup>2</sup> - عامر عبد زيد، القراءات في الخطاب الهرميونوطيقي، مرجع سابق، ص 107.

غادامير".<sup>1</sup> وهذا ما يجعل منها أي الهرمينوطيقا مسألة تتطلب البحث أكثر في أشكالها وسياقاتها المتعددة، وفي علاقتها بالنصوص.

---

<sup>1</sup> - عامر عبد زيد، القراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، مرجع سابق، ص 139.

## المبحث الثاني: التأويل في السياق الثيولوجي

### أولاً: الهرمينوطيقا المسيحية: النص المقدس والتأويل الكنيسي:

لقد مثل النص المقدس بالنسبة للهرمينوطيقا في العصور الوسطى الأرضية الملائمة والخصبة للنشاط الهرمينوطيقي، وأصبح من البديهي أن النص المكتوب هو الشيء المقدس بالنسبة إلى المسيحيين، مما يعكس صورة الحياة المسيحية وطبيعتها، "لأنها أصبحت النواة التي تتبلور حولها كل حياة وكل صبوة دينية تمتاز بشيء من الخصوبة، ثم لأنها انتظمت في الكنيسة"<sup>1</sup>، وهذا ما يظهر في تفاعل المسيحيين مع هذه العقيدة الدينية، وفي تعاملهم مع النص المقدس، "لأن المسيح عليه السلام هو من بعث الكتاب المقدس من جديد، (الكتاب المقدس هو كلام الله) بقوة روح القدس ولا يمكن لأي مسيحي الخروج عن هذه القناة"<sup>2</sup>، مما لا يسمح للتأويل الإنساني بالتعامل مع هذا النص لأنه خطاب الهي، بل تأويل الهي وجب إتباعه من خلال النص حتى لا يقع المؤول في متهاتات وتأويلات خاطئة في هذا الشأن، باعتبار أن النص الإنجيلي "نص غير فلسفي"<sup>3</sup>، ومن ثم أصبح العمل على رفع شأن الكنيسة وجعلها المدبر والقائم على كل شيء. ولا يهمننا هنا دور الكنيسة بقدر ما يهمننا التعامل مع النص المقدس في حد ذاته كسلطة دينية وجب التعامل معها بحذر، ومن دون المساس بمحتوياته المقدسة.

إن الكنيسة هي المفسر الوحيد والأمين للعقيدة المسيحية والمحافظ عليها، "لأن التأويل المسيحي لا يتحرك إلا في إطار ما يسمح به الكتاب المقدس"<sup>4</sup>، فقد تميز التأويل اللاهوتي بالثبات والتصلب من خلال الكنيسة، والتحكم في الخطاب المقدس، وهنا يظهر

<sup>1</sup> - شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د-ط)، (د-ت)، ص 208.

<sup>2</sup> - نور الدين علوش، حول الهرمينوطيقا، مجلة دراسات فلسفية، ع 1، الجزائر، 2014، ص 275.

<sup>3</sup> - Paul Ricœur, Lectures 3, aux frontières de la philosophie, Ed, Seuil, Paris, 1994, p: 146.

<sup>4</sup> - نور الدين علوش، حول الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 276.

"فيلون اليهودي الإسكندراني" الذي جعل قراءة هذا الخطاب قراءة واحدة وثابتة انطلاقاً مما أسماه بالتأويل الرمزي للخطاب الديني، الذي حاول تطبيقه على العهد القديم ثم إلى العهد الجديد، أي جعل ما هو مسيحي في عهده الجديد مرتبط ومكمل لما يتضمنه العهد القديم، إلا أنه مع بعض المسيحيين الذين اختصوا في دراسة تاريخ الأديان، وتعمقوا في صميم المسيحية أمثال "شارل جنيبير" \* الذي كتب عن المسيحية وعن السيد المسيح، فقد بين: "أن مسيحية السيد المسيح كانت في غاية البساطة: لقد كان السيد المسيح يعلن التوحيد وكان يعلن أنه عبد "الله" ورسوله، وكان يعلن أنه بعث لخراف بني إسرائيل الضالة... أما المسيحية الحاضرة بكل ما فيها من عقائد وطقوس وشعائر فإنها غريبة وبعيدة كل البعد عن رسالة السيد المسيح عليه السلام"<sup>1</sup>، فالحديث عن "السيد المسيح" هو حديث عن "المسيحية الأم"، المسيحية الأولى التي شكلت الدين المسيحي، الذي بعث لبني إسرائيل، أما المسيحية الحاضرة فهي المسيحية المتأخرة والتي عبر عنها "شارل جنيبير" بالانهيار أي أنها انهارت وانفصلت عن مسيحية المسيح.

إنها مسيحية الكنيسة التي تميزت بالتعصب وممارسة الطقوس والشعائر الغربية، لاسيما بارتباطها بالقساوسة والقسيسين كالقديس "بولص" الذي طرح تأويل وتفسير بعض الكلمات في العقيدة المسيحية، ككلمة "عبد الله" حيث اختار "بولص" أن يترجمها بكلمة "طفل"، "طفل الله" ... وكان لذلك تغيير هائل في المسيحية، وفي الفكرة الدينية عن صورة الإله في الفلسفة عامة، وفي الدين المسيحي خاصة"<sup>2</sup>، أي أن هناك حدوث تغيير في مسار

\* - "شارل جنيبير" أستاذ المسيحية ورئيس قسم تاريخ الأديان بجامعة باريس، مسيحي الأصل، تخصص في تاريخ الأديان ودراسة المسيحية وكتب كتاباً عن الجو اليهودي الذي نشأ فيه السيد المسيح حيث كتب عنه روحياً واجتماعياً كما له مجموعة من الكتب عن المسيحية في العصور الوسطى، و الحديثة. - انظر شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د-ط)، (د-ت)، ص 6.

<sup>1</sup> - شارل جنيبير، مرجع سابق، ص 7.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 8.

هذه العقيدة التي نشأة مع "المسيح الرسول"، لترتبط بعد ذلك بأفكار نشأت في ظل الفكر المسيحي الكنيسي، الذي رسمه أصحابها باعتبارهم أهل المسيحية وزعماء الفكر والتفسير الديني السليم، وحاملوا النص المقدس. ومن بين هذه الأفكار ما يحتفل به "المؤمنون بكسر الخبز كل يوم في بداية الطعام وفي اجتماع خاص، إنه طقس خاص بتلاميذ يسوع يجمعهم بمعلمهم وبعضهم ببعض، انه ينبوع محبتهم المتبادلة"<sup>1</sup>، وهي عبارة عن طقوس يقوم بها اليهود ويقدمونها من اجل مباركة مائدة الطعام، كما أنها إشارة أيضا على بداية الأسبوع بالنسبة لهم.

إن كلمة مقدس تأخذ معنى التعارض، "فالعالم المقدس هو عالم المفارقة، التعالي، والعالم الآخر، أما العالم الدنيوي فهو العالم المشترك في هذه الدنيا، العالم المادي والذي لا أسرار فيه"<sup>2</sup>، ومن ثم بدأ البحث في ما تخفيه هذه القداسة من خلال نصوصها، "فمجيء المسيح نقض القانون القديم وسبب عادة اللاهوتيين المسيحيين في البحث عن المعاني الروحية الخفية لا في المعاني الحرفية في ظاهر النصوص"<sup>3</sup>، مما غير من طريقة التعامل مع مثل هذه المسائل المتعلقة بالمعنى وكيفية التوصل لشرح وتفسير معاني النص على حقيقته، "حيث كان المجتمع المسيحي منذ القديم يواجه مشكلات هرمينوطيقية مثل تثبيت الإنجيل المنقول شفويا بواسطة الكتابة، وتشكيل مجموعة الشرائع السماوية في آن واحد وتفريق العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، وصياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم المجتمعات المسيحية ووعظ المبشرين، والتعليم المسيحي وتعبيرات أخرى حية عن عقيدة الكنيسة"<sup>4</sup>، التي كانت تمثل المرجعية الدينية والفكرية عند المسيحيين.

<sup>1</sup> - بولس الخوري الفغالي، المدخل إلى الكتاب المقدس، ج5، المكتبة البولسية، بيروت، ط1، 1995، ص 146.

<sup>2</sup> - جان فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ت: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للنشر، ط1، 2009، ص 1005.

<sup>3</sup> - جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ت: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، (د- ط)، (د- ت) ص 8.

<sup>4</sup> - محمد المنفي، في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، ع 2، 2004، ص 25.

لقد تم التركيز على تدوين الأناجيل الأربعة والتي اعتبرت كشهادات روحانية عن المسيح، كما أخذت من تفسيرات عن "الإنجيل"\* في العهد القديم وجعله في خدمة غاياتها الخاصة نظرا لتلك السلطة اللاهوتية التي كانت تفرضها في المجتمع المسيحي وخاصة ما تعلق بالمسائل الدينية والعقائدية، "ولعل أهم شخص ساهم في ترسيخ مرجعية العهد القديم كان "إيريناوس" أسقف\* اليونان حوالي سنة 177، حيث أسس "إيريناوس" مرجعية أو قانونية الأناجيل الأربعة والتي اختارها من بين الأناجيل الأخرى المنحولة، وقد استند في مشروعية الأناجيل الأربعة وبطريقة غريبة وغير اعتيادية إلى ما يقوله العهد القديم من أن الملائكة الذين يحملون عرش الرب كانوا ذو وجوه<sup>1</sup>، ليتضح من خلال ذلك أن الاعتماد على النص الديني وجعله صاحب السلطة المرجعية كما فعل "إيريناوس" يكشف لنا عن ذلك التوجه المسيحي في جعل الرأي الفردي كوسيلة لتقديم تصور معين للمسيحية بعيدا عن الهرطقة، لأنه لا يجب في نظره تغيير الترتيب بين النصوص حتى تتناسب مع ما هو ملائم للجميع، بحيث نجده يهاجم المبادئ الغنوصية كما فعل مع "فالتينوس" وأتباعه باعتبارهم يزيفون المقاطع الدينية ويجعلونها في خدمة أفكارهم ولاهوتهم الهرطقي، إضافة إلى إلقاء الأحكام على النصوص الواضحة باعتبار أنها معقدة وواضحة، وفي ذلك نوعا من الاهتمام بأفكارهم وجعلها ذات أولوية أكثر من النصوص نفسها.

هذا ما جعل كل من "إيريناوس" و "ترتليانوس" يذهبون إلى "تفسير النصوص وفق تقليد قانون الحقيقة " canon of truth". الذي هو عبارة عن الإيمان الذي حفظته

\* - الإنجيل وهو "كتاب عيسى عليه السلام يؤنث ويذكر، فمن أنث أراد الصحيفة ومن ذكر أراد الكتاب ... وقيل اشتقاقه من النجل وهو الأصل. انظر: عبد الوهاب محمد عبد العالي، المعجم التأثيلي، ج1، منشورات جامعة 7 أكتوبر، ط1، 2008، ص 51.

\* - أسقف وهي كلمة مقتبسة من "اللفظ اليوناني (ابسكوبوس) والتي معناها (مشرف)"، انظر: وهبة نجيب، معجم ألفاظ الكتاب المقدس، دار الكمال للطباعة، بيروت، ط1، 2010، ص 19.

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ت: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 58.

الكنيسة و يعود إلى تلاميذ المسيح أنفسهم ومتطابق مع ارثهم<sup>1</sup>. فما هو موروث من "تلاميذ المسيح" يكون ملكا للكنيسة وعلى كل من أراد قراءة هذه النصوص وجب الامتثال لأمر الكنيسة، كون هذه النصوص مقدسة ومأخوذة عن المسيح، وكذا كتب القداوس المسيحية وهي " كتابات متعلقة بفترة القرنين الفاصلة بين إنشاء آخر سفر من أسفار العهد القديم، وإنشاء أسفار العهد الجديد"<sup>2</sup>. فلا يمكن لأحد أن يقرأها ما لم يكن من أهلها أو أتباعها، كون الكنيسة هي المفسر الوحيد لهذه النصوص بل هي النموذج لكل التقاليد المسيحية الصحيحة. وتمثل الأسفار المقدسة: " مجمل الأسفار التي وضعت بالهام من الله وجمعت في الكتاب المقدس، لنقل كلمة الله إلى البشر"<sup>3</sup>.

إن من تأويلات المسيحية عن بعض المسائل المتعلقة بالعتيدة المسيحية نجد: " أن أحد الرهبان ذهب إلى مخزن الدقيق ليحضر منه مقداراً يصنعه خبزاً استعداداً لتوزيعه في العشاء الرباني، ونظر الراهب في الدقيق فوجد فيه بعض الآثار الحمراء فاخذ يقدر الرب بصوت مرتفع وهو فرح معتبط حيث ظهر دم السيد المسيح في الدقيق قبل أن يصنع خبزاً، والتف حوله القساوسة والرهبان ليشاهدوا المعجزة الربانية، وأقاموا طقوسهم فرحين مستبشرين، ولكن ... دم الإله كان مجموعات من السوس تبينها الراهب من بعد ذلك"<sup>4</sup>، وهذا ما يفسر طريقة تأويلهم لبعض المسائل التي تظهر بالنسبة لهم على أنها تدخل في عقيدة المسيح، وذلك بإرجاع كل ما يظهر لهم في الحياة العامة على أنه جزء لا يتجزأ من العتيدة المسيحية التي تبشرهم دائماً بما هو في خدمة هذا العهد المسيحي، "فالخطابات الإنسانية ليست ثمرة تطور محايت للطبيعة أو التاريخ أو الخلق، فالكلام صفة إلهية ولم نتكلم إلا لأن الله تكلم،

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص ص58، 59.

<sup>2</sup> - جون هينليس، معجم الأديان، الدليل الكامل للأديان العالمية، ت هاشم احمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، ص 837.

<sup>3</sup> - اليسوعي صبحي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1998، ص 39.

<sup>4</sup> - شارل جنيبير، مرجع سابق، ص ص، 9، 10.

لأننا خلقنا على صفته، فالأصل والحقيقة والمعيار بالكلام الإنساني موجود في كلام الله، المجدد في المسيح والكتب المقدسة المستلهمة له. إن الله وحيد في كلامه وكلامه .... هو الهرمينوطيقي والمؤول المطلق فالناس لا يمكنهم أن يصبحوا مؤولين إلا بالاستناد على كلام الله، فالتأويل أساسه الله ولن نتمكن منه إلا به، وما إن يخرج الإنسان عن كلام الله حتى يضيع ويتيه في إدعاء استقلاليته التي تؤدي به إلى العدمية<sup>1</sup>. لذلك كان عليه البقاء تحت هذه السلطة التي تضمن له جميع التفسيرات التي يحتاجها في أموره الدينية والدينيوية. كما أن هذا الكلام "ليس قابلاً للاستعمال خارج الكتابات التي دونها القديسون"<sup>2</sup>، مما يؤسس لعلاقة التأويل بالكلام الديني من خلال تلك الكتابة التي يحملها النص المقدس.

إن التأويل المسيحي خلال هذه المرحلة يبقى تحت ظل الكنيسة، كما أنه يبقى مستندا إلى الكلام الإلهي باعتبار الإله هو الذي يتحكم في كل كلامنا وخطاباتها، بل هو صاحب الكلام ومنه وبفضله تتاح لنا فرصة التكلم، وكل الصفات التي خلقنا بها هي من صفاته، لأنه الأصل والمرجع في كل شيء، وهذا ما يؤخذ منه المسيح لأنه الحامل لتلك الرسالة الإلهية، والتي تتمثل في الوحي الذي هو "إيحاء من الله، يعبر عنه متلقيه على قدر فهمه له وفي اللغة التي تعوّدها"<sup>3</sup>، وهو المبلغ لكل الناس عن أمر الإله المجدد لكل صورته، فهو (ابن الله) في نظر المسيحيين، وإذا جاز لهؤلاء العمل بالتأويل فذلك لأنه كلام من عند الله، فهو صاحب التأويل المطلق، وأي تأويل يكون خارج عنه هو تأويل مزيف لا يخدم هذه النصوص، باعتبارها موجهة لكل المسيحيين، مما يعني أنها تبلغ كل اهتماماتهم وانشغالاتهم، وعليهم الأخذ بها والإحاطة بأمورها الظاهرة، وكشف معانيها الباطنة، لأنها ليست سوى تأويلات مجازية أو رمزية حول مختلف المعاني الحرفية للنص المقدس.

<sup>1</sup> - نور الدين علوش، حول الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 275.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, Lectures 3, Op.cit, p: 268.

<sup>3</sup> - بولس الخوري، مرجع سابق، ص 9.

وباعتبار أن الآباء هم القراء الأوائل للعهد الجديد "فهم يقدمون في الوقت ذاته قراءة للعهد القديم في ضوء المسيح، ويدعون المسيحيين إلى قراءة الكتاب المقدس قراءة مسيحية تحت إرشاد الروح القدس"<sup>1</sup>. فقراءة النص المقدس تبقى وفق ما تسمح به العقيدة المسيحية، وما يتوافق مع آراء المسيح.

### ثانياً: التأويلية الرمزية والمجازية للنص المقدس:

#### أ- تأويلية "كليمانس السكندري" (150 - 217 م) Clement de alexandrie:

لقد تشكلت داخل الكنيسة المسيحية مدرسة مهمة، كانت قائمة على نوع من القراءة الرمزية والمجازية للنص المقدس، وتمثلت في مدرسة الإسكندرية المسيحية، فكانت مسألة النص المقدس تشكل محورا جوهريا في الهرمينوطيقا اليهودية، باعتبار أن "الكتب المقدسة تجد كمالها في المسيح"<sup>2</sup>. أي يصعب تفسيرها، ومن ثم ظهرت هذه المدرسة من أجل طرح ومعالجة مختلف المشكلات المتعلقة بالنص المسيحي، ونجد من بين المفكرين الذين برزوا في تدعيم أصول المسيحية وأفكارها بمختلف التأويلات الفلسفية "كليمانس" الذي عرف بتنوع علومه وأفكاره التي أخذها عن اليونانيين واليهود، مع تأثره أيضا بالمفكر اليهودي "فيلون السكندري"، "الذي قرأ الإنجيل العبري بعيون الفلاسفة اليونان وجادل بأنه يجب في أكثر الأحيان وضع دلالة النص الحرفية جانبا لصالح الدلالة الرمزية"<sup>3</sup>، وبهذا أقر "فيلون" بتعدد معاني النص، بحيث تحمل عباراته دلالات ومعاني عميقة خاصة بها وغير مباشرة، وفي هذا إشارة إلى ضرورة إضفاء الطابع الفلسفي في قراءة النص المقدس.

لقد حاول أن ينشر عقائده الفكرية وفق مبادئ أساسية أفلاطونية حيث نجده يرى في المبدأ الأول وهو "الله" بأن كل عقل مستقيم لا بد له من الإيمان بوجود "الله"، لأن ذلك ناتج

<sup>1</sup> - مدبك جميل، موسوعة الأديان في العالم، المسيحية، منشورات كرايس، (د-ط)، (د-ت)، ص 86.

<sup>2</sup> - بولس الخوري الفغالي، مرجع سابق، ص 362.

<sup>3</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص 60.

عن ما هو ظاهر في العالم ومتجسد فيه، وفي النفس الإنسانية وما هو متعلق بها. إن هذا النظام دليل على الوجود الإلهي في هذا العالم، كما أن القوى الفاعلة في الموجودات تؤكد على وجوب وجود علة فاعلة في الأشياء وفي الكون بصفة عامة، في حين يرى في المبدأ الثاني وهي النفس الإنسانية "بأنها مرآة الله بما اختصها به من عقل وإرادة"<sup>1</sup>، ولا يتردد كليمانس عن الاقتباس في كل ما يقوله عن المنهج في معرفة الله من معين التعاليم الفيثاغورية أو الأفلاطونية في زمانه، إذ نجده يبين في سلسلة من التجريدات كيف يمكن الوصول إلى معرفة الوحدة الخالصة فيقول: "ليس الله جنسا أو فعلا أو نوعا، أو عددا، أو عرفا، أو موضوعا وليس كذلك كلا"<sup>2</sup>، كما يضع النفس الإنسانية فوق الماديات جميعا لأنها في نظره نفس لطيفة غير جسمية، تمتلك الإرادة لإدراك الله ومحبته.

أما الأساس الثالث فهو ما تعلق بالأخلاق وذلك من إتباع للحكمة الإلهية، وانتهاج الطريق السليم للوصول إلى الله لأنه الجذير بالمحبة والإتباع، ونجد أن تأويلات "كليمانس" لا تخلو من الأفكار الأفلاطونية خاصة ما تعلق بالله والنفس والأخلاق، إضافة إلى الكثير مما تجوب به الفلسفة، على أنها الحكمة التي تساعد الإنسان على التشبع بالإيمان والمعرفة. فالفلسفة بنظره لا تعارض الدين المسيحي، بل تتوافق ومعتقداته وتزيد من فهمه وممارسته، لذلك يستشهد "كليمانس" بالعديد من أفكار الفلاسفة، فيذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون في فيديون عن تطهر النفس من ادراكات البدن وأهوائه إعدادا لفهم المسائل الإلهية، ويأخذ بقول سقراط في فيديون: بأنه محرم على من لم يكن طاهرا أن يقرب من الطاهر، وإن التطهر الذي يعتبره سقراط إعدادا للمسائل الإلهية، هو أيضا إعدادا لفهم الدين المسيحي، ولفهم حقائق الكتاب المقدس"<sup>3</sup>، ففي ذلك نجد شرح لتعاليم الديانة المسيحية وتأويل نصوصها من

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص 90.

<sup>2</sup> - محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية: التاريخ الضاري والحوار الثقافي "بين الفلسفة والدين"، دار الوفاء، الاسكندرية، ط1، 2004، ص 103.

<sup>3</sup> - محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، مرجع سابق، ص 104.

خلال الامتثال لما هو مقدس والهي، فهذه الأمثلة التي يطرحها النص المقدس يعود بها "كليمانس" إلى ما أخذه عن "سقراط" و"أفلاطون" لفهم حقيقة المسائل الإلهية ومن ثم فهم الدين المسيحي، وهذا ما ذهبت إليه مدرسة الإسكندرية التي نشأت كباقي المدارس الأخرى وتناولت مختلف العلوم وعلى رأسها الفلسفة، ثم الخوض في شرح الكتب المقدسة.

لقد اهتم "كليمانس" بالفلسفة وأنزلها منزلة مهمة وعظيمة، ومن أقواله التي أخذت عنه: "أن الفلسفة وحي ثالث أنزله الله على اليونان كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعاً إلى المسيحية وإن الحقيقة واحدة، فالفلسفة تمهيد للدين، وأنها تعاون على فهم الدين وصد هجمات السوفسطائيين الموجهة إلى الحكمة الإلهية"<sup>1</sup>.

#### ب- تأويلية "أوريجانوس الإسكندري" (185-254م) :Origene de Alexandrie

يعد "أوريجين origene" من أكبر الفلاسفة وأعظم المفكرين المسيحيين، وهو أحد الناقلين للفن اليوناني إلى العقيدة المسيحية، حيث اهتم بشرح الكتب المقدسة وما تحمله من عقائد دينية، حيث تولى رئاسة المدرسة المسيحية بالإسكندرية خلفاً لأستاذه "كليمانس"، فكان محاوراً لكبار المسيحيين حيث تميز بشهرته الواسعة وسط المسيحية، "فكان مسيحياً مخلصاً لعقيدته، مدافعاً عنها ضد تيارات الوثنية وغيرها، لكنه كان قليل الاهتمام بالأفلاطونية، وعلى الرغم من ذلك يظهر مدى امتزاج الفكر الأفلاطوني عند "أوريجين" عندما تحدث عن "الله"، فالله روح عاقل حر غير منظور أسطع من الشمس إلى غير حد، والشمس أسطع ما نشاهده، وأكمل من عقلنا والله مستقل عن الزمان والمكان وكل حد مادي وهو فوق جميع مقولاتنا من حقيقة وحكمة ونور وحياة وجوهر وعقل، والله روحاً كاملاً"<sup>2</sup>. يقول أوريجانوس: "أن المسيحيين بأجمعهم يعتقدون بنفس الأشياء ولكن ليس بنفس الطريقة، وكما أن الإنسان يتكون من جسد وروح وعقل، كذلك الكنيسة فهي تتألف من المؤمنين البسطاء والمسيحيين

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص102.

<sup>2</sup> - محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، مرجع سابق، ص ص 105، 106.

الأكثر كمالاً الذين وصلوا إلى المعرفة الاتحادية ... الذين توصلوا إلى المعنى الروحي للنصوص الدينية<sup>1</sup>.

نجد أن "أوريجين" يقدم تأويلات وشروحات حول العالم، فهو يرى بأن وجود "الله" يسبق وجود نفس المسيح وكل النفوس البشرية والتي يعتبرها غير مادية بل ندركها من خلال الفكر، وبالعودة إلى ما جاء به "أفلاطون" و"أرسطو" حيث يقول "لو لم تكن لنا نفس روحية فكيف ندرك الأمور السامية العسيرة، وكيف كنا نحكم عليها"<sup>2</sup>، فالنفس بالنسبة إلى "أوريجين" هي شكل روحي لطيف يساعدنا على اكتشاف وإدراك الأشياء، لأنها تمتلك حساً روحياً يجعلها قادرة على معالجة وحل الأمور التي تصعب على الإنسان، فهي ذات طبيعة إلهية تمتاز بالخلود، وهذا ما يجعل من "أوريجين" يتوجه توجهاً أفلاطونياً في مسألة العالم وطبيعة النفس.

لقد تناول "أوريجين" مسائل متعددة وحاول تفسيرها كعلاقة "الله" و"المسيح"، أو مسألة "عيسى" و"المسيح"، وذلك باستعماله للتفسير المجازي العقلي كما "استخدم التأويل كمنهج عقلي في هذا الاتجاه وقد لعبت الأفلاطونية دوراً ملموساً في هذا الجانب عند "أوريجين"، ولذا عندما تناول "ابن الله" بالشرح حمل بنوة المسيح "الله"، و"أبوة الله" للمسيح على التأويل المجازي وهو "القرب" أي قرب المنزلة، ومعنى أن المسيح "ابن الله" حينئذ هو أنه قريب من "الله" في الدرجة والمنزلة، وأن منزلته تلي في الوجود منزلة "الله" (تعالى)، و"ابن الله" اسم يطلق في الكتاب المقدس على الملائكة وعلى شعب إسرائيل، وبنوع خاص على يسوع المسيح، وعلى كل مسيحي معتمد أخيراً<sup>3</sup>، فأراد بذلك "أوريجين" أن يقرب هذان المفهومان على أن المسيح هو الأقرب إلى "الله"، وبالتالي فهو في وجوده بعد وجود "الله"، وكلمة "الله"

<sup>1</sup> - لويس صليبا، قاموس الفلسفة المسيحية، اللاهوت الكاثوليكي، مصادره وفلاسفته، دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2012، ص ص 67، 68.

<sup>2</sup> - محمد محمود أبو قحف، مرجع سابق، ص 106.

<sup>3</sup> - حموي اليسوعي صبحي، معجم الإيمان المسيحي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1998، ص 8.

بالنسبة إليه تحمل تأويلات عن "العقل"، وبما أن الله هو العقل فإن المسيح هو كلمته وعقله القريب منه، كما ينظر إلى ذلك، على أن كلاهما أزليان قديمان، وقد تجسد ذلك في شخص عيسى عليه السلام، حيث يعتبر أن "عيسى" شخص إلهي فظاهرة صورة إنسانية أما داخله فهو صورة إلهية، وبالتالي فهو ذو طبيعتين ممتزجتين (الناسوت واللاهوت).

ومن ذلك يتضح عمل "أوريجين" في طرحه لهذه التأويلات المجازية من خلال العقيدة المسيحية، والتي مثلت أحيانا نوعا من الأفكار الأفلاطونية حول ما تعلق بعالم المثل والنفس، وغيرها من المسائل المعرفية، حيث لعب "أوريجين" ومن قبله "كليمانس" دوراً مهماً في مدرسة الإسكندرية من خلال التوفيق بين الفكر الأفلاطوني الفلسفي والفكر المسيحي، وأضحت بفضل "أوريجين" الديانة المسيحية ذات طابع منهجي بعد ما كانت مجرد عقائد دينية مقدسة يلزم إتباعها، "فالفلسفة إذن توضح كنص مساعد بالنسبة للخطاب الثيولوجي، فلا تداخل بين النص الديني والنص الفلسفي من حيث المفاهيم، ويستحيل الدين هامشا متاخما للحدود الفلسفية ولكن النص الإنجيلي ينتج الحقيقة من خلال الواقع الذي تشكله لحظة الصراع بين كتاب الإنجيل والأوضاع السياسية والاجتماعية المتراكمة خلف المسيح"<sup>1</sup>.

### ج- هرمينوطيقا القديس أوغسطين:

لقد لعب "أوغسطين" دوراً مهماً في البيئة المسيحية الدينية والتأويلية من خلال ثقافته الدينية القائمة على الطريقة الروحية، وفلسفته الأصيلة والقديمة، فمؤلفه "العقيدة المسيحية" يعكس أهم الدراسات الهرمينوطيقة آنذاك، بل ظل تأثيره على مسار التاريخ الهرمينوطيقي حتى العصر الحديث، فقدم بعض التفسيرات التي لم يكن هو نفسه يدعي بأنه يقدمها على أنها تفسيرات نهائية، لاسيما عن "الله" والخطيئة والحرية وغيرها من الأمور الأخرى، حيث

<sup>1</sup> - عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مرجع سابق، ص 95.

كان يقر "بأن الإنسان الخاطئ والمسامح أفضل من رجل بريء بطبيعته وغير قادر على اختيار الخير خوفاً من الوقوع في الشر"<sup>1</sup>.

فالخطيئة ليست ذلك الذنب والاحتقار، وإنما هي التي يترتب عنها الخير والسعادة والتي يراها المسيحيون في الحصول على المخلص "يسوع المسيح" الذي يقال عنه بأنه "عاش ومات في جسد حقيقي شبيه بجسدنا في كل شيء، ما عدا الخطيئة"<sup>2</sup>، التي تتحول إلى سعادة، فالقداسة تبشر بالحقيقة عن طريق الكتاب المقدس الذي يلعب فيه الإيمان دوراً مهماً في إبراز الحقيقة، لأن الإيمان يؤدي إلى الفهم والإدراك، مثلما يؤدي الفهم إلى الإيمان الحقيقي، كما تراه المسيحية بأن الأسرار الإلهية تقتبس من الكتاب المقدس، وذلك ما لا تكتشفه الفلسفة وإنما تبحث عن صورته في كل مكان، حتى تتضح الحقيقة التي تنير العالم. "إن هذا الترقى على وتيرة الخطيئة والغفران، والخلاص يشكل بنية لاهوت التاريخ الذي هو من رحم فلسفات التاريخ اللاحقة"<sup>3</sup>. فتاريخ العالم يشكل ذلك التقاطع بين الذات ومحبة الإله، لأن الإنسان لا ينفصل عن هذه المشيئة الإلهية، كما لا يمكنه أن ينحو نحواً آخر وخلصه يبقى في امتثاله إلى المثل الأعلى دون غيره.

### 1- أوغسطين وتأويلية النص المقدس:

إن التأويل الذي كان سائداً قبل القديس "أوغسطين" كان تأويلاً يدور حول النص باعتباره شيئاً لا يجوز المساس بمقتضياته، كما أنه لا بد من الالتزام بقالب النص، أي ظاهرية اللفظ مع مراعاة الجانب السلوكي والأخلاقي في النص، إضافة إلى تلك الدلالة الروحية التي نجدها في النص، والتي تدفع إلى الإيمان والراحة النفسية، إلا أن "أوغسطين" كان مؤولاً مهماً من خلال اهتمامه بالتأويل الباطني أو الروحي للنص المقدس، زيادة على

<sup>1</sup> - دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ت مروان بطش، المؤسسة الجامعية، ط1، 2011، ص 44.

<sup>2</sup> - لويس صليبا، مرجع سابق، ص 130.

<sup>3</sup> - دومينيك فولشيد، مرجع سابق، ص 44.

وقوفه على المعاني الحرفية وكذا الجوانب الأخلاقية، ناهيك عن الدلالة الرمزية. فهو بذلك يقدم "أطروحات فلسفية ولاهوتية"<sup>1</sup>، من شأنها أن توضح ملامح الكتاب المقدس. يقول أوغسطين في مدينة الله: "ما من عقيدة اقرب منها (فلسفة أفلاطون) إلى عقيدتنا (المسيحية)"<sup>2</sup>. فمن خلال نظرتة إلى الفلسفة الأفلاطونية في مقابل عقيدته المسيحية، يحاول أن يضيف الطابع المسيحي على هذه المثل التي لا وجود لها في نظره بذواتها.

إن كل هذه الإرتحالات التي وقف عليها القديس "أوغسطين" تدل على تلك المبادئ والسلوكات والأفعال التي يعيشها أو يتعايش معها الإنسان في هذه الحياة، فقد كان صوفياً ومؤولاً بامتياز، كما أنه قدم من خلال كتابه (مدينة الله) "أروع دفاع عن المسيحية"<sup>3</sup>، وهذا ما نلمسه من خلال مشروعه الفكري والذي يعكس صورة العقل الغربي وسعيه إلى بعث سؤال العقل التأويلي من جديد، ومواصلة الكشف عن المعنى والبحث عن الحقيقة، فقدم عبر أعماله التفسيرية "الشروط الضرورية لدراسة الكتاب المقدس"<sup>4</sup>، وبالتالي فإن أصالة "أوغسطين" تكمن في "اعتبار اللفظ والمعنى شيئاً واحداً، فاللفظ يدل على المعنى، وهذا الأخير ليس شيئاً مفارقاً ومتعالياً على القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه، والبحث عن المعنى في الكتابات المقدسة ليس مجرد بحث معرفي بواسطة آليات وتقنيات محددة، وإنما هو في الأساس بحث انطولوجي يميز كينونة الإنسان في رمتها. فما يهدف إليه التأويل الأوغسطيني هو إيضاح وتفسير المقاطع الغامضة من النص المقدس، فهذا الأخير لا

<sup>1</sup> - مدبك جميل، مرجع سابق، ص 93.

<sup>2</sup> - لويس صليبا، مرجع سابق، ص 42.

<sup>3</sup> - جوزيف كميل جبارة، قاموس أعلام الفكر الديني المسيحي، ج1، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط1، 2010، ص 129.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 130.

يحتاج إلى إنارة رمزية تعم أجزائه وتفاصيله، لأنه خطاب واضح وبديهي وإنما يتطلب تفسيراً من أجل فهم واستيعاب دلالاته المستعصية على الإدراك"<sup>1</sup>.

فأوغسطين يذهب من خلال مفهومي اللفظ والمعنى إلى استحضار الفكر الفلسفي عند الرواقين حول هذه المسألة، وذلك بربط اللفظ بالمعنى، على أن الأول يدل على الثاني، كما أن هذا الأخير لا يخرج عن سابقه، ومن ثم فالمعنى في النص المقدس هو دليل أنطولوجي حول كينونة الكائن الإنساني، فأوغسطين يحاول بذلك تأويل المعاني الخفية والغامضة في النص المقدس انطلاقاً من تلك الخطابات التي تبدو في الوهلة الأولى خطابات مستعصية، لتصبح بعد ذلك عبارة عن تفاصيل بديهية بعد أن يتم شرحها وتفسيرها، وفهم معانيها ودلالاتها.

## 2- التأويل بين سلطة العقل وسلطة الإيمان عند "أوغسطين":

لقد ذهب "أوغسطين" في فلسفته الهرمينوطيقية وعبر حياته الدينية إلى التطرق لعدد من مشكلات منهجية تتعلق بالكتاب المقدس، ولعل أهم هذه المشكلات هي مشكلة العقل والسلطة، "فالعقل عند "أوغسطين" لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة بل لا بد له في ذلك من سلطة أخرى هي في الغالب سلطة الكتاب المقدس، وهي مشكلة أقرب ما تكون إلى مصادر المعرفة منها إلى مناهج المعرفة، فلكي يكون برهان العقل يقينياً لا بد له من الاعتماد على السلطة التي تمحو كل شك وتردد قد يتركه العقل في البرهان، ولذلك يلجأ "أوغسطين" إلى سلطة الكتاب المقدس في الحقائق الفلسفية ... فقدرة العقل بدون سلطة تقل على الإدراك، والسلطة هي الكفيلة في بعض الأحيان بإقناع الجميع"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 47، 48.

<sup>2</sup> - حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير بيروت، ط1، 2005، ص 20.

إن الكتاب المقدس بالنسبة إلى "أوغسطين" له سلطة عليا وكبيرة لأن العقل بنظره غير مستقل بذاته في إدراك الحقيقة المطلقة، وإنما يجب عليه الاتصال بسلطة الكتاب المقدس لأن هذا الأخير يساعد العقل على البرهان وإدراك الأشياء، ومن ثم وجب الإيمان به لأنه ضرورة للتعقل مثلما يكون التعقل ضرورة للإيمان على حد تعبير "أوغسطين".

وبالتالي "لم يرضى" "أوغسطين" عن منهج المانويين في الوصول إلى الكتب المقدسة عن طريق المعرفة العقلية المحضة، وأراد الوصول إلى فهم ما يعلم عن طريق الإيمان بالكتب المقدسة<sup>1</sup>. فشدة تعلقه بالمعتقدات الدينية المسيحية جعلته لا يطرح فكرة دون الرجوع إلى ما هو مقدس، ولو أن للعقل ما يساعد به على التأمل في ما هو إيماني. وهذا ما يحدد مهمة العقل في مثل هذه المواقف الإيمانية، إلا أنه ومع "أوغسطين" ومهما يكن للعقل من أسبقية النظر في الأمور، فإن قوة الإيمان وسلطته لا يمكن المساس بها وفي كل حال من الأحوال.

لقد اهتم "أوغسطين" كثيرا بقراءة الكتاب المقدس من خلال ذلك النظام للقراءة الرمزية والتي قدمها حول سفر التكوين، وذلك بتفسيره تفسيرا رمزيا، لاسيما ما تعلق بفكرة الظلام والنور والفصل بينهما بحيث يرمز ذلك إلى "الروح التي ما تزال بدون نور الله، أما النباتات وثمر الأشجار التي منحت طعاما للبشر فترمز إلى الحسنات التي تتعش وتنمي الروح"<sup>2</sup>. وهي عبارة عن إشارات تضمنها الكتاب المقدس وقد تطرق إليها "أوغسطين" كما فعل سابقه، حيث أولها تأويلاً رمزياً حسب مدلولاتها التي ارتآها "أوغسطين" في ذلك. وهذا ما يدل على قراءته الهرمينوطيقية حول معاني الكتاب المقدس وما تضمنه من مسائل وقضايا مختلفة وجب شرحها وتفسيرها ومن ثم معرفة معانيها، والتي تعكس ذلك الإيمان بمقتضياتها المقدسة في الواقع المسيحي.

<sup>1</sup> - حسن حنفي، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص 64.

"لقد طور "أوغسطينوس" قراءة متعددة للنص الديني، فلا يوجد نص منحصر بمعنى واحد. كان هذا بالطبع محاولة منه لحل الجدل الهرمينوطيقي القائم بين مدرستي الإسكندرية وأنطاكية، إذ طور نظريةً في التفسير تشمل التفسير الحرفي والرمزي معاً في أطروحته حول العقيدة المسيحية، قدم "أوغسطينوس" مبادئ واضحة للتمييز بين التفسيرين، إلا أنه وفق أولويات الممارسة الروحية، يكون الترجيح للتفسير الحرفي"<sup>1</sup>. فقراءته المتعددة هذه للنص الديني جعلته يقر بتعدد المعنى من خلال النص الواحد، وتجاوزه لكل الصراعات التأويلية القائمة خاصة بين هاتين المدرستين اللتين ورثتا تلك الإشكاليات الهرمينوطيقية عن ما سبقها من أفكار يهودية، لاسيما ما تعلق بالتفسير الحرفي أو الرمزي للنص المقدس، فكانت كل مدرسة تهتم بشكل معين من القراءة التي تخص النص وفق اتجاهاتها المعرفية، مما شكّل جدلاً حول مختلف الآراء المتباينة.

لقد كانت هرمينوطيقاً "أوغسطين" كحل لهذه الصراعات الفكرية من خلال مشروعه التفسيري الذي جمع فيه بين التفسير الحرفي والرمزي في كتابه "العقيدة المسيحية"، وخص فيه القارئ بجملة من القواعد المهمة التي تجعل منه قارئاً يجيد التعامل مع ما يقرؤه، حتي يصل إلى مراده السليم والصحيح. ويمكن القول بأن "أهم إسهام لأوغسطينوس في تطوير الهرمينوطيقاً هو "نظرية الإشارات" أو السيميائيات (semiotics) التي شرحها في كتابه "حول العقيدة المسيحية" التي تقول باختصار، بأنه لا بد لنا في قراءة أي نص ديني أن نلتزم بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنية النحوية، من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها"<sup>2</sup>.

فأهمية القراءة بالنسبة إلى "أوغسطين" وعلاقتها بالنص الديني تعكس ذلك الاهتمام الذي أولاه للإشارات التي يحملها النص المقدس وفق الكلمات التي تعبر عن مدلولاتها داخل

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص 64.

<sup>2</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص 65.

السياق الذي جاء فيه ذلك النص. " أي أن أوغسطين يثبت حقيقة جديدة يكشف عنها بعد إزاحة أقنعتها، ويرجع إلى الأشياء في بساطتها ووضوحها ويرأها على ما هي عليه بحدس مباشر كتجربة حية"<sup>1</sup>، فهو يرى أن حقيقة الأشياء ليس لها من دليل سوى ذلك الحدس الذي يعبر عنه بالنور الداخلي وهو الله الذي يطلعه على مثل هذه الأمور، وهو يلزمه دائما في حياته اليومية من خلال التجسد في مختلف أشياء هذا الواقع، أو كتجربة حية يعيشها، والدليل على ذلك كما يظهر هنا هو اللغة التي تثبت لنا وجود الله والذي يصبح ظاهرا من خلالها بعد ما كان باطنا في النفس، ومن ثم نراه في كل شيء يمعن النظر في مظاهر الوجود الإنساني برمته، ليصبح الحدس الأوغسطيني بعد ذلك حدسا دينيا، وتصبح رؤيته الفلسفية رؤية نورانية إلهية.

فإذا كان "أوغسطين" قد نظر إلى اللغة نظرة سلبية فهو من جهة أخرى يعتبرها المفتاح الذي به نفاك أسرار الكتاب المقدس، " إذ أن اللغة هي أول اتصال بيننا وبينه، نبدأ منها عندما نريد فهمه وتفسيره"<sup>2</sup>. فقد شدد "أوغسطين" على ضرورة توفر قواعد لغوية أساسية لتفسير النص المقدس ويظهر ذلك في كتابه "العقيدة المسيحية"، حيث ذهب "أوغسطين" إلى مدلول الكلمات من خلال أثرها في الأشياء، أي أهمية المعنى في التعبير عن الشيء ليصبح النص عبارة عن تفسيرات تتجه صوب الأشياء في هذا الواقع.

لقد كان "أوغسطين" واضحا في تعامله مع فكرة وجود "الله" حيث يقر في كتابه "الاعترافات" - وهي "سيرة ذاتية تقع في ثلاثة عشر جزءا"<sup>3</sup> - بأنه لم يشك في ذلك، "إنه لم يشك في وجود الله قط ... فقد كان يرى وجود الله واضحا جدّ الوضوح باستدلال بديهي، انعقد عليه إجماع الناس، واتفق عليه أفضل الفلاسفة"<sup>4</sup>. فالله واجب الوجود وهي فكرة طرحها

<sup>1</sup> - حسن حنفي، مرجع سابق، ص 18.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 28.

<sup>3</sup> - جوزيف كميل جبارة، مرجع سابق، ص 129.

<sup>4</sup> - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، (د-ط)، ص ص 30، 31.

الفلاسفة والعلماء من خلال تأكيدهم على وجوده وخلقه للأشياء وسائر الموجودات، وهذا ما نظر إليه "أوغسطين" في تفعيل الفكر بالحقيقة الخالدة، وتصوره للأشياء التي لم توجد بذاتها ولم تتغير بحكمتها، بل وراء كل خلق خالق وخلف كل أمر مدير، وفي هذا الشأن يقول أوغسطين: " تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال، وكأنك تسألها، ولما كان من الممتع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها، فانك تدرك حالا أنه لا يمكن أن توجد بقوتها الذاتية ... إن العالم نفسه بتغييره المنظم تنظيماً عجبياً وبأشكاله البديعة، يعلن في صمت أنه مصنوع"<sup>1</sup>، فهو يقدم بذلك تبريراً واقعياً ولموساً على أن هناك علة وراء كل ما تحتويه الأرض، وهذه العلة هي سبب وجودها وقوتها، فالتغير لا يحدث من عدم وإلا لم يكن بهذا النحو من النظام العجيب على اختلاف أشكاله وتعددتها، فكل شيء يعلن عن نفسه بأنه مصنوع ولم يكن موجوداً بذاته، كما أن "أوغسطين" نجده يرد على أهل الإلحاد على أنهم مجانين بإنكارهم لوجود الله، وأنهم تابعين لشهواتهم، " لأن الله عند أوغسطين ليس تصوراً مجرداً تتم البرهنة عليه بحجج فارغة وجدل عقيم، بل هو وجود فعلي في النفس وفي الكون يراه الناس ويشعرون به، هو حقيقة باطنة يشعر بها كل فرد"<sup>2</sup>، أي أن كل فرد يستطيع أن يكشف بذاته عن وجود "الله" بطريقة شعورية قد تظهر من خلال اللغة أو الكلام الذي يعبر به عن ذلك، وكذا الفعل أو العمل الذي يدل على ما يريد تأكيده، " فلم يعد الله إذن موجوداً خارجاً عن العالم. من فوق ومن تحتي من ورائي ومن أمامي، رغماً عني وضد إرادتي، سواء نمت أو صحوت، غفوت أو استيقظت كسلت أم نشطت وإلا لكان الله عاطلاً عني لا شأن له بي"<sup>3</sup>.

فالله بنظر "أوغسطين" وينظر أهل الإيمان ملازماً للعقول، وهو مع من يؤمنون به ويتوجهون إليه فيكون معهم وهو محيط بهم في كل أحوالهم، إنه مصدر الخير والمعرفة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 31.

<sup>2</sup> - حسن حنفي، مرجع سابق، ص 32.

<sup>3</sup> - حسن حنفي، مرجع سابق، ص 33.

وسعادة الإنسان، بل وجود هذا الأخير مرتبط بوجوده، لأنه خالقه وهو من بعث فيه الحياة، فتعلق المسيحيين بالمسيح ليس في لحظة معينة ومكان معين بل هو حاضر في حياة كل فرد مسيحي، وهذا ما يفسره "أوغسطين" بالوجود في كتابه "التثليث" ليجعل من النص الديني محل بسط للوجود ككل وفي علاقته بالإنسان.

### ثالثا: الثورة الهرمينوطيقية مع "مارتن لوثر":

لقد شهدت نهاية العصور الوسطى لاسيما القرنين الخامس عشر والسادس عشر فترة تحول جذرية في تاريخ أوروبا، وذلك بالانتقال من مستويات الدين إلى مستويات العلم، ومن سلطة الكنيسة إلى سلطة العقل والتفكير في المستقبل بوعي أوروبي حمل في داخله انتفاضة عقائدية لاهوتية، وتزعم حركة إصلاحية ضد كل ما هو فاسد وغير ملائم للواقع الديني والفكري آنذاك ولعل حركة "مارتن لوثر" هي من أهم الحركات الإصلاحية التي أحدثت تغييرا مهما في التاريخ الأوروبي، "وعندما نقول ثورة لاهوتية فإننا نعني ثورة على الطريقة اللوثرية تحرر النص من النص، وتعيد بناء عقلانية على ضوء الحاجات الراهنة والمستقبلية للتطور التاريخي"<sup>1</sup>، فقد أعطت حركة الإصلاح هذه دافعا قويا لمجال التفسير بعيدا عن سلطة الكنيسة التي كانت سائدة آنذاك، حيث كانت تلعب دور الوسيط بين الإنسان و"الله"، وكان هذا الإنسان عاجز عن فهم وتدبر المعاني المقدسة لهذه الكتب، لقد أصبح النص بيد القارئ الذي يمتلك حرية التعامل معه ومع ما جاء به في الحياة العامة، وذلك بنوع من الاستقلالية بعيدا عن تدخل الكنيسة ولاهوتها، فمع "مارتن لوثر" ظهر الإصلاح الديني لذلك الفساد الذي رسخته الكنيسة الكاثوليكية، وتوسع مجال التأويل من خلال البحث عن هرمينوطيقا جديدة

<sup>1</sup> - جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ط1، 1998، ص 126.

للخطاب الديني، وذلك من خلال دعوته إلى "حرية غير منقوصة في قراءة الإنجيل وعدم الاقتصار على قراءة واحدة أحادية، فتح الباب أمام الهرمينوطيقا واتسع مفهومها"<sup>1</sup>.

كان "لوثر" يهدف إلى تفاعل القارئ بكل حرية في تعامله مع الإنجيل وقراءته وفق قراءات متعددة، وعدم الاقتصار على قراءة واحدة وبالتالي فتح مجال التأويل على أبعاد مختلفة وواسعة حول معنى النص المقدس، بعد ما كانت الكنيسة تحتكر قراءة الإنجيل على طريقتها، مع الاحتفاظ بأسلوبها في تفسير وفهم النصوص اللاهوتية، على أن يستجيب كل فرد مسيحي لهذه الشروح والمعاني التي هي من تأويلات الكنيسة.

لقد أبطل "مارتن لوثر" هذا العمل المحتكر وأصبح الإنجيل ملكاً لكل فرد، بعيداً عن أية سلطة أخرى. لقد بدأ "مارتن لوثر" دعوته بإعلان أن الكنيسة قد حرفت العقيدة الصحيحة باضطهادها لليهود (أطفال الله) الذين أنزلت عليهم وحدهم كل الأسفار المقدسة وأسندت إليهم وحدهم تحقيق كل المواعيد الإلهية، وبذلك عطلت الكنيسة تحقيق هذه المواعيد وأولها عودة المسيح إلى الأرض التي تتوقف على تجميع اليهود<sup>2</sup>، فكان هذا الإعلان الذي أقره "مارتن لوثر" بمثابة البداية الأولى لحركة الإصلاح ضد رجال الدين وآباء الكنيسة الكاثوليكية، وإذا كانت المسيحية تقوم على الخطيئة البشرية المتوارثة فإن مارتن لوثر " جاء يعلن أن العقيدة الصحيحة قبل أن تحرفها الكنيسة تقرر وتقوم على أن الإنسان بطبيعته رشيدا وأنه يستطيع بمفرده التعرف على الله والوصول إليه والحصول على الخلاص منه مباشرة دون تدخل الكنيسة التي لا تملك غفرانا ولا حرمانا"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد متقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، 2004، ص 25.

<sup>2</sup> - مرسى الأسيوطي، دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د-ط)، ص310، 2005.

<sup>3</sup> - مرسى الأسيوطي، مرجع سابق، ص 310.

وإذا كانت المسيحية تقر بعقيدة الصلب والفداء من قبل السيد المسيح كفداء للبشرية، فإن "لوثر" يرفض ذلك أيضا، على أن المسيح ليس له أي دور في تحقيق الخلاص للبشرية، كما أنه رفض عقيدة "التثليث" التي ذهبت إليها المسيحية والتي تتمثل في "الأب" و"الابن"، و"الروح القدس"، وأعلن وحدانية الله الذي اختار اليهود كشعبه وأنزل عليهم الأسفار المقدسة، والتي تسميها المسيحية بالعهد القديم والتي انتهى دورها مع ظهور الأسفار المسيحية، أي ما تسميه بالعهد الجديد، ومن بعض الأقوال في التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس نجد أستاذ اللاهوت (F.George) بكلية الصليب المقدس يقول: "لقد استطاع آباء\* الكنيسة القديمة بنعمة من الله أن يفسروا الكتب المقدسة بطريقة تجمع الروحانية، والمعرفة الواسعة ... وكل أوجه الإيمان التي تعانق كل حياتنا، أن تتيح للآباء التحدث إلينا ثانية في عالمنا المعاصر"<sup>1</sup>. ويقول (H.William) عميد كنيسة جامعة دوك: "التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس يفتح لنا الحوار مع زملاء الماضي، أي مع تلك السحابة من الشهود التي سبقتنا في هذه الدعوة، فهذا التفسير يمكننا من أن نكتسب رؤيتهم الروحية العميقة"<sup>2</sup>. أي أن التفسير الجديد لكتاب المقدس يقدم شروحات حول ما تم التعرف عليه من قبل العهد القديم حول المسائل الإيمانية المختلفة التي طرحت في ذلك. ومع نجاح حركة الإصلاح الديني ضد كل المعتقدات السابقة أعلن عن تأسيس الديانة الجديدة، أي المسيحية البروتستانتية بعد ما كانت مسيحية كاثوليكية.

إن تأويلات "مارتن لوثر" لم تكن تأويلات دينية فحسب وإنما تعدت ذلك إلى كل ما هو ثقافي واجتماعي، بل هناك من يذهب إلى القول بأنها: "بعثا وإحياء للثقافة القديمة الغير

\* - آباء مفرد "أب" وهي كلمة سامية وردت بهذا اللفظ في العربية والفينيقية، والأشورية": انظر وهبة نجيب، معجم ألفاظ الكتاب المقدس، دار الكمال للطباعة، بيروت، ط1، 2010، ص 9.

<sup>1</sup> - يوحنا، التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس، العهد الجديد، ت ميشال نجم، منشورات جامعة البلمند، (د- ط)، 2014، ص 1.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 2.

مسيحية ولكنها تحديدا الثقافة اليونانية ... أي أن الثقافة الليبرالية ترجع بأصولها وثوابتها إلى الفلسفة اليونانية وتحديدا فلسفتي أرسطو وأبيقور<sup>1</sup>، ويتدهور العلاقات الدينية بسبب تعدد الباباوات وظهور الفساد المالي والأخلاقي بين رجال الدين، إضافة إلى تحول المجتمع الأوروبي إلى ما هو مادي وديوي ثم الرغبة في الاستحواذ على ممتلكات الكنيسة مما ساعد على قبول فكرة الإصلاح التي نادى بها "مارتن لوثر" والذي أسس فلسفته اللاهوتية على: "الاصطفاء والتوفيقية التركيبية التي جمعت بين الاكويينية أو الاسمية الأرسطورية، والأوغسطينية الأفلاطونية مضيئا إليها فلسفته ولغته الشخصية الواضحة البسيطة التي تنسجم مع اللحظة الراهنة"<sup>2</sup>.

لقد كان "مارتن لوثر" صاحب خطاب متميز بروح النقد والجرأة على مواجهة آراء الكنيسة وتأويلاتها الخاطئة، وعدم قبولها كوسيط بين الله والإنسان، "فخلاص الإنسان لا يتم بالأفعال والأسرار والطقوس بل بالإيمان وحده، وأن الفضل الإلهي مجاني دون استحقاق الكنيسة، والكنيسة للنفوس وليست للأبدان والحقيقة الدينية - حسب لوثر - لا تتأسس على التراث وقرارات الكنيسة ببيانات البابوات بل على الإنجيل وحده"<sup>3</sup>، وبهذا فقد رسم "لوثر" للأوروبيين الطريق السليم الذي يجب أن يتبعه كل إنسان أراد الخلاص الصحيح، وذلك بإيمانه المخلص دون التوسط بالرجال الذين يفرضون معتقداتهم على الآخرين، فقراراتهم لا تنفع وإنما التمسك بالإنجيل هو وحده الذي يقوي العلاقة بين الفرد والله دون تدخل الكنيسة ورجالها. "فالكنيسة المسيحية لم تدع شيئا دون أن تلمسه بفسادها، كل قيمة حولتها إلى لا قيمة، وكل حقيقة إلى كذب، وكل أمر مشرف إلى حطة للروح أفيتجاسر أحد مع ذلك

<sup>1</sup> - مرسى الأسيوطي، مرجع سابق، ص، ص312، 313.

<sup>2</sup> - محمود خليف خضير الحياي، ماورائية التأويل الغربي الأصول، المناهج، المفاهيم، الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 97.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص97.

ويكلمني عن بركتها الإنسانية"<sup>1</sup>، إن هذا ما ينظر به إلى الكنيسة التي لم يبق لها مع "لوثر" من دور مهم تقوم به، لأن النصوص الدينية أصبحت مكشوفة على كل من أراد شرحها وتفسيرها، وهي دعوة تأويلية ذاتية للكتاب المقدس، وبذلك يقول لوثر "تتوقف الكتابات المقدسة على تأويلها الذاتي"<sup>2</sup>، وذلك لأنه رأى أن عمل الكنيسة لا يستجيب لأراء المسيح ودعوة الإنجيل، فالنص المقدس يجب أن يفسر تفسيراً حرفياً مع تركيزه على البنية النحوية لكل نص، إضافة إلى الاهتمام بالسياق الذي جاءت فيه كلمات النص المقدس، ومن ثم كدعوة لإعطاء تفسيرات جديدة لذلك. ونجد كتاب "دانهاور" وهو: "أول كتاب تضمن الدعوة إلى تفسير الكتاب المقدس، حيث وجد في حركة الإصلاح الديني التي أسسها "لوثر" الركيزة الأساسية في دعوته لإرساء القواعد اللازمة للتفسير الصحيح للكتاب المقدس"<sup>3</sup>.

