

الفصل الأول

إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير في الهرمينوطيقا

1. مفهوم ريكور للهرمينوطيقا

1.1. تعريف الهرمينوطيقا

أ - الدلالة اللغوية والاشتقاقية:

إن مقارنة كلمة الهرمينوطيقا herménautique والنظر في بعض اشتقاقاتها اللغوية في اللغة اليونانية، يدلنا على أنها مرادفة لكلمة: hermeneutikos المشتقة من hermeneuein أي التفسير أو التأويل، وهي عند غادامير كلمة تتأرجح دلالتها بين الترجمة ومقتضيات الانقياد للمنهج، و hermes هو رسول الآلهة عند اليونان ومترجم رسائلهم إلى البشر، و hermeneia كلمة تدل على "التعبير عن الأفكار"، أما hermeneuin فكلمة تدل على "التفسير العلمي" أو "المؤول المترجم"¹ وتعرف الهرمينوطيقا في القاموس الفرنسي بأنها:

1. علم نقد النصوص الإنجيلية وتأويلها".

2. "نظرية تأويل الإشارات كعناصر رمزية لثقافة ما"².

ومن اشتقاقاتها³ كلمة hermès وهو تمثال نصفي منحوت

1 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل. ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر؛ الدار العربية للعلوم؛ المركز الثقافي العربي، ط 2، لبنان 2006، ص 62.

2 Dictionnaire encyclopédique pour la maîtrise de la langue française et la culture classique et contemporaine, Larousse 2001, mot herménautique.

3 المصدر نفسه بتصرف يسير.

لرأس الإله اليوناني هرمس، أو هو اسم مذكر يدل على عناية ذلك الإله وحفظه للطرق والمساافرين والتجار، وإبداع كل العلوم، أما كلمة hermétique فإنها تحمل عدة دلالات منها: الذي يسد بإحكام فلا يترك شيئاً يمر، مثل قولنا: العلبة مغلقة، والذي يصعب فهمه، كالشعر الغامض، أو الوجه الذي لا يظهر عليه أي انفعال أو عاطفة.

وكلمة hermetisme تدل على طبيعة ما يصعب فهمه، أو الاعتقاد الباطني المؤسس على كتابات المرحلة اليونانية - الرومانية المرتبطة بإلهام الإله هرمس الأكبر، أو هي اعتقاد خفي للسحرة في القرون الوسطى وعصر النهضة. وكلمة hermine تدل على: الثدييات آكلات اللحوم ذات الشعر المشكل لفرو طويل ومدهش، أو شريط من الفرو الناعم المثبت على بعض ألبسة الحفلات، وقد تعني كذلك فرو عليه بقع من الرمل المزروعة على حقل فضي.

والحاصل مما سبق أن الهرمينوطيقا واشتقاقها اللغوية تتعلق بمسائل الفهم والتأويل والتفسير والنقد والإبداع والترجمة، والقدرة والإرادة والإيحاء، والاندھاش والمتانة والجمال والرقّة، ولكنها ترتبط من جهة أخرى بمعاني الخفاء والانسداد، والغموض والرمز. وبالتالي بمعاني الأشكّلة والمعضلة وعدم الفهم. فإن كانت دلالتها الاصطلاحية والاشتقاقية في القاموس تفتح على كل هذه المعاني المختلفة، والتي يصل اختلاف بعضها إلى درجة التناقض، فهل هذا يمتد إلى دلالتها التاريخية والفلسفية؟

ب - الدلالة التاريخية والفلسفية:

لقد دأب بعض الباحثين العرب على استخدام كلمة هرمينوطيقا في أصلها اللاتيني عند ترجمتها إلى اللغة العربية، والبعض الآخر يفضل

ترجمتها إلى مصطلح التأويلية، لكن التمييز بين مصطلحي الهرمينوطيقا والتأويل الكلاسي أصبح الآن واضحا، لأن المماهة بينهما لم تعد تحمل سوى دلالة تاريخية، تصدق أكثر ما تصدق في نظرنا على تاريخ التأويل عند المسلمين وأهل الكتاب على حد سواء، فالتأويل عند المسلمين أخذ مفهوما شاملا لكل عمليات الفهم والتفسير والشرح الموجه لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حيث كان الجرجاني يقول عن التأويل: "هو صرف اللفظ من معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة"¹. فالتأويل هنا يطلق على كل معنى مجازي يصل إليه المؤول، من خلال قدراته على الشرح والفهم والتفسير، قصد إدراك المعنى الموافق للشرع في نظره. فيصبح معنى التأويلية في هذه الحالة، يطلق على كل نزعة تحاول تأويل القرآن الكريم والسنة النبوية. وهذا المعنى بالذات هو الذي كانت تحمله الهرمينوطيقا في الفكر الغربي، حيث كانت تدل على فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس بدقة، وظهر هذا أكثر عند القديس أوغسطين في كتابه "العقيدة المسيحية"، غير أن ذلك التأويل خضع للتأويل الرمزي، وهو تأويل قديم يبحث عن معنى خفي أو باطني وراء رموز النص، بحيث يكون دور المؤول هو إخراج النص من دلالاته الخارجية الرمزية إلى دلالاته الباطنية الحقيقية، كما تأثر التأويل الديني الكلاسي بالتأويل التصوري الهوميري الذي تطور في المرحلة الهيلينية، وخاصة عند الروائيين، وهو يقوم على وصف الأفكار وتبيان مدى تميزها في النص، وقد "أصبح طريقة تأويل عالمية في متناول الجميع بما فيها هرمينوطيقا الآباء التي لخصها أوريجين وأوغسطين"² لكن بروز الحركة

1 الدكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982، ج 1، مادة تأويل.

2 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ص 65.

البروتستانتية كحركة دينية وفكرية جديدة مناوئة لسلطة الكنيسة، لم يجعلها تدعو إلى دقة تأويل النص الديني، وإعادة اكتشاف أصلاته فقط، بل أكدت أيضا على دقة التطبيق، "فقد ضم فن التأويل عند (ج. ج. رمبراخ) Rambach بوضوح دقة التطبيق *subtilita applicandi* إلى جانب دقة الفهم والتفسير *subtilita intelligendi*"¹. ومن هنا حمل مفهوم الهرمينوطيقا دلالة تطبيقية، سنجدها واضحة أكثر عند ريكور، حيث يحمل الفهم عنده، من بين ما يحمله، قدرة الذات على تطبيق ما تفهمه. وهذه الخاصية مثلما هي هامة في الهرمينوطيقا الدينية، هي أيضا مطلوبة في الهرمينوطيقا القانونية ثم أصبحت إحدى الخصائص العامة للهرمينوطيقا. وبالنسبة لدلتاي، فإن الهرمينوطيقا من حيث هي نظرية لم تنشأ إلا عندما كتب فلاسيوس *Flacius** كتابه: "كلافيس: *Clavis*" الذي يوضح فهمه لمبدأ التفسير النفسي والفني الذي بموجبه تفهم الأجزاء انطلاقا من الكل ومن الأجزاء الأخرى، "وبهذا يمكننا تفسير غموض في عبارات الإنجيل بالاستعانة بالسياق الإنجيلي الكلي بالإضافة إلى السياق النصي الذي توجد فيه العبارات"²، وهذا ما سيعرف فيما بعد بالحلقة الهرمينوطيقية التي تعبر عن العلاقة الجدلية بين الكل والأجزاء، حيث لا تفهم الأجزاء إلا من خلال الكل والعكس صحيح.

1 المصدر نفسه، ص 69.

* ماثياس فلاسيوس إيليريكوس *Mathias Flacius Illyricus* (1520-1575) لاهوتي بروتستانتي، ومصلح لوثري ألماني، اهتم بالدراسات التاريخية والدينية.

2 د. محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة. الناشر: دار التنوير لطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت 2005، ص 39.

* جورج أنتون فريدريش آست *George Antone Frederick Ast* (1787-1841) فيلسوف وفيلولوجي ألماني، ولد بغوته *Gotha*، ودرس الآداب الكلاسية في ميونيخ، وعرف باختصاصه في أفلاطون، وله مؤلفات حول الجمالية، الفلسفة وتاريخ الفلسفة، من أهم آثاره: "*La vie et les écrits de Platon*" بالألمانية.

وارتبط مفهوم الهرمينوطيقا في القرنين السابع عشر والثامن عشر بفن الخطابة القديم وبعلم الدلالة أو الدلالات La sémantique، فقد استوحى فلاسيوس بعض مبادئ الهرمينوطيقا التي أسسها في سياق البروتستانتية من فن الخطابة، أما ماير Meier فإنه وتحت تأثير سطوة الرياضيات على العلم الحديث، حاول أن يطور منطقاً خاصاً بفن التأويل العلامات والرموز في إطار علم الدلالة العام. وهكذا اغتنى مفهوم الهرمينوطيقا وتوسع ليشمل كل أفعال الخطاب، بما فيه الخطاب الفلسفي والأدبي والعلمي، واكتسب دلالات جديدة، لم يعد في الإمكان احتزالها في مفهوم التأويل الكلاسيكي. بل إنني لا أبالغ عندما أعتبر أن توسيع ذلك المفهوم يشكل فكرة محورية عند منظري الهرمينوطيقا الأوائل أمثال شلايرماخر ودلتاي، وكذلك عند من جاء من بعدهما مثل غادامير وريكور، فقد تحدث شلايرماخر عن هرمينوطيقا ذات قوانين عامة ومنهجية، في مقابل أنواع من الهرمينوطيقا الخاصة، حيث انتقد آست Ast* الذي يبحث عن هرمينوطيقا تشتق الفهم من روح العصر، الذي يشتق بدوره من روح العصر اليوناني القديم، بالتأكيد أن ذلك المسعى خارج اللغة، كما انتقد وولف Wolf الذي حصر الهرمينوطيقا في التأويل اللغوي والتاريخي بتأكيده على تكامل ذلك مع التأويل النفسي، وإذا كان الفهم يشكل المحتوى الداخلي للفكر، فإن التأويل يشكل البعد الخارجي، والوحدة الجدلية بين الفهم والتأويل تصبغ مهمة الهرمينوطيقا برمتها، ذلك أن "عمل الهرمينوطيقا لا يجب أن يبدأ فقط عندما يصبح الفهم غير مؤكد، لكن منذ البدايات الأولى لإرادة فهم خطاب ما بشكل متماسك"¹.

Schleiermacher: Herméneutique, traduction: Christian Berner: 1
édition: du Cerf/Pul, Paris, 1987, p. 74

فعملها يشمل معنى فهم أي خطاب من أوله إلى آخره، بل هي "فهم الفهم" لأي خطاب. ولكن "الهرمينوطيقا هي فن تجنب عدم الفهم"¹ أيضا عند شلايرماخر، الأمر الذي يجعلها في حاجة ماسة إلى التأويل اللغوي والنفسي لتصحيح الفهم وتحقيق التفاهم، وإعادة بناء صيرورة الإبداع الأصلي للكاتب واكتشاف قيمته في الحاضر.

ومع دلتاي Delthey الذي أهتم بتطور مفهوم الهرمينوطيقا وأصلها في كتابه "عالم الروح - le monde de l'esprit" فإنه لا يخفي إعجابه بسلفه شلايرماخر، فهو في نظره استطاع أن يبدع منه الخاص بالتأويل والأساس المحدد لهرمينوطيقا علمية، علمية لأنه أقامها على أساس القواعد العامة المنظمة للتأويل، الذي قسمه إلى قسمين: التأويل اللغوي أو النحوي، والتأويل التقني أو النفسي، ولطالما كرر دلتاي مثل شلايرماخر أن الهدف النهائي للهرمينوطيقا هو محاولة فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه، ولكنه لم يبق سجين هذا النزوع الذاتي، حيث سرعان ما اعتبر الهرمينوطيقا "مماثلة تفسيرا أعمال مكتوبة"²، وبذلك تأخذ الهرمينوطيقا عنده مفهوما أوسع وهو فهم كل تعبيرات الحياة الفردية المعيشة ورموزها، بل إن الحياة تقول نفسها، إنها تملك بنفسها "بنية هرمينوطيقية" فمثلما يمكن الدلالة على الخجل من خلال احمرار الوجه، وعلى الوجع من خلال اصفراره، يمكن الدلالة على التاريخ من خلال آثاره المكتوبة. وهكذا تنتقل هرمينوطيقا دلتاي من دراسة النصوص التقليدية في الدين والأدب والفلسفة إلى دراسة تعبيرات الواقع التاريخي خاصة والعلوم الإنسانية عامة، حيث يكتسب الفهم والتأويل

G. Gadamer: Vérité et méthode, traduction: Etienne Sacre, édition: 1
du Seuil, Paris, 1976, p. 203.

2 د. محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ص 39.

سمات إبستمولوجية جديدة، ويتجاوز مفهوم الدلالة الطابع المنطقي المجرد في فينومينولوجيا هوسرل Husserl إلى طابع الحياة الفردية والتاريخية التي تشكل محك فلسفة دلتاي، والتي تؤول نفسها بنفسها. وإذا كان الفيلسوفان قد سعيا إلى تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية، فقد كان لكل منهما طريقته الخاصة، حيث تشبث دلتاي بتأويل الآثار المكتوبة، أما هوسرل فقد اجتهد في وضع منهج جديد سماه المنهج الفينومينولوجي، يتميز بالوصف الدقيق للظواهر كما تظهر ذاتها للشعور القصدي وتجاوز الأحكام المسبقة والبقاء في إطار الوصف دون اللجوء إلى التفسير والاستنباط المنطقي، وهذا بهدف الإمساك بالشروط الموضوعية لماهيات الظواهر، وهي ماهيات مجردة ومتعالية، ولكنها تختلف حتما عن "الشيء في ذاته" الكانطي أو الروح القابعة وراء الظواهر عند هيغل. ومع ذلك فقد كانت تلك الماهيات محل رفض من قبل بعض الفلاسفة الذين أتوا بعد هوسرل، مثل تلميذه هيدجر ثم غادامير وبول ريكور، فقد رأوا فيها جميعا تصورات مثالية، رغم انه قد بقي في فلسفتهم شيء من الفينومينولوجيا، حيث استخدم هيدجر المنهج الفينومينولوجي لوصف وجود الذات في العالم، وبذلك نقل مجال الفهم من سياق المعرفة والحياة النفسية إلى سياق الوجود، فالفلسفة عنده هي محاولات وتساؤلات مستمرة للبحث عن طريقة لوجود الموجود الإنساني في العالم واستبصار لكيونته العسية على المعرفة ولكن القابلة للفهم، فهي إذن فلسفة تبحث عن معنى لوجود الموجود الإنساني، يقول هيدجر: "إن ماهية (Wesen) الوجود المتعين (Dasein) تكمن في وجوده"¹، فماهية الوجود الإنساني ليست خصائصه الذاتية،

1 جون ماكوري: الوجودية. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: عالم المعرفة، الكويت 1982، ص 76.

بل طرق وجوده خارج ذاته أي في العالم الحقيقي، فهذا الوجود الموجود "هناك"، أي المتعين، هو وحده الذي له خصائص أساسية للوجود، حيث يظهر خارجا عن ذاته، أي حالة "التخارج" الكامنة في قلب حقيقة الوجود، لكن طريقة وجود الموجود الإنساني في العالم لا تتم إلا من خلال فهمه لإمكانياته وتأويله لهما واهتماماته، فهو في تجاوز ذاته يقوم بعملية إسقاط projection وهو "الإلقاء إلى الأمام" لإمكانياته ومشاريعه على الأشياء، فتكتسب الأشياء معنى ومغزى، وبالتالي يبنى الإنسان عالما مفهوما، وهذا التحول للفهم من نمط للمعرفة إلى نمط للوجود هو الذي استأثر باهتمام غادامير مؤسس الهرمينوطيقا الحديثة، حيث اعتبره منعطفًا حاسمًا في تطور فلسفته، كما استأثر باهتمام بول ريكور الذي اعتبره ثورة ثانية كوبرنيكية في الفلسفة الهرمينوطيقية الحديثة.

تتميز الهرمينوطيقا عند غادامير بكونها تهتم بدراسة التجربة الإنسانية في العالم وفهمها وتأويلها، فهو يقول: "ما أصفه هنا، هو التجربة الإنسانية في العالم في حد ذاتها والتي اصطلاح عليها اسم الهرمينوطيقا"¹، وأتمودج تلك التجربة وجده في ثلاثة مجالات: التجربة الجمالية والتجربة التاريخية والتجربة اللغوية، حيث يتبين ذلك في كتابه: "الحقيقة والمنهج" الذي كتب في مقدمته إن "مشكلة الهرمينوطيقا تتجاوز الحدود التي تضعها فكرة المنهج كما يتصورها العلم الحديث"²، وهكذا تبدو التجربة العلمية تجربة جزئية ضمن تجارب إنسانية كثيرة، تعبر جميعها عن انتظارنا للمعنى والحقيقة، لذلك لا تحصر الهرمينوطيقا ضمن حدود العلم، بل هي معنية بإثارة التساؤلات الحقيقية التي تهم

1 هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، ص 16.

2 G. Gadamer: Vérité et méthode, p. 11.

الإنسان، والتعبير أكثر عن تجدد التجارب الإنسانية، وإذا كانت اللغة هي الأفق الذي يجمع هذه التجارب جميعاً فلائها ليست نسقا مغلقا على نفسه، إنما في تطور دائم وانفتاح مشهود على تجاربنا الحية وإرادتنا في رسم مستقبلنا، هذا المستقبل الذي لا يمكن أن نحسب له حسابه إلا من خلال فهم معطيات الحاضر واستلهاام التراث والتاريخ، ومد سبل الحوار والتواصل مع الآخر، لذلك تستثمر فلسفة غادامير أكثر المشاهد السقراطية التي تعرضها محاورات أفلاطون، وتستلهم منها صدق البحث عن الحقيقة من وراء الادعاء السفسطائي بامتلاكها، وحيث يقوم الحوار على جدلية السؤال والجواب المفضي لا محالة إلى "توافق" أو "مشاركة" أو "انصهار للآفاق" في رأي جديد.

2.1. تعريف ريكور للهرمينوطيقا:

إن السياق الذي يحدد مفهوم بول ريكور للهرمينوطيقا يرتبط عنده من جهة بدلالاتها التاريخية والفلسفية عند أعلامها، ومن جهة أخرى بمساره الفلسفي الخاص، وهذا يحتاج إلى تفصيل:

أ - علاقة تعريف ريكور للهرمينوطيقا بأعلامها:

إن ارتباط تعريف ريكور للهرمينوطيقا بتاريخ أعلامها لا يحتاج إلى دليل، غير أن ما ورثه عنهم من أفكار لم يكن كافيا لصياغة مفهوم نحائي حولها، الأمر الذي جعل ذلك المفهوم يخضع للتعديل. وبالنسبة له، لا يمكن لذلك المفهوم أن يستقيم أو يتجه اتجاها مهما إلا إذا استثمر حاملوه علوم النص وعقدوا معها مناقشات جدية، من علم الدلالة إلى علم التفسير *l'exégèse*. فقد كان ريكور يرغب مثل شلايرماخر في وضع أسس علمية للتأويل والفهم بعامة والتأويل والفهم الإنجيليين بخاصة، وبقدر ما اهتم ببناء هرمينوطيقا فلسفية عامة اهتم

أيضا ببناء هرمينوطيقا إنجيلية خاصة. وكان يرى العلاقة بينهما جدلية، بحيث تخضع الهرمينوطيقا الإنجيلية لقواعد التأويل والفهم العامة في الهرمينوطيقا الفلسفية، لكن هذه الأخيرة تتأثر لا محالة بالطابع الخاص للتأويل في الهرمينوطيقا الإنجيلية، الأمر الذي جعل الباحث (فرانسوا إكسافيه أمهارد (F. Xavier Amherdt) يستنتج أن التفسير الديني يحدد بصفة عامة وظيفة الهرمينوطيقا لأنه "انطلاقا من سياق التفسير الديني يدرج بول ريكور مهمة الهرمينوطيقا"¹. وهذا الاستنتاج مبني عنده على سببين: الأول هو حرص ريكور على استبعاد الطابع النفسي لتأويل النصوص، أي استبعاد فهم ذاتية الكاتب الذي كتب النص، باعتبار أن المؤمن الذي يقرأ النص الديني لا يذهب ذهنه إلى محاولة معرفة ذاتية صاحب النص الذي هو عادة الله، لتعذر ذلك عليه، بل يركز على فهم فحوى النص ويسعى إلى تطبيقه، والثاني هو حرصه على الربط بين الطابع الأنطولوجي والطابع الإستمولوجي لتأويل النص، أي بين فهم الذات لوجودها من خلال النص وإضفاء كينونتها عليه من جهة، واستخدامها لقواعد منهجية في تحليله من جهة أخرى. أي بين الحقيقة والمنهج، بين مشاركة النص أفكاره والأخذ بالمسافة التي تفصلنا عنه. لذلك يعرف ريكور الهرمينوطيقا في هذا السياق بأنها: "نظرية عمليات الفهم في علاقتها بتأويل النصوص"²، ويعد هذا التعريف تعريفا عمليا، وهذا يفسر رفضه في فلسفة دلتاي وشلايرماخر إمكانية فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه، عن طريق إعادة بناء صيرورة

1 François-Xavier Amherdt: L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, édition: du cerf, Paris, 2004. Édition: Saint augustin, 2004, p. 95.

2 Paul Ricœur: du texte à l'action, essai d'herméneutique II, édition du Seuil, 1986, p. 83.

الإبداع التي مر بها ومعاشتها مجددا، فمثل هذا الحدس المباشر لذات أخرى غير ممكن، إذ تبقى دائما الرموز والنصوص والثقافات هي الوسائط التي يمكن لذات أن تفهم من خلالها ذات أخرى، بل لا يمكن للذات أن تفهم نفسها إلا من خلال تلك الوسائط اللغوية، التي يقسمها ريكور إلى ثلاثة أصناف:

الوساطة بالرموز: Symboles ويقصد بها التعبيرات ذات المعنى المزدوج والتي طبعها الثقافات القديمة بتسميتها لعناصر الكون مثل النار والماء والرياح أو أبعاده مثل العلو والعمق والطول أو لآفاقه مثل النور والظلمة.

الوساطة بالعلامات: Signes تؤكد الشرط اللغوي لكل تجربة إنسانية، حيث الإدراك مثلا يقال، الرغبة تقال، حتى الانفعالات والرغبات المكتوبة تنتهي إلى التعبير عنها بأشكال مختلفة من التعبير عند فرويد، فأفق كل هذه التجارب هي العلامات.

الوساطة بالنصوص: Textes تظهر هذه الوساطة محدودة بما هو مكتوب في حين تتجاوز الوساطة بالرموز والوساطة بالعلامات ما هو مكتوب إلى ما هو شفوي، ولكن الكتابة تفتح أفق الفهم على كل خطاب مهما كان شكله، بهذا نفهم لماذا يثمن ريكور عاليا لجوء دلثاي إلى الآثار المكتوبة في تفسير الحياة التاريخية والفردية المعيشة، كذلك محاولته توسيع مفهوم الهرمينوطيقا إلى مجال العلوم الإنسانية. غير أن اشتراط علم النفس كأساس للعلوم الإنسانية من قبل دلثاي لا يدل إلا على تأثره بالتفسير النفسي للمعرفة عند التجريبيين الإنجليز وعدم قدرته على تجاوز تأثير فلسفة الحياة عليه.

أما ارتباط ريكور بفلسفة هوسرل الفينومينولوجية فهو ارتباط قوي، حيث تشكل إحدى تقاليده الفلسفية، وإحدى السمات التي تميز

فلسفة الذات التي عمل على تنميتها، لذلك فهي فلسفة غير قابلة للتجاوز بالنسبة إليه، وهو لا يفتأ يذكرنا بأن الهرمينوطيقا التي انتهى إليها ليست سوى شكلا مختلفا من أشكال الفينومينولوجيا، وهي الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، والحقيقة أن موقفه النقدي منها لا نجده في كتابه: "في مدرسة الفينومينولوجيا - à l'école de la phénoménologie" بل في كتابه "من النص إلى الفعل"، حيث يخصص لذلك فصلا بعنوان: "من أجل فينومينولوجيا هرمينوطيقية".

إن ما ترفضه الهرمينوطيقا في فينومينولوجيا هوسرل هو طابعها المثالي الذي يقوم على إدعاء الأنموذج العلمي، رغم أن ذلك الإدعاء يتعارض مع طبيعة العلوم ومسلماها، ذلك أن "التبرير النهائي" الذي يشكل الفينومينولوجيا وهو بلوغ الماهية الصورية للظاهرة من خلال الاختزال المتعالي *transcendental* وهو أنموذج آخر غير الأنموذج العلمي، يصطدم بالشرط الوجودي للفهم الذي يدل عند ريكور على تبعية كل تأسيس علمي لعلاقة مسبقة ومتداخلة للذات بالموضوع، وهو ما يسميه انتماء أو تبعية الموضوع للذات *appartenance*، وهي التجربة الهرمينوطيقية نفسها، لكن هذا التصور، أي الانتماء يدل أيضا على التناهي *finitude* المعرفي للذات في العالم، أي قصورها في إدراك موضوعاتها وأخطائها، الأمر الذي يجعل تأسيس إشكالية الموضوعية عليها محل شك، غير أن "مفهوم الانتماء يضع مباشرة الصراع مع علاقة الذات - الموضوع ويهيئ المدخل إلى تصور التناهي * *distanciation*"¹

1 المصدر نفسه، ص 51.

* مصطلح التناهي يستخدم هنا بنفس معنى: *la distanciation* الذي يدل على التباعد الزمني والمكاني والثقافي للموضوع أو النص عن الذات، بحيث يكون غريبا عنها، وذلك لتمييزه عن كلمة المسافة *la distance* التي تدل على التباعد الزمني والمكاني دون أن تطرح بالضرورة غربة الموضوع.

فإذا كان مفهوم الانتماء يدل على هيمنة الذات على موضوعها فهو شرط الذاتية، بينما مفهوم التنائي هو شرط الموضوعية، بما أنه يراعي ما يفصل الذات عن الموضوع زمنيا وثقافيا وجغرافيا ويراعي السياق الخاص والتاريخي للموضوع.

وما يحير بول ريكور هو إفساد المثالية الهوسرلية لاكتشافها الهام وهو مفهوم القصدية *intentionnalité* عندما وضعته ضمن صورته أضعفت تناوله، حيث تنتهي الذات الخالصة إلى الارتباط الجوهرى بموضوع معطى جوهريا إليها، مما يعطي العلاقة بينهما طابعا مثاليا، لذلك فإزاحة هذا المسعى المثالي من شأنه أن يجعل القصدية مرتبطة بمعطى موضوعي بلحمه ودمه، وبما أن المقاربة الفينومينولوجية للتجربة المعيشة هي مقاربة حدسية، بل "إمكانية حدسية"، وبالتالي فإنها لا تعود إلى التفسير ولا إلى الاستنباط، فإن ريكور يؤكد حاجة كل فهم إلى وساطة التأويل، وبالتالي وساطة الرموز والنصوص والثقافات بين الذات والموضوع، حتى في أبسط حالات المحاورة بين شخصين.

وإذا كان مجال الحدس الكلي يقوم على الذاتية، وكل تعالي *transcendence* قضية مشكوك فيها، لأنها تحصل باختلالات فكرية لا رابط بينها، ويصبح التقريب بينها محل افتراض، ألا يطرح ذلك الشك في مسألة التأصيل الماهوي *l'immanence* الذي يعتبره هوسرل صادقا دائما؟ وبالتالي ألا يؤدي إلى إخضاع الذات التي تقوم بذلك التأصيل للنقد الجذري مثلما يخضع له الموضوع عند هوسرل؟ وبهذا يذكرنا ريكور بالتساؤل الهيدجري: "ما هي الذات - هنا؟"¹ وعلى ضوء هذا التساؤل يجد في نقد الإيديولوجيات والتحليل النفسي الوسائل لاستكمال نقد الموضوع بنقد آخر للذات يمكنه أن يزيح الشك الذي

1 المصدر نفسه، ص 54.

يكتنف التساؤل الهيدجري للذات. إن نقد الذات من شأنه أن يضع أولوية الذاتية موضع تساؤل، والأخذ بنظرية النص كمحور هرمينوطيقي، يعطي استقلالية موضوعية لمعنى النص عن المقصد الذاتي للمؤلف، ويوجه البحث إلى "الشيء في النص" أي موضوعه، وهذا يستدعي تحليلا، وبهذا لا تتأسس القصيدة الفينومينولوجية في النهاية على الذات كما أرادت لها مثالية هوسرل، بل يجب أن تبقى وفية لمفهومها وهو الاتجاه إلى معنى الموضوع، فماذا يحدث عندئذ؟ ألا تترجح الذاتية عن أولويتها لتتركها للموضوعية؟ هذا يؤكد ريكور، حيث يوضح في نظرية النص أن الفهم يقوم على أخذ مسافة من النص تضمن تحديد معناه الموضوعي، لكن لا يتوقف الأمر هنا، بل تكشف الذات عن نفسها في الأخير من خلال مقولة الاحتياز appropriation التي تعني: إرجاع ما كان غريبا إلى خصوصية الذات، والغريب هنا هو موضوع النص، وهكذا فالذات، "يجب أن تفقد وجودها كأصل إذا كان عليها أن توجد في دور أكثر تقدما من ذلك المتعلق بالأصل الجذري"¹، وهكذا أيضا تعارض الهرمينوطيقا مثالية المسؤولية النهائية للذات.

غير أن ريكور وهو يعارض الفينومينولوجيا المثالية التي انتهى إليها هوسرل، لا يتوانى في تأكيد حاجة الهرمينوطيقا إلى بعض المسلمات الفينومينولوجية، وحاجة الفينومينولوجيا أيضا إلى بعض المسلمات الهرمينوطيقية، فما تحتاجه الهرمينوطيقا من الفينومينولوجيا هو أنها توجهها إلى أن أي دراسة لأي موجود هي دراسة لمعنى هذا الموجود، أي الأخذ بمفهوم القصيدة التي تتجه إلى معنى الموضوع ولا ترتبط بأي ذاتية متعالية، فاختيار البحث عن المعنى هو الافتراض الشامل لكل فلسفة هرمينوطيقية.

1 المصدر نفسه، ص 59.

قارن ريكور بعد ذلك بين مفهومي الانتماء والتنائي في الهرمينوطيقا ومفهوم الاختزال والتجربة المعيشة في الفينومينولوجيا، حيث يؤكد أنه مثلما يسمح الاختزال الذي تقوم به الذات للتعرف بمعنى التجربة المعيشة في كل مرة يتدرج فيها من الظاهرة إلى الماهية، فكذلك الهرمينوطيقا "تلجأ إلى الأخذ بالتنائي في قلب تجربة الانتماء"¹، وهنا تتأسى الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا حيث يسمح الأخذ بمفهوم التنائي بالتعرف على معنى موضوع النص في إطار انتمائه إلى الذات.

تتقاسم الهرمينوطيقا مع الفينومينولوجيا التجربة المعيشة كأطروحة تشق منها دلالات النظام اللغوي، ففي الفينومينولوجيا هناك ربط للمخطط اللغوي بالمخطط ما قبل اللغوي في التحليل النومياتيكي noématique وهو تحليل ينصب عند هوسرل "على مجموع المعطيات القائمة في الإدراك الخالص"² وهذا التحليل يراه ريكور أنموذجا للهرمينوطيقا كي تربط أيضا التجربة اللغوية بكل تجربتنا الجمالية والتاريخية والإنسانية، وفي هذا السياق يعد غادامير مثالا، من حيث انه يرى في اللغة بعدا أساسيا لكل تجربة، ومع ذلك فالهرمينوطيقا عنده لا يمكنها أن تبدأ باللغة بل إنها "تقول أولا الذي يأتي إلى اللغة"³، والذي يأتي إلى اللغة هي التجربة المعيشة التي تسبقها، لهذا بدأ غادامير بالتجربة الفنية التي ليست بالضرورة لغوية في كتابه: "الحقيقة والمنهج".

وأخيرا، يمكن أن تتعلم الهرمينوطيقا من فينومينولوجيا الإدراك كيف تتجه إلى دراسة التجربة التاريخية، حيث تتميز التجربة الإدراكية

1 المصدر نفسه، ص 64.

2 إ. م. بوخنسكي: "الفلسفة المعاصرة في أوروبا". ترجمة: عزت فرني، الناشر: دار المعرفة، الكويت 1999، ص 188.

3 Paul Ricœur: Du texte à l'action, édition du Seuil, 1986, p. 65.

في الفينومينولوجيا بطابعها النسبي الافتراضي وغير المتكيف في بنيتها الزمنية وليس الصورية، وهذا ما يميز التجربة التاريخية في جملتها، وبالتالي استخلاص أنموذج من فينومينولوجيا الإدراك يمكن الهرمينوطيقا من الصعود انطلاقا من الدراسة الموضوعية والتفسيرات العلمية للعلوم التاريخية والاجتماعية إلى التجربة الفنية والتاريخية واللغوية التي تسبقها، والتي تعطي تلك التفسيرات العلمية والموضوعية.

أما حاجة الفينومينولوجيا إلى الهرمينوطيقا فإن بول ريكور يراها في شيء واحد هو إزاحة الطريقة الحدسية، وأن تضع الفينومينولوجيا مكانها نظرية التأويل، وهو يستدل على ذلك من خلال تحليله لكتابي هوسرل: "الأبحاث المنطقية" و"التأملات الديكارتية"، ففي الكتاب الأول يرى أن هوسرل تكلم عن مفهوم الدلالة وأنواعها لا سيما الدلالات الاتفاقية *occasionnelles* والدلالات غير الاتفاقية، وكان يعتبر الأولى متغيرة بتغير الوضع والسياق والشخص المتكلم، وهنا نلتقي مع أول تدخل للتأويل على مستوى اللغة العادية أو الطبيعية، حيث تتعدد معاني الكلمات وطرق استعمالها بحسب السياق، ولكن ريكور يؤكد أيضا إمكانية إيجاد مكانة للتأويل على مستوى الدلالات غير الاتفاقية، مثل الدلالة المنطقية الصورية، وعملية توضيح هذه الدلالات لا يمكن أن تقوم إذا لم نعطيها بعض الحدوس "الملائمة"، وما دامت ملائمة فهي إذن مختلفة الأمر الذي يجعل التأويل "هذا التعبير يظهر بالضبط ليميز مرحلة من عمل التوضيح أو التفسير للدلالات المنطقية"¹، كما وجد ريكور مكانة للتأويل في دراسة الفينومينولوجيا للإدراك، حيث الإدراك من حيث الماهية هو تأويل للموضوع المدرك.

1 المصدر نفسه، ص 72.

وإذا كان هوسرل في كتابه "التأملات الديكارتية" يخضع الكوجيتو لمتطلبات الأنا المحدد بموضوع وعيه، فإن ريكور يخضع ذلك لمستلزمات التأويل، ويهم من كل ذلك، تلك المفارقة التي يعبر عنها هوسرل في التأمل الخامس، والتي لخصها ريكور في قوله: "تأسيس الآخر في أناي، يؤسسه كآخر"¹، فهذا يؤشر إلى التعارض القائم بين مشروعين في نظره: فمن جهة الحاجة إلى وصف الآخر ومعرفته كتجربة معيشة مستقلة عن الأنا، ومن جهة أخرى قيام الأنا باختزال تلك المعرفة لتأسيس الآخر بحسب تجربته، ولكن هذا الآخر مجرد كائن طبيعي كالأشياء الأخرى، انه ذات أخرى مثلي، حيث ينظر إلي من خلال تجربته الخاصة، ومن هنا تأتي الحاجة إلى البينذاتية intersubjectivité التي تؤسس لثقافة مشتركة يجد التأويل فيها دوره الفعال.

لكن هوسرل لا يستخلص هذه النتيجة، بل لجأ إلى منهج المماثلة الذي يسمح بوصف الآخر الغريب عن طريق مماثلته بالذات، هذه المماثلة تعتمد الأشكال الملموسة أو تميز حياة نفسية على أساس التوافق بين الإشارات والعبارات، والحركات والوضعيات التي تأتي لتملأ افتراض تقديم الآخر، لكن هذا ما "يفجر" مثالية هوسرل في نظر ريكور، إذ إن المماثلة بصفقتها تلك تفترض التأويل.

لقد انتهى ريكور إلى تأكيد العلاقة الجدلية بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا، ويعبر تحليله لتلك العلاقة أكثر على فهمه للعلاقة بين الذات والموضوع، بين الأنا والآخر، إذ الأمر يتعلق بفهم الذات وكيفية تفسيرها للآخر وتفهمه، هذا فضلا عن كون الفينومينولوجيا تشكل بعدا هاما لهرمينوطيقا ريكور.

1 المصدر نفسه، ص 76.

أما تساؤل هيدجر الأساسي والمنسي في نظر ريكور، وهو: "ما هي الذات - هنا؟" فهو تساؤل عن ماهية الذات في العالم، أي طريقة وجودها، تساؤل يجعلنا نستفسر عن طبيعة هذه الذات، حيث إنها لم تعد مجرد شعور بموضوع معطى، أو كوجيطو معتد بنفسه، ولا ماهية ناتجة عن البينذاتية، ولا هي روح ولا دولة. إنها ببساطة طريقة وجود الذات الفردية الإنسانية في العالم، وهو وجود فعلي واقعي ومستقل، وهكذا سؤال الذات في العالم أخذ مكان السؤال عن الآخر، وربط الفهم بالعالم فإن هيدجر ينفي طابعه النفسي، فقبل أن تلتقي الذات بالآخر كموضوع للمعرفة، تلتقي أولاً بوضعيتها وموقفها من تلك الوضعية، وهكذا يسبق تصور الفهم تصور آخر هو تصور ما قبل الفهم *précompréhension* لوضعية وموقف الذات في العالم، فما هي انعكاسات ذلك على هرمينوطيقا ريكور؟

لقد استوعبت هرمينوطيقا ريكور هذا التحول، وأصبحت مهمتها هي "الحفر" تحت الطرق المنهجية للعلوم الإنسانية للبحث عن أسسها الأنطولوجية، يقول ريكور في هذا الصدد: "الهرمينوطيقا ليست تفكيراً حول علوم الروح، ولكنها توضيح للأرضية الأنطولوجية التي على أساسها تستطيع أن تبنى تلك العلوم"¹، ولكن هيدجر إذا كان يعلمنا كيف نصعد من إبستمولوجيا العلوم الإنسانية إلى أسسها الأنطولوجية، فإنه بالنسبة لريكور، لم تسمح له فلسفته بطريق العودة العكسية، أي من تلك الأسس الأنطولوجية إلى إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، لذلك يرفض ريكور "الطريق القصير" للتحليل الهيدجري، واقترح استبداله بالطريق الطويل

1 المصدر نفسه، ص 99.

المنعطف بالتحليلات اللغوية"¹. إذن هذا الطريق، ليس طريقا مباشرا بل تتوسطه اللغة، وبالتالي تتوسطه الرموز والنصوص والآثار، والحاجة إلى تأويلها باستخدام مختلف أنماط التحليل والتفسير، والهدف من كل ذلك هو فهم الذات في العالم.

إن فهم الذات في العالم جعل غادامير يعطي بعدا تاريخيا للفهم، وأصبح يتكلم عن تاريخية الفهم التي تدل على فعالية الوظيفة التاريخية في تشكيل الوعي الذاتي، ومن هنا جاء تأكيده على ارتباط ذلك الوعي بالتراث والسلطات والأحكام المسبقة، الأمر الذي لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تهمله في دراستها، ولكن غادامير يجعل الوعي محكوما بتلك الفعالية للتاريخ، بحيث تنتفي حريته ويفقد استقلاله، مما يعطي لمفهوم التناهي عن الموضوعات التاريخية والإنسانية بعدا سلبيا، أي عدم قدرة الذات على التخلص من انتمائها إلى ماضيها وتجربتها التي تشكلها في دراستها لتلك الموضوعات، فيحصل التعارض بين مفهومي الانتماء والتناهي، وهذا ما دفع ريكور إلى التساؤل: "كيف يمكن إدراج مرافعة نقدية داخل وعي بالانتماء محدد بوضوح بفرض التناهي؟"²، فإذا كان هناك وعي بفعالية التاريخ فإن ذلك يتضمن في حد ذاته عنصر التناهي، أي يمكن التعامل مع تلك الفعالية للتاريخ باتخاذ مسافة منها قصد تحقيق الموضوعية، وتظهر هذه الفكرة أكثر في نظرية النص عند ريكور، عندما تمحي ذات المؤلف ويصبح مدار الحوار هو "الشيء في النص" أي خطاب النص وخطاب التأويل، ويذكرنا ريكور بمقولة "انصهار الآفاق" عند غادامير الذي يحدث حين يتداخل عالم القارئ وعالم النص ويختلطان ببعضهما.

François-Xavier Amherdt: L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse Biblique, p. 100.

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 109. 2

إن مصطلح "التجربة الإنسانية" في فلسفة غادامير تشكل، بالنسبة لريكور، تركيب حركتين سبق وصفهما: من الهرمينوطيقات المحلية إلى الهرمينوطيقات العامة التي بدأت مع شلايرماخر ومن إبستمولوجيا علوم الروح إلى الأنطولوجيا التي بدأت مع هيدجر، كما أن غادامير هو الذي خط طريق العودة من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا بافترضه لمفهوم التناهي الاغترابي aliénante الذي يعتبر العامل الأساسي في تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية، لكنه جعله سلبيا غير قادر على تحطيم العلاقة الأصلية للانتماء، والتي بدونها تنتفي العلاقة مع التاريخ، ويلخص لنا ريكور ما يجمعه ويميزه عن غادامير في مفهوم الهرمينوطيقا بقوله: "كلمة هرمينوطيقا تتضمن على الأقل ثلاثة أشياء: طرق دقيقة تقوم على قواعد صارمة، تلك حالة الفيلولوجيا وتفسير النصوص الكلاسيكية الكبيرة، كنصوص الأحكام القضائية، ثم التفكير حول طبيعة الفهم نفسه كرؤية أخرى للمعقولة، والتي تدعي فهم الخطوات العلمية أكثر مما تفهم نفسها، إقامة هذه الخطوات في حدود نوع من "المنهاجية méthodologisme"، ذلك هو تقريبا موقف غادامير، الذي بمواجهته أخذت مسافاتي"¹. لقد اخضع غادامير فهم النصوص وتأويلها للتجربة الإنسانية التي تضرب بجذورها في التاريخ، وبالتالي بعلاقة الانتماء، في حين ظل التأويل عند ريكور مرتبطا بالتفسير أكثر.

Paul Ricœur: La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Lauanay, édition: Hachettes littératures, Paris, p. 114.

ب - علاقة تعريف ريكور للهرمينوطيقا بمساره الفلسفي:

لا ترتبط خصائص الهرمينوطيقا عند بول ريكور بموقفه الجدلي النقدي من أعلامها، بما أخذه عنهم أو رفضه، بل يتسع مفهومها عنده لمخاض طويل من النقاش والنقد والصراع والترحال بين التيارات الفلسفية وعلوم اللغة والإيديولوجيات والسياسات التي ميزت فلسفة الحداثة الأوروبية وما بعدها، ولذلك فهي مقترنة بمساره الفلسفي كله. حيث يبدو أن صيرورة المشكلات الفلسفية التي واجهها ومواقفه منها هي التي قادته في النهاية إلى الهرمينوطيقا وإلى الإسهام في بلورة مفهومها الحديث، ومن المهم أن نبدأ بما بدأ به ريكور "قصته" الفكرية في كتابه: "بعد طول تأمل، السيرة الذاتية الفكرية. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle" وهو التساؤل عما إذا كان متأثرا بنصيحة أستاذه رولان دلبيه R. Dalabiet الذي كان يقول له ولزملائه دائما: "إذا أربكم مشكل ما وسامكم الجزع والخوف فلا تداروه مواربة، ولكن تصدوا له بمواجهة"¹، وبالفعل فإن ريكور أظهر مقاومة كبيرة طيلة حياته الفلسفية في مواجهة العضلات الفلسفية دون التفاف ولا مواربة، لقد كان طالبا مجدا، فضوليا وكثير التفكير، ولا شك أن تربيته البروتستانتية ووفاة والديه وهو في سن مبكرة قد أضافت إليه قوة العزيمة والتحدي، ولقد اندمج في حياته الجامعية الأولى ضمن الفلسفة التأملية الفرنسية المنحدرة عن ديكرت وكانط والكانطية الجديدة، تحت تأثير ج. لاشوليه J. Lachelier وج. لانيو J. Lagneau مروراً بـ: ف. رافيسون F. Ravaisson ومين دو بيران M. De Biran وتتحج

1 بول ريكور: بعد طول تأمل. السيرة الذاتية الفكرية. ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: د. عمر مهيل، الناشر: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت 2006، ص 25.

إلى جان نابير* J. Nabert، الذي يعزو إليه بول ريكور التأثير الأكبر عليه خلال خمسينيات وستينيات القرن الماضي.

غير أن لقاءه غبريال مارسيل G. Marcel و كارل يسبيرس K. Jaspers جعله أيضا يتبنى الفلسفة الوجودية، وكلل ذلك ببحثين حول هذين الفيلسوفين هما: "كارل يسبيرس وفلسفة الوجود Karl Jaspers et la philosophie de l'existence" سنة 1947 و"غبريال مارسيل و كارل يسبيرس. فلسفة المعجزة وفلسفة المفارقة Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe" - سنة 1948 وأدى تعرفه على نسخة إنجليزية لكتاب هوسرل: "أفكار مسيرة لفلسفة إ. هوسرل Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmund Husserl" إلى تبني المنهج الفينومينولوجي الوصفي كغيره من فلاسفة الوجودية، لا سيما هيدجر وسارتر ولقد أعجب كثيرا بفكرة القصدية التي تجعل الأنا يخرج عن ذاته ليتحدد أكثر بموضوعه، وهنا بدأت أول مقاومة له في نقد الفكر التأملي الذي طالما انتمى إليه في بداية حياته الجامعية، لما فيه من "مطلب المباشرة والمطابقة والقطعية التي يدعيها الكوجيتو الديكارتي والأنا أفكر الكانطي"¹، ولكن جرأته برزت أكثر

* جان نابير (1881-1960) فيلسوف فرنسي تميز بنزعته العقلانية والتأملية المتأثرة بديكارت و كانط وفخته، من آثاره: "التجربة الداخلية للحرية L'expérience interne de la liberté" سنة 1924، و"عناصر من أجل نظرية أخلاقية Eléments pour une éthique" سنة 1943، يعتبره ريكور مصدرا أساسيا لأفكاره، لأنه ينتمي مثله لنفس النزعة التأملية التي بقي ريكور محافظا عليها حتى في سياق فلسفته الهرمينوطيقية فيما يسميه فهم الذات لنفسها.

1 المصدر نفسه، ص 25.

عندما أدرج مفهوم اللاشعور ضمن الفلسفة التأملية في كتابه: "فلسفة الإرادة. الإرادي واللاإرادي - Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire" حيث يصف اللاإرادي بوصف اللاشعور، وأصبح يتحدث عن كوجيطو مجروح، ولعل ما عمق جرحه هو الجزء الثاني من كتابه: "فلسفة الإرادة" الذي جمع تحت دفتيه كتابين هما: "الإنسان الخطاء L'homme faillible"، و"رمزية الشر La symbolique du mal"، ووضع للكتاب عنوانا عاما هو "التناهي والإثم Finitude et Culpabilité" وذلك سنة 1960، حيث جلب له لأول مرة مشكلات لغوية، وكان يتساءل: "لماذا اللغة الرمزية حين يتعين علينا أن نتقل من فلسفة التناهي إلى فلسفة الإثم؟ هذا السؤال هو الذي أسرني"¹، ولكن لماذا يأسر هذا السؤال ريكور؟ لأننا نستطيع أن نتكلم عن وضعية التناهي عند الإنسان بلغة مباشرة، نتكلم عن إرادته ومقاصده ودوافعه وضعفه، أما عندما نستخدم كلمات مثل الاغتراب والضلال والعبودية والمحرم والشر لكي نصف دائرة الإثم نضطر إلى استخدام لغة غير مباشرة هي اللغة الرمزية، يشهد على ذلك ظهور تلك الكلمات في سياق الأساطير أو النصوص الدينية، وهي كلمات تحمل معنى مزدوجا ظاهر وخفي الأمر الذي يتطلب تأويلها.

إذن ففي إطار فلسفة الإرادة تعرف ريكور على نوع من الهرمينوطيقا تحصر مهمتها في تأويل اللغة الرمزية، يقول ريكور: "لقد أرجعت الهرمينوطيقا، في هذه المرحلة إلى تأويل الرموز، بمعنى إلى تفسير المعنى الثاني - وخاصة المخفي - لهذه التعبيرات ذات المعنى المزدوج"²، وفي

1 ديفيد وورد: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور. ترجمة وتقديم: يعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 1999 ص 271.

2 Paul Ricœur: Du texte à l'action, éditions: du Seuil, 1986, p. 34.

كتابه: "في التأويل. مساهمة حول فرويد De l'interprétation. Essais sur Freud" الذي صدر عام 1965، يتكلم عن التأويل الاختزالي، وهو نفسه التحليل النفسي في المدرسة الفرويدية، الذي لا يعتبر أعراض الأمراض النفسية ورموز الأحلام والأساطير والفن والآداب إلا لغة أخرى غير مباشرة، نفس من خلالها أمرا خفيا هي الدوافع اللاشعورية، ولم يجد التأويل الاختزالي عند فرويد فقط، بل وجده أيضا في نقد الإيديولوجيات، لذلك فهو يعتبر ماركس ونيتشة وقبلهما فويرباخ أباء لذلك المنهج، وانتهى إلى إدراج ذلك التأويل ضمن مفهومه الأولي للهرمينوطيقا أي ذلك المفهوم المبني على تأويل اللغة الرمزية، ومن هنا أصبحت الهرمينوطيقا "تظهر كميدان معركة يتداوله اتجاهان متعاديان، يميل الأول إلى التفسير الاختزالي، ويميل الثاني إلى ترميم أو استرجاع المعنى الأصلي للرمز، كانت مشكلتي تتمثل في الربط بين هذين المنهجين، وفهم علاقتهما كحركة دينامية"¹. في سنة 1969 صدر لريكور كتابه "صراع التأويلات Le conflit des interprétations". وفيه تبدو الهرمينوطيقا متميزة بطابع القلق والصراع ولكن أيضا بطابع الانفتاح على التأويلات الأخرى إلى حد بعيد، لذلك فهو لم يبق محافظا على تعريفه الأول للهرمينوطيقا الذي يحصرها في تأويل الرموز، فقد بقي هذا التعريف مجرد "عنوان لمرحلة"، والسبب في ذلك هو تغير المشهد الفلسفي الفرنسي، نظرا لاشتداد مباحث اللسانيات عليه، وتأثره بالبنوية خاصة.

لقد أدت أبحاث عالم اللغة النمساوي ف. دو سوسير F. de saussure في اللسانيات إلى تأثير واسع على مختلف ميادين المعرفة والثقافة في فرنسا، واكتسحت البنيوية ميادين علم الاجتماع

1 ديفيد وورد: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور، ص 273.

والأنثروبولوجيا والفلسفة.. ولم يعد الكوجيطو مجرّوحاً فقط أو غير واضح بالنسبة إلى نفسه بل الغي من الوجود، وأعلن "موت الإنسان"، وانتقل مستوى التحليل من التركيز على المقاصد الذاتية إلى التركيز على البنى اللغوية والسميائية، فماذا كان رد فعل ريكور؟ لم يرفض ريكور المنهج البنيوي بل حاول إدراجه ضمن فلسفته الهرمينوطيقية، يظهر ذلك عنده في نظرية النص، حيث يعتمد على طرق التفسير البنيوية لضمان تحليل موضوعي لخطاب النص، أي يمكن من معرفة دلالاته الموضوعية، ولكنه لا يقف عندها، بل يربطها بخطاب التأويل، أي خطاب القارئ المؤول الذي بعد إدراكه لتلك الدلالة الموضوعية للنص، يحاول أن يبحث عن العالم الذي يفتحه أمامه أو يغلقه، وبهذا يتحول طرفي الحلقة التأويلية، "فهي لا تنبع من العلاقة المتبادلة الرابطة بين ذاتية المؤلف وذاتية القارئ بقدر ما تنبع من الارتباط بين خطابين، خطاب النص وخطاب التأويل"¹. يتجاوز ريكور مفهوم الحلقة الهرمينوطيقية عند دلتاي وشلايرماخر الذي يرتبط أكثر فأكثر بمفهوم الرومانسية النفساني، كما استطاع تقديم "تعريف أكثر تقنية للهرمينوطيقا عن طريق التأويل النصي"²، وهكذا تتوسط الرموز والنصوص، وبالتالي الثقافات المكتوبة بكل أشكالها في اللغة العادية عملية فهم الذات، فهرمينوطيقا ريكور هي فلسفة لفهم الذات في العالم عن طريق تلك الثقافات والرموز والنصوص ولذلك فهي تبدأ بالموضوع لكي تكتشف الذات من خلاله يقول ريكور: "الفلسفة الهرمينوطيقية هي الفلسفة التي تضطلع بكل متطلبات هذا المعطف الطويل، والتي تتخلى عن حلم وساطة كلية إلى الحد الذي يتساوى فيه

1 المصدر نفسه، ص 275.

2 Paul Ricœur: Du texte à l'action, éditions: du Seuil, 1986, p. 35.

التفكير من جديد مع الحدس الفكري في شفافية مع ذات الموضوع مطلق¹.

ما يمكن أن نستخلصه إلى حد هنا، أن تعريف الهرمينوطيقا لم يكن أبدا تعريفا جاهزا، سواء عبر التاريخ الطويل الذي ساهم في تشكيلها أو عند أعلامها المؤسسين ابتداء من شلايرماخر ودلتاي وغادامير وكذلك عند بول ريكور نفسه، فمفهوم الهرمينوطيقا إذن مفهوم مفتوح على الجديد، وهو يتوسع باستمرار، وقد لاحظنا أن ذلك المفهوم عبر أكثر على منهج التفسير L'exégèse المرتبط بعلوم اللغة والفيلولوجيا والتأويل القضائي والرمزي والذي كان يستهدف معنى النص الخفي ومقصد الكاتب. ولقد مثل ذلك أكثر شلايرماخر وطبقه ليس فقط على النصوص الدينية، ولكن أيضا على النصوص الفلسفية في ترجمته لنصوص أفلاطون. لكن هذا الطابع المنهجي للهرمينوطيقا سرعان ما تجاوزته إلى الطابع الإبستمولوجي مع دلتاي وغادامير وبول ريكور، حيث بحثوا جميعا عن أسس جديدة للفهم والتأويل، فمثلا تأكيد دلتاي على دور الآثار المكتوبة في فهم الآخر، تأكيد غادامير على الفهم الأنطولوجي الهيدجري والرجوع منه إلى الإصغاء لموضوع النص عن طريق مفهوم التناهي الاغترابي، تأكيد بول ريكور على الطابع الإيجابي لمفهوم التناهي داخل مفهوم الانتماء وإدراجه نتيجة لذلك لطرق التفسير الموضوعية المختلفة للنص، وأخيرا فالهرمينوطيقا هي أيضا فلسفة تجمع كل تلك الأبعاد المنهجية والإبستمولوجية والأنطولوجية لأجل فهم الذات في العالم. وهذه الفكرة نجدها أكثر عند ريكور فهو ممن أسهموا في الهرمينوطيقا الإنجيلية، وبالتالي في علم التفسير L'exégèse الحديث من خلال نقده

1 المصدر نفسه، ص 36.

"مدارس اللاهوت ما بعد بولتمان Bultmann وخاصة مدرسة إبلنج Ebeling وفوكس Fuchs"¹ وقد لاحظنا تطور الهرمينوطيقا عنده من فلسفة تقوم على تأويل اللغة الرمزية باسترجاع معانيها الخفية أو احتزالها إلى أسباب دفينية، إلى هرمينوطيقا "صراع التأويلات" والشك والانفتاح، وأخيرا توصل إلى هرمينوطيقا المنعطف الطويل التي تقوم على تأويل وفهم النصوص والثقافات لأجل فهم الذات في العالم، وهي أشد ارتباطا بالأنثروبولوجيا الفلسفية التي تحاول أن تجيب عن السؤال: ما هو الإنسان بالنسبة لنفسه؟

لقد وصف "د. جرفولينو D. Jervolino" هرمينوطيقا ريكور في قوله إن: "ميدان التأويل بالنسبة لريكور ليس أرضية مهياة، تعطي معنى جاهزا، ولكن أرضية مفعجة وعنيفة حيث المعنى محل استفهام، والقناعات الواضحة متنازع فيها، والأفكار الوهمية مكشوفة، والهرمينوطيقيات المتنافسة تتواجه بلا نهاية، الهرمينوطيقا الريكورية تتميز بموضوع "صراع" التأويلات بإثارتها "التوتر" بين أساليب تأويلية متعددة ومتعارضة باعتبار أن تصور الذات للتأويل هو أصلا تنازعي و"شديد" ذات واسعة قلقه منازعة يجب أن تضع لكي تجد نفسها، تخرج خارج نفسها، تنفتح للآخر"² ذات حفزها الفضول المعرفي حتى غدت تبحث عن التفلسف خارج الفلسفة: في الفنون والشعر والقصة، في اليوتوبيا والإيديولوجيا، في الأساطير عساها تظفر ببعض ملامح ذاتها، ذلك شأن الهرمينوطيقا عند ريكور.

1 ديفيد وورد: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور، ص 276.

2 Domenico Jervolino: Paul Ricœur: une herméneutique de la condition humaine, édition: ellipses, Paris, 2002, p. 22.

2. إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير

إن الإحاطة بأهم خصائص الهرمينوطيقا في التاريخ بعامة، وعند بول ريكور بخاصة، من شأنها أن تعطينا ملامح عامة لطريقة تفكيره وكيفية فهمه للهرمينوطيقا، ومن ثمة، كيف ينظر إلى إشكالية الفهم والتفسير على أساس ذلك الفهم. غير أن طرح تلك الإشكالية لا يقتصر على الفلسفة الهرمينوطيقية بل يتجاوزها إلى غيرها من الفلسفات التي سبقتها أو تزامنت معها في الطرح، إذن فهناك وضع تاريخي للإشكالية يجب أخذه بعين الاعتبار والذي سوف يكون مقدمة ل طرحها الهرمينوطيقي:

1.2. الوضع التاريخي للإشكالية:

ابتداء من القرن 17 سيطرت على الفلسفة الأوروبية فكرة المنهج العلمي والرؤية الكونية الفيزيائية الميكانيكية التي شيدها نيوتن على العقل العلمي، وبناها ديكارت على الرياضيات إلى الحد الذي بدت فيه ظواهر العالم منظمة بشكل دقيق، وأن العالم آلة كبيرة يمكن أن نفهم حركاتها وقواعدها وكل ما يحدث فيها، وأن المسألة مسألة وقت فقط، لقد بدا ذلك واضحا في فلسفة فرنسيس بيكون F. Becom الذي ميز بين الأوهام الميتافيزيقية والخرافية والأخطاء الإستمولوجية التي يمكن أن يقع فيها الباحث، وبين التزام طريقة الاستقراء العلمي المثمرة في بحث الظواهر الطبيعية، والتي تنتهي بالنسبة له، إلى تصنيف تلك الظواهر ضمن قوائم تفسر أسبابها. ومع جون ستيوارت ميل J.S. Mill لم يعد منهج الاستقراء التجريبي طريقة لدراسة الظواهر الطبيعية فقط، بل منهجا لإدراك أي حقيقة، لذلك كان موقفه يتقاطع مع موقف معاصره أوغست كونت A. Comte في التأسيس لعلم الاجتماع ودراسة الظواهر

الاجتماعية والإنسانية دراسة علمية، وهنا فقط بدأت الإشكالية تطرح نفسها على مستوى العلوم الإنسانية: هل الظواهر الإنسانية قابلة للتفسير العلمي التجريبي مثل الظواهر الطبيعية أم أن طبيعتها الخاصة تتطلب البحث عن نموذج آخر لدراستها؟

لقد تابع دوركهيم Durkheim وليفى بريل L. Bruhl وكذلك هالفاكس Halbwachs الخط العلمي الذي رسمه أوغست كونت، وتبعهم في ذلك المسعى التجريبيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة البنيوية فيما بعد، حيث رغم اختلافهم يتفقون على مبدأ التفسير العلمي للظواهر الإنسانية، فإنه في المقابل نمت نزعات معارضة لذلك المسعى الأول تحت تأثير تطورات علمية جديدة شككت في مجملها في النظرية الميكانيكية للعالم ومفهوم المنهج العلمي المرتبط بها، ولعل أهم تلك التطورات نظرية الكمات Quantum التي أكد في سياقها "هيزنبرغ HEISENBERG" مبدأ الارتياح أو اللايقين في مجال الظواهر الذرية والنظرية النسبية لأنشطاين Einstein "التي أكدت نسبية المكان والزمان والحركة، وظهور الإكسيوماتيك في مجال الرياضيات والمنطق، واستتبع ذلك نقد واسع لإجراء تطبيق المنهج التجريبي والمفاهيم المرتبطة به على الظواهر الطبيعية حيث أحل "كارل بوبر K. Popper" محل الاستقراء القديم منهجا فرضيا استنباطيا، وأعطى أهمية أكبر لدور العقل عامة في التجريب من خلال دور النظريات التي تأتي في المقام الأول لتفنيد النظريات القديمة حول مشكلة معينة، وأصبح البرهان يقوم أساسا على التفنيد أو التكذيب وليس على التصديق. غير أن بوبر الذي قلب المفهوم الوضعي والتجريبي للمنهج العلمي رأسا على عقب ظل وفي لمنطق التجريب حتى وإن كان وسيلة للتفنيد، وتجاوز كل طابع سيكولوجي أو ذاتي في العلم. أما المعارضة الشديدة

لتطبيق الأنموذج العلمي في الطبيعيات على الظواهر الإنسانية، فقد أسسها الفلاسفة المتأثرون بالزرعة الرومانسية وكذلك دعاة الفلسفة الحيوية خاصة "برغسون Bergson" وبعض ممثلي المرمينوطيقا لا سيما دلتاي وغيرهم ممن دافعوا على ما يخص الحياة الإنسانية وأكدوا فردانيتها وذاتيتها وحساسيتها ولطافتها، وألما في حاجة إلى استبطان أو فهم من الداخل لمغزاها ومعناها ومقاصدها العسية على التفسير العلمي الذي لا يدرك بالنسبة لهم إلا مظاهر السلوك. وهنا فقط أيضا نشأت المقولة الثانية مقولة الفهم. إلا أن هذا التعارض في حاجة إلى توضيح يبرز ملامح الموقفين أكثر من الإشكالية المطروحة على مستوى العلوم الإنسانية التي - بعد اكتشاف مقولة الفهم - أصبحت تطرح بالشكل التالي: هل العلوم الإنسانية تقوم على الفهم أم على التفسير التجريبي؟

1. اتجاه التفسير في العلوم الإنسانية:

يمتد اتجاه التفسير المعتمد على نموذج العلوم الطبيعية، والذي يراد له أن يطبق على الظواهر الإنسانية إلى فرنسيس بيكون نفسه الذي لم يكتف بالدعوة إلى استخدام الاستقراء التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية فقط، بل دعا إلى تطبيقه على مستوى الظواهر الإنسانية أيضا، حيث نجد عنده "قوائم تصنيفية للتجارب المتعلقة بالكره والخوف والغضب واتخاذ القرارات والامتناع عنها وسائر جوانب الحياة المدنية، تماما كقوائم البرودة والحرارة والضوء والنباتات وما إليها"¹، وعند دافيد هيوم D. Hume في افتتاحية "رسالة في الطبيعة البشرية

1 د. يحيى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين. الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية. الناشر: عالم المعرفة، الكويت، ص 71.

Traité sur la nature humaine" نجد دعوة صريحة لتطبيق المنهج التجريبي على الحوادث الإنسانية، وبلغت درجة اهتمامه بذلك إلى حد ربطه كل العلوم سواء كانت طبيعية أو إنسانية بالطبيعة البشرية، إذ يقول: "إن جميع العلوم ترتبط قليلا أو كثيرا بالطبيعة البشرية.. وإذا كان علم الرياضيات والفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي يعتمدون على علم الإنسان، فماذا نتوقع في العلوم الأخرى التي يكون ارتباطها بالطبيعة البشرية وثيقا بدرجة أكبر"¹، لذلك اهتم بالدراسات النفسية وأقام نظريته في المعرفة على أساس نفسي.

أما أوغست كونت مؤسس علم الاجتماع في العصر الحديث، بحسب الفكر الغربي، فقد لخصت أفكاره التطورات السابقة عليه في ميدان دراسة الظواهر الإنسانية، يظهر ذلك في قانون المراحل الثلاثة الذي يفسر عنده تطور الفكر البشري من تفكير خرافي وديني وأسطوري في المرحلة اللاهوتية إلى تفكير فلسفي وميتافيزيقي في المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية، ثم يتحول ذلك التفكير إلى تفكير علمي وضعي في المرحلة الوضعية، فهذه المراحل لا تعبر فقط عن اتصال أشكال التفكير الثلاثة وتطورها عن بعضها البعض، بل تشير أيضا إلى أن البشرية قد تركت وراءها الأفكار الدينية والخرافية والميتافيزيقية، ودخلت مرحلة العلم المبني على الوضعية وهي عنده وصف دقيق للظواهر الاجتماعية وتطبيق للمنهج التجريبي عليها لتحديد العلاقات فيما بينها وهي القوانين دون تجاوز للواقع.

رغم أن كتاب كونت "دروس في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive" يظهر وعيه بتأسيسه لعلم الاجتماع على أساس علمي تماما مثل العلوم الفيزيائية والحيوية، إلا أن مسعاه الوضعي وجد

1 د. محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ص 17.

تنظيراً منهجياً أكثر دقة، وتطبيقاً أكثر خصوبة عند دوركايم E. Durkheim، فكتابه النظري: "قواعد المنهج في علم الاجتماع Les règles de la méthode dans la sociologie" هو خلاصة لإعماله العلمية التطبيقية التي يظهرها كتابه: "في الانتحار" و"تقسيم العمل الاجتماعي"، وهذه الخصوبة في التطبيق وإطلاعه بشكل واسع على أبحاث سابقه خاصة "أ كونت"، و"ج. س. مل" و"سبنسر" هي التي هيأت له السياق الملائم لتحديد مجال دراسة الظواهر الاجتماعية، وقواعد تفسيرها والبرهنة عليها وتظهر مقدمة كتابه "قواعد المنهج في علم الاجتماع" في طبعته الثانية تأثره بأمثوزج التفسير في العلوم الطبيعية، حيث يرد على خصومه من خلال مقارنة وضع السمات الموضوعية للظاهرة الاجتماعية بمثلتها في الظواهر الطبيعية، فهو يعتبر "بأن الظواهر الاجتماعية "أشياء" ذات وجود حقيقي، وبأنه يمكن دراستها، وإن لم تكن أشياء مادية. بمعنى الكلمة"¹، فهي أحداث موضوعية، توجد خارج شعور الأفراد، كما أنها إلزامية تفرض على الجماعة نوعاً من القسر الاجتماعي أو الضغط الذي يحتم على الأفراد سلوكيات محددة. ومن هنا يجب أن يتحرر علم الاجتماع من المبدأ القائل بأن الإنسان مركز الكون وأن له السلطة على توجيه الحياة الاجتماعية كما يشاء، فإذا كان مجال البحث في علم الاجتماع تحدده تلك المواصفات، فإنه "لا إدراك للظواهر الاجتماعية بنوع من الحدس العقلي الرفيع"²، ولا هي تقبل فهما يكونه شخص أو عدة أشخاص حولها، إنها تخضع للملاحظة والتجربة غير المباشرة، أي: المقارنة التي

1 دوركايم: قواعد علم الاجتماع. تقدم عبد الرحمان أبو زيدة، الأنيس: 1990،

طبع المؤسسة الوطنية لفنون المطبعة، الجزائر، ص 32.

2 المصدر نفسه، ص 26.

تسمح بتحديد أسبابها وقوانينها، وقد انتهى دور كايم في دراسته لظاهرة الانتحار لدى فئات مختلفة في المجتمع الفرنسي إلى أن ظاهرة الانتحار تتناسب عكسا مع درجة الارتباط بالعائلة والسياسة والدين.

وإذا كان نموذج التفسير في العلوم الطبيعية قد أصبح محكما في علم الاجتماع من خلال أعمال دور كايم، فإنه قد ترسخت خطواته أيضا في علم النفس، ورغم اختلاف النظريات التي تفسر الظاهرة النفسية، إلا أنه يغلب عليها الطابع الميكانيكي الآلي الذي أفرزته نظرية نيوتن في الفيزياء، يظهر ذلك أكثر في النظرية السلوكية لدى واطسن Watson، حيث يبدو السلوك النفسي مجرد رد فعل آلي على المثيرات الطبيعية والاجتماعية، وكذلك تبدو تلك الآلية في تفسير مدرسة التحليل النفسي عند فرويد الذي يفسر الأعلى بالأدنى، أي يفسر السلوك النفسي برده إلى دوافع لاشعورية غريزية وطبيعية.

أما ليفي شتراوس C.L. Strauss فإنه طبق المنهج البنيوي المستمد من اللسانيات عند دو سويسر على الظواهر الأنثروبولوجية، وكما أن دو سويسر نظر إلى اللغة بوصفها نظاما مستقلا يتكون من وحدات مترابطة، فكذلك شتراوس درس الظواهر الأنثروبولوجية "بوصفها نظما: نظام القرابة، نظام الطوطمية، ونظام الأساطير، وركز همه على العلاقات القائمة بين الوحدات المختلفة لكل نظام"¹، والذي يهم في هذا المنهج هو أنه يتجاوز كل ذاتية، وكل فهم سيكولوجي لتلك الظواهر الإنسانية، ويفسر كل عنصر ضمن سياق بنى تلك الظواهر أو أنظمتها، وهكذا فإن العناصر الرمزية في الأساطير لا تنطوي على معنى ثابت عند شتراوس، حيث يثبت "أن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان

1 جون ستروك: البنيوية وما بعدها. ترجمة: د. محمد عصفور، الناشر: عالم المعرفة، الكويت 1996، ص 16.

الذي تحمله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأسطورة بالذات، معنى ذلك أن تفسر الأسطورة من داخلها"¹. غير أن التفسير العلمي إذا كان قد لقي انتشارا في مجال الدراسات الإنسانية، فإنه لم يؤد إلى نتائج خصبة كما هو الحال في العلوم الطبيعية والحيوية.

2. الاتجاهات المناهضة للتفسير العلمي في العلوم الإنسانية:

لقي التفسير العلمي للظواهر الإنسانية انتقادات حادة، لم تأت فقط من معارضيه، بل في الغالب من أولئك الذين يتبنونه من الناحية المبدئية، ولكنهم يقدمون نماذج للتفسير مختلفة لنفس الظواهر التي يدرسونها، فشتان بين تفسير السلوكية النفسي وتفسير مدرسة التحليل النفسي الفرويدية، بين المدرسة الوضعية في علم الاجتماع والمدرسة الوظيفية، إن هذا الاختلاف في التفسير الذي يصل إلى حد التناقض يجد تبريره في تعقد الظاهرة الإنسانية وتغيرها وتداخل عناصرها المختلفة، فتفسير البطالة مثلا أو الذاكرة يمكن أن يرتبط بعوامل نفسية وعضوية واجتماعية وثقافية، الأمر الذي يحول دون اختزالها في علاقة سببية مجردة وبسيطة كما هو الحال في دراسة الظواهر الطبيعية، أو إدراجها ضمن قانون عام باعتبار خصوصيتها وفردانيتها، وانطوائها على حرية الإنسان وإرادته، فالإنسان يتعلم ليس فقط نتيجة لما يدفعه من مثيرات في بيئته الاجتماعية والطبيعية، بل لكونه يريد التعلم، ومن هنا يصطدم النسق الميكانيكي وما يرتبط به من مفاهيم السببية والحتمية والقياس مع الواقع الإنساني الذي يتميز بطابعه الكيفي الحي، والمفرد والمتغير باستمرار، ومن جهة أخرى، فإنه من الصعب أن يتخلص الباحث في

1 المصدر نفسه، ص 16.

تلك الظواهر من ميوله ومقاصده الذاتية وانتمائه الوطني والحضاري والإنساني ليتعامل معها تعامل الرياضي مع الرموز الرياضية، أو تعامل المحرب مع الظواهر الطبيعية، مما يدل على إهمال الحاجة إلى فهمها ومقاربتها من الداخل وإدراك طابعها الإنساني الحي، وهذا يوضح الانفصال بين التفسير والفهم وشدة التعارض بينهما عند من يمثلون اتجاه التفسير في العلوم الإنسانية، لذلك نشأت اتجاهات فلسفية ونقدية جديدة وضعت أنموذج التفسير العلمي للظواهر الإنسانية موضع تساؤل أهمها الحركتان البروتستانتية والرومانسية في أوروبا، فقد كان لوثر يقول: "من لا يفهم الأشياء لا يستطيع استخلاص معنى الكلمات"¹، واتخذ الفهم في الرومانسية معنى المشاركة الوجدانية والإحساس بالآخر ومعايشة تجربته الإنسانية، لان الطبيعة البشرية واحدة، ومن هنا يمكن للذات أن تعيد بناء تجربة الآخر في نفسها من خلال انتقالها إلى تمثل تلك التجربة ومعايشتها مجددا في الذات، ولا يدل الفهم على معرفة الأشياء أكثر مما يدل على تفهمها وكيفية التعامل معها، وهذا ينطبق أكثر على الظواهر الإنسانية التي تعبر عن تجارب فردية معيشة وحية، كما أن فهم هذه التجارب هو فهم حر ومباشر، فمنظر الإنسان الحزين الذي تذرف عيناه بالدموع يمكن أن يثير فينا نفس الشعور، ولذلك نحن نفهم حالته ونتفهم ما هو عليه. ولقد اصطبغ هذا الفهم في عصر التنوير بطابع اللطافة والحذاقة والإلهام والتنوير والحرية، ولذلك تعمقت فكرة التمييز بين العلوم الطبيعية والإنسانية، لا سيما عند علماء التاريخ الألمان الذين حاولوا تخلص التاريخ من كل دوغمائية سواء كانت فكرة فلسفية أو روح العصر القديم أو حتى العلم نفسه، لقد أخذ التاريخ عندهم مفهوما علميا، فهذا رانك Rank يرى أن حوادث

H.G. Gadamer: Vérité et méthode, p. 191. 1

التاريخ العالمي لا تتربط فيما بينها ترابطا ميكانيكيا منظما، إذن فهي لا تخضع للضرورة المطلقة، لكن هذا لا ينفي تتبعها واشتراط بعضها للبعض الآخر، ومن جهة أخرى فإن التاريخ ينطوي على معنى الحرية الإنسانية، من حيث هي قرار يغير مجرى التاريخ، وذلك التغير لا تقوم به سوى "العقول الأصيلة التي تتدخل بطريقة مستقلة في معركة أفكار وقوى العالم"¹. فما نسميه ضرورة تاريخية إذن، ليس إلا تلك الضغوط التي تطرح نفسها في التاريخ كتحديات أمام القوى الحرة، التي تغير مجرى التاريخ بتجاوزها لتلك التحديات، وذهب "فيندلبند Findelbend" إلى أن هدف العلوم الطبيعية هو البحث عن القوانين العامة، بينما يستهدف التاريخ وصف الحياة الفردية، لقد "سعى فيندلبند من وراء هذا التمييز إلى التخلص من ثقافة تخضع لعبودية العلوم الطبيعية"²، أما الفيلسوف الأشد إنكارا لتطبيق النموذج العلمي للعلوم الطبيعية على الظواهر الإنسانية فهو هنري برغسون، الفيلسوف الفرنسي الذي تشبع بالفلسفة الحيوية وبالنزعة النقدية للعلم في عصره، ولذلك تجد في كتبه كثرة من التمايزات بين العقل العلمي والحدس، بين المادة والروح، بين النفسي والفيزيولوجي، فالعقل "عنده مشكل على أنموذج المادة، ولذلك فإنه حين يحاول فهم الديمومة فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور التي تختص بها المادة، من امتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة، وهكذا فإنه يقطع التيار الحيوي الفريد ويدخل عليه اللااستمرار والمكان والضرورة"³، أما الديمومة فإنها لا تدرك عنده إلا بواسطة الحدس،

1 المصدر نفسه، ص 224.

2 د. محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ص 22.

3 إ. م. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 195.

لذلك نجده يوجه نقدا مميزا لريو الطبيب والفسيولوجي الفرنسي الذي حاول تفسير الذاكرة تفسيراً فيسيولوجياً آلياً. يعبر برغسون أكثر عن فكرته تلك في كتابه: "المادة والذاكرة La matière et la mémoire" حيث لجأ إلى التمييز بين ما يسميه الذاكرة الحركية والذاكرة النفسية، فإذا كانت الأولى مجرد عادة تتطلب التكرار وتقوم على الآلية ولا تعطي اعتباراً للزمان والمكان، فإن الثانية حالة نفسية بحتة لا تتطلب التكرار بل الاهتمام والانتباه والأهمية في الحاضر. لأن الفرد كثيراً ما يتذكر شيئاً رآه مرة واحدة فقط، وهو لا يتذكر إلا الذكريات التي لها علاقة باهتماماته ومشاكله في الحاضر، ومن ثم فإن الذاكرة ديمومة نفسية بحتة لا يمكن إرجاعها إلى شروط فيزيولوجية آلية، هذا يدل على أن مجال الحوادث الإنسانية التي تبض بالحياة عند برغسون هي ديمومة مستمرة تتطلب الحدس والفهم وليس التفسير الذي نجد في العلوم الطبيعية.

أما جان بول سارتر J.P. Sartre في كتابه: "لمحة عن نظرية في الانفعالات Esquisse d'une théorie de l'émotion" فإنه قدم انتقادات هامة لعلم النفس التجريبي الذي تعامل مع الظواهر النفسية كحوادث مشتتة تختلف باختلاف الوضعيات التي تحدث فيها، متجاهلاً ما تنطوي عليه من قصديه ودلالة إنسانية فليس الانفعال مجرد حادث عارض، ليس مجرد اضطراب بسيكو - فيزيولوجي، انه سلوك قصدي ونزوعي له معنى، إنه يغير العالم الذي صار غير مفهوم بالنسبة للذات التي تكابده، بإعطائه دلالة جديدة. يقول سارتر عن الانفعال "إن له ماهيته وبنياته الخاصة، وقوانين ظهوره ودلالته. إنه لا يأتي من خارج الواقع الإنساني، بل العكس، الإنسان هو الذي يتحمل انفعاله وبالنتيجة الانفعال هو

شكل منظم للوجود الإنساني"¹. لقد قابل سارتر الفيلسوف الوجودي المنهج التحريبي المرتكز على التفسير الميكانيكي للعالم بالمنهج الفينومينولوجي لهوسرل E. Husserl وهو منهج يضمن تقديم الظواهر النفسية كمعطيات مباشرة للشعور وتحليلها اعتمادا على الوصف الذي يستهدف إدراك ماهيتها من خلال الحدس والرد إلى الذات المتعالية من خلال الاختزال الذي ينتهي إلى تحديد بنيتها الصورية المتعالية.

ومجمل القول، فإن أنموذج التفسير العلمي كان محل استفهام نزعات فلسفية متعددة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فقد قابلت تلك النزعات مفهوم التفسير بالحدس أو الفهم أو تأكيد الطابع الإنساني للسلوك، كونه سلوكا له معنى وينطوي على الحرية ويقصد إلى غاية.

غير أنه رغم اكتساح الاتجاهات التاريخية والحيوية والفينومينولوجية والمهرمينوطيقية مجال الدراسات الإنسانية، وفرضها لمفاهيم الفهم والحدس في العلوم الإنسانية، فإن التفسير العلمي في العلوم الطبيعية لا زال يفرض نفسه، لأنه يضمن الشروط العلمية التي لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تكون إلا بها، ولأن الدراسات المبنية على الفهم أو الحدس أو أي عامل إنساني آخر لا زالت في أول طريق البحث رغم انتشارها الواسع وتنوعها، ويعاب عليها عادة الاعتماد على الذاتية، والتعبير عن نزعات عنصرية أو إيديولوجية. فكثيرا ما بني التاريخ على أفهام عنصرية واستعمارية أو وطنية وكذلك شأن الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، وبذلك تفصل تلك الدراسات التفسير على الفهم وتعيد العلوم الإنسانية إلى وضعها الأول.

J.P. Sartre: Esquisse d'une théorie de l'émotion, édition: Hermann, 1 Paris, 1995, p. 15.

3. العلاقة بين الفهم والتفسير:

الدارس لكل من اتجاهات التفسير العلمي والاتجاهات المناهضة له في العلوم الإنسانية، يستنتج ذلك التعارض الحاد الذي تقيمه تلك الاتجاهات بين الفهم والتفسير، فالاعتماد على التفسير كما هو واضح في النزعات العلمية، إذا كان يضمن الشروط العلمية، فإنه يتغاضى عن خصوصية الظاهرة الإنسانية والحاجة إلى فهمها وتفهمها. وفي المقابل فإن اتجاه الفهم وحده في العلوم الإنسانية، إن كان يراعي مميزات الحياة الإنسانية، فإنه يفتقد إلى الشروط العلمية التي تتضمن إمكانية إدراج تلك الظواهر ضمن قوانين أو نظريات تفسرها. وبالتالي إمكانية التنبؤ بسلوك الأفراد أو الجماعات، غير أن ما دفع هيدجر Heidegger الفيلسوف الألماني إلى البحث عن علاقة جدلية بين الفهم والتفسير ليست تلك المسوغات التي ذكرتها آنفا بالضرورة أي ليست مسوغات إبستمولوجية بل أنطولوجية انه يتكلم عن الذازين Dasein أي وجود الذات في العالم وهو وجود واقعي ملموس وسابق على اختيار الإنسان لماهيته، "أن توجد بالنسبة للواقع الإنساني هو، بحسب هيدجر، تحمل الذات لنفسها في نمط وجودي للفهم"¹، وهذا الفهم يمكن الإنسان من التعرف على نفسه وعلى إمكانياته في وضعية محددة في الزمان والمكان، غير أن الإنسان الملقى به في الوجود، يجد نفسه في وضعية وظروف وتقاليد لم يخترها، ودلالات يكتنفها الغموض، ومن هنا فهو مطالب بتوضيحها لنفسه، هذا التوضيح هو ما يسميه هيدجر التفسير، فهم الذات لذاقتها ولإمكانياتها من جهة وتفسيرها لوضعيتها الواقعية من جهة أخرى، يشكل علاقة جدلية، حيث يعتمد الفهم على التفسير، والتفسير

1 المصدر نفسه، ص 13.

يعتمد على الفهم في كل وضعية لوجود الذات في العالم، لكن العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير بقيت عند هيدجر في حدود أنطولوجية صرفة، أي لا تخرج عن علاقة الذات بكيونيتها وبوضعيتها الأصلية، وبقي "التأويل، بالمعنى التقني لتأويل النصوص ليس إلا التطوير، التفسير، لهذا الفهم الأنطولوجي"¹. أي لم يكنسي التأويل تابعا إبستمولوجيا مستقلا عن فهم أنطولوجي مهمين، لذلك نجد فلاسفة آخرين قد وجدوا الحاجة إلى تحليل تلك العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير على مستوى إبستمولوجيا العلوم الإنسانية، ومن بينهم فون رايت Von Wright* في كتاب: "التفسير والفهم Explanation and understanding" الذي اقترح فيه "إعادة صياغة شروط التفسير من جهة، وشروط الفهم من جهة أخرى، حتى نستطيع ترتيب تلك الشروط ضمن مفهوم "التدخل القصدي" في العالم"².

ليحقق ذلك اعتمد فون رايت على "نظرية الأنظمة"، حيث اقترح فكرة النظام الأولي المغلق، هذا النظام يتكون من حالة أولية ثم مراحل للتطور متعاقبة، وأخيرا من حالات نهائية، وفي سياق هذا النظام يمكن إدراج السلوك الإنساني، ولكن كيف يعمل هذا النظام؟ وكيف يمكن وضعه في حركة؟ حتى يعمل يجب إنتاج حالته الأولية، ولا يمكن إنتاج حالته الأولية إلا بالتدخل وممارسة نوع من القدرة أو الكفاءة، والنجاح

1 Paul Ricœur: Du texte à l'action; p. 32.

* جورج هنريك فون رايت George Henrik Von Wright فيلسوف إنجليزي، من أتباع الفلسفة التحليلية الحديثة، من أهم آثاره:

Explanation and Understanding "Londres, Routledg and Kegan Paul", 1971. "Norme and action", Routledg and Kegan Paul, Londres 1963; "An essay in deontic and the general theory of action", North Holland, Amesterdam, 1968.

2 Paul Ricoeur: Du texte à l'action, p. 192.

في ذلك يضمن ما يمكن أن يحصل بحسب مستلزمات النظام، إخضاع السلوك للنظام المنطقي معناه إخضاعه للتفسير السببي، والقصد إلى التدخل فيه، يؤكد إمكانية تدخل مقاصد الإنسان الفاعل ودوافعه في مجرى النظام، مما يعني تكوين علاقة جدلية بين فهم الأسباب القصدية للسلوك وواقعه وتفسيره السببي، داخل نظام أكثر قربا من طبيعة العلوم الإنسانية والتاريخية. وبهذا يمكننا استنتاج أن إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير، وفكرة معارضة التفسير العلمي كانت مطروحة بشكل حاد خارج الهرمينوطيقا وعلى مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية بشكل خاص، ولكن ما الذي يميز طرح تلك الإشكالية داخل الهرمينوطيقا لا سيما عند فلاسفتها الأعلام؟

2.2. الطرح الهرمينوطيقي للإشكالية:

لقد لاحظنا أن تعريف الهرمينوطيقا يرتبط أكثر فأكثر بمفاهيم الفهم والتفسير والتأويل، غير أن هذه المفاهيم الأساسية لم تلق اتفاقا بين الفلاسفة، سواء بالنسبة لمدلولها أو وظائفها في إدراك المعنى، أو بالنسبة للعلاقات فيما بينها، حيث يقيم الموقف الكلاسيكي ممثلا في دلتاي خاصة وشلايرماخر قبله تعارضا بين الفهم والتفسير داخل الهرمينوطيقا، أي ينظر إليهما كثنائية متعارضة، وهي ثنائية إبستمولوجية ووجودية في نفس الوقت، باعتبار أنهما يعبران عن نمطين مختلفين في المعرفة والوجود، ولم يسلم غادامير من هذا الموقف، رغم أنه خطا خطوة كبيرة باتجاه الفهم الموضوعي للنص، بينما سعى ريكور إلى تأسيس علاقة جدلية تكاملية بينهما، إذ يقرر ريكور منذ البداية، أنه بصدد "تجديد مفهومي التفسير والتأويل، ولخدمة هذا التجديد تصور أقل تعارضا للعلاقة بينهما، لنقل بسرعة، إن النقاش سيوجه بحرية نحو

البحث عن تكامل دقيق وتداخل بين التفسير والتأويل¹ لكن بعد ذلك أصبح ريكور يبحث عن علاقة التفسير بالفهم ودورهما الجدلي معا في التأويل.

1. الفصل بين الفهم والتفسير في الهرمينوطيقا:

أ - شلايرماخر: Shleiermacher

لقد أخذت فلسفة شلايرماخر طابعا نقديا ورومانسيا: نقديا من جهة "بلورتها بقواعد للفهم مقبولة عالميا"² فالنقد هنا يستخدم لتجاوز عدم الفهم، وبالتالي يراد له تصحيح الفهم وتحقيق التفاهم، ويعتمد عند شلايرماخر على قواعد كثيرة أهمها: قواعد اللغة والفيلولوجيا: أي علم دراسة النصوص المكتوبة لمعرفة مبناها ومعناها ومغزاها، والنقد التاريخي، والنقد الديني الذي طبقه شلايرماخر على الأناجيل حتى إنه اكتفى بقبول إنجيل يوحنا فقط. ورومانسيا لأنه يدعو لاكتشاف صيرورة الإبداع التي مر بها كاتب النص وإحيائها من جديد لفهمه أكثر، بل هو "فهم الكاتب مثلما أو حتى أحسن مما فهم نفسه"³، لذلك نجد في كتابه: "الهرمينوطيقا" فكرة أساسية مهيمنة تعبر عن ذلك الطابع الرومانسي والنقدي هي: التمييز بين نوعين من التأويل: التأويل اللغوي أو النحوي *Interprétation grammaticale* والتأويل التقني *Interprétation technique*، ونلاحظ أن الكتاب يعرض لتطور هذين المفهومين عند شلايرماخر، ومنه يهمننا أكثر ما انتهى إليه بشأنهما: الأول ينصب على اللغة وخصائص الخطاب المكتوب الخاص

1 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 83.

2 المصدر نفسه، ص 87.

3 المصدر نفسه، ص 87.

بالكاتب وجمهوره الأصلي، ويستهدف وحدته الدلالية، ويحدد معاني الكلمات وفقا لسياقها، والروابط الشكلية والعضوية في الجملة وما بين الجمل، ويميز الأفكار الأساسية عن غير الأساسية. فهو بذلك تأويل موضوعي، لكنه سلبي باعتباره يضع حدودا للفهم. أما الثاني فهو تأويل نفسي ذاتي، داخلي وإيجابي، لأنه يتجه إلى ذاتية الكاتب، ويريد أن يمسك بماهية الفكر الذي أنتج الخطاب، وهو يستهدف فهم أسلوب الكاتب ومدى إبداعيته وتجاوزه لسلطة العادة، ورغم أن هذين النوعين من التأويل يفترض أحدهما الآخر، ويتبادلان التأثير في تحصيل الفهم وتصحيحه وترجيحه إلا أن التقابل بينهما ثابت.

والتأويل اللغوي يأتي في درجة أدنى من التأويل التقني بوجه نسبي، "الأول يمكن أن يقال عنه هومينوطيقا دنيا والثاني عليا، نسيان الكاتب أثناء [الفهم] اللغوي، واللغة أثناء [الفهم] التقني، حتى الحدود النهائية"¹ فشلاير ماخر هنا إذن، يفضل التأويل التقني الذاتي الحدسي الذي يتجه إلى ذاتية الكاتب وفكره، على التأويل اللغوي الموضوعي الذي يتجه إلى لغة الخطاب، ويستخدم إجراءات التفسير، فهو إذن يميز بين الفهم والتفسير بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، لكنه أراح مصطلح التأويل التقني ووضع مكانه مصطلح التأويل النفسي، وجعله مهيمنا على التأويل اللغوي، أي الأولوية لإدراك ذاتية الكاتب وأصالته في الإبداع، وهكذا تشترط الحقيقة النفسية والإبداعية للكاتب كل الحقائق الأخرى، ثم طور شلاير ماخر طريقتين متكاملتين تستجيب لطبيعة تأويل تلك الحقيقة: الطريقة التخمينية أو التكهنية *divinatoire*، وطريقة المقارنة، وأصبح التأويل النفسي قائما عليهما، فالطريقة التخمينية هي: "[المنهج] التكهني، وهو ذلك الذي به نتقل نحن أنفسنا

1 المصدر نفسه، ص 33.

في الآخر، لنبحث عن الإمساك مباشرة بفردانيته"¹، هذا معناه أن تحاول وضع نفسك موضع الكاتب، وتستبطن ذاته، لتكشف خصائصه الفردية المتميزة والإبداعية، أما "[المنهج] المقارن يضع في الأولوية، الذي يجب فهمه كشيء كلي ويكشف الخاص بعد ذلك، بإجراء مقارنة مع الآخرين الذين هم مفهومان تحت نفس الكلي"² فمثلا دراسة الخيال عند باشلار يستدعي مقارنته بفلاسفة آخرين بحثوا نفس الموضوع، لكن لا يتم ذلك إلا في إطار مفهوم الخيال ككل، حيث تتخذ العلاقة بين الكل والأجزاء شكل علاقة جدلية، وهذا ما كان يسميه شلايرماخر بالحلقة الهرمينوطيقية. يحيلنا كل ذلك إلى أن هدف الطريقتين التخمينية والمقارنة، هو فهم خصوصية الكاتب، وتبدو الطريقة التخمينية نفسية أكثر وبالتالي مغرقة في الذاتية، أما المقارنة التي تسمح بمقارنة ذات الكاتب بذوات أخرى، فيظهر أنها موضوعية، ولكنها سرعان ما تفتقد موضوعيتها، عندما يتماهى هدفها مع الطريقة التخمينية نفسها، ذلك أن هم شلايرماخر، في النهاية أصبح هو الكشف عن الخصوصيات الفردية والذاتية باعتبارها أساس الإبداع والفكر، أما إجراءات التفسير فقد أصبحت خارجية وثنائية ومصطنعة، ولا يمكنها أن تكشف عن تلك الخصوصيات الفردية، لذلك نجده يرد على "وولف Wolf" الذي يؤكد معاينة أفكار الكاتب بطريقة برهانية تترايط فيها الأفكار ترايطا ضروريا، بقوله: "لا يتعلق الأمر فقط، كما يقول وولف، بتركيب وبوزن اللحظات التاريخية بدقة، ولكن بكشف الطريقة الفردية للمؤلف، بترتيب الأفكار التي إذا كانت مختلفة، في نفس الوضعية التاريخية، وفي نفس شكل الخطاب،

F.D.E. Schleiermacher: Herméneutique, p. 150. 1

2 المصدر نفسه، ص 150.

تعطي نتيجة مختلفة¹ فالأمر يتعلق عند شلايرماخر بكشف المختلف والمميز والفردى بالكشف والتخمين وليس القياس والبرهان.

ب - دلتاي: Delthey

لا شك أن فلسفة دلتاي هي استمرار لفلسفة شلايرماخر، من حيث إنه تأثر مثله بالأفكار الرومانسية والنقد التاريخي، غير أن هيمنة النزعة التاريخية على فكره، واهتمامه بالجانب الإبستمولوجي، هما السمتان اللتان يميزانه عنه، حيث بدا مؤرخا مبرزاً، لذلك كان وضعياً ثم تأثر من بعد بالفلسفة الكانطية تأثراً شديداً وكذلك بالفلسفة الحيوية وانتهى إلى تجاوزهما معا وبناء فلسفة جديدة قائمة على فلسفة التاريخ والتأويل ويلخص بوخنسكي نظريته في طبيعة معرفة العلوم الروحية في ثلاثة مبادئ أساسية²:

1. المعرفة التاريخية تقوم على التأمل الذاتي، وهذا يعني أنها ليست معرفة معطاة يمكن لكل ذات أن تمثلها، بل هي معرفة ذاتية ترجع لمدى حذاقة الذات وقواها النفسية وقدرتها على استيعاب الأحداث الإنسانية.
2. الفهم ليس هو التفسير ولا هو وظيفة عقلية بل يتم بكل القوى الانفعالية للنفس وهذا يظهر طابعه النفسي عند دلتاي.
3. الفهم هو حركة الحياة باتجاه الحياة، لان الحقيقة حياة: فالحياة الأولى هي حياة الباحث النفسية أو القارئ الذي يجتهد ليفهم، وأما الحياة الثانية فهي الحياة النفسية للكاتب.

1 المصدر نفسه، ص 164.

2 إ. م. بوخنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ص 169.

وفي هذا السياق عالج دلتاي مسألة العلاقة بين الفهم والتفسير، حيث تبرز عنده ثنائية الفهم والتفسير بشكل واضح ومباشر، بل هو مبدعها، ذلك أن "طموح دلتاي كان منذ البداية هو فصل العلاقات المؤثرة في العالم الروحي عن العلاقات السببية التي تجري في سياق الطبيعة"¹ ولتحقيق ذلك الفصل استخدم تصور البنية structure لفصل التجربة المعيشة عن السياقات السببية الخاصة بما ينتج في الطبيعة، فتصور البنية يعبر عن عالم سيكولوجي فردي تأخذ فيه العلاقات بين الكل والأجزاء شكل علاقات جدلية، حيث فهم الكل يتوقف على فهم الأجزاء والعكس صحيح، وهذا ما يسمى في الهرمينوطيقا بحلقة الفهم التي كان شلايرماخر مبدعها. وبهذا فمصطلح البنية عند دلتاي يدل على عالم نفسي متميز في طبيعته عن عالمنا المادي، أي عالم نفسي له بنيته الخاصة التي تتطلب الفهم، والذي لا يمكن أن نطبق عليه التصورات العلمية الخاصة بعالم الطبيعة، لذا نبجده قد استخدم في البداية الثنائية: تأويل - تفسير، فالتأويل يتجه إلى فهم المؤثرات الانفعالية الحدسية للتجربة الفردية المعيشة، أما التفسير فإنه يمكن من دراسة العلاقات السببية القائمة بين الظواهر الطبيعية، وعندئذ تصبح العلاقة بين التأويل والتفسير علاقة تعارض، بحيث: "يميز بينهما إلى حد أن "أحدهما يستبعد الآخر": "فإما أن نفسر على طريقة العالم الطبيعي، وإما أن نؤول على طريقة المؤرخ"² لكن التأويل "هو صورة مشتقة من الفهم متعلقة بالعلوم الإنسانية"³. فالفهم إذن هو الأساس وينجم عن ذلك أن الثنائية الجديدة التي يميلنا إليها دلتاي هي ثنائية الفهم والتفسير، وهي ليست

1 H. Gadamer: Vérité et méthode, p. 244.

2 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 153.

3 المصدر نفسه، ص 153.

فقط ثنائية إبستمولوجية بل هي ثنائية أنطولوجية أيضا، لأن كل طرف فيها ينعت مجالين وحقلين مختلفين للمعرفة والوجود: فالتفسير ينصب على مجال من الوجود هو مجال الظواهر الطبيعية ويشير إلى حقل من المعرفة هو حقل المعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التقدير الكمي والتجريبي وكشف نظام الظواهر الطبيعية بالبحث عن أسبابها وقوانينها والنظريات التي تفسرها. أما الفهم فإنه بدوره يشير إلى مجال من الوجود هو مجال الظواهر الإنسانية المختلفة كما يشير إلى حقل من المعرفة هو الفهم الذاتي للتجارب الفردية المعيشة الإنسانية المختلفة واستجلاء معناها ومغزاها، لذلك فعلمون الروح أو العلوم الإنسانية عند دلتاي تستدعي الفهم، أما العلوم الطبيعية فإنها تقوم على التفسير. مفاد ذلك واضح: فالظواهر الإنسانية تنطوي على ذاتية فاعلها أي الإنسان وإرادته وحريته ومقاصده التي لا يمكن قياسها ولا التنبؤ بها، فضلا عن التجريب عليها، كما أنها ظواهر خاصة لا تتكرر وبالتالي فهي تستدعي الفهم من الداخل فهم الإنسان لتجارب الإنسان المعيشة، أما الظواهر الطبيعية فإنها يمكن أن تفسر وفقا لأنماط التفسير الملائمة لطبيعتها، بيد أن دلتاي وهو يقيم العلوم الإنسانية أو علوم الروح على أساس الفهم، ويضع التفسير كأساس للعلوم الطبيعية فإنه يريد إن يحافظ أيضا على ذلك الطابع العلمي الخاص بالعلوم الإنسانية، "الأمر الذي لم يمنع دلتاي من أن يبقى كليا تحت تأثير أتمودج معطى من قبل علوم الطبيعة، حتى عندما كان يريد بدقة تبرير استقلالية علوم الروح"¹. فإذا كان من غير اللائق بتلك العلوم استخدام أنماط التفسير الموجودة في العلوم الطبيعية، فإنها يمكن أن تجد في التأويل، وهو صورة مشتقة من الفهم الوسيلة التي

H. Gadamer: Vérité et méthode, p. 22. 1

تضمن لها الطابع العلمي، ذلك إن مواضيعها، هي التجارب الذاتية المعيشة للأفراد والتي يمكن أن تتجلى في ظواهر خارجية، هي عبارة عن تلك المظاهر والشواهد والآثار البشرية التي يمكن تسجيلها عبر التاريخ وكتابتها، ومنه يمكن تأويل تلك المظاهر الخارجية بصفة موضوعية فيصبح "التأويل هو كذلك فن الفهم مطبقا على كذا مظاهر، على كذا شواهد، على كذا آثار، حيث الكتابة هي الصفة المميزة له"¹ إذن تقوم العلوم الإنسانية على ثنائية الفهم والتأويل فالفهم يمكن من إدراك ما هو داخلي نفسي وقصدي في الظواهر الإنسانية إلى حد تقديم فهم أفضل للكاتب وقصده أكثر مما كان يفهم هو نفسه، أما التأويل فإنه يرجي منه تحقيق الموضوعية العلمية، بما أنه يعتمد على وساطة التعبيرات والشواهد المكتوبة وهي عنده ثلاثة أنواع²: التعبيرات الاصطلاحية وهي تعبيرات منطقية وبجردة من التجربة مثل الأحكام والتصورات "والبناءات الفكرية العظمى" ثم تعبيرات الأفعال الإنسانية، فكل فعل إنساني، عند دلتاي، هو فعل هادف، وأن هذا الهدف أو الغرض يمكن استخلاصه من الفعل نفسه، وأخيرا التعبيرات العاطفية، وهي تعبيرات طبيعية عند الإنسان، مثل التعجب والضحك والإيماء وهذه التعبيرات التي تستخدم كواسطة تستدعي التأويل لفهم الحياة الفردية المعيشة.

لقد انتهى دلتاي مثل شلاير مآخر إلى توصيف مزدوج للفهم، حيث جعل الفهم ينشطر بين فهم ذاتي وتأويل موضوعي ووضع التفسير خارج العلوم الإنسانية، كما استأثر بفهم أكثر ذاتية للحقائق الإنسانية والتاريخية يقول دلتاي: "الشرط الأول لإمكانية علم تاريخي،

1 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 160.

2 د. محمود سيد أحمد: دلتاي وفلسفة الحياة، ص 31.

هو أن أكون أنا نفسي، ذات تاريخية، من يكشف التاريخ، هو تماما مثل الذي يصنعه"¹.

فهذا لا يدل فقط على "التجانس" بين الذات والموضوع التاريخي كما يذهب إلى ذلك غادامير معلقا، بل يدل أيضا على طبيعة الذات عند دلتاي، فهي ذات تاريخية وبالتالي نسبية، ومهيمنة على التاريخ فهما وصناعة، وهي أيضا فردية حيث إن دلتاي "كان مستعدا لإعطاء معنى للمدرسة التاريخية حول نقطة: لا توجد ذات عامة، لكن فقط أفرادا تاريخيون"². فإن عرفنا أن هذا التأكيد موجه في سياقه التاريخي لفلسفة "هيجل" التي تتكلم عن "الروح المطلق" والموضوعي عرفنا حقيقة طبيعة الذات المشخصة والفردية عند دلتاي والتي أصبحت عنده حقيقة كل الحقائق.

إن هرمينوطيقا دلتاي المتأثرة بالنزعة التاريخية، وبالتراث الكلاسيكي الرومانسي تؤسس العلوم الإنسانية أو علوم الروح على مقولة الفهم الذاتي المتمثل في التجربة المعيشة الفردية والنسبية وهي تجربة سيكولوجية بالأساس لذلك يأتي علم النفس في المقام الأول، في فلسفته، أما التفسير الذي تقوم عليه علوم الطبيعة فإنه يفصله تماما عن العلوم الإنسانية، وتبدو الهرمينوطيقا الدلتاوية غير عابئة بالوجود الطبيعي.

ج - غادامير: Gadamer

يقف غادامير بفنه التأويلي موقفا نقديا من إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير، وينظر إليها في تاريخيتها ضمن موقفه النقدي من

1 H. Gadamer: Vérité et méthode, p. 242.

2 المصدر نفسه، ص 245.

العلاقة التي تربط العلوم الإنسانية بالعلوم الطبيعية، كما تتصوراتها النـزعتان التاريخية والوضعية. فالعلوم بوجه عام ترتبط بالهرمينوطيقا وهي فلسفة أشمل من المنهجية التي تقوم عليها تلك العلوم، يقول غادامير: "التأويل الذي نقوم بتطويره هنا ليس منهجا للعلوم الإنسانية ولكنه محاولة لفهم ماهية العلوم في الحقيقة عبر وعيها المنهجي بذاتها وما يربطها بتجربتنا عن العالم ككل"¹. هذا يدل أنه لا يمكن اختزال التأويل في منهجية العلوم الإنسانية كما فعل دلتاي، لأن التأويل يرتبط بالتجربة الإنسانية ككل، وهذا التأويل للتجربة الإنسانية هو ما يسميه غادامير بالهرمينوطيقا. فهذه الفلسفة تربط العلوم الإنسانية بالوعي التاريخي وسلطة التراث، وذلك يجعل الفهم في دراسته لموضوعه يستعين بالوعي التاريخي الذي يمكنه من مراعاة تاريخيته. ولكن أيضا عدم تجاوز المسافة الزمنية التي تفصله عنه، إذن فدراسة الحوادث الإنسانية في العلوم الإنسانية تخضع عند غادامير لمفهومي الانتماء والتنائي الاستلابي aliénante حيث: "مخرج التنائي الاستلابي بدا له كفرضية لهذه العلوم، فالاستلاب هنا هو أكثر من عاطفة أو مزاج، إنه الفرضية الأنطولوجية التي تعني بالمسار الموضوعي للعلوم الإنسانية"². فهنا يراعي الباحث المسافة الزمنية والثقافية التي تفصله عن الموضوع والنظر إليه بصفة موضوعية، وبشكل عام يراعي الوضعية الخاصة للنصوص التي يدرسها غير أن هذا الوعي الواضح بموضوعية واستقلالية الحوادث الإنسانية أو النصوص عن الذات لم تدفع غادامير إلى التفكير بجدية في أساليب التفسير التي تتلاءم مع طبيعتها ولم يتكلم أكثر من الحاجة إلى الإصغاء إلى النص والحوار معه من أجل الإمساك بدلالته الموضوعية أو

1 روديجنر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 77.

2 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 106.

"شيء النص" وظل في المقابل يضمن استعانة الذات بالتراث المتعلق بالموضوع المدروس والأحكام المسبقة حوله، وهذا يضمن فهمه أكثر، ويجعل الذات تتموقع تموقعا نقديا بين ما يمليه التراث والأحكام المسبقة حول الموضوع من جهة، وحقيقة الموضوع من جهة أخرى، إلى حد الوصول إلى "انصهار للآفاق" بين خطاب القارئ وخطاب النص.

إن الوضعيين والتجريبيين، في نظره، عندما يريدون تعميم نموذج العلوم الطبيعية ومفاهيمها على العلوم الإنسانية، فإنهم يخطئون التقدير. فإذا كان من الممكن إدراج ظاهرة طبيعية ما ضمن قاعدة عامة ومن ثمة التنبؤ بها في المستقبل، فذلك لا يصدق على الظواهر الإنسانية. لأنها في الأصل تجارب حية وخاصة وهكذا تبدو محاولات أمثال ج. س ميل J.S. Mill في اعتباره الاستقراء التجريبي أنموذج لأي معرفة علمية، أو أي حقيقة، ولفي بريل في بحثه عن إمكانية وجود أخلاق تجريبية محاولات وهمية، ذلك أن "الغرض الحقيقي للمعرفة التاريخية ليس هو "تفسير" ظاهرة واقعية كحالة خاصة لقاعدة عامة... هدفها الحقيقي... هو "فهم" ظاهرة تاريخية في خصوصيتها ووحدها ما يهم المعرفة التاريخية ليس هو معرفة كيف أن الناس والأمم والدول يتطورون عموما، وإنما كيف أن هذا الإنسان هذه الأمة، هذه الدولة قد أصبحت على ما هي عليه"¹. يلاحظ هنا أن غادامير يفصل بين الفهم والتفسير، وهذا الفصل يرجع إلى طبيعة الموضوعات والحاجة إلى الاقتراب من حقيقتها أكثر واختلافها يفرض اختلاف المناهج، إذن فالموضوع هو الذي يفرض طبيعة المنهج، هذا ما يذكرنا به غادامير مسترشدا بأرسطو. كما يذكرنا غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" في أكثر من

1 هـ. ج. غادامير: فلسفة التأويل، ص 143.

مناسبة بالعالم "هيلمهولتز H-Helmholtz"¹ الذي ميز بين نوعين من الاستقراء: الاستقراء المنطقي والاستقراء الفني - الغريزي²، فإذا كان الاستقراء المنطقي أساس العلوم الطبيعية، فإن الاستقراء الفني - الغريزي أساس العلوم الإنسانية، وهو يقوم على الحساسية أو الرقة أو اللباقة Tact: وهي القدرة على فهم الحوادث الإنسانية بدقة وفراصة، كما أن ذلك يبين طابعه النفسي، بخلاف الاستقراء المنطقي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة في دراسة الظواهر واستخلاص قوانينها. غير أن غادامير لا يعتبر إجابة هيلمهولتز كافية، فهو وإن أحسن مراعاة الطبيعة الخاصة للعلوم الإنسانية، فإن الطريقة التي ميزها بها، من وجهة نظر منطقية، تبقى جد سلبية، فالذي يعيبه غادامير، إذن في رأي هيلمهولتز، هو إخضاعه العلوم الإنسانية لمنطق الاستقراء حتى ولو كان فنيا، لكنه يقدر عاليا بحثه عن خصائص أخرى للفهم تليق بطبيعة العلوم الإنسانية: الرقة والإحساس واللباقة، بل أكثر من ذلك "أكد دور الذاكرة والسلطة أو تكلم عن الرقة النفسية، التي تأخذ هنا مكان الاستدلال الواعي"³.

نستخلص مما سبق أن غادامير رغم محاولته تجاوز الطرح الإستمولوجي الكلاسي الذي يجعل فهم النص متمحورا حول مقصد الكاتب وخطاب القارئ، وكذلك افتراضه للعلاقة الجدلية بين خطاب النص وخطاب القارئ، فإنه انحاز كثيرا لخطاب القارئ الذي تحكمه علاقة الانتماء. فبالنسبة له، لا يمكن للمؤول أن يتخلص من تأثير الوظيفة الفعلية للتاريخ، وبذلك يصبح تأكيد على ضرورة أخذ مسافة

1 هـ. هيلمهولتز عالم فيزيائي وفسولوجي ألماني.

2 H. Gadamer: Vérité et méthode, p. 21.

3 نفس المصدر، ص 23.

من ذاتنا بهدف تحقيق الموضوعية في تأويل النص لا يستند إلى أي أسس منهجية أو تفسيرية، فضلا على أنه يعطيه طابعا سلبيا، لأنه في نظره يجعلنا نحمل علاقة الانتماء التي هي أساس وجود الذات الأنطولوجي، ولذلك ظل مفهوم التناهي عنده يخضع لمفهوم الانتماء وما يحتكم إليه من أحكام مسبقة وتراث وسلطات ودقة ولطافة في مقارنة تلك الحوادث الإنسانية.

2. تجاوز معضلة الفصل بين الفهم والتفسير عند ريكور:

يصف ريكور الفصل بين الفهم والتفسير بوصف المعضلة المركزية في الهرمينوطيقا التي تحتاج إلى حل، وفي معرض كلامه عن منهجية كتابه "من النص إلى الفعل" فإنه أكد أن "الطريق أصبح بهذا مهينا من أجل مبادرة لحل المعضلة الأساسية للهرمينوطيقا المقدمة في هذا الموضوع الأول، لمعرفة المقابلة الهدامة في نظري بين التفسير والفهم"¹، فالتقابل بين الفهم والتفسير، ووضع أحدهما في معارضة الآخر أمر مرفوض عنده، ولذلك سعى إلى تأسيس التكامل الجدلي بينهما، ذلك أن الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا ليس منهجيتين مختلفتين، بل هما يتداخلان باستمرار². والحقيقة أن موقف ريكور من هذه الإشكالية موقف نقدي وبناء: نقدي لأنه يظهر لنا مدى قهافت فلاسفة التأويل الكلاسيين وكذلك غادامير في الفصل بين الفهم والتفسير، عند بنائهم لنظرياتهم الهرمينوطيقية، وهو بناء لأنه يعمل على إعادة ترتيب العلاقة بين الفهم والتفسير، والبحث عن مبرراتها وإعطاء التفسير والفهم مفاهيم جديدة، وبالتالي علاقات جديدة تفيد في تأسيس التكامل بينهما:

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 83. 1

Paul Ricœur: La critique et la conviction, p. 113. 2

1. نقد موقف القطيعة بين الفهم والتفسير:

إن فلاسفة التأويل الكلاسيين، عندما يفصلون بين الفهم والتفسير، إنما يعملون على تقسيم الوجود وتقسيم المعرفة إلى شطرين، مما يفقد التأويلية شموليتها وانسجامها بخضوع جزء من الواقع والمعرفة إلى الهرمينوطيقا، وجزء آخر من الواقع والمعرفة إلى الإبستمولوجيا، وهذا ما يفسر رفض بول ريكور الفصل بين الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا واعتبارهما مشروعين مختلفين من المعقولة.

ينكر بول ريكور على الكلاسيين إلحاحهم على الجانب الإبستمولوجي، وإهمالهم للطرح الأنطولوجي لمسألة الفهم، حيث يبدو الفهم عند دلتاي مثلاً إجابة على السؤال المعرفي الكلاسي: كيف تفهم الذات الموضوع؟ ولكن الذات مرتبطة بالوجود، بل إن وضعيتها ووجودها ولقاءها مع ذاتها هو أسبق من لقاءها بالمواضيع الأخرى، ولذلك يتكلم ريكور عن مرحلة ما قبل الفهم *précompréhension* التي تسبق عملية الفهم، والتي تتحدد فيها الذات بوضعيتها وموقفها من تلك الوضعية، الرجوع إذن إلى الأسس الأنطولوجية للفهم أمر لا مفر منه، كما أن فهم موضوع النص يستدعي مراعاة المسافة الزمنية التي تفصلنا عنه، وهذه المسافة التي تنأى بنا عنه، لا يمكن ردمها بإعادة بناء الحياة الفكرية للمؤلف أو الوضعية الأصلية لإبداع النص، وبالتالي الكف عن التمتع في المرحلة التي ظهر فيها، وفهمه من خلال مفاهيم تلك المرحلة، لأن النص حالما يكتب فإنه يمكن النظر إليه كشيء موضوعي مستقل عن صاحبه وعن وضعيته الأصلية. فالكتابة تعطي للنص بنية لغوية تحدد قواعده الخاصة، وهذا يسمح بإدراج طرق تفسيره، أو تناوله في تطوره وتطور النظرة إليه، أي في تاريخيته مثل النصوص الدينية المسيحية، ويعيب بول ريكور على فلاسفة الهرمينوطيقا

الكلاسيين، ليس فقط إهمالهم لحوار الفلسفة الهرمينوطيقية مع العلوم الطبيعية، بل تقسيمهم الفهم بين متطلبات الذاتية والموضوعية معا، فدلّيتاي أقام العلوم الإنسانية على الفهم الذاتي الذي يستهدف مقصد الكاتب وأصالته في الإبداع، ثم تأويل الآثار والشواهد المكتوبة التي تدل على الآخر، وبذلك يحافظ على الموضوعية، وإلى مثل ذلك ذهب شلايرماخر، الذي استسلم لدواعي الفهم الذاتي في فهم الذات لمقصد المؤلف، لكنه ألح أيضا على أن فهم ذات غريبة لا يتم إلا من خلال مقارنتها بأخرى، حتى ولو كانت ذاتنا، وهكذا يرتبط الفهم الذاتي لحيوية إنتاج المقصد الأصلي للكاتب بمقارنة موضوعية، حيث ينشطر الفهم بين الموضوعية والذاتية وهذا هو "الشرح الهرمينوطيقي" الذي وقع فيه دلّيتاي، وكان شلايرماخر شاهدا عليه، كما يرى ريكور. وتبرير ذلك نجده في اعتبار الموقف الكلاسي التأويل كجزء من الفهم، مما يجعله في خدمة الفهم الذاتي الذي يهيمن عليه، ويجعل التفسير مجرد وسيلة "مصطنعة"، لكن ريكور لا يوافق على ذلك، فالتأويل عنده هو "اسم" لجدلية الفهم والتفسير برمتها، فهو يصفه بأنه جدل "بالغ التعقيد وكثير الوساطات، وبالتالي فإن مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني تعبيرات الحياة المكتوبة، بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم"¹، والأهم من ذلك هو أن الموقف الكلاسي يغض الطرف عن الفرق بين الكلام والكتابة، وإذا اعتبرنا الموقف الحوارى أحد مظاهر الكلام، فإن العلاقة بين الفهم والتفسير تبدو في ذلك الموقف مضمرة، حيث يستقطب أحدهما الآخر، الأمر الذي يحيل إلى إقامة الحوار على تفاهم المتحاورين، وبالتالي على الفهم،

1 بول ريكور: نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى. ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط 1، 2003، ص 121.

كما أن الكلام يتطلب الاستماع. لكن هذا لا يجب أن نعممه على النص المكتوب، لأن قراءته لا يكفي أن تقوم على الفهم، بل تحتاج إلى التفسير، خاصة لما يتميز به النص من خصائص موضوعية، ولبعد المسافة التي تفصلنا عنه، "وهكذا يميل الفهم، الذي هو أكثر اتجاهها نحو الوحدة القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاهها نحو البنية التحليلية للنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة"¹.

وإذا كان بعض فلاسفة الهرمينوطيقا مثل إ. د. هيرش E.D. Hirsch وإ. بيتي E. Betti يرون أن هناك وجودا دائما لمعنى محدد في النص يجب كشفه، فإن أخذ ريكور بفكرة المسافة الزمنية جعله يفهم صعوبة الوصول إلى معنى محدد ومتفق عليه، باعتبار أن ذلك المعنى ليس معطى، بل هو "طلب" موجه للقارئ. إذن نحن أمام فهم تقريبي قد يثبت عكسه، فكل رأي مؤسس له قيمته في فهم النص عند ريكور، مما جعله يؤمن بصراع التأويلات وإمكانية الإفادة منها في فهم النص. وعلى العكس من غادامير فإن بول ريكور يعطي لمفهوم المسافة طابعا إيجابيا يقول بول ريكور: "النص، بالنسبة لي أكثر من حالة خاصة للاتصال الإنساني، إنه نموذج للمسافة في الاتصال، بهذا المعنى، فإنه يوحي بخاصية أساسية لتاريخية حتى التجربة الإنسانية، بوعي أنها اتصال في ومن خلال المسافة"². فحتى داخل مفهوم الانتماء، أين تتناول الذات الموضوع بحسب تجربتها، يمكن أن تتخذ مسافة من ذاتها، وذلك من خلال نقدها لذاتها ولأحكامها الإيديولوجية حتى تتفادى إسقاط تلك الأحكام على النص.

1 نفس المصدر، ص 120.

2 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 114.

غير أن غادامير أخضع الفهم لسلطة التاريخ والتراث، وبالتالي لعلاقة الانتماء، ورغم إدراكه أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن النص يمكن أن تكون أداة لتحقيق الموضوعية، فإنه ظل يصف المسافة الزمنية بطابع الاستلاب الذي يبعدنا عن علاقة الانتماء، وهذا ما يفسر عزوفه عن العناية ببناء مناهج تفسيرية.

2. مبررات الجدل بين الفهم والتفسير:

أما دفاع ريكور عن وجود علاقة جدلية بين الفهم والتفسير، فإنه يكمّن بالأساس في اتخاذه لما يسميه بالطريق الطويل المنعطف لفهم الذات من خلال الرموز والنصوص والثقافات، فهذه الوسائط هي التي تفرض أساليب موضوعية ومختلفة للتحليل والبرهان، وبالتالي تفرض وجود التفسير إلى جانب الفهم. فالذات لا يمكن فهمها فهما مباشرا، بل من خلال وساطة النصوص والرموز، والفهم يزداد عمقا كلما كان مبنيا على التفسير، كما أن هدف الفلسفة الهرمينوطيقية عند ريكور مزدوج: فهي تعمل على إعادة بناء ديناميكية النص لفهم معناه الموضوعي من جهة، وفهم "عالم النص" الذي يلقيه أمام القارئ من جهة أخرى، مما يتطلب الفهم والتفسير معا، ومثلما هو لا يتوانى في رفض فهم مقصد الكاتب باعتباره مسعى نفساني في قراءتنا لنص معين، فإنه يرفض بنفس القوة حصر فهم النص في تفسيره كما تذهب إلى ذلك البنيوية، وهذا الرفض المزدوج لفصل الفهم عن التفسير، أو التفسير عن الفهم يدل على حرصه على الربط بينهما.

ولقد أجاب ريكور في كتابه: "النقد والقناعة" الذي يتضمن حوارا واسعا معه حول حياته وأفكاره، عن سؤال يتعلق بإشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير والسجال الذي حصل حولها: بأنه لا يقبل

الفصل بين الفهم والتفسير، لأن ذلك يؤدي إلى الفصل بين الفلسفة الهرمينوطيقية والإبستمولوجيا، فإذا كانت الهرمينوطيقا تقوم على الفهم فإنها تحتاج إلى التفسير وإذا كانت الإبستمولوجيا تقوم على التفسير لارتباطها بفكرة العلم، فإنها تحتاج بدورها إلى الفهم. لأن الهرمينوطيقا كما أسلفنا تتضمن عنده ثلاثة أفكار: علم تفسير النصوص القديمة والقواعد المنهجية المرتبطة به، ثم الفهم وشروطه الذاتية والموضوعية، وأخيرا هرمينوطيقا علمية أكثر طموحا، والتي تدعو إلى فهم العلم ليس فقط فهما إبستمولوجيا بل أنطولوجيا أيضا، وربما تساءل ريكور، بعد هذا التحليل لعناصر الهرمينوطيقا، عن أي جزء من هذه الأجزاء يمكن أن نفصل فيه الفهم عن التفسير؟ ذلك أنه يجيبنا: "الهرمينوطيقا في معناها الأول المعد، المتعلق بالتفسير l'exégèse يشكل حسب وجهة نظري إبستمولوجيا أين مفهوم "المعنى" مشبع بالمعقولية"¹ فتأويل النصوص لا يستدعي الفهم الذاتي لمقاصدها أو دلالتها، إنما تفسيرها وذلك عبر تحليل بنيتها ونظامها، وهذا يتطلب المعرفة بالقواعد النحوية والفيلولوجية والقانونية، وبمناهج المقارنة والترجمة والنقد وطرق التصديق. فالتفسير بهذا المعنى هو إبستمولوجيا من حيث إنه يمكننا من معرفة معنى النصوص ودلالتها وتحليلها ونقدها وفقا لمناهج علمية وفنية وقواعد صارمة ودقيقة. وعلى غرار ذلك فإن المعنى الثاني للهرمينوطيقا عند بول ريكور هو الفهم، الذي يضع له شروطا ووظائف، أهم تلك الشروط هو ربطه الفهم بالتفسير ربطا جدليا، حيث الفهم المبني على التفسير يتحول إلى استيعاب، ودون التفسير يظل الفهم تخمينيا أو تكهنيا، أما الفلسفة التي يريد لها ريكور أن تفهم العلوم المختلفة فهي هرمينوطيقا لا تنظر إلى العلم من حيث مبادئه ومناهجه ومواضيعه، ولا

Paul Ricœur: La critique et la conviction, p. 114. 1

من حيث هو آلية حسائية، إذ إن كل ذلك يجعل النظرة إلى العلم عمياء، بل هي هرمينوطيقا تنظر إلى العلم "كتطبيق نظري، فهي تلبى مقصدا خاصا، والذي لا تتوانى في طرح السؤال حول معناه. مشروعية هرمينوطيقا بهذا المعنى هي هنا أيضا أكثر تأسيسا تتعلق بصفة دقيقة بهرمينوطيقا علمية كتطبيق ضمن أخرى"¹.

فهم العلم كتطبيق نظري معناه النظر إلى العلم من خلال التفكير في الذات ووجودها في العالم، من حيث إنها ذات لها مقاصدها وهمومها واهتماماتها، هذا يعني أن هذه الفلسفة تهتم بنمط الفعل الإنساني في مقابل علم الطبيعة الذي يخضع لمقولة "الإنتاج" وهي "التفكير في كيفية اندراج الحوادث ضمن مبادئ"² وهذه المقولة تدل على إحدى أنماط التفسير للظواهر الطبيعية المختلفة والتي منها الأنماط السببية والوراثية والبنوية، ولكن تعتبر أهمها لأن أنماط التفسير كلها تستهدف بالأساس إدراج الظواهر ضمن مبادئ وقوانين ونظريات عامة عندئذ يبقى السؤال مطروحا: ما علاقة العلم الذي يقوم على فكرة الإنتاج بالهرمينوطيقا التي تراعي الفعل الإنساني؟

يظهر أن هناك تمايز بين العلم الذي يسعى إلى فهم قوانين الطبيعة وبين هرمينوطيقا تراعي الفعل الإنساني وما يحكمه من مقاصد وهموم وإرادات. ومع ذلك فقد جرت محاولات لتطبيق فكرة "الإنتاج" على "الفعل" الإنساني وفقا لنماذج يعدها العلماء حيث جمعت تلك النماذج منتجات طبيعية لمنتجات الفكر الإنساني، أي حاولت تطبيق التصورات العلمية لعلوم الطبيعة على الحوادث الإنسانية، لكن النتائج تبقى تقريبية بل لغزا خاصة فيما يتعلق بحقيقة الفكر الإنساني. والعلم نفسه لا

1 المصدر نفسه، ص 114.

2 المصدر نفسه، ص 114.

يستطيع أن يفكر في الأحداث الطبيعية انطلاقاً من مقولة الفعل الإنساني، لكن هل هذا التمييز مطلق؟

يرى ريكور أن التمييز بين معقولية الطبيعة ومعقولية الفعل يجعلنا نتساءل أيضاً عن معنى المعقول، الذي يجب البحث عنه من خلال التساؤل عن أسباب إرادتنا لفهم الطبيعة وتحليلها، وتحويل العلم نفسه إلى فعل إنساني، باعتباره إرادة في المعرفة يقوم بها الإنسان، وبالتالي التساؤل عن معناه ومقاصده ودلالته. فالعلم فعل إنساني والتطبيق النظري هو تطبيق الفعل الذي سيفهم هو نفسه في سياق البحث عن معقولية. غير أن بول ريكور يعترف بأن البحث عن معقولية جديدة للعلم باعتباره فعلاً إنسانياً مسعى ليس واضحاً حتى بالنسبة لذاته، ولكنه لا يؤثر على غائية العلم باعتبارها متأصلة في عمله الخاص، ويجعلنا نتساءل: إلى أين يتجه هذا المشروع، وما الذي يميزه عن المشاريع الأخرى التي تحكم أفعالنا في ميادين أخرى؟

تلك بعض أهم معالم الهرمينوطيقا العلمية التي تعترف للعلم بطبيعته وغايته الخاصة، ولكنها تضعه موضع تساؤل وفقاً لمقتضيات الفعل الإنساني حول معناه ومقاصده ووجهته. وفلسفة هذا شأنها لا يمكنها أن تفصل بين الفهم والتفسير، لأن وراء كل الأنظمة الموضوعية كعلوم الاقتصاد والسياسة مثلاً فاعلاً يستثمرها وعلم اللسانيات وعلم الاقتصاد يزاوج كل واحد منهما النمط التفسيري ونمط الفهم. وهذا ما جعل بول ريكور يرفض التعارض بين الفهم والتفسير، ويؤكد في المقابل على التقاطع بين هذين المنهجين والتكامل بينهما.

يتيح لنا التحليل السابق، استنتاج موقفين متعارضين بصدد العلاقة بين الفهم والتفسير: موقف كلاسي تأسيسي أكثر ارتباطاً بالرومانسية الألمانية مثله كل من شلايرماخر ودلتاي يربط الهرمينوطيقا أكثر بالفهم

الذاتي للتجربة المعيشة للمؤلف أو أسلوبه الخاص الذي يعبر أكثر عن فردانيته وأصالته في الإبداع، ولم ير ذلك الموقف في استجلاء تلك الحقيقة أي داع لتفسيرها مثلما تفسر علوم الطبيعة الظواهر الطبيعية وتدرجها ضمن أسباب وقوانين ونظريات. فهي تحتاج إلى الحدس والتخمين والفهم من الداخل لأنها تجارب حية تعبر أكثر عن الفعل الإنساني المختلف في طبيعته عن مسار الظواهر الطبيعية وقوانينها، وإن لجأ شلايرماخر ودلتاي لبعض الإجراءات التفسيرية مثل استخدام التأويل اللغوي عند الأول أو تأويل الآثار المكتوبة لمعرفة ماهية النفس الغريبة عنا عند الثاني، فإنهما لم يعتبراً مثل تلك الإجراءات الموضوعية إلا أدوات خارجية مكملة لصالح أغراض فهم ذاتي أساسي لا حدود له. يقول ريكور في هذا الشأن: إن "نظرية هرمينوطيقية مؤسسة على علم النفس وأن علم النفس هو دلالتها الباقية فإن استقلالية النص، لا تستطيع أن تكون سوى ظاهرة مؤقتة وسطحية"¹. لذلك فما كان يحرك الفكر التأويلي الكلاسيكي هو الحقيقة الذاتية الفردية النفسية المختلفة والمميزة، فالتأويل لا يستكمل وظيفته عند شلايرماخر إلا عندما تتجاوز الذات فهم الكاتب نفسه، لتعطينا أفهاماً جديدة تعبر عن فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه. وبذلك ينحصر مفهوم الهرمينوطيقا في مجال معرفي ضيق هو مجال ما يسميه دلتاي إبستمولوجيا علوم الروح كاللاهوت وعلوم القانون والفن والفلسفة والتاريخ. أما مجال الوجود الطبيعي فيبقى مجالاً خارجاً عنها، لأنه يستدعي أدوات غير أدوات الفهم الذاتي، إنه يستدعي التفسير. أما موقف غادامير، فقد تجاوز الحلقة الهرمينوطيقية التي تربط جدلياً بين خطاب النص وخطاب التأويل، وهي نقلة نوعية في سبيل التخلص من ذاتية هرمينوطيقية

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 94. 1

رومانسية، لكنه بقي سجين فهم أنطولوجي محكوم بعلاقة الانتماء، ولا يولي الحاجة إلى تفسير النصوص اهتماما كافيا إذ لا يكفي أن يتكلم على ضرورة التناهي أو أخذ مسافة من الذات قصد تحقيق الموضوعية في قراءة النص، ثم يصفها بالاستلاب.

حاول ريكور تجاوز هذه المعضلات التي يطرحها الفصل بين الفهم والتفسير، بالبحث عن علاقة جدلية بينهما، وتوسيع مفهوم التأويل ليشمل تلك الجدلية نفسها، وبالتالي توسيع مجال الهرمينوطيقا لتشمل الوجود والمعرفة معا، وأصبح يتكلم عن فهم الذات في الوجود من خلال منعطف الرموز والنصوص، حيث يلتقي الفهم بالتفسير في علاقة جدلية حلزونية مفتوحة، لا تفتأ تثير الشدة بين المعنى واللامعنى بين الصدق والترفيف في كل مجال يتطرق إليه التأويل.

ليس في وسع الهرمينوطيقا الحديثة إذن تحمل ذلك الشرخ الذي أقامه منظروها الأوائل بين الفهم والتفسير، ولا ذلك الانشطار للفهم نفسه بين الذاتية والموضوعية، وذلك بسعيها إلى التوسع أكثر والانسجام مما يفرض التكامل الجدلي بين الفهم والتفسير، حيث يقصد إلى ذلك بول ريكور قصدا، ويحيلنا بالتالي إلى تساؤلات محورية حول طبيعة العلاقة الجدلية التي يقيمها بين الفهم والتفسير: كيف رتب بول ريكور لمفاهيم الفهم والتفسير حتى تدخل في علاقة جدلية؟ هل تلك العلاقة خاصة بمجال معين أم أنها نظرية عامة؟ ما أهمية تلك العلاقة في فلسفة ريكور؟ وما هي ملامحها في دراسة النص الأدبي والعلوم الإنسانية والنصوص الدينية؟ وأخيرا كيف يمكننا تلقي جدل الفهم والتفسير في سياق تفكيرنا وفلسفتنا العربية الإسلامية؟