

الفصل الثالث

موقع الجدل بين الفهم والتفسير في فلسفة ريكور

1. الأهمية العامة لجدل الفهم والتفسير:

1.1. أهمية جدل الفهم والتفسير في وحدة فلسفة ريكور:

لم يسع بول ريكور - رغم اهتمامه بتأويل النصوص الدينية - أن يجعل فلسفته محكمة لنزعة دينية، فقد حرص دائما على وضع مسافة بين فلسفته وإيمانه الديني، وهو أشد نفورا من الاتجاهات الشمولية والأحادية في الفلسفة خاصة. لذلك نراه يرفض فكرة الروح المطلق لهيكل، وكذلك التفسير المادي الاقتصادي الماركسي للتاريخ والمعرفة، وحتى فكرة غادامير عن فعل التاريخ وتحكمه في وعينا الذاتي بشكل مطلق بقيت فكرة غير مثمرة عنده. فإذا أضفنا إلى ذلك تبرمه عن الفلسفة التأملية التي تؤكد إمكانية معرفة الذات لذاتها مباشرة واعتدادها بنفسها، ولجوئه إلى ما يسمى بالطريق الطويل، غير المباشر، الحافل بالرموز والنصوص والثقافات في فهم الذات لذاتها، لأمكننا القول بأنه: ليس هنا ماهية مسبقة لفلسفته، فلا الدين ولا التاريخ ولا العقل ولا المادة ولا الذات المباشرة يمكن أن تقف كمبدأ لتلك الفلسفة.

إن مساره الفلسفي يشهد أيضا على قلبه بين الاتجاهات الفلسفية التي يصل اختلافها إلى حد التناقض: فمن الفلسفة التأملية العقلانية المنحدرة عن ديكارت وكانط، اتجه ريكور إلى الوجودية متأثرا بأفكار كارل ياسبريس وغابريال مارسيل، ثم أخذته فكرة القصيدة في البداية في الفينومينولوجيا، ليأخذ بتلك الفلسفة كلية بعد ترجمته لكتاب الأفكار لهوسرل. لكن الروح القلقة والمناضلة لريكور لم تساعده على

الأخذ باتجاه محدد، فقد رأينا يغوص في الرموز والأساطير والنصوص الدينية في "رمزية الشر" وفي التحليل النفسي، لينتهي إلى هرمينوطيقا الرموز التي ظن أنها اكتشافه الخاص، ومنها إلى هرمينوطيقا النص التي تعتمد على تأويل النصوص والثقافات والمؤسسات والأفعال، وهذا المزيج المتباين من الاتجاهات المتعارضة والمتناقضة يطرح السؤال حقيقة حول إشكالية وحدة فلسفة ريكور ومدى انسجامها الداخلي.

لقد طرحت عدة افتراضات لحل هذه الإشكالية منها: أن وصف المهاجس الذي كان يحرك ريكور باستمرار هو هاجس تأملي ذاتي استمدته من تربيته البروتستانتية، لذلك لا غرابة أن يكون فهم الذات لنفسها هو العامل المشترك، إن صح التعبير، لكل ذلك المسار الفلسفي المتنوع. ف وراء المظاهر المختلفة للاتجاهات الفلسفية التي ارتادها ريكور، يمكن فهم الذات لنفسها كمطلب ملح. "كل هرمينوطيقا هي أيضا، ظاهريا أو ضمنيا، فهم الذات لنفسها عن طريق منعطف فهم الآخر"¹ وهذا ما يفسر أيضا حضور الأنثروبولوجيا الفلسفية في أعماله كلها باستمرار، حيث يشغل فهم الإنسان لنفسه مطلبها النهائي.

وهناك افتراض ثاني يحصر وحدة فلسفة ريكور في طابعها الإشكالي، فقد كان عمله الفلسفي ينتقل من إشكالية إلى أخرى، بحكم أن كل إشكالية تنفتح على التي تليها بنوع من العلاقات تستدعي تغيير المفاهيم ووسائل البحث، ففي "بقايا الموضوع السابق تبدو لي استعجاليه موضوع آخر، يصدق هذا على علاقتي مع التحليل النفسي، لأنه حقيقة من رمزية الشر تأتي المحاولة حول فرويد، بما أتي كنت أتبنى خط فينومينولوجيا الديانة، وهو عامة قريب من ميرسيا إلياد، فإنه قد

Paul Ricœur: Conflit des interprétations, p. 20. 1

تولد لدي الشعور بأنه يوجد عند فرويد ونيتشه وماركس فكر مخالف، وبالتالي رأيت أنه من واجبي أن أستفسره"¹.

أما الافتراض الثالث لوحدة فلسفة ريكور فهو طابعها المنهجي المتمثل في جدل الفهم والتفسير، والذي يقدمه ريكور كفكرة جديدة تدل على إسهامه في تطور الهرمينوطيقا، فهو يقول: "إن جدلية التفسير والفهم المنتشرة على مدار النص صارت قضية التأويل الكبرى، وأضحت تشكل، من ثمة، الرهان الأكبر للهرمينوطيقا"². وهذا ليس غريباً، بما أن جدل الفهم والتفسير أصبح عند ريكور نظرية عامة تتأسس عليها فلسفته الهرمينوطيقية وحقوقها الأنثروبولوجية.