#### رابعاً: التأويلية الإسلامية والنص المقدس:

إذا كان التأويل، أو الهيرمينوطيقا الفلسفية هو كل ما تعلق بشرح وتفسير الكتب المقدسة لدى الحضارة الغربية وقراءة نصوصها الدينية، فإنه مع الحضارة الإسلامية لم يختلف كثيراً، بحيث ظل التأويل مجاوراً لمصطلح التفسير، بحيث "نشأ مرتبطاً ببيان معاني الوحي الغامضة واستتباط أحكامه الشرعية، وبالخلاف حول المحكم والمتشابه... وحول مشكلة الصفات الإلهية والجدل الكلامي المرتبط بالطبيعة الانطولوجية للوحي وغيرها من القضايا الدينية الأخرى الميتافيزيقية المتعلقة بالوجود الإنساني"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - فريديريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، (د-ت)، ص 185.

<sup>2</sup> - محمود خليف خضير الحياني، مرجع سابق، ص98.

<sup>3</sup> - عيساني أحمد وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د-ط)، 2007، ص 109.

<sup>4</sup> - عبد اللطيف البداوي، الخطاب الديني والتحويلات الاستيمولوجية لفعل التأويل في الفكر المسيحي والإسلامي، الرباط، المغرب، (د.ط)، ص، 4.

إن الهيرمينوطيقا هي إذن تلك المرحلة المتطور من التأويل، الذي عرفته الحضارة الغربية في قراءة النصوص المختلفة منذ العصر اليوناني إلى اليوم، وإذا كانت الهيرمينوطيقا الدينية أي ما تعلق بتأويل النص المقدس هي ذلك المجال الذي يسمح لعالم القارئ والمتلقي أن يكون ممثلاً لما تحمل تلك النصوص، فإن مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بدأت بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كمصدر لكل ما جاء به الوحي والدين الإسلامي، ومعياراً للقيم والأخلاق، فمن خلال دراسة مصطلح التأويل عبر التراث العربي الإسلامي، قد يجد الباحث نفسه داخل منظومة من المعارف وهو يتفحص حركة ونشاط تلك المفاهيم، وما مدى تلك التغيرات والتحويلات التي تفرزها المجالات المختلفة، وكذا استعمالها من خلال التفتح على النص .

وبما أن حضارتنا العربية الإسلامية حضارة نص كما يقال وأن التأويل يمثل وجهاً آخر للنص، فبالتالي يصبح هذا التأويل ضرورة وجب الوقوف عندها وعند كل ما يمكننا تأويله في هذه الثقافة، وكما أن القرآن الكريم هو النص المقدس لهذه الحضارة، فإن الكثير من العلماء والباحثين، والدارسين، أقبلوا عليه بالقراءة والفهم، واستنباط معانيه وتأويلها وذلك طبعاً حسب اختلاف المجالات وتعددتها، وأخذوا بالعمل على دراسة خطاب هذا النص، أي الخطاب القرآني الذي يترك أثراً روحياً في سامعيه، وبالتالي وجب البحث عن آليات من أجل فهم هذا الخطاب.

#### أ- معاني التأويل في الثقافة العربية:

1- المعنى اللغوي: مصطلح التأويل من المصطلحات المختلف عليها في المعرفة الدينية عند المسلمين، وقد جاءت هذه الكلمة في معاجم اللغة بعدت معانٍ، ويقصد بها لغةً:

- التفسير والتدبير: يذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى صاحب مجاز القرآن أن "التفسير والتأويل بمعنى واحد، فنقول تأولت في فلان الأمر، أي تحريته وتدبرته"<sup>1</sup>.

- الرجوع: جاء في معجم تهذيب اللغة للأزهري أن "الأول هو الرجوع، وقد آل يؤول أولاً، أي رجع"<sup>2</sup>. ومنه يكون التأويل مأخوذاً من الأول بمعنى الرجوع، فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني .

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى إعطاء الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين: "الأول يكمن في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته، وفيها العودة والرجوع ... ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء، أو ظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية... أما البعد الثاني يكمن في الصيغة الثلاثية وهو معنى الوصول إلى الغاية، غاية الشيء بالرعاية والسياسة والإصلاح: وآل مآله إيالة: إذا أصلحه وساسه والائتجال: الإصلاح والسياسة"<sup>3</sup>. وجاء في لسان العرب لابن منظور في هذا الموضوع: "أول الكلام وتأوله، دبره وقدره، وأوله وتأوله، فسره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. والتأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"<sup>4</sup>.

- العاقبة: جاء في معجم مقاييس اللغة لإبن فارس أن التأويل يعني الرجوع، وبضيف معنى آخر فيذهب إلى أن تأويل الكلام هو عاقبته، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلًا بِالْحَقِّ فَهَلْ

<sup>1</sup> - أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية(مصر)، ط1، 2000، ص28.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص28.

<sup>3</sup> - نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995، ص 140.

<sup>4</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط 3، 1999، ص 264.

لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ<sup>1</sup>. أي عاقبته وما يؤول إليه "أمر الكتاب المنزل" وقت بعثهم ونشورهم ويذكر أن التأويل آخر الأمر وعاقبته، ويقال إلى أي شيء مآل هذا الأمر؟ أي مصيره وآخره وعقابه<sup>2</sup>. فالتأويل يعبر في معانيه اللغوية عن المآل والمصير، وعاقبة الشيء أي "يبحث عما هو أول في الشيء، عما هو الأسُّ والأصل"<sup>3</sup>، لأنه يتعلق بفكرة الأصل كمصدر للمعرفة، ويُستخلص من هذه التعريفات اللغوية أنَّ التأويل يَراد به في اللغة الرَّدُّ والعودة، والسيرورة والرجوع إلى الأصل، وعلى ذلك يكون معنى "تأويل الكلام" رده وإرجاعه إلى المعاني الأصلية المقصودة منه.

## 2- المعنى الاصطلاحي:

عن المعنى الاصطلاحي للتأويل يذهب ابن تيمية: إلى أن لفظ "التأويل" له معنيان: "أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير متقاربا أو مترادفا وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير. والمعنى الثاني: هو نفسه المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به"<sup>4</sup>.

1 - سورة الأعراف، الآية 53.

2 - أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، مرجع السابق، ص 29.

3 - مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 225.

4 - تقي الدين أبو العباس بن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، المطبعة السلفية، مصر، 1394هـ، ص ص 25، 26.

كما يذهب الغزالي إلى أن: "التأويل هو بيان معناه بعد إزالة ظاهره وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه أو من العارف مع العامي، أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه"<sup>1</sup>. أي أن الغزالي يقول باللفظ المجازي دون الحقيقة، وذلك بإزالته لظاهر المعنى. ويذكر ابن رشد أن معنى التأويل: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أولاً حقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"<sup>2</sup>، و يطلق في القرآن والسنة ويراد به التفسير كما يراد به الحقيقة التي يؤول إليها الأمر أو الخبر، وتأويل الكلام هو الرجوع به إلى مراد المتكلم .

وفي المعجم الفلسفي نجد أن: "التأويل في اللغة هو الإرجاع، أول الشيء أي أرجعه وآل إليه الشيء أي رجع إليه"<sup>3</sup>. فهو الرجوع إلى أول الأمر والبحث فيه، وكلمة التأويل هي من الكلمات التي أثارت جدلاً بين الباحثين وخاصة في الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها كلمة تتميز بفتح الأفق واكتشاف الجديد، مما جعل حصول جدل في الأفكار وصراع في المذاهب، واختلاف في النظريات، بل حتى كان لها الأثر في ظهور الطوائف الإسلامية بكل تعدداتها واختلافاتها، كما يُضن بأن هذه الكلمة لم تستخدم إلا في عصر الإسلام، ولكن هناك شواهد على استخدام الكلمة مثل ما ذكره "ابن هشام" في السيرة النبوية: "أن ربيعة بن نصر ملك اليمن رأى رؤيا هالته فدعا الكهنة، فقدم عليه سطيح، فقال له: إني رأيت رؤيا هالتي وفضعت بها، فأخبرني بها، فإنك إن أصبتها أصبت تأويلها"<sup>4</sup>، ويقال أن هذه القصة

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص 66.

<sup>2</sup> - ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط3، 1982، ص 32.

<sup>3</sup> - مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن (عمان)، ط1، 2009، ص 30.

<sup>4</sup> - ابن هشام، السيرة النبوية، شرح وتحقيق احمد شمس الدين، دار البحار، بيروت (لبنان)، 2004، ص 21.

قد وردت قبل الإسلام بأكثر من مائة عام، لكن كلمة التأويل نجدها أكثر انتشاراً في عصر الإسلام، كما أنها قد اكتسبت شكلاً اصطلاحياً جديداً في ذلك.

ويكون عمل التأويل في "الجمل والمعاني عكس التفسير الذي يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات ... وما كان للعرب أن يتوانوا عن إيجاده، واللغة عندهم تحتل ما لا تحتلمه سواها، والحقيقة التي يجب توضيحها، هي أن اللغة العربية بقواعدها، ونحوها وبلاغتها، وبكل خصائصها هي لغة جمالية في المقام الأول لغة تهتم بالشكل اهتماماً يفوق أي لغة أخرى، وعمل التأويل أصلاً في النص لا في المفردة المنفصلة، فإن كان النص مترابطاً كوحدة موضوعية لزم أن يكون التأويل مترابطاً فلا يخرج عن السياق العام للنص، وأكبر مثال لذلك النص القرآني"<sup>1</sup>.

فالتأويل إذن هو تلك العملية الفكرية التي تسعى وراء الكلمات قصد كشف المعاني اللغوية المتعددة، ومما يساعد على ذلك تلك اللغة العربية التي تتسم بخصوصياتها اللغوية، وذلك من أجل كشف الحقيقة المطلوبة والمرجوة من ذلك باعتبارها لغة ذلك النص الذي يستجيب ويستوجب لهذه العملية التأويلية .

#### ب- مقاربات في التأويل العربي الإسلامي:

إذا حاولنا البحث عن هذا المصطلح داخل ثنايا الثقافة العربية الإسلامية قد يصطدم الباحث بمجموعة من المفاهيم المحايثة أحياناً، والمجاورة لمفهوم التأويل العربي الإسلامي لما يدل عليه المفهوم في أصوله الغربية، وذلك لتعدد الترجمات وتباينها كل حسب رؤيتها المعرفية، أو بالنظر إلى الترجمة باعتبارها تأويلاً على حد تعبير "غادامير"، فهي تفتح

1. عاطف العراقي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد النماء العربي، ط1، 1986، ص207.

المجال بذلك إلى اتجاهات واسعة وكثيرة نظراً لتعدد الأفكار واختلافها، بل وتعدد أصحابها ونصوصها في ثقافتنا العربية الإسلامية، ومن ذلك تظهر صعوبة الوقوف أو الإمساك بالمفهوم الجامع والشامل للكلمة، وبمقابلة الهرمنيوطيقا بمناهج تفسير النص القرآني عند المسلمين نجد أنها أكثر ما ارتبطت بفن التأويل إلى درجة أن البعض اصطلح على تسمية الهرمنيوطيقا اليونانية بعلم التأويل<sup>1</sup>.

ويتعدد هذه النصوص قد يكون المصطلح في النص الأول عبارة عن نسخة أصلية وفي النصوص الأخرى عبارة عن نسخا شائهة لا تعطي أولوية للأصل، بل تزيحه من الحضور وتصبح بذلك تعبر عن أصل بديل، وتصبح الترجمة عملية تأويلية مغايرة للأصل لاسيما ما تعلق بالمعنى، أو قراءة تأويلية تتحول بدورها إلى نص يحتاج إلى تأويل، ومن هنا قد يتسع البحث والدراسة في هذا المجال ويتفاهم الحوار عن طريق إشاعة التساؤل .

### 1- مقارنة نصر حامد أبو زيد:

يذهب "نصر حامد أبو زيد" في هذا السياق خاصة في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل إلى التمييز بين الهرمنيوطيقا والتفسير، فالهرمنيوطيقا: "مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية. يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح "Exegesis" على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، ع 3، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1981، ص 148.

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001، ص 13.

وفيما يتعلق بمفهوم التفسير نفسه يميز أبو زيد بين نوعين وهما : "التفسير بالمأثور" و"التفسير بالرأي" (أي التأويل)، فالتفسير بالمأثور "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعياً، أي كما يفهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة.. أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن سنداً لهذا الموقف"<sup>1</sup>.

وإذا رجعنا إلى تاريخ هذين المفهومين أي "التأويل" و"التفسير" مع نصر حامد أبو زيد، نجده يقول بأن: "مصطلح التأويل\* كان هو السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 15.

\* - عن مصطلح التأويل يتجه الباحث والمفكر المغربي "طه عبد الرحمن" إلى استخدام مصطلح التأويلات كمقابل عربي لمصطلح "herméneutique" الغربي، حيث يقول: "تستعمل مصطلح "التأويلات" في مقابل المصطلح الأجنبي "هيرمينوطيقا"، والتأويلات عبارة عن النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص". (أنظر: طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، إفريقيا الشرق، المغرب، (د- ط)، ص 38). وهنا نجد نظرة عربية أخرى حول المصطلح نفسه أي الهيرمينوطيقا، وبالتالي فطه عبد الرحمن يريد أن يقرب المعنى من الاستعمال الراهن للكلمة، فهو يستخدم التأويلات بصيغة الجمع على أن هناك قراءات متعددة تعكس ذلك العمل التأويلي، والذي ينظر إليه على أنه تحصيل فهم النصوص، وعليه فإن المقصود من التأويل يأخذ وجهاً مختلفاً لما ذهب إليه سابقوه بحيث يصبح يعبر عن معنى آخر وفق النص ذاته سواء كان ذلك النص مقروءاً أو مكتوباً، على أن الفهم غير التفسير وهذا ما يظهر الاختلاف في التعبير عن مصطلح الكلمة ومقصودها ضمن النصوص المتنوعة. فالتأويل بمعناه العربي لا يقتصر على شرح النصوص المقدسة فحسب بل له أهمية تعكس صورته الفنية، والجمالية من خلال تلك النصوص التي ينفذ إلى أعماقها الداخلية، محاولاً كشف تلك الحقائق الغامضة التي تحتاج إلى من يبرزها ويجعلها تظهر بصورة علنية، لأنها في حالة من الانغماس تحت لغة النص الذي يحملها، وبالتالي مما يجعلها في حاجة إلى تلك الآلية التي بواسطتها تصبح قريبة من المبتغى الذي يقصده الباحث في هذا المجال، ولأن هذه

وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولاً، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالاته المحايدة ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبها عادة من صراع فكري وسياسي<sup>1</sup>.

كما أن مفهوم التفسير لم يرد كثيراً في القرآن الكريم مثلما ورد التأويل، إلا أن استعمال مفهوم التفسير كان سائداً وبكثرة عند علماء الإسلام، " الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجياً ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"<sup>2</sup>، وقد بين نصر حامد أبو زيد الغاية من ذلك بقوله: "إذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).... وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصفا يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات"<sup>3</sup>. وكان هناك نوع من التطابق مع مقصد النص الديني، حيث يتم إضفاء نوع من الموضوعية والصدق حول هذا التأويل باعتباره تفسيراً، مع رفض التأويلات الأخرى، والاحتفاظ بالتفسير على حساب التأويل الغير مناسب. وذلك هو "المنطق الذي يحكم العقل العقائدي والأيدولوجي

---

النصوص لا تكتفي بما هو ظاهر بل تتعدى ذلك إلى ما هو خفي وغير معن، مما يجعلنا لا نتوقف عند التفسير الذي

يعنى بشرح الألفاظ والمفردات، وإنما نتعدى ذلك إلى التأويل الذي يذهب إلى الجمل والمعاني وما تحمله في باطنها.

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2000، ص 174.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 175.

<sup>3</sup> - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2008، ص219.

عامة، أكان كلامياً أم لاهوتياً، دينياً أم علمانياً إنه منطوق الاستبعاد: استبعاد كل رأي مخالف وكل موقف معارض، ينبني على استبعاد آخر هو الاعتقاد بوجود حقيقة مطلقة متعالية كلية، يشف عنها الخطاب ويمكن أن تعرف على نحو كلي يقيني ونهائي، أي استبعاد أن تكون الحقيقة، وبخاصة الحقيقة الدينية العقائدية، مشروطة، متغيرة، مصنوعة، أي مختلفة باختلاف اللغات والنصوص، وباختلاف التجارب والممارسات<sup>1</sup>. وهناك من الآراء التي تبقي على مصطلح التأويلية كـ"عبد المالك مرتاض"<sup>2</sup> الذي يحاول أن يعيد المفهوم إلى ساحته العربية، من خلال الإستخدام العربي في مقابل الإستخدام الغربي.

## 2- مقارنة علي حرب:

<sup>1</sup> - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000، ص44.

\* - إن نظرة "عبد المالك مرتاض" في هذا السياق توجهت إلى تفضيله لكلمة تأويلية ظنا منه بأنها صيغة أقرب تأصيلاً وفصاحة من تلك الصيغ الأخرى، حيث يقول: "إن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح في صورته الغربية بكل فجاجة، فأطلق عليه "الهرمينوطيقا" وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل لهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح "التأويل"، فلم يبق لنا إلا أن نستعمل التأويلية مقابلاً للمصطلح الغربي القديم". (أنظر: عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، ع1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص263). وهذا القول ربما يعيد الاعتبار لبعض الشيء إلى الكلمة من خلال الاستعمال اللفظي لها في مساحة الثقافة العربية الإسلامية، بحيث يلتزم صاحب الكلام بمرجعية الكلمة داخل الفكر العربي الإسلامي، وأنها كباقي الكلمات الأخرى معروفة عند هؤلاء ولا داعي إلى ترجمتها ترجمة غير مقبولة حسب تعبيره، ومنه يمكن القول بأن التأويل ليس من شأن الثقافة الغربية فحسب بل يعود أيضاً إلى ثقافة العرب والمسلمين كونهم مارسوا هذا العمل الفكري وفق مساحات عديدة ومختلفة من النصوص المعروفة لديهم، وذلك بفضل القراءات التي نصبوها حول ما كان يظهر لهم انه يحتاج إلى مثل هذا النوع من الدراسة والتطبيق، كما انه نوع من الإستراتيجية التي تنظم القراءة.

فالهرمينوطيقا عنده هي ذلك العلم الذي يهتم بالقراءة وما تستوجبه هذه العملية من آليات تقوم عليها، وكأنه يجعل من القراءة النقطة الرئيسية في العملية الفكرية بحيث يقوم هذا العلم على خدمة القراءة، وبالتالي على النص المقروء باعتباره نصاً قابلاً لعملية التأويل .

إذا كان هناك من ربط الحقيقة بالتأويل "كغدامير" و"رورتي" و"غاتيمو"، قصد ربطها بوجهها العملي في الفلسفة الغربية، فإن "علي حرب" في الثقافة العربية، ومن خلال كتابه "التأويل والحقيقة" يجعل من التأويل وجهاً للتعدد، لأنه ينشأ حسب من الاختلافات والفوارق، لاسيما ما تعلق بالنص المقدس، أي الوحي حيث يقول: "إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأويل. أو يعني، كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً"<sup>1</sup>. وبالتالي فالحقيقة تكون صعبة المنال، من حيث الإمساك بها في النص لأنه لا يتوقف عن إخراج الكلمات والمعاني، ومنه لا يمكن حصر دلالاته ومعانيه، لأن الطريق لذلك ليس واحد بل متعدد ومستمر، كما أن الحقيقة تتعدد في الجوانب والوجوه، وهكذا يستمر التأويل من موضع إلى آخر ومن دلالة إلى أخرى، أي أن هناك دوماً إنتاج جديد ومستمر للمعاني، وبالتالي تتنوع القراءات حول النص الواحد دون التوقف عن كشف حقيقته، وهذا ما يجعل من النص المقدس يمتلك تلك الخاصية الإبداعية والتي تتماشى مع الواقع.

كما لا تختلف عن ذلك "نبيهة قارة" التي بحثت في مجال\* التأويل في القول "بأن لفظة "هرمينوطيقا" والتي هي مشتقة من "HERMENEIA" اليونانية أي فن التأويل"<sup>1</sup>،

<sup>1</sup> - علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 17.

\* - إن البحث في هذا المجال، وخاصة في التراث الإسلامي قد أصبح يشوبه نوع من الاحتراس والتخوف، وكما يقول محمد أركون فإن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه " فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة (المستحيل التفكير فيه) كل الأسئلة التي طُرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام. ثم سُكّرت وأُغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية". (أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي

وبالتالي فهي الأخرى تحتفظ بنفس المعنى فيما يخص المصطلح إلا أنها تعود في ذلك إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة الذي يمتد إلى اليونان، وفي هذا لا يهمننا الأصل بقدر ما يهمننا المعنى المطلوب من كلمة هرمينوطيقا وما تذهب إليه من مدلولات مختلفة، وما يقابلها في الثقافة العربية الإسلامية.

### ج- أهمية التأويل في الثقافة الإسلامية:

يعد التأويل من الإشكاليات التي اهتم بها العرب والمسلمون كغيرهم من الأمم والشعوب الأخرى، وهذا نظراً لأهمية وضرورة هذا المجال الفكري الذي يحاول من خلاله الإنسان معرفة ما يحيط به في هذا الكون، قصد كشف ما أمكن كشفه من تفاصيل وظواهر مختلفة، وتقوده هذه العملية المعرفية إلى محاولة البحث عن كل ما هو خفي وما هو باطن في ذلك، وإذا كان ذلك لا يتوافق أو لا يتلاءم مع ما يستنبطه من معارف مختلفة، فإنه يلجأ إلى عمل التأويل وذلك بتأويل ظاهرة ما، أو فعل ما أو سلوك ما، من أجل محاولة بسط الانسجام مع معارفه السابقة، فالإنسان هو محور العملية التأويلية ولذلك يعتمد إلى :

---

العربي، بيروت، ط2، 1996، ص31). فالتأويل بما هو مصطلح عليه بالهرمينوطيقا يظهر عند هؤلاء الباحثين بشكل آخر وبصورة مغايرة، تكاد تكون متطابقة إن لم نقل متشابهة من دارس إلى آخر، فتارة تأخذ معنى "التفسير" وتارة تأخذ معنى "فن التفسير"، وتارة أخرى تحمل معنى "التفسيرية" وربما تكون "نظرية في التفسير"، أو "علم التفسير" ومنه نجد ذلك التعدد والتنوع حول المصطلح الواحد في الفكر العربي الإسلامي مما يوجي إلى كثرة الاشتغال بمثل هذا العمل داخل النصوص العربية الإسلامية، وهذا ما يعني أن التأويل إن لم يكن موجوداً كهرمينوطيقا قد وجد بمصطلحات أخرى مختلفة ومتعددة، أخذت طابعاً يتناسب ولغة النص العربي الإسلامي.

"التأويل بطريق رد الغائب إلى الشاهد، على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له القابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وان إمكانات الكون لا محدودة وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى ولا يتحقق وجودها إلا بها، فهذه من تلك و تلك من هذه، وهذا يعني أن القدرات البشرية غير محيطة بكل شيء علما دفعة واحدة، وإنما يتحقق علما شيئاً فشيئاً، ولذلك فهي ترجئ ما لم تستطع معرفته وتأويله إلى حين، بيد أنها تتخذه حافزاً لتنشيط بعض القدرات من كمونها"<sup>1</sup>.

فالتأويل إذن يهتم أو يتطرق إلى الأولويات والمبادئ التي تخص أمة من الأمم، أو ذاتاً من الذوات الإنسانية، و قد نجده يختلف من أمة إلى أخرى بل يختلف حتى من فرد إلى فرد آخر داخل الأمة الواحدة، لأن التأويل يعد عملية تاريخية و تاريخانية فهو يخضع لهذا التاريخ من خلال حركته واستجابته لما يحمله هذا التاريخ من أحداث مواقف متباينة، كما أنه صانع له في نفس الوقت لأن التأويل يبعث النصوص من جديد، وبالتالي تظهر من جديد مواقف وأحداث أخرى يجد الإنسان نفسه مجبول على التطرق إليها محاولاً اكتشاف خباياها وأسرارها، وتاريخ التأويل بمختلف تياراته وعهوده يشهد بذلك.

ويمكن القول: "مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الثقافية والسياسية والفكرية، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد، أي إرجاع الغرابة إلى الألفة، ودس الغرابة في الألفة"<sup>2</sup>. ومن ثم وجب العمل على إعادة صياغة أدوات جديدة تسمح بتوفير نوع من طرائق التفكير المهم والسليم داخل مجال التأويل أو الهرمينوطيقا المعاصرة، لأنه " لا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيداً مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر

<sup>1</sup> . محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقيه)، المركز الثقافي العربي، بيروت(لبنان)، ط1، 1994، ص217.

<sup>2</sup> . محمد مفتاح، التلقي والتأويل، مرجع سابق، ص 218.

الاجتماعية للمعرفة والنضال الأيديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد<sup>1</sup>، وفي نفس السياق، يشير سعيد توفيق بقوله: "أن أدوات التأويل التي كانت معروفة في ثقافتنا الإسلامية في العصر الوسيط، والتي لازال البعض يستخدمها إلى يومنا هذا، هي أدوات محدودة وقليلة الحيلة، فيما يتعلق بتفسير ظواهر حياتنا المعاصرة ومن ثم، فإن من يضطلع بمهمة التفسير الآن، لابد أن يكون متسلحا بمعرفة واسعة في مجال العلوم الإنسانية المعاصرة كعلوم اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والسيكولوجيا، فضلا عن الفلسفة"<sup>2</sup>.

فالتأويل إذن رغم اختلاف مواطنه وأصحابه وعبر مسيرته التاريخية لا يختلف في الدور الذي يلعبه في الكشف عن ما هو خفي ومتستر وراء الأفكار والكلمات، من معاني متعددة وذلك حسب الموضوع الذي يدور حوله العمل التأويلي، فتكون الفكرة غامضة وخفية عن الحقيقة، وبالتالي فهي غريبة عنا وعن قيمنا السائدة، ومن خلال العملية التأويلية نستطيع أن نعيد ذلك الغريب، والمبهم إلى شيء معهود و مألوف ليصبح ذلك الشيء مفتوح على تأويل جديد.

<sup>1</sup> - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995.

<sup>2</sup> - سعيد توفيق، مرجع سابق، ص11.

أولاً: التأويل ووظيفة اللسان:

يحدّد اللسان من حيث وظيفته بأنه: "نظام تواصل خاص بالمجموعات البشرية، كما يحدد اعتماداً على طبيعته بأنه نظام من دلائل صوتية، ثنائي التقطيع بحسب مستوى الوحدات المفيدة (أي الوحدات المعجمية)، ومستوى الوحدات غير المفيدة (أي الصواتم)، ومما يذكر عادة من الخصائص المتوفرة في كل الألسن صبغتها التواضعية واعتباطيتها، وخطيتها"<sup>1</sup>. مما يجعله أي اللسان، ذو طبيعة تأويلية تسمح له بفهم وتفسير المفردات والمقاطع التي يتم عبرها هذا التواصل اللغوي، فتظهر بذلك علاقة التأويل بمجال اللسانيات من خلال ظهور الوحدات اللغوية التي تتشكل في الكلام البشري.

إن اللغة البشرية مرتبطة بمصير اللسان، "فقد نشر "ويتني" (Whitney) في عام 1867 كتاباً عنوانه حياة اللسان وموته (The life and growth of language)"<sup>2</sup>، وفي ذلك أن لغة حياة وموت فهي تشبه الكائنات الحية تحيا فتعيش ثم تموت، وبالتالي تختلف الأحوال التي تعيشها اللغة بحيث تختلف معها اللغة في حد ذاتها، فيمكن للسان الواحد أن يتحدث في حال معين بلغة معينة، إلا أنه بمرور الزمن يغير لغته من جديد، ليصبح متعاملاً وفق لغة تتماشى مع ذلك العصر الذي يعيشه ويحياه، وهنا تكتسب اللغة حياة أخرى جديدة، فإذا كانت هناك لغات قد اندثرت فإنه بالضرورة تنشأ لغات أخرى، لأن هذا اللسان لا يكتفي بلغة واحدة في الكثير من الأحوال وبالتالي تتشكل لدينا مجموعة من الظواهر اللغوية، أي تحولات لغوية نتيجة تغيرات اجتماعية وثقافية معينة، "ويمكن أن يمثل لهذا الأمر بانتشار اللاتينية في أوروبا، أو انتشار العربية في المغرب العربي، إذ يمكن النظر إلى هذا

<sup>1</sup> - روبير مارتان، مدخل لفهم اللسانيات، إبستيمولوجيا أولية لمجال علمي، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007، ص 208.

<sup>2</sup> - لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 25.

الانتشار من زاوية لسانية داخلية محضة<sup>1</sup>. أي أن اللسان يتأثر بهذه العوامل الإجتماعية والثقافية التي تحافظ على إستمراريته ووجوده من جديد داخل المجموعات الإنسانية، وفق صور لغوية متعددة.

إن النظر في هذا الاتجاه اللغوي من خلال المستوى اللساني يدعو إلى العلاقة بين اللغة والمجتمع البشري، وهنا تظهر لنا مسألة المعنى حسب هذا التحول اللغوي، فالصوت اللغوي يتغير من لغة إلى أخرى، ومن ثم فإن هذه التحولات الصوتية لا تدلنا على عمق التعبير، وإنما تجعلنا نتعرف على شكله الخارجي فقط دون النظر إلى أصوله الإجتماعية العميقة، مع أن التغير الدلالي هو الذي من شأنه أن يطرح مسألة المعنى اللغوي، وقد درس "أنطوان مايبه" (Antoine Méillet): "كيفية تحول اللفظ (Captivus) اللاتيني من معنى (الأسير) إلى معنى (البأس)، و(السيئ) على أهمية انتظام الكلمة في بابها للحفاظ على معناها، وعلى أن الكلمة حين تخرج من بابها ... فإنها تتمتع بقدر أكبر من الحرية، ما يعزز سهولة تطورها"<sup>2</sup>. فالكلمة لها صلة وثيقة باللفظ الذي يدل على عدد من المعاني التي تشترك فيما بينها حول الكلمة الواحدة، ويتغير اللغة يتغير الاشتقاق اللغوي للكلمة نفسها بعد ما اضمحل المعنى في لغته الأولى، وبالتالي يصبح اللفظ يحمل اشتقاقات تتبع من اللغة الجديدة بكل مستوياتها الدلالية، فيتحول بذلك معنى الكلمة السابقة إلى معاني أخرى في اللغة الجديدة، فتضمن له الحياة من جديد وفق حياة اللغة في حد ذاتها.

أ-: تطور علم اللسان عند "موريس سواديش" (Maurice Swadesh):

يظهر "موريس سواديش" في دراسته لنشأة علم اللسان من خلال التمييز بين العصور الحجرية الأولى للكلام وعصور حجرية أخرى، وفق مراحل اكتساب اللسان والتي بيّنها كما يلي:

<sup>1</sup> - لويس جان كالفي، مرجع سابق، ص 26.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 27.

1- العصر الحجري البعيد (منذ أكثر من مليون عام): - تعجب تلقائي، أصوات تقلد أصوات الطبيعة.

- عدد من الإشارات مع اشتقاق داخلي.

- تراكيب بسيطة نادرة.

- لسان متجانس نسبياً.

في هذا العصر يلاحظ ظهور مجموعة من الأصوات الداخلية التي تقلد الطبيعة وفق لغة طبيعية بسيطة، ولسان يجمع بين تراكيب نادرة ومتجانسة بعض الشيء.

2- العصر الحجري القريب (منذ ما يقرب من 100000 عام):

- تعجب تلقائي، أصوات تقلد أصوات الطبيعة.

- تنامي الإشارات.

- بضع مئات من الألفاظ المصاحبة المشتقة من الأصوات المقلدة.

- ازدياد الاشتقاق الداخلي.

- تراكيب أوفر عدداً.

- لغات متميزة حسب المناطق الكبرى.

في هذه الفترة من تطور علم اللسان يسجل ظهور لغة الطبيعة مع نوع الاشتقاقات اللغوية الداخلية، مع زيادة التراكيب المعبرة عن هذه اللغة، وبالتالي فاللسان وبالرغم من حفاظه على لغته الطبيعية المقلدة نجده يقوم بعملية اشتقاق لغوي للألفاظ، أي وضع تراكيب جديدة داخل هذه اللغة التي تتميز فيما بينها. "إن تكلم لسان ما هو انجاز أعمال لسانية، أعمال مثل إنشاء إثباتات وتوجيه أوامر وطرح أسئلة"<sup>1</sup>، أي تقديم تفسيرات وتأويلات لغوية من خلال تعدد الألفاظ والتراكيب.

<sup>1</sup> - ريسورل جون، الأعمال اللغوية، بحث في فلسفة اللغة، ت أميرة غنيم، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، (د- ط)، 2015، ص 38.

3- العصر الحجري الجديد (منذ ما يقرب من 10000 عام):

- تعجب تلقائي، أصوات تقلد أصوات الطبيعة.
- تقلص عدد الاشارات.
- تقلص الاشتقاق الداخلي وبداية الاشتقاق الخارجي.
- ما يقرب من 300 عنصر مختلف.
- تراكيب داخلية وخارجية.
- عدد من اللغات المتميزة بعضها من بعض<sup>1</sup>.

وهنا تظهر اللغة الطبيعية المتعددة والمتميزة وفق ما هو خارجي، أي زيادة اختلاف العناصر اللغوية فيما بينها، مما يشير إلى اختلاف اللفظ حول الكلمة، "فكل تواصل لغوي يستدعي أعمال لغوية، وأن الوحدة في التواصل اللساني ليست الرمز أو الكلمة أو الجملة، ولا حتى الشكل المنجز للرمز والكلمة والجملة، وإنما هي إنتاج الرمز أو الكلمة أو الجملة أو إصدارها عند انجاز عمل لغوي"<sup>2</sup>، وبالتالي اختلاف المعنى اللغوي انطلاقاً من ذلك التعدد اللساني المختلف بين اللغة البشرية، هذا الاختلاف الذي ستدعي عمل الترجمة كمسألة مهمة تساعد على فهم هذا الإختلاف، وبالتالي توضيح المعنى المختلف فيه حول هذه الرموز، أو الكلمات، أو الجمل التي تظهر في النصوص داخل هذا التواصل اللغوي.

### ثانياً: الترجمة وتأويلية اللسان من خلال النص:

إن المتتبع لحركة الترجمة عبر تاريخها الطويل لا يمكنه إغفال أهميتها داخل الحقل المعرفي بصفة عامة، فقد مثلت الترجمة منذ البدايات الأولى للفلسفة محوراً من المحاور الهامة والأساسية في الفكر الفلسفي، وكانت تعد قضيتها المركزية، بحيث كانت تضمن لها

<sup>1</sup> - لويس جان كالفلي، مرجع سابق، ص 56.

<sup>2</sup> - ريسورل جون، مرجع سابق، ص 39.

ذلك الانتقال والانفتاح الفكري في شتى المجالات المعرفية، مما جعل من علاقتهما خاصة الفلسفة المعاصرة علاقة أكثر اتصالاً واستشكالياً أيضاً، نظراً لتلك المعطيات التي تطرح اليوم في ساحة الفلسفة، وأصبح الموقف من الترجمة موقفاً فلسفياً كون الترجمة تتصل بمسائل فلسفية كاللغة والمعنى، وحتى المؤلف والقارئ معاً وللعلاقة التي بينهما، مما يجعل منها موضوعاً فلسفياً بامتياز. فهي تحاول أن تطرح السؤال الفلسفي قصد معالجة القضايا والمشكلات التي تتعلق بالفلسفة، ومن ثم بالتأويل، "فسؤال الترجمة هو سؤال التأويل بالأساس، وهو يطرح حينما نريد نقل نص ما إلى لغتنا... وبالأحرى إشكالية الترجمة بصورة عامة، هي إشكالية تأويلية من الدرجة الأولى"<sup>1</sup>، نظراً لما تحاول أن تستوعبه من الدلالات التي يحملها المعنى داخل هذه العملية التأويلية.

لقد ارتبطت الترجمة بعدة حقول معرفية متنوعة، حيث كان لها ذلك الدور البارز في تقريب وتوضيح المشكلات المعرفية التي طرحت عبر العصور، وكذا نقل الخبرات والمعارف المختلفة بين الشعوب في تعددها وتنوع ألسنها ولغاتها، كما أنها مسألة لغوية ترتبط بالنصوص ارتباطاً مباشراً وعميقاً، وكل نص بطبيعته يحمل دلالات ومعاني مختلفة، وبالتالي وجب معرفتها وفهمها، أي ترجمتها " لذلك نجد الترجمة ناشطة في كل الثقافات المندفعة في إحياء لغتها وتوسيع أفاق فكرها، ومدى وجودها، فالآخر المختلف هو هناك المجهول والغامض والمخيف، والترجمة هي بداية تفكيك لسحره ووهجه بأن تجعله مقروءاً ومفهوماً ومفسراً"<sup>2</sup>، فهي بذلك عملية لغوية تظهر وفق طبيعة فلسفية، مما يجعلها ترتبط بالبحث عن حقيقة المعنى وكشفه في كل ظهور لغوي أو تواصل معرفي وفي أي نص من النصوص.

<sup>1</sup> - مجدي عز الدين حسن، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1،

2014، ص 17.

<sup>2</sup> - دايفيد جاسبر، مرجع سابق، ص 9.

إن النص عندما يترجم، كأنه يقوم بانتقال وتحول لغوي انطلاقاً من لغته إلى لغة أخرى، وهنا يكون هذا النص قد افتتح حياة أو عالماً معرفياً جديداً رغم احتفاظه في كثير من الأحيان بلغته الأصلية "بكل سلطتها ومرجعيتها، ومعاييرها ونظام إنتاجها وتحكمها. ليست المسألة مجرد خلع النص الجديد لثوب لغوي سابق وارتداء ثوب لغوي آخر، بل هي عملية التحام وتشابك بل وصراع بين لغتين أو أكثر، تنتهي بتسوية لغوية بين ما عبّر عنه في اللغة الأولى، وما يمكن أن يُعبّر عنه في اللغة الثانية، بحيث يصبح الشكل الجديد للنص عبارة عن انصهار فضائين، فضاء لغة النص الأولى، وفضاء لغة الترجمة الثانية بكل أحوال أو أثقال الفضائين الثقافية والاجتماعية، والسلطوية بل والدينية"<sup>1</sup>.

فالترجمة وفق هذا الطرح المعطى، تقدم نوعاً من العلاقة المعرفية بين الألفاظ المختلفة، قصد توضيح المعنى وجعله أكثر تماسكاً حول ما يذهب إليه، أو ما يعبر عنه داخل ذلك الاختلاف اللغوي، الذي يصبح اختلافاً يسعى إلى تحقيق التلاؤم بين لغة النص الأصلية ولغته التي ترجم إليها، حيث يصبح هذا النص يحمل شكلاً متكاملًا، رغم تلك السياقات المختلفة. "فالعهد الجديد في الإنجيل، كتب بلغة يونانية رغم أن المسيح كان ناطقاً بالعبرية أو الآرامية، والمسيحيون يقرؤون الإنجيل بكل لغات العالم، ويعتقدون أن المسيح أو الله يخاطبهم بلغتهم هم"<sup>2</sup>، فبالرغم من هذا التعدد اللغوي إلا أن النص ضل واحداً مع أن طريقة تناوله تعددت حسب تعدد تلك اللغات المختلفة، ورغم أن قصة "كليلا ودمنة" وقصص "ألف ليلة وليلة"، هي ذات أصول هندية إلا أن واسطتها إلى العالم كانت باللغة العربية، وكذا الأمر بالنسبة إلى التراث اليوناني، كذلك فإن كل الحكايات الأسطورية الكبرى، ابتداءً من قصص الأطفال الخيالية إلى الملحمية كـ"الإلياذة" مثلاً، كانت حاضرة بشكل عضوي داخل كل ثقافة، بحيث يعتقد غير الملتفت لأصولها الأولى أنها حكاية رمزية

<sup>1</sup> - دايفيد جاسبر، مرجع سابق، ص 8.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 7.

لتجارب محلية خاصة به"<sup>1</sup>، فقد يحافظ النص على طابعه الخاص والأجنبي داخل ثقافات أخرى دون أن يحس القارئ أو المستمع بغربة ذلك النص بالرغم من ظهوره في لغة أخرى، وهنا تظهر التسمية التي أطلقها "جاكسون" على الترجمة الحقيقية وهي "الترجمة بين اللغات (Interlinguale) والتي تؤول العلامات اللسانية بواسطة لغة أخرى، وهي ما يؤدي إلى نفس مقتضيات الترجمة داخل اللغة"<sup>2</sup>. وهذا ما يجعلنا نتعامل مع النص الغريب في لغتنا كأنه وليد هذه اللغة، دون وجود حواجز معرفية، أو أخلاقية وغيرها، "فالمترجم وسيط بين مؤلف أجنبي وقارئ وطني، وسيط بين لغة الأصل المرسل ولغة الترجمة المتلقية، وسيط بين الثقافة التي كتب فيها النص والثقافة التي نقل إليها النص"<sup>3</sup>، مما يتيح لهذه الترجمة قبول ذلك النص بكل جوانبه المتعددة وفي سياقاتها المختلفة.

كما أننا نستجيب أيضا لمثل هذه النصوص التي تعرض نفسها علينا، من خلال تلك القوالب التي ترسمها النصوص نفسها، ومن ثم نرغب في معرفتها، ولذاك فإن: "كل نص نتمنى ترجمته، وقد نترجمه أو لا نترجمه لأسباب ينبغي أن يغرينا بشيء فيه أو حوله، بشيء يشدنا فيه وإليه، منذ القراءة الأولى والثانية والعاشرة، بل بشيء يتحدانا ويقلقنا ويثيرنا، إما بجماله ... ثم بجرأته ومغامرته"<sup>4</sup>، وهذا ما يجعل النص عرضة للترجمة، بل لترجمات متعددة وبلغات متنوعة. "فالناس يتكلمون لغات مختلفة، ولكن باستطاعتهم أن يتعلموا أخرى مثل لغتهم الأم"<sup>5</sup>، وهذا ما يسهل من عملية ترجمة النص داخل هذا التعدد اللغوي، انطلاقا

1 - دايفيد جاسبر، مرجع سابق، ص8.

2 - عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، منشورات عالم التربية، المغرب، ط1، 2004، ص 50.

3 - أحمد كروم، دراسات في الترجمة وآلياتها المعرفية، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2015، ص 12.

4 - بشير القمري، في انفتاح النص والقراءة، دراسات ومقاربات، قافلة الكتاب، الرباط، ط1، 2000، ص 175.

5 - ريكور بول، إشكاليات الترجمة، ت عبد الرحمان مزيان، دار الألمعية، الجزائر، ط1، 2014، ص 50.

من اكتساب المعنى الحقيقي أو المناسب لمقتضيات النص بواسطة هذه اللغة التي تحاول أن تقترب من لغته الأصلية.

### ثالثاً: الترجمة عند "بول ريكور":

لقد اهتم "بول ريكور" بقضية الترجمة في بداية عمله الفلسفي، من خلال ترجمته لكتاب "أفكار ادموند هوسرل"، إضافة إلى اهتمامه بالترجمات المختلفة للإنجيل، وكذا اتصاله بالفلسفات المعاصرة، مما عمق تجربته في مسألة الترجمة حيث يعتبرها نموذجاً للفهم والتأويل، فهي ذلك اللفظ الذي يؤخذ إما "بالمعنى الحصري لنقل رسالة شفوية من لغة معينة إلى لغة أخرى، وإما نأخذه بالمعنى الواسع كمرادف لتأويل كل مجموعة دالة داخل نفس الجماعة اللسانية"<sup>1</sup>، فهو يرى أن عمل الترجمة يقوم في الأساس على قول نفس الشيء بطريقة أو بصيغة أخرى، لذلك فإن عملية الترجمة هي بمثابة اكتشاف للآخر، وهي بسط لتأويل أفكاره وتفسيرها وتأويلها وإعادة صياغتها.

فالمترجم يقوم بنقل رسالة من لغة إلى أخرى، ولا يخرج ذلك عن عملية الفهم التي من خلالها يقترب من معاني النصوص المختلفة، "فعملية الفهم هي بمثابة اختراق للنص، وهو ما انتبه إليه "هايدغر" بذكاء، حينما اعتبر الفهم كاستيلاء وكامتلاك وبالتالي كعنف، لأن التمثل والتأويل بالنسبة إلى "هايدغر"، تشكل مجتمعة صيغة هجومية موحدة وضرورية ... و بخصوص الترجمة من لغة إلى أخرى، فإن مثل هذه الإستراتيجية هي عبارة عن غزو واستهلاك إلى حد الإنهاك"<sup>2</sup>، الأمر الذي يجعل من الترجمة وسيلة ضرورية لعملية الفهم، حتى يتم إمتلاك المعنى، وتحقيق غاية إكتساب النص، لأن المترجم "يبدأ عملية التأويل عن

<sup>1</sup> - عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مرجع سابق، ص 27.

<sup>2</sup> - عز الدين الخطابي، الترجمة والتأويل، مجلة العربية والترجمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ع 4، 2010،

طريق القراءة العميقة للنص المراد ترجمته، الشيء الذي يسمح له بأن يتعرف على مستويات المعنى منطلقاً من المعنى الأقل عمقا إلى المعنى الأعرق منه، قصد الوصول إلى المعنى الدقيق<sup>1</sup>، وبهذا يجب أن يكون المترجم متخصصاً في فهم عمق النص المترجم، لا أن يكون ذو فهم تقريبي لمعنى النص.

إن الترجمة ممارسة فلسفية وتفاعلية عن طريق النصوص المختلفة لتجعل منها عملاً فكرياً حول هذه النصوص وبالتالي تنصهر داخلها، فيحدث ذلك الازدواج والتكامل بينهما فتعمل اللغة دور الوسيط في ربط علاقاتها المتصلة فيما بينها، إذ لا يمكن أن تستمر خارج هذه النصوص لاسيما الفلسفية منها بحكم بحثها في مختلف مسائل المعرفة، فالعلاقة بينهما ليست فضولية وإنما حاجة دافعة ولازمة في نفس الوقت.

وإذا اعتبر التأويل هو ماء الحياة للنصوص، فإن الترجمة "هي التي تنفخ الحياة في هذه النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى، والنص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة، وغير قابل في الوقت ذاته، فإذا كان في الإمكان ترجمة نص ما ترجمة نهائية، فإنه يموت، يموت كنص وكتابة"<sup>2</sup>. وهذا ما يجعل النص يدين للترجمة بحياته، هذه الحياة التي تتلخص في كونه متفاعلاً معها بحيث يبسط جوانبه للقارئ من جديد، فيتم فهمه ومعرفة خباياه، وبما أنه نص يعرض للترجمة فقد يكون نصاً غامضاً، مما يجعله لا يكشف عن نفسه بشكل عام أو كلي، وبالتالي يبقى محل بحث من جديد.

تتألف عملية الترجمة عند "بول ريكور" من قطبين أساسيين: "الأجنبي أو الغريب والقارئ، أما المترجم فهو الواسطة بينهما، إذ هو الناقل لرسالة الأجنبي إلى لغة القارئ، وهو يقوم بذلك تعترضه مشاكل الترجمة سواء من جهة اللغة الغريبة أو من جهة اللغة التي

<sup>1</sup> - أحمد كروم، مرجع سابق، ص 143.

<sup>2</sup> - إبراهيم أحمد، سر الترجمة وهاجس التأويل، في التأويل والترجمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، ص 27.

2- لزهرة عقيبي، مرجع سابق، ص 243.

سيترجم فيها رسالة اللغة الغربية، هذا فضلا عن مدى إخلاصه هو أو خيانتته لمدى صدق الترجمة<sup>1</sup>. وهو يتساءل هنا في ظل هذه المعطيات حول فكرة رئيسية هي هل الترجمة ممكنة أم مستحيلة؟، وهل نترجم المعنى أم الكلمات؟ وكتجاوز لهذه التساؤلات العقيمة يذهب إلى القول: "بأن الأعمال العظيمة قد شكلت على مر العصور موضوع ترجمات متعددة، ولهذا يرى أن الترجمة هي " تحد " هذا الأخير الذي يقول عنه " بيرمان " إنه يتخذ من المعنى وسلطة الترجمة رهانا"<sup>2</sup>، أي أن موضوع الترجمة بأهميته، وتعدده هو الذي يجعل منها ترجمة حاضرة دائماً، وتحاول الوقوف كسلطة معرفية مع كل نص يتضمن موضوعاً يدعو إلى الالتفات.

وبما أن الترجمة مرادفة للتأويل، وهذا الأخير يشير إلى الاختلاف في الفهم، لأن هناك آراء متعددة ومعان مختلفة، فهي تدل على فهم وتأويل معين لرسالة تحملها لغة ما قصد نقلها إلى لغة أخرى، فقد دافع "بول ريكور" عن فكرة التدرج من الفهم إلى التفسير فالتأويل، "ومن هنا يغدو كل مترجم مؤولا"<sup>3</sup>، أي أن النص يصبح ملكا للمترجم فهو الذي يحرره ويدفعه للعيش دوماً، وبالتالي يصبح المترجم ندا للمؤلف، فهذا الأخير ينتج النص للمرة الأولى أما المترجم فيعيد إنتاجه عدة مرات، فتمنح له الحياة كلما تتم إعادة ترجمته من جديد، وفي ذلك تفعيل لهذه اللغة وتطويرها من خلال عملية القراءة، فيصبح المترجم أفضل قارئ للنص باعتباره مصححاً ومحققاً له، بل يصبح كاتباً جديداً لهذا النص.

فالقراءة فعالية تأويلية تنتج النصوص، وهذه الأخيرة هي التي تسمح بتعدد القراءات مثلما تتعدد الكتابات، وقد تكون الترجمة في اللغة الواحدة فتأخذ مفهوم التحويل (transformation) كما يذهب إلى ذلك "جاك دريدا". "كما أن اشتغال الترجمة

<sup>2</sup> - بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2008، ص1، ص11.

<sup>3</sup> - بول ريكور، عن الترجمة، مرجع سابق، ص 12.

كتحويل يقود إلى نوع من التحول الدلالي في سمات النص وآثاره ووقعه، ويتم ترهين هذا التحول من خلال عمليات الصوغ السياقي للنص في وضعيات جديدة مختلفة زمنياً وثقافياً<sup>1</sup>. إلا أن "بول ريكور" قد شد الانتباه إلى قضية أخرى ألا وهي علاقة الذات بالموضوع، والأنا بالآخر، "وهي إشكالية حقيقية تطرح على المترجم الذي يجد نفسه أمام خيارين لا ثالث لهما، إما أن يقرب المؤلف من القارئ، هنا يقوم بعملية إلحاق ودمج للعمل فيلغي خصوصيته، أو يقرب القارئ من المؤلف، فيعمد إلى تغريبه، وهي الفكرة التي أثارها "شلايرماخر" بحدة وفي أكثر من موضع من بحثه"<sup>2</sup>. فعملية الترجمة تستدعي من المترجم أثناء عمله أن يقف على أطراف هذه العملية المعرفية، بداية من المؤلف الذي حرّر النص، إلى القارئ المتقبل لهذا النص، كما أن ثقافة الأول يمكن أن تختلف عن ثقافة الثاني، ومن ثم يجب عليه احترام تلك المسافة الثقافية بينهما.

فتعدد اللغات واختلافها بين البشر يعد شيئاً معروفاً، فكل البشر يتكلمون بلغتهم الخاصة التي اعتادوا عليها، لكن ذلك لا يعني أنهم غير قادرين على تعلم لغات أخرى إضافة إلى لغتهم الأم، إلا أن ذلك طرح شيئاً من الجدل الذي شكل نوعاً من الانغلاق للترجمة داخل بديل يجب التخلص منه، وهو "تنوع اللغات الذي يعبر عن تنافر جذري، ومنه تكون الترجمة مستحيلة نظرياً، لأن اللغات قابلة للترجمة فيما بينها قبلها، أو أن الترجمة إذا أخذت كحدث فإنها ستفسر بذخيرة مشتركة تجعل الترجمة ممكنة، لكن هنا يجب إما العثور على هذه الذخيرة المشتركة، وهو الطريق المؤدي إلى اللغة الأصلية (الأولى). أو إعادة بنائها منطقياً وهو الطريق المؤدي إلى اللغة الكونية... وسواء أكانت أصلية أو كونية، فإن هذه اللغة المطلقة يجب إظهارها من خلال مواصفاتها الصوتية، واللفظية والتركيبية والبلاغية"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل: من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 52.

<sup>2</sup> - بول ريكور، عن الترجمة، مصدر سابق، ص 12.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص 34.

إذ لا بد من الإهتمام باللغة في علاقتها ببعضها من اللغات الأخرى، وذلك بمعرفة العلاقة التي تربط المفاهيم والمصطلحات اللغوية التي من شأنها تسهيل عمل المترجم، وذلك بين لغة النص الأصلية واللغة التي يحاول أن يترجمه إليها، حتى يحصل التطابق اللغوي الذي من خلاله تحقيق هذه الترجمة النصية.

إن النظر في أمر الترجمة من خلال واقعها وظهورها بين النصوص المختلفة يجعلنا نعتقد أنها موجودة، ووجودها دليل على أنها ممكنة، ومع الاعتراف بتنوع اللغات فإنه "توجد هناك بنيات خفية إما لأنها تحمل أثر لغة أصلية مفقودة والتي يجب إيجادها، وإما وجود شفرات ما قبلية في شكل بنيات كلية، أو متعالية يمكن إعادة بنائها"<sup>1</sup>، كما أن تعدد الحالات الممكنة داخل هذا المجال المعرفي الواسع يطرح بدوره مسائل مختلفة حول هذا المفهوم وحالته في علاقته بالنص من جهة، وعلاقته بالمترجم من جهة أخرى، حيث نجدنا في موضع ما على أنها "خيانة ... وإذا لم تكن الترجمة كذلك بهذه النسبة، تامة ومستوفية، فهي بنسب قريبة منها، تزيد أو تنقص، تقل، تضعف أو تقوى بحسب اكرهات عديدة، اكرهات النص في حد ذاته بين الانقياد والتمنع والجفاء، اكرهات اللغة بين القدرة والانجاز ... القيم الوظيفية للنص الأصل و النص المترجم وهو يرتحل، يسافر، يهاجر بين لغتين ولسانين، القيم الأخرى "وجودية، أخلاقية، اونطولوجية"<sup>2</sup>. وهذا ما يجعلها تتخذ هذا الشكل الذي تتقمصه نظرا لظروف محيطها الذي تتشكل من خلاله، وذلك ما يظهر في حالة النص الذي لا يكشف عن نفسه بسهولة تامة، وكذا طبيعة اللغة في مقابل الدور الذي يؤديه النص في القيم المختلفة، وفي التواصل المتعدد بين المستعملين له، أي بين الذات والآخر، كما أنها: "سفر لا يمكن أن نحرم أنفسنا منه، وإن كان السفر جزءاً من جهنم"<sup>3</sup>. أي مهما صعب علينا

<sup>1</sup> - بول ريكور، عن الترجمة، مصدر سابق، ص36.

<sup>2</sup> - بشير القمري، في انفتاح النص والقراءة، دراسات ومقاربات، قافلة الكتاب، الرباط، ط1، 2000، ص 175.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 176.

أمر الترجمة، ومهما كانت صعوبة وغموض النص قائمة، إلا أنه وجب العمل على ضرورة فهمه، ومحاولة ترجمته مدام هناك تواصل لغوي.

يبدو أنه عن طريق هذا التواصل اللغوي والثقافي بين مختلف الشعوب والأجناس، تكون الترجمة قد حققت نوعاً من الانجاز والتكامل المعرفي، وتبادل ما كان سائداً في اللغة الأولى والنص الأول، في بيئة نصية أخرى جديدة بكل مستوياتها وسياقاتها، "فمادامت الترجمة موجودة، يجب أن تكون ممكنة، وإذا هي ممكنة فلأن تحت تنوع اللغات توجد بنيات مخفية إما أنها أثر للغة أصلية مفقودة والتي يجب العثور عليها، وإما أنها تتألف من قوانين قبلية، ومن بنيات كونية"<sup>1</sup>. ومنه وجب البحث في هذا الوجود اللغوي مادام هناك إمكانية لهذه الترجمة، لأن في ذلك تجديد لما هو قديم وفتح الجديد على ما هو قادم، مما يسمح للغة بأن تتكلم عبر الذات الإنسانية، فهي تتعدد وتوجد لتكون موطن هذا الوجود ولكينونته كما يقول "هيدغر".

#### رابعاً: الترجمة وممر اللغة عبر النص:

إذا كان التأويل عبارة عن كشف لما هو خفي من معانٍ مختلفة ودلالات متنوعة، فإن الترجمة هي أيضاً كشف وتوضيح لما هو قابع في لغة الأخر، وغير المكتمل والمفسر بلغة أخرى، حيث يسعى كل مترجم أن يحقق هذا الهدف باللغة التي لم تتم الترجمة إليها بعد، أو حتى في اللغة الواحدة لكن بشكل آخر أكثر فهما وتفسيراً، ويشير الكثير في ذلك إلى مثال "القواميس" التي تترجم فيها المعاني والكلمات داخل اللغة الواحدة، باعتبارها ترجمة داخلية في النص الواحد، مما يجعل منها عملاً تأويلياً أو كما يقول "هيدغر" أن جوهرهما أي الترجمة والتأويل هو الشيء نفسه.

<sup>1</sup> - ريكور بول، إشكاليات الترجمة، مرجع سابق، ص 57.

إذا كانت الترجمة تعكس عمل التأويل قد تكون أيضا من "الأمر المستحيل، وقد تكون تظليلاً وخداعاً، تزويراً واختراعاً، أكذوبة بيضاء، إلا أن من يشارك في حركة الأسلوب وينقلها من لغة إلى أخرى، يصبح أذكي ليتحول إلى قارئ أفضل، أقل اعتدادا بنفسه، لكن أكثر رهافة في أحاسيسه، وأكثر سعادة"<sup>1</sup>. فالترجمة لا تعكس علاقة بين لغتين مختلفتين فحسب، فهي توسع مدى اللغة المترجم إليها وتزيد من كثافة وتعقيد قاموسها ومعجمها اللغوي، وتولد داخل اللغة صورا ومعاني غير مسبوقة، " لن تسعى الترجمة إلى قول هذا أو ذاك والى نقل هذا المحتوى أو ذلك، وإيصال حمولة معنى ما، بل تسعى إلى ملاحظة التلاؤم بين اللغات وإبراز إمكاناتها الخاصة"<sup>2</sup>، وبالتالي تخلق نمط تعبير جديد عن الوجود والعالم، وتحت على نحت مفردات جديدة ومصطلحات حديثة تواكب وتستوعب ما يحصل في العالم. فهي عبارة عن تحرير، ولذلك: " يجب على هذا التحرير الذي تقوم به من خلال تجاوز حدود اللغة المترجمة وتحويلها بدورها، أن يتسع ويكبر ويعمل على تنمية اللغة"<sup>3</sup>. إنها بذلك عملية خلق لمستويات أخرى من اللغة، تجعل منها متعددة ومتجاوزة لحدودها الزمانية والمكانية، إنها تعبر عن العمل الذي يجعل من التواصل اللغوي توأماً عالمياً يجد حرته في تعدد النصوص وانتقالها.

تقف الترجمة إلى جانب التأويل في كيفية التعامل مع النصوص، محاولة في ذلك أن تجعل من العمل مستمرا في الكشف والإنتاج، وتحقيق التواصل المعرفي والفكري بين الثقافات المختلفة على تعدد لغاتها وسياقاتها، مما يطرح نوعا من المماثلة التأويلية، بحيث يتم فهم المعنى وإدراكه من خلال هذه النصوص ومن لغة إلى أخرى، ثم أنها تسمح بمحاورة النص عبر الذات التي تحاول إدراك هذا العالم في لغاته المتعددة، إنه الدور الذي يقدمه

<sup>1</sup> - غادامير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، مصدر سابق، ص 18.

<sup>2</sup> - عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مرجع سابق، ص 62.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 64.

المترجم في محاولته التأويلية، "إن مهمة المترجم تتمثل في استرداد هذه اللغة الخالصة والمنفية داخل اللسان الأجنبي، استردادها ضمن لسانه الخاص وتحريرها بنقلها كلغة أسيرة داخل العمل"<sup>1</sup>. أي كمؤول لرسالة النص بغية الوصول إلى الهدف، كما يتضح في الهرمينوطيقا الغربية في صورة رسول الآلهة الذي ينقل تلك الرسالة من الآلهة إلى الشعوب، أي من الأصل إلى الهدف وبلغة الحقيقة الخالصة.

إلا أن عمل الترجمة عندما يكون عبارة عن تحول النصوص من سياقات اللغة الأصلية إلى لغة أخرى، فإن هذا ما ترفضه الميتافيزيقا الغربية اعتقاداً منها بأن النص الأصلي عندما يتعرض لهذه الرؤيا اللغوية عندها يفقد مكانته الأصلية "المقدسة"، أي يصبح مهدداً بصور وأشكال نصية أخرى، غير تلك الصورة المنفردة التي كان يحملها.

وكأن الترجمة هنا لا تستطيع أن تحقق ما حققه النص الأصل، فلغة النص الهدف أو المترجم لا تضاهي لغة النص الأول، ولا تكشف عن حقيقة أخرى لأن الحقيقة واحدة وغير متعددة، "وأكثر النقص في الترجمة يأتي من الترجمة عن الترجمة"<sup>2</sup>، وبالتالي قد تكون الحقيقة في النص الثاني مؤقتة في ظل غياب ترجمة نهائية وممكنة، تسمح بتفكيك لغة الأصل تفكيكاً تاماً قصد الوصول إلى المعنى المقصود من طرف المؤلف، فالمترجم قد لا يقدم نصاً مكتملاً لأن اللغة تضل دوماً لغة أخرى، إلا أن الأصل لا بد له من أن يظهر، فهو في حاجة إلى الترجمة، أي يعبر عن رغبته في البقاء والحياة، "فكما لو أن النص يشيخ في لغته فيشتاق إلى أن يرحل ويهاجر ويكتب من جديد، ويتلبس لغة أخرى، وكما لو أن كل لغة تصاب في عزلتها بنوع من الضمور، وتضل ضعيفة مشلولة الحركة، متوقفة عن النمو. بفضل الترجمة، يكتب "جاك دريدا"، اعني بفضل هذا التكامل اللغوي الذي تزود عن طريقه لغة الأخرى بما يعوزها، وهي تزودها به بكيفية متناسقة، فإن من شأن هذا الالتقاء

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 64.

<sup>2</sup> - حسين خمري، جوهر الترجمة، مرجع سابق، ص 256.

(croisement) من شأن هذا التلاقي بين اللغات أن يضمن نمو اللغات وتزايدها<sup>1</sup>. أي استمرارية المعنى داخل النص الذي يكتسب حياته من جديد، وفق لغة أخرى في ظل وجود الترجمة التي تتيح له ذلك.

#### أ- لغة الترجمة عند "غادامير":

لقد اهتم أيضا الفيلسوف الألماني "هانس جورج غادامير" بمسألة الترجمة وأعلى من شأنها، وقد لا يخرج ذلك عن اهتمامه بمسألة التأويل، وبما أن هذا الأخير يعمد إلى الوقوف على مختلف النصوص وكشف أغوارها، والتعمق في معانيها المتعددة، فهو يُظهر في الكثير من الأحيان عن لغة أخرى، غير لغة ذلك النص الأول، انطلاقا من المعنى الموجود في هذا النص، وهنا لا بد من حضور الترجمة كتأويل لهذا النص، بحيث يرى فيها "طريقة لامتلاك كل ما هو أجنبي"<sup>2</sup>، أي يصبح كل ما هو متعلق به قابل للفهم، وهذا الأخير يقتزن بالترجمة، إذ لا تتم الترجمة بدون فهم، كما أن الفهم هو بشكل من الأشكال ترجمة للموضوع أو أفكار الكاتب.

يوضح "هانس جورج غادامير" هذه العلاقة الوطيدة بين الترجمة والتأويل، وقد قرب بينهما حتى جعل منهما مفهومين مترادفين، أو ينوب أحدهما عن الآخر، حيث يقول: "معنى التأويل والفهم، هو أنني أفهم وأعبر دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة، لهذا تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل لأن الترجمة ترغما ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب، وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد

<sup>1</sup> - عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، مرجع سابق، ص 51.

<sup>2</sup> - غادامير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، ت حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار اوبيا للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، 2007، ص 14.

تماماً<sup>1</sup>، فهي تحمل ما تنقله النصوص من لغتها الأصلية، أي لغة المصدر إلى لغة تكون هدفها ومرادها، ولا شك أن في ذلك تطويراً لثقافة النص الثاني ولدلالاته وأبعاده المختلفة، "فكلما كانت النتيجة المحصلة من النص المصدر كلما عمت الفائدة، وكلما كان هذا الحصول ناجزاً وتاماً كلما أدت الترجمة أسمى ما عندها من خصائص وظيفية"<sup>2</sup>. إذ هي ما يمكن أن يجعل من النص فضاءاً للمعرفة، وبناء المعنى الذي يظهر في أشكاله الجديدة، بفهم جديد للنص في لغة هذه الترجمة المتغيرة.

إنها ليست عمل سطحي يكتفي بنقل معنى لغوي من لغة إلى أخرى، بل إن وظيفتها أسمى من ذلك، فهي تعمل على اكتساب ثقافة النص وتطويرها بشكل جديد وفق اللغة المناسبة لذلك، ومن ثم التطلع إلى تحقيق ترجمة حقيقية، لأن "الترجمة الحقيقية تستلزم دوماً الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه، وهو أمر لم يناقش بإسهاب، إن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم وعليه، نظام الأشياء هو على النقيض من ذلك، عندما نفهم النص يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقاً حول ماذا يدور موضوع النص"<sup>3</sup>. فهي لا تختلف عن العمل التأويلي كون المترجم يقوم بتفحص النص من خلال الجمل والكلمات في معانيها ودلالاتها، فعمله هذا لا يخرج عن التفسير، ومنه "فالترجمة يجب أن تكون تفسيراً، وهذا هو غاية أهداف التأويلية كما يطرحها "هانس غادامير": كل ترجمة بحقيقة ذاتها تفسير، وبالفعل نستطيع أن نقول أنها تتويج للتفسير الذي وضعه المترجم للعمل

<sup>1</sup> - غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006. ص131.

<sup>2</sup> - ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009، ص 158.

<sup>3</sup> - غادامير هانس جورج، فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص 131.

الذي يواجهه"<sup>1</sup>، فعندما نترجم فإننا نقوم بعملية التفسير، أي تأويل ما تطرحه لغة النص، لذلك يظل "التأويل المتعلق بالغة هو الشكل التأويلي بإمْتياز"<sup>2</sup>، نظرا لفهمنا لهذه اللغة بالشكل الذي يسمح بترجمة النص ولغته.

يقول "ايزرا بوند Ezra pound": "انحصرت مهمتي في إحياء رجل ميت، أي في تقديم شخصية حية، وذلك من خلال تشبيهه إعادة إنسان ميت مرة أخرى إلى الحياة، وفي هذا تركيز على النص الهدف الذي يتجدد بالقراءة من لغة أخرى لنص شاعر - مثلا - ميت في لغة النص المصدر"<sup>3</sup>. وهذا ما يجعل من عمل القراءة عملية إحياء واستمرار لهذا النص، وإن كان هذا بلغة أخرى غير لغته الأصلية.

#### ب- الترجمة ومسألة الفهم من خلال النص:

إذا رجعنا إلى مسألة الترجمة في محاولة منا لتحقيق نوع من الفهم لمعطيات النص فإننا نجدنا حاضرة من خلال تلك النصوص الأصلية التي تعرض أمامنا، وبلغة مخالفة عن لغتنا في الكثير من الأحيان، كما أنها: "تسكن كل خطاباتنا وتصاحب كل جهد فكري نقوم به، وهي إذا تأملناها بطريقة جدية يمكن أن نقول مثلما قال "شلايرماخر"، ومن بعده "هانس جورج غادامير" أنها الشكل الأمثل للفهم والنتيجة الفاضلة لصيرورته وعملياته"<sup>4</sup>. وهذا ما يفسر تلك العلاقة الموجودة بين الفهم والترجمة من خلال ما تقدمه هذه الأخيرة من سهولة في الفهم، ومن ثم على المترجم أن يعرف كيف يستخدم تلك اللغة التي من خلالها تتم عملية الفهم، وفق ما هو مترجم.

<sup>1</sup> - ياسمين فيدوح، مرجع سابق، ص100.

<sup>2</sup> - Gadamer H. G, vérité et Méthode, Op.cit, p: 246.

<sup>3</sup> - ياسمين فيدوح، مرجع سابق، ص157.

<sup>4</sup> - حسين خمري، جوهر الترجمة، مرجع سابق، ص41.

هذه المهمة التي تحدث عنها "فالتر بن يامين"، الذي كتب "مهمة المترجم" عن اللغة المثالية واللغة الصافية، التي هي من تعبيرات الكاتب وتبدو كأفق خالص لفعل الترجمة. فأسطورة "بابل" تحكي كيف كان للناس لغة واحدة في الأصل، ثم تدخل "الله" الذي جعل الناس شعوبا وقبائل مختلفين في لغاتهم وأساليب حياتهم، وكلمة بابل هي في الحقيقة من البلبلة، أي التفرق والتشتت، بما فيه اللغوي، لكن هل هو تشتت مطلق بحيث يذهب كل في طريقه وينزوي داخل ثقافته وكتبه؟<sup>1</sup>، فالاختلاف شيء موجود منذ القدم حيث تعددت الألسن بين مختلف الشعوب، فكانت الترجمة هي من يجمع هذا الاختلاف والتنوع في فهم تلك الثقافات، إذ يرى "بول ريكور" من خلال هذا التوجه النظري "تجاهل لواقع الترجمة التي تشهد تطورات ملحوظة، وهي ظاهرة موجودة منذ القدم، بصرف النظر عن دعوى إمكانية أو عدم إمكانية، ذلك أن التعدد اللغوي يطرح مسؤولية المترجم"<sup>2</sup>. مما يؤكد على أهميتها في تحصيل الفهم الثقافي بين الشعوب، رغم إختلاف مستوياتها اللغوية، كما أنها مستمرة مع استمرار التطورات اللغوية بكل ما تحمله من رموز ودلالات بين جميع النصوص.

إن مهمة المترجم كما يعتقد "فالتر بن يامين": "هي أن يسمح للنص بأن يبقى ويدوم، وفي هذا البقاء الذي لا يستحق هذا الاسم إن لم يكن تحولا وتجديدا، يتحول النص الأصلي أي انه ينمو ويتكاثر"<sup>3</sup>، فتسهم الترجمة في رفع حواجز الاختلاف اللغوي، بحيث تكون الفضاء الذي تنتوع فيه اللغات، ومن ثم تتيح الفرصة لكل لغة مترجمة ببسط محمولاتها المتعددة، وبالتالي تتاح فرصة التأويل لمختلف القضايا والموضوعات التي تطرح في مجالات مختلفة، حيث تصبح اللغة العامل المهم في تكريس جهود الترجمة التي تمنح

<sup>1</sup> - لزهرة عقيبي، مرجع سابق، ص 246.

<sup>2</sup> - لزهرة عقيبي، مرجع سابق، مرجع سابق، ص 246.

<sup>3</sup> - عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، مرجع سابق، ص 44.

الاستمرارية لهذه النصوص في الانبعاث من جديد. كما يمكن الحديث عن الترجمة من خلال مرحلتين مهمتين:

1- مرحلة أولى: ويمكن اعتبار الترجمة بذلك عملية فهم في المقام الأول، لأنه لا يمكن ترجمة نص ما دون فهمه مسبقاً.

2- مرحلة ثانية: وفيها يتم ترجمة وتأويل ما تم فهمه من قبل، وذلك بلغة ثانية غير لغة النص الأصلية.<sup>1</sup>

بذلك تصبح الترجمة عملية تأويلية مادامت تتعلق في بدايتها بعملية فهم المعنى في لغته الأولى لتنتقل به إلى اللغة المراد نقل هذا المعنى إليها، وبالتالي فهي كما يقول "غادامير": "أعلى ذروة للتأويل، ذلك الذي يكونه المترجم للكلمات التي يشتغل عليها"<sup>2</sup>. كونه يشتغل على الترجمة التي تحيله على الاشتغال في نفس الوقت بالتأويل، بإعتبارهما يمثلان عملاً فلسفياً يتعلق بالمترجم.

فالحديث عن الترجمة في علاقتها بالمعنى داخل النص هو حديث عن التأويل وعن مسألة الفهم أيضاً مادام هذا الفهم المتعلق بالمعنى يسبق عمل الترجمة داخل اللغة الأصلية، قبل الانتقال إلى لغة الترجمة. " ليست الترجمة إذن انتقالاً من محتوى دلالي قار نحو شكل من التعبير مخالف، وإنما هي نمو وتخصيب للمعنى بفعل لغة تكشف بفضل عملية التخالف الباطنية عن إمكانيات جديدة، فبعيداً أن تكون الترجمة مفعول غياب فهم (manque) يسعى المترجم إلى ملء فراغه، فإنها إبداع يأخذ نقطة انطلاقه في ما تعرفه اللغات من تعدد واختلاف"<sup>3</sup>. فلا اختلاف بين مجال اللغات داخل الترجمة، لأن هدفها يضل واحداً من حيث سعيه إلى كسب المعنى مهما تعددت صورته، وذلك بلغة ترى فيها الترجمة عاملها المهم في تحقيق متطلباتها التي يسعى إليها المترجم داخل النص.

<sup>1</sup> - مجدي عز الدين حسن، مرجع سابق، ص 18.

<sup>2</sup> - مجدي عز الدين حسن، مرجع سابق، ص 18.

<sup>3</sup> - عبد السلام بن عبد العالي، مرجع سابق، ص 46.

تحمل اللغة الكثير من المعاني والدلالات، وهذا ما يجعلها تتفاعل مع مختلف السياقات الظاهرة والمتخفية للنصوص، قصد تحقيق الإبداع المعرفي والفني الذي تتماشى وتحيا من خلاله عن طريق هذه الترجمة التي تكون بمثابة المنتج المؤول لهذه النصوص، فالترجمة وفق هذا العمل اللغوي إذا كانت عبارة عن "ثمرة من ثمرات الإبداع فإنها لا تتفصل عن التأويل، لأنها تنتج خطابا جديدا أي خطابا ناجما عن قراءة المترجم للنص الأصلي، وتبلغ هذه القراءة منتهاها عندما تتحول إلى تأويل، أي إلى نص أو قول، أو خطاب يمتلك مقوماته الخاصة تماما، وهذا يعني أن بوسع أي قارئ أن ينتج نصا جديدا ابتداء منه"<sup>1</sup>. فالمترجم قد يجد نفسه أمام لغات متعددة ومتباينة، الأمر الذي يفرض عليه ممارسة عملية الترجمة، "فالأداة الأصلية للمترجم، هي الكلمة وليست القضية، أي التمثيل التركيبي (Articulation Syntaxique)"<sup>2</sup>، فهو إذن أمام اللغة التي تشكلها الكلمات، بكل ما تحمله من معاني، لذلك عليه التركيز في هذا العمل من أجل تحقيق الهدف المتمثل في اكتشاف المعنى الصحيح لهذه الكلمات.

كما أنها "ممارسة لا تخرج عن إطار جدل الأمانة والخيانة، فالأمانة تشد المترجم إلى الإخلاص والموضوعية وتوخي الحيطة والحذر، بينما الخيانة شعور يراود المترجم دائما، لأنه يدرك أنه مهما بذل من جهد، لن يصل إلى ترجمة طبق الأصل، أو ترجمة كاملة"<sup>3</sup>. إذ يتعدد المعنى بتعدد الكلمات واختلافها في كل لغة من اللغات، مما يجعل من الدلالة اللغوية لها أوجه مختلفة وفي سياقات متباينة لكل نص من النصوص، وهذا ما يفسر سوى حدوث ترجمة نسبية تهدف إلى تحقيق تناسب مع النص الأصلي، أو إنها على حد تعبير القول الفرنسي المأثور "الخائنات الجميلات في خيانتها للنص الأصلي"<sup>4</sup>. مما يجعلها

1 - ياسمين فيدوح، مرجع سابق، ص 99.

2 - عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مرجع سابق، ص 63.

3 - لزهرة عقيبي، مرجع سابق، ص 246.

4 - ياسمين فيدوح، مرجع سابق، ص 99.

تصاحب شعور المترجم في تعامله مع النصوص وهو في ذلك لا يأتى نتائجها، إذ تصبح محصورة بين عامل الصدق و الإخلاص و عامل والخيانة، فيبقى دائما وراء النص الأصلي في محاولة إكتشافه، رغم صعوبة ذلك في الكثير من الأحيان.

مع كل هذا تظل الترجمة عملية تأويلية تسعى إلى فهم آخر وجديد للمعنى الأصلي في نص ثاني وفق لغة ثانية، فبالإضافة إلى إعادة إنتاج النص تقوم ببعثه من جديد بفهم آخر وفق لغة أخرى، "فبالرغم مما تطرحه الترجمة على المستوى التقني من عذاب للمترجم، ومن صعوبات لا يمكن إغفالها، إلا أن "بول ريكور" يتقدم بالترجمة أشواطاً إلى الأمام ويطلق سراحها من قيود الجانب التقني ليضعها ضمن إطار التأويل، إذ الترجمة في رأيه مهما كانت تقنية فهي في جوهرها مسألة تأويلية بامتياز"<sup>1</sup>. ويظهر ذلك من خلال العمل الذي تقوم به في توصيل المعنى الصائب الى القارئ الذي يكون المؤول في خدمته.

لقد تجاوز "بول ريكور" تلك الأطروحات النظرية حول الترجمة، وربطها بما هو عملي لأنها موجودة في هذا الواقع الذي يجعل منها حاجة إنسانية، تخدم كل الناس في اتصالهم وتواصلهم، وتفاهمهم، وتقوي دعائم الحوار ونشر الثقافات، "إن الترجمة تعد مملكة تتصالح فيها اللغات"<sup>2</sup>، بل تسعى إلى ما هو أخلاقي، كما يرسمه "بول ريكور" في مفهوم الضيافة اللغوية، "أين متعة السكن في لغة الأخر متعادلة بمتعة الظفر عنده، في بيته الخاص للاستقبال بكلام الأجنبي"<sup>3</sup>. فيصبح القارئ من خلال الترجمة داخل اللغة الأصلية بكل دلالاتها وأبعادها المعرفية، فمهما يقرأ القارئ النص بلغته فإنه يبقى ممتنا للغة النص

<sup>1</sup> - بول ريكور والفلسفة، نابي بوعلی، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص200.

<sup>2</sup> - عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، مرجع سابق، ص 74.

<sup>3</sup> - لزهرة عقيبي، مرجع سابق، ص244.

الأصلية، لأنها هي التي تطرح له المعنى الأصلي لهذا النص بالرغم من وجود اختلاف في اللغة.

إن الترجمة من خلال ذلك قد قدمت دورها في عملية بناء الثقافات، وربط العلاقات بين مختلف اللغات، أي بين اللغة الأصلية واللغات الأخرى التي تحاول الانتقال إليها، وبالتالي تشجيع التواصل بين الذات والآخر في هذا العالم لا سيما العالم المعرفي، ومن ثم تظهر أهمية النص كحلقة معرفية بين المؤلف والقارئ، من خلال ما ينتجه الكاتب من أفكار في لغته الأصلية والتي ينقلها المترجم الى القارئ المستقبل لهذا النص وبالتالي للمعرفة التي تحملها هذه اللغة الأم في النص، فيلعب المترجم دور الوسيط بين المؤلف والقارئ بفعل الترجمة التي تمثل عملية تأويلية تتجه صوب النصوص في أجزائها اللغوية والمعرفية، بشكل من التماسك والانسجام، كما أنها لا تكتفي بذلك بل تتجاوزه إلى ما هو أسمى في علاقة الأنا بالآخر، وبهويته التي تحمل صفاته، ومقوماته الذاتية وكل ما يمكنه أن يكون قابلاً للترجمة<sup>1</sup>، وكذا بلغته ووجوده.

<sup>1</sup> - بكوش يوسف، معجم التصويبات اللغوية، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2008، 514.

## أولاً: التأويل الفينومينولوجي:

إن الحديث عن التأويل في سياق الفلسفة لا سيما عند الفيلسوف "بول ريكور" يقودنا إلى تلك المحطات الفلسفية التي مر عبرها "ريكور" من خلال مشروعه الهرمينوطيقي، ولعل علاقته بالفلسفة الفينومينولوجية لم تكن محض الصدفة، وإنما الفكرة الفلسفية هي نفسها من ربطت تلك العلاقة بين أفكاره التأويلية، التي تسعى لتوضيح وكشف المعنى وبظاهريته التي استمدها من الفلسفة الهوسرلية، خاصة بعدما ترجم كتاب "الأفكار لادموند هوسرل"، حينها بدأ امتزاج الفكر وجعله من بين الأولويات التي لا بد منها.

فالفينومينولوجيا كمنهج يهتم بدراسة الظاهر، إذ ساهم ذلك في نظر الباحثين في تحولات العقل التأويلي في الفلسفة الغربية المعاصرة، "لأن الفينومينولوجيا في بحثها تسعى إلى معالجة مسألة الفهم والوجود، أما الهرمينوطيقا فإنها جهد ينصب على إشكالية وجود الفهم كظاهرة"<sup>1</sup>، وبهذا تكون الهرمينوطيقا قد وجدت في الظاهرية المعين الذي غير تلك التوجهات الثيولوجية التي صاحبت الفكر الهرمينوطيقي منذ بداياته الأولى، وأصبح النظر إلى جوهر الأشياء في وضوحها وتجلياتها، وإذا تحدثنا عن الفينومينولوجيا في معناها العام فهي دراسة وصفية للظواهر كما هي في الواقع، أي العودة إلى الأشياء في ذاتها ليصبح كل شعور هو شعور بشيء ما، أو كل وعي هو وعي بشيء ما كما يقول "هوسرل"، فهي إذن خبرة ذلك الوعي بأشياءه التي يقصدها، فهذا المنهج يقر بعدم وجود موضوع خارج ما نفكر فيه ليبدأ التساؤل عن الشيء في ذاته، حيث يترسم ذلك الانتقال من أفق السؤال إلى فينومينولوجيا التأويل، أي قصدية الموضوع والبحث فيه.

إن مسألة الفينومينولوجيا "تتعلق عموماً بدراسة وصفية أولية للمعنى الظاهراتي لأجل تشكيل صور مجردة، وهذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها

<sup>1</sup> - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 271.

نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن"<sup>1</sup>، ومن ثم أصبحت الفينومينولوجيا ذات أبعاد محورية ومهمة في الفكر الفلسفي على اختلاف محطاته لا سيما التأويلية، والوجودية منها، وهذا ما ركز عليه "ادموند هوسرل" بمحاولة جعل الفينومينولوجيا فلسفة أولى، من خلال كتابه "أفكار نحو الفينومينولوجيا" وإخضاع كل ما هو معرفي إلى مجال الفلسفة، ويصبح بذلك الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) إلى (أنا أفكر إذن أنا المفكر فيه)، أي قلب مبدأ هذا الكوجيتو إلى نحو آخر خاص بهوسرل، وبالتالي فإن الفينومينولوجيا هنا وفي هذه النقطة بالتحديد تدين لديكارت، لأنه وبفضله تحولت إلى نموذج جديد للفلسفة المتعالية.

#### أ- تأويل "الكوجيتو" عند "هوسرل":

لقد أراد "هوسرل" أن يبني فلسفته الفينومينولوجية على نحو جديد، إذ وجد في الفلسفة الديكارتية المنطلقات الأساسية التي جعلته يتحول في مسار بنائه وتشكيله للمنهج الفينومينولوجي، من الفينومينولوجيا الوصفية (المرحلة الأولى في الفكر الهوسرلي) إلى الفينومينولوجيا الترنسندننتالية أو المتعالية (المرحلة الثانية)<sup>2</sup>، فهذا التحول الفكري في مجال الكوجيتو، أعطى للفينومينولوجيا أبعادا جديدة تتماشى مع عمل الفكر الجديد وفي مستوياته البديلة، من خلال ذلك التحول المرحلي في مسار الفكر الهوسرلي، "فقد خلص ديكارت، وهو يطارد اليقين المطلق بواسطة منهج الشك الديكارتي والتعليق والامتناع عن الحكم إلى مقولة الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) باعتبارها اليقين المطلق الوحيد"<sup>3</sup>، فإذا كانت الأشياء الأخرى موضع شك ولا تدخل في مجال اليقين، فإن "ديكارت" أقر بوجود شيء واحد غير قابل للشك وهي ذاته التي تقوم بعملية التفكير، لأن فعل التفكير يبقى عملا متضمنا في الذات، وبالتالي هي يقينية يقين الذات التي تحوي هذه الأفعال.

1 - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 542.

2 - عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص 88.

3 - المرجع نفسه، ص ص.89.88.

لقد ذهب "ديكارت" إلى إثبات ذاته واعتبار أفعال تفكيرها كظواهر في الوعي، كما لا يمكن إدخالها في دائرة الشك، إلا أن ديكارت من خلال هذا التوجه الفلسفي قد فصل بين الذات وموضوعها، وهنا لم تخلص هذه المعرفة إلى المستوى الذي اكتشفه "هوسرل" وعلق بذلك على ديكارت بأنه حقق اكتشافاً دون أن يدرك معناه الحقيقي، "إنها الذاتية الترنسندننتالية والفلسفة الترنسندننتالية الأصلية التي تُعنى بها. وهذا بالضبط ما جعل "هوسرل" يتأسف لانتهاؤ مقولات التعليق و الشك، والأنا أفكر إلى غير ما كان يجب أن تنتهي إليه، والأحرى في نظره أنه علينا أن نبقي أمناء لجذرية التأمل الذاتي، وبالتالي لمبدأ العيان الخالص أو البدهة، فلا نقر بصحة شيء ما لم يكن معطى لنا فعلاً، وفي البداية على نحو مباشر، في حقل الأنا أفكر... ولا نجزم بما لم "نره" بأنفسنا وهنا يكمن خطأ "ديكارت"<sup>1</sup>. فهو سرل وبهذه الحسرة الفلسفية على ما أصاب ديكارت في توجهاته الفكرية، يؤكد من خلال فلسفته على وجوب أخذ الثقة من الوعي في علاقته بالأشياء، والتي لا نقر بوجودها أولاً من خلال تمثلها في وعينا وتضمنها فيه.

يبدو أن "هوسرل" قد استفاد من ديكارت في التأسيس لفينومينولوجيته الترنسندننتالية بكل أسسها التي ارتأها لها "هوسرل"، وذلك وفق خطوات منهجية كتعليق الحكم أو الوضع بين قوسين، والتي كانت تعني عند ديكارت الامتناع عن الحكم، وكذا الرد أو الاختزال الفينومينولوجي، فقد ركز "هوسرل" على الذات الإنسانية بوعيا للموضوعات والأشياء، فأراد لفلسفته أن تكون علماً صارماً تحتاج إليه كل الفلسفات حيث يقول: "أنا على يقين أن الفلسفة وعبر وسيط الثقافة الإنسانية بحاجة إلى أفكارٍ وإلى المناهج التي تمكنت من اكتشافها، ولقد تيقنت بأنه الطريق الوحيد الذي بإمكانه السير بنا إلى حضارة مؤمنة ومحمية من كل سيكولوجيا وصفية ومسلحة ضد السموم المدمرة. طبعاً إن هذا سيكون إلا

<sup>1</sup> - عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص 90.

بدءاً متواضعا لكنه على الرغم من ذلك سيكون بدءاً<sup>1</sup>، هذه البداية التي أرادها "هوسرل" هي بداية طرح السؤال، وإعادة بعث الفلسفة من جديد، لتبقى فكرة الفينومينولوجيا فكرة فلسفية بامتياز، تحاول أن تختلف في تصوراتها عن باقي الفلسفات الأخرى في تعاملها مع إشكالية المعنى، ومساءلة الوعي من خلال تعلقها بما هو ظاهر حتى يتسنى التصديق بوجوده وبما هو ظاهر في مجال الوعي.

### ب- قواعد الهرمينوطيقا الفينومينولوجية عند هوسرل:

إن الفينومينولوجيا إذن بما هي طريقة في التفلسف، تعد ممارسة فلسفية تأويلية تعبر عن انفتاح الفكر الفينومينولوجي التأويلي على مختلف الميادين، وذلك بتعاملها مع المسائل كما هي في الواقع، ومساءلتها بما يقتضيه الوعي في تعامله مع المواضيع المطروحة في هذا المجال، وكما هي متجلية أمامه أيضا، لأن "هوسرل" يرى بأنه "لا يوجد موضوعات خارج الوعي"<sup>2</sup>، فهي عودة إلى البدايات والبحث في الأشياء، كما يهدف إلى ذلك "هوسرل"، فهي بداية التفلسف والبحث في الأصول، وإدراك الماهيات قصد بلوغ العلل والجواهر، حتى تكون بمثابة العلم الصارم الذي حاول "هوسرل" الوصول إليه وفق الطابع المنهجي الذي منحها إياه، لتكون بحق فلسفة في التفكير، أو كما يقول عنها "هوسرل" نفسه: "الفينومينولوجيا لفظ يدل على علم وعلى نظام من الميادين العلمية، غير أن "فينومينولوجيا" تدل كذلك وفي الأصل على منهج وعلى موقف للفكر: "موقف الفكر الفلسفي" بخاصة، و"المنهج الفلسفي" بخاصة"<sup>3</sup>. وهذا ما يفسر إرادة "هوسرل" في التعبير عن هذه الفلسفة التي

<sup>1</sup> - عبد القادر بودومة، حوار الفلسفة والعلم، سؤال الثبات والتحول: المنهج الشامل أو الإنهاء الفينومينولوجي لجدل الفلسفة والعلم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 247.

<sup>3</sup> - ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انفزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص56.

يلبسها ثوب العلم، الذي يعد طريقها السليم، ومنهجها في التفكير، حتى يتسنى لها أن تكون مثال الفلسفة بشكل خاص.

فمن الصرامة التي يهتم بها "هوسرل"، فإنه لا يرى رغم ذلك العمل الفلسفي أنه يقوم بعمل التأويل، خاصة ما تعلق بالنص ظناً منه أن التأويل لا يمكن أن يكون بهذه الصفة، أي أن يكون علماً صارماً، لأنه عمل نابع من ذات القارئ أو المؤول في تعاملها الفردي مع هذه النصوص، إلا أنه، وعلى الرغم من ذلك "قام بإرساء القواعد الأولية لهرمينوطيقا فينومينولوجية، لم يكن همه المعرفي هو تأويل الظواهر، وإنما الظواهر ذاتها كما تتبدى للوعي الإنساني، فالتأويل هو مجرد تقنية في الوصول إلى جوهر الأشياء، أو إلى "القصدية" المتعالية الكامنة في النص، والفهم بوصفه جوهر التأويل هو الانتقال من العبارة إلى الدافع النفسي، أو من الخطاب إلى التساؤل الذي يحركه"<sup>1</sup>.

أي محاولة اكتشاف الظواهر داخل النصوص، وربطها بالوعي الذي يكشف لنا عن علاقة الذات بموضوعاتها وفق هذه القصدية التي تمثل بالنسبة "لبرنتانو" "جميع الأفعال العقلية، أو الذهنية التي يتجه الوعي بها نحو شيء ما بطريقة أو بأخرى، أو هي وصف للأفعال العقلية والوجدانية التي تتوسط بيننا وبين الأشياء"<sup>2</sup>. وذلك من أجل توضيح عمل الوعي في علاقته بالأشياء، ومن ثم التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة النفسية في هذا المجال، لأن "الوجود القصدى للموضوع هو الصفة الأساسية التي تميز الظاهرة الذهنية عن الظاهرة الطبيعية"<sup>3</sup>. وهذا ما يطرح فكرة القصدية داخل الفلسفة الفينومينولوجية.

### ج- القصدية الهوسرلية كآلية تأويلية:

1 - ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 57.

2 - سليم سلامة يوسف، الفينومينولوجيا المنطق عند ادموند هوسرل، دار التنوير، بيروت، (د-ط)، 2007، ص ص 108، 109.

3 - المرجع نفسه، ص 109.

يعد مفهوم "القصدية" من المفاهيم الأساسية التي طرحت في مجال الفلسفة الفينومينولوجية، بعد أن ظهرت في العلوم النفسية، حيث يرجى منها الإرادة الفكرية التي تتجه نحو المواضيع التي يراد كشفها ومعرفتها، وبالتالي تعد "أمرا نفسيا غير منطوق وهو في ذلك مثل الدلالة، ويحوّله المتلفظ إلى ملفوظات (Les énoncés)، فالمقاصد مثل سائر الحالات الشعورية الأخرى"<sup>1</sup>. ويعرفها "جون سيرل" في قوله: "القصدية هي سمة العقل التي يُوجّه بها الحالات العقلية ... أو تشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم"<sup>2</sup>. أي أن قصد الشيء هو توجيه عقلي لمجموعة حالاته الشعورية في هذا العالم، ويعرف "لالاند" القصد: "بالنية (Intention)، والمقصد إرادة يعمل فيها الفكر لغاية موضوع معرفي ما يجب تبليغه"<sup>3</sup>. أي إرادة فكرية في طرح المواضيع والتوجه نحوها، وقصدها بهدف معرفتها، "فالدلالة الأولى للقصد هي النية أو التصميم على القيام بشيء ما مع مواجهة عقبات يمكنها جعل هذا العمل مستحيلا أو غير مناسب"<sup>4</sup>.

وبما أن هذه "القصدية" في نظر "برنتانو" تصلح لأن تكون معيارا نستطيع من خلاله أن نميز بين الظواهر، فقد صاغ لها ثلاثة معايير:

1- إن كون الشيء ما موضوعا للفعل القصدي لا يسمح لنا أن نستدل عما إذا كان هذا الشيء موجودا أو لا.

2 - وإذا كانت قضية ما هي موضوعا للفعل القصدي فإنه ليس بوسعنا الاستدلال عما إذا كانت صادقة أم كاذبة.

<sup>1</sup> - اليامين بن تومي وآخرون، فلسفة اللغة، قراءة في المنعطفات والحديثيات الكبرى، منشورات ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013، ص 25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص ص 25، 26.

<sup>3</sup> - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ت خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 2001، ص 691.

<sup>4</sup> - اليامين بن تومي وآخرون، مرجع سابق، ص 28.

3 - كل ما هو من طبيعة نفسية، يتضمن في ذاته موضوعاً قصدياً، أما الظاهرة الجسمية فيمكنها أن تتضمن موضوعها على نحو قصدي.<sup>1</sup>

فمسألة القصدية عند "هوسرل" تطرح لنا نقطة مهمة تتعلق بالمعطيات الحسية للوعي، "فإذا كان "برانتانو" يرى بأن المعطيات الحسية عبارة عن مجرد ظواهر فيزيائية خالصة يتم إدماجها في مجال الوعي، من دون أي وجه للتعقيد، فإن الأمر على خلاف مع "هوسرل" فهذه الأشياء (الحساسة ومعطياتها) هي ما يبدأ معه الوعي، إذ تتم معاشتها من قبل الوعي، غير أن هذا لا يعني البتة بأنها تتمتع بصفة القصدية"<sup>2</sup>. فليس كل ما يظهر للوعي من أشياء حسية هو شيء قصدي من طرف الوعي، وإنما هي عبارة عن أشياء تبقى خارج الوعي الذي لم يقصدها، ومن ثم تبقى في حاجة إلى هذا القصد من قبل الوعي.

وإذا لاحظنا مفهوم أو عملية القصدية (L'intentionnalité) هذه التي يطرحها "هوسرل"، فإنها لا تعبر سوى عن شرح الذات لموضوعاتها، وبالتالي تأويلها فهي لا تخرج عن دائرة التأويل أو الهرمينوطيقا، باعتبار أن التأويل ما هو إلا تفسير للمعنى وكشف عن حقيقته المتخفية، لكي يصبح من الأمور أو الأشياء الظاهرة للوعي الإنساني.

#### د - مفهوم "الرؤية" مقابل التأويل في فلسفة "ادموند هوسرل":

لقد استعمل "هوسرل" مفهوم "الرؤية" للتعبير عن جوهر فلسفته الفينومينولوجية في مقابل مفهوم التأويل، باعتبارها رؤية حدسية معرفية للأشياء في جوهرها، وفق تقنيات ومراحل المنهج الفينومينولوجي، قصد معرفة الظاهرة انطلاقاً من رؤيتها في الوعي، فقد اهتم هوسرل لهذا النحو من المعرفة، وأكد على فكرته متجاهلاً تلك الخطابات والتأويلات التي لا يرى فيها ما يخدم البحث عن جوهر الأشياء، بل هي في نظره مجرد تراكمات لمختلف

<sup>1</sup> - سليم سلامة يوسف، مرجع سابق، ص ص 109، 110.

<sup>2</sup> - اليامين بن تومي وآخرون، مرجع سابق، ص 101.

الشرح حيث تتعدد وفقها المعاني، ومن ثم يختفي المعنى الصحيح في ظل هذا التعدد، فتفقد بذلك الظاهرة أصالتها وبعدها الأساس الذي لا يتضح للوعي، لأن "هوسرل" يرى بأنه "لا يوجد أي موضوع خارج الوعي"<sup>1</sup>، إلا أن ذلك كما تذهب الفينومينولوجيا قد يكون بطريقة أخرى، حيث تتكفل هي بتلك العلاقة التي تتأسس بين الخطاب، والظاهرة من خلال استخدام التقنيات الفينومينولوجية والتي لا تغدو إلا وسائل وآليات تأويلية لا سيما مفهوم "القصدية"، حيث يجمع هذا المفهوم بين الهرمينوطيقا والفينومينولوجيا من خلال التوجه صوب المعنى، وتعامل الذات الإنسانية مع جوهرية الشيء ودلالاته المعرفية، وذلك أساس المنهج الفينومينولوجي في تعامله مع الأشياء وليس من وجهة خارجية ومستقلة عن نواتها، وإنما هي عبارة عن أشياء مفترضة ومقصودة عن طريق وعينا، فهو الذي يدرك وجودها.

يرى هوسرل أن "تحويل" برنتانو" لمفهوم القصدية المدرسي إلى مفهوم وصفي في علم النفس، يمثل اكتشافا هاما سمح "لبرنتانو" بدفع علم النفس إلى الأمام فضلا عن أنه جعل وجود الفينومينولوجيا نفسها ممكنا"<sup>2</sup>. فالذات هي من تفكر في ما هو موجود في هذا العالم عن طريق وعيها وإدراكها للموجودات، ورؤيتها بشكل حدسي مباشر، وبالتالي لا يمكن أن ننفي دور الذات في إدراك الظواهر واثبات وجودها.

إن "هوسرل" يجعل من حركية أفعال الوعي في إدراكها أو توجيهها للأشياء فعلاً قسدياً "قصد الشيء أو عينه هو التوجه إليه... كل فعل معيوش يتوجه إلى شيء فإذا بالإدراك إدراك لشيء والتمثل تمثل لشيء والتذكر تذكر لشيء، والتوقع توقع لشيء والحكم حكم لشيء والحب حب لشيء والأمل أمل بشيء"<sup>3</sup>، فأفعال الوعي تنتج دائما نحو أشياء معينة، وبطريقة قصدية كونها تحمل في باطنها موضوعا ما، وبالتالي يكون الإدراك إدراك

<sup>1</sup> - Husserl (E), L'idée de la phénoménologie, traduit. Alexandre Louis, Ed, PUF, Paris, 1993, p: 68.

<sup>2</sup> - سليم سلامة يوسف، مرجع سابق، ص 102.

<sup>3</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير، (د-ط)، 2008، ص. ص 39، 40.

بشيء ما وليس إدراكاً خالياً من موضوعاته وإلا كان منعداً من البداية الأولى أو لا وجود له أصلاً، "فكل ما يقدم للحدس بصورة أصلية هو ما يجب تحصيله"<sup>1</sup>، ومنه يتضح بأن الفينومينولوجيا تؤكد على أن هذه المواضيع لا تكون خارجة عن الذات أو مستقلة عنها وإنما هي تلازمها دائماً وفي كل حالات الوعي الذي تراه مناسباً، وهكذا بالنسبة لسائر أفعال الوعي، كلها وعي معين بشيء معين، كلها عني معين بشيء معين، كل منها يتوجه إلى شيء خاص به ولا يكون هو إلا بقدر توجهه، على النحو الخاص به كادراك، أو كتذكر، أو كتوقع، أو كحب أو ككراهية، إلى شيء الخاص<sup>2</sup>. فالتوجه يكون حسب ما يقتضيه فعل الوعي، فكل هذه التوجهات تكون بقدر القصد الذي يوجهه صوب أي فعل من الأفعال الواعية في هذا العالم.

ويذهب "جون فرنسوا ليوتارد" على أن هذا الاتجاه المعرفي يقوم على "دراسة الظواهر المتجلية لأول وهلة أمام الوعي، والمقدمة كما هي قصد تحليلها، وتتبع خصائصها من خلال ما يعرف بقاعدة التوجه نحو الأشياء نفسها، بعيداً عن الأحكام الذاتية أو النظرة المسبقة التي من شأنها أن تحول دون بلوغ حقيقة الأشياء"<sup>3</sup>، وهكذا تكون الفينومينولوجيا قدمت طريقة تأويلية في دراستها للظواهر من خلال الوعي، فإن لم تخرج هذه الموضوعات نحو وعي الذات المدركة فهي لا تعبر عن شيء، وبالتالي يجب أن تتحقق كتجليات بعد عملية القصد.

وإذا لا حظنا التحول الذي عرفته الفينومينولوجيا، قد نجده تحول مع "هوسرل" نفسه من خلال المجال الفلسفي والفكري الذي نشأ فيه، وتأثير ذلك على بناء توجهه الفكري وتشبيده لهذا المنهج، حيث بدأ "هوسرل" رياضياً بأبحاثه الرياضية ذات الطابع الفلسفي، حيث نشر الجزء الأول من كتابه "فلسفة علم الحساب"، كما كان منطقياً أيضاً عبر أبحاثه

<sup>1</sup> - Husserl (E), L'idée de la phénoménologie, Op.cit. p: 78.

<sup>2</sup> - أنطون خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، مرجع سابق، ص 40.

<sup>3</sup> - عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، مرجع سابق، ص 197.

المنطقية، بدراسته للوعي دراسة منطقية سنة 1900، ثم بعد ثلاثة عشر عاما قام بنشر كتابه "أفكار حول الفينومينولوجيا الخالصة"، وهكذا عرفت أفكاره الفينومينولوجية ذلك التحول الفلسفي الذي أراده "هوسرل" بدخولها إلى مرحلة الترنسندنتالية، وبالتالي إلى فلسفة أولى، وتلك هي الغاية كما يذكر يوسف سليم سلامة في كتابه الفينومينولوجيا المنطق عند "ادموند هوسرل" بأن "هدف الفلسفة الأولى هو غاية ما وصلت إليه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية من النضج، أن تكون صحيحة مرة واحدة وإلى الأبد"<sup>1</sup>. وهذا ما كان يهدف إليه "هوسرل" من خلال توضيح أفكاره الفينومينولوجية.

وهكذا تحاول الفلسفة الفينومينولوجية أن تكون "مسيرة الوعي إلى الأشياء ذاتها، وهي مسيرة تنتهي إلى العيان والإدراك المباشر لماهيات الأشياء عينها، وإلى رؤية ذهنية واستبصار لحقيقة الشيء، بحيث تصبح الأشياء في هذا العيان الأصلي والمباشر، معطيات في الوعي بعدما كانت مستقلة عنه"<sup>2</sup>، فالموضوعات الموجودة في العالم حسب هوسرل هي موضوعات ليست بخارجة عن وعينا، لأن الذات بطبيعتها تتصل دائما بهذا العالم الخارجي، كما أنها متواجدة فيه، فهي تعيش على وقع تلك الأفعال والأشياء التي تظهر من خلال ذلك العالم، فهناك علاقة متصلة بين الذات والعالم في أفعاله التي يعيها وعينا، كما أنها تشارك أيضا في وقع هذا العالم لذلك يذهب "هوسرل" إلى أن الوعي هو الذي ينتج لنا تلك الموضوعات.

فإذا كان هذا الوعي مدرك لهذه الأشياء فليس هناك من ينكر عليه هذا الفعل، أي فعل الإدراك، ومن ثم فكل الأشياء التي نعيها هي أشياء موجودة في ذهننا أو مستقبل لها، ولا يمكن أن تخرج عنه، " فالحب انطلاقا من قصده أو من معنى فعل عنيّ هـ، هو الصعود بالنفس من قيمة دنيا إلى قيمة عليا بذلك فليس من شأن النظرية التي تردّ الحب إلى

<sup>1</sup> - يوسف سليم سلامة، مرجع سابق، ص 11.

<sup>2</sup> - عبد الكريم شرفي، مرجع سابق، ص 98.

الجنس أو إلى المصلحة أو إلى الأنانية عموماً، أن تكون صحيحة"<sup>1</sup>، فلا يمكن إقصاء دور الوعي في كشف الظواهر والأشياء التي ندركها، لأن ذلك الشيء المدرك قد يكون ذا قيمة ومعنى تزيد من قيمة الوعي ومن الظاهرة نفسها، وهذا ما يدخل في مجال الفكر ودوره في تحليل مثل هذه المعطيات والأمور التي تؤسس لعقل فلسفي إنساني يحمل طابعاً فكرياً متميزاً، "فالمنهجية الفينومينولوجية هي مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها... والعيان في نهايتها، إدراك مباشر لماهيات الأشياء عينها، رؤية ذهنية واستبصار (Einsicht) لحقيقة الشيء ينهار معها الجدار التاريخي بين الظاهر والواقع ويعود الوعي من خلالها إلى "عالميته" بعد أن تكون شرنقة الانانة قد تفسخت. من هنا أن الأشياء في هذا العيان لا تبقى بالنسبة لهوسرل، كما كانت في التاريخ تعطى للوعي، بل تصبح معطيات في الوعي، كما أن الوعي لا يبقى كما كان وعياً لصفات ظاهرة، بل يصبح وعياً للأشياء ذاتها على أنها ظاهرة"<sup>2</sup>، فالفينومينولوجيا تجعل من العقل في تواصل مع الأشياء بحيث يتحقق ذلك العيان بعد الوصول إلى إدراك الشيء بصفة مباشرة فيصبح الوعي مسيطراً على ماهيته وجوهره، ومن ثم يصبح كل شيء قابل للوعي هو شيء معطى داخله على أنه ظاهرة ما في هذا الواقع.

إن "هوسرل" لا يبعد الشيء عن الظاهرة، وعن طابعها الشمولي بالرغم من أن هذا الشمول بالنسبة إليه ليس شرطاً ضرورياً للعيان العقلي، وحتى في عودته للأشياء ذاتها، "لأن الشيء - حتى بصفاته وطابعه العامة - يُرى من النظرة الأولى بصرية واحدة كما يقول "هوسرل". وفي نظرات متتالية أعيان الأوجه المختلفة لهذا الشيء وأتبيّن معالمه. فأنا لا أرى أولاً جسماً، ثم وجهاً، ثم امرأة وبالتالي زوجتي، بل أراها هي أولاً ومن ثم أستطيع أن أتبين المقومات المختلفة لأنحاء ظهورها أمامي"<sup>3</sup>، فالشيء يظهر من خلال الرؤية في

<sup>1</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص 32.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 74.

<sup>3</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص 76.

صورته العامة والكلية لا في أجزائه التي تكونه، لأنها لا تشكل إلا نظرة واحدة فقط، وما يمكن تقديمه حينها إلا شيء واحد في كليته، ومن خلال معاینته معاینة جزئية يمكن معرفة مكوناته وصفاته التي تحدده كشيء انطلقاً من أشياء أخرى، فهي عودة الشيء من أجل الشيء.

وهذا ما يحاول المنهج الفينومينولوجي طرحه من خلال عملية الرد، "فالرد الفينومينولوجي هو عنوان المنهج ولكنه كذلك عنوان لمقام فكري وروحي، ليكون بمقتضاه التحول والانقلاب من الحياة الطبيعية السابقة على الفكر إلى حياة الوعي المتيقظة والناظرة في نفسها، ونظامها وماهيتها نظراً تأملياً ... وهو الشرط الذي يمكن من تحصيل دائرة وجود وإدراك وتعقل مطلقة المحايثة واليقين أي بلا شرط فعلي في الوجود العالمي"<sup>1</sup>. فعملية الرد هذه هي محاولة لإعادة الشيء إلى حقيقته حتى تخلصه من تلك التراكمات التي ترسبت عليه عبر التاريخ، ليبقى في صورته الصحيحة، أي أنها توضع بين هلالين كما يقول هوسرل، فهو رد ماهوي للأشياء كما تعطى في العيان، وبالتالي يتم تعليق ما هو ذاتي، أي ما يتعلق بذلك الشيء عند إدراكه، حيث يتم التوضع في الأشياء بكل موضوعية من خلال الاهتمام بماهية الشيء دون جوانبه الأخرى.

إن فينومينولوجيا "هوسرل" تحاول دائماً المحافظة على مسارها في ظل الموضوعية التي تسعى إليها مختلف العلوم الأخرى، إذ نجدها تركز على العيان الأصلي كغاية فينومينولوجية تحاول من خلالها تجربة كل موضوع ما لا يعاين بصفة أصلية، ومن ثم إدراجه إلى محكمة التعليق، والتوضع بين هلالين، لأن العيان يكون متواجداً بتواجد الوعي في هذه الحياة، إلا أنه لا يكون عياناً أصلياً، وهذا ما ركزت عليه الفينومينولوجيا كمحاولة لإيجاد عيان أصلي والتأصيل له في نفس الوقت، وهذا ما يدخل في جوهرها كبحت عن الأشياء في ذاتها وهي بدهاة "هوسرل" في عالمية الوعي ووعي العالم في نفس الوقت.

<sup>1</sup> - ادmond هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 130.

وإذا رجعنا إلى المسيرة الوصفية "لهوسرل" فنجده يقول "هناك مثلاً أشياء (Dinge) التجربة على تعددها واختلافها، فلأركز النظر على أي واحد منها، إن إدراكه حسياً حتى عندما يُدرك في حالة لا يتغير فيها البتة: رؤيته، لمسه، شمه، سمعه ... وفي كل من هذه الأفعال أدركه على نحو مختلف، فالمرئي بالنظر ليس بحد ذاته الملموس في اللمس، وبالرغم من ذلك أقول: نفس الشيء عينه، وواضح أن ما يختلف فيه يكمن فقط في أنحاء ظهوراته الحسية وإن كنت أبقى في نطاق النظر صرفاً، ألاحظ أن في سيرورة كل نظر عادي، وهي هذه السيرورة عملية استمرارية تظهر فروقات جديدة في كثرات متنوعة، كل مرحلة في هذه العملية نظر، إلا أن المرئي يختلف فيها من مرحلة إلى أخرى"<sup>1</sup>. فالأشياء التي ننظر إليها قد تكون غير التي نلمسها، أو نحسها، فهي تظهر بصورة مختلفة بالرغم من أننا ندركها على صورتها الأصلية في الوعي، فالحس هو ما يجعلها تختلف في ذلك، مما يجعل من النظر مرحلة مختلفة.

#### هـ- الوعي في الفلسفة الترنسندنتالية:

يرجع استعمال مفهوم الوعي إلى الفلاسفة الألمان أمثال "كريستيان فولف" (1679-1754) وكان يقصد به التمثيل (vorstellen) ليدل بدوره على كثرة الموضوعات التي تظهر للوعي وفي التعليق والتفريق بينهما، "فالتمثيل لا يعني بالضرورة شيئاً معيناً بالنسبة إلى حركة الوعي أو سكونيته، حتى ولو كان تمثلاً لما هو متحرك وحركي، إذ المرآة (الساكنة طبعاً) من شأنها أيضاً أن تعكس التحرك والحركة"<sup>2</sup>، فالوعي لا يرتبط بالضرورة بحركيته، لأنه يرتبط بمفاهيم أو حالات لا تتسم دائماً بفعل الحركة، ككينونة الكائن مثلاً لأنها قد تدل على حالة ساكنة، وقد تتغير حسب الظروف التي تطرأ عليها. "فإن كون المرء

<sup>1</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص 140.

<sup>2</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص 181.

واعيا يعني أنه حاضر في العالم، أو أنه في حالة يقظة<sup>1</sup>. إلا أن ما ينتج عن مفهومي التفريق والتعليق باعتبارهما يؤديان فعلين مختلفين، فهما يشتركان في الماهية التي تتجلى في الوعي الذي يجعل منهما فعلاً واعياً، وهذا ما جعل "ادموند هوسرل" يتقرب من هذه الماهوية التي تتعلق بالوعي، والذي رآه "هوسرل" بأنه: "فعل في الزمن وأن هذا الفعل، في جوهره ومهما اختلفت أنحاؤه وأنماطه، هو فعل يعني شيئاً (intention)، هذا العني(المسمى عموماً بالقصد) هو العنوان الأكبر لأفعال الوعي بحيث تندرج تحته جميع هذه الأفعال على اختلافها، بما فيها من تفريق وتعليق. في هذا العني بالذات يُحقّق الوعي ذروة حركيته وتعلقه الماهوي بالأشياء: تفوقه الذاتي أو تعاليه"<sup>2</sup>.

إن "هوسرل" يجعل من الوعي نفسه فعلاً في الزمن، وعلى أنه فعل يقودنا إلى الأشياء بغض النظر عن ما يقصده هذا الوعي بفعله، فهما كثرت الأفعال وتنوعت فإنها لا تخرج عن توجهها الواحد، أي بقاؤها تحت عني الوعي، وتترسخ علاقة هذا الوعي بأشياءه ومن ثم تعلقه بماهية هذه الأشياء، فيحقق ذلك التفرق الذاتي المتعالي.

ففعل الوعي بالنسبة إلى "هوسرل" هو جوهر الوعي عندما يدرك كل أفعاله، ويصبح كل إدراك يعني مُدركه على نحو خاص به وهكذا مع جميع أفعال الوعي التي هي في نفس الوقت أفعالاً للوعي. إذ يرى "بول ريكور" أن الفعل الأول للوعي هو "المعنى... والقصدية (Intentionality) هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة... ولقد ربط "ريكور" بين قصدية الوعي ورمزية الكتاب المقدس ليصل بهذا الربط إلى أعرق معنى

<sup>1</sup> - جان فرانسوا دورتييه، معجم العلوم الإنسانية، ت جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للنشر، ط1، 2009، ص 1128.

<sup>2</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهرية، مرجع سابق، ص182.

للأشياء على نحو ما هي عليه بالفعل"<sup>1</sup>، وذلك بكشف المعنى بواسطة الوعي من خلال استعمال العلامة الرمزية التي تحملها لغة النص المقدس.

إذا كان "هوسرل" قد ذهب إلى أن الوعي هو دائماً وعي بشيء ما، فإن ذلك ليس بالشيء الجديد في الفكر الهوسرلي وإنما يعود إلى فكر اليونان، حيث طرحت هذه الفكرة في محاورات الفلاسفة اليونانيين حيث يقول أفلاطون في حوار "خارميدس": "إن السمع يسمع بالضرورة أصواتاً، كما أن الحس لا يحس ذاته صرفاً بل يحس بالضرورة موضوعات معينة، كذلك فلا توجد رغبة ترغّب في ذاتها دون سائر الملذات، ولا توجد أمنية لا ترغّب الخير بل ذاتها. وليس من حب يحب ذاته دون الموضوعات الجميلة"<sup>2</sup>. وبذلك يبين أفلاطون بأنه ما من شيء إلا ويذهب إلى تعيينات أخرى لهذا الشيء حتى لا يبقى الشيء منغلقة على ذاته فقط، ومن ثم لا بد من ظهور أفعال الوعي في الأشياء من خلال تعلقها بتعيينات ترسمها.

كما ذهب تلميذه أرسطو أيضاً إلى القول بأن كل شيء يدل على غيره أو بعده، " فلإدراك الحسي بالنسبة إليه ليس أبداً إدراك لذاته ... بل هو إدراك لغيره (إدراك لشيء يتعداه) بحيث ينبغي أن يكون الموضوع متقدماً على الإدراك. فالشيء الذي يتحرك هو أيضاً متقدم بطبيعته على ما يتحرك بهذا الشيء"<sup>3</sup>. فأرسطو يحاول أن يذهب بالإدراك إلى تجاوز ذاته أي الإدراك، من خلال إدراكه لأشياء أخرى غير ذاته لأن الموضوع المدرك في نظره يكون متقدماً على فعل الإدراك، بل يذهب إلى المعرفة بحيث يقول: "إن المعرفة والإدراك الحسي والرأي والتفكير، إن هذه جميعاً تتخذ شيئاً آخر غيرها كموضوع لها، ولا يكون تعلقها بذاتها إلا على نحو جانبي"<sup>4</sup>. فعملية العني أو القصد تذهب إلى اعتبار أن جميع الأشياء لها دلالات ومعاني أخرى تتعلق بها، فكل شيء يدل على موضوع ما يتعلق به، وإذا كان

<sup>1</sup> - أحمد عبد الحليم عطية، ريكور والهرمينوطيقا، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص 24.

<sup>2</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص183.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص184.

<sup>4</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الظاهراتية، مرجع سابق، ص184.

أستاذ "هوسرل" أي "برنتانو" مطلعاً على فكر أرسطو من جهة وعلى فكر التجريبيين من جهة أخرى، فإنه درس الظاهرة النفسية على أنها ظاهرة تدل على موضوع ما، وبالتالي تتعدى التمثل إلى الفعل الذي تقصده، ليصبح موضوع الظاهرة النفسية عنده فيما بعد هو موضوع الفعل، وانطلاقاً من هذا الفعل القصدي توجه "هوسرل" إلى مفهوم "القصديّة" التي حاول من خلالها توجيه الفكر نحو الفلسفة الفينومينولوجية الترنسندنتالية.

## ثانياً: التأويل الانطولوجي:

### أ- هايدغر والحلم المفقود:

يعد "هايدغر" من الفلاسفة الألمان وأكبر فلاسفة القرن العشرين نظراً لما يحضاه به داخل الفلسفة المعاصرة، من خلال عمله الفذ والمتمثل في وضع لغة خاصة به ترتبط بمفهوم "الدازين"<sup>\*</sup> والمتعلق بالإنسان ككائن وجودي في هذا العالم، إذ نشر أشهر كتبه "الكينونة والزمان" وهو يحاول أن يكرس للإبداع في هذا الوجود، لأن حلمه كان كبيراً كبر أفكاره، كان هايدغر "يملك ما لا يملكه أي منظر آخر، كان يملك عبقرية الإبداع، فأراد العودة إلى اليونان الحلم، اليونان الحياة، فكأن نبني نظاماً فلسفياً فيه من الروعة والجدة ما لا يستطيع غيره أن ينجزه، هذا الحلم، هذه اليونان قبل "سقراط"...إنها ما يسميه "الوجود" Sein ولا يسمى الإنسان إنساناً بل يدعوه الوجود هنا Dasein كي يقول بأن مهمة "الدازين" (الإنسان) أن يفهم الوجود وأن يعيده"<sup>1</sup>. فمشكلة "هايدغر" تتمثل في مشكلة الكينونة، أي الوجود الإنساني الذي تغاضت عنه الفلسفة، لذلك يعود إلى الفكر في محاولة كسب الحقيقة التي عبر عنها الشعراء أمثال "هولدرلين"، إنها العودة إلى الوجود الصحيح، لذلك يقول "إن

\* - الدازين "Da - sein" كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر أو الوجود المقبول للاوجود، وهي عند "هايدغر" تعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده. (أنظر: إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدجر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 44).

<sup>1</sup> - جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2002، ص 285.

الفلسفة اليونانية القديمة - عند أفلاطون وأرسطو - تزودنا بعناصر ثمينة للحل. أما في العصور التالية، فإن الأنظار الاسكلائية عن الوجود لا تكفي بأنها لم تضيف شيئاً فحسب، بل لقد وجهت البحث في سبل خاطئة، بحيث غمر النسيان مشكلة الوجود في أيامنا هذه<sup>1</sup>. لقد أصبحت اليوم في محل النسيان لذلك يحاول استرجاع هذا الوجود انطلاقاً من الإنسان الذي يجب عليه معرفة ذاته من خلال معرفة وجوده، "فالإنسان مهمته العمل على ماهية المظهر عن طريق المعرفة وإرادة ما يتبدى، ما لا يخفى والمحافظة عليه من الحجاب"<sup>2</sup>. فمن دون الإنسان لا يظهر واقع فعلي في الوجود، ولا يمكن للذات أن تعبر عن وجودها داخل العالم، "فماهية الإنسان هي ماهية جوهرية بالنسبة للوجود"<sup>3</sup>، ومن ثم وجب عليها كذات فاعلة أن تحافظ على وجودها بالبحث فيه وإثباته من جديد.

إلا أن "هايدغر" يوجه نظره إلى فكرة أخرى تحاول أن تنتزع كينونة الإنسان من جذورها، ونخترق بذلك القاعدة الإنسانية كلها، وهي فكرة "التقنية" التي تحدث عنها في علاقتها بالوجود، والتي هي من صنع الوجود الإنساني نفسه، على نحوها الخاص، وهي تحاول أن نتصل بالفرد إلى التقدم، "وبما أن الحياة هي تقدم في أشكالها، فإن هذا الفرد تنتظر التقنية منه التضحية بفردانيته، وهذا التقدم هو الذي ينبئ بالخطر"<sup>4</sup>، الذي يظهر اليوم على الإنسان، ويهدد مصيره، فالتقنية هي التي تتحكم اليوم في تسيير أمور الأفراد والجماعات، وتحاول أن تصنع وجوداً جديداً للإنسان. لكن ما هو هذا الوجود الجديد الذي ستغيره التقنية؟

إن الوجود الإنساني هو الوجود المعني بالبحث كوجود واعٍ، أي أن الإنسان هو الذي يعي كينونته ويتجاوزها نحو وجوده، "فالوجود الذي ستغيره التقنية هو حتماً الوجود

<sup>1</sup> - ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 63.

<sup>2</sup> - جورج زيناتي، مرجع سابق، ص 287.

<sup>3</sup> - M. Heidegger, L'être et le temps, trad, Rudolf Boehms, Ed, Gallimard, 1986, p: 57.

<sup>4</sup> - إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتين هيدجر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 116.

الخارجي لأنه هو العامل البسيط لذي تتعامل معه منذ الأزل، وطبعاً هذا الوجود لا يخدم هذا الإنسان إلا بشيء زهيد<sup>1</sup>. فهايدغر يتحدث عن خطورة التقنية على مسألة الوجود، والتي تجعل الإنسان يعيش نوعاً من القلق الوجودي، وذلك بما تطرحه من أفكار قد تؤدي إلى فقدان الذات نتيجة التطور المدمر. "فالتقنية نوع من اللعبة الخبيثة التي تجيد إطباق فآخها على الإنسان"<sup>2</sup>. حيث تصدمه بواقع لم يكن ينتظره، إذ تظهر بوجه آخر غير الذي يخدمه بالشكل الصحيح، إنها "تقتلع الإنسان وتقطع جذوره من الأرض"<sup>3</sup>. ما يجعلها عرضة للنقد، إذ ينتقدها "هايدجر" بشدة على أنها تنتزع من الإنسان آدميته، وتسلبه حريته التي طالما سعى إليها الإنسان في هذا الوجود.

#### ب- من سؤال الكينونة إلى سؤال المعنى:

إن البحث في الظاهريات بالنسبة إلى "مارتن هايدغر" يتجه نحو سؤال الكينونة، أي طرح مسألة المعنى وتقديم الافتراضات التأويلية لهذه الظاهريات، ومن ثم تظهر أهمية الفلسفة الوجودية في الهرمينوطيقا الظاهرياتية، مما جعل "ريكور" يدخل في نقاش مع وجودية "هايدغر" من خلال الفهم الذي يهتم بوجودية المعنى، ومن ثم على التأويل الانطلاق من المعنى الموجود في النص ليصل إلى الفهم الذي يؤدي إلى نوع من الكينونة. ومن أجل أن نفهم الوجود يجب علينا حسب غادامير "أن نتأمله كفعل للفهم والتأويل"<sup>4</sup> حتى نستطيع تكوين فهم أونطولوجي لهذا الوجود.

ف"هايدغر" الذي ينتمي إلى فينومينولوجيا "هوسرل" من خلال منهجه الفينومينولوجي من جهة، ومحاولته إقامة انطولوجيا إنسانية من جهة أخرى، نجده يبحث عن تحديد معنى

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 115.

<sup>2</sup> - مصدق حسن، السياسة في عصر التقنية، مجلة أيس، دار الأخبار، الجزائر، ع 3، 2009، ص 84.

<sup>3</sup> - ديفيد بيتيغرو، الاقتضاءات الأخلاقية لفكر هايدغر، ت عاشور فني، مجلة أيس، دار الأخبار، الجزائر، ع 3،

2009، ص 32.

<sup>4</sup> - Gadamer.H.G. L'art de comprendre, Ecrits:II, Herméneutique et champ de l'expérience humaine, trad, pierre fruchon et autres, Ed, Aubier, paris, 1991, p: 280.

الوجود داخل الفلسفة الوجودية التي تبرز كينونة الوجود الإنساني ذاته، إذ يريد العودة إلى معالجة هذه المسألة منذ البداية يبحث سؤال المعنى، وهذا وفق عملية تأويلية تساهم في كشف ذلك، لأن مهمة الهرمينوسيا هي "إثبات أن الوجود لا يصل إلى الكلام وإلى المعنى، وإلى التفكير إلا بالصدور عن تأويل متواصل لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة"<sup>1</sup>.

وحتى يكون هذا السؤال ممكناً بنظره، وجب التطرق إلى المعرفة الغامضة حول هذا الوجود لا غيره، "إذ من المحال أن نرد الوجود - باعتباره وجوداً - إلى وجود آخر، وكأنما للوجود طابع الممكن، ومن ثم فإن تساؤلنا عن الوجود يقتضي أن نسلك الطريق الفينومينولوجي الذي هو نوع من الإيضاح Monstration"<sup>2</sup>. فمن خلال العودة إلى المنهج الفينومينولوجي نتضح علاقة الذات بالوجود، مما يجعله أكثر الطرق إيضاحاً لمسألة الوجود.

### ج - التأويل الأنطولوجي للآنية:

إن البحث عن طبيعة "الآنية" التي تمثل تركيب الموجود، هو بحث في وجود "الأنا" مما يجعل من "هايدغر" يتجه إلى معرفة وتحليل هذا الموجود بالدرجة الأولى، والذي يتبين له عل أنه لا يوجد سوى وجود واحد والمتمثل في وجود الذات الذي يسميه "هايدغر" ( بالآنية Dasein )، فالآنية هي "دائماً آنيّ أنا، فلا ينبغي إذن أن تدرك انطولوجيا على أنها حالة أو نموذج لنوع من أنواع الموجود، ولا على أنها جانب ظاهري لأساس ثابت Un Substrat immobile كما من تحت تيار التغيير،... ولا نستطيع التعبير عنها تعبيراً صحيحاً إلا باضافاتها إلى الضمير الشخصي "أنا أكون" و"أنت تكون"، على أي نحو كنت "أنا" أو كنت "أنت"، ونسبة الموجود الذي هو أنا إلى وجوده تبقى نسبه إلى إمكانيته الخاصة"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - Paul Ricœur, le conflit des interprétation, Ed, Seuil Paris, 1969, p: 26.

<sup>2</sup> - ريجيس جوليفيه، المذاهب الوجودية: من كير كجور إلى جان بول سارتر، ت فؤاد كامل، دار الآداب ، بيروت، ط1 1988، ص 63.

<sup>3</sup> - ريجيس جوليفيه، مرجع سابق، ص 67.

فانطلاقاً من التفكير في هذا الموجود يتوصل إلى المعنى الوجودي بشكل عام، وهذا عن طريق التحليل الانطولوجي لوجود "الأنا" المفردة والعينية، أي التوجه بالانطولوجيا إلى التحليل الجزئي أو الفردي، وفق المنهج فينومينولوجي الذي يتجه نحو قصد الأشياء ذاتها كما يذهب إلى ذلك "هوسرل" في فلسفته الفينومينولوجية، والتي يعتمد فيها على مرحلة الوضع بين قوسين، وهذا ما يختلف معه "هايدغر" الذي يتجه إلى تحديد معنى الوجود بشكل عام.

فمع "هايدغر" تصبح اللغة "مأوى الوجود ومسكن حقيقة الإنسان، ففي كتابه العمدة "الوجود والزمان" بين هيدجر أن الحكم ليس هو الموضع الأصلي للحقيقة وإنما الحكم - بوصفه أسلوب امتلاك لما يكتشف نحواً من أنحاء الوجود في العالم - هو الذي يقوم على فعل الكشف أي على الانفتاح الكاشف للآنية<sup>1</sup>، التي سمح بمعرفة تمضهرات الذات الانسانية في عالم الوجود، وفق ما تتشكل به في العالم.

إن أهمية "هايدغر" بالنسبة للتأويليين لاسيما عند "ريكور" تكمل قصيدة "هوسرل" بالنسبة لتطور الهرمينوطيقا الظاهرياتية، حيث يظل فكره شاهداً على أنه لم يتخل قط عما قصد إليه "هوسرل" وهايدغر". هذا الأخير الذي تحدث عنه "ريكور" في آخر أعماله على أنه إذا كان ينتمي إلى "سلالة الفلسفة التأملية النظرية، فلأنه يتابع مهمة شبيهة بتلك التي تابعتها سابقوه، وإن استعمل وسائل فكرية جديدة ... أي فيلسوف لم يعتقد بأن الحقيقة كانت قريبة، ومع ذلك فمن الصعب إدراكها وأصعب من ذلك قولها ... مثل كل المفكرين التأمليين الذين سبقوه يبحث "هايدغر" عن الكلمة التي تحمل كل حركة بشكل حاسم ونهائي"<sup>2</sup>. إنه الفيلسوف الذي تأمل الفلسفة وأعلن عن انتهائها تقنياً، بتحقيقها لأهدافها المنطقية، على أن

<sup>1</sup> - محمد راضي، التأويل والقراءة والكتابة، شذرات فلسفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015، ص11.

<sup>2</sup> - جورج زيناتي، مرجع سابق، ص 291.

يبقى الفكر الذي وجب العودة إليه مع "هايدغر" بالرجوع إلى البحث عن الأصل الحقيقي للفلسفة وما ينبغي أن تفكر فيه.

# الفصل الثاني : النص في فلسفة اللغة.

- المبحث الأول: النص في اللسانيات.

- المبحث الثاني: النص في الفضاء التأويلي لدى بول ريكور

- المبحث الثالث: التأويل السيميائي

## المبحث الأول: النص في اللسانيات

## أولاً: في فلسفة اللغة:

تعد مسألة اللغة من المسائل المهمة والمحورية داخل المجال الفلسفي قديماً وحديثاً، وذلك أن الإنسان أخذ يعبر عن وجوده في هذا العالم من خلال عامل اللغة، وكذا في التعبير عن احتياجاته ومتطلباته بوحديات لغوية معينة، كما أنه في الفكر المعاصر لاسيما في مجال العلوم الإنسانية برز دور اللغة في التعاطي مع المشكلات الأساسية في الفلسفة، ومن ثم تعددت وجهات النظر في المعرفة اللغوية، وقبل الحديث عن بعض التوجهات في فلسفة اللغة يمكننا أن نتطرق إلى هذه الخاصية الإنسانية بالتعريف والتدقيق في معانيها ومدلولاتها، وعلاقتها بالكلام والنص لاسيما في الفلسفة المعاصرة وخاصة عند "بول ريكور" الذي وضع في كتابه "في التأويل"، حيزاً بين منحى يريد الاستماع للحقيقة المستبانة في اللغة، ومنحى يريد فضح أوهام اللغة لاستبانة حقائقها على غرار ما أتاه أساتذة الارتباب ماركس ونييتشه وفرويد<sup>1</sup>.

## أ- في ماهية اللغة:

تظهر اللغة عند "اللاندي" بالمعنى الحقيقي أنها وظيفة التعبير اللفظي عن الفكر الداخلي والخارجي، وهنا تعبير عن نية التكلم ومن ثم تتعارض اللغة مع الكلام وفق معنيين: الأول حيث يقصد بالكلام اللغة الخارجية أي ما ينطق به المتكلم، والثاني حيث يدل الكلام على الفعل الفردي الذي تمارس وظيفة اللغة بواسطة كلام واحد، كلام متعدد، ومن ثم فهي مترادف للسان، وفي المقابل تستعمل عادة استعمالاً متعارضاً مع هذا الأخير، وذلك للتفريق بين وظيفة التعبير الذاتي بالكلام عموماً وبين هذا النظام اللساني أو ذاك المحدد في مجتمع

<sup>1</sup> - محمد راضي، التأويل والقراءة والكتابة، شذرات فلسفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015، ص12.

معين.<sup>1</sup> فمن خلال ذلك النظام المختلف في اللسان بين البشر، يظهر هذا التعارض في مسألة أصل اللغة واللسان بين المجموعة اللغوية في هذا العالم بتعدد لغاته ولهجاته، ويمكن القول أن اللغة هي شكل من أشكال التواصل بين البشر وفق ما تحمله هذه اللغة من رموز وإشارات للتعبير عن جملة الأفكار التي تجوب ذهن الإنساني، وتعرفها "جوليا كريستيفا" بأنها ذلك المسار التواصلية للخطاب الجامع بين مرسل ومستقبل<sup>2</sup>. كما أنها متواصلة بيننا بشكل يجعلنا لا نأبه لها فهي "تتميز بأننا نعيش فيها دون أن ننتبه لها في العادة، وستبدو جلية صعوبات الخروج من هذا الحال للتفكير في اللغة مما سيستتبع عند "هيدجر" إلتماس العون من الشعراء، لأنهم اقدر على التعبير عنها ولذلك نجده يحلل قصيدة "الكلمة" لستيفان جورج التي كتبها عام 1919"<sup>3</sup>، مما يجعلنا نفكر في كلماتنا اللغوية من خلال الأشعار التي تسمح لنا بذلك وبنوع من الحرية الفكرية، لأنه "بين الفكر والشعر تسود قرابة منسحبة في العمق لأن كليهما يكرسان نفسيهما لخدمة اللغة ويعطيانهما بلا حساب"<sup>4</sup>. فالفكر متواصل في تقديم الخطابات والعبارات المناسبة، في حين أن الشعر يعرضها في صورتها الفنية والجمالية، مما يجعلها تشكل مجالا لغويا ينتبه إليه القارئ من خلال الاستعمال الشعري في مستوياته المتعددة.

### ب- فطرية اللغة:

يرى "لينبيرج" "lenneberg" " أن اللغة قدرة فطرية يتسم بها الجنس البشري بصفة خاصة، حيث يشترك كافة البشر في سمات بيولوجية خاصة ترتبط باللغة (مثل سيطرت النصف الأيسر من المخ)، إن كل البشر بلا منازع يكتسبون اللغة بغض النظر عن معدلات

<sup>1</sup> - اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، م1، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001، ص 721.

<sup>2</sup> - Julia Kristeva, la langage cet inconnu, du seuil, paris, 1981, p 13 .

<sup>3</sup> - محمد راضي، التأويل والقراءة والكتابة، شذرات فلسفية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2015، ص11.

<sup>4</sup> - Paul Ricœur, la métaphore vive, seuil, paris, 1975, p: 396.

ذكائهم (فيما عدا الأطفال ذوي المعدلات المنخفضة لأقصى غاية). إن كل الأطفال يستخدمون اللغة في نفس مرحلة العمر تقريباً، وبالإضافة إلى عدم الحاجة إلى تلقينها فإنه من العسير للغاية كبت اللغة.<sup>1</sup>

إن نظرية نعوم "تشومسكي" اللغوية والتي جذبت اهتمام علماء النفس تجاهها تطرح مقولة أساسية وهي: "أن كل جملة لها كل من بنائها العميق وبنائها السطحي ووجهة نظره هي أنه من المستحيل أن نطابق قدرة بناء اللغة فيما يتعلق بعلاقات المعنى لو أن الإنسان أخذ في اعتباره فقط البناء السطحي للجملة أي الترتيب الذي تظهر به بالفعل الكلمات في الجملة."<sup>2</sup>

ويشير "تشومسكي" إلى القول " أنه منذ الآن ساعد اللغة طائفة من الجمل (المتناهية أو غير المتناهية)، كل جملة متناهية في طولها، ومركبة من مجموعة متناهية من العناصر."<sup>3</sup>

### ج - اللغة العادية:

لقد عرفت مسألة اللغة عناية كبيرة عن طريق محاولات العديد من الفلاسفة المهتمين بمجال التحليل اللغوي، وعلاقته بالدراسات الفلسفية والمنطق، أمثال "برتراند راسل"، "مور" و "لودفيج فتجنشتين"، و "رودلف كرنب" في كثير من المجالات.

لقد أكد مور على أهمية تحليل اللغة للكشف عن بعض المسائل الفلسفية والأخلاقية حيث يقول: "يبدو لي أن الصعوبات والخلافات التي يزخر بها علم الأخلاق وسائر الدراسات الفلسفية، ترجع في الغالب إلى سبب بسيط جداً ألا وهو: محاولة الإجابة عن الأسئلة

<sup>1</sup> - جوديث جرين، التفكير واللغة، ترجمة وتقديم عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د- ط)، 1992، ص 135، 136.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 165.

<sup>3</sup> - محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004، ص 58.

الموضوعية.<sup>1</sup> فهو لم يحدد نوع هذا السؤال الفلسفي لأن غاية الفلسفة في نظره هي عدم اكتشاف الحقائق التي ندركها، بل تفتح لنا المجال لتوضيح معلوماتنا السابقة، وبذلك يكون تحليلنا للغة هو الطريق المؤدي إلى إيضاح المعرفة، حيث يتم تبيان مختلف المسائل التي يبحثها الفيلسوف بمعرفته للأسباب التي من شأنها تحقيق إثبات أو نفي قضية من القضايا، وفق معيار الأساس العام، وفي ذلك يقول: "كثير من الناس اعتقدوا ولا يزالون يعتقدون أن ثم إلهاً، ومن الممكن أن نعد هذه القضية اعتقاداً من اعتقادات الإحساس العام، ومن ناحية أخرى نجد كثيراً من الناس يعتقدون الآن انه حتى لو وجد اله، فإننا لا نعلم على يقين انه واحد، وهذا أيضا يمكن أن يعد معتقداً للإحساس العام. وبالجملة أحسب أن الأولى أن يقال أن الإحساس العام ليس له رأي فيما يتعلق بمعرفة هل يوجد اله أولاً يوجد، أعني أنه لا يؤكد ذلك ولا ينفيه، ولهذا فإن الإحساس العام ليس له رأي في الكون بوصفه كلا."<sup>2</sup>

فهذا الإحساس بنظر "مور" يتعلق بمسألة اللغة العادية التي من خلالها يتم تحديد توجهاته حول القضايا المعرفية، فاللغة في نظره هي معيار لهذه القضايا وما تحمله من معاني، فهي بهذا الشكل لغة خاطئة حيث يقر "بأن اللغة العادية في كثير من الأحوال تخطئ في التعبير، فاللغة لا تعطينا وسيلة للإشارة إلى موضوعات مثل "أزرق"، و"أخضر"، و"حلو" إلا بأن تطلق عليها اسم "إحساسات". وهذا ما يضللنا حينما نحاول أن نفكر في العلاقات بين الشعور وبين موضوعات الشعور."<sup>3</sup> لينتهي في الأخير إلى الإقرار بعدم جدوى هذه المبادئ التي طرحها، أي كشف الحقيقة عن طريق اللغة العادية باعتبارها حاملاً لمختلف آراء الإحساس العام.

والحديث عن هذه اللغة يقودنا إلى اهتمامات "برتراند راسل" بمسألة اللغة وعلاقتها بالمنطق حيث أكد على أن: "تأثير اللغة في الفلسفة كان عميقاً ولم يولى الانتباه الكافي،

1 - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص ص، 237، 238.

2 - المرجع نفسه، ص ص 237، 238.

3 - عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 240.

فان كان علينا ألا نخذع بهذا التأثير فمن الضروري أن نكون على وعي به، وأن نساءل أنفسنا إلى أي مدى هذا التأثير مشروع.<sup>1</sup> فالعلاقة بين اللغة والفلسفة هي علاقة بالغة الأهمية من خلال ظهور اللغة في مختلف القضايا والمشكلات التي تطرحها الفلسفة، ومن ثم كان علينا بنظر "راسل" أن نطلع عليها من خلال معرفة مواضيعها التي تطرح في مجال الفكر الفلسفي، وما تلعبه اللغة كمحرك وباعث للفكر الإنساني.

يختلف "راسل" عما ذهب إليه "مور" بالقول أن اللغة العادية تصلح أن تكون معيارا لمعنى القضايا حيث يقول: "ينبغي في محاولتنا التفكير الجاد، ألا نقنع باللغة العادية، بما فيها من اشتراك في المعاني وما لها من نظم "syntax" مروع. وأنا مقتنع تماما بأن التشبث العنيد باللغة العادية في أفكارنا الخاصة هو واحد من المصاعب الأساسية في سبيل التقدم في الفلسفة. وأن كثيرا من النظريات الحالية لا يمكن أن يعبر عنها بأية لغة دقيقة وأحسب أن هذا هو السبب في عدم شيوع مثل هذه اللغة."<sup>2</sup> فهو ينتقدها أي اللغة العادية، ويجعل منها غير قادرة على التعبير الدقيق في مجال الفكر العلمي، لأنها بنظره تضلل معتقداتنا بألفاظها وتراكيبها الغير دقيقة، فلا ينبغي أن نقنع بما تطرحه من ألفاظ ومعاني لأنها لا تمتلك صحة دلالاتها. ومن ثم فهي عائق أمام التفكير الفلسفي، وبالتالي وجب الحذر منها مع وجوب "التمييز بين الشكل النظمي "syntactical form" للجملة من ناحية، وبين شكلها المنطقي، لأن الأول لا يناظر دائما الثاني. وأكثر من هذا كثيرا ما يضلنا الأول عن الثاني ويولد ألوانا من التشويش الفكري والخلط المنطقي."<sup>3</sup> فلا بد من النظر في محتويات هذه اللغة عن طريق تمييز شكل الجمل من جهة النحو والمنطق الذي تظهره القضايا، حتى لا نقع في مسألة الخلط الفلسفي. ويظهر تركيز "برتراند راسل" على أهمية المنطق في المسائل الفلسفية، حيث يرى في المنطق بأنه: "المنقذ الأعظم، لأن الفلسفة تتطلب البرهان

1 - المرجع نفسه، ص 241.

2 - المرجع نفسه، ص 242.

3 - المرجع نفسه، ص 242.

المنطقي، وليست تأليفاً تمليه المنافع الإنسانية كما يريد أصحاب البراجماتيزم، والمنطق يدرس جميع العلاقات الممكنة، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها.<sup>1</sup> فعلى الفلسفة أن تهتم بالمسائل المنطقية من جهة اللغة أيضاً، لأن البرهنة على قضية من القضايا المعرفية لا بد أن يكون برهاناً منطقياً، وهذا ما تسعى إليه الفلسفة في جميع مسائلها وقضاياها المطرحة، ومن ثم وجب وجود لغة مكتملة منطقياً حتى تستطيع أن تعبر بشكل سليم عن ما تحمله هذه اللغة من أفكار فلسفية، ما دامت اللغة العادية تحمل نوعاً من الخلط بين ما هو نحوي وما هو منطقي، وبالتالي كانت الدعوة إلى وضع لغة سليمة ومثالية بالنسبة إلى الفلسفة، حتى نضمن حصول ذلك التوافق اللغوي بين الشكل النحوي والشكل المنطقي، هذه اللغة التي تتصل منها "راسل" بقوله: "لم أقصد أبداً إلى القول بأنه ينبغي ابتكار مثل هذه اللغة إلا في بعض الميادين ومن أجل بعض المسائل."<sup>2</sup> إنها دعوة خاصة أرادها راسل لمسائل معينة فقط، لأن هذه اللغة لا تتعلق بالحياة اليومية، كما أنه على اللغة أن تتعلق بالمنطق في تراكيبيها وفي طرحها للقضايا والوقائع الفلسفية.

ويقسم "راسل" الفلاسفة إلى ثلاثة أنماط من خلال العلاقات التي تحدث بين الألفاظ والوقائع غير اللفظية: أ- فلاسفة يستنتجون خواص العالم من خواص اللغة أمثال: برمينيدس، وأفلاطون، سبينوزا، وهيغل، وبردالي.

ب- فلاسفة يقولون أن هناك معرفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، إلا أنهم يستخدمون نوعاً من الألفاظ للدلالة عن هذه المعرفة أمثال: برجسون وفتجنشتين.

ج - فلاسفة يقولون أن المعرفة هي فقط معرفة بالألفاظ.<sup>3</sup>

1 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، (د-ط)، 1949، ص 410.

2 - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 243.

3 - المرجع نفسه، ص 244.

إلا أن "راسل" نجده يهمل النوع الثاني و الثالث، ويبقي على النوع الأول فقط لأنه حسب هذا النوع يمكننا استنتاج خواص العالم من خواص اللغة، أي أن اللغة تلعب دوراً مهماً في تحديد الحقائق حول العالم.

يلاحظ "راسل": "أن المشكلات الفلسفية تتبع مباشرة من تحريف لغة الحياة اليومية، ومن هنا رأى ضرورة تكوين أو بناء لغة جديدة أكثر ملائمة لوقائع العالم."<sup>1</sup> ومن خلال ذلك تظهر نية راسل في دعوته هذه من أجل النظر في اللغة الملائمة للأحداث وللوقائع الفلسفية التي لا بد من الاهتمام بها لأن هناك مشكلات فلسفية حسب راسل تحدث "نتيجة وجود عبارات فلسفية اكتسبت صوراً نحوية باطلة."<sup>2</sup>

لقد تأثر "فتجنشتين" بفكرة "راسل" عن اللغة إلا أنه لم يعتقد: "بوجود حاجة إلى بناء لغة جديدة باعتبار أنه توجد فقط لغة واحدة، فكل اللغات هي لغة واحدة، بالنظر إلى شروطها المنطقية، فالبناء أو الماهية يكمن في لغة الحياة اليومية، ووظيفة الفلسفة هي تعرية هذا البناء، بمعنى الكشف عن منطق اللغة."<sup>3</sup> ومن ثم ففتجنشتين يرى بوجود لغة واحدة حيث يتجه إلى محاولة الكشف عن عمق هذه اللغة، وهذا لا يعني أنه يهتم بلغة المنطق فحسب، بل اهتم باللغة في سياقها العام، كما أنه لم ينكر إمكانية وجود معنى يرتبط بتعبير منطق اللغة. فالمشاكل الفلسفية بالنسبة له هي مشاكل زائفة لأنها تحدث من خلال سوء الفهم، وهذا الأخير الذي يحدث بدوره نتيجة الخلط بين القضايا حيث يقول "فتجنشتين": "كثيراً ما يحدث في اللغة اليومية أن نفس الكلمة تعبر بطريقتين مختلفتين - وبالتالي ترجع إلى رموز مختلفة - أو أن كلمتين تدلان بطريقة مختلفة تستعمل في الظاهر بنفس الاستعمال في القضية، فمثلاً الفعل "يكون" يظهر في الرابطة على أنه علامة المساواة، وأنه تعبير عن الوجود، "فيكون" (تبدو) كأنها فعل لازم مثل: "يذهب"...ومن هذا ينشأ معظم الخلط الأساسي

<sup>1</sup> - محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين، دار آتون للتوزيع، (د- ط)، 1986، ص

41.

<sup>2</sup> - محمد مجدي الجزيري، ص 41.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 42.

الذي تحفل به الفلسفة.<sup>1</sup> ففي نظره أن هناك بعض التعابير التي تظللنا من حيث أنها تدل على معاني غير صحيحة، في حين أننا نعتقد بصحتها، فالخلط بين التصورات في اللغة يؤدي إلى الوقوع في الأخطاء، إلا أنه لا ينفى اللغة اليومية حيث يقول: "حين أتحدث عن اللغة، يجب عليّ أن أتكلم اللغة اليومية، هل هذه اللغة غليظة جاسية للتعبير عما نريد أن نقوله؟ إذن فكيف نبني لغة أخرى؟ وما أغرب أن نكون قادرين على فعل شيء بمعونة اللغة التي نملكها إنني حين أسوق إيضاحات فإن عليّ أن أستعمل اللغة بكاملها (لا أن أستخدمها استخداماً تمهيدياً مؤقتاً) وهذا وحده يدل على أنني لا أستطيع أن أستنتج غير وقائع خارجية عن اللغة، لكن كيف يمكن هذه الإيضاحات بعد ذلك أن ترضينا؟ نعم، إن أسئلتكم نفسها مصوغة في هذه اللغة نفسها ولا بد من التعبير عنها بهذه اللغة، إذا كان ثم مجال للسؤال.<sup>2</sup> فحسب فتجنشتين أننا ملزمون بالتحدث باللغة اليومية، لأنها تحمل كل انشغالاتنا في هذا العالم، ومهما يكن من أمر فهي لغة تحمل تعبيرات من شأنها أن تدل على ما نحاول طرحه من أفكار نحملها في ذواتنا، كما أننا لا نعبر سوى عما تحمله اللغة نفسها، أي أننا لا نخرج عن ما تذهب إليه لغتنا بشكل كلي في جميع الوقائع. ويعود إلى القول: "بان الفلسفة لا يحق لها أن تتدخل في الاستعمال الجاري للغة، وكل ما تستطيعه هو أن تصفه، لأنها لا تستطيع أن تبين الأساس فيه... كما انه لا محل للتحدث عن (لغات مثالية)."<sup>3</sup> لأنها في نظره لغة مصطنعة لا يمكنها أن تقي بالغرض اليومي، وبالتالي لا تستطيع أن تحل محل اللغة اليومية.

إذن ينتهي كل من هؤلاء الفلاسفة من خلال تلك الآراء التي تقدموا بها في معالجة مسألة اللغة إلى العودة إلى اللغة العادية، بكل محتوياتها ومحمولاتها الكلامية والمعنوية من

<sup>1</sup> - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 246.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 247.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 247.

خلال تلك التحليلات التي تتعلق بالتراكيب اللغوية وما مدى تطابقها مع مدلولاتها المنطقية.

وإذا نظرنا إلى اللغة من زاوية علم النفس، فنجد أن: "الرموز اللسانية هي مصنوعات فنية رمزية ذات أهمية خاصة من أجل نمو الأطفال، ذلك لأنها تجسد الطرق التي اتبعتها الأجيال السابقة من البشر داخل فريق اجتماعي ووجدتها مفيدة في تصنيف وتشبيد العالم لأغراض الاتصال فيما بين الناس."<sup>1</sup>

"أوضحت دراسات عديدة متباعدة أن الأطفال بعد أن يشرعوا في التقدم على طريق اكتساب اللغة فإنهم يتعلمون الكلمات الجديدة بصورة أفضل داخل مشاهد الانتباه المشترك والمشاركة اجتماعياً مع آخرين."<sup>2</sup>

ويظهر أثر المدرسة السلوكية في علم النفس على الدراسات اللغوية مع "سكينر" "skinner" الذي نظر إلى اللغة على أنها عادة مكتسبة مثلها في ذلك مثل العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان أثناء نموه من الطفولة إلى الرجولة، وأن الطفل يولد وذهنه صفحة بيضاء خالية من اللغة تماماً."<sup>3</sup>

يتجه "تشومسكي" إلى نقض الفرضيات السلوكية الساذجة عن طبيعة اللغة حيث يرى أن اللغة عقلية معقدة، وأن العلاقات المعنوية في الجملة علاقات رأسية كما هي علاقات أفقية، وأن الإنسان يولد ولديه قدرة لغوية محددة تساعد على اكتساب أية لغة يعيش في مجتمعها."<sup>4</sup>

1 - ميشيل توماسيللو، الأصول الثقافية للمعرفة البشرية، ترجمة شوفي جلال، المجمع الثقافي، ط1، 2006، ص 26.

2 - المرجع نفسه، ص 142.

3 - نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، (د- ط)، 1978، ص 114.

4 - نايف خرما، ص 116.

" إن اللغة البشرية المستخدمة في مجتمع معين يتوارثها الخلف عن السلف وانه حتى لو كان الاستعداد لاكتساب اللغة أمرا بيولوجيا فطريا إلا أنه لا بد للطفل من مجتمع يعيش فيه ليكتسب اللغة فعلا فإذا عاش منفردا فلا لغة له على الإطلاق.<sup>1</sup>"

ويرى "تشومسكي" أن لغة البشر لها القدرة على الخلق و الابتكار أي أنه: " بمقدور الإنسان لا أن يركب من الأصوات المفردة مئات الألوف من المفردات فحسب، بل أن يركب من مفردات اللغة المختلفة عددا لا يحصى من الجمل وأشباهها مما لم يسمع به من قبل وذلك حسب الموقف والظروف التي تتطلب الكلام."<sup>2</sup>

### - النص في المدرسة التوليدية:

إن فكرة المنهج التوليدي بالأساس تتمثل في " سمة الإنتاجية في اللغة التي بمقتضاها يستطيع المتكلم أن يؤلف، ويفهم جملة جديدة غير متناهية لم يسبق له أن سمعها من قبل، وهي السمة التي تميز الإنسان من الآلات، والحيوانات."<sup>3</sup>

لقد مثلت اللسانيات مرحلة مهمة من مراحل تطور علم اللغة، حيث يرى فيها "دي سوسير" أي اللغة أنها تشكل أداة للعلم، فهي: " مجال للمعرفة، تتمتع بقوانينها وبنياتها، وشروط تواجدها."<sup>4</sup>

ويعرفها "دي سوسير" على أنها: " نظام (Système) لا يعرف إلا نظامه الخاص به."<sup>5</sup>

يقول ميشال زكريا: " إن هذه الخصائص التي تتصف بها الدراسة اللغوية تجعل من الألسنية علما حديثا، يعتمد على التعميم والتجريد في صياغة القواعد، ويتبنى لغة كلية قائمة على رموز متعاقبة تفسر المعطيات اللغوية وتساهم بصورة مباشرة في تعميم اللغة واختبارها."<sup>1</sup>

1 - نايف خرما، ص 122.

2 - نايف خرما، ص 123.

3 - محمد محمد يونس علي، ص 83.

4 - فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة محمد القرماني، الدار العربية للكتاب، تونس، (د- ط)، 1982، ص 8.

5 - فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة محمد القرماني، الدار العربية للكتاب، تونس، (د- ط)، 1982، ص 43.

- اللغة بوصفها خطابا عند بول ريكور:

لقد اهتم بول ريكور بمسألة اللغة من خلال مناقشاته الواسعة مع البنيويين في طرحهم اللغوي حيث بين أن اللغة: " كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة لفرط الإيمان بأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم."<sup>2</sup> " إن فلسفة اللغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية المشكلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الأبحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية."<sup>3</sup>

كما بين ريكور أن اللغة: " مشكلة فلسفية قديمة منذ السفسطائيين إلى غاية نيتشه."<sup>4</sup> وظيفة اللغة عند ريكور هي: " أن تحيل أو تسند اللغة إلى مطلق شيء آخر غير ذاتها، تلك هي وظيفتها الأساس."<sup>5</sup>

محددا اللغة بأنها: " لا تعني القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل هي تشير الى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص."<sup>6</sup>

وفي هذا المجال يرى "بول ريكور": " ان مساهمة اللغة العادية ذات شقين: اولا انها اثبتت ان اللغة العادية لا تعمل ولا يمكن ان تعمل ولا ينبغي ان تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي اقامه المناطق وعلماء الرياضيات ... ولقد ظهرت لي ان هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الاساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي فهي اكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز، وثانيا تبدو لي اللغة العادية

<sup>1</sup> - ميشال زكريا، الأسنية علم اللغة الحديث: المبادئ والإعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1985، ص 9.

<sup>2</sup> - بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقلد، العرب والفكر العالمي، ع8، خريف 1989، ص 4.

<sup>3</sup> - زواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 120.

<sup>4</sup> - زواوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 120.

<sup>5</sup> - بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقلد، العرب والفكر العالمي، ع8، خريف 1989، ص 15.

<sup>6</sup> - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 25.

نوعاً من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية في ما يخص التجربة الانسانية، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر.<sup>1</sup>

يحدد بول ريكور اللغة بهذا النحو أي الخطاب بما له من " بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التآلفي أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة.<sup>2</sup>

وفي حديثه عن الاتصال اللغوي وفق خصائص التأويلية نجده يؤكد على أن: " اللغة ليست علماً مستقلاً بذاته، بل هي ليست علماً، ولكن لكوننا نعيش في العالم ولكوننا نتأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بأنفسنا كليةً إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للغة.<sup>3</sup>

" لأن هناك أولاً شيئاً ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فإن اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي بل تحيل كذلك الى ما يوجد في الخارج.<sup>4</sup>

ان اهم القضايا التي طرحت في مجال فلسفة اللغة منذ ظهور اللغة نفسها وبدأ عملية التفكير في شأنها والتي لازال تطرح الى اليوم هي من بين تلك الاشكاليات التي ركزت على طبيعة اللغة وبنيتها الرئيسية، وهذا ما يجعل منها مسألة متجددة بتجدد التيارات الفكرية واللغوية التي تناولت اهم القضايا في فلسفة اللغة، والتي يراها بول ريكور مسألة قديمة منذ اليونان، خاصة عند السوفسطائيين الى غاية نيتشه. فاللسانيات علم لغوي أي

<sup>1</sup> - بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، ص 278.

<sup>2</sup> - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 37.

<sup>3</sup> - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 50.

<sup>4</sup> - بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003، ص 51.

"دراسة موضوعية ووصفية وتفسيرية لبنية واشتغال اللغات الطبيعية الإنسانية وكذا تطورها خلال الزمن"<sup>1</sup>.

إذا كانت الحيوانات تستعمل حركات وإشارات خاصة بها في عملية التواصل فيما بينها، أو حتى في أداء وظيفتها التي كلفت بالقيام بها كإستعمال النحلة لحركتها في الرقص فإن اللغة هي أكبر من ذلك بكثير، باعتبارها خاصية إنسانية يستعملها الأفراد فيما بينهم لأداء غرض معين، فالتواصل اللغوي يبني من خلال توفر مجموعة من العلامات والرموز، وهذه العلامات يكتسبها الإنسان عن طريق المحيط الذي يعيش فيه فيتعلم منه ما يستطيع أن يعبر به بواسطة الكلام من خلال ملكة اللسان التي يتمتع بها، إلا أن هناك من أمور اللغة ما اختلف عليه الكثير من العلماء كمسألة فطرية اللغة، وهذا ما عقد من وجهات النظر في مسألة اللغة ووظيفتها وكذا علاقتها بالفكر. فإذا كانت اللغة وظيفة تواصلية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان فإن لها وظيفة أخرى وهي: "الوظيفة التصويرية أو التمثيلية أو المفهومية، أي تلك الوظيفة التي تقوم بها اللغة الإنسانية عندما تعدد إلى وصف الأشياء أو العالم بشكل مجرد، وصياغته في صور وعبارات دالة، وبها نستطيع تسمية أشياء العالم."<sup>2</sup> وهي وظيفة إنسانية بحتة لأنه ومن خلالها يمكننا نعت الأشياء بمسمياتها في هذا العالم، فتكون في صور وعبارات تدل على الأشياء بما اصطلح عليه من قبل الإنسان في عالم اللغة الإنسانية، ومن ثم أخذت اللغة عدت تعاريف حول ماهيتها وطبيعتها، وفي علاقتها بالكائنات الحية وعلى رأسها الإنسان الذي يبحث في هذا الكيان اللغوي، وفي الكثير من المسائل التي ترتبت عنه.

<sup>1</sup> - موان جورج، معجم اللسانيات، ت جمال الحضري، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 2012، ص 370.

<sup>2</sup> - زاوي بغورة، الفلسفة واللغة، ص 216.

- الظاهرة اللغوية عند دي سوسير

لقد اعتقد "سوسير" بأن اللغات هي السبيل الذي كان يتخذه البشر في معرفتهم وفهمهم للعالم، أي أن الاستعمال اللغوي بكل مفرداته وإشاراته في الحياة الاجتماعية يساعد على فهم الواقع، وبالتالي فوجوده محدد عن طريق اللغة، فهي الوسيلة التي يعبر بها عن وجوده وتواصله البشري في علاقاته مع الآخرين، فهي بالنسبة "لسوسير" بنية العمليات الذهنية، وكذا "بنية للعمليات التواصلية التي بواسطتها يؤدي مجتمع ما وظيفته كونه كيانا حضاريا".<sup>1</sup> فهي بهذا تتعدى الاستعمال الفردي لأنها تخص المجتمع ككل من خلال علاقاته الاجتماعية، على أن يتقن كل فرد جملة من الإشارات اللغوية وذلك من أجل توظيفها توظيفا دقيقا يتماشى مع النظام العام للمجتمع الذي يوجد فيه، لأن اللغة "لا تكتمل في أي فرد وحده، ولكنها توجد لدى الجماعة بدرجة الكمال".<sup>2</sup> فدي سوسير يقر بعدم انفصال كل فرد في وجوده اللغوي عن الجماعة، إذ يرى "أن على الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته أن يقدم نفسه بوصفه نظاما"<sup>3</sup>، لأن اللغة في نظامها العام هي التي تسمح له بالكلام في إطار المجتمع، أي أن اللغة هي كلية في وحدتها، وينتهي "سوسير" إلى فرض أساسي وهو: "إن فهم اللغة بربط المفردات التي نستعملها - الواحدة تلو الأخرى - بالأشياء التي تدل عليها تلك الكلمات سواء أكانت تدل على أفكار في أذهاننا أم أشياء خارجية في العالم الخارجي".<sup>4</sup>

يرى بعض علماء اللغة لا سيما في القرن التاسع عشر أنها تعتبر صنفا من اصناف الكائنات الطبيعية حيث يقال: "يجب ان ننظر الى اللغات على انها اجسام عضوية تشكلت

<sup>1</sup> - روي هاريس وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي: التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ت احمد شاعر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004، ص 260.

<sup>2</sup> - روي هاريس وتولبت جي تيلر، مرجع سابق، ص 261.

<sup>3</sup> - ديكرو اوزوالد، جان ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، ت منذر عياشي، المركز الثقافي

العربي، المغرب، ط2، 2007، ص 38.

<sup>4</sup> - روي هاريس وتولبت جي تيلر، مرجع سابق، ص 274.

تبعاً لقوانين محددة وتحمل بين جناباتها مبداء الحياة، انها تتطور وتموت تدريجياً بعد ان تفقد قدرتها على فهم ذاتها، فهي تنبذ المقومات والاشكال التي كانت ذات اهمية في الاصل والتي اصبحت شيئا فشيئا زوائد سطحية نسبياً، او قد تشوهها او تسيئ استعمالها.<sup>1</sup>

فالغة كما يعتقدونها البعض تشبه الكائن الحي الذي يولد ويحيا ثم يموت، اذ تتبع من المجتمع الذي خلقت فيه لتتشكل وفق مقومات تساعد على التداول بين افراد المجتمع.

الا انه ومع نهاية القرن التاسع عشر تم التخلي عن فكرة تشابه اللغة بالكائنات الحية، لكن كيف يمكن ان تكون اللغة عبارة عن كيان اخر غير الكيان الذي اتصفت به على انها مثل الكائن الحي؟، وبأي معنى ستكون غير ذلك؟. ان هذا التحول في تشبيه اللغة يطرح مجموعة من الازاء، كما تم التطرق اليها من طرف علماء اللسانيات من امثال "فرديناند دي سوسير" Ferdinand de Saussure "ابو اللسانيات في القرن العشرين، الذي تطرق الى مفهوم اللسانيات التزامنية Syndromique linguistique في مقابل اللسانيات التاريخية او التعااقبية Diadronic linguistique ودراسته التحليلية للغات الهندوأوربية المختلفة، الا ان كتابه "دروس في اللسانيات العامة" Cours de linguistique générale هو ما يبرز اهم افكاره في مجال اللغة.

ان نظرية "دي سوسير" في مجال اللغة تعتمد على اجتماع الاجزاء في كليتها، حيث يقدم سوسير تشبيهاً للغة ممثلاً في لعبة الشطرنج وهي: "لعبة متكاملة في حد ذاتها، وان هذا الكمال هو الذي يمنح القطع المنفردة ادوارها المستقلة لكنها معتمدة بعضها على بعض، ومن دون الجنود او الفيلة او من دون اي من العناصر المكونة الاخرى، يصبح الشطرنج لعبة مختلفة، ولكن الامر الاكثر اهمية هو ان الجندي او الفيل سيصبح مجرد شكل منحوت مزين ذا شكل معين من دون اللعبة، ولن تكون قطعة شطرنج، وليس لقطع الشطرنج وجود خارج سياق اللعبة."<sup>2</sup> وقياساً على هذه اللعبة يرى سوسير انه لا وجود لاشارات خارج نطاق

<sup>1</sup> - جفري سامون، مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة، مطابع جامعة الملك سعود، (د- ط)، 1994، ص 6.

<sup>2</sup> - روي هاريس وتوليت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي، ص 260.

اللغة، فمثلما تمثل اجزاء لعبة الشطرنج عناصر مكونة لها من خلال ما يؤديه كل عنصر من دور خاص به في اللعبة ككل، فكذلك تكون الاشارات اللغوية اساسية ومهمة في العملية اللغوية ولن تكون خارجة عنها.

" ان ملكة اللغة بشكل عام تدخل في كل مجال من مجالات الحياة البشرية والتفكير والتفاعل البشريين، انها مسؤولة الى حد كبير عن حقيقة انه في العالم البيولوجيفان البشر وحدهم الذين يمتلكون تاريخا، وتطورا ثقافيا وتنوعا ذا تعقيد وغنى، وحتى نجاحا بيولوجيا بالمعنى التقني بحيث ان اعدادهم (باتت) هائلة.<sup>1</sup> فاللغة لها علاقة وطيدة بالحياة الانسانية بحيث اصبحت تشمل جل افكاره وافعاله وتصرفاته، انها الاداة التي تميزه عن باقي المخلوقات اذ تظهر في وجوده البيولوجي وتطوره الثقافي والفكري بشكل عام.

يقول "فرديناند دي سوسير": " إن موضع علم اللغة الوحيد والصحيح هو اللغة معتبرة في ذاتها ومن اجل ذاتها."<sup>2</sup> فاللغة التي يقصدها هذا العلم من اجل دراستها هي ليست لغة بعينها، وانما هي اللغة التي تتخذ عدت لغات متنوعة بتنوع صورها، فهناك مجموعة من اللغات المتميزة فيما بينها ولكل لغة استعمالاتها الاجتماعية الخاصة. وفي هذا الاختلاف يجد علم اللغة نفسه بحاجة الى فهم خصائص هذه اللغات في شكلها العام،" فكما يدرس عالم الحيوان افراد الحيوان على اختلافها ليصل الى فهم سليم لحقيقة "الحيوان"، والدراسة تلجئه الى ان يصنف افراد الحيوان على اسس معينة، وان يبرز خصائص كل "صنف"، وان يؤرخ للحياة الحيوانية ويحاول ان يفسر "نشأتها" كذلك يضع عالم اللغة "باللغات".<sup>3</sup> لانها عبارة عن مجال يتم فيه معرفة اللغة بدراسة كل مجال لغوي وفق اسس معينة، من شأنها ان توضح وظائف وجوانب استعمالها حتى نتعرف على هذه الخاصية الانسانية بشكل عام بعدما تم معرفة كل لغة بشرية بتفاصيلها، فموضوع علم اللغة هو مجموعة من اللغات بل

<sup>1</sup> - نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، ط1، 2009، ص 34.

<sup>2</sup> -Ferdinand desaussure, Cours de linguistique générale, édition Payot, paris, 1949, p: 317.

<sup>3</sup> - محمود السعمران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة،(د-ط)،(د-ت)، ص 50.

انه: "اللغة من حيث هي وظيفة انسانية عامة... والتي تبدو في اشكال نظم إنسانية، اجتماعية تسمى اللغات كالروسية والايطالية، والاسبانية، أو "اللهجات" أو أي اسم آخر من الأسماء، هذه الصورة المتنوعة المتعددة واحدة في جوهرها، وتمثل وظيفة إنسانية.<sup>1</sup> وقد عرفها "ادوارد سابير" بأنها: "طريقة إنسانية خالصة وغير غريزية لتوصيل الأفكار، والانفعالات والرغبات بواسطة نسق من الرموز المولدة توليداً إرادياً."<sup>2</sup> فهي هنا لغة اصطناعية، يستخدمها الانسان في طرح افكاره ورغباته قصد التواصل والحوار داخل جماعة معينة في اللغة الواحدة، او التواصل مع جماعات لغوية اخرى تختلف معه في اللغة، لتنتقل اللغة من المحلية إلى اللغة العالمية في شكل تواصل وحوار عالمي بين هذه اللغات، كما يربطها "سابير" بأعضاء الإنسان الفيزيولوجية التي تدخل في إنتاج اللغة، كمراكز الدماغ ودوره في وظيفة الكلام، ليستنتج من خلال ذلك أن اللغة: "لا تتمركز ولا يمكن تحديد مركزها، لأنها تتألف من علاقة رمزية خاصة، هي علاقة اعتبارية فيزيولوجية بين جميع العناصر الممكنة للوعي من ناحية، وعناصر منتجة معينة في الأجهزة السمعية والحركية والمخية، والعصبية الأخرى من ناحية ثانية ... ومن هنا فليس بوسعنا سوى أن نرضى بأن تكون اللغة نظاماً وظيفياً تام التكوين في التركيب النفسي أو الروحي للإنسان، ونحن لا نستطيع تعريفها بوصفها كياناً بالمعنى الطبيعي - النفسي فقط، مهما كان الأساس الطبيعي - النفسي مهماً في عملها داخل الفرد."<sup>3</sup> ومنه النظر إلى اللغة في وظائفها وأشكالها الرمزية، التي تنتجها وكذا عناصر الوعي والأجهزة الفيزيولوجية للإنسان.

يذهب "سابير" أيضاً إلى علاقة اللغة بالفكر وهو يتساءل عن إمكانية هذا الأخير من دون الكلام وما يربط بينهما، ليحدد ذلك في قوله: "من وجهة نظر اللغة، فقد يعرف الفكر بأنه المحتوى الأعلى الكامن أو الممكن للكلام، المحتوى الناتج عن تأويل كل العناصر في

<sup>1</sup> - محمود السعران، ص 51.

<sup>2</sup> - ادوارد سابير، مدخل للتعريف باللغة: في اللغة والخطاب الأدبي، ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د- ط)، 1993، ص 12.

<sup>3</sup> - ادوارد سابير، ص 15.

تيار اللغة على أنه مسكون بقيمتها التصورية الكاملة ... وفي أفضل الأحوال لا يمكن للغة سوى أن تكون الوجه الخارجي للفكر في أرقى مستويات التعبير الرمزي وأكثرها تعميماً، ولكي نعبر عن وجهة نظرنا تعبيراً مختلفاً بعض الشيء نقول أن اللغة هي في الأساس وظيفة قبل عقلية، فهي تسبغ على الفكر الكامن فيها، الفكر الذي كثيراً ما يقرأ منها، تصنيفاتها وأشكالها بتواضع، أي أنها ليست كما يدعي البعض بسذاجة التسمية الأخيرة للفكر.<sup>1</sup> فسابير يعطي أهمية للغة على أنها الوجه المعبر عن الفكر الذي يتوقف على اللغة من خلال تعبيراتها الرمزية بصورة عامة إلا أنه من جهة أخرى يعود في هذه المسألة لينظر إلى أهمية الفكر باعتباره ميداناً مستقلاً عن ما هو مصطنع من اللغة. حيث يقول: "قد نفترض أن اللغة نشأت نشوء قبل عقلي - لا نعرف كيف، ولا على أي مستوى من الفعاليات العقلية بالضبط - ولكن يجب أن لا يذهب بنا الظن إلى أن النسق المتطور جداً من الرموز الكلامية قد شكّل نفسه قبل نشوء التصورات المتميزة للتفكير، بل يجب أن نتصور أن العمليات الفكرية انتظمت كنوع من التدفق النفسي، مع بدء التعبير اللغوي في الأغلب، أو بالأحرى ما أن عرف التصور حتى تفاعل مع حياة رمزه اللغوي، دافعاً إياه إلى المزيد من النمو اللغوي."<sup>2</sup>

يقول "بول ريكور": "إن الكلمة عبارة عن محول بين النظام والفعل، بين البنية والحدث من جهة، فهي تخص البنية باعتبارها قيمة تفاضلية لكنها مازالت مجرد افتراضية (Virtualité) دلالية من جهة أخرى، فهي تخص الفعل والحدث، وهذا يكمن في أن راهنتها الدلالية هي متعاصرة مع الراهنية المتلاشية للمنطوق."<sup>3</sup> فنظرة "بول ريكور" للغة لا سيما من الناحية الفلسفية فيتحدد من خلال مظهرين:

<sup>1</sup> - ادوارد سابير، ص 19.

<sup>2</sup> - او زواوي بغورة، ص 219.

<sup>3</sup> - Paul Ricœur, le confit des interprétation, essais d'herméneutique, Edition du seuil, paris, 1969, p 93.

"الأول: اللغة من حيث صياغة المفاهيم والأفكار وهذا ما يظهر في كتابه " الاستعارة" والثاني: اللغة من حيث هي أفعال، وهذا ما يظهر من خلال كتابه "الزمان والسرد" وبالتالي يمكن القول اللغة بوصفها أفعال متتابعة في الزمان ولذلك يتحدث عن الخطاب الشعري.<sup>1</sup>

### - اللغة كتعبير عن الفهم لدى بول ريكور:

بين ريكور بان اللغة: " كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الايمان بان فهم الانسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم."<sup>2</sup>

" اللسان معبر عن نظرة إلى الأشياء، فكل لسان يقطع الواقع كما يشاء، وينظم المعقولات ويولد تأويلا للعالم، فالمدلولات اللسانية ليست متطابقة من لسان إلى آخر، فهي تمثل تصور الأشياء وحالة الأشياء على قدر عدد الألسن."<sup>3</sup>

" إن فرضية اعتبار اللسان هيكله للواقع وتقطيعا تصوريا لمعطيات العالم تقوم على أن تعقيد الواقع يؤدي حتما إلى تأويلات متباينة، والألسن تلتقط مظاهره المتنوعة وتنظمها بأجدر ما يتناسب مع حاجياتها."<sup>4</sup>

" إن المدلولات اللسانية تنشأ من الواقع، ولكنها تهيكله وتؤوله."<sup>5</sup>

### - الأسلوبية والنص:

يتم من خلال أسلوبية النص الوقوف على الوسائل التعبيرية التي من خلالها نصل إلى فهم وشرح النصوص وفق عملية تأويلية لهذه النصوص، وذلك من اجل معرفة نوايا المؤلف،" فالوسائل اللسانية تدعم تأويل المعنى، ويكون المتصور السائد إذ ذاك هو التوفيق، توفيق الكتابة، ويتمثل التحليل في النفاذ إلى أسرارها، ولا يغيب الحكم القيمي قط في "أسلوبية

<sup>1</sup> - بول ريكور، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 12.

<sup>2</sup> - زواوي بغورة، ص 122.

<sup>3</sup> - روبير مارتان، مرجع سابق، ص 122.

<sup>4</sup> - روبير مارتان، ص 123.

<sup>5</sup> - روبير مارتان، ص 123.

النص"، وبمقتضى ذلك يكتسب مفهوم الأسلوب بُعداً لم ن فكر فيه بدءاً هو ملائمة الشكل للتأويل الذي يبدو بحسب المنظور المتوخى، أصبح تأويل وأشده وجاهة، ومن ثم الكمال الشكلي والجمالي بلغة النص.<sup>1</sup> وهنا يتدعم التأويل بآليات لسانية تحاول الكشف عن لغة النص وذلك بالتوجه صوب اللغة، أي لغة النص المراد تأويله ومن ثم يتم الكشف عن أسرار كتابته وعن مقتضياتها وفق أسلوبية يكون موضوعها هو النص، وبالتالي يتم تفكيكه حتى يتسنى معرفة ما لم ن فكر فيه حسب هذه الأسلوبية النصية، ليتلاءم مع ذلك الشكل التأويلي الذي يسعى إليه المؤول في تطرقه إلى مثل هذه النصوص.

لقد اقتضت وظيفة اللغة قديماً على الجانب الخطابى بين الأفراد وتحقيق التواصل فيما بينهم، لتظهر بذلك علاقة الفكر بكل ما هو مكتوب، أو كل ما يقال من كلام يمكن فهمه وبالتالي يصبح الخطاب ملازماً للغة كخاصية إنسانية يستطيع من خلالها الإنسان ان يطرح مجموعة من التعبيرات والمعاني التي ينتجها. فهذه الروابط والعلاقات التي تتشكل في اللغة لا يمكنها ان تكون بعيدة عن ما تحتويه هذه اللغة من كدلوات خاصة بالجانب الفكري الذي يحمله المتكلم ومن ثم لا يمكن ان نتصور الذات المفكرة خارج نطاق اللغة، فهي جزء أساسي في حياته وماهيته، وبذلك كان على الفلسفة المعاصرة لاسيما في مجال العلوم الانسانية ان تهتم بمسألة اللغة ويتطوّر مفاهيمها في إطار نظام متكامل من الاشارات والرموز بين المخاطب والمخاطب.

### - النص في المدرسة الوصفية:

نعوم تشومسكي، اللغة والمسؤولية، ت حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط2، 2005،

لأن الإنسان يمتلك ما هو فطري أيضاً والذي يسمى: "بالملكة اللغوية، (المقدرة اللغوية) أو ما يطلق عليها (الكفاءة الكامنة) في العقل. هذه الكفاءة اللغوية الكامنة، هي ذاتها ما اصطلح على تسميته: اللغة المعنية، واللغة بالمعنى العام "Language" عند دي

<sup>1</sup> - روبرت مارتان، ص 202.

سوسير". ص41 وبالتالي الجانب الإنساني لديه مجموعة من المؤهلات اللغوية التي تسمح له بالممارسة اللسانية في مجال الكلام انطلاقاً من توظيف هذه المكتسبات في التعبير عن المعنى اللغوي لما يمكن أن يعطى في الواقع .

## المبحث الثاني: النص في الفضاء التأويلي لدى بول ريكور

## أولاً: النص والتأويل عند بول ريكور:

إن الحديث عن النص باعتباره مادة معرفية هو حديث عن مفهوم صعب، لا سيما عندما يتعلق بمفاهيم أو مصطلحات أخرى، كمفهوم التأويل الذي يعد من أعقد المباحث الفلسفية التي تحيل إلى الجدل والنقاش بين مستويات الخطاب الفلسفي في أشكاله المتعددة، من إبستمولوجيا وفينومينولوجيا، وسيميائيات وغيرها من هذه الأشكال التي ارتحل معها "بول ريكور" من خلال مشروعه الهرمينوطيقي، والذي تجسّد في الحوار المتعدد الجبهات مع البنيوية، وانفتاحه على التحليل النفسي، وقطعه للمسافات الطويلة والشاقة بمساءلة المناهج ومناقشتها، قصد توظيفها وتمحيصها، حتى سميت تأويليته بتأويلية الانعطاف، لاختياره لهذه الطريقة الملتوية والمنعرجة، حيث كان يسلم دوماً بأن قوة الفلسفة تكمن في لا فلسفتها، أي الأفكار والمفاهيم الخارجة عنها، والتي تصبح في إقليمها كائنات فلسفية تستدعي القراءة والتأويل، لقد استعرض قواه المفهومية في التعامل مع النص وهو يعلم بأن إثارة إمكانياته في القراءة، أو فتح جبهات المناظرة مع التأويلات الأخرى ستؤسس النص في مبناه ومعناه، كما يتجلى اليوم للوعي الغربي، كما أن الفلسفة لا يمكنها أن تنفصل عن الكتابة التي تلعب دورها في الممارسة النصية.

إن هرمينوطيقا "بول ريكور" تدعونا إلى اللجوء إلى النص باعتبارها طريقة تحيلنا إلى قراءة نصوص أخرى، ومنه محاولة الوقوف على موضوع النص وفق ممارسة تأويلية نستكشف من خلالها مفهوم النص من خلال المؤلف الذي هو كاتب لهذا النص من جهة، والقارئ الذي يعتبر كذلك مؤولاً لهذا النص من جهة أخرى، مما يدفعنا إلى التساؤل: كيف

ينظر "بول ريكور" إلى النص؟ ما مفهومه؟ وما الذي يطرحه هذا الأخير من استشكالات داخل الفلسفة في سياقاتها المتعددة؟

لقد اهتم "ريكور" بالنص باعتباره وحدة أساسية من وحدات الخطاب، " فهو يقسم الخطاب إلى وحدات: الكلمة، الجملة ثم النص، وهنا يتساءل "ريكور" نفسه ما هو النص؟، ليجيب في نفس الوقت على أن كلمة نص تطلق على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة"<sup>1</sup>، وهنا يمكننا القول من خلال هذا التعريف أن "بول ريكور" يستبعد الخطابات الغير مكتوبة عن النص، أي أن الكلام المنطوق لا يعبر عن النص، وإنما هو محاورة بين شخص وشخص آخر، أو بين جماعة ما، وبالتالي يظهر هناك تمييز بين الكلام والكتابة، وإذا كان الكلام أسبق من الكتابة فإن هذه الأخيرة تحفظ هذا الكلام من خلال تدوينه، ومن ثم تحفظ وجوده وإستمراريته، حتى يتم استخدامه، وعليه فهي العامل الأساسي الذي يضمن وجود هذه النصوص المختلفة، سواء كانت عبارة عن حكايات أو قصص أو أشعار وغيرها من هذه النصوص بتعدد ألوانها، فالكتابة هي ما يشكل فعل ولادة النص عند "بول ريكور"، " فهذا التثبيت أمر مؤسس للنص ذاته ومقوم له"<sup>2</sup>، فمن خلال التعريف الذي يقدمه "ريكور" بأن النص هو خطاب وقد يكون مكتوبا، ففي هذه الحالة فهو نص من النصوص، وبالتالي وجب فهمه كنص لما يحمله من معاني وتساؤلات مختلفة، "وبذلك فالتأويل هو محاولة للإجابة على السؤال الذي يطرحه علينا النص، وفهم النص هو فهم للسؤال، وهذا لا يتحقق إلا بفهم أفق المعنى، أو أفق التساؤل الذي يمكن من خلاله تحديد المعنى، والنص هو جواب عن سؤال يطرحه موضوع النص وليس المؤول"<sup>3</sup>، حتى يتبين القصد الذي من أجله تستخدم النصوص، على أنها تطرح مواضيع وجب التطرق إليها ومعرفتها بأي شكل من الأشكال.

<sup>1</sup> - بلخن جنات، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 37.

<sup>2</sup> - بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، 1988، ص17.

<sup>3</sup> - عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 238.

## الخطاب Le Discours:

يعد الخطاب من المفاهيم التي تعددت مجالاتها واستعمالاتها بشكل مختلف، وذلك من العام إلى الخاص وفق مظاهر متباينة، وتعرفه "سارة ميلز" على أنه: "محادثة خاصة ذات طبيعة شكلية، تعبير شكلي ومنسق عن الأفكار بالكلام أو بالكتابة، يشمل تعبيراً عن الأفكار في شكل خطبة دينية أو رسالة بحث...قطعة أو وحدة من الكلام أو الكتابة وهنا تظهر العودة بالمفهوم إلى أصوله ومصادره الأولى في الكلام والتعبير عن القصد، وقد لا تظهر دلالاته إلا من خلال المجالات التي يستعمل فيها هذا المفهوم، وهذا ما يميز استعمالاته في العلوم الإنسانية من علم الاجتماع بالحديث عن المواضيع الاجتماعية عن مواضيع الإعلام والإشهار وغيرها، إلا أن ذلك لا يمنع ظهور المصطلح في الاستعمالات الخاصة مثل اللسانيات وذلك "بمقارنته بمصطلح النص، حيث يركز مجال تحليل الخطاب Discours analysais على بنية اللغة المحكية المستعملة في ظروف طبيعية كما نجد ذلك في بعض الخطابات كالمحادثات والاستجابات والتعليق، بينما يركز مجال تحليل النص Texte analysais على بنية اللغة المكتوبة ومن الأمثلة على ذلك المقالات، واللافتات، وإشارات المرور، وفصول الكتب". كما أن هذا التمييز ليس محدوداً، وإنما هناك استعمالات أخرى متعددة لهذه المصطلحات في مجال اللغة والكلام، بما يضمن استمرار هذا النوع المعرفي من الظهور في مجالات المعرفة الإنسانية.

كما يعد "ميشال فوكو" من أهم الذين استعملوا مفهوم الخطاب بشكل كبير من خلال مواضيعه التي تطرق إليها كـ"السلطة"، و"المعرفة" والتي تشكل بدورها لمفهوم الخطاب الذي يتحدث عنه "فوكو" في علاقته بالسياسة التي ينبغي عليها حسبه أن تكتسب فيه الطابع السليم، إذ يقول: "يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة. وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب

- وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك - ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكنه أيضاً هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب - والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك - ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من اجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها"<sup>1</sup>. فالخطاب يصبح وسيلة لبلوغ الأهداف، بل هو الهدف نفسه حسب "فوكو" لأنه هو الذي يمنحنا الكلام عن الأشياء، والقدرة على التعبير حولها، ومنه البحث عن المعنى داخل هذا الخطاب، فالنصوص الأصلية تتكرر من خلال الشروحات التي تقدم لها على شكل نصوص أخرى، وبالتالي تتشكل معها خطابات جديدة تمتلك معاني خفية، وجب شرحها وفهمها، أي تأويلها من جديد. "لأنه ليس إلا لعبة، لعبة كتابة في الحالة الأولى، ولعبة قراءة في الحالة الثانية، ولعبة تبادل في الحالة الثالثة، وهذا التبادل، وهذه القراءة، وهذه الكتابة، لا تستعمل أبداً إلاّ العلامات"<sup>2</sup>. مما يجعل الخطاب على نحو من المعرفة التي تحمل دلالات تختفي وراء الكتابة، والقراءة التي تفتح المجال لهذا النوع من أشكال التعبير أن يتفاعل مع الكلمات.

"يمكن القول ان للنص تصورين: فالاول ثابت كونه مجموعة من الابنية المركبة المتفاعلة بينها القابلة للتحليل وفك الشفرات واعادة البناء، والتحويل، والثاني متحرك كونه انتاجية - حسب تعبير كريستيفا - تتفاعل داخله مجموعة نصوص سابقة او متزامنة له، فهو حوار فني لممارسات متنوعة".

"للنص سياق ذو أبعاد تاريخية واجتماعية وثقافية تتفاعل فيما بينها متضمنا علاقة مبدعة، أما التركيب فيجسد علاقات كلماته المركبة فيما بينها والمشكلة لدلالة معينة تحدد بداية النص ونهايتها...واهم مايجعلنا نلج عالم النص هو العنوان، اذ انه مفتاح الدلالة، لا يشترط وجوده، ولكن غيابه يشكل تحديا للناقد او المحلل، واخيرا الخطاب والمقصود به الوسيط بين

<sup>1</sup> - ميشال فوكو، نظام الخطاب، ت محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، (د-ط)، 2007، ص 9.

<sup>2</sup> - ميشال فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 37.

اللغة والكلام، ويعرفه "بول ريكور" قائلاً: "لنطلق كلمة نص على كل خطاب تم تثبيتته بواسطة الكتابة"، والخطاب هنا هو الانجاز الفعلي للغة ثم جاءت الكتابة لتثبيته خطياً، لهذا نجد النص اليوم في شكله الصوري مما يسهل تحليله، فالنص يحمل في طياته رسالة مكتوبة حاملة لمدلولات معينة للنص أنواع متعددة منها: النص المترابط أو المتعالق وهو النص الخاص بالمجالات الالكترونية كالحواسيب، ويعد من اعقد النصوص وأكثرها تطوراً، وهناك النص المفتوح والمغلق مع "امبرتو ايكو"، وكذا النص المقروء والمكتوب مع رولان بارت

### - ثانياً: النص بين القراءة والكتابة عند ريكور:

لقد ربط "بول ريكور" التأويل بالنص لأن هناك علاقة بين القراءة والنص، " فالنص يجعل المؤلف يصل إلى القارئ، كما يجعل القارئ يصل إلى المؤلف"<sup>1</sup>. وقد تختلف كل قراءة لنص ما عن قراءة أخرى لهذا النص، بحيث يقول لنا أن التأويل هو فن التطرق إلى النصوص في سياق مخالف لمؤلفها، أي أن النص يحمل عدت قراءات وتأويلات، فظهور الكتابة يفسره "ريكور" بوجود تغير في العلاقة بين العبارة والخطاب، أي أن الأمر كان ينطلق من الخطاب، أو الكلام الشفهي ثم الكتابة فالنص، أما الآن فهناك قصد فكتابة فنص، ومن ثم تظهر وظيفة القراءة في هذه النصوص بعد ما كانت هناك علاقة ووجود بين المخاطب والمخاطب، فالكتابة هنا توضح لنا هذه العلاقة الجديدة بينها وبين القراءة، حيث يبين لنا "ريكور" " أن العلاقة بين كتب وقرأ ليست حالة خاصة منبثقة عن العلاقة بين تكلم وأجاب، فهي ليست علاقة تخاطب (محادثة) ولا تتوفر فيها وضعية الحوار. فلا يوجد حوار بين القارئ والكاتب من خلال عمله الفني، ليست القراءة فعلاً حوارياً، لأن الحوار هو تبادل للأسئلة والأجوبة"<sup>2</sup>، وهنا الكاتب لا يجيب القارئ، فهذا الأخير يكون غائباً لحظة الكتابة،

<sup>1</sup> – Paul Ricœur, Sur la traduction, Editions Bayard, Paris, 2004, p. 17.

<sup>2</sup> – Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, ED Du Seuil, 1986, P 139.

والكاتب يكون غائباً لحظة القراءة، "لأن علاقة القارئ بالكاتب من طبيعة مغايرة تماماً"<sup>1</sup>، فالكتابة بنظر "ريكور" إجراء تبديل عن الكلام باعتبارها تعبيراً أو تسجيلاً مباشراً لذلك القصد، أو البنية لهذا الكلام ومن ثم تصبح الكتابة مصدر نص.

يقول ريكور " الكتابة إجراء مشابه للتلفظ، موازي للتلفظ، إجراء بديل عنه، بل يعترضه- إن صحّ التعبير- ولذلك أمكننا القول، بأن ما تثبته الكتابة هو الخطاب بوصفه نية القول (L'intention de dire). وأنّ الكتابة هي تسجيل مباشر لهذه النية (أو هذا القصد)... هذا التحرر لفعل الكتابة يعدّ بمثابة عقد الميلاد للنص"<sup>2</sup>. وبالتالي فالنص سيكون في شكل مخالف للكلام الشفهي أو الخطاب في نظر القارئ. " فالقارئ يمتلك فقط جدولاً من الإمكانيات المحددة بدقة والمشروطة بحيث إن الفعل التأويلي لا يفلت من مراقبة المؤلف"<sup>3</sup>. وهنا تظهر أهمية الكتابة كتعبير عن مقاصد المؤلف الذي هو بمثابة صانع النص، والذي ينكشف مع القراءة التي يحاول من خلالها القارئ الوصول إلى المعنى الخفي في هذه النصوص، ومن ثم يظهر عمل القراءة على أنه عمل التأويل في محاولة كشف الدلالات والمعاني التي تخبؤها الكتابة داخل النص.

أما في الكلام الحي "يتجه المعنى المثالي لما نتلفظ به صوب الإحالة الحقيقية المتمثلة في عما نتكلم (PARLE ON QUOI SUR CE)، بل قد تتداخل هذه الإحالة مع الإشارة، حيث يلتقي الكلام بالحركة التي تكشف عن الشيء المتحدث عنه، فيتلاشى المعنى في الإحالة وتتلاشى الإحالة في الإشارة، وليس الأمر كذلك عندما يحتل النص مكان الكلام، حيث يتم اعتراض حركة الإحالة باتجاه الإشارة في الوقت الذي يُقطع الحوار من قبل

<sup>1</sup> - بول ريكور، من النص إلى الفعل، تر: محمد برادة، حسان بورقية، دار عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001، ص 19.

<sup>2</sup> - Ibid, P 139.

<sup>3</sup> - أمبرتو إيكو: شعرية الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي، جدة، ع 6، 1998، ص 87.

النص<sup>1</sup>. و"بول ريكور" هنا لا ينفي الإحالة عندما تكون هناك إشارة، والتي تدل على الشيء الذي نتكلم عنه لأنه لا يمكن أن يكون هناك نص دون إحالة، هذه الأخيرة التي تتحقق وفق مهمة القارئ وعمل التأويل بالخصوص.

فمشروع ريكور كان يهدف إلى إقامة علم لتفسير النصوص يعتمد على منهج موضوعي صلب، لذلك اتجه إلى علم الدلالة واللسانيات، والإبستمولوجيا والتحليل البنيوي، على ألا يكون حبيس انغلاق النص، وفي الكيفية المتعالية عن ذاتية المؤول وعن قصدية المؤلف في نفس الوقت، وهنا لا بد من فهم النص، والفهم عند "ريكور" هو الإمساك بسلسلة من الدلالات الجزئية في فعل تركيب ككل واحد، أي أنه معنى شامل للموضوع، إلا أنه ارتبط عند "ريكور" بسياق الرمز قبل النص والفهم هنا يرتبط بنوعين من التأويل.

عبر تأويل الرموز فقط بل لقد وجد في النصوص الأنموذج الكامل للتأويل، فهو يؤكد على لا نفسانية الفهم بحيث لا يحصر بين القارئ والكاتب، لأنه قصد نفسي لا يمكن الكشف عنه بل بين خطاب النص وخطاب التأويل، فالفهم يرتبط بالمعنى الموضوعي للنص والعالم الذي يكشفه. فالمهم هنا بالنسبة للمؤول هو تحديد المعنى الموضوعي للنص. "فلا ذاتية المؤلف ولا ذاتية القارئ هي النقطة المرجعية الحقيقية، وإنما النقطة المرجعية هي المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر"<sup>2</sup>.

فالتأويل يبحث في ثنايا النص عن حركة داخلية تنظم وتتسق الأثر، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته، أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إبداع عالم هو مادة النص، أو شبيئته وهذه الحركة المزدوجة الدينامية الداخلية والقصدية البرانية تؤسس ما يسميه "ريكور" (نشاط النص) أو العمل الفعلي للنص. يقول "ريكور": "إن التأويل ليس أن نفهم النص أفضل مما أراد له صاحبه، أو يكون الفهم الذاتي أعمق وأنفذ من فهم المؤلف لنصه، وإنما متابعة هذا

<sup>1</sup> - Ibid, P 140 , 141.

<sup>2</sup> - عادل مصطفى، مرجع سابق، ص 211.

النشاط الداخلي والخارجي للنص عبر علاماته المنتظمة في عالمه، وقدرته على تشكيل فضاء تجد فيه الذات أو القارئ أشكال تنقيبه عن المعنى، وإنما سببه للدلالة أو العلامة، بهذا المعنى يتيح فهم النص إعادة تفسيره وتنظيم فضائه الدلالي<sup>1</sup>. فـ"ريكور" يرفض تلك النظرة الدوغمائية التي تدعي امتلاك حقيقة النص، لأنه لا يوجد معنى حقيقي لنص ما بتعبير بول فليري.

### - ثالثاً: بول ريكور ومفهوم عالم النص:

يذهب "بول ريكور" في تأويليته إلى مفهوم عالم النص من خلال "القطع مع البحث عن القصد والنيات المخفية خلف النص، وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير آخر فإن النص يفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الإمكان أو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة"<sup>2</sup>، فالنص إذن يندمج من خلال هذا العالم في عدت آفاق تجعلنا نتفاعل مع عملية القراءة التي تكشف عن الذات الإنسانية في تعاملها مع النص، "وفعل الكتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب، هو شرط لظاهرة أساسية أعمق وهي استقلالية النص، وهذه الاستقلالية من عدة جوانب، فهي استقلالية تجاه قصد الكاتب، حيث يتحرر النص من قصد المؤلف، وهي استقلالية تجاه المشروطيات الاجتماعية والثقافية التي حكمت إنتاج النص، وهي استقلالية تجاه المتلقي أو القارئ"<sup>3</sup>، فبالنسبة لـ"بول ريكور" فإن النص بكل ما يحمله من أقوال لا يتطابق بالضرورة مع ما يقصده كاتبه، أي أن ما يقصده النص قد لا يقصده المؤلف، لذلك يكتشف المؤلف الذات من جديد في عالم النص.

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 72.

<sup>2</sup> - حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنم للبطاعة والنشر، المغرب، ط1، 1992، ص 45.

<sup>3</sup> - كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص 94.

إن الأشياء متغيرة على الدوام وهي ليست دائما كما نراها، ذلك أن اعتقاداتنا وأفكارنا ليست متطابقة، ومن ثم فإن الجروح إلى عالمية التأويل يقتضي إعادة بناء الرؤية النقدية على أساس "أن عالمية التأويل هي في الواقع، عالمية البعد الفلسفي وليس مجرد القاعدة أو الدعامة النظرية لعلوم الإنسان، يتعلق الأمر بتمديد آفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني. عالمية التجربة التأويلية تعني أيضا تشكل التجربة الإنسانية في عالم أو فضاء التأويل، أي التأويل بوصفه الحقل أو الفضاء أو البعد الفني والتاريخي واللغوي"<sup>1</sup>. فالنص يعد مساحة هامة من المعرفة لما يحمله من أثقال ذلك الجهد الفكري، والعمل الفلسفي في اشتغاله حول قضايا اللغة والتأويل، والخطاب وغيرها، وفي كل حالاته التي يظهر من خلالها، ومهما تعددت أنواعه فهو يحمل تلك البنية التركيبية التي تشكله، والتي من خلالها يتم شرحه وتفسيره، ولقد شكل النص نقطة الاهتمام بالنسبة لـ"بول ريكور" من خلال تركيزه على عملية تأويله، وهذا ما يظهر في فلسفته التأويلية التي اهتمت بالنصوص قصد معرفة استعمالاتها وكشف مضامينها، ومتابعة نشاطها، وعلاقة ذلك بالذات وما تنتجه من فضاءات متعددة من خلال التعامل مع هذه النصوص، لاسيما فضاء التأويل، باعتباره المجال القائم على شرح وتفسير النصوص.

يقودنا عالم النص إلى معرفة تشكيلات هذه النصوص، وكيفية بناءها في مجالات الأدب والسيماثيات وغيرها من جوانب هذا الشكل المعرفي، مما يجعلنا نتساءل عن الأشكال التي تظهر بها في ساحة المعرفة التأويلية؟ وهذا ما يحيلنا إلى مفاهيم تتعلق بها بالأساس كمصطلح "التناص"، فما مفهومه؟ وما تمظهراته في عالم النص؟

فالبداية التاريخية للتناص كانت مع الشكلانيون الروس من خلال تطرقهم لمفهوم النص الأدبي في تعاملهم معه كوحدة متكاملة لها ميزتها الجمالية الخاصة التي تتشكل

<sup>1</sup> - هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي زين، منشورات الاختلاف، ط2، 2006، ص26.

بارتباط عناصر النص الداخلية فيما بينها، إلا أنه مع "جاكسون" و "تينيانوف" تحول إلى الارتباط بالجانب الخارجي، أي دخول الآداب الأجنبية في تشكيلاته، من خلال دراستهم لتطور الدراسات الأدبية واللسانية، وهذا ما يدعو إلى الانفتاح على العالم الخارجي عن النص ودراسة العلاقات التي تربط هذا النص بالنصوص الأخرى، وهو أرهاص من الشكلانيين الروس، تحققت ولادته الفعلية مع "باختين" و "كريستيفا" فيما بعد.

يظهر النص في مجال الدراسات اللسانية والأدبية على أنه من المفاهيم التي لم يتم تحديدها بصورة واضحة، "فبعضهم يقصر إجراءه على الخطاب المكتوب بل على الأثر الأدبي، ويرى فيه آخرون مرادفاً للخطاب". على أنه لا يقتصر على هذا الحد فهو يشمل أيضاً مجال السيميائيات كالنصوص الموسيقية وغيرها، فهو كل بنية كلامية مكتوبة أو منطوقة تؤدي وظيفة تواصلية معينة.

وعلاقة النص بالخطاب تظهر من خلال تحديد هذه المفاهيم، لاسيما الخطاب "فإن عرفناه باعتباره كل مجموعة ملفوظات لمتلفظ موسومة بوحدة غرض شاملة، قلنا إن في إمكان الخطاب إما أن يتطابق مع نصّ (وهي الحالة عند التّواصل الكتابي حيث تتطابق الوحدة التّواصلية والوحدة الاغراضية عموماً) وإما أن يكون مكوناً من عدّة نصوص"<sup>1</sup>.

وقد تم النظر لمفهوم الأيديولوجيم على أنه "يتمظهر على شكل كلمات، طرق اللباس، العلاقات التنظيمية بين البشر، إن كل أيديولوجيم هو جزء من الواقع المادي الاجتماعي... فهو مجموع الدلائل والأفكار التي استمدتها الفرد من المجتمع وصاغها في شكل الفاظ وكلمات".

<sup>1</sup> - دوكرو أوزوالد، شافار جان ماري، المعجم الموسوعي الجديد في علم اللغة، ت المهيري عبد القادر، صمّود حمادي، دار سيناترا، تونس، 2010، ص 501.

لقد انتشر مصطلح التناص بشكل كبير في الدراسات النقدية الغربية لاسيما مع "رولان بارت" الذي استعمله في أهم كتبه "كالذة النص"، حيث يقول "كل نص هو تناص والنصوص الأخرى تتراءى فيه بمستويات مختلفة، وبأشكال ليست عصية على الفهم، بطريقة وبأخرى... فكل نص ليس إلا نسيجاً جديداً من استشهادات سابقة".

كما يعد "جيرار جينيت" من الفلاسفة السابقين لاحتضان هذا المصطلح بتقسيمه لمفهوم التناص إلى خمسة أنواع:

**1- النصوص الشاملة:** وهي النصوص التي تحاول الرجوع إلى سابقاتها، والتي لا يمكن حسب "جينيت" أن تكون هناك قطيعة معها، بل يجب البحث عن تلك العلاقات التي تربط النصوص فيما بينها.

**2- المابين نصية:** وهي النصوص التي تتداخل ضمن علاقات حوارية مع عناصر أخرى، بالرجوع إلى ما قبل النص، فهي نصوص تكوّن ذاتها من خلال آليات تشكلها.

**3- الميثاليسانية:** وهي النصوص التي تتشكل عن طريق علاقتها بنصوص أخرى ليست من نفس جنسها، ككتاب "فينومينولوجيا الروح" لـ"هيغل" والذي يشير حسب "جينيت" بطريقة صامتة إلى كتاب "Le nouveau de rameau"، أي قيام الكاتب بتحويل النص بطريقته الخاصة.

**4- الشامل النصي:** والتي من خلالها يتبين النوع الذي ينتمي إليه النص، أي أن القارئ هو المحدد لهذا النوع من التناص من خلال مقارنته للنص مع معلوماته السابقة.

5- النصية المتفرعة: وهي النصوص التي تشتق وتتفرع من نصوص أخرى بطريقة المحاكاة أو التحويل، ويسمى "جينيت" النص السابق بالنص الأصل Hypo texte، والنص اللاحق Hypertexte أي المتفرع.<sup>1</sup>

في 1965 أصدر "بول ريكور" كتابه: "في التأويل، مقالة حول فرويد"<sup>2</sup>.  
يمثل النص: "سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة وتشكل وحدة تواصلية"<sup>3</sup>. فلا يمكن تقييد النص بكلمة أو جملة لانه عبارة عن عمل متواصل وخلاق يستطيع الانتاج من خلال حريته...  
يرجع علم النص إلى: "عدة نظريات سابقة كالبلاغة وفن الشعر، واللسانيات، والبنوية، والأسلوبية والشعرية، والسيمائية..."<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - فيصل الأحمر، ص 147، 150.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, De l'interprétation, Essai Sun Freud, seul, paris, 1965.

<sup>3</sup> - فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 134.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 135.

## المبحث الثالث: التأويل السيميائي

## - أولاً: الهرمينوطيقا وعلم السيميائيات:

يعود تعريف "جوليا كريستيفا" للنص على أساس مرجعيات تاريخية واجتماعية، إذ تقول في ذلك: "لا يجمع النص واقع شتات أو يوهم به دائماً، وإنما يبني المسرح المتنقل لحركته التي يساهم هو فيها ويكون محمولا وصفة لها، فعبر تحويل مادة اللسان (في تنظيمه المنطقي والنحوي)، وعبر نقل علاقات القوى من المساحة التاريخية إلى مجال اللسان ينقرو النص ويرتبط بالواقع بشكل مزدوج"<sup>1</sup>. فالنص يتأثر بهذه المتغيرات التاريخية والاجتماعية، لأنه يتولد من خلالها باعتباره الوجه المعبر عن اللغة بما تطرحه من تواصل لغوي بين الكلمات والجمل التي تضمن له هذه الإنتاجية النصية، ومن ثم تشكل هذه العلاقات بين مختلف الأقوال فيما بينها ما تسميه "كريستيفا" بالتناص حيث تجتمع أقوال نصوص أخرى في نص واحد.

فالسيميوطيقا تحاول طرح فكرة الاختلاف، كما أن الافتراض الأول لها هو: "أنه لا توجد دلالة بدون اختلاف، كما لا يوجد "أعلى" بدون "أسفل"، و"ساخن" بدون "بارد" و"خير" بدون "شر"، كما يقول "جريماس" نفسه: نحن ندرك الاختلافات ويفضل هذا الإدراك يتخذ العالم شكله أماننا، من أجل ما تستهدفه"<sup>2</sup>.

فنظرة "سوسير" إلى اللغة باعتبارها ظاهرة لغوية تظهر من خلال إسهامه العظيم في هذا المجال، حيث يعتبر أن الدلالة لا تكمن في الكلمات المفردة، بل في نظام معقد من

<sup>1</sup> - فيصل الأحمر، معجم السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 138.

<sup>2</sup> - برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، ت عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، ط1،

العلاقات نظرا لوجود الاختلافات التي تحددها<sup>1</sup>، أي أن هذه الاختلافات التي تطرح داخل اللغة هي التي تستجيب لوجود التنوع الدلالي في الكلمات فالسيميوطيقا هي: "نظرية إنتاج الدلالة أي توليد الدلالة"<sup>2</sup>.

" الاستعارة تعد جزءا من البنية التصورية للإنسان، إذ من خلالها يدرك الفرد العالم، ويتفاعل معه"<sup>3</sup>.

" الاستعارة حمالة أوجه، ولها صلة وثيقة بوجود الإنسان وكيونته من خلال سؤال المعنى المنفصل باستمرار، والذي يتطلب متابعة دقيقة في ضوء مقاربات متنوعة ومتكاملة، تفتفي آثاره المتجذرة في التفكير الإنساني، والمتجلية في الأساليب اللغوية والكلام العادي ... ومختلف الأدلة السيميائية"<sup>4</sup>.

"لأن التوجهات الحديثة في السيميوطيقا تدمج جميع المظاهر الثقافية والاجتماعية في مراتب تصنيف العلامة، حيث صارت العلامة - الوظيفة أهم فصل من فصول السيميوطيقا"<sup>5</sup>، فأصبحت بذلك كل الأشياء ذات علامات سيميوطيقية، بما أنها تمثل وظيفة ذات دلالة ثقافية أو اجتماعية، وذلك حسب ما يفهمه كل إنسان من تلك العلامة السيميوطيقية. يقول "إيكو": "العلامة أو الممثل هي شيء ينوب بالنسبة لشخص ما عن شيء معين، بموجب علاقة ما أو بوجه من الوجوه. إنه يتوجه إلى شخص ما، أي يخلق في ذهن هذا

<sup>1</sup> - برونوين ماتن، فليزيتاس رينجهام، معجم مصطلحات السيميوطيقا، ت عابد خزندار، المركز القومي للترجمة، ط1، 2008، ص 11.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 169.

<sup>3</sup> - لحويديق عبد العزيز، نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايفوف ومارك جونسون، دار كنوز المعرفة، ط1، 2015، ص 5.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 6.

<sup>5</sup> - بلقاسم الزميت، المسارات العامة لتحديد مفهوم العلامة، مجلة فكر ونقد، دار النشر المغربية، المغرب، ع 57، 2004، ص 45.

الشخص علامة معادلة أو ربما علامة أكثر تطوراً<sup>1</sup>. مما يجعل من هذه العلامة عبارة عن تفسير آخر للعلامة الأولى وتأويلاً جديداً لها، لأنها تقدم معناً مماثلاً لما تم تقديمه في الشكل السابق لها، عن طريق هذا التمثل.

لقد اهتم "بول ريكور" بمسألة الدلالة التي تعد من أهم مقتضيات الفلسفة التأويلية، لذلك جاء السيميائيات في منحهاها التأويلي مع "ريكور" لتجسد ذلك المبدأ الأساسي في تصوره، وهو: "أن الرابط بين العلامة ومؤولها هو رابط مفتوح، أي أن هناك مؤولا آخر يمكن أن يتوسط الرابط الأول"<sup>2</sup>. فهناك حركة لا تتوقف عن المعطى الأول، بل لا بد لها من الانفتاح على عالم متعدد الحالات الغير منتهية في هذا المجال السيميائي، الذي يمثل نقطة مهمة بالنسبة "لبول ريكور" في الاستناد إليها ضمن مجال التأويل أو الهرمسية التأويلية، ومن ثم جاءت اهتماماته بالسيميائيات لاسيما مع الفيلسوف "شارل ساندرس بيرس" C.S.Peirce " لأنها تحمل في نظره معطيات فلسفية يستطيع الاستناد إليها في تأويليته، بما أنها ترتبط بمجال الإدراك واشتغال الوعي، وكذا تمضهرات المعنى. كما أن "بيرس" طرح مقولات أساسية في تعريف "العلامة signe" ودلالاتها اللامتناهية.

لقد فرضت السيميائيات نفسها في عالم التأويل لاسيما بارتباطها بمسألة "الرمز" لتشمل بذلك طريقة تعاملها مع الموضوعات، فهي: "وثيقة الصلة أيضا بالرؤية التي تجعل الرمز منطلقا لصياغة ما تسميه " السلوك السيميائي" فلا وجود عندها لموضوعات حركية، فحين يرى الآخرون أشياء وظواهر لا يرى السيميائي سوى العلامات التي تشتغل من خلال وجهها الرمزي كبؤر لدلالات ثانية، لا مجرد استنساخ العالم مكتف بذاته"<sup>3</sup>. فالرمز هو ما يدفع بوجود دلالات متعددة حيث لا تظهر بشكل مباشر، وإنما هي وظيفة تتعلق بالسلوك

<sup>1</sup> - بلقاسم الزميت، مرجع سابق، ص 59.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, Du texte a l'action, éd, seuil,1986, p 164.

<sup>3</sup> - سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرمسية إلى السيميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص

الإنساني من خلال اكتشاف تأويلات رمزية، مما يجعل الارتباط بين مفهوم الرمز والتأويل، " فمصدر الحاجة إلى التأويل هو وجود معنى متعدد ولا يمكن الكشف عن تعددية المعنى إلا من خلال التأويل"<sup>1</sup>.

### - في ماهية السيميائيات:

تعرف السيميائيات أو السيمياء\* بأنها: " دراسة الإشارات (والمشتقة من جذر يوناني هو Sémion ويعني العلامة ) وهي دراسة الشفرات، أي الأنظمة التي تُمكن الكائنات البشرية من فهم بعض الأحداث أو الوحدات بوصفها علامات تحمل معنى"<sup>2</sup>. فهي حقل معرفي يهتم بالدراسات الإنسانية والاجتماعية، حيث طرحت السيميولوجيا Sémiologie"" مع "دي سوسير" في علم اللغة، كما ظهرت السيميوطيقا أو السيمياء "Sémiotique" مع "بيرس"، وهكذا بظهور مجموعة من السيميائيين تشكلت مجموعة قضايا مختلفة في الأدب واللغة والتأويل، حيث يظهر هذا المجال في اللغة من خلال النص، في محاولة لاكتشاف المعنى ومسألة الرموز، فتحاول بذلك السيميائيات أن تظهر كعلم موضوعي يتعلق بالنص ودراسة وحداته كعلامات تحمل معاني مختلفة. وبما أن السيمياء " هي دراسة الشفرات والأوساط فلا بد لها أن تهتم بالأيولوجية، وبالبنى الاجتماعية - الاقتصادية، وبالتحليل النفسي، وبالشعرية، وبنظرية الخطاب."<sup>3</sup> فهي تهتم إذن بكل الجوانب الاجتماعية والنفسية، وما تعلق بالفكر والأدب، وبما أنها تتطرق إلى بنية الرمز والخطاب فقد تأثرت بالبنوية من ناحيتها التاريخية، وكذا بعلم الكتابة لاسيما مع "جاك دريدا".

<sup>1</sup> - Paul Ricœur, Le conflit des interprétation, éd, seuil, 1969, p 17.

<sup>2</sup> - علي محسن جمجوم، السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة، مكتبة الأسرة، (د- ط)، 1992، ص ص 13، 14.

\* - جاء هذا المصطلح في الدراسات العربية مع د صلاح فضل حيث تم اقتراح التسمية في اللغة العربية (السيميائية)، أي العلامات وهي تسمية موقفة في استخدامها للكلمة العربية (سيمياء) أي علامة أو ملمح، ( أنظر: صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، ط1، 1998، ص 297).

<sup>3</sup> - روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994، ص 15.

إذن فهناك مصطلحين "السيمولوجيا" و"السيميوطيقا" حيث يفضل الأوروبيون استعمال المفهوم الأول الذي جاء به الأوروبي "دي سوسير" والذي فسره في كتابه "علم اللغة العام" في قوله: "اللغة نظام من العلامات "System of Signs" التي تعبر عن الأفكار، ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة ... أو العلامات العسكرية، أو غيرها من الأنظمة ولكنه أهمها جميعا، ويمكننا أن نتصور علما موضوعه دراسة حياة العلامات في المجتمع، مثل هذا العلم يكون جزءا من علم النفس الاجتماعي، وهو بدوره جزء من علم النفس العام، وسأطلق عليه علم العلامات "Semiology"<sup>1</sup>.

ويفضل الأمريكيون استعمال المفهوم الثاني أي "السيميوطيقا" نسبة إلى الأمريكي "شارل ساندرز بيرس"، وإذا كان "سوسير" أراد من هذا العلم دراسة العلامات في دلالاتها الاجتماعية فإن "بيرس" أراد منها دراسة العلامات العامة في إطارها المنطقي، فالسيميوطيقا البيروسية لا ينصرف كامل اهتمامها إلى العلامة فقط، بل يتجاوزها إلى ما تنتج هذه العلامة مما هو ثانوي وغير أساسي، إلى درجة أن يصبح ذا قيمة، كتذاكر الحافلات والصكوك المصرفية، أو ذا شكل إبلاغي كالتعبير عن العواطف وكالتعبير الأدبي<sup>2</sup>.

يجمع الدارسون على أن السيمولوجيا هي: "العلم الذي يتناول الرموز بقدر ما يتناول الإشارات والبحث في علاقتها بالمعاني والدلالات المختلفة التي يمكن أن تشير إليها"<sup>3</sup>. فهي: "ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات لغوية كانت أم أيقونية، أو حركية، وبالتالي فإذا كانت اللسانيات تدرس الأنظمة اللغوية، فإن السيمولوجيا تبحث في العلامات غير اللغوية التي تنشأ في حضان المجتمع"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - عصام خلف كامل، الاتجاه السيمولوجي ونقد الشعر، دار فرحة للنشر والتوزيع، (د-ط)، (د-ت)، ص ص 17،16.

<sup>2</sup> - محمد السرغيني، محاضرات في السيمولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، (د-ت)، ص ص 7،8.

<sup>3</sup> - عصام خلف كامل، مرجع سابق، ص ص 17،18.

<sup>4</sup> - جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، عالم الفكر، الكويت، ع 3، 1997، ص 80.

وورد تعريف في موسوعة علم الإنسان بأنه: "علم العلامات، أو السلوك المستخدم للعلامة، وينطوي على دراسة كل من الاتصال اللغوي وغير اللغوي، كما يدرس كيف تخلق عملية تنميط السلوك الثقافي البشري صورة الدلالة التي يتم تفسيرها وفقا لمبادئ عامة مشتركة، وعادة ما يتم ذلك بمناظرتها بالسلوك اللغوي"<sup>1</sup>. ومن ثم يكون هذا العلم قد ارتبط بالعلاقات التي تطرح نتيجة السلوك المتبادل بين العلامات في اشكالها المتعددة، لذلك، "حاول" بول ريكور "البرهنة على أن السيمياء تهتم بالعلاقات التبادلية فقط، وأن علم الدلالة هو دراسة للقضايا ومعانيها المرجعية."<sup>2</sup> أي كل ما يمكن أن يتولد عن علامة من العلامات السيميائية في شكلها الدلالي، وذلك في معظم القضايا، بما تطرحه من معاني مختلفة حول نص ما.

### - مفهوم العلامة:

العلامة\* هي: "الشكل الرمزي الأمثل الذي يقوم بدور الوسيط بين الإنسان وعالمه الخارجي، وهي الأداة التي يستعملها في تنظيم تجربته بعيدا عن الاكراهات التي يفرضها الاحتكاك المباشر مع معطيات الطبيعة الخام."<sup>3</sup> فقد مكن هذا الوسيط السيميائي للإنسان من معرفة أموره، واكتشاف محيطه ووعيه بما يقتضيه العالم، لذلك تجنب التعامل مع ما هو طبيعي بشكل مباشر، فتعامل مع الرموز وقام بتأويلها، لأن الطبيعة تظهر أيضا من خلال اللغة التي وجب فهمها وتفكيك رموزها، حتى يتسنى لنا التعامل معها بشكل أكثر وضوحا

<sup>1</sup> - عصام خلف كامل، مرجع سابق، ص 19.

\*- لقد ذكر د جابر عصفور أن العلامة " هي الإشارة التي تدل على شيء آخر غيرها بالنسبة إلى من يستعملها أو يتلقاها، على نحو تقوم العلاقة في ذاتها على صلة دال ومدلول في علاقة تنتج دلالة، وإذا كان الدال قرين البعد الحسي الذي يصفح سمعنا عند تلفظ الكلمات، فإن المدلول هو البعد التصوري، أو المفهوم الذي نعقله من هذا الدال." (انظر رامان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 1996، ص 109).

<sup>2</sup> - روبرت شولز، مرجع سابق، ص 248.

<sup>3</sup> - امبرتو ايكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2010،

مما هي عليه في الواقع، ومن ثم فهم دلالتها السيميائية. فهذه الأخيرة هي بمثابة: "ذلك العلم الذي يهتم بتمفصل الدلالات وأشكال تداولها، أو هي العلم الذي يرصد تشكل الأنساق الدلالية ونمط إنتاجها وطرق اشتغالها"<sup>1</sup>.

توضح "جوليا كريستيفا" موضوع السيميولوجيا في قولها: "إن دراسة الأنظمة الشفوية والغير شفوية، ومن ضمنها اللغات بما هي أنظمة أو علامات تتمفصل داخل تركيب الاختلافات، إن هذا هو ما يشكل موضوع علم اخذ يتكون، وهو السيميوتيقا ... أي العلامة"<sup>2</sup>. وقد ذكر "دي سوسير" في قوله: "وبالتالي يمكننا أن نتصور علما يدرس حياة العلامات داخل المجتمع، نطلق عليه علم العلامات Semiology ... وبإمكانه أن يعلمنا مما تتكون العلامات، وطبيعة القوانين التي تحكمها، ولأن هذا العلم لم يوجد بعد فلا نستطيع التكهّن كيف سيكون، ومع ذلك فإنه حقا في الوجود، وموقعه مكفول مقدما، وما علم اللغة إلا جزء من هذا العلم العام، وسوف تنطبق القوانين التي يكشفها علم العلامات على علم اللغة الذي سيجد نفسه ملازما لأحد المجالات المحددة بدقة من الظواهر الإنسانية"<sup>3</sup>.

وقد ذهب "رولان بارت" الذي مارس التحليل السيميولوجي الى الاعتقاد بأن: "اللسانيات بوصفها أكمل الأنظمة العلاماتية هي الأصل وأن السيميولوجيا فرع منها، أما "جاك دريدا" وإن اعترف بجهود "بارت" فقد دعا إلى قلب مقولة "بارت" نفسها، وذهب إلى أن "النحوية" والكتابة بوصفها أثرا هي سمة الإشارة الكبرى، ولا بد أن تكون الأصل الذي عنه تنفرع السيميوطيقا واللسانيات"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - امبرتو ايكو، العلامة، مرجع سابق، ص 12.

<sup>2</sup> - عصام خلف كامل، مرجع سابق، ص 26.

<sup>3</sup> - فرديناند دي سوسير، تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المجلس الأعلى

للثقافة، مصر، (د-ط)، 2000، ص 109.

<sup>4</sup> - عصام خلف كامل، مرجع سابق، ص 27.

لقد رفض "سوسير" الفكرة التي ترى في أن اللغة: "كومة من الكلمات التي تتراكم تدريجياً - عبر الزمن - لتؤدي وظيفة أولية، هي الإشارة إلى الأشياء في العالم، فالكلمات ليست رموزاً تتجاوب مع ما تشير إليه - عند سوسير - بل علامات "Signs" مركبة من طرفين متصلين (اتصال وجهي الورقة الواحدة). أما الطرف الأول فهو إشارة مكتوبة أو منطوقة، هي الدال "Signifier" والطرف الثاني هو المدلول "Signified" أو المفهوم الذي نعقله من هذه الإشارة... ولا مكان للأشياء في النموذج الذي تقوم عليه فكرة "سوسير" فعناصر اللغة لا تكتسب معناها نتيجة الصلة بين الكلمات والأشياء بل نتيجة كونها أجزاء في "نسق" System من العلاقات"<sup>1</sup>.

فالعلامة عند "سوسير": "وحدة نفسية ذات وجهين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً، ويتطلب أحدهما الآخر، أما الوجهان فهما التصور "Concept" والصورة السمعية "Image acoustique" والتأليف بينها يعطينا: الدليل الذي يتوفر على مكونين اثنين: الدال والمدلول، وبالجمع بينهما يتكون المعنى إلا أن العلاقة بين الدال والمدلول تعتبر اعتباطية عند "سوسير"<sup>2</sup>. حيث ربط من خلال العلامة بين الدال والمدلول.

### - مستويات العلامة:

لقد دعا "بيرس" إلى تقسيم العلامة إلى ثلاثة مستويات:

- المستوى الأول: الأيقونة (Icône): وهي العلامة التي تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه بفضل صفات تمتلكها وهي خاصة بها مثل الصورة الفوتوغرافية.

<sup>1</sup> - رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 1996، ص ص 109، 110.

<sup>2</sup> - فرديناند دي سوسير، مرجع سابق، ص 109.

- المستوى الثاني: المؤشر (Index) وهو العلامة التي تدل على الشيء الذي تشير إليه بفضل وقوع هذا الشيء عليها في الواقع مثل الأعراض الطبية التي تشير إلى وجود علة عند المريض، والآثار والطرق على الباب وغيرها.
- المستوى الثالث: الرمز (Symbole) وهو العلامة التي تحيل إلى الشيء الذي تشير إليه بفضل قانون، غالباً ما يعتمد على التداخي بين أفكار عامة ويطلق عليها "بيرس" اسم العادات والقوانين، وهي عنده أكثر العلامات تجريداً<sup>1</sup>.
- لقد حصر "سوسير" هذا العلم في: "دراسة العلامات في دلالاتها الاجتماعية على العكس عند "بيرس" الذي جعلها تدرس العلامات العامة في إطارها المنطقي، بحيث يرى "سوسير" أن العلامات السيميولوجية لا تؤدي إلا وظيفة اجتماعية، بينما يرى "بيرس" أن وظيفة السيميوطيقا منطقية وفلسفية<sup>2</sup>. فقد تعرضت السيميوطيقا إلى مجموعة من الانتقادات، كاعتبارها مجموعة اقتراحات أكثر منها علماً مؤسساً، وقد اعترف "رولان بارت" - قبل تودروف - بأن السيميولوجيا كما هي في حدودها: "ليست فحاً ميتافيزيقياً وإنما هي علم من بين علوم أخرى تعتبر ضرورية، ولكنها غير كافية"<sup>3</sup>. إضافة إلى النقد الذي وجهه "مارسيلو داسكال" إلى الدراسات السيميولوجية المعاصرة على أنها لا تزال في مراحلها الأولى، ومن ثم فإنها: "لا تزال مرحلة ما قبل الأنموذج من تطورها كعلم"<sup>4</sup>. إضافة إلى النقد الذي وجهه إلى السيميولوجيا في جانبها التطبيقي من طرف العالم اللغوي "بنفنيست" في كتابه "طبيعة العلامة اللغوية" 1979، حيث: "يوافق على النظرية بأكملها لكنه يريد أن يقوي من عناصرها بشأن مسألة اعتقد أن "سوسير" خانته الصلابة والتماسك لدى معالجتها، وهي أن الاعتباط يقع بين العلامة (دال ومدلول)، والشيء الذي تعنيه وليس بين الدال

<sup>1</sup> - محمد إقبال عروي، السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، عالم الفكر، الكويت، ع3، 1996، ص 192.191.

<sup>2</sup> - جميل حمداوي، مرجع سابق ص 80.

<sup>3</sup> - محمد إقبال عروي، مرجع سابق، ص 194.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 194.

والمدلول<sup>1</sup>. كما اعترض "بارت" على أطروحة "سوسير" القائلة بأن اللغة: "ليست إلا جزء من علم العلامات العام، داعياً إلى قلب هذه الأطروحة والنظر إلى علم العلامة بوصفه فرعاً من علم اللغة العام، وبالضبط ذلك القسم الذي يتحمل على عاتقه كبريات الوحدات الخطابية الدالة"<sup>2</sup>. وكما انتقد "بنفنيست" "سوسير" كذلك ذهب إلى نقد "بيرس" حيث يرى: "أنه حوّل كل شيء إلى علامات، ووضع العلامة أساساً للعالم بأسره حيث يقول في مقال له بعنوان "سيمولوجيا اللغة" أن "بيرس" ينطلق من مفهوم العلامة لتعريف جميع عناصر العالم سواء كانت هذه العناصر عناصر حسية ملموسة، أو عناصر مجردة، وسواء كانت عناصر مفردة أو عناصر متشابكة، حتى الإنسان في نظر "بيرس" علامة وكذلك مشاعره وأفكاره، ومن اللافت للنظر أن كل هذه العلامات في نهاية الأمر لا تحيل إلى شيء سوى علامات أخرى، فكيف نخرج عن نطاق عالم العلامات المغلق نفسه؟ هل نستطيع - في نظام "بيرس" - أن نجد نقطة خارج هذا السياج نرسي فيها علاقة تربط بين العلامة، وشيء آخر غير نفسها"<sup>3</sup>.

ومهما كانت هذه الانتقادات التي وجهت إلى هذا الاتجاه السيمولوجي، فإن النظرية السيمولوجية: "تعد الأكثر اقتراباً من تحليل النصوص بقواعد واضحة ومفاهيم متشعبة، وقد أخذت هذه التحليلات السيمولوجية نصيباً طيباً في الجهد النقدي العربي"<sup>4</sup>.

### ثانياً: النص في الفكر النقدي السيميائي:

إن التغيرات الحاصلة في مجال التعامل مع الأشياء كنصوص سيميائية تجعل من الأفعال علامات دالة على معنى معين، وهذا ما دفع "بامبرتو ايكو" إلى القول بأن: "كل فعل

<sup>1</sup> - عصام خلف كامل، مرجع سابق، ص 39.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 39.

<sup>3</sup> - سعيد الغانمي وآخرون، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990، ص

<sup>4</sup> - حاتم الصكر، ترويض النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1998، ص 110.

يقوم بالتغير يتحول بدوره إلى علامة، ويولد سيرورة سيميوزية جديدة"<sup>1</sup>. لذلك أخذت العلامة تمظهرات متعددة حسب تعدد الأفعال، مع كل المحاولات الفكرية التي ظهرت في مجال السيميائيات، ومن ثم بدأ التأسيس لعلم العلامة مع جملة من الفلاسفة اللغويين، " إلا أن فكرة إنشاء مذهب خاص بالعلامات تشكل مع الرواقيين، واستعمل "جالينس" عبارة سيميوطيكي"<sup>2</sup>. ومن ثم أصبح كل بحث يتطرق إلى فكرة السيميائيات في الفلسفة الغربية إلا وأطلق عليه نظرية العلامات. فالعلامة "Sign" هي: إشارة واضحة تمكننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي"<sup>3</sup>.

فهي تحمل معاني لعدت مواضيع مختلفة، ويظهر ذلك حسب تعاملنا مع هذه المواضيع، حيث تتعلق بتلك الأمور التي لا تكاد تظهر، وإنما تبقى متخفية بعض الشيء، إلا أننا نكتشفه بعد ملاحظتنا وتفحصنا لتلك المواضيع التي تطرح في الواقع، بحيث يتحول الموضوع من ذلك الواقع إلى علامات تدل عليه في تفكيرنا المصوّب نحوه، لتصبح بذلك العلامة تدل على الشيء أو الموضوع بحضوره أو بغيابه، لأننا انتقلنا بتفكيرنا من مشاهدة الأشياء إلى الاستدلال عليها عن طريق العلامات، ومثلنا في ذلك كعالم الآثار الذي يستدل بالعلامات على وجود الأشياء، فبالتالي تفصح العلامة عن الشيء من خلال تأويلها، دون النظر إلى طبيعة الشيء، " فالشيء ليس علامة إلا إذا أوله أحدهم على أنه علامة على شيء ما، وأن السيميائية لا تهتم إذاً بنوع معين من الأشياء، بل بأشياء عادية عندما تساهم - وفي هذه الحالة فحسب - في عملية توليد الدلالة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - Umberto Eco, *lector in fabula*, éd Grasset, 1985, p 57 .

<sup>2</sup> - أمبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 46.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 47.

ويعرفها "وولف" "Wolff" على أنها: "شيء يستدل منه على حضور شيء آخر أو على وجود ماضياً أو مستقبلاً"<sup>1</sup>. وإذا كانت الأشياء عبارة عن علامات تدل عليها، أو على معانيها فإن الكلام في اللغة كذلك يمثل مجموعة من العلامات، حيث نجد أن: "الرايات وإشارات المرور، والشعارات والعلامات الصناعية والتجارية والرموز، وألوان الشعارات والحروف الأبجدية هي علامات بالنسبة إلى الجميع، وحينئذ يتعين على القواميس وعلى اللغة المثقفة أن تعترف بأن الكلمات، أي الوحدات اللغوية المستعملة في الكلام هي أيضاً علامات"<sup>2</sup>. فإذا كانت هذه الأشياء الموضوعية عبارة عن علامات تدلنا على معاني مختلفة نستطيع أن نفهمها بتأويلنا لهذه الرموز والإشارات، فإن المعاني نجدها أيضاً وراء الوحدات اللغوية عندما نقرأها ونفسرها، وبالتالي تصبح اللغة تحمل رموز وعلامات انطلاقاً من بنيتها الدلالية وما تحتويه الجمل من كلمات تحيلنا إلى معاني خفية.

والعلامة من جهة البعض هي: "ما يتلاءم مع ما هو لغوي، متفق عليه ويقع إرساله، أو يمكن إرساله بقصد التواصل. ويكون منتظماً في منظومة يمكن وصفها وفق مقولات دقيقة ( التقطيع المزدوج والجدول والأنساق الخ )، أما جميع الظواهر الأخرى التي لا يمكن إخضاعها إلى إحدى المقولات اللغوية ( والتي لا تصلح أن تكون بديلاً واضحاً للوحدات اللغوية)، فهي ليست علامات، فقد تكون أعراضاً أو أدلة أو مقدمات لاستدلالات محتملة وهي من مشمولات علم آخر."<sup>3</sup> فمن خلال هذا الرأي قد تكون العلامة هي ما يرتبط بالشكل اللغوي، أي ما تدل عليه اللغة وفق علامات ورموز لغوية تعبر عن معاني الأشياء، وذلك بتوافق الجميع وفق ما هو منظم ومرتب بشكل سليم، حتى تتسنى عملية التواصل، وما كان خارج الوحدات اللغوية فهو لا يعبر عن المعنى، وبالتالي لا يمكن أن يكون عبارة عن علامة، وإنما شيئاً من عالم آخر. إلا أنه وبالنظر إلى هذا العالم فهناك من يرى بأنه أشمل

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 48.

<sup>2</sup> - أمبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مرجع سابق، ص 48.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 53، 54.

مما هو لغوي أو لساني، فقد قرر "لمبارغ": أن يسمي رمزاً كل عنصر يمثل شيئاً آخر وأن يحصر عبارة "علامة" على الوحدات التي هي مثل علامات اللغة ذات تقطيع مزدوج، ويبتدر وجودها عمل دلالة، حيث تعني عبارة دلالة تواصلاً مقصوداً<sup>1</sup>.

### - العلامة والنص:

يظهر من خلال العمل التأويلي للنصوص، أي بتعدد القراءات المختلفة وظهور مجموعة التأويلات أن: "الدلالة تمر فقط عبر النصوص التي هي الموضوع الذي يتولد منه المعنى ويولد فيه ( الممارسة الدلالية )، وفي هذا النسيج النصي لا يمكن لعلامات القاموس من حيث هي مفردات مقننة أن تطفو على السطح إلا في حالة تصلب "المعنى" وموته"<sup>2</sup>.

فالنص هو محل النقاش بين الأنظمة الدلالية، فنحن نتواصل عن طريق النصوص من خلال الجمل والعبارات الدالة على معاني معينة، في حين يمكننا أن نختلف حول هذه المعاني، وذلك بفهمنا المختلف وتأويلاتنا المغايرة في تفكيك رموز وعلامات هذه النصوص. "مجموعة العلامات التي تنقل في وسط معين من مرسل إلى متلقٍ بإتباع شفرة أو مجموعة من الشفرات، ومتلقي هذه المجموعة من العلامات، وهو يتلقاها نصاً، يباشر تأويلها على وفق ما يتوفر له من شفرة أو شفرات مناسبة"<sup>3</sup>. وبالتالي يتعدى النص عملية التواصل ليفتح مجال التحاور والنقاش عبر عملية التأويل في مسألة الدلالة اللغوية والرمزية للمعنى في النصوص. "فالمؤلف ليس "أنا" مكتملة، بل مزيج من العناصر الخاصة والعامة، الشعورية واللاشعورية، التي توحدت على نحو ناقص لكي تستخدم أساساً تأويلياً"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 54.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 66.

<sup>3</sup> - روبرت شولز، مرجع سابق، ص ص 251.252.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 39.

إن اللغة تحمل معاني مختلفة ومتشابهة نظرا لتعدد النصوص واختلافها، إضافة إلى ما تحمله من قيمة دلالية ومعنوية. فبالنظر إلى الاستعارة نجد ذلك التحول الدلالي في اللغة داخل النص، فكأن نسمي: "الأسد ملك الغابة، مضيفين إذن إلى "الأسد" صورة "بشرية" ... فلو لم تكن العلامات ( التعبير مع المضمون) موجودة قبل النص فلا يمكن للاستعارة أن تقول أكثر من أن شيئا ما هو شيء ما. بينما نراها تقول إذن ذلك الشيء ( اللغوي ) هو في الوقت نفسه شيء آخر<sup>1</sup>. إذن ففهمنا لمضمون النص ولتعبيراته المختلفة يحدد تلك العلامة التي ينتجها الخطاب النصي، ومن ثم نستطيع أن نوجه علامة النص حسب مقتضيات فهمنا وتأويلنا لصورة النص، ولدلالاتها اللغوية. فبوجود التعبيرات المختلفة مع مضامينها في أذهاننا نتمكن من معرفة دلالة نص معين، سواء كان بلغة مباشرة لصورة النص أو بلغة إستعارية تحاول أن تقلب ذلك الفهم الذي يسبق النص، ومنه تصبح العلامة في النص تقتضي تعبير ومضمون النص، وما مدى فهمنا وتأويلنا لخلفيات هذه النصوص.

لقد "نشأ علم الدلالة من علوم متميزة ثلاثة: علم النفس - المنطق، والألسنية، ويسعى كل علم انطلاقا من زاويته الخاصة إلى دراسة مسألة الدلالة ومعنى العلامات"<sup>2</sup>.

والسيميوطيقا أو علم الرموز تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

- 1 - البراجماتيقا وهي تبحث في المتكلم نفسه باعتباره أداة للكلام.
- 2 - السمانطيقا وهي البحث في مدلولات الألفاظ.
- 3 - السنطاطيقا وهي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها بغض النظر عن المتكلم وبغض النظر أيضا عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات<sup>3</sup>.

1 - أميرتو إيكو، مرجع سابق، ص 67.

2 - علي محسن جمجوم، ص 15.

3 - المرجع نفسه، ص ص 54، 55.

تبحث البراجماتيقا في العمليات الخاصة بالجهاز العصبي وأعضاء الكلام المتمثلة في اللسان بالدرجة الأولى وتحليل العلاقات الموجودة في الكلام واللفظ الذي يتم بين مجموعة من الأشخاص الذين يستخدمون اللفظ الواحد، " فالبراجماتيقا هي البحث في الرموز اللغوية وهي ما تزال محصورة في الإنسان الذي يستخدمها ... وهي لا تزال صورة من صور السلوك البشري، بغض النظر عن مدلولات تلك الرموز"<sup>1</sup>. أي البحث في الأقوال التي تصدر عن المتكلمين من خلال الجمل والعبارات، ثم الكشف عن مدلولها حتى يتم التعبير عن تلك العلاقة بين الجمل وبين ما هو معتقد شخصي، وهنا يظهر ذلك الاختلاف في الجملة الواحدة بين عدت أشخاص حسب حالاتهم العقلية والنفسية المختلفة.

أما البحث في السمانطيقا، يتجه إلى دراسة العلاقات التي تكون بين الكلمة الواحدة وما يربطها بالكلمات الأخرى التي تشكل معها الجملة نفسها، أي يهتم البحث السمانطيقا بالبناء اللفظي للكلمة دون الاهتمام بالمدلول اللفظي اللغوي في علاقته بالشخص المتكلم، "والبحث السمانطيقا يتناول كيفية الدلالة التي تكون للألفاظ، كما يتناول البحث في معنى الصدق والاستنباط المنطقي، كيف نستنبط قضية صادقة من أخرى صادقة"<sup>2</sup>.

أما البحث في السنتاطيقا فيذهب إلى القول وعلاقته بالرموز في بعضها البعض، دون الاهتمام بالشخص المتكلم وعلاقته باللفظ، وكذا بغض النظر عن دلالة اللفظ وصدقه حيث يقول "كارناب": "إن اللغة تتميز من ناحية بنائها وتكوين عباراتها - أي من الناحية السنتاطيقية - بمجموعتين من القواعد تسير وفقهما: قواعد التكوين Formation وقواعد التحويل Transformation، فالأولى تبين كيف تتركب الجملة من الرموز اللغوية الجزئية، والثانية تبين كيف نشق جملة من جملة أخرى"<sup>3</sup>. وبالتالي من خلال قاعدة التكوين نتعرف على كيفية بناء الجملة البسيطة التي تحمل الجزء الواحد وعلاقته بالأجزاء الأخرى، أي بعد

<sup>1</sup> - علي محسن جمجوم، مرجع سابق، ص 56.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 61.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص ص 76، 77.

الترميز لهذه الأجزاء نستطيع أن نكون جملة من خلال مجموعة أجزاء هذه الرموز في علاقاتها مع بعضها البعض، كما تسمح لنا أن نكون جملة مركبة من جمل بسيطة، من خلال تلك الرموز أو الروابط المنطقية التي تتشكل منها الجمل، ومن ثم نحصل على عبارات لغوية معبرة، أما قاعدة التحويل فتسمح لنا باشتقاق الجمل من جمل أخرى حتى نكون عبارات لغوية تجمع بينها علاقات رمزية بعضها مع البعض الآخر على اختلاف صيغتها الرمزية.

فإذا كانت اللسانيات تهتم: "بأمر تكوين الجمل وإنتاجها أو القدرة الجمالية، فإن السيميائيات تهتم بموضوع بناء الخطابات والنصوص وتنظيمها وإنتاجها أو بالقدرة الخطابية وكنتيجة لهذه الخاصية، فإن السيميائيات تتعت بأنها نصية"<sup>1</sup>. وبالتالي فالسيميولوجيا "لا يههما ما يقول النص، ولا من قاله، بل ما يههما هو كيف قال النص ما قاله، أي أن السيميوطيقا لا يههما المضمون ولا بيوغرافية المبدع بقدر ما يههما شكل المضمون"<sup>2</sup>.

#### - التناص وتفاعلات النص في الفكر السيميائي:

يحيينا البحث في السيميائيات، إلى فكرة تحليل النصوص وتفاعلها من خلال أعمال مجموعة من النقاد في الفكر الغربي أمثال: "رولان بارت"، و"جوليا كريستيفا" وغيرهم ممن ساهموا في دراسة النص من خلال تحاور الخطابات وطرح الآراء النقدية مع تداخل النصوص المختلفة في شتى الميادين والثقافات.

تعتبر "جوليا كريستيفا Julia Kristiva" التناص أحد مميزات النص الأساسية والتي تحيل على نصوص أخرى سابقة عنها، أو معاصرة لها، حيث يتشكل النص وفق مجموعة من النصوص المتفاعلة فيما بينها لتصبح ميزة النص المنتج، كما ينظر "سولير" Soller

<sup>1</sup> - محمد إقبال عروي، مرجع سابق، ص 195.

<sup>2</sup> - جميل حمداوي، مرجع سابق، ص 79.

إلى "التناص" على أنه: متضمن في كل نص يتموضع في متلقي نصوص كثيرة، بحيث يعتبر قراءة جديدة، كما يكون التناص عبارة عن طبقات جيولوجية كتابية تتم عبر إعادة استيعاب غير محدد لمواد النص، بحيث تظهر مختلف مقاطع النص عبارة عن تحويلات لمقاطع مأخوذة من خطابات أخرى، داخل مكون إيديولوجي شامل. أما "فوكو" Fouko فقد رأى بأنه لا وجود لتعبير لا يفترض تعبيراً آخر، ولا وجود لما يتولد من ذاته بل من تواجد أحداث متسلسلة، ومتتابعة ومن توزيع للوظائف وللأدوار، أما عن "بارت" Barthe فيخلص إلى أن لا نهائية للتناص هي قانون هذا الأخير<sup>1</sup>.

فالنص كما يعرفه "دريدا" بأنه رقم بدون حقيقة، أو كنظام أرقام لا تهيمن عليه قيمة الحقيقة.

لقد تطرق السيميائيون إلى دراسة تحاور النصوص فيما بينها، لاسيما مع "جوليا كريستيفا" التي اعتمدت في تحليلها للنصوص خاصة النص الأدبي، على منهج نقدي سيميائي يفتح المجال على النصوص الأخرى، " تتخطاه إلى إطار أعمق مكون من الإشارات والعلامات التي تفككها، لتعيد بناءها من جديد، فتوغلت فيه حيث أصبح النص بالنسبة لها ينتهج منهجاً سيميائياً وليس نظاماً لغوياً مغلقاً"<sup>2</sup>. فبهذا الشكل يصبح النص المغلق متحاوراً مع كل الخطابات التي تشكل علاقة تقابل وتطابق فيما بينها، لتشكل عملية لا متناهية من التناص، أي وفق حركة اشتغال وإنتاج النص، فتلتقي القراءة مع الكتابة أي القارئ مع المؤلف، ومن ثم يتشكل إنتاج النص من جديد، وبهذا العمل المتواصل يتحرر النص من الانغلاق وفق صيرورة الإنتاج التي تحدث بين المؤلف والقارئ.

إن النص بالنسبة إلى السيميائيين النقديين هو حيز الكتابة التي تشكل فضاء النقد، أي كل نص يحمل مجموعة جوانب تدعو إلى البحث فيها ودراسة تطوراتها من زمن لآخر،

<sup>1</sup> - سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985، ص 215.

<sup>2</sup> - سميرة حظري، التناص في الفكر النقدي، تداخل النصوص وتفاعلها، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د-ط)،

حتى تتم الحياة لهذا النص من جديد، بفعل تلك التأويلات التي تتعرض لهذا النص. فـ"كريستيفا" ترى بأن التناص لا يهتم بالتقليد، بل بتبادل نظام الرموز بين النصوص فتتداخل فيما بينها، لأنه يحمل مصطلحات " التداخل النص ثم التفاعل النصي، فالإنتاجية. أي أنه بعد تداخل النصوص مع النص الحاضر تتفاعل معه فتحاوره، أو تجادله لتنتج نصاً جديداً"<sup>1</sup>. وهكذا يمر النص بهذه المصطلحات التي تشكل بالنسبة له كمحطات يتوقف عندها هذا النص، وبفضل هذا التفاعل يتم التحول من النص المغلق إلى النص المفتوح، فيتحرر ذلك النص من الانغلاق الذي كان فيه ليتفاعل مع مجموعة النصوص الأخرى، ليتحرر من تلك القيود فينسجم مع أحوال وظروف بيئة النصوص المختلفة. "فالنص خاضع لتوجه مزدوج، نحو النسق الدال الذي ينتج ضمنه ( لسان ولغة ، مرحلة ومجتمع محددين )، ونحو السيرورة الاجتماعية التي يساهم فيها كخطاب"<sup>2</sup>.

"وبما أن النص وليد خارج واقعي ولا متناه في حركته المادية ... ولأنه يدمج "متلقيه" في تركيبية ملامحه، فإنه يبني لنفسه منطقة تعدد للسّمات والفواصل تمكن كتابتها غير الممرّكة من ممارسة تعدد لا يقبل الوحدة أبداً"<sup>3</sup>. فالنص إذن ينقل لنا تلك التغيرات التاريخية الدلالية، انطلاقاً من تمركزه على الممارسة الاجتماعية والسياسية ولا يقتصر على الذهنية المغلقة والذاتية، ومن ثم يكشف لنا عن تلك الممارسة النصية التي تحدث في المجتمع. "فالممارسة النصية ليست مجرد نقل بسيط لعملية كتابية علمية ما، كما أنها تتجاوز مجرد الحديث بموقف طبقي معين يتم تمثله في مدلول يفهم عادة كمعنى (كبنية)، إنها تقوم بزحزحة ذات خطاب (معنى أو بنية معينة) عن مركزها لتبني هي كعملية نثر داخل لا تنتهي اختلافي، وفي نفس الوقت يتفادى النص إقامة رقابة ما على الاكتشاف (العلمي)

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 27.

<sup>2</sup> - جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص ص 9، 10.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 10.

للاتناهي الدال<sup>1</sup>. فيتحول النص إلى مجال يتم فيه طرح مسألة التعدد، أي كثرة الممارسة والتحول في الجوانب المعرفية والاجتماعية والسياسية، وذلك حسب تعدد الخطابات باختلاف اللسان والكلام عبر ما هو منطوق في النص، لأنه يفتح المجال للمعنى من أجل تمفصله في أبعاده اللامتناهية وفق عامل الكتابة التي تحمل داخلها عنصر دلالي غير محدود، " وبذلك يتميز النص جذرياً عبر فرادته تلك عن مفهوم "الأثر الأدبي" الذي أقره تأويل انطباعي وفينومينولوجي شعبي مبسط أهم، تجاه سجل المراتب المتمايضة والمتواجدة داخل اللسان المتعدد<sup>2</sup>. فالنص لا يبقى منفرد عبر ما أقره مفهوم معين عبر تلك التأويلات التي تستهدفه، وكذا حول محمولاته المعنوية أو الرمزية بنظرة سطحية بسيطة، وإنما لا بد له من التفاعل مع ما يميزه داخل اللغة في تنوعها وتعددتها، حتى يضمن لنفسه ذلك التداخل مع بقية النصوص الأخرى، فيتفاعل معها من أجل اكتشاف وإنتاج ظواهر نصية أخرى، "لأن النص ليس مجموعة من الملفوظات النحوية أو اللانحوية، إنه كل ما ينصاع للقراءة عبر خاصية الجمع بين مختلف طبقات الدلالية الحاضرة هنا داخل اللسان والعاملة على تحريك ذاكرته التاريخية"<sup>3</sup>.

" فلا يمكن للسيمائيات أن تتشكل بدون أن تخضع لأقصى نقطة للقانون الذي يؤسسها، أي لفك ترابط العمليات الدالة. وهذا يفضي بها إلى أن تعود باستمرار إلى أسسها كي تفكرها وتحولها. لأن عالم النص أكبر من أن يكون مجرد (سيمولوجيا) أو سيمائيات، فهو ينبني كنفد للمعنى ولعناصره وقوانينه ويتأسس من ثمة كتحليل دلالي"<sup>4</sup>. فالسيمولوجيا تعود في تحديداتها إلى علم النفس حسب "سوسير" أي هو الذي يطرح المشكل الأساسي في مسألة التحليل الدلالي، فهي تتعدى ما هو مغلق وحيادي لأنها تكشف عن الخطابات

<sup>1</sup> - الرجوع نفسه، ص 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 14.

<sup>3</sup> - جوليا كريستيفا، مرجع سابق، ص 14.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 16.

إثر تقاطع وتداخل العلوم في بعضها البعض. وعلاقة السيميائيات بالعلوم هي علاقة إتباع ما هو دال، وتتبع كل ممارسة بإمكانها أن تفضي إلى إنتاج نص ما.

إن السيميائيات كباقي العلوم تحمل موضوعها القائم على ضبط الدلالة، حيث " تنفذ السيميائيات إلى كل "المواضيع المتصلة بالمجتمع" و"الفكر" وهو ما يعني أنها تنفذ إلى صلب العلوم الاجتماعية وتبحث عن قرابتها مع الخطاب الاستيمولوجي"<sup>1</sup>. وبالتالي فهي تبحث في مواضيع مختلفة لاسيما في مجال العلوم الاجتماعية، محاولة إيجاد نوع من الفضاء الذي تتحاكى فيه مع مختلف المعرفة، أي مع ما هو إيستيمولوجي، حيث يجمع النص بين كل هذه الخطابات، لذلك فهي أي السيميائية تتناول هذا النص في محاولة منها أن تجعل لنفسها علما بين العلوم الأخرى ممثلا في "علم النص"، إلا أنه لا يقتصر على ما هو اجتماعي فقط، بل هو نشاط يشمل عدت جوانب مختلفة كالجانب الديني، والسياسي والقانوني وغيرها، ومن ثم يعتبر النص هو الذي يرسم حدود مسلك معين، وبذلك فهو يشكل حركة معقدة يصعب اقتحامها بسهولة. " فالنص يقترح على السيميائيات إشكالية تخترق صلابة الموضوع الدال المنتوج ويكشف داخل المنتوج (المتن اللساني الحاضر) سيرورة مزدوجة لإنتاج وتحويل المعنى. في هذه النقطة من مسار التنظير السيميائي يتدخل التحليل النفسي ليمنحه مفهومة قادرة على الإمساك بالإمكانية المجازية داخل اللسان، وذلك عبر التعبير المجازي"<sup>2</sup>. فانطلاقا من النص الذي يحيلنا إلى ما هو منتوج، أي طرح معاني جديدة، يحضر التحليل النفسي لمتابعة فهم هذا المعنى بشكل مجازي من خلال الكلام، وفق تعبيرات لغوية تحاول الاقتراب من الحقيقة، لأنه وعبر الحلم يتم إنتاج مجموعة من الأفكار يحاول العلم التطرق إليها، لكنها تختلف عما هو واقعي فعلي، لذلك يظهر الاختلاف بين ما هو في الواقع وما هو منتج في الحلم.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 19.

<sup>2</sup> - جوليا كريستيفا، علم النص، مرجع سابق ص 19. (انظر: S.Freud. L'interprétation des rêves P.U.F).

- النص وفكرة الايديولوجيم:

الإيديولوجيم \* Idéologème: هذا المصطلح الذي جاءت به "جوليا كريستيفا" من خلال بحثها في تحليل النصوص وتفاعلها يطرح فكرة اندماج النص ودلالته، فإدراك النص كإيديولوجيم يحدد منهجية السيميائيات، وهي تدرس النص كتداخل نصي، تفكر في (نص) المجتمع والتاريخ، إن إيديولوجيم نص ما هو البؤر التي تستوعب داخلها العقلانية العارفة تجول الملفوظات (التي لا يمكن اختزال فيها أبدا) إلى كل جامع (النص)، وكذا باندماج تلك الكلية في النص التاريخي والاجتماعي<sup>1</sup>. فالإيديولوجيم يضم ما هو خارجي للنص مع ما يشكل قيمته الكلية في نص ما، أي تداخل نصي بين الأشياء الخارجية وما يقابله كقيمة بالنسبة له داخل هذا النص، وذلك من خلال استخراج إيديولوجيم الدلالة الموجودة في مجموعة النصوص المتلاحمة فيما بينها، أي متابعة وتحليل شامل لملفوظات النص من أجل معرفة ما يتعلق به كنص مغلق ثم تحليل تداخل هذه الملفوظات التي تشكل محتويات النص وللعلاقة الموجودة بين مستوياته من خلال الكتابة والكلام.

\* - يعد الإيديولوجيم عند كريستيفا، وظيفة التداخل النصي التي يمكننا قراءتها ماديا على مختلف مستويات بناء كل نص، تمتد على طول مساره مانحة إياه معطياته التاريخية والاجتماعية. (جوليا كريستيفا، علم النص، ص 22).

<sup>1</sup> - جوليا كريستيفا، علم النص، مرجع سابق، ص 22.

# الفصل الثالث:

## قراءة النص في هرمينوطيقا بول ريگور.

- المبحث الأول: قراءته للنصوص الدينية
- المبحث الثاني: قراءته للنصوص السياسية
- المبحث الثالث: قراءته للنصوص الفلسفية
- المبحث الرابع: الهرمينوطيقا الريگورية ورهاناتها

المستقبلية

# المبحث الأول:

## قراءته للنصوص الدينية

"إن الدين كان وما يزال موضوعاً مثيراً للتفلسف"

روبرت س بلمون

## المبحث الأول: قراءته للنصوص الدينية

## أولاً: ماهية فلسفة الدين:

لقد تطرقت الفلسفة الغربية إلى قضايا الدين واللاهوت مع الكثير من فلاسفتها، منذ اقتران هذا المفهوم بالقدسيين ك"توما الاكوييني" الذي أكد على إمكانية الاستدلال العقلي على المعتقدات اللاهوتية، والفيلسوف "سبينوزا" الذي لا يفصل الإله عن الطبيعة، أو "كانط" الذي أكد على الصياغة الفلسفية للدين، أو "هيجل" الذي وصفت فلسفته الدينية على أنها صورة من صور الفلسفة المسيحية، وكذا الانتقادات التي قدمها "ماركس" للدين وإلغاءه له بهدف تحقيق السعادة الحقيقية، ثم "نيتشه" ومواقفه العنيفة بإعلانه عن "موت الإله" وعداوته للمسيحية، كل ذلك لم يفصل هذه الفلسفة عن هذا الجانب، ومن ثم "لم تغادر الفلسفة الغربية قضايا الدين واللاهوت حتى الآن، فمع فلاسفة القرن العشرين، ومختلف التيارات الفلسفية التي سادت هذا القرن... نعثر على تأويلات ومواقف متنوعة لما يتصل بالميتافيزيقا والظواهر الدينية. مضافاً إلى انفتاح العلوم الإنسانية على دراسة

الظواهر الدينية، وتحليلها لغويًا، وهرمينوطيقيا، ونفسيا، وانثروبولوجيا، واجتماعيا، والكشف عن منابعها وتمثلاتها، وتعبيراتها المتنوعة في الحياة البشرية"<sup>1</sup>.

تعد فلسفة الدين من بين الفلسفات التي تعتمد على الدراسة العقلية للأمر اللاهوتية والمعتقدات الدينية، قصد شرحها وتفسيرها بما يربطها من أمور تتعلق بالحياة الإنسانية. فلسفة الدين هي "التفكير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين، شرحاً وتفسيراً وبياناً وتحليلاً، من دون أن تتكفل التسويغ أو التبرير أو الدفاع أو التبشير"<sup>2</sup>. فهي تحاول شرح وتفسير

<sup>1</sup> - الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2014، ص 14.

<sup>2</sup> - الرفاعي عبد الجبار، مرجع سابق، ص15.

الأمر الديني قصد توضيحها كما جاءت عبر النصوص المقدسة التي تشمل كل ما يتعلق بحياة الإنسان، وفي علاقته بوجود الله من دون أن تلعب دور المبرر، أو المدافع عن هذه المعتقدات، فمهمتها إذن ترجمة أفكار النصوص الدينية وتأويلها بما يقتضيه العقل الإنساني. إذ تتناول هذه الفلسفة "أسئلة تتعلق بإمكان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية تحديد العلاقة بين الله والعالم، وكيفية فهم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده وماهيته ... بالإضافة إلى أسئلة تتعلق بمعنى العبادة الدينية، ودور الإيمان فيها، وعلاقة الأخير بالعقل"<sup>1</sup>.

فمن خلال هذه الأسئلة التي تطرحها فلسفة الدين تحاول أن تصل إلى الإجابات المتعلقة بهذا الحقل، بشكل من الموضوعية والحياد في طرح آليات الممارسة العقلية، وذلك قصد كسب الحقيقة التي تختفي وراء هذه المواضيع، فهي لا تهدف إلى ترسيخ الديانات، أو المعتقدات، وإنما طرح الآراء الفلسفية إزاءها، مثلما تقوم بذلك كفلسفة عامة تشمل باقي المجالات الأخرى كالعلم، والتربية، والأخلاق وغيرها.

### ثانياً: القراءة الهرمينوطيقية في فلسفة الدين واتجاهاتها عند "بول ريكور":

إن الهرمينوطيقا الفلسفية حين تستخدم في تأويل النصوص الدينية، "تحرر الدين من سجن الماضي، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضور في العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا يعتمد الهرمينوطيقا في دراسة النصوص وتفسير الظواهر الدينية، كلهم هرمينوطيقيون يشتغلون بتأويل النصوص"<sup>2</sup>. أي أن المسألة الدينية تزداد وضوحاً وتفسيراً في ارتباطها بالهرمينوطيقا التي تشتغل على هذه الموضوعات الدينية، فالفيلسوف الديني لا يمكنه الوصول إلى تفسيرات دينية ذات معاني جديدة، وعصرية دون اللجوء إلى تأويل النص

<sup>1</sup> - ظاهر عادل، فلسفة الدين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، مج 2، 1988، ص 1000.

<sup>2</sup> - الرفاعي عبد الجبار، مرجع سابق، ص ص 19، 20.

الديني، وإلا بقي في ذلك التراث العميق، الذي لا يعرف التطور في مجال اكتشاف المعنى ما لم يستخدم هذا النوع من الفلسفة الهرمينوطيقية، في علاقتها بالنصوص الدينية.

وبما أن فلسفة الدين لا تعد جزءاً من المواضيع الدينية أو فرعاً من فروع الإلهيات، فهي تمثل إحدى الفلسفات الأخرى كفلسفة القانون، أو فلسفة التربية، وفلسفة التاريخ وغيرها عن طريق التفكير الفلسفي حول الدين، فهي ترتبط بعلم ومباحث معرفية مهمة منها:

أ: الأخلاق: إن المواضيع التي تطرقت لها فلسفة الدين كالذنب، والتوبة، والغفران هي مواضيع ذات طابع ديني أخلاقي، مما يجعل فيلسوف الدين ينظر إليها نظرة عقلانية من أجل تقييمها وتأكيدها أصولها.

ب: بحث المعرفة: إذ يبحث فيها عن إمكان المعرفة وماهيتها، وكيفية علم الإنسان بالله وعلم الله بمخلوقاته.

ج: المنطق: يتساءل فيلسوف الدين عن وجود معنى للقضايا الدينية، الأمر الذي صار شائعاً بين العلماء المعاصرين، قصد تحول وارتباط هذا التساؤل مع القضايا التي تتشارك في جنسها، مما دفع فلاسفة الدين إلى دراسة هذه الشبهة بصفة دقيقة ومنطقية.

د: فلسفة اللغة: لقد طرحت فلسفة الدين مجموعة من التساؤلات حول اللغة الدينية، فيما تعلق بماهية لغة الدين، و نوعية الخطاب الديني، وغيرها، ومن ثم كان على هذه الفلسفة البحث عن الإجابات المرجوة من ذلك، باعتبارها مهمة أساسية من مهامها قصد دراسة القضايا اللغوية التي ترتبط بمجال الدين.

هـ: تاريخ الأديان: حيث يتم دراسة حركة تطور الأديان على مر العصور، ومعرفة عوامل تطورها وعلاقتها بالرسوم والرموز والأساطير قصد تحليلها بطريقة عقلانية.<sup>1</sup> وعلى ذلك فإن فلسفة الدين المعاصرة تتطرق إلى المسائل الدينية من خلال البحث التاريخي، والتحليل

<sup>1</sup> - الرفاعي عبد الجبار، مرجع سابق، ص ص، 282، 283.

المنطقي، إضافة إلى علم اللغة وغيرها، وذلك بتبيان تداعياتها ومعتقداتها، وفق منهج العقل الذي يسمح بتقييمها حسب طريقة ومعرفة الفيلسوف الديني.

ويكتب "بول ريكور" حول ذلك: "لأن فلسفة الدين دراسة للإنسان الخارجي، فإنها على علاقة مع ما يعده الإنسان أساساً ونهائياً، ولا يمكن ألا تكون على اتصال مع مكتسبات هذه العلوم التي تمت حول المعرفة الذاتية لنمط الوجود وإظهار ما في ضمير الإنسان ووجدانه، وليس صدفة أن يفتقر ظهور هذه العلوم مع ما نعتبره الابتعاد العالمي عن الدين، ... وطرده الأمور المقدسة من عدة ساحات واسعة من الوجود، وإلى تجاهل وعدم اعتبار القول بأن الدين هو مفتاح لفهم كل ظواهر هذا العالم"<sup>1</sup>. مما جعل من المشتغلين بالفلسفة الدينية أن يقفوا على مثل هذه الأمور، وتبين مواقف الإنسان من ذلك عن طريق المعرفة الفلسفية.

يقدم لنا "بول ريكور" خمس اتجاهات أساسية لفلسفة الدين يمكن ذكرها فيما يلي:

1- اتجاه الوجود: وفي هذا الاتجاه يظهر "ريكور" متأثراً بمجموعة من الفلاسفة بداية من "أرسطو"، ثم "توما الاكويني"، و"هيغل" إلى "هايدغر" مروراً بـ"هوسرل".

2- اتجاه نقد الدين في الفلسفة التحليلية: وفيه يظهر مساره في الاهتمام بلغة الدين ومعانيها، ومسار آخر يتساءل فيه "ريكور" عن مدى خضوع الكلام الديني للضوابط المنطقية والمعرفية، كما في باقي العلوم الأخرى.

3- الاتجاه المتأثر بالعلوم الإنسانية: ويحتوي هذا الاتجاه على ثلاثة مسارات، الأول المتأثر بتاريخ الأديان المقارن، والثاني المتأثر بالعلوم الاجتماعية، والثالث المتأثر بعلم النفس بشكل عام، وبالتحليل النفسي بشكل خاص.

4- اتجاه الفنون اللغوية وفعل الكلام الديني، المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

<sup>1</sup> - الرفاعي عبد الجبار، مرجع سابق، ص 285.

5- اتجاه هرمينوطيقا لغة الدين: والذي يهتم باللغة التي جاءت بها النصوص المقدسة، والتي تشمل اللغة الرمزية والحرفية للنص المقدس.<sup>1</sup>

### ثالثاً: القراءة المسيحية للإنجيل:

يظهر هناك اتجاهان رئيسيان في قراءة الكتاب المقدس: فالاتجاه الأول يعنى بالقراءة الرمزية والمجازية للنص الإنجيلي، باعتباره متعدد المعاني، كما أن الجانب الرمزي هو الذي يفتح لنا أقفال الغموض في هذا النص، أما الاتجاه الثاني فيعنى بالقراءة الحرفية للنص الإنجيلي، وهو يعتبر أن الإنجيل لا يكتتفه الغموض، بل هو كتاب مفتوح على كل القراء.<sup>2</sup> ومن ثم تتعدد القراءة النصية لهذا الكتاب، وكل اتجاه يختلف عن الآخر في طريقة تناوله لكلمات ومعاني النص، بل هناك من ينكر وجود الغموض داخله باعتباره واضحاً في تقديم محتوياته بما يتعلق بشؤون الدين المسيحي، "فهو مجرد دليل على حقيقة وسلامة العقيدة المسيحية"<sup>3</sup>.

لقد اعتبر العالم "برامز M.H. Abrams" أن قراءة الإنجيل وفق الطريقة المسيحية المبكرة اتخذت مجموعة من الطرق الخاصة فيما يتعلق بالأحداث التاريخية للإنجيل والتصميم التاريخي له وكذا مصدره، ويمكننا أن نختصر ذلك فيما يلي:

أ - أحداث الإنجيل محددة، بمعنى أنها تمثل أحداثاً حصلت مرة واحدة فقط على امتداد فترة زمنية مغلقة. فهو بذلك يفسر أهم الأحداث التي يحملها هذا النص بصفة دقيقة، مع كيفية حصولها في تاريخها الزمني المحدد.

<sup>1</sup> - الرفاعي عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، تونس، ط1، 2014، ص ص 16، 17.

<sup>2</sup> - مجدي عز الدين حسن، ص ص 99، 100.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 100.

ب - يحتوي تصميم التاريخ الإنجيلي على خطة معروفة بدقة: بداية، وسط، ونهاية، وسياق من الأحداث المهمة. وهذا ما يدل على أهميته في رسم كل الأحداث المتجسدة عبر مراحلها التاريخية .

ج - هنالك وراء خطة التاريخ مؤلف خفي، يوجه الأشياء ويضمن حصولها، حسب مقتضيات تلك الأحداث التي رسمها هذا النص<sup>1</sup>، أي أن الإنجيل يروي أحداث ووقائع تاريخية خلال فترة زمنية محددة، ولأناس معروفين، ولأنه يحمل بنية القصة أو الرواية من حيث طريقة عرضها في سياق التسلسل وحسب أهميتها في الواقع، وإن كانت أحداث أو صور التاريخ تعرض مع عدم معرفة أو ضبط مؤلفها نظراً لذلك الغموض والتعقد في أحيان كثيرة أثناء وقوعها، فإنه مع الرواية يكون الشيء مختلفاً تماماً لأنها تمر بخطوات وسيناريوهات منجزة ومهمة من طرف أصحابها والذين نسميهم بالمؤلفين، كما أنهم موجودين قبل القصة أو الرواية نفسها.

وبهذا إذا تابعنا الكتاب المقدس المتمثل في الإنجيل فنجد نوع من التشابه والمماثلة في بعض النقاط لاسيما ما تعلق بمرجعية هذا الكتاب" فقد اعتبر أنه مكتوب بنحو أو بآخر من الله، حيث نختم عند الانتهاء من قراءة الإنجيل في الكنيسة بعبارة " هذه كلمة الرب" ككلمة رسمية في هذه الطقوس<sup>2</sup>.

#### أ - القراءة الهرمنيوطيقية للنص المسيحي: هرمنيوطيقا المقدس:

إن قراءة وتأويل النص المسيحي تستند إلى قواعد هرمنيوطيقية تدخل في فهم وتفسير هذا النص، بحيث يتضح مجاله وفق ما يمكن أن يتشكل من مراحل زمنية، وتاريخية متعاقبة يكون قد مر بها النص المقدس، من لحظة ولادته واستمرار يته في الحياة اللاهوتية التي

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مرجع سابق، ص ص، 35، 36.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص36.

احتضنته تحت غطاء الكنيسة، ورجالها المفسرين والشارحين لمختلف المعتقدات الدينية المسيحية، بناء على ما جاء به المسيح من كلام مقدس.

"القاعدة الأساسية للهرمنيوطيقا المسيحية هي أن النص يجب أن يتأول من داخله ... الكتابة لا يمكن تأويلها إلا في سياق تاريخي، فالكتاب المقدس لم ينزل كاملا وتاما بل تعرض لمجموعة من التغيرات والتطورات التي عرفت المراحل التاريخية منذ البداية إلى يومنا هذا. فالتاريخ ليس من منظور المؤرخين العقلانيين بل التاريخ الوارد في الكتاب المقدس"<sup>1</sup>.

ومنه وجب التمييز بين ما ورد في لحظة تاريخية ما وما بعدها، أي ما كان عليه العهد القديم في تلك الفترة باعتباره المادة الأولى، أو المرجع الأساسي الذي يجب العودة إليه في كل محاولة تأويلية، فهو عبارة عن "سجل فيه شعر، ونثر وحكم وأمثال وقصص، وأساطير وفلسفة"<sup>2</sup>، وغيرها من الأمور، وبالتالي جعل تلك الروايات أو الأحداث كمادة أولية، أو رئيسية بحيث تتناسب مع هؤلاء المؤلفين في مبادئهم الهرمنيوطيقية حول تفسيرهم لمختلف النصوص، وكذا الوقوف على ما جاء به العهد الجديد وما يشكله من الأقسام التي أقرت بها الكنيسة حول الإنجيل والمتمثلة في الأناجيل الأربعة: "مرقس"، و"متى"، "لوقا"، و"يوحنا"، وهي عبارة عن لحظات شاهدة لروح المسيح لذلك نجد شدة تعلق المسيحيين بهذه الأناجيل وتصديق محتوياتها، فهي تجسد في نظرهم ذلك الكلام الإلهي، وتمثله في شخصية يسوع لأن في ذلك محبة وحكمة إلهية، " فجوهر الأناجيل هو تشديد جديد على محبة الله الشاملة للإنسان، ومحبة الإنسان للإنسان في الله"<sup>3</sup>، إنه تمظهر جديد ومتجدد في ظل هذه التأويلات التي تتعلق بمحتويات هذه الأناجيل الأربعة، وفي معانيها التي تشرح الإرادة الإلهية بالنسبة للمسيحيين، مما يجعلها مصدر إلهامهم الديني داخل هذه العقيدة التي تحكمها الكنيسة.

<sup>1</sup> - علوش نور الدين، حول الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 275.

<sup>2</sup> - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرباط، ط1، 1988، ص 569.

<sup>3</sup> - جون هرمان راندال، مرجع سابق، ص، ص 84.85.

إن محاولة تقديم قراءة تأويلية للكتاب المقدس و معرفة مقاطعه وأجزائه، "يتطلب معرفة السياق التاريخي والزمني للوحي والخلص، ما دام أن الوحدة العضوية للكتاب المقدس تمثل بنية تاريخية تتمفصل فيها الكثير من المراحل المتعاقبة المختلفة، فالتأويل عليه أن يوضع تأويله في أي سياق، أو في أي مرحلة من مراحل الوحي والخلص، أو في سياق عام"<sup>1</sup>. ومنه لا بد من معرفة ما يتوافق من لحظات زمنية، أو تاريخية مع ما يقدمه الكتاب المقدس من تفسيرات وشروح متعددة، وفي مجالات مختلفة مما يسمح بتشكيل ذلك التكامل بين هذه اللحظة التاريخية وما يتم تأويله عبرها وفي سياقها الكلي، "وهذا بالتحديد بتأويل الكتاب المقدس انطلاقاً من بنيته التاريخية، يمكن الانتقال من المراحل السابقة إلى المرحلة الحالية، وتقديم تأويل معاصر لمعنى الكتاب المقدس ... من جهة أخرى فالإكتشافات الأركيولوجية الحديثة تلقي بإضاءات حول الكتاب المقدس الذي يساعد التأويل بالقيام بعمله على أحسن وجه"<sup>2</sup>. وفي الحديث عن ربط القراءة بالتاريخ في مجال النص المقدس، يحاول "سيملر" أن يقدم قراءة تاريخية للنصوص المقدسة وفق قاعدتين أساسيتين:

1: يجب على المفسر أن يكون على وعي بالمسافة التاريخية بينه وبين نصوص الكتاب المقدس، أي بكشف المعنى التاريخي لحرفية النصوص المقدسة.

2: يجب احترام القوانين العامة في تفسير النص المقدس، والتمسك بها بما تحويه هذه النصوص<sup>3</sup>. فهي محاولة من "سيملر" لطرح نوع من القراءة المتحررة والبعيدة عن كل سلطة دوغمائية، بل هي نظرية لتأصيل قراءة النصوص الإنجيلية وفق خطاب العقل داخل الديانة المسيحية، ومن ثم وضع هرمينوطيقا لاهوتية نقدية انطلاقاً من هذه القراءة التاريخية.

<sup>1</sup> - نور الدين علوش، حول الهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 276.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 276.

<sup>3</sup> - مجلة قضايا إسلامية، ص 104.

فالنصوص من خلال التأويل المعاصر، تبين تلك السياقات الخاصة عبر مختلف المراحل التي يمر بها النص من فترة زمنية سابقة إلى فترة زمنية لاحقة، وفق تأويل جديد يؤدي إلى فهم عميق لمعانيها الخفية، وهذا ما ركزت عليه الكنيسة المسيحية من خلال توضيح معاني الكلمات والعبارات التي يحملها الكتاب المقدس، وذلك لأجل الامتثال لحقائقها وقداستها كخطاب إلهي. فالتأويل الذي يقدمه النص المكتوب ليس تأويلاً بشرياً بل هو تأويل إلهي لهذا الخلق والوجود، ومهمة الهرمنيوطيقا لا سيما مع بول ريكور تكمن في ترجمة ما تحمله هذه النصوص، وما يقال عبرها من ذلك السياق الأول والسابق إلى السياق الراهن، وهذا ما يجعلها تفتح المجال للتأويل الإنساني على غرار تأويلات الرسل والقديسين. "إن متى" كان يمارس في كتابة إنجيله عملية قراءة وتفسير لإنجيل "مرقس"، ليحمله متلائماً مع بناءاته اللاهوتية الخاصة، وأن الأناجيل الأربعة كانت أيضاً تفسيرات مختلفة لحياة وآلام المسيح، كذلك فإن أسفار الإنجيل العبري أيضاً، كانت تفسر وتعيد تفسير بعضها البعض باستمرار، ونجد مثلاً أن سفر أخبار الأيام الأول والثاني هما بالأساس إعادة كتابة لسفري الملوك الأول والثاني، وذلك لغرض تناسبهما مع شروط ثقافية ولاهوتية ومن أخلاقية مختلفة<sup>1</sup>.

فقراءة الإنجيل من خلال هذه الممارسة التأويلية على مختلف النصوص، تجعلنا نتعرف على تلك التفسيرات المتناولة من خلال النصوص الدينية الأخرى، التي مهدت لرسم الإنجيل في سياقه المشكل عقب الأناجيل السابقة، وفي سياقاتها التي عرفت من خلالها حول مختلف الأمور المتعلقة بالإيمان المسيحي، لاسيما ما تعلق بفكرة الخليقة والخلص، ومسألة القرايين التي كانت تشمل: "الضحايا البشرية إلى جانب الحيوان والثمار"<sup>2</sup>، وغيرها من الأحداث الأخرى، فهناك القرايين المقدسة وهي: "علامات مادية، يعتقد المسيحيون أن

<sup>1</sup> - دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، مرجع سابق، ص 16.

<sup>2</sup> - الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرباط، ط1، 1988، ص

يسوع المسيح قد سنّها لكي تكون رمزا إلى العطايا الروحانية، وتتقلها مثل الخبز والنبذ في القربان المقدس<sup>1</sup>، باعتبارها أشياء مقدسة تدخل ضمن المعتقد الديني لدى المسيحيين. كما أن عقيدة الخلاص عند المسيحيين التي تعتمد على: "النعمة (Grace)"، ويظهر هذا الفضل الإلهي والقوة الروحانية يمنحها الله بسخاء قبل كل شيء في الكفارة "Atonement" (التصالح، أو الكفارة بين البشرية و"الله") التي صنعها يسوع المسيح<sup>2</sup>. أي أن يسوع تضرع إلى "الله" من خلال هذه الكفارة، وذلك للتكفير عن الخطيئة البشرية التي تتعلق بالمسيحيين.

### ب- قراءة في رمزية الشر كقضية دينية لدى "ريكور":

أدى بالبحث في فلسفة الدين إلى التطرق إلى قضايا متعددة، كالبحث في ماهية "الله" و النظر إلى حدود الدين، ومجالاته، وكذا مشكلة الشر في أشكاله وعلاقته بالإنسان، ومن ثم كان على المهتمين بهذه الفلسفة أن يتحرّوا مثل هذه المواضيع التي طرحت في ساحة المعرفة الدينية، ويظهر بذلك الفيلسوف "بول ريكور" والذي يعد من رجال الدين نظراً لنشأته الدينية البروتستانتية من جهة، وبحثه لقضايا تتعلق بالجانب الديني من جهة أخرى، حيث توجه "ريكور" إلى رؤية العالم من خلال اطلاعه على الموروث الإغريقي القديم، وإلى الأساطير والملاحم، وكذا تصور فلسفة "أوغسطين" للذنب والخطيئة، مما جعله ينجز صورة لقضية الشر والخطيئة الأصلية في هذا العالم، فمن خلال كتابه "فلسفة الإرادة" في جزئيه: الأول الإنسان الخطأ، طرح مشكلة الشر أي التطرق إلى منابعه وما مدى مسؤولية الإنسان في ذلك، أما في جزءه الثاني حاول التطرق إلى رمزية الشر من خلال تأويله للرموز التي تتعلق بهذه المسألة من خلال الأسطورة.

<sup>1</sup> - جون هينليس، معجم الأديان، الدليل الكامل للأديان العالمية، ت هاشم احمد محمد، المركز القومي للترجمة، ط1، 2010، ص 619.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 629.

إن قضية الشرّ ارتبطت بالمعصية منذ بداية الخلق مع "آدم" و"حواء"، وأصبحت متعلقة بالجنس البشري بشكل عام عند المسيحيين، "لأن إرادة الإنسان أسيرة تماما للخطيئة"<sup>1</sup>، التي أصبحت تنتقل مع سلالة آدم فيما بعد، أي هي شيء متوارث مع الشرّ إلى جميع الناس. وبما أن "آدم" هو "الأصل الذي كان الجنس البشري بجملته حاضراً فيه عندما ارتكب خطيئته، فخطيئته هي الأصل والسبب لجميع الخطايا التي ارتكبتها البشر على مدى التاريخ، لذلك يدعو "أوغسطين" خطيئة "آدم" الخطيئة الأصلية"<sup>2</sup>. فهذه التفسيرات حسب "ريكور" هي تفسيرات تحاول شرح ما قدمه "بيلاج" "Pélage" الذي يرى بأن الإنسان ليست له طبيعة خاطئة، وهو غير ملزم بفداء المسيح، إذ يقول "ريكور": "إن الأمر يعود دائماً للإنسان في القدرة على عدم الخطيئة، أستطيع تجنبها، فقد كان "بيلاج" في الخط المستقيم لما يمكن أن نسميه احتمال الشرّ"<sup>3</sup>. ف"بيلاج" من خلال هذه التعاليم يحاول أن يبعد عن المسيح كل ما تربطه به المسيحية، لاسيما فكرة الخطيئة التي تعتبر الشيء الموروث عنه، بل حتى المرض وكل ما يرونه ناتج عن الخطيئة الأصلية، لذلك أعتبر الشرّ بمثابة عقاب لها، نظراً لما تسببه لهم من خطايا.

يحاول "بول ريكور" أن يتطرق إلى بحث دلالة مفهوم الخطيئة، وتأويله من أجل كشف أبعاده الحقيقية، لأنه يرى في ذلك أنها "معرفة خاطئة، وهي معرفة شبه بيولوجية لنقل العاهة الموروثة"<sup>4</sup>. لذلك يضع الرمز كمنطلق لبحث علاقته بالفكر عبر تأويل مفهوم الخطيئة الأصلية، وهو "تأويل يستعيد الرمز انطلاقاً من تصويره لرمزية الشرّ... يركز في عمقه على

<sup>1</sup> - Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Ed, seuil, 1969, p: 265.

<sup>2</sup> - بريمي عبد الله، من رمزية الشرّ إلى الهرمنيوطيقا، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ع59-60، 2014، ص ص 137، 138.

- "بيلاج"، أو "بيلاجيوس" 420/360 م وهو الراهب الذي أنكر الخطيئة الأصلية وقال بحرية الإرادة التامة. (أنظر: عبد النور جيور وإدريس سهيل، المنهل، دار العلم، بيروت، ط10، 1989).

<sup>3</sup> - Paul Ricœur, Le conflit des interprétations, Op. Cit, P: 274.

<sup>4</sup> - Ibid., p : 266.

نقد اللغة اللاهوتية "التيلوجية" انطلاقاً من الرموز المصوّرة التي تأخذ تمظهرات عدّة مثل: الأسر والسقوط والضياع والتهيه والتمرد... ويقوم كذلك على مواجهة القدرة التضليلية للمعرفة الغنوصية وإزالة أسطرتها التي تختفي وراء الموضوعية. ويهدف "ريكور" وراء إزالة هذه الأسطورة وكشف أفنعة كل الأساطير إلى تحرير العمق الرمزي الكامن خلف هذه الأساطير، أي تأويل الأسطورة وإظهار الإنسان بوصفه منتجاً لوجوده الإنساني"<sup>1</sup>.

### ج- فلسفة الدين:

يظهر دور الدين في مجال الفلسفة من خلال تاريخها الذي يرسم تلك العلاقة التي تربطها بل إن هناك من يعتقد بأن "الفلسفة ولدت من رحم الدين، ولم تتعطف ضد تراثها الديني إلا في مناسبات ظرفية"<sup>2</sup>. في حين تتعدد الديانات وتختلف في الكثير من الأمور حسب عقيدة كل شعب، ومن ثم ظهرت المجادلات الفلسفية في المسائل الدينية، وطرحت الأسئلة في ماهية الدين ولغته وغيرها من التساؤلات الأخرى، بهدف الوصول إلى المعرفة الدينية من قبل مجموعة من الفلاسفة والمفكرين. "فالهوة بين (الموقف) الديني وموقف الفيلسوف أو العالم المنشغل بالتفسير هي هوة لا يمكن عبورها"<sup>3</sup>.

فقراءة النصوص الدينية تتعلق بشكل أو بآخر بطبيعة هذه النصوص الدينية، ومن ثم بطبيعة الدين نفسه، لذلك نجد هناك مجموعة من الأسئلة التي طرحت في هذا السياق حول الوظيفة التي يقدمها هذا الدين من خلال هذه النصوص، وكذا معيار حقانية ذلك لاسيما ما تعلق بالمعرفة البشرية، وعلاقتها بهذه النصوص الدينية، "فوظيفة الدين عبارة عن تحسين الوضع الأخلاقي والنفساني للناس، فكل دين يتضمن في تعاليمه هذه الوظيفة الوجودية هو الدين الحق بالمعنى الصحيح للكلمة، وكل دين لا يتولى هذه الوظيفة، فانه ليس بدين بالمعنى الصحيح للكلمة بل هو شبه دين، ولا يوجد أي معيار آخر للتمييز بين الدين

<sup>1</sup> - بريمي عبد الله، مرجع سابق، ص ص 140، 141.

<sup>2</sup> - روبرت س بلمون، الدين من منظور فلسفي، ت حسون السراي، العارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2009، ص 23.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 25.

الحقيقي والدين المجازي"<sup>1</sup>. مما يدعو إلى طرح فكرة انسجام التعاليم الدينية مع ما تقدمه مختلف العلوم البشرية، وذلك لأجل كسب الحقيقة

#### د- معيار حقانية الدين:

لقد ارتبطت نظرية التأويل في مراحلها الأولى بمسألة قراءة الكتاب المقدس، أي البحث عن المعنى من خلال تفسير ما جاءت به النصوص المقدسة، "بل فلسفة تبدأ من الرموز، وتجهد لتعزّز المعنى، وتشكّله، من خلال التأويل الخلاق"<sup>2</sup>.

"يجب أن نفهم كي نؤمن، لكن يجب أن نؤمن كي نفهم... لا يصل المؤول أبداً إلى تخوم ما يقوله نصّه إن لم يعيش في هالة المعنى الذي يبحث عنه"<sup>3</sup>. فعليه أن يفهم فهماً مسبقاً لما يريد معرفته وتأويله، لأن ذلك لا يخرج عن ما هو سابق، أي أن افتراض الفهم المسبق يطرح نوعاً من العلاقة بين المؤول وما يريد أن يعبر عنه النص.

بالنظر إلى النصوص الدينية نجد حضور الذات الإنسانية من خلال الفعل الأخلاقي، الذي تتشارك فيه الذوات مع بعضها البعض، من دون عامل القرابة الذي عادة ما يجمع بين هؤلاء، وفي ذلك يقول "ريكور": "ليس لي قريب، وإنما أجعل من نفسي قريباً لشخص ما"<sup>4</sup>. فهذا المفهوم يحيلنا إلى وجود ذلك الشعور بالمسؤولية تجاه الآخر، ومن ثم يكون هذا الفعل بمثابة الدافع الذي يقربنا من الآخر، وهو في الأخير يعد اقتراباً ايتيكياً يجمع بيننا.

<sup>1</sup> - مليكان مصطفى، مقالات ومقولات في الفلسفة والدين والحياة، ت احمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013، ص 236.

<sup>2</sup> - ريكور بول، الرمز يعطي الفكر، ت محمود يونس، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع 162، 163، 2013، ص98.

<sup>3</sup> - ريكور بول، الرمز يعطي الفكر، مرجع سابق، ص 97.

<sup>4</sup> - بن هلال الطاهر، قضايا فلسفية معاصرة: الحرّية - المسؤولية، منشورات مجمع الأطرش، تونس، (د- ط)، 2013، ص ص117، 118.

## المبحث الثاني: قراءته للنصوص السياسية

## أولاً: في ماهية الفلسفة السياسية:

إذا كانت الفلسفة هي عملية البحث العقلي ومحاولة اكتشاف المبادئ والأسس المنظمة للفكر، فإن السياسة بدورها محاولة في طرح الوقائع السياسية داخل المجتمع، مما يجعلها عرضة للفكر الفلسفي من خلال البحث والتساؤل، ومن ثم فالفلسفة السياسية: " هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة، والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية، ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير المفكر الهندي "فراما" هي توليد وتركيب الآراء والتأملات والبداهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع"<sup>1</sup>.

وقد تطرح مجموعة من المفاهيم المتعلقة بالفلسفة السياسية "كالنظرية السياسية" التي تعد: محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر، ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمة، ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. و"علم السياسة" الذي يمثل "الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ أنه من حيث كونه علماً يعد خطاباً منهجياً يتناول الواقع، وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض، وهو يتناول الوقائع السياسية أي ما هو كائن. وكذا "الفكر السياسي" الذي يشمل "تلك النظريات والقيم التي

<sup>1</sup> - علوش نور الدين محمد، الفلسفة السياسية، قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2014، ص

تجعل من السياسة أمراً مهماً<sup>1</sup>. ومن ثم وحسب هذه المفاهيم، إذا كانت هناك علاقة تربط السياسة بالفلسفة، فإنه يتعين عليها أي الفلسفة السياسية "التفكير في شروط خطابها الخاص، ويلزمها هذا المطلب المحدد لوضعية نقدية وليست دوغمائية، بالألا تقتصر فقط على الاهتمام بالمشاكل والأطروحات والمفاهيم المنجزة... بل عليها الاهتمام أيضاً وفي الوقت نفسه، بتحولات خطاب الفلسفة السياسية ذاتها وبوضعه وعلاقاته بخطابات أو أشكال أخرى للمعارف"<sup>2</sup>. فهي مطالبة ببحث كل الجوانب القانونية والأخلاقية، والاجتماعية أيضاً باعتبار هذه الجوانب تسمح بتشكيل نوعاً من الخطاب المتعدد داخل المجتمع.

فمن خلال جملة المفاهيم التي طرحت حول الفلسفة السياسية يمكن القول بأنها: "البحث عن التنظيم السياسي الأكثر عقلانية، أي التنظيم الذي يستطيع أن يؤدي بالإنسان إلى السيطرة على القوة وتوجيهها إلى تحقيق أغراض إيجابية تخدم المجتمع والإنسان"<sup>3</sup>. ويتعدد الأنظمة السياسية يمكن للفلسفة السياسية أن تحاول تشكيل النظام المميز والأمثل، وبالتالي طرح السؤال حول هذه الأنظمة السياسية وأيها الأنجع والأمثل؟". والسبب في ذلك يعود إلى كون محاولة تسيير وتوجيه القوة عن طريق العقل (عقلنة القوة) يتم بواسطة أداة هي الدولة"<sup>4</sup>. هذه الأداة التي تحوي مجموعة المبادئ التي تحكم الأفراد داخل المجتمع، وفق قوانين النظام الحاكم في تلك الدولة. "وبذلك أصبحت الفلسفة السياسية تفكيراً في الدولة، ووجدت الدولة في الفلسفة وسيلة لاكتساب الشرعية"<sup>5</sup>. مما يفسر حاجة الدولة للفلسفة من خلال ما يقدمه المفكرون من ربط بين المجالين، وتحديد لهذه المفاهيم، وبلورتهم للأدوات

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 17.

<sup>2</sup> - غيوم سيبرتان بلان، الفلسفة السياسية في ق 19 و 20، ت عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، ص 25.

<sup>3</sup> - مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيواتيقا، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، (- ط)، 2009، ص 35.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 35.

<sup>5</sup> - غيوم سيبرتان بلان، الفلسفة السياسية في ق 19 و 20، ت عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011، ص 26.

التي من شأنها وضع العلاقات المشتركة بينهما. وقد بين "جاك دريدا" أهمية الفلسفة في المجال السياسي حيث يقول: "إنني بالمقابل أؤمن بهذا التحالف بين السياسة والفلسفة، فغالبا ما يلتجئ السياسيون بصدد المسائل الأوروبية أو تغييرات القانون الدولي إلى الفلاسفة، وهم على حق، الشأن السياسي هو شأن فلسفي"<sup>1</sup>. فالفلسفة في نظره إطار عام يخدم المصالح السياسية التي تحتاج إلى الخطاب الفلسفي عن طرق توظيف الحجة والبرهان، مما يعزز المسألة السياسية بشكل عام، وبالتالي تصبح الحاجة إلى الفلسفة أمراً ضرورياً في معالجة الأمور السياسية. إن تفكير "دريدا" الفلسفي أراد له أن يكون: "مدخلا لأنحائه السياسية، فنتفكيره السياسي سيكون الحجر الأساس والثمرة الأساسية للتفكير في آن واحد"<sup>2</sup>. إذ أن النصوص التي يسعى "دريدا" إلى تفكيكها هي نصوص غير ثابتة على نحو معين، بل هي حاملة لاهتمامات لا تظهر إلا في مجال التفكيك مع "دريدا" حتى في ارتباطها بالحقل الفلسفي السياسي.

### ثانياً: النص السياسي وتشكلاته في الفكر اليوناني:

إن الحديث عن الفكر السياسي لاسيما في بحث نشأته وأسسه، يقود معظم الباحثين في التوجه إلى الفلسفة اليونانية وإلى مذهبها الكبرى، على أنها صاحبة هذا الابتكار، فبالرغم من وجود الحكام والحكومات قبل وجود مذاهب يونانية، إلا أنه لم يكن هناك فكر سياسي بالمعنى الدقيق، مما يرجع ذلك إلى المجتمع اليوناني الذي امتاز بخصائصه العامة التي هيأت لمثل هذا الفكر. "فحين بدأ الفكر الفلسفي اليوناني بدأ الفكر العلمي العالمي، وبدأ

<sup>1</sup> - جاسم بدوي، التفكير السياسي في فلسفة "جاك دريدا"، الاستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص 19.

<sup>2</sup> - جاسم بدوي، التفكير السياسي في فلسفة "جاك دريدا"، الاستراتيجيات الأدبية للتفكيك السياسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2015، ص 19.

الفكر الاجتماعي والسياسي<sup>1</sup>، وهذا ما يفسر ذلك الاندفاع نحو المعرفة من قبل اليونان، وشغفهم بالإيمان العقلي وثقتهم المطلقة بالعقل، مما زاد من اهتمامهم بالإنسان بداية "سقراط" الذي لم يخص الإنسان اليوناني فحسب، بل كان يهدف إلى الخصائص العامة التي تتعلق بالإنسان العالمي، حيث قام "سقراط" بتمهيد "الطريق للنظرية السياسية عند كل من "أفلاطون" و"أرسطو"، إذ يعنى بتحليل طبيعة الأخلاق الإنسانية وتصنيف الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الإنسان، وتطبيق هذه المبادئ على المجتمع<sup>2</sup>. وهي عناية تتركز على كل سلوكيات الفرد الذي يمثل الجماعة. فتعلقت النظريات السياسية لدى اليونان بما يجمع الكل في وحدة سياسية تمثل لهم دولة المدينة، التي تحفظ لهم النظام السياسي داخل هذه المدينة. حيث كانت مدينة أثينا اليونانية تمتاز بعظمة حضارتها وديمقراطيتها المزدهرة، قبل ظهور فلاسفتها العظماء أمثال "أفلاطون" و"أرسطو" وقبلهم أستاذهم "سقراط"، الذي علمهم الحكمة والتدبر في الأمور السياسية والاجتماعية وغيرها، "ولما جاء سقراط معلم "أفلاطون" والمعجب الأخير به، كانت أثينا في انحطاط شامل نتيجة لحكم أكثر من ثلاثين طاغية فيها على التوالي، وقد شجع هؤلاء الطغاة متكلمي الصوفية الذين أخذوا يتملقونهم ويفسدون شباب أثينا بسفسطتهم<sup>3</sup>. ومن خلال هذه الأعمال التي طغت على المجتمع اليوناني لاسيما على الجانب الفكري، مما جعل "أفلاطون" في مواجهة أعداء الفكر بأساليبهم المستنكرة للحقيقة.

#### أ: النص السياسي في الفكر السفسطائي:

كان للسفسطائيين شعوراً مكنهم من القدرة على طرح وتقديم فن الجدل والخطابة بين أوساط الشباب الأثيني، وذلك من أجل إعدادهم للعمل السياسي، "فقد كان السفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسي، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين، ومناداتهم

<sup>1</sup> - محمد فتحي الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، دار الوفاء، الاسكندرية، ط1، 2010، ص 15.

<sup>2</sup> - محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص ص 17، 18.

<sup>3</sup> - فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسي الحديث، دار الجيل، بيروت، (د-ط)، 1985، ص 18.

بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد وتعليمهم للشباب على الجدل، ومنازلة الخصوم، والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه في نفس الوقت هو إعداد الناس للعمل السياسي في المحل الأول.<sup>1</sup> فكانت جل مناقشاتهم تدور حول ما يشكله الفكر من جدل في قالب سياسي، أي الغوص في المسائل التي تسمح لهم بنشر الوعي السياسي لذلك كان تعلقهم بالنصوص السياسية فيما يتعلق بسلطة العدالة والممارسات القانونية وغيرها، فكانت تأويلاتهم تخص المصطلحات الهامة، كما أنها تمتاز بتعدد المعنى وذلك حسب ما يروونه مناسباً لمصالحهم الخاصة بالدرجة الأولى، مما أدى إلى ظهور الفكر السقراطي كمحل نقد بالنسبة لهم، ولعل أكبر إسهام ساهم به السفسطائيون في مجال الفكر السياسي، هي تلك النظرية التي أتى بها "كليكليس" السفسطائي وأسماها نظرية الحق للأقوى، والتي كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسي اللاحق<sup>2</sup>. فنصوص هذه النظرية تقود إلى فكرة القوة والعمل على التغلب في جميع المتطلبات الإنسانية، باستعمال الفرد لمهاراته العقلية في تسيير الشؤون العامة، والعمل على خشية الناس منه وسلطته عليهم، مما يوضح تأثير الفكر السياسي اليوناني في الفكر الفلسفي الغربي ولاسيما في الفكر المعاصر.

إن النص السياسي المطروح في الفكر السفسطائي يوضح طبيعة الحياة التي أرادها أصحاب هذا الفكر في صنع أدوار المجتمع، وفق النخبة القادرة على التحكم في مجرى الأحداث داخل هذا المجتمع، بحيث تقدم لنا هذه النصوص رؤيتهم في تأويل مسائل مختلفة كالأخلاق والعدالة، والقوانين التي صنعها الضعفاء بغية المنفعة وامتلاك القرار، مما يؤدي في نظرهم إلى بروز الأقوياء المتشبعين بالفكر السياسي الذي يمكنهم من ترسيخ نظريتهم في الحق للأقوى. "فالقوانين السياسية يضعها دائماً الأقوى ولمصلحته، لأن الحاكم يفرض على المحكوم القوانين التي تحقق مصلحته هو لا مصلحة المحكوم"<sup>3</sup>. هذه الأحداث ساهمت في

<sup>1</sup> - علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د-ط)، 2006، ص 38.

<sup>2</sup> - علي عبد المعطي محمد، مرجع سابق، ص 39.

<sup>3</sup> - أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، (د-ط)، 1998، ص 196.

انتشار الفكر السفسطائي مما انعكس على الحكم اليوناني المتعاقب بالقوة، وبالتالي فقدان الضمير وطغيان العنف وانعدام الحقيقة، وبهذا ومهما يكن من الانتقادات التي وجهت لهذه النصوص السفسطائية والتي تحمل في طياتها ذلك النوع من التلاعب بالألفاظ والحجج، والأغاليط، وكل ما يصب في صالح منفعتهم الشخصية، إلا أن أثرهم في صنع النصوص السياسية وتأويلها يظل قائماً عبر تاريخ الفكر السياسي على مر العصور. "فعلا لقد كان السفسطائي يهتم بالسياسة ويتسم بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار"<sup>1</sup>. إذ عرف مذهب السفسطائيين باهتمامه بالأمر السياسي، وغير السياسية داخل المجتمع اليوناني، نظراً لاهتمامهم بالمصالح الفردية أكثر من المصالح العامة للدولة، فكان الإنسان مقياس كل شيء في تصور السفسطائي.

إذا كانت النصوص السياسية بالنسبة للسفسطائيين، عبارة عن تأويلات خاصة بهم لمختلف المسائل التي تم طرحها سوى ما انتفع به السفسطائيون أنفسهم، فإنها بالنسبة إلى "سقراط" تلك الحكمة التي ينبغي أن يعرفها الجميع، إنها الحكمة السياسية التي تعد واجباً عليه تقديمها للمجتمع.

### ب: النص السياسي في الفكر الأفلاطوني:

لقد حاول أفلاطون: "إنعاش روح الوطنية الأثينية القديمة المتمركزة على حب الحرية والديمقراطية وعلى ضبط النفس والارتفاع عن النزوات الدنيئة ... على كل مواطن حر ومن لم يكن كذلك فقد سماه أفلاطون "بربرياً" وليس من أهل أثينا، وعبدا وليس حراً."<sup>2</sup> هكذا أراد أفلاطون لهذا الفكر المنتعش بالسياسة القويمة أن يكون أساس الحياة في أثينا المدينة. حيث كان أفلاطون رجل الفكر السياسي اليوناني الذي يضل عمله خالداً في روح كل المفكرين

<sup>1</sup> - عمران عبد المجيد، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، ط1، 2008، ص 18.

<sup>2</sup> - فايز صالح أبو جابر، مرجع سابق، ص 19.

بعده، حتى قيل: " أنه لا جديد بالفكر السياسي بعد أفلاطون. فقد لمس أفلاطون في كتابيه الشهيرين "الجمهورية" (The Republic) و "الحوار" (Dialogues) معظم الأفكار السياسية التي تبعتها حتى اليوم، وقد أكد في أفكاره على طلب العدالة، فقد نادى بنظام سياسي عادل ليس من الممكن أن يعدم أمثال سقراط، بل بالعكس يصبح فيه أمثال سقراط حكاما"<sup>1</sup>. وبهذا يكون أفلاطون قد قدم النموذج الأمثل للحكم في المدينة الأثينية، الذي يراه مناسباً للمجتمع المثالي، بإعطاء صورة الدولة الحسنة التي تستطيع صنع وحدتها الاجتماعية و السياسية، عن طريق النظام الحاكم بقوانينه السليمة، حتى ينعم الناس في نظره بالسعادة الوطنية العادلة، بعيداً عن الطمع والعداوة والحروب بين أفراد المجتمع الواحد. حيث كان يحرص على أن يكون إطار نظريته السياسية: "إطاراً أخلاقياً، فالسياسة هي العلم الذي يحدد المعاني التي تكفل السعادة للناس، والتي تتوخى أن تجرى العلاقات بينهم على أساس من التضحية والإيثار والتعاطف، أن تربط بين الحاكم والمحكوم علاقة كريمة لا تقل نبلاً وجمالاً عن تلك العلاقة التي تربط بين الأب وأبناءه"<sup>2</sup>. فهو إذن يجعل من مذهبه مذهباً سياسياً متكاملًا بكل الأوجه الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، من خلال إيمانه بقيمة العقل في نشر الفضيلة، والدعوة إلى العدالة والخير، عن طريق الموازنة بين فضائل النفس الإنسانية المتمثلة عنده في العفة والحكمة والشجاعة. وقد وضع "أفلاطون" تصنيفاً في مجتمعه المثالي:

- أ: طبقة العمال والفلاحون وأصحاب المهن، وعلى هؤلاء العمل اليومي المطلوب في المجتمع. فهم طبقة مهمة داخل المجتمع مهمتها الإنتاج وتوفير المتطلبات والحاجيات الأساسية للمدينة.

- ب: طبقة الجنود وهم حرس الجمهورية والمدافعين عنها. ومهمتهم حفظ الأمن بين أفراد المدينة والدفاع عنها.

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، ص 19.

<sup>2</sup> - محمد فتحي الشنيطي، مرجع سابق، ص ص 20، 21.

- ج: طبقة الحكام الفلاسفة، ومهمتهم الحكم وقيادة المدينة<sup>1</sup>. فإذا تكاملت هذه الطبقات فيما بينها حول المدينة يحصل السلم والطمأنينة داخل المجتمع. فغاية أفلاطون عدم وجود طبقة على حساب الأخرى، بل أن يجعل من أهل المدينة مجتمعا سعيدا.

لقد كان تأثير الفلسفة اليونانية ظاهرا في الفلسفة الغربية المعاصرة في مجال المعرفة، وذلك بحضور النصوص اليونانية المتعددة في مجالات واسعة، لاسيما ما تعلق بالمسائل الدينية، والاجتماعية والسياسية، ونجد في ذلك عوامل سياسية مهمة برزت في عهد الديمقراطية الأثينية، من خلال رجال السياسة الذين كان عليهم التحكم في النص السياسي عن طريق الجدل والمناقشة، وصناعة الحوار. فكان لابد علينا من الرجوع إلى الفكر السياسي في العصر اليوناني باعتباره: "الينبوع الرئيسي لجميع الأفكار والفلسفات التي جاءت فيما بعد، فعل الرغم من محاولة الفلسفة الأوروبية الابتعاد والاستقلال عن الفكر الفلسفي والسياسي الإغريقي إلا أنه لا يزال يسيطر على الفكر البشري عامة"<sup>2</sup>.

### ثالثا: إشكالية العدالة في الفلسفة السياسية:

إذا تحدث "بول ريكور" من خلال مؤلفاته "كالعادل" على أهمية الموضوع الأخلاقي في الفلسفة الغربية المعاصرة، فإن موضوع العدالة قد طرح بشكل كبير مع الفلاسفة السياسيين الذين نظروا للفلسفة السياسية، ومن أهم هؤلاء الفيلسوف "جون راولز" الذي يعد من بين أهم المفكرين بعد "نيتشه" الذين طرحوا سؤال الأخلاق من جديد للدراسة العلمية الجادة، ويوضح "بول ريكور" ذلك بتطرقه لنظرية العدالة عند "جون راولز": "وما أثارته من جدالات بين الحقوقيين وعلماء الاقتصاد وعلماء السياسة والفلاسفة انطلاقا من العالم الانغلو ساكسوني

<sup>1</sup> - فايز صالح أبو جابر، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> - عمراني عبد المجيد، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي، منشورات الحبر، ط1، 2008، ص 5.

بشكل خاص.<sup>1</sup> فكان كتاب "راولز" "نظرية العدالة" الذي نشر عام 1972، أهم حدث في الفلسفة السياسية المعاصرة من خلال طرحه لهذه القضايا من جديد.

### أ: نظرية العدالة عند "جون راولز":

تعد نظرية "راولز" في العدالة من بين أهم النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية، بتقديمها المعاصر في مجال سؤال الأخلاق وإعادة النظر في مقتضيات القضايا الأخلاقية والسياسية بصورة متجددة، من خلال تلك الافتراضات التي يقدمها "راولز" على أنها: "حجاب الجهل الذي يتقاطع مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي، وينطلق منه "راولز" لصياغة عقد اجتماعي جديد، يقوم على الاجتماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل لا يدركون هوياتهم من جنس ودين، ومميزات جسدية أو نفسية، أو وضع اجتماعي، أو رؤية للعالم، بحيث تكون اختيار في توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق أكبر قدر من الحرية و أكبر قدر من المساواة"<sup>2</sup>. وذلك من أجل محاولة بلوغ العدالة الاجتماعية بعيدا عن التفاوت بين جميع الأفراد، ومن ثم تحقيق نوع من المساواة بين الأشخاص داخل المجتمع الواحد، حتى يستفيد الجميع من العدالة الحكيمة التي تجمعهم، وتنتشر بينهم الحياة التي يرتضيها كل فرد منهم مهما كان، على أن يتم الالتزام بالمبادئ التي تم التعاقد من أجلها، فأهمية هذه النظرية تكمن أيضا في شموليتها لمصالح الفئة الضعيفة في المجتمع.

لقد ركز "راولز" على أهمية عنصر العدالة بين أفراد المجتمع، وكيفية طرح مبادئ العدل فيما بينهم من أجل اختيار الشروط الواجب توفرها في الحياة الاجتماعية التي يعيشونها، وطريقة تفاوضهم، فبإمكانهم حسب النظرية في الأفكار التي تطرح، ووجهات النظر

<sup>1</sup> - بول ريكور، العادل، ج2، ت عبد العزيز العيادي، منير الكشو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، (د- ط)، (د ت)، ص 605.

<sup>2</sup> - علوش نور الدين محمد، الفلسفة السياسية، قراءات وحوارات جديدة، مرجع سابق، ص 17.

التي تقدم كالنظر في أن: "العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازاً، كما يمكنهم أن الاعتماد على وجهة النظر التي تقول بأن الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري ... كما يمكنهم أن يعتمدوا على وجهة النظر التي تقول بأن العدل قوامه الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها"<sup>1</sup>. وبهذا يستنتج "راولز" أن هذه الاقتراحات كلها سترفض من قبل الجميع لأنها بكل بساطة تشجع الطبقة داخل المجتمع، كما أنها تخدم الأقوياء على حساب الضعفاء، لأنه ستكشف مكانة الضعيف على أنه كذلك، وتُظهر له في نفس الوقت تفوق القوي، وهذا ما يجعلها في نظر "راولز" تقبل بالرفض فيما بينهم، أي بين المتفاوضين الذين طرحوا مسألة العقد حول المبادئ التي تخدم الجميع.

وقد طرح "راولز" مجموعة من المبادئ حول العدالة، وذلك انطلاقاً من النقاشات التي تجرى بين المتعاقدين في طرح جملة المبادئ التي تترتب عنها المنفعة العامة للمجتمع، ومن أهمها: - أن جميع القيم الاجتماعية من حرية وفرص، ودخل وثروات، واحترام الذات يجب أن توزع بصورة متساوية، ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لأحد هذه القيم أو جميعها أمراً يصب في صالح أولئك الأقل انتفاعاً، وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة.

- من حلال المفهوم العام للعدالة يقدم "راولز" مفهومه الخاص حيث يعتبرها قائمة على مبادئ: الأول أن تكون المراكز والمناصب متاحة أمام جميع الراغبين في شغلها، بحكم المساواة بين الأفراد في الفرص. إذ يعد من بين أهم المبادئ الأساسية بين المتعاقدين. والمبدأ الثاني يسعى إلى تسوية التفاوتات كأعظم نفع للأفراد الأقل انتفاعاً في المجتمع.<sup>2</sup>

ومن خلال هذه المبادئ التي طرحها "راولز" يظهر عنصر الحرية والمساواة بين كل شخص، وتمتعه بكل حقوقه الأساسية في ظل تجسد هذه المبادئ الهامة التي تختص بشؤون الفرد ودراسة أوضاعه داخل مجتمعه، كعنصر مهم وفعال يدخل في تكوين المجتمع مع باقي أفراد جنسه. كما أن هذه المبادئ تطرح فرص المساواة بين جميع الأفراد للوصول إلى

<sup>1</sup> - علوش نور الدين محمد، الفلسفة السياسية، قراءات وحوارات جديدة، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> - علوش نور الدين محمد، الفلسفة السياسية، قراءات وحوارات جديدة، مرجع سابق، ص 21.

المناصب، من خلال تحقق المساواة الاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع. ومن ثم حسب "راولز" تنشأ حول هذه المبادئ مسألة الحرية كقضية أولوية، إضافة إلى ظهور أولوية للعدالة على المسائل الأخرى.

- ب: الأسس العقلية ومفهوم العدالة بين "امانويل كانط" و"جون راولز":

لقد أحدث "جون راولز" انعطافاً هاماً في مسار الفلسفة السياسية، بتناوله لمسألة العدل الذي يعد أساس النظام الاجتماعي، حتى أصبح عمله العلامة البارزة في الفلسفة السياسية، حين أقر بأن العدل هو: "الفضيلة الأولى التي يمكن أن توصف بها المؤسسات الاجتماعية، وهو من ثم يحاول التوصل إلى مبادئ للعدل جديرة بالدفاع عنها والتمسك بها... ونظريته هي إحياء لنظرية العقد الاجتماعي عند "هوبز" و"لوك" و"روسو"، وقد امتزجت بالطابع العقلاني عند "كانط"، ولما كان العدل... هو أساس الهيكل الاجتماعي، بهذا وجب أن تكون سائر الإجراءات التشريعية والسياسية متسقة مع ما تقضي به مبادئ العدل"<sup>1</sup>، فهو يحاول التعرف على الأشياء التي تكون عادلة، قصد معرفة التوجهات التي تؤدي إلى ذلك حسب ما تقتضيه النفس الإنسانية، من جميع المتطلبات التي تتوفر لدى الجميع بطريقة عادلة، في ظل الحقوق التي تسمح بها القوانين، والإجراءات داخل المجتمع الذي يمثل الجانب السياسي الفعال، فالسياسة الحقة هي تحقيق العدالة في المدينة، كما أن الفضيلة هي تحقيق العدالة في النفس الإنسانية"<sup>2</sup>، ومن ثم يضمن المنفعة العامة للجميع، حتى تسود الحياة الخيرة وبالتالي يتحقق الخير الاجتماعي الأقصى في المجتمع.

لقد عمل "راولز" على بناء آراءه وفق نظريته في العدالة من خلال المعتقدات العامة حول مسألة العدل، أي الأشياء التي تتفق مع ما هو عادل وما هو غير ذلك، من أجل توجيه المنفعة والوصول إلى النتائج التي تضمن الحياة الاجتماعية والسياسية، كما طرح مجموعة

<sup>1</sup> - انطوني دي كرسيني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت نزار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د- ط)، 1988، ص 114.

<sup>2</sup> - الخشاب مصطفى، النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط1، 1957، ص 32.

من المحددات الأساسية في تصويره للشخصية الإنسانية، وهي "أن لكل إنسان أهدافا، وأنه أيا ما كانت هذه الأهداف فإن تحقيقها يتوقف على ما أطلق عليه الخيرات الأولية ( Primary goods)، وأن إشباع الحاجات الإنسانية يعتمد في جانب منه على انخراط الإنسان في النشاط الاجتماعي مع الآخرين"<sup>1</sup>. ومن ثم الاتفاق والتفاوض من أجل الوصول إلى مبادئ العدل الذي يكون سمة العلاقات الإنسانية بين الناس، في إطار عقلائي، يحمل تصورات فكرية متنوعة وهادفة، وبالتالي تحديد المصلحة الخاصة دون التعارض مع المصالح العامة للآخرين، ومنه تشكل ظروف تسمح بقيام مجتمع سياسي نتيجة لعقد اجتماعي بطريقة أخرى.

إنها مواقف مهمة تؤخذ داخل المجتمع، بل إنه الموقف الذي يسميه "راولز": "الموقف الأصلي (The Original Position)، حيث تلتقي مجموعة يتسم كل واحد فيها بالحكمة العامة والجهل الخاص، وحين يسعى كل واحد إلى تحقيق مصلحته لكنه يعجز كل العجز أن يميز ما بين ملامحه ولامح الآخرين ... وعلى هذا فإن المتفاوضين بعد أن يتفقوا على ضرورة حياد المبادئ المطروحة وعدم تحيزها، فإنهم سوف يتفقون كذلك على ضرورة أن تأخذ هذه المبادئ بعين الاعتبار وضع ذوي الميزات الأدنى في المجتمع"<sup>2</sup>. فجميعهم لهم الحرية في الأخذ بمبادئ العدل التي طرحت في مجال الفكر السياسي، والتي تتماشى مع ظروفهم التي يعيشونها حتى يتم تفاوضهم بشكل ايجابي، ويضمن لهم التفكير في مصالحهم بما يحقق لهم الرقي الإنساني الذي ينشدونه، وكذا التوافق مع الطبيعة، ورفضهم في نفس الوقت لكل ما يتنافى مع مصالحهم، بل تركيزهم ومحافظةهم على المبدأ الذي يقضي بالمساواة في جميع المجالات حسب ما يروونه مناسبا لذلك.

إن الموقف الأصلي في العدل بالنسبة "راولز" هو جزء من الأساس العقلائي، لذلك نجده يركز على الأسس العقلانية في عملية صياغة المبادئ التي يتخذها المتفاوضون، وهذا

<sup>1</sup> - انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، مرجع سابق، ص 115.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 117.

ما يحيلنا إلى منهج "كانط": "في التوصل إلى الأمر الأخلاقي المطلق (Categorical Imperative)... فهو ذلك المبدأ الذي ينبع من طبيعة الإنسان باعتباره كائنا عاقلا حر الإرادة، ومن ثم فهو ينطبق على البشر جميعا باعتبارهم كذلك، ويميزهم عما سواهم من الكائنات والموجودات"<sup>1</sup>. وهذا ما انتقد عليه "كانط" بأن هذا المطلق لا يوضح بشكل محدد المبادئ التي تتوافق مع سمات الإنسان، وإنما تحديد ما يجب أن يكون في الواقع، لأن المبادئ التي يوضحها الموقف الأصلي هي من اختيار الأشخاص الذين يتسمون بالعقلانية وحرية الإرادة، في حين أن المبادئ الأخلاقية تعود إلى العقل الخالص بالنسبة إلى "كانط" حيث بدأ في التأسيس لمذهبه الأخلاقي، فالأمر الأخلاقي المطلق يقول: "افعل الفعل بحيث يمكن لمسلّمه سلوكك أن تصبح مبدأ تشريع عام ... بحيث تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً لجميع الناس"<sup>2</sup>. أو بعبارة أخرى "افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة"<sup>3</sup>. فإمكانية الأمر الأخلاقي ليست مسألة سهلة في الواقع كما يحصل في عالم الطبيعة، وإنما يجب العودة إلى الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يجمع بين ما هو طبيعي وما هو عقلي، لأن القانون الطبيعي هو الذي يحدد هذه الكائنات الحسية، إضافة إلى انتمائنا إلى عالم المعقول الذي يحدد لنا القوانين التي نضبط بها سلوكياتنا وأفعالنا، باعتبارنا أحرارا في ظل هذه القوانين، فالإنسان "حر بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه هو نفسه لنفسه، ومن ثم كانت فكرة الحرية التي استمدتها من العقل والتي تجعلني عضوا في العالم المعقول هي الشرط الوحيد الذي يجعل الأمر الأخلاقي ممكناً"<sup>4</sup>، وهذا ما يتمثل عند "روولز" في صورة العدل.

<sup>1</sup> - انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، مرجع سابق، ص 121.

<sup>2</sup> - امانويل كانط، تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت عبد الغفار مكاي، دار القومية، القاهرة، (د-ط)، 1965، ص 4.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 4.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص 5.

ومن سمات المبادئ الأخلاقية عند "كانط": "أنها ذات طبيعة خاصة وبالتالي فإن الأحكام الأخلاقية للحياة العامة تنتهي لفكرة الكرامة الإنسانية، إلى جانب فكرة الإلزام الداخلي الذي يفرض الطاعة، فضلا عن أن القانون الأخلاقي لا يأمرنا بأن نعمل لتحقيق رغباتنا، بل يأمرنا بأن نغض النظر عنها"<sup>1</sup>. كما أنه من خلال الفكر الكانطي يتوجب كما يقول "بول ريكور": "إعادة تنزيل محاولة "روولز" إعطاء تعريف كلي لمبادئ العدالة، فما يسم صورية المشروع هو أن اختيار مبادئ العدالة يفترض فيه أن يتم في وضع خيالي وغير تاريخي، يسمّى وضعاً أصلياً"<sup>2</sup>، بغض النظر عن مستويات المشاركين في هذه المبادئ التي تخص مختلف المجالات المكونة للحياة الاجتماعية بصفة عامة.

- ج: اتيقا العدالة عند "بول ريكور":

إن الحديث عن عبارة أخلاق أوتيقا في الفلسفة الغربية، يطرح مجموعة من الاختلافات في بيان المعنى الاشتقاقي لهذين المصطلحين في مجال الفلسفة الغربية المعاصرة، إلا أن كلاهما يصب في مجال العمل الأخلاقي، وفي بيان ذلك يذهب "بول ريكور" إلى اقتراح مفهوم للأخلاق على أنه "الحد المرجعي القار و يحمله وظيفتين، وظيفة تعيين حقل المعايير من جهة، أي مبادئ المباح والمحظور ومن جهة أخرى، الإحساس بالواجب من حيث هو الوجه الذاتي من علاقة الفاعل بالمعايير"<sup>3</sup>.

أما عن ظهور مفهوم الأخلاق في الفلسفة الغربية يتجه الباحث الفرنسي "اميل بوترو" إلى القول: "ولد علم الأخلاق في اليونان، في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين، وأن "سقراط" هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة... وبهذا كان مذهب "سقراط" أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - صابر جيديوري، المثالية الكانطية وأبعادها التربوية، مجلة جامعة دمشق، م27، ع 1 و 2، 2011، ص 457.

<sup>2</sup> - بول ريكور، العادل، مرجع سابق، ص 613.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص ص 343.344.

<sup>4</sup> - محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1993، ص 73.

ومن ثم أصبحت فكرة الأخلاق، ذات بعد يوناني مع كل محاولة لتفسير العمل الإتيقي في الفلسفة الغربية، إذ يحاول "بول ريكور" البدء بأفلاطون الذي يربط الأخلاق بمجال الفكر في إطار "توبوغرافيا للنفس يتبدى فيها اللوغوس كموقع للموارد الأخلاقية"<sup>1</sup>.

فالنفس الإنسانية هي التي تدرك موضع الخير من خلال العقل الذي يتصور النظام المتصل بالحقيقة، وما ينتج عن باطن النفس الإنسانية من سيطرتها على ذاتها فيتكون المثل الأعلى للأخلاق، وبالتالي ظهور مسؤولية الذات وواجبها في الفلسفة الأخلاقية. إذ يرى "كانط" بأن الحرية هي "دعامة من الدعائم الأساسية التي قامت عليها فلسفة الواجب الأخلاقي، بحيث يرى بأن الفعل لا يكون أخلاقيا إلا إذا كان صادرا عن إرادة خيرة وأمر مطلق هو الإلزام، فالإنسان حين يسلك سلوكا معيناً فهو حر أن يسلك الطرق التي يريد لأنه مسؤول عن سلوكه، وهذه المسؤولية لا تتحقق إلا في ضوء الإرادة الخيرة، التي يرى فيها "كانط" المبدأ السامي للأخلاق، وعليه فإن الواجب الأخلاقي ليس مجرد وهم بل هو قدرة واستطاعة"<sup>2</sup>.

فالحرية هي مجال يدعم ما يفترض كواجبات أخلاقية، وذلك من خلال الأفعال التي تقوم بها الذات الإنسانية كسلوكات خيرة يلتزم بها الإنسان في إطار الحياة الاجتماعية التي يعيشها مع الآخرين، وكذا ما يستلزمه من أمور وواجبات يلتزم بها في ظل الحرية المقيدة بمسؤوليته الذاتية عن سلوكاته التي يقوم بها، وفق إرادته التي يتمتع بها كمبدأ أساسي في المسألة الأخلاقية، وهذا ما يشكل بالنسبة له الواجب الأخلاقي، باعتباره كائناً يمتلك القدرة على ذلك. ومن خلال هذه الأفعال الأخلاقية، يتعين على "بول ريكور" تحديد مصطلح الاتيقا، حيث يقدم نوعين من الاتيقا : اتيقا أمامية، وأخرى خلفية، فالنوع الأول يتجه نحو طرح فكرة أصل المعايير في الحياة، بينما يتجه النوع الثاني إلى العمل بهذه المعايير بشكل ملموس، مما يجعله يطرح صيغة التعدد في هذا المفهوم.

<sup>1</sup> - بول ريكور، العادل، مرجع سابق، ص 527.

<sup>2</sup> - صابر جيديوري، مرجع سابق، ص 458.

يحاول "ريكور" أن يبين مسألة اتيقا النقاش في نظرية العدالة وما تطرحه من جدال بين المفكرين في أوروبا، ومهمة ذلك تكمن في: "معرفة ما إذا كان من الممكن أن نصوغ على الصعيد الإتيقي والقانوني والسياسي والاجتماعي، مبادئ كلية مشروعة بصرف النظر عن اختلاف الأشخاص والمجتمعات والثقافات القادرة على تطبيقها، ودون حصر متعلق بظروف التطبيق الخاصة"<sup>1</sup>. ومن ثم قد تطرح اختلافات حول هذا المطلب بتتبع الثقافات واختلاف أسس الحياة الاجتماعية.

فموضوع الأخلاق بالنسبة للفلسفة الغربية قد طرح في رحم البيئة الغربية بتعدد وجهاتها، منذ سقراط الذي أسس لهذا العلم وفق مبدأ عقلي خالص، ومن ثم التأسيس للأخلاق الغربية مع حضارة اليونان، لذلك يمكن القول بأن لكل حضارة فلسفتها ولكل فلسفة أخلاقها التي نمت من خلالها، وباختلاف التوجهات حول مفهوم الأخلاق في الفلسفة السياسية لا سيما ما تعلق بالعمل المتعلق بما هو أخلاقي، يذهب "بول ريكور" إلى القول "أعترف الأخلاقية بالمعنى الأعم للفظة بالتوق إلى الحياة الجيدة مع الآخرين ولأجلهم في مؤسسات عادلة"<sup>2</sup>، أي ما يضمن ذلك التعاون المشترك بين الأفراد داخل المجتمع، في توفير الجو الملائم للحياة المرجوة للجميع، من خلال تعاملهم بطريقة عادلة وإحساسهم بالواجب الأخلاقي الذي يدفعهم لذلك مما يجعل من العدالة أمراً مطلوباً بشكل دائم، فعلم الأخلاق هو "تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه، مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية، وركنیهما: العقل والاختيار"<sup>3</sup>.

وهذا ما يوجه فكرة العدالة بشكلها الصائب، فالتعطش إلى العدالة بالنسبة لبول "ريكور" هو "مكون أساسي من مكونات التوق إلى الحياة الجيدة، والحال هذه، فإن الحياة المشتركة لا تتبدى في الحياة مع الأقرباء فحسب وإنما في الحياة مع كل الآخرين المنضوين

<sup>1</sup> - بول ريكور، العادل، مرجع سابق، ص 605.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 606.

<sup>3</sup> - محمد عبد الله الشرفاوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990، ص 17.

في مؤسسات مختلفة تهيكّل الحياة في المجتمع<sup>1</sup>. فالعلاقات الإنسانية التي تجمع الأشخاص فيما بينهم تمثّل بدورها ذلك التكتل في المجتمع من خلال علاقة الإنسان مع الآخرين، والتي تشكل المقوم الأساسي الذي تسميه "حنّا آرندت": "بالكثرة البشرية"<sup>2</sup>، كدليل على الصداقة بين هؤلاء في المجتمع الواحد بعيدا عن السلطة والتمييز بين الطبقتين، ليتشكل مجال العيش المشترك داخل منظومة عادلة، أو المؤسسات العادلة بتعبير "ريكور".

فالأمر العادل ليس هو "العادل حسب قانون الطبيعة وإنما العادل هو دائما، العادل حسب القانون الذي وضعه"<sup>3</sup>. فالبحت عن الحياة الجيدة والعادلة، بعيدا عن النزاعات داخل المجتمع، والتي تشمل جميع الاتجاهات بين مستويات العلاقات الإنسانية، وفي شتى مؤسسات المجتمع، يستوجب في نظر "ريكور" وجود "منظومة من القوانين المكتوبة وإرساء مؤسسات قضائية وهيئة قضاة مستقلة، وأخيرا مجموعة من العقوبات التي تمنح قوّة قهرية للأخلاق العامّة تحت حراسة دولة القانون"<sup>4</sup>. فمهمة التحكم في ظروف المجتمع تتطلب جملة القواعد الأساسية التي من شأنها تبرير الحاجة الاجتماعية لذلك، أي توفير القوانين اللازمة من أجل توفير قواعد الحياة في المجتمع، في ظل العمل الأخلاقي بشكل عام.

يتساءل "بول ريكور" عن التصور الذي يطرح حول العدالة وعن التعددية في مجال الحقوق، وما مصير ذلك؟ حيث بغياب مشروع عادل وعام بنظره لا يمكن وضع إتيقا يمكن من خلالها تشكيل وضع اجتماعي مشترك بين الجميع، يهدف إلى إقامة حياة جيّدة. ومن ثمّ وجب طرح ما يسميه إتيقا النقاش، وفتح مجال التفاعل الإنساني من خلال فعل الحجاج كطريقة جوهرية ومتحررة من كل القيود التي تعيق الحكم العام، الهادف إلى التوافق الكلي بين الجميع.

<sup>1</sup> - بول ريكور، العادل، مرجع سابق، ص 608.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص 608.

<sup>3</sup> - محمد عبد الله الشرقاوي، مرجع سابق، ص 27.

<sup>4</sup> - بول ريكور، العادل، مصدر سابق، ص 611.

## رابعاً: بول ريكور وحنة آرندت: القراءة المفاجئة:

تتظر حنة آرندت إلى المسألة السياسية على أنها من المسائل التي افتقدت لوجودها، "فمنذ الرومان اختفت السياسة وأصبحت العلاقات بين الشعوب قائمة داخل مجال خال من سيادة القانون ومن ممارسة السياسة"<sup>1</sup>. أي أن هذه القوانين لم تبنى على الاتفاق والحوار، مما يجعل من مفهوم القانون شيء غير دقيق داخل الحقل السياسي، وعليه تطرح في فكرة القانون حسب "آرندت" صور التسلط والتحكم، الذي يدفع إلى أمر الطاعة في الكثير من الأمور، لاسيما إذا أصبحت العلاقة بين الحق والقانون تعود إلى المرجعية الدينية، ومن ثم يصبح التمسك بحدود القانون من دون تجاوزها، سواء من قبل المواطن أو الدولة.

فالقانون كما تقول "حنة آرندت" هو "الذي يخلق المجال الذي يصبح فيه ساري المفعول، وهذا المجال هو العالم الذي نستطيع التحرك فيه بكل حرية. ما يقع خارج هذا المجال لا قانون له، وبالأصح لا عالم له، ولا يعني شيئاً غير صحراء مقفرة، بلغة الحياة الإنسانية المشتركة"<sup>2</sup>. فبعد ما كان العقل الفلسفي صاحب النظرة المعيارية لحقوق الإنسان من خلال طرح فكرة العقد الاجتماعي، وذلك بالانتقال من الأحوال الطبيعية إلى الأحوال الثقافية والاجتماعية، أصبح هناك معيار آخر وهو القانون الوضعي، وأصبحت جل المفاهيم الأساسية المتعلقة بحقوق الإنسان تنسب إلى مجالات القانون والقضاء، مما يدعو إلى إعادة النظر في الشأن الفلسفي من جديد.

لقد أصبحت الفلسفة في الكثير من أمورها، مدعوة إلى مراجعة الأفكار التي ترتبط بالذات الإنسانية وفي علاقتها بأمور السياسة والاخلاق بشكل عام، وحسب قراءة "آرندت" للجانب السياسي وعلاقته بالفلسفة، يتضح لها بأن "الرؤية الفلسفية الصحيحة والممكنة

<sup>1</sup> - محمد المصباحي وآخرون، سؤال العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة، دار أبي رقرق، الرباط، ط1، 2014، ص

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 29.

والوحيدة للسياسة هي الرؤية الفينومينولوجية<sup>1</sup>، مما يجعل من الفلسفة السياسية ممكنة من خلال هذا المنهج الفينومينولوجي، بإعتباره يعيد الفلسفة إلى مساءلة المفاهيم والعودة إليها من جديد، وهذا ما جعلها تنطلق إلى نقد الفكر السياسي اليوناني، لاسيما فكر أفلاطون، وبالتالي البحث عن المفهوم الذي ينبغي أن تتعرض له الفلسفة في أعماق الماضي الذي أرشدها إليه أستاذها "هايدجر"، وإلى "الكنوز الفلسفية القديمة، محاولة بدء شيء جديد يكون مفهوماً بطولياً للفكر السياسي"<sup>2</sup>، وهذا ما جعلها تُفاجئ قراءها أمثال "بول ريكور" كما يقول هو عن نفسه.

إن ما يظهر من المفاهيم التي تطرح للفيلسوف اليوم هي إشكالية العدالة، على أنها من "المجالات التي لا تزال الفلسفة مأتمة عليها، وهو يعتبر أن تفكيره الفلسفي يستكمل عمل رجال القانون والسياسة وليس بديلاً لهما"<sup>3</sup>. أي أنه ومهما وضعت القوانين في هذه المجالات، يبقى دور الفلسفة قائماً بشكل أو بآخر داخل هذا الحيز الإنساني كمساند لجميع الآراء والمواقف تجاه الحفاظ على مقومات الذات الإنسانية، "لأن الفلسفة السياسية تعني موقف الفيلسوف اتجاه السياسة"<sup>4</sup>، وهذا ما يشهده مفهوم العدالة في فلسفة "بول ريكور" الذي حاول من جهته التطرق إلى أهمية المحافظة على العدالة وتحقيقها في الممارسات القضائية، والتي بنظره "ليست مجرد حالة من حالات تبادل الحجج، بل تتطلب إتخاذ القرار، وهذه هي المسؤولية الثقيلة التي يتحملها القاضي، والقرار الذي يتخذه هو الحلقة الأخيرة في سلسلة الإجراءات على صعيد سائر مستوياتها"<sup>5</sup>. فهي الغاية التي تسعى المؤسسات القضائية إلى تحقيقها، إلا أن ذلك يجد مجموعة من العراقيل والصعوبات التي تحول دون تحقيق ذلك بالشكل المطلوب، فيصبح القضاء عاجزاً عن أداء مهمته في إعطاء الحقوق، وتحقيق

<sup>1</sup> - بن دودة مليكة، فلسفة السياسة عند حنة أرندت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص 196.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 198.

<sup>3</sup> - محمد المصباحي، مرجع سابق، ص 30.

<sup>4</sup> - Arendt Hannah, la crise de la culture, paris, Gallimard, 1972, p:28.

<sup>5</sup> - أنظر: Paul Ricœur, Amour et justice, points, 2008, p: 28.

المساواة بين الجميع، مما يطرح فكرة المصالحة بين الجاني والضحية، "فالعدالة حقوق ولكن الإحسان فضلٌ بين الناس"<sup>1</sup>، ومن ثم لا بد من حضور الجانب الأخلاقي، والديني حتى يتسنى عقد مثل هذه الجلسات التي تختلف عن جلسات المحاكم، وهنا يتطلب الأمر الاعتراف من قبل الجاني أمام الضحية بغية الصفح، أي تحول المجرم إلى ذات أخرى ترغب في التكفير عن جرائمها، وهذا ما دفع "بحنة آرنه" إلى اعتبار أن الأشرار ليسوا سوى أشخاص عاديين قاموا بهذا العمل، مما جعل "ريكور" يميز بين الشخص الذي ارتكب الجرم والشخص الذي يرغب في الصلح، أو الذي تحاكمه المحكمة، فهو كما يقول "دريدا": "منذ اللحظة لم يعد بصورة شمولية نفس المجرم، بل أصبح شخصاً آخر وشخصاً أفضل من المجرم"<sup>2</sup>.

ف"بول ريكور" يحاول أن يفصل بين الشخص الأول والثاني بعد تغير حالة المجرم بعد ارتكابه للجرم، إذ أن الإنسان بنظره يبقى ملتزماً بذاته الأخلاقية في هذا العالم، ولا يمكننا أن نلزمه بصورة واحدة ومحددة لفعل واحد، أو على أن الإنسان "يولد ملوثاً بالخطيئة الأولى وبالعصيان وبالشر"<sup>3</sup> كما يرى الفلاسفة المسيحيون، فالخير موجود في الإنسان رغم وجود ميولات للشر. وهذا ما جعل المفكرين والفلاسفة يبحثون عن مساهمة الفلسفة في التأسيس لحقوق الإنسان وتكريس العدالة، "لأنها تقضى كما تقضى منفعة الدولة"<sup>4</sup>، مما فرض عليها الدخول في مناقشة الحقوق القانونية والنظريات السياسية، وهو أيضاً عبارة عن واجب، أو كما يقول "ريكور" إنه "هاجس يتعلق بشكل كبير بالمسؤولية الملقاة على عاتقنا

<sup>1</sup> - زكريا بشير إمام، مفهوم العدالة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، دار روائع مجدلاوي، الأردن، ط1، 2003، ص 212.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, La mémoire, L'histoire, l'oubli, Ed du seuil, 2000, p: 638.

<sup>3</sup> - زكريا بشير إمام، مرجع سابق، ص 136.

<sup>4</sup> - الخشاب مصطفى، مرجع سابق، ص 37.

جميعاً، مواطنين ومسؤولين، وسياسيين"<sup>1</sup>، وهذا ما طرحه وفق مقولته حول الإنسان القادر، كمرجعية فلسفية وفكرية.

---

<sup>1</sup> - Paul Ricœur, lectures 1, Autour du politique, ed, seul, paris, 1991, p: 161.

## المبحث الثالث: قراءته للنصوص الفلسفية

## أولاً: القراءة الفلسفية والنص:

" ليست القراءة مجرد البحث عن المعاني في النصوص، بل هي أيضاً أنحاء التأثير الذي تتركه النصوص فينا، إذ يمكنها أن تُغضبنا أو تُخيفنا أو تعزينا. فتأثير الكتابة فينا يتجاوز مجرد فهمنا لها. وهذا ما نسميه أحياناً نموذج " الأدب - كفعالية " الذي لا يعتبر النصوص مجرد تعابير لغوية، بل هي أيضاً أداء وفعالية. قدرة النصوص على جعلنا نقوم بأشياء، هي نفس القدرة التي تجعلنا نفهم المعنى الكامن فيها"<sup>1</sup>.

" فقراءة أي شيء يتطلب، إذا شئت، فعلاً إيمانياً أولياً بالنص الذي أمامنا. بعبارة أخرى عندما نقرأ رواية، علينا أن نؤمن بأن البطل فيها هو شخص حقيقي يهم القارئ رغم علمنا بأن هذا مجرد خيال. يصبح النص عالماً نساكنه للحظة، ونشارك في أحداثه وادعاءاته"<sup>2</sup>.

" لا بد من القول، بأن لدينا ميلاً في أن نؤمن بما هو مكتوب في النص. ولا تقل نصوص محاورات فيدروس لأفلاطون، سلطة عن غيرها من النصوص، رغم أنها تحذرنا من ادعاءات الكلمة المكتوبة، وتنبهنا إلى الصعوبة الكامنة في تفسيرها فلا يمكن استجواب النص ولا يمكن الطلب منه أن يشرح نفسه بوضوح، مثلما نطلب من المتحدث أن يتوقف ويعيد ما قاله بطريقة مختلفة، أو أن يعرف لنا كلمة غير مألوفة سمعناها منه. فالنص يبقى صامتاً إزاء جميع هذه المتطلبات"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص 22.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 23.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 25.

فالنص لا يستطيع التحرك دون القارئ الذي يكشف عن مقاصده، دون التوقف على ما يريده المؤلف، لأن ما يهم هنا هو ما يفضي إليه النص وليس الكاتب، وهذا بالكشف عن لغته ومعانيه التي يحملها، " إن النص آلة كسولة تتطلب من القارئ مشاركة فعالة لملء فضاءات ما لم يقل، أو ما قيل ولكنه لا يزال يحمل بياضا، ليس النص إذا إلا آلة افتراضية " <sup>1</sup>. فالنص يحمل معاني متعددة لا تقتصر على صاحبه، بل لا بد من مؤول أو قارئ يتفقد هذه المعاني والألفاظ التي يتشكل منها النص، لأنه ليس كل ما هو مكتوب قد تم شرحه، " فلا يغيب على لبيب أن النص موضوع التأويل نسيج مما لم يقل أو المسكوت عنه والفراغات البيضاء أو الفجوات التي يجب ملؤها تركت لسببين:

- الأول: أن النص أولية تعيش على فائض قيمة المعنى المنتج من طرف القارئ.

- الثاني: ترك المبادرة للقارئ لنقل النص من الوظيفة التعليمية إلى الوظيفة الجمالية.

هكذا فان الفعل التأويلي المؤسس لا ينطلق من فراغ، وإنما يستند على مؤشرات نصية وهي إما تركيبية: كالتناقض أو الحذف أو التقديم أو التأخير سواء تعلق بالكلمة أو الجملة في علاقتها مع باقي الكلمات أو الجمل، وإما استبدالية: حيث تتم المواجهة بين الملفوظ والذاكرة الجمعية التي تحدد مجموع المعايير والقيم لمجتمع معين" <sup>2</sup>.

" فالنصوص ليست متساوية لا على درجة واحدة من النوعية ودرجة الإبداع، فمنها ما يستسلم لأول قراءة وينصاع طواعية لها، ومنها العنيد الذي يؤثر جدلية الخفاء والتجلي لتراكيب معانيه وعمقه دلاليا، والقراءة لا تستنفذ محتواها وتفك مغزاها، وتعد متجددة في كل قراءة ولا تفسير يحتويها بشكل نهائي ما يجعلها غير منقادة للقراءة الواحدة" <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> – Umberto Eco, les limites de l'interprétation, traduit par Myriam bouzaher, Bernad Grasset, paris, 1991, p.43.

<sup>2</sup> – مخلوف سيد احمد وآخرون، اللغة والمعنى، مقاربات في فلسفة اللغة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 131.

<sup>3</sup> – المرجع نفسه، ص 131.

فكل نص يعبر عما يحمله من معاني بين ثنايا كلماته، وذلك حسب طبيعة كل نص من النصوص، وكذا حسب تعامل قارئه لان كل قراءة تختلف عن الأخرى بطريقة ما، فأحيانا يستجيب النص لقراءة معينة، ومن الوهلة الأولى فيكشف عما بداخله، وفي أحيان أخرى تجده غامضا يصعب اختراق معانيه وتفسيرها، وهنا تتعدد القراءة لذلك، "القراءة، أو بالأحرى تعدد مستويات سياق القراءة، تعد جزءا من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياق خارجي إضافي" <sup>1</sup>.

### ثانيا: القراءة السيميولوجية للنص:

تعد مسألة قراءة النص مسألة مهمة إلى جانب الكتابة لذلك تعتبر هذه القراءة عبارة عن مواجهة أي مواجهة القارئ للنص، فكيف يتعامل القارئ هنا مع هذا النص؟ وكيف تكون هذه القراءة؟.

" تعد النظرية السيميولوجية الأكثر اقترابا من تحليل النصوص بقواعد واضحة ومفاهيم متشعبة، فرؤية السيميائيين للنص تنطلق من كونه عبارة عن شبكة من الشفرات يقوم القارئ بفكها، مثلما يفعل الصيدلي إذ يقرأ وصفة طبية مشفرة لذا لا بد من مشاركة القارئ الفعالة لاكتمال النص ... فالنص يدرك بوصفه علامة واحدة، معقد شكلا وموحد دلالة، فالعلامة ليست إلا علاقة بشيء آخر، ولا يمكن فهمها بدون فهم استمرار تحولاتها من عصر إلى آخر في شبكة ما" <sup>2</sup>. "والقراءة تستلزم قدرا كبيرا من تدخل الوعي، بل أكثر من ذلك فهي عملية ذهنية تقوم على ترجمة عنصر مادي إلى عنصر معنوي، فالقراءة في المقام الأول عملية واعية" <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - حامد أبو زيد نصر، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997، ص 113.

<sup>2</sup> - حاتم الصكر، مرجع سابق، ص 110.

<sup>3</sup> - سيزا قاسم، القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهرمينوطيقا، عالم الفكر، الكويت، ع3، 1995، ص 254.

فالشيء الذي يؤكد عليه التحليل السيميولوجي " ليس الوصول إلى المعنى الحقيقي الذي يكشف عنه النص، بل الكيفية التي قال بها النص ما قاله، وذلك يتطلب منا مراعاة مستويين في النص: مستوى السطح ومستوى العمق"<sup>1</sup>. وإذا كانت السيميولوجيا تسعى إلى اكتشاف النص وتحليله " فإننا يجب أن نتيقن من أن القراءة السيميولوجية للنص تقوم على إطلاق الإشارة كدوال حرة، لا تقيدتها حدود المعاني المعجمية، ويصير للنص فعالية قرائية إبداعية، تعتمد على الطاقة التخيلية للإشارة في تلاقي بواعثها من بواعث ذهن المتلقي، ويصير القارئ المدرب هو صانع النص"<sup>2</sup>. ومن ثم يستطيع التعامل مع هذا النص، "فيفسره تفسيراً سيميولوجياً إبداعياً، وهي مهارة يكتسبها القارئ الموهوب بعد مران طويل، وبذلك تصبح القراءة عملاً إبداعياً كإنشاء النص، ولا ريب في أن النص يبحث عن أب يتبناه، والأب هو القارئ المدرب، ومن خلال ذلك يدخل النص مع الإنسان واللغة في صراع انفعالي خلاق"<sup>3</sup>. ويظهر الخطاب الشعري بخاصية الإنتاجية من خلال السيميولوجية النصية حيث يقوم بإنتاج وتركيب النص من جديد بعد استكشافه، وقراءة هذا الخطاب هي مسألة تتم عبر حدود الإدراك ومعرفة وتفسير لهذا العالم، وذلك ما تركز عليه السيميولوجيا، ومن ثم نجد التعدد في القراءات.

" فالنص الذي ننتجه ملكنا على نحو أعمق وأكثر جوهرية من النص الذي نتلقاه من الخارج، وحين نقرأ فإننا لا نمتلك النص الذي نقرأه بشكل متواصل، أما حين نؤول نصاً فإننا نضيف إلى خزين معارفنا، وما نضيفه ليس النص نفسه بل تأويلنا له"<sup>4</sup>. "وسر التعمق في القراءة نقصد من خلاله الوصول إلى المعنى الأسمى في النص، فالشاعر لا يتكلم مثل عامة الناس، بل إنه قد منح إلهاما في استعمال اللغة فاق عامة الناس، بل يكاد - كما ذكر

<sup>1</sup> - حاتم الصكر، مرجع سابق، ص 110.

<sup>2</sup> - عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، 1998، ص 51.

<sup>3</sup> - حاتم الصكر، مرجع سابق، ص 48.

<sup>4</sup> - روبرت شولز، مرجع سابق، ص 25.

أحد النقاد - ينطق عن وحي<sup>1</sup>. ومنه تظهر مسألة اللغة وأهميتها في النصوص ودلالاتها، فلا يمكن للسيمولوجيا أن تلجأ إلى اللغة للوقوف على دلالة الأشياء، وبذلك فاللغة تعتبر نموذجاً للسيمولوجيا إذ هي التي تمدنا بالمعاني والمدلولات، أي أن نموذج المعاني في السيمولوجيا نموذج لساني، وبالإضافة إلى ذلك فإن اللغة مكون للسيمولوجيا، إذ يستحيل بناؤها ما لم تكن اللغة عنصراً بنائياً فيها.<sup>2</sup>

فكان الاهتمام بالقارئ لعلاقته بالنص وتأثيره على المعنى في الكلمة، إذ هو بذلك قارئ ومنتج للمعاني من خلال احتكاكه بالنص، حيث " ركزت النظريات النقدية الحديثة على دور القارئ وجعلته شريكاً أساسياً وعنصراً فاعلاً في توليد المعنى، أو اختراعه فقد أصبح مطالباً بإنتاج النص"<sup>3</sup>. ولاسيما في النص الشعري لأنه يمتاز بلغة تختلف عن اللغة العادية المستعملة، فالشاعر لم يعبر بشكل مباشر عن المعنى، فعند قراءتنا للبيت الشعري فإننا نجده يقول شيئاً وهو في الحقيقة يعني بذلك أمراً آخر غير الذي قاله في هذا البيت . فالقول الشعري " يعتمد على نظام إشاري يختلف عن النظام الذي يستخدمه المتكلم العادي، أو حتى الشاعر نفسه في حياته اليومية، ويقوم هذا النظام على مصاحبات وتقابلات غير متوقعة تجمعها وحدة متجانسة تختلف عن الوحدة التي تجمع لغة الكتابة النثرية"<sup>4</sup>.

"فالنص الشعري يحيا عبر شبكة معقدة من الأنظمة الدلالية المتعددة، كما أن علاقة النص بالنظام اللغوي تتبنى في الشعر بطريقة خاصة"<sup>5</sup>. فلا بد لسيمولوجيا أن تكون أكثر وعياً وحرصاً عند قراءة النص الشعري، لأن الأمر يرتبط بنظام النص وبنيته اللغوية، ومن ثم لا بد من امتلاك هذه المعرفة حتى يستطيع السيمولوجي فهم لغة النص، لأن هذا الأخير

<sup>1</sup> - حاتم الصكر، مرجع سابق، ص50.

<sup>2</sup> - حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1987، ص 75.

<sup>3</sup> - حاتم الصكر، مرجع سابق، ص51.

<sup>4</sup> - اعتدال عثمان، إضاءة النص: قراءات في الشعر العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1998، ص

9.

<sup>5</sup> - بوري لوتمان، تحليل النص الشعري: بنية القصيدة، ترجمة محمد فتوح، دار المعارف، مصر، (د- ط)، 1995، ص

152.

لا يكشف دلالاته المتعددة إلا من خلال امتلاك هذا المفتاح المعرفي الخاص بالنص الشعري. "فاللغة الشعرية تتقدم إلى المتلقي عبر وسائط فنية عدة، تحمل الخصائص الجنسية لنصها، أكان شعراً أو قصصاً أو سواهما، وحسب الطبيعة البنائية لهذا النص أو ذاك، وتتراتب تلك الخصائص أو تتضافر، أو تمتزج فلا تتبين خصيصة من سواها إلا بعد جهد تفكيكي تركيبى خاص"<sup>1</sup>.

وبالتالي وجب معرفة مقاصد النص الشعري، أي الاطلاع على معاني الأبيات في القصيدة الشعرية، وذلك بفحصها فحصاً دقيقاً، وتتبع كلماتها ومحاولة تفكيكها ثم بعد ذلك تركيب هذه المنتجات المعرفية حتى يتم استنتاج المعنى السليم، وفهم بنية النص للتعرف على دلالاته التركيبية والبلاغية الخاصة بذلك، وهكذا يتم فك تلك الرموز من أجل الوصول إلى بناء الدلالة لتكتمل بذلك عملية القراءة السيميولوجية للنص. "لأن قراءة النص القصد منها التوقف لدى النص من داخله، ونحله من جنس أدواته لنكشف عن نواياه وتُعزّي خفاياه، ونفتح أبوابه على تأويلية تقبل أقصى ما يمثل من القراءة الفنية والجمالية الممكنة"<sup>2</sup>. فسر النص يكمن في داخله، أي وجب النظر في الفضاء الداخلي للنص بلغته وأدواته، حتى يتبين ما هو خفي في النص بعد تأويل ما يمكن تأويله لكشف المعنى العميق وليس الجانب الشكلي فقط.

<sup>1</sup> - محمد فكري الجزار، لسانيات الاختلاف، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د-ط)، 1995، ص 27.

<sup>2</sup> - عبد المالك مرتاض، مدخل في قراءة البنيوية، علامات، النادي الأدبي، جدة، ع29، 1998، ص ص 30، 31.

## المبحث الرابع: الهرمينوطيقا الريكورية ورهاناتها المستقبلية.

## أولاً: بول ريكور ومهمة الفلسفة:

إن من مهام الفلسفة بالأساس هو البحث عن المعنى والقيمة في هذا العالم، وإذا كان الماضي قد قدم لنا كماً هائلاً من المعاني التي تفسر مختلف الأشياء في هذا الوجود، مما جعل الحاضر ينغمس في التعامل معها، فإنه هناك مستقبلاً يحمل إلينا معطيات جديدة، علينا كمشتغلين بالفلسفة التفكير والانشغال بمتطلباتها، ومستحققاتها من كل جانب، لأنها حتماً جزء من هذه المسيرة في الحياة، ولعل هذا ما جعل "بول ريكور" يقول: "إن المهمة الأولى للفلسفة تتمثل في الإثراء والتنوير المستمرين للوجود الإنساني"<sup>1</sup>.

مما يجعلها تتحمل المسؤولية المنوطة بها حول قضايا الإنسان باستمرار قديماً وحديثاً، بل في الحاضر وحتى المستقبل. لقد منحتنا الفلسفة صفة التأمل والتعقل اللتان لا يستهان بهما في ساحة المعرفة الإنسانية عامة، إنها حكمة تهب نفسها للجميع وفي كل زمان ومكان، فمنذ أن برز الإنسان إلى عالم الوجود وهو يطرح التساؤلات حول وجوده وواقعه، وهي تلازمه في كل العصور، تجيب بشكل أو بآخر عن مشكلاته وانشغالاته، وإذا كان الإنسان قديماً قد تساءل عن كل ما خطر له في الحياة، فإنه علينا اليوم كذلك أن نساءل نواتنا وعقولنا من جديد لما يمكن أن يفسر حاضرنا، وما يتطلع إليه مستقبلنا، مادام هناك عقل لازال يشتغل بالفلسفة، ولعل أهم الفلسفات المعاصرة ومن بينها الفلسفة الريكورية، هي واحدة من بين هاته الفلسفات التي حملت في نفوس أصحابها ومنتبعي أفكارها هاجس

<sup>1</sup> - بوخاري حمادة، بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في ق21، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، الجزائر، ع4، 2014، ص

المسؤولية التي أسندت إليها كمهمة فلسفية واجبة، وعليه يمكن القول: ما هو الدور الذي لعبته الفلسفة عامة والفلسفة الريكورية خاصة في فهم الواقع؟ وما هي الرهانات المستقبلية التي يمكن أن تقدمها؟.

لقد جسدت الفلسفة الريكورية مشروعا إنسانيا يتطلع إلى فهم الواقع، قصد تشريحه ومحاولة إعطاء التصورات الممكنة لما يمكن أن يقدم كمعطيات بحثية في مجال الفكر الإنساني المعاصر، فكان لا بد من الخروج من تلك الأنساق والإيديولوجيات المنغلقة التي تقيد الإنسان، إلى عالم الفكر الطموح الذي يأمل في المستقبل وفق ما هو معاش، بفضل منهج متفاعل مع أهداف الذات التي تبحث عن ما يخدمها في ما هو منشود، إنها فلسفة كما يراها "بول ريكور" مطالبة بالتخلي عن متاهات الإيديولوجيات، وعن دهاليز النخب التي لا تربط غالبيتها بالواقع الاجتماعي أي رابطة تذكر....، وبذلك تتحول عملية التفلسف من مجرد مفاهيم وانساق نظرية لا صلة لها بالواقع اليومي للإنسان، إلى مرادفة للمعيش اليومي ومن مجرد التزديد لهذه الأنساق و الإيديولوجيات المنغلقة على ذاتها، والغالقة لكل أمل إلى "حارسة للمدنية"، وإلى حامية للعلم من مخاطر الانزلاق في دروب التطرف واللاأخلاقية، وإلى مرشدة للإنسان وبالتالي إلى دروب التجديد والحرية والكرامة والتعايش السلمي و التسامح<sup>1</sup>. إن "ريكور" يدعو إلى فكرة التفلسف معا "philosopher ensemble"<sup>2</sup> أي أن الذات توجد مع الجماعة في وجودها ومعرفتها، وهذا ما يفترض عليها أن تتحاور مع الجميع، فالتفلسف بالنسبة إلى "ريكور" ليس فقط أن نكون منتبهين مع الفلاسفة الآخرين، ولكن أن نبحث ونستقبل معهم، وننتفح معهم على الوجود<sup>3</sup>. لان الحياة لا يعيشها الإنسان بمنء عن الواقع وما يحمله من ظروف ومتغيرات لازمة له وبمفرده، بل تكون الأفكار

<sup>1</sup> - نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص ص، 20.19.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, parcours de la reconnaissance , Ed. Stock, paris , 2004, p: 60.

<sup>3</sup> - نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، مرجع سابق ، ص73.

مشتركة ومتداخلة في كل نشاط يخدم الجميع بما يتناسب وآمال المستقبل، يقول الفيلسوف روبرت بي ملّرت " Mellert " : إن حياتنا هي مجرد خيوط سينسج المستقبل منها"<sup>1</sup>. فالواقع الذي نعيشه اليوم هو مستمد بأي شكل من الأشكال من الماضي، وكذلك الحاضر سيؤثر على القادم بفضل العلاقة التي ترسمها الظروف، وتفاعلات الفكر، " إن فعل التفلسف التاصيلي إدراك للوقائع على ما هي عليه، واعتراف بها، ولكنه من بعد ذلك وبناء عليه، ذهاب إلى ما وراءها، هذا الماوراء ليس عالما من خيالات ذهنية، إن كل شيء قائم في العالم بمعنى الوجود، والعالم يحتوي على كل شيء "<sup>2</sup>. فالتفلسف إذن يتوجه إلى هذا العالم بكل ما يحمله من معاني وكيانات، كالأنا التي يحاول إدراكها ومساءلتها، والبحث في غايتها وغاية السلوك الإنساني كلية في هذا العالم.

#### ثانيا: رسالة الفلسفة الريكورية:

"إن الفلسفة رسالة إذا نظرنا إلى الأمر من نظر الفيلسوف، فهو شأنه شأن الفنان يعتبر وكأن إخراج ما يريد أن يقوله واجب عليه لا يستطيع له دفعا، وهو ينبغي أن يكون مستعدا للتضحية في سبيل أن يبلغ رسالته، استعداده في نفس الوقت للمرونة في توقيت اللحظة المناسبة والجماعة المناسبة التي يوجه حديثه فيها واليها، ومن هذه الوجهة للنظر فان الفيلسوف شهيد، هو شاهد الأمة وشاهد العصر وشاهد الإنسان وشاهد الماضي والمستقبل"<sup>3</sup>. وهذا ما نجده عند "بول ريكور" الذي كان واعدا وأصيلا في فكره، متفاعلا مع كل التيارات الفلسفية و الفكرية التي كانت قبله والتي جاءت من بعده، " فالفلسفة بشكل عام هي محاولة لتأويل العالم وفك رموز اللحظة المعيشة كتجربة انطولوجية كلية. ومادامت

<sup>1</sup> - ادوارد كورنيش، الاستشراق: مناهج استكشاف المستقبل، ترجمة حسن الشريف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2007، ص 310.

<sup>2</sup> - عزت قرني، مستقبل الفلسفة في مصر، عالم الكتب، ط 1، 1995، ص 181.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 229.

الفلسفة هي محاولة للفهم والتأويل، فهي هرمنيوطيقا على نحو من الأنحاء... وأن مسعى الفيلسوف ليس هو تأويل نصوص بعينها، مقدسة أو دنيوية، أو تجلية معانيها ورفع التباسها. بل إن مسعى الفيلسوف هو فهم الواقع بما هو واقع معيش في تناقضاته ومفارقاته وفي حملته الإشكالية، وتأويل للوجود منظورا إليه كتجربة انطولوجية معيشة، وفهم التجربة المعاشة وتأويل دلالاتها ومعانيها.... فإذا كانت الفلسفة كانطولوجيا للحاضر، فهي محاولة لاستنتاج دلالات المعيش الراهن<sup>1</sup>.

### ثالثا: الرهان الفلسفي في الفكر الريكوري:

إن الرهان الذي تقدمه الفلسفة هو الخطاب الذي يتماشى والتطور الفكري الواسع، والمتشعب على مختلف العلوم الأخرى، بحيث يتصف بالتوجه الأكثر إنسانية، حاملا للقضايا الأخلاقية التي تعزز من قيمة الإنسان، وفق قيم الحوار المتفتح، لقد تميز "بول ريكور" بالانفتاح على مثلث الفكر التأملي الفرنسي، والتحليل الألماني والبراغماتي الانجلوساكسوني، وإذا كان له من ميزة أساسية كما يقال فهي إنه فيلسوف الحوار بلا منازع، لقد بنا حوار على احترام الآخر إذ جعله شريكا في تعريف الحقيقة وصنعها وان لم يشترك وجهة نظره، "فموقف" ريكور "هو عدم هدم مكتسبات الصرح الفلسفي الذي استغرقت إشادته آلاف السنين، بل الاستماع إلى الحضارات الأخرى وفتح الباب أمامها لتكشف ما هو مخبأ أو مطور عندها، لعل فيه إغناء جديد للبشرية"<sup>2</sup>. فلا بد من وعي جديد متفتح على مختلف الخطابات، من أجل فهم شامل لمختلف الآراء والتوجهات، إنه الرهان الذي يقتضي إثبات لحظة "التأمل في الذات المتكلمة بهرمنيوطيقا الإنسان المُستطيع"<sup>3</sup>، لقد كان التفاعل

<sup>1</sup> - نابي بوعلي، حوار الفلسفة والعلم : سؤال الثبات والتحول، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص 292.

<sup>2</sup> - بول ريكور، الذات عينا كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2005، ص 655.

<sup>3</sup> - Paul Ricœur , Parcours de la reconnaissance, Op.cit,p. 145.

في فلسفة "ريكور" واضحا مع مختلف الفلسفات الأخرى التي كانت تمثل أهم التيارات الفكرية في القرن العشرين، إنه التأمل في الحياة وتأويلها، " فإذا كنا نعيش لمستقبلنا أكثر مما نعيش لحاضرنا، وإذا كانت مطالب المستقبل وآماله لا تقل أهمية عن مطالب الحاضر وآماله، فإن الخطاب الفلسفي الصحيح والسديد يجب أن يعالج المستقبل بالقدر والهمة نفسيهما اللذين يعالج بهما الحاضر، لأن في الاهتمام بالمستقبل اهتمام بالحاضر"<sup>1</sup>.

على الفلسفة إذن أن تعود إلى خطاباتها التي انتزعتها منها العلوم الأخرى كي تتساءل حول مصير الإنسان اليوم وتجديد البناء الأنطولوجي كذلك، إنها مطالبة بمسؤوليات ثلاث كما يحددها "بول ريكور":

1 - مسؤوليتها عن حماية التراث الذي خلفه الفكر الإنساني عبر التاريخ، وعن الاستعمال الأفضل له.

2 - مسؤوليتها عن الاستمرار في التفتح، خاصة على العلوم الإنسانية والتجريبية، وصولا إلى مواكبة مسارها وتوجيهها وجهة أكثر إنسانية بعيدا عن أي غلو علماني أو عقائدي.

3 - مسؤوليتها عن التوطيد المستمر والمتجدد للمسار الأخلاقي والإنساني للإنسان، بعيدا عن أي تطرف ديني أو عقلي أو أخلاقي أو مذهبي أو علمي.<sup>2</sup>

" إن على الفلسفة اليوم إذا كانت تطمح في استعادة موقعها المتميز، أن تستأنف التفكير - طلبا للرهانة والفاعلية - في ما صار اليوم يشكل شرطها الانطولوجي الأساس، والذي يشكل في ذات الوقت أفق سؤالها الكوني، ألا وهو أفق التواصل"<sup>3</sup>. إن عالم اليوم

<sup>1</sup> - حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص 161.

<sup>2</sup> - نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، مرجع سابق، ص 21.

<sup>3</sup> - بالعالية دومة ميلود، التواصل والتاريخ، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2009، ص9.

يسير ضمن حركة سريعة وهو في تغير مستمر ومتجدد في ظل التطورات العلمية الهائلة والإنتاجات العلمية المتطورة مما يجعلنا نتأثر بذلك، إلا أننا يجب أن نتساءل هل هناك خطاب فلسفي يستوعب ويتمشى مع ما هو معاش؟ هذا ما يراودنا اليوم كمسألة مهمة تتطلب التفكير بحق من أجل بلوغ الهدف الأساس، إذن على التفكير الفلسفي ألا يبقى حبيس الماضي متشبثاً بالقضايا التقليدية بل عليه أن يهتم بما هو راهن وأن يفكر في المتغير والمتجدد، لأننا شئنا أم أبينا نحن نعيش عالم التحولات والتغيرات وفي شتى المجالات، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، ومنه فعلى الفكر أن يتحرك ايزاء هذه التقلبات والتطورات، ومساءلة المستقبل فيما يخفيه لنا من مجريات قد تلعب في أي ظرف من الظروف، ومن ثم الاستجابة إلى كل احتمالات الواقع وإلا سيتم بالعجز والضعف، عجزاً وضعفاً تتكبدهما الفلسفة لوحدها لأنها المتهمه دائماً بالعقم وعدم التعاطي مع روح العصر.

" إن الأنشطة الإنسانية و الظواهر البارزة التي أصبحت من تحديات القرن الحادي والعشرين أضحت تستلزم إبداعاً فلسفياً يتناول مختلف جوانبها بالتحليل والنقد، وأوضح مثال على ذلك مشكلة البيئة التي برزت في العقود الأخيرة باعتبارها من أخطر التحديات التي يجابهها البشر في كل مكان، وتأثيراتها السلبية في الكوكب الذي نعيش فيه. هذه ليست مجرد مشكلة فنية، بل هي في الصميم مشكلة فلسفية لأنها تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة<sup>1</sup>. وهنا يكمن دوره في تفعيل السؤال نحو الطبيعة من جديد، ثم السعي في البحث عن الإجابة التي من شأنها تحقيق المراد وفق منظور العقل، " مما يجعل الحاجة إلى التناول الفلسفي تشتد، لأنه سينشأ إنسان عالمي (كما يقول احد الباحثين) له سمات فارقة عن إنسان القرن العشرين، وهذا الإنسان سيجابه مشكلات مختلفة لنوعية تلك التي واجهته من قبل، ولهذا فإن أول ما يجب على الخطاب الفلسفي أن يهتم به بالنسبة إلى الحاضر والمستقبل

<sup>1</sup> - حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مرجع سابق، ص 164.

هو قضية البيئة وثورة الاتصالات، بدلا من أضرار مشكلات الماضي وإعادة إنتاج الخطاب الفلسفي القديم<sup>1</sup>. فالبقاء مع الماضي خطر على الإنسان المفكر، أوليست فكرة نهاية التاريخ، ونهاية الفلسفة كما يقال من أسوء الأفكار في عالمنا المعاصر ونحن بحاجة إلى فكر فلسفي ثابت يتطلع إلى غد أفضل.

لقد اهتم التفكير المعاصر بالبحث في المستقبل، ووضع المناهج المقترحة لعلم مستقبلي يستمد أفكاره من ساحة ابستمولوجية، وفق مبادئ منطقية فلسفية تساعد الباحث على فهم ما يدور حوله في فهم الماضي والحاضر، وتصور المستقبل، وبذلك " فمنهج علم المستقبل أسلوبا في التفكير وخطوات علمية منظمة تهدف إلى وضع تصور للمستقبل في أمر من الأمور، لقد استخدم ديكارت التفكير بمعنى واسع للغاية فالشيء الذي يفكر فيه - على حد قوله - هو الذي يشك ويفهم، ويتصور ويؤكد ويشعر، وذلك لان الشعور، كما يحدث في الأحلام هو شكل من أشكال التفكير، ولما كان التفكير ماهية الذهن فيلزم للذهن أن يفكر دائما<sup>2</sup>.

لقد آن للفلسفة أن تدق أبواب المستقبل كغيرها من العلوم الأخرى، التي خطت خطوة مهمة في مجال المستقبليات ولعل الدراسات المستقبلية التي تزايدت مع نهاية القرن العشرين، لأكبر دليل على تفكير الإنسان في هذا المستقبل وزيادة الاهتمام به وبأدواته وأساليبه البحثية، حتى أن هذه الدراسات المستقبلية لم تكفي بدراسة التصورات المستقبلية المحتملة فحسب، بل أولت اهتمامها أيضا بدراسة الأدوات والوسائل التي من شأنها أن تؤثر في مجرى الأحداث فيما يسمى بصناعة المستقبل. " ولعل عام 1943 كان العام الذي شهد صك اصطلاح جديد أطلق عليه علم المستقبل " Futurology " أتى ضمن أعمال "أوسيب

<sup>1</sup> - المرجع نفسه، نفس الصفحة.

<sup>2</sup> - ادوارد كورنيش، الاستشراف: مناهج استكشاف المستقبل، مرجع سابق، ص 279.

فلشتهايم " ossip felchthem "، كما نشر " برتراند دي جوفينيل " B. Dejouvenel " عام 1964 كتابه فن التخمين المستقبلي ليؤكد فيه أن معرفة المستقبل نافعة، لأنها تساعدنا في تلاقي أخطاء الماضي ومشكلات الحاضر، وتنقية المستقبل من كثير من المعوقات التي تحاصر إمكانات الإنسانية وابداعاتها"<sup>1</sup>.

إن الفلسفة الريكورية ليست تلك الفلسفة التي تتصف بالتأويل أو الهرمنيوطيقا فحسب، وإنما هي فلسفة متفتحة على جميع فروع المعرفة العلمية، حيث لم يترك بول ريكور " فنا من الفنون أو علما من العلوم أو مذهباً فلسفياً أو جنساً أدبياً إلا وعقد معه إرادات في المعرفة والنقد وسجلاً مثمراً مع أنداده من الفلاسفة المعاصرين، وتدل على ذلك قراءاته النوعية والمختلفة وانفتاحه على التحليل النفسي والبنويوية والسيميولوجيا والفلسفة التحليلية وغيرها من الأشكال الفكرية حيث عقد مع ممثليها حواراً فكرياً قصد سبر أغوار التجربة الإنسانية أو تطوير منهجه الفلسفي على سبيل التمحيص والإضافة والإثراء"<sup>2</sup>. " فالى جانب فائدة الفلسفة في الكشف عن إمكانيات غير معروفة فإن لها قيمة – وربما كانت هذه هي قيمتها الرئيسية – مستمدة من عظمة الموضوعات التي تتأمل فيها...إن حياة الرجل المقود بالغرائر حياة حبيسة داخل دائرة من الاهتمامات الخاصة الشخصية وقد تشمل الأسرة والأصدقاء، لكن العالم الخارجي لا يلتفت إليه من حيث يمكن أن يساعد أو يعيق ما يدخل في نطاق الرغبات الغريزية، وفي مثل هذه الحياة شيء محمود ومحدود لو قورن بما عليه الحياة الفلسفية من هدوء وحرية"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - طارق عبد الرؤف عامر، الدراسات المستقبلية: مفهومها، أساليبها، أهدافها، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 24.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 65.

<sup>3</sup> - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص 30.

لقد عبر "ريكور" عن فلسفته هذه حيث نجده يقول: " كنت أستند بنقلي إلى المنهج التأملي الذي أتى به "هوسرل" والثنائي الوجودي: "ياسبرز" و"مارسيل"، وربما أطلقت الآن على هذا النوع من الوصف الأول الظاهرية الوجودية، برغم أنني لم أجرو في حينها على تسميتها بالظاهراتية، لأنني لم أرغب أن تحتمي محاولتي بشرعية "هوسرل"، الذي كنت أترجمه إلى الفرنسية، برغم ذلك كانت ظاهراتية، بمعنى أنها حاولت أن تستخلص من التجربة المعيشة المعاني، والبنى الجوهرية للهدف والمشروع والدافع والإرادة"<sup>1</sup>.  
فلسفة "ريكور" هي فلسفة مبنية على أسس ومركزات أرادها لها "ريكور" كفلسفة مؤسسة، متضمنة لكل مجالات الحياة الإنسانية بما تحمله من قيم الحرية والديموقراطية، والعدالة والأخلاق، " والمنفذ الذي وجده "ريكور" هو الارتحال نحو قارات معرفية تزيد الفيلسوف عدّة مفهومية وقوة فكرية ومراجعة نقدية على ذاته وأدواته، من هنا كان اطلاعه المتبحر والنقدي على المناهج التي أتاحت له الاغتراف من مجاريها مثل: سيميولوجيا "غريماس" والتحليل النفسي عند "فرويد"، وبنوية "ليني ستراوس" ومنطقية الفلسفة الانجلوسكسونية (بحكم تدريسه في جامعة شيكاغو) فضلا عن الحضور المكثف لأشخاصه المفهومية أمثال: "أرسطو"، "أوغسطين"، و"كانط" و"هيغل" و"هوسرل" و"جون نابيير"<sup>2</sup>.

" تأويلية "ريكور" هي فينومينولوجيا بامتياز، لكنها إزاحة نقدية للمتعاليات المجردة المؤسسة لمذهب "هوسرل"، فهي تأويلية فينومينولوجية بالمعنى الذي تربط فيه لغة الرمز بفهم الذات. فليست العلاقة انعكاس مباشر للذات في مرآة ذاتها أو التماهي المطلق مع مثلها وعالمها الذاتوي المغلق، وإنما رؤية تتوسط الأشياء والعلامات أو الآثار والرغبات أو

<sup>1</sup> - بول ريكور، من الوجودية الى فلسفة اللغة: الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999، ص 270.

<sup>2</sup> - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 66.

الرموز والتخييلات... ويعتبر "ريكور" أن أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط في النسق المغلق للعلامات وإنما تقصد شيئاً وتفتح عالماً<sup>1</sup>.

رفض "ريكور" تقسيم الفلسفة، فتح الأبواب كلها أمام مختلف التيارات الفكرية متحاوراً مع كبار الفلاسفة، لقد ذهب بفلسفته إلى الأمام وبتفكيره على أسس الفينومينولوجيا وكذا التأويلية الوجودية، ففلسفة ريكور هي فلسفة متفتحة على مختلف العلوم الانسانية، فهو فيلسوفاً "مغامراً على حدود الفلسفة ومفضلاً الانعطاف غير المباشر للهرمنيوطيقا على الانطولوجيا المباشرة لهيدغر"<sup>2</sup>. إنها فلسفة تجعل من كل من يهيمه البحث أن يقتحم مختلف الاتجاهات المعرفية كالفينوكينولوجيا والهرمنيوطيقا والتاريخ والأدب وغيرها، إن "ريكور" سعى جاهداً إلى تأمل وتمعن كل مناحي الثقافة الإنسانية، لذلك نجد فلسفته لقت رواجاً كبيراً في الغرب الفلسفي ثم مؤخراً في العالم العربي بعد ظهور الأعمال المترجمة لفلسفته إلى اللغة العربية، فهي فلسفة تعبر عن الانفتاح الفكري على المستقبل وتستنكر الانغلاق على ما هو متجذر، "وبهذا يكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية، ويتجاوزها بصناعة مفاهيمه الخاصة"<sup>3</sup>.

"إن "ريكور" يقدم مثالا عن تجسد الفلسفة من خلال حياة الفيلسوف نفسه، فحياة ريكور انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي عبر مراحل ومحطاته المختلفة، ذلك انه يعتبر نفسه فيلسوفاً مسؤولاً وبهذا فهو شاهد فلسفي على العصر، إذ يجب استنطاقه ومعرفة الأسس الحجاجية لشهادته وبنائها الانطولوجي والابستمولوجي ومسوغات اللغة الفلسفية التي يقرأ بها ويكتب وفقها"<sup>4</sup>.

1 - نفس المرجع، ص 67.

2 - نابي بوعلی، بول ريكور والفلسفة، مرجع سابق ص 74.

3 - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، مرجع سابق، ص 68.

4 - نابي بوعلی، بول ريكور والفلسفة، مرجع سابق ص 68.

"قبول ريكور" تعرف على مفهوم الذات وهو يتأمل تلك الذات الحبيسة داخل سجن العدو الذي وصفه داخل زنزانه السجن أثناء الحرب العالمية الثانية حيث بدأ يقرأ للآخر ومن ثم يتعرف على لغته، فهو ينمي الإبداع من خلال الحوار المتبادل حيث يقول " لا توجد طريقة للخروج من الذات إلا بالتعرب في الغير"<sup>1</sup>. هذه الذات التي تعرض لها "ريكور" بسؤاله، وهي نفسها وكأنها الآخر في كل مستوياتها المتعددة، " فنحن نسأل عن الذات بالقدر الذي نهم فيه بالإجابة عن سؤال من؟ وليس عن السؤال ماذا؟ أو لماذا؟ على هذا النحو فإن مقولات القول والقائل، ثم القدرة على الفعل والفاعل، ثم السرد والراوي، وأخيرا مسؤولية الأفعال والذات الحاملة للمسؤولية تخضع كلها للاستقصاء الفينومينولوجي"<sup>2</sup>. إنها فلسفة ستنميز ببحثها عن المعرفة والصدقة، انطلاقا من تشييدها لرؤية متميزة عن الأنا وعلاقتها بالغير، " فالصدقة هي التي تجعلنا طبيعيين مع الغير"<sup>3</sup>، وهنا يطرح "ريكور" فكرة الغيرية بطريقة متميزة جدا، إذ سيؤسس لفكرة الأنا والآخر من خلال بحثه عن حقيقة الأنا أو الذات . " فالذات بمثابة مصدر للمعاني والأفكار والمشاعر والإحساسات، وهي المركز الباطن في الشخصية وعلو كل أفعالنا"<sup>4</sup>، بحيث جعلتنا فلسفة "بول ريكور" ننظر إلى الحياة بعين المتأمل المتفحص المستشرف على ما يمكن أن يستند إلى هذه الفلسفة من مهمة بالغة في الإثراء والتنوير اللذان أرادهما لها بول "ريكور"، بحيث تخدم هذا الوجود بكل ما يحمله لها من مسائل متعددة، تخص الذات الإنسانية في وجودها وفي علاقتها بهذا الوجود، وكذا تنويره وباستمرار. "حيث تتقذف الذات أمام نفسها واضعة نفسها وسيلة لاستكمال مباشر لمشروع

1 - المرجع نفسه، ص 70.

2 - بول ريكور، بعد طول تأمل، السيرة الذاتية، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم،

بيروت، ط 1، 2006، ص.ص.126. 127.

3 - Paul Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, Ed Seuil, Paris, 2000, p: 440.

4 - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986، ص 13.

ما، فانا النقي مع نفسي في مشاريعي، أنا متضمّن في مشروعِي ومشروعِي هو أنا ومن أجلي<sup>1</sup>. فهو يصف ذلك في علاقة منسجمة بين الذات ومشروعها، في شكل سردي يعكس لنا من خلاله تلك الصورة المتميزة التي أرادها "ريكور" لهذه الذات، وفي تعلقها بالآخر، "فالذات لا تتفصل عن آخرها، في أيّة مرحلة كانت"<sup>2</sup>، وهنا يوضح لنا "ريكور" المبدأ الأخلاقي الذي يجب أن تكون عليه هذه الذات، وأن تتخلى عن مركزيتها وإنكارها للآخر وإقصائه دائما، والذي هو من مبادئ الفلسفة.

إن طابع التأويل الذي ميز هذه الفلسفة سيعمل على توضيح الفكر من جديد حيث يقول ريكور: " إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعاني المنضوية في المعنى الحرفي. واني إذ أقول هذا، فاني احتفظ بالمرجع المبدئي في التفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة، وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالمين. إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد. ذلك لان تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل"<sup>3</sup>. ولان هناك وجوب للنشاط الفلسفي في إيضاح المعاني لمختلف المشكلات المعرفية لا سيما ما يتعلق بجانب العلوم، لأنه قبل اكتشاف العلوم لصحة أو بطلان قضية ما مثلا فلا بد من معرفة معناها ولا يتأتى ذلك من دون نشاط فلسفي، فحتى البحث عن المستقبل ومعطياته مرهون بوعي فلسفي، ما دام العقل هو الأداة الأساسية في هذا المجال وهذا ما دفع البعض بتسميتها "بملكة العلوم"، إنها بحق ملكة يحتاجها الجميع. " وما على الفلسفة الآن إلا أن تراجع طبيعتها ومفهومها، وتعريفاتها

<sup>1</sup> - Paul Ricœur, Philosophie de la volonté : Le volontaire et l'involontaire, Ed, aubier – Montaigne, Paris, 1967, p p: 57-58.

<sup>2</sup> - Paul Ricœur, Soi même comme un autre , Ed Seuil, Paris, 1990, p: 30.

<sup>3</sup> - بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1،

التقليدية، ومناهجها وأساليب رؤيتها إذا شاءت أن تصبح " حكمة عالمية " كما سماها كانط أو " حكمة خالدة " كما وصفها ليبنتز وياسبرز وغيرهم، وهنا لا يقتصر الأمر على تغيير الوصف والتسمية وإنما يتعداه إلى المهام الجديدة التي تلزمها اليوم أكثر من أي يوم مضى بان تكون عالمية وإنسانية، وان تتحول - على الأقل في المجالات المختصة بالقيم والغايات الأخلاقية، والمثل والأحلام، والأهداف المستقبلية التي يمكن الإجماع عليها - إلى حكمة مناضلة تتسلح بأسلحة النقد والمقارنة لكل ما يعطل العقل ويغيب الوعي ويشوه الإنسانية .... كما عليها أخيرا أن تحافظ على حريتها لكي تستطيع الدفاع عن الحرية. إن الفلسفة تعمل على الدوام في دائرة الممكن الذي يبدو أحيانا على صورة المستحيل، وفلسفة المستقبل العالمية والإنسانية هي اخطر تحد يواجهه المشتغلين بها والمنتهمين إليها، إنها من قبيل الخطاب الممكن<sup>1</sup>.

"إلا أن الفلسفة بمباحثها القديمة لا مستقبل لها، لكن الفلسفة بمعنى الحركة العقلية لفهم الأشياء، يمارسها العاقل كل لحظة، فالاقتصاد لا بد له من فلسفة، و التربية لا بد لها من فلسفة، وهكذا بقية جوانب الحياة، بل حركة الإنسان في محيطه ومجتمعه ووظيفته تنطلق من بعد فلسفي، فالذي لا يتحرك بنظرة فلسفية هو غير العاقل، أو مقلد وحتى هذا المقلد يمارس فيها ضربا من الفلسفة"<sup>2</sup>.

"كما أن الحداثة مرتبطة بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير وفي استشراف آفاق مستقبلية واعدة"<sup>3</sup>، نحو فهم الذات في فهمها لهذا الحاضر، ومهما يكن من الأمور التي تعيق التقدم الفلسفي، إلا أن مهمة الفلسفة بما هي مهمة نقدية اتجاه الحاضر تسعى إلى فرض وجودها في مختلف المقترحات التي يضعها الإنسان، لأن " النقد يعتبر معيارا يمكن على أساسه تقييم

<sup>1</sup> - نابي بوعلي، حوار الفلسفة والعلم، مرجع سابق، ص 34.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 33.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 286.

الحاضر، لأنه يدخل في صميم عملية المعرفة، وجميع الأنشطة الحيوية، كما أن النقد له سماته المميزة مثل الموضوعية، والحياد القيمي والالتزام بالفصل بين الذات العارفة والأشياء التي يتم معرفتها، أي الفصل بين الذات والعالم. والبحث المستقبلي الذي يعتمد على النقد يقدم كيفية استخدام المعرفة بأفضل صورة ممكنة، وبالتالي يكون التصور المستقبلي تغيير الواقع نحو الأفضل<sup>1</sup>.

فطبيعة الدراسة العلمية للمستقبل لا يمكن فصلها عن دراسة الماضي والحاضر ويشير في ذلك "فلشتيم" Flechtheim بقوله: " إن جذور المستقبل تقع في الماضي والحاضر"<sup>2</sup>.

"إن التصور المستقبلي أو البدائل المستقبلية يجب أن تكون موجهة نحو هدف معين يعكس الآمال المنشودة بتقديم بدائل مقترحة لتصور المستقبل، لأنه مفتاح التفكير الحديث والهدف الأسمى للعلم"<sup>3</sup>. وإذا أردنا لخطاب فلسفي أن يهتم بما هو آت فلا بد للذات أن تعيد الاعتبار لذاتها وللعقل من جديد، عقل يعي ذاته أولاً ويعي ذاته ثانياً، ويعي وضعه داخل هذا العالم ثالثاً، عقل يقدم طرحاً فلسفياً جديداً يواجه ويعالج به ذلك العالم المتجدد يوماً<sup>4</sup>.

إن الدعوة إلى الفلسفة مستمرة وستظل كذلك وباستمرار ونشاطها متواصل مع كل إشراقة فجر جديد، لأن المستقبل يشهد عناية فكرية واضحة كما وكيفا، من عديد المفكرين والعلماء الذين كرسوا جهودهم خدمة لهذه العلوم، " حتى تكون الحضارة الآتية ميلاداً جديداً

<sup>1</sup> - ادوارد كورنيش، الاستشراف: مناهج استكشاف المستقبل، مرجع سابق، ص 281.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص 301.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص 338.

<sup>4</sup> - حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مرجع سابق، ص 161.

وعالما جديدا يحمل مفاهيمها وقيما جديدة لصالح الإنسانية، رفاها وتمتعا بالحياة"<sup>1</sup>. فالفلسفة هي الفكر الذي سيظل دائما مفتوحا على الوجود وسؤال المستقبل يجعلنا نفهم الواقع ومن ثم تحليله وتفسيره وتأويله، مما يطرح فلسفة بحثية حول الإنسان وعالمه الذي يوجد فيه حتى يتسن له مناقشة المشكلات المعرفية، ومنه الاسترشاد حول ما يخبؤه الغد، بوعي متفتح ومتفاعل مع الآخر الذي سيشاركنا غدا كما شاركنا في الماضي والحاضر وبأي شكل من الأشكال.

<sup>1</sup> - طارق عبد الرؤف عامر، الدراسات المستقبلية: مفومها، أساليبها، أهدافها، مرجع سابق، ص 25.

خاتمة



### خاتمة:

لقد شكل مفهوم التأويل مسألة مهمة في تاريخ الفلسفة الغربية منذ القدم، وبظهوره في ساحة النص من خلال استعماله وتطبيقاته في مجالات العلوم الإنسانية كالآدب والسيميائيات، وفي فلسفة اللغة كان له الدور البارز في كشف وتوضيح كل ما يمكنه أن يبقى متخفياً في كنف الجمل والكلمات، وبالتالي كانت أهم الإشكاليات التي طُرحت في تاريخ الفكر الفلسفي، حول مجال التأويل تظهر مدى أهميته كمنهج يمثل محوراً رئيساً في مختلف القضايا الفكرية والعلمية، وبدأت قيمته المعرفية تأخذ حيزاً كبيراً عند مختلف الفلاسفة والعلماء عبر مر العصور، وبالتالي أصبح المنهج التأويلي مطلباً ملحاً من المطالب الهامة، بل وفي مقدمة الاهتمامات الفلسفية، " فلم يوجد التأويل من عدم وإنما كان سبباً في إمكانه أو شرطاً في وجوده وتطوره المدارس الفكرية التي عنيت بإشكالية التأويل، والأمور المتعلقة به مثل الخطابة أو البلاغة والمجاز، والتفسير الرمزي وكذلك تقنيات الرد وانماط التعبير والترميز وغيرها من الآليات المشكلة لنسيج الخطاب أو لحمة النص".<sup>1</sup>

ونظراً لهذه الدعوة المنهجية التي قدمت في العلوم الإنسانية، من أجل البحث والإمساك عن الحقيقة، والوصول إلى نتائج ترقى إلى مستويات أفضل، ظهرت عدت معطيات تبرز الحاجة إلى هذا الاتجاه المعرفي في الفلسفة وفي مجال اكتشاف أعماق النصوص، باعتباره يتعلق بالنص بشكل مباشر لاسيما النصوص المقدسة كبداية في عملية الكشف عن الحقائق والمعاني المقدسة، ثم التطرق إلى باقي النصوص الإنسانية على اختلافها، وهذا ما جعلنا نتطرق إلى محاولة معرفة أهم الآليات التي يستخدمها التأويل في علاقته بالنص عند "بول ريكور".

<sup>1</sup> - محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، مرجع سابق، ص 107.

قائمة

المراجع

## قائمة مصادر ومراجع البحث

### - القرآن الكريم

### قائمة المصادر

#### أ- باللغة العربية:

1. بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
2. بول ريكور، صراع التأويلات، ت منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2005.
3. بول ريكور، الانسان الخطأ، المركز الثقافي العربي، ط1، 2003.
4. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ت جورج زيناتى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
5. بول ريكور، من النص الى الفعل، ت محمد برادة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الاسكندرية، ط1، 2001.
6. بول ريكور، من الوجودية الى فلسفة اللغة: الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1999.
7. بول ريكور، النص والتأويل، تر: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، لبنان، 1988.
8. بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003.
9. بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
10. بول ريكور، العادل، ج2، ت عبد العزيز العيادي، منير الكشو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، (د- ط)، (د ت)، ص 605.

## ب- باللغة الأجنبية

- 1) Paul Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli , Seuil, Paris, 2000, p. 440.
- 2) - Paul Ricœur, Philosophie de la volonté : Le volontaire et l'involontaire, éd, aubier – Montaigne, Paris,1967,pp 57-58.
- 3) - Paul Ricœur, Soi même comme un autre , éd Seuil, Paris, 1990, p. 30.
- 4) Paul Ricœur, parcours de la reconnaissance , éd. Stock, paris , 2004, p. 60.
- 5) Paul Ricœur, Sur la traduction, Editions Bayard, Paris, 2004, p. 17.
- 6) Paul Ricœur, le confit des interprétation, essais d'herméneutique, Edition du seuil, paris, 1969, p 93.
- 7) Paul Ricœur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, ED Du Seuil, 1986, P 139.

## قائمة المراجع

### أ- باللغة العربية:

- (2) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2002.
- (3) علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د- ط)، 2007.
- (4) عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، قراءات في الفكر الغربي المعاصر، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- (5) عامر عبد زيد، قراءات في الخطاب الهرمينوطيقي، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2012.
- (6) عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 2000.
- (7) محمد بن عياد، التلقي والتأويل (مدخل نظري)، مجلة علامات، المغرب، العدد 10، 1998.
- (8) عبد الغني بارة، الهرمينوطيا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- (9) كيجل مصطفى، الانسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
- (10) مخلوف سيد احمد وآخرون، اللغة والمعنى مقاربات في فلسفة اللغة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

- (11) سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د-ط)، 2002.
- (12) عمارة ناصر، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار القدس العربي، الجزائر، (د-ط)، 2013.
- (13) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- (14) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- (15) لزهرة عقيبي، جداية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- (16) شارل جنيبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د-ط)، (د-ت).
- (17) نور الدين علوش، حول الهرمينوطيقا، مجلة دراسات فلسفية، ع 1، الجزائر، 2014.
- (18) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، (د-ط)، (د-ت).
- (19) محمد المنفي، في مفهوم القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، ع 2، 2004.
- (20) دافيد جاسبير، مقدمة في الهرمينوطيقا، ت: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- (21) محمد محمود أبو قحف، مدرسة الإسكندرية الفلسفية.
- (22) دومينيك فولشيد، المذاهب الفلسفية الكبرى، ت مروان بطش، المؤسسة الجامعية، ط1، 2011.
- (23) حسن حنفي، نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير بيروت، ط1، 2005.
- (24) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، (د-ط).
- (25) جورج طرابيشي، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، ط1، 1998.
- (26) محمد منقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، 2004.

- (27) مرسى الأسيوطي، دراسة مقارنة في أصول وثوابت الثقافة الليبرالية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د-ط)، 2005.
- (28) محمود خليف خضير الحياي، ماورائية التأويل الغربي الأصول، المناهج، المفاهيم، الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- (29) فريدريك نيتشه، عدو المسيح، ترجمة: جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، ط2، (د-ت).
- (30) عيساني أحمد وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د-ط)، 2007.
- (31) عبد اللطيف البدادي، الخطاب الديني والتحويلات الابستمولوجية لفعل التأويل في الفكر المسيحي والإسلامي، الرباط، المغرب، (د.ط).
- (32) أحمد عبد المهيم، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية(مصر)، ط1، 2000.
- (33) نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1995.
- (34) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.
- (35) تقي الدين أبو العباس بن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، المطبعة السلفية، مصر، 1394هـ.
- (36) أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.
- (37) ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط3، 1982.
- (38) تقي الدين أبو العباس بن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، تحقق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3، (1426 هـ ، 2005 م).
- (39) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق، بيروت، (1412هـ).
- (40) ابن هشام، السيرة النبوية، شرح وتحقيق احمد شمس الدين، دار البحار، بيروت(لبنان)، 2004.

- 41) نصر حامد أبو زيد: الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول، ع 3، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 1981.
- 42) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001.
- 43) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، 2000.
- 44) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط7، 2008.
- 45) على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 2000.
- 46) عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، ع1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000.
- 47) عاطف جودة نصر، النص الشعري ومشكلات التفسير، دار النهضة العربية، بيروت (لبنان)، ط 1، 1996.
- 48) محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونغمان، (مصر)، ط3، 2003.
- 49) منى طلبة، الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، مجلة "أوراق فلسفية"، القاهرة (مصر)، ع10، 2004.
- 50) فريد الزاهي، النص والجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، ط 1، 2003.
- 51) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، إفريقيا الشرق، المغرب، (د- ط).
- 52) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- 53) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- 54) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991.

- 55) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ت هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.
- 56) محمد عمارة، قراءة النص الديني، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 57) محمد مفتاح، التلقي والتأويل (مقاربة نسقيه)، المركز الثقافي العربي، بيروت (لبنان)، ط1، 1994.
- 58) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ت هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 1995.
- 59) روبر مارتن، مدخل لفهم اللسانيات، ابستيمولوجيا أولية لمجال علمي، ترجمة عبد القادر المهيري، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007.
- 60) لويس جان كالفي، حرب اللغات والسياسات اللغوية، ترجمة حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
- 61) عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
- 62) عز الدين الخطابي، الترجمة والتأويل، مجلة العربية والترجمة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ع 4، 2010.
- 63) احمد إبراهيم، سر الترجمة وهاجس التأويل، في التأويل والترجمة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1.
- 64) محمد بوعزة، إستراتيجية التأويل: من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.
- 65) غادمير هانس جورج، الحقيقة والمنهج، ت حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار اوبا للطباعة والنشر، طرابلس، ط1، 2007.
- 66) غادمير هانس جورج، فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، ط2، 2006.
- 67) ياسمين فيدوح، إشكالية الترجمة في الأدب المقارن، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2009.
- 68) حسين خمري، جوهر الترجمة، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د.ط).

- 69) عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة أداة للحوار، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2011.
- 70) بول ريكور والفلسفة، نابي بوعلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.
- 71) عبد القادر بودومة، حوار الفلسفة والعلم، سؤال الثبات والتحول: المنهج الشامل أو الإنهاء الفينومينولوجي لجدل الفلسفة والعلم، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- 72) ادموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 73) أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرانية، دار التنوير، (د-ط)، 2008.
- 74) يوسف سليم سلامة، الفينومينولوجيا المنعطف عند ادموند هوسرل، دار التنوير، بيروت، (د-ط)، 2007.
- 75) جوديث جرين، التفكير واللغة، ترجمة وتقديم عبد الرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1992.
- 76) محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004.
- 77) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.
- 78) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، (د-ط)، 1949.
- 79) محمد مجدي الجزيري، المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتنشتين، دار آتون للتوزيع، (د-ط)، 1986.
- 80) ميشيل توماسيللو، الأصول الثقافية للمعرفة البشرية، ترجمة شوفي جلال، المجمع الثقافي، ط1، 2006.
- 81) نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة، عالم المعرفة، (د-ط)، 1978.
- 82) فردينان دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، ترجمة محمد القراموي، الدار العربية للكتاب، تونس، (د-ط)، 1982.
- 83) ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث: المبادئ والإعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1985.

- (84) روي هاريس وتولبت جي تيلر، أعلام الفكر اللغوي: التقليد الغربي من سقراط إلى سوسير، ت احمد شاكر الكلابي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2004.
- (85) جفري سامون، مدارس اللسانيات: التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة، مطابع جامعة الملك سعود، (د- ط)، 1994.
- (86) نعوم تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، ط1، 2009.
- (87) محمود السعران، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة، (د- ط)، (د- ت).
- (88) ادوارد سابير، مدخل للتعريف باللغة: في اللغة والخطاب الأدبي، ت سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د- ط)، 1993.
- (89) بلخن جنات، السرد التاريخي عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.
- (90) عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
- (91) أمبرتو إيكو: شعرية الأثر المفتوح، تر: عبد الرحمن بوعلي، مجلة نوافذ، النادي الأدبي، جدة، ع6، 1998.
- (92) حامد أبو زيد نصر، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 1997.
- (93) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة والنشر، المغرب، ط1، 1992.
- (94) هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي زين، منشورات الاختلاف، ط2، 2006.
- (95) سعيد بنكراد، سيرورات التأويل، من الهرمسية إلى السميائيات، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.
- (96) علي محسن جمجوم، السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة، مكتبة الأسرة، (د- ط)، 1992.
- (97) روبرت شولز، السيمياء والتأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1994.

- 98) عصام خلف كامل، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، دار فرحة للنشر والتوزيع، (د- ط)، (د- ت).
- 99) محمد السرغيني، محاضرات في السيميولوجيا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، (د- ت).
- 100) امبرتو ايكو، العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2010.
- 101) فرديناند دي سوسير، تأصيل علم اللغة الحديث وعلم العلامات، ترجمة محمود حمدي عبد الغني، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (د- ط)، 2000.
- 102) رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 1996.
- 103) محمد إقبال عروي، السيميائيات وتحليلها لظاهرة الترادف في اللغة والتفسير، عالم الفكر، الكويت، ع3، 1996.
- 104) سعيد الغانمي وآخرون، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1990.
- 105) حاتم الصكر، ترويض النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د- ط)، 1998.
- 106) أمبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
- 107) سيزا قاسم، القارئ والنص من السيميوطيقا إلى الهرمينوطيقا، عالم الفكر، الكويت، ع3، 1995.
- 108) عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، 1998.
- 109) حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 1987.
- 110) اعتدال عثمان، إضاءة النص: قراءات في الشعر العربي الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1998.
- 111) بوري لوتمان، تحليل النص الشعري: بنية القصيدة، ترجمة محمد فتوح، دار المعارف، مصر، (د- ط)، 1995.

- 112) محمد فكري الجزار، لسانيات الاختلاف، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (د- ط)، 1995.
- 113) عبد المالك مرتاض، مدخل في قراءة البنيوية، علامات، النادي الأدبي، جدة، ع29، 1998.
- 114) سمية حطري، التناص في الفكر النقدي، تداخل النصوص وتفاعلها، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، (د- ط)، (د- ت).
- 115) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991.
- 116) علوش نور الدين محمد، الفلسفة السياسية، قراءات وحوارات جديدة، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2014.
- 117) مختار عريب، الفلسفة السياسية من المفهوم الكلاسيكي إلى البيوانيقا، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، (- ط)، 2009.
- 118) فايز صالح أبو جابر، الفكر السياسي الحديث، دار الجيل، بيروت، (د- ط)، 1985.
- 119) علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د- ط)، 2006.
- 120) أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، (د- ط)، 1998.
- 121) انطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د- ط)، 1988.
- 122) امانويل كانط، تاسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ت عبد الغفار مكاوي، الدار القومية، القاهرة، (د- ط)، 1965.
- 123) محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، 1993.
- 124) محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990.
- 125) نابي بوعلي، بول ريكور والفلسفة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.
- 126) ادوارد كورنيش، الاستشراق: مناهج استكشاف المستقبل، ترجمة حسن الشريف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 127) عزت قرني، مستقبل الفلسفة في مصر، عالم الكتب، ط1، 1995.
- 128) نابي بوعلي، حوار الفلسفة والعلم : سؤال الثبات والتحول، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012.

129) حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2002.

130) بالعالية دومة ميلود، التواصل والتاريخ، منشورات ابن النديم، الجزائر، ط1، 2009.

131) طارق عبد الرؤف عامر، الدراسات المستقبلية: مفهومها، أساليبها، أهدافها، دار السحاب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

132) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

133) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986.

## ب- باللغة الأجنبية:

- 1) Umberto Eco, lector in fabula, éd Grasset,1985, p 57 .
- 2) Umberto Eco, les limites de l'interprétation, traduit par Myriam bouzaher, Bernad Grasset, paris, 1991, p.43.
- 3) Julia Kristiva, la langage cet inconnu, du seuil, paris, 1981, p 13 .
- 4) Ferdinand desaussure,Cours de linguistique générale, quatrième édition Payot, paris,1949,p 317.

## قائمة الموسوعات والمعاجم:

### أ- الموسوعات:

134) عاطف العراقي، الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، معهد النماء العربي، ط1، 1986.

135) بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

136) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، م1، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

## ب - المعاجم:

- 1) مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن(عمان)، ط1، 2009.
- 2) ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط 3، 1999.
- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1985،

## قائمة المجلات و الدوريات:

- 1) بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقلد، العرب والفكر العالمي، ع8، خريف 1989.
- 2) جميل حمداوي، السيميوطيقا والعنونة، عالم الفكر، الكويت، ع 3، 1997.
- 3) صابر جيدوري، المثالية الكانطية وأبعادها التربوية، مجلة جامعة دمشق، م27، ع 1 و 2، 2011.
- 4) بوخاري حمادة، بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في ق21، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، الجزائر، ع4، 2014