لقد ظلت فكرة المنهج مهيمنة على هرمينوطيقا ريكور باستمرار، فكأنه لم يقرأ في كتب أسلافه من أعلام الهرمينوطيقا إلا اهتمامهم ببناء مناهج، أما ما عدا ذلك من أفكارهم فقد كان محل نقده. فكان يثمن عاليا حرص شلايرماخر على بناء منهج لعلم التفسير، وإقحام دلتي لمفهوم الآثار المكتوبة ومحاولته لبناء منهج موضوعي لدراسة الحياة الإنسانية، وكان يعيب على غادامير عدم اهتمامه بشكل كاف بفكرة المنهج، رغم تأكده من ضرورة اتخاذ مسافة اغترابية في الفهم الأنطولوجي للنص ولقد رأينا كيف يقيم إيجابيا المنهج الفيلولوجي لهرش ويؤيده في إدراجه لمنطق الاحتمال وفكرة التكذيب المنحدرة عن بوبر في تأويل النصوص.

إن فلسفة ريكور لم تكتمل في الحقيقة إلا باكتشافه لمقولات النص ومقولات التأويل المرتبطة بها جدليا، وبالتالي اكتشافه لجدل الفهم والتفسير ضمن محور التأويل، ونقله لذلك المنهج في نظرية النص

1 Paul Ricoeur: La critique et La conviction, p. 119.

2 بول ريكور: بعد طول تأمل....، ص 74.

إلى نظريتي الفعل والتاريخ، بحيث أصبح بمثابة قانون عام لتلك النظريات، كما يحلو لريكور وصفه، ثم إن عزوف ريكور نفسه عن الطريق المباشر لفهم الذات في الفلسفات التأملية، واستخدامه لوساطة الرموز والثقافات والنصوص لتحقيق ذلك الفهم، يستدعي تحليل وتفسير تلك الرموز والثقافات والنصوص تفسيرات ملائمة قبل الحكم على فهم الذات لنفسها، مما يفرض جدل الفهم والتفسير.

غير أنه مع وجاهة ذلك المنهج عند ريكور وأهميته في فلسفته، فإن هذا لا يدعو إلى تغليب فكرة أنه الأساس الوحيد الموحد لفلسفته، ولا يمكن بالتالي أن تغلب إفتراضا معينا من الإفتراضات السابقة كأساس لوحدة تلك الفلسفة، بل العكس نؤكد التداخل فيما بينها وتكاملها، حيث إذا كان فهم الذات لنفسها صفة ملازمة لفلسفة ريكور رغم تقلباتها، فإنها كانت تطرح أمامه معضلات متتابعة تتابعا إشكاليا ودلاليا، ولكن مواجهته لكل معضلة جديدة ناشئة عن سابقتها كان يفرض تغيير مفاهيمه ومناهجه وتعديلها بالشكل الذي يساهم في حل تلك المعضلات، إلى أن انتهى إلى جدل الفهم والتفسير كمنهج محكم لفلسفته الهرمينوطيقية. تلك الفلسفة التي لا تتكر لكل ميراثها السابق وتتطلع إلى تحقيق غايته، وهي فهم الإنسان لذاته، وبالتالي فهي تتحمل مسؤولية كل أبعادها الهرمينوطيقية والفينومينولوجية والتأملية.

2.1. أهمية الجدل بين الفهم والتفسير في فهم الهوية الشخصية:

إذا انشغلت فلسفة ريكور أساسا بكيفية فهم الذات لنفسها، فإنه يجدر بنا التساؤل عن المعنى الذي انتهى إليه بشأن الهوية الشخصية، وعن علاقة ذلك المعنى بجدل الفهم والتفسير. وفي هذا الصدد، يخصص ريكور كتابه "الذات وكأنها آخر *soi même comme un autre*" لمعالجة تلك المعضلة. غير أنه قبل ذلك أتمى الجزء الثالث من كتابه "الزمن

والحكاية" بخلاصات لها علاقة هامة بها، حيث يقيم فرقا شاسعا بين الهوية السردية للذات *identité-ipse* والهوية المطابقة *identité-idem* والهوية السردية هي هوية الذات التي تتغير في الزمن، وبالتالي هي هوية تاريخية وديناميكية ومنفتحة على الآخر حتى لو كان متعددا، وهذا الاستقبال للآخر في الأنا، يجعل الأنا يتقدم نحو هوية أكثر قوة، نحو الذات المشكلة من الأنا ومن الآخر معا، مما يفتح الذات على المجهول وغير المنتظر، وبالتالي على المخاطرة، لكنها مخاطرة لا تريد الذات إلا تماسكا ما دامت لا تفترض هوية قبلية تخاف انكسارها، إنها تتعلم من تجاربها وتشكل من القصص التي تروى عنها باستمرار، وبالتالي لا تكشف عن هويتها إلا بعديا. أما الهوية المطابقة فهي الهوية التي تعطيها الذات لنفسها كوحدة جوهرية لجميع حالات وجودها، وبالتالي فهي هوية تفرضها الذات على الذات هوية منغلقة داخل تصوراتها، ثابتة ولا تاريخية، مثل الفلسفة الديكارتية القائمة على بداهة الكوجيطو، أو تلك الفلسفة الشمولية التي تدعي استيعاب التاريخ وتغيراته ولا يسلم التاريخ من إملائها المطلقة مثل ما هو حال الفلسفة الهيكلية أو الماركسية.

هذا التمييز يوضح ميل ريكور للسرد كأداة لمقاربة الماهية الشخصية، وإسقاطه لادعاء فهم مباشر لتلك الماهية، فلا الاستبطان ولا التقمص ولا البداهة العقلية ولا الروح المطلق، يمكن أن تكون معيارا لذلك الفهم. حيث يكشف نقده لتلك المناهج، ودراسته لما يسميه هرمينوطيقا الشك عند فرويد وماركس ونييتشه، عن فهمه لكوجيطو مجروح وغامض حتى بالنسبة إلى نفسه. ومن هنا تأتي الحاجة إلى طريقة الفهم غير المباشر لهوية الذات، وهوية الذات لا يمكن أن تفهم إلا من خلال القصص والروايات التي تحكى عنها والآثار والثقافات التي تشهد لها، والآخرين أيضا الذين يشهدون عليها. ففي جميع الأحوال يلعب

السرد دورا أساسيا، وهو لا يقوم فقط بتصوير حالة الذات في زمن معين من خلال الحكى، بل يساهم في إعادة تشكيلها سواء كانت فردية أو جماعية. ذلك أن الذات وهي تسرد حكاياتها فإنها تتشكل بالعوامل الممكنة التي تلقىها تلك الحكايات أمامها، وتلقى بمشاريعها وأنماط وجودها من أجل الفعل. وبهذا يكتسب السرد طابعا إبيستيمولوجيا وأنطولوجيا مرة واحدة عند ريكور، فهو لا ينظر للسرد كبنية صورية للخطاب فقط بل يركز على الوظيفة السردية التي تجعل الخطاب يتوجه إلى خارج ذاته ليلتحم مع تجربة القارئ، الذي يتمثله بدوره في حياته العملية. فالحكايات التاريخية والأدبية لا تقوم، عندئذ، على التفسير فقط، بل تقوم أيضا على الفهم، مما يعني أنه إذا كان السرد مستمدا أصلا من الحكايات التاريخية والخيالية والأدبية، وكانت تلك الحكايات تخضع لجدل الفهم والتفسير، فإن ذلك الجدل هو أساس معرفتنا بهويتنا الشخصية. الأمر الذي يدل "إن معرفة الذات تأويلا، وإن تأويل الذات بدوره، يجد في السرد، من بين إشارات ورموز أخرى وساطته الأثرية، وتقوم هذه الوساطة على التاريخ بقدر ما تقوم على الخيال"¹. غير أن التساؤل عن ماهية الذات في "الزمن والحكاية" كان أمرا عارضا وثانويا، إذ يهدف البحث بالأساس إلى تأكيد التقاطع بين التاريخ والخيال، وبالتالي أهمية البنى السردية الخيالية في دراسة التاريخ، وعلاقة السرد بالزمن. وعلينا أن ننتظر طرعا أكثر فهما لمسألة الهوية الشخصية في كتاب "الذات وكأها آخر"، حيث مهمة الهرمينوطيقا هنا تكمن في قول ما هو نوع الكينونة المميز للذات، فإذا كانت الذات لا تفهم نفسها إلا في الأخير من خلال تمثيلها لعالم النص، فإن إسقاطها لمشاريعها وإمكاناتها المتشعبة بدلالاته إنما يتجه إلى الواقع العملي، أي

1 دايفد وورد: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ص 252.

إلى الفعل، ولذلك عوض أن نسأل ما الذات؟ فإنه يجدر بنا التساؤل: من الذات؟ من فعل الفعل؟ سواء كانت الذات فردية أو جماعية، ومن هنا يستعير ريكور الطريق الطويل المبني على التأمل والسرود ومواجهة الآخر لملاحقة سؤال الهوية الشخصية، ما دامت الإجابة المباشرة عنه مستحيلة، ويضع ثلاث منعطفات لتحديد¹ها:

1. منعطف الجدل بين الهوية الذاتية والهوية المطابقة الذي ينتصر في النهاية للهوية الذاتية الفعالة والمتكلمة، والقادرة على أن تحكي عن نفسها.

2. منعطف تحقيق الموضوعية، عن طريق التحليل الذي يضمن التمايز بين الأنا المباشر، النرجسي، الذي يرى ذاته في الأشياء، والذات المتأمله reflexif التي تتجه أصلاً وبقصد إلى موضوعها، وتتشبع بمقوليته.

3. منعطف الغيرية altérité، حيث لا يمكن أن تفهم الذات نفسها إلا من خلال الآخر، وحيث يبني ريكور الأخلاق العملية على الطريقة الكانطية، أي على أساس القيام بالواجب من حيث هو معيار لتوجيهها إلى ما يجب أن يكون إزاء الإنسان كغاية في حد ذاته.

فهذه الطرق غير المباشرة المنعطفة نحو تحديد الهوية الشخصية تبدو طرقاً موضوعية تتجاوز الطريق المباشر إلى الذات، وتستدعي تفسير حكاياتها وتأملها وتحليل موقع الآخر ومدى تأثيره الجدلي فيها قبل فهم تلك الهوية الشخصية. وبذلك يقوم فهمها على التفسير والتحليل والتأمل، وبالتالي على جدل الفهم والتفسير الذي يغطي ويشمل تلك المنعطفات الثلاثة المذكورة نحو الذات، والتي لا تمثل سوى الوساطات

Paul Ricœur: *Soi même comme un autre*, édition s du Seuil, 1990, 1 p. 345.

الجدلية التي وضعها ريكور لفهم الهوية الشخصية. حيث إن "تقاطعها في الأخير يبرز تعدد معاني الكينونة التي تختفي وراء السؤال الأساسي المطروح: أي نمط للكينونة يميز الذات؟"¹ ولكن حالما يخفق السرد في تحكمه في الزمن الكوني أو الإنساني، فإن تلك علامة على إخفاقه في التحكم بالهوية الشخصية الفعالة والرمزية أيضاً، مما يجعل "الهوية الذاتية ipse مرغمة على التفهقر إلى شكلها التساؤلي: من أنا؟ ودون الجواب الذي تستطيع أن تزودها به الهوية كمطابقة، فإن النموذج عندي هو الإنسان الذي لا خصائص له... أي الإنسان الذي لا هوية مطابقة له"²، وبهذا يبقى سؤال الهوية الشخصية لذات فردية أو جماعية دائماً مطروحا عند ريكور، لأن مفهومها مفهوم عملي متغير، وهي لا تفتأ تتشكل بقصصها وأفعالها باستمرار، والتي كلما حاولنا تحديدها فإنها تفلت من كل تحديد.

3.1. جدل الفهم والتفسير في مواجهة التأويلات الأخرى:

لم ينشأ جدل الفهم والتفسير عند ريكور صدفة، وإنما نتج عن مخاض طويل من النقاش والجدال والصراع مع التأويلات الفلسفية الأخرى، لا سيما داخل الهرمينوطيقا، لذلك فإن استجلاء بعض ملامح ذلك الصراع مع تلك التأويلات، فيما يخص جدل الفهم والتفسير، لا تظهر لنا طبيعة ذلك المنهج فقط، بل كيفية دفاع صاحبه عليه، ومدى أهميته في فلسفته.

لقد بدأت الملامح الأولى لذلك المنهج بانتقال ريكور من البحث المعتمد على المنهج الوصفي الفينومينولوجي إلى منهج معدل، سمته

1 المصدر نفسه، ص 345.

2 Paul Ricœur: La critique et La conviction, p. 139.

الأساسية نقد الطابع المثالي لفينومينولوجيا هوسرل الذي يؤسس التفكير في الموضوع أخيراً على الذات المتعالية. لكن مثل هذا التأسيس لمعرفة الموضوع الموسوم بالطابع العلمي عند هوسرل لم يرق لريكور، لأنه ببساطة يجعل المنهج في خدمة تصور عقلي مثالي وغير علمي بالمعنى الواقعي الذي تقدمه العلوم.

لقد استخدم ريكور في كتابه: "الإرادي واللاإرادي" منهج التحليل الماهوي كما فهمه عن هوسرل، لكنه قام "بمد التحليل الماهوي لعمليات الوعي إلى مجال العاطفة والإرادة، بعد أن ظل منحصراً مع هوسرل في نطاق الإدراك الحسي"¹، وسرعان ما اكتشف قصور ذلك المنهج من خلال نقده للفينومينولوجيا المثالية، الأمر الذي جعله يقابل بينه وبين المنهج الجدلي عند هيجل، الذي ينقل الفكر من الأشكال الأكثر بساطة إلى أكثرها غنى وتعقيداً، وأصبحت المقابلة بين المنهجين مقابلة بين حركتين للفكر إحداهما تشد الفكر إلى وراء لمعرفة الصور الأكثر بساطة لموضوع معين، وأخرى تشده نحو المقاصد الأكثر دلالة، يقول ريكور: "كانت هذه هي المرة الأولى التي استعنت فيها بفينومينولوجيا الروح لهيجل حيث ينتقل الفكر من مواضع المعنى الأكثر فقراً إلى أشدها غنى، حيث لا تتجلى حقيقة أي شيء منه إلا في اللاحق عليه"²، لكن إذا كان المنهج معني بإزاحة الطابع المثالي لفلسفة هوسرل، سيظل يحافظ على طابعها الجدلي مع الآخر، وعلى فكرة القصدية التي تتجه إلى الموضوع من حيث هو تجربة معيشة، قبل العودة إلى الذات ومع ذلك اكتشف لاحقاً مع "رمزية الشر" ودراسة التحليل النفسي عند فرويد وفينومينولوجيا الدين، كيف يمكن للرموز

1 بول ريكور: بعد طول تأمل، ص 41.

2 المصدر نفسه، ص 58.

والأساطير ومنتجات اللا شعور كالأحلام والثقافات والفنون والآداب أن تتوسط عملية معرفة الذات لذاتها، وأنه من المتعذر أن نبحت عن جوهر كلي عام لتلك الرموز والثقافات نفس من خلاله كل الأشياء على غرار "الروح المطلق" عند هيجل، وبهذا يزيح ريكور أيضا أي هيمنة لفكرة مطلقة على الجدل ويربطه بالواقع، حيث يتوسط فهم الذات الرموز والثقافات المتعددة التي تتطلب التفسير والتأويل قبل أن تدعي الذات أي فهم لذاتها.

لقد كانت مشكلة ريكور هي فهم العلاقة الجدلية بين التأويل والاسترجاعي الغائي الذي يهدف إلى البحث عن المعنى الأصلي للرمز، مثلما هو الحال في تأويل النصوص الدينية، والتأويل الاختزالي الأركيولوجي الذي يشكك في المعنى الظاهر للرمز ويرده إلى أسباب خفية وغير معروفة بالنسبة لصاحبه، على غرار تحليل فرويد للثقافة أو نيتشه للأخلاق أو ماركس للإيديولوجيا أو فويرباخ للدين، وكانت مهمة ريكور هي فهم كيف يعمل كلا التأويلين في ضل هرمينوطيقا يمكن أن تتأسس على علاقتهما الجدلية.

إن الملامح الحاسمة لظهور جدل الفهم والتفسير عند ريكور هي دراسته للمنهج البنيوي وتطبيقاته في الأنثروبولوجيا والأساطير والأدب والقصص والحكايات الشعبية، وتساؤلاته المشككة في البداية، في إمكانية إدراج ذلك المنهج ضمن تأويله للرموز، إن "الربط بين هذين الفهمين يطرح مشاكل أكثر من التمييز بينهما، فالمسألة جد جديدة، على أن تتمكن من الذهاب أبعد من اكتشافها، فهل التفسير البنيوي يمكن أن يكون منفصلا عن كل فهم هرمينوطيقي؟"¹، ولكن هذا التساؤل المشكك سرعان ما يزول عندما يؤكد ريكور أن "فهم البنيات

لا يخرج عن فهم تكون مهمته التفكير إنطلاقاً من الرموز، فهو الآن الواسطة الضرورية بين بساطة رمزية ومعقولة هرمينوطيقية¹، وهكذا يستخدم ريكور المنهج البنيوي كواسطة بين فهم بسيط للرموز وساذج وفهم أنطولوجي هرمينوطيقي عميق، وذلك قبل توسيعه لمجال النصوص، وعلى أساس ذلك يعاتب هيدجر الذي أخفق في نظره في مسألة المنهج، واعتمد الطريق القصير وهو الفهم الأنطولوجي في فهم الذات لذاتها، "لأنه بإخفاقه بمباحث المنهج، يعرض نفسه كلية في مخطط أنطولوجي لوجود منتهي، لكي يجد الفهم ليس كنمط للمعرفة، لكن كنمط للوجود"²، يقترح ريكور مقابل ذلك طريق العودة الطويل من الأنطولوجيا إلى الإبيستمولوجيا، الذي يقوم على التحليلات اللغوية التفسيرية والمنعطفات الدلالية والتأملية في فهم الذات لنفسها، فمن شأن ذلك أن يضمن لنا "الصلة مع المعارف التي تبحث عن تطبيق التأويل بطريقة منهجية ومقاومتنا إغواء فصل الحقيقة الخاصة بالتفكير أو التأمل عن المنهج المطبق من طرف المعارف المنحدرة عن علم التفسير"³.

وفي هذا المجال المنهجي أيضاً يشدد النقد بين غادامير وريكور: وبالنسبة لغادامير ليست الهرمينوطيقا في حاجة إلى منهج بنيوي يركز على فلسفة علمية بحثة كواسطة لفهم الذات لنفسها ذلك أن الفهم فن وصيرورة شاملة تركز على فعالية التاريخ والتراث والأحكام المسبقة، والتي لا يستطيع الوعي الفردي الانفكاك عنها، وقدرة الذات الواعية على اتخاذ مسافة من ذلك التأثير، هي خطوة نسبية مؤقتة، وهدفها

1 المصدر نفسه، ص 63.

2 المصدر نفسه، ص 10.

3 المصدر نفسه، ص 15.

الإصغاء إلى النص موضوعيا ومحاورته انطلاقا من جدل السؤال والجواب بهدف الإمساك بمعناه الموضوعي أو "شيء النص"، وليس ممارسة أنواع من التحليلات العلمية عليه تتنافى في طبيعتها مع طبيعة تفهمه ومحاورته وانتظار تجلي معناه.

يعتبر ريكور أنه رغم إدراك غادامير لأهمية اللحظة الموضوعية في فهم معنى النص، إلا أنه لم يهتم حقيقة بفكرة المنهج لقد ضلت تلك اللحظة الموضوعية تدل عنده على لحظة استلاب للذات وخروجها مؤقتا عن دائرة انتمائها، لكن يبقى هذا الانتماء الممثل بعمل التاريخ والتراث يتحكم بالذات ومشاريع فهمها وأحكامها، إلى حد أنها لا تستطيع الخروج عنها، الأمر الذي جعل ريكور يتساءل عن جدوى تلك اللحظة الموضوعية في ظل علاقة للانتماء مهيمنة على الذات، ويضع غادامير بين خيارين: إما المنهج وبالتالي الموضوعية، أو الحقيقة وبالتالي فهم الأشياء وفقا لعلاقة الانتماء، المسألة، إذا، هي معرفة إلى أي حد الكتاب يستحق أن يسمى: الحقيقة والمنهج، إن لم يكن في حاجة إلى أن يعنون: الحقيقة أو المنهج¹.

لقد ظل ريكور وفيما لشلايرماخر في بحثه عن القواعد العامة المنهجية للتأويل عامة وعلم التفسير خاصة للنصوص الدينية. وكذلك لدلتاي الذي اجتهد في وضع منهجية خاصة للعلوم الإنسانية دون أن يستنفذ منها طابعها العلمي، غير أنه تجاوز مثل غادامير إدعاء معرفة تأملية وحدسية لمقصد الكاتب، وأكد أن طرفي الحوار، وبالتالي طرفي الجدل، يؤسسهما خطاب التأويل وخطاب النص. لكن إذا كان غادامير يفضل الحوار مع النص والإصغاء إليه بهدف الإمساك بمعناه الموضوعي، والتموقع نقديا بين أحكامنا المسبقة ومعنى النص، دون

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 107. 1

عناية كافية بأنماط التفسير المختلفة التي تحدد معنى النص الموضوعي، فإن ريكور وقبله إميليو بيتي E. Betti قد لاحظا هذا القصور المنهجي في فلسفة غادامير، وفي كتابه: "الهرمينوطيقا بوصفها المنهج العام للعلوم الإنسانية" أكد إ. بيتي أن "الهرمينوطيقا التي استأثرت بانتباه العديد من عظماء الفكر في القرن التاسع عشر - أمثال هوبولت في فلسفة اللغة وأوغست فيلهلم فونش ليغل المؤرخ الأدبي العظيم وبورك الفيلولوجي والموسوعي، وسافيني رجل القانون، ومؤرخين كبار مثل نيبور ورائكه ودرويزن، هذا الشكل العريق للجليل من الهرمينوطيقا يبدو أن ضيائه أخذ في الخفوت والانطفاء في الوعي الألماني الحديث"¹، ويظهر إميليو بيتي مناهضة شرسة لهرمينوطيقا غادامير المتأثرة بالوجودية والغافلة عن إجراءات التفسير المنهجية.

وكان ريكور نفسه قد لاحظ على عمل غادامير نفس الشيء، خاصة في كتابه: "الحقيقة والمنهج" عندما أكد أنه يجدر بعنوان هذا الكتاب أن يكون "الحقيقة أو المنهج" لما لاحظته من بعد الشقة بين إجراءات التفسير والحقائق الأنطولوجية التي ينتهي عندها الفهم عند غادامير. وقد رد غادامير على إ. بيتي وريكور بقوله: "لم أقصد ببحثي على الإطلاق أن أقدم نظرية عامة للتأويل تشتمل على تمييزات تفسر المناهج المختلفة للأفرع البحثية الخاصة، كما فعل إ. بيتي بإجادة عظيمة، وإنما قصدت أن أستخلص ما هو قائم من جميع طرائق الفهم، وأن أبين أن الفهم ليس بأية حال إجراء ذاتيا بإزاء "موضوع معطى"، والفهم ينتمي إلى التاريخ العامل Wirkungsgeschicht لشيء موجود، وبالتالي لوجوده"²، وفي هذا تأكيد على عدم أولوية التفسير عند

1 د. عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، ص 273.

2 المصدر نفسه، ص 278.

غادامير، وعلى العكس من ذلك، فإن ريكور يحرص على قيام الهرمينوطيقا على التفسير، وبالتالي على مناهج دقيقة للفهم، بل إنه يؤكد أنه أصبح أكثر اهتماما بالعلاقات المنطقية بين المفاهيم منها إلى النزعة التاريخية، فتحت تأثير فريجه وهوسرل ومفهومهما لمعنى القضية، اتجه ريكور إلى الاهتمام بالعلاقات الداخلية للنص على حساب التفسيرات النفسية والتاريخية، فالنص "بهذا المعنى، ليس مقطعا في سلسلة تاريخية، بل النص بالأحرى هو نوع من الموضوع اللازماني الذي قطع روابطه بالتطور التاريخي بمجمله"¹، وهذا ما جعل معنى الخطاب عنده مرتبطا بنسيجه الموضوعي، وجعل بالتالي جدل الفهم والتفسير مرتبطا بالثنائية كتابة - قراءة التي تطرح إشكالية خاصة بالتأويل تختلف عما تطرحه الثنائية كلام - استماع في حالة الحوار الذاتي أو المحاورة بين شخصين. وإذا كان خطاب النص يتضمن سلسلة من الثنائيات الجدلية كجدل اللغة والخطاب، جدل الواقعة والمعنى، جدل النطق والناطق، المغزى والإحالة، فإن خطاب التأويل يتضمن جدل الفهم والتفسير. فهذا الجدل يدخل ضمن فعل القراءة والتأويل عند ريكور، وهذا يظهر التطوير المنهجي الذي قام به ريكور لجدل الفهم والتفسير ولفعل الخطاب الذي يطبق عليه وبنياته المختلفة، ومراجعته للأبحاث اللسانية الحديثة وتطبيقاتها في الفلسفة والعلوم الإنسانية والأنثروبولوجيا والأدب. وهو يذكرنا بمدى استفادته من التمييز الأساسي الذي يقيمه دوسوسير بين اللغة والكلام، و"لسانيات الجملة" عند بنفنيست، وتوظيفه للدلالات التي تربط الخطاب بالواقع، واهتمامه بمدى قوة الحجاج والإقناع التي تختزنها البلاغة، واستناده إلى

1 بول ريكور: نظرية التأويل، ص 143.

أعمال هيرش ويرجن هابرماس، فقد كان مثل هيرش يعتبر العمل المنهجي عمل أساسي في الهرمينوطيقا، وأن توظيف منطق الاحتمال للتصديق على مصداقية الافتراضات الأولية أو زيفها في قراءة النص أمر مشروع كما أنه لا يستثني مثله الفيلولوجيا في فهم معنى النص. لقد كان ريكور يرى في اهتمام هابرماس بإبستمولوجيا العلوم الإنسانية ومناهجها ونقده للإيديولوجيا عملا جديرا بالاهتمام، وهذا كله يدل على الطابع المنهجي لهرمينوطيقا ريكور الذي يربط الفهم بالتفسير.

2. الأهمية الهرمينوطيقية لجدل الفهم بالتفسير:

1.2. جدل الفهم والتفسير وهرمينوطيقا الشك:

إن المتتبع لهرمينوطيقا ريكور يستخلص طابع الشدة والتوتر الذي يقيمهما بين مجالات الوجود والمعرفة، حيث الهرمينوطيقا هي التوسط بين أقطاب متعارضة ومتصارعة، بالشكل الذي يذكرنا بمهمة الإله هرمس Hermès رسول الآلهة إلى البشر في الأساطير اليونانية، والذي يتميز بقدرته على ذلك التوسط بين الآلهة والبشر، الظاهر والخفي، الحياة وما بعد الحياة، الوعي واللاوعي، فكذلك هرمينوطيقا ريكور هي توسط بين خطاب النص وخطاب التأويل، بين العلم والفن، بين الفهم والتفسير، وبين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا، وهذا التوسط بالذات هو الذي يعطي لفلسفة ريكور طابعها الهرمينوطيقي.

ليست، إذن، هرمينوطيقا الشك التي استمدتها ريكور من ماركس وفرويد وفيخته مجرد نزوة عابرة، ولا هي مجرد طريقة في نقد الإيديولوجيا كمظهر من مظاهر التفسير الذي أدرجه ضمن صيرورة جدل الفهم والتفسير فحسب. بل هي تأخذ عنده طابعا

شموليا، فهي نمط من التفكير يثير العضلات، وأوجه الصراعات، التي يمكن أن تكتنف فكرا معينا، لأن روح الشك والتساؤل والنقد تحرك فكر ريكور أساسا، ولعله بذلك يوفي بحق ياسبيرس عليه الذي طالما اعتبر الأسئلة في الفلسفة أهم من الأجوبة، وأنه يجب أن يتحول كل جواب إلى سؤال جديد وهذا الطابع الإرتيابي والإشكالي لهرمينوطيقا ريكور يتمثل في طريقة التفكير المبنية على جدل الفهم والتفسير، الذي يهتم أساسا بالصعوبات التي يطرحها فكر معين وأوجه الانسداد التي يقع فيها نتيجة لتناقضاته، لكي يبين لنا حدوده، ويوضح أيضا كيف تكون التناقضات خصبة ومبدعة. إنه معني أيضا عند ريكور بفهم ما هو غامض وما أشكل على الفهم، أليست الهرمينوطيقا عند ريكور تتبع لمسار العضلات التي يطرحها الفكر، والتي تجعله مرغما على الخوض فيها ويقترح من أجل ذلك عوالم مجهولة ويغير أدواته باستمرار؟ أليست هرمينوطيقا للشك، وبالتالي لصراع التأويلات التي تريد أن تحكم فيما بينها؟ وأخيرا أليست معنية بشروط الطريق الطويل المنعطف نحو الذات باستخدام التحليلات اللغوية والمنهجية؟ وهرمينوطيقا هذا شأنها تتطلب جدلا هرمينوطيقيا من نفس طبيعتها، جدل قادر على الذهاب بالتأويل إلى أبعد الحدود، هو جدل الفهم والتفسير.

وما يدل على ذلك هو أن فلسفة ريكور في الحقيقة تطرح كإصلاح للفلسفة التأملية وتجاوز لإشكالية قيامها على فهم مباشر للذات. وبما أن مثل هذا الفهم المباشر متعذر، فإن ريكور يقترح منعطف الرموز والنصوص والثقافات والمؤسسات كطريق غير مباشر لفهم الذات، مما يفترض تفسيرها من أجل فهم الذات بعد ذلك، وذلك يؤدي عند ريكور إلى نتائج هامة، أهمها أن وساطة الطرق الموضوعية

والتفسيرية لفهم الذات بنفسها، الذي يطرحها كتصحيح لفهم ذاتي مباشر، لا تلغي الحلقة الهرمينوطيقية، لأن "هذه الحلقة تبقى البنية التي لا يمكن تجاوزها للمعرفة المطبقة على الأشياء الإنسانية، لكن هذا التصحيح يمنعها من أن تكون حلقة مفرغة"¹، أي تكرر فهمها الذاتي الأولي في النهاية، وبذلك يضيق ريكور على الذاتية من الأمام ومن الخلف بواسطة التفسير الذي يصحح في البداية الفهم الكلي الأولي للنص، ويمنع الذات في النهاية من أن تنتهي إلى إضفاء إيديولوجيتها وأحكامها الذاتية عليه.

إن طريقة التفكير تلك المبنية على الطابع الإشكالي تبدو واضحة في نقد ريكور وتأويله للتأويلات والفلسفات الأخرى، كما نجدها أيضا فيما كتبه من أفكار جديدة: أما نقده للتأويلات الأخرى فيظهر أن هرمينوطيقا ريكور حساسة لصراع التأويلات، ولنا في نقده للهرمينوطيقا الرومانسية المثال الأبرز، حيث بعد أن يوضح المعضلات الناشئة عن تمييز ذلك الاتجاه بين الفهم والتفسير ومعارضتهما، فإنه يرى أن هذا التعارض يمكن مواجهته، والبحث، بالتالي، عن علاقة جدلية وتبادلية بين الفهم والتفسير، كما يمثل نقده للبنىوية مثالا آخر، حيث لا يمكن للفهم أن يتساوى بتحليل بنيوي للنص، بل يتجاوزه إلى فهم الذات لنفسها من خلال ذلك التحليل، وأما إبداعه لتلك الطريقة في التفكير فيما كتب من أفكار جديدة، فإننا نجده خاصة في تأويله لمعضلة الزمن، حيث يطرح تلك المعضلة كتناقض بين الزمن النفسي الذاتي، والزمن الكوني الموضوعي، ويجعل الوساطة بينهما الزمن الإنساني الواقعي السردية الذي يمثل العلاقة الجدلية والتبادلية بينهما، والذي يحكم خاصة القصص التاريخية والأدبية.

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 236. 1

إن الفكرة نفسها تظهر في العلاقة الجدلية والتبادلية التي يقيمها بين البحث عن الأصول، أي الأركيلوجيا والبحث عن المقاصد، أي التيلولوجيا، بين القديم والجديد، فمن ليس له أصل *arché*، فإنه لن يكون له غاية *télos*، ومن ليس له ماضٍ لن يكون له مستقبل، حيث يتم تأويل القديم في إطار الجديد، وتأويل الجديد في حضيض القديم، كما أدرج ريكور جدل الفهم والتفسير ضمن هرمينوطيقا فلسفية لا تميز في الحقيقة بين ما هو فلسفي وما ليس فلسفياً، فالفلسفة تظل عنده بغير موضوع ما دامت لا تتوانى في حل مشاكلها انطلاقاً من حقول أخرى كالآداب والأساطير والدين والتحليل النفسي فلا غرابة، إذن، أن يكون السرد أساس فهم التاريخ وأساس فهم الهوية الذاتية، والشعرية أساس الإبداع الدلالي. وهذا لا ينفك عن الحاجة إلى جدل الفهم والتفسير لمزيد من الدقة وسعة الأفق معاً، حيث علاقة الفهم بالتفسير علاقة تبادلية وجدلية، وتعبّر عن حلقة هرمينوطيقية، مكنت ريكور من إدراج الفهم الأنطولوجي في عمق الإبستمولوجيا والعلوم القائمة على التفسير حيث يمكن التساؤل عن معناها بالنسبة للإنسان، ويدرج ضمن الفهم الأنطولوجي ذاته التفسير القائم خاصة على نقد الذات لإيديولوجيتها وأحكامها المسبقة، قبل التزامها بتحقيق إمكاناتها ومشاريعها عملياً. فإن ذلك الجمع بين المتعارضات لا تتحملة سوى فلسفة هرمينوطيقية تجمع بين الطبيعي والإنساني، والواقع والخيال، الفلسفي وغير الفلسفي، الإيمان وعلم التفسير والتحكيم بين التأويلات المتصارعة، وتقوم بدورها على منهج هرمينوطيقي يجمع بين الفهم والتفسير.

2.2. علاقة جدل الفهم بالتفسير بإشكالية المعنى:

ما دام النص هو الوسيط اللغوي الذي تركز عليه التأويلات المختلفة فإن إشكالية المعنى في الهرمينوطيقا تتجلى في اختلاف فلاسفتها في تحديد ما يمكن فهمه في النص، هل ما يمكن فهمه في النص هو مقصد الكاتب الذي أراده أو المعنى الموضوعي الذي يحمله النص؟ أم الأمر يتعلق بدلالته فقط في السياق الجديد لقارئه؟

لا شك في أن هناك فرق بين بحث المؤول عن مقصد الكاتب أو معناه الموضوعي في النص أو دلالاته بالنسبة لقارئه. لكن الأمر ليس بهذه البساطة الظاهرة، إذ حالما يطرح السؤال حول أهم هذه المفاهيم وأولها في التأويل، وكيفية إعادة بنائها من خلال تأويل القارئ للنص، فإن الإشكالية تزداد حدة بين فلاسفة الهرمينوطيقا. ولقد رأينا كيف أن شلايرماخر ودلتاي كان يقصدان في تأويلهما للنصوص مقصد المؤلف الذي أراده في النص، فالذات المؤولة قادرة على الانتقال إلى الحياة الفكرية للمؤلف وفهم عبقريته في الإبداع، وبالتالي فهم مقصده في النص أكثر حتى مما فهم نفسه.

يقدر ريكور وسائل التفسير وطرقه التي استخدمها كل من شلايرماخر ودلتاي، لكنه أكد في المقابل، أنها بقيت عندهما مجرد طرق مصطنعة وسطحية لأجل فهم غاية نفسية، هي مقصد الكاتب وتجربته الفردية، فهي إذن محض إدعاء لا يمكن التحقق منه.

كان على ريكور أيضا أن يناقش دعوى هرمينوطيقية وجودية هيدجرية بالأساس، تجعل الفهم مهتما بالأسس الأنطولوجية للمعنى، ومن أجل فهم تلك الأسس يجب أن "يصعد" التأويل من المعنى المائل في النص إلى بنية الفهم المسبق الذي أتى به، والذي يضرب بجذوره في زمانية الكينونة ووضعيته الأصلية ولقائها بذاتها قبل أن تلتقي بالآخرين

وبالأشياء، مما يفرض الإهتمام بتاريخية الفهم ونمط الوجود الذي انحدر عنه، وبالتالي بعلاقة التملك. لقد اعتبر ريكور هذا المسعى بمثابة ثورة كوبرنيكية في الفهم والتأويل، لكنه مع ذلك لا يقف عنده، باعتباره يغفل مسائل "المنهج" في العلوم الإنسانية، ولذلك فإن طريق العودة من الأسس الأنطولوجية للفهم إلى مناقشة المسائل الإبستمولوجية والمنهجية لتأويل النص أمر لا يمكن تجاوزه. وفي هذا المجال يلتقي ريكور مع البنيوية، حيث قرأ أعمال أكثر فلاسفتها تميزا، تحليل شتراوس للأساطير، وتحليل مدرسة بروب للحكايات الشعبية وأعمال جريماش على القصة غير أنه كعادته يتساءل عما يمكن أن يحققه لنا تحليلا بنيويا للنص، ألا يؤدي إلى فهم الدلالة الموضوعية للنص؟ وهل فهم النص يعني فهم تلك الدلالة فقط؟ وانتهى ريكور إلى أن التحليل البنيوي عمل مشروع ولكنه غير كاف، ويكون مشروعا عندما يكون وسيطا بين دلالة سطحية للنص هي الفهم المسبق الذي يأتي به القارئ للنص ودلالة عميقة هي فهم الذات لنفسها. ويكون غير كاف عندما لا ينتهي إلى التساؤل عن معنى ما يفسره. فتحليل الأساطير مثلا يكون له معنى، عندما نتساءل عن معنى تفسيراتها مثلا لمشكلة الموت وأصل الإنسان ومعنى وجوده وعلاقاته بالأشياء وقيمه، كل ذلك في السياق الجديد للقارئ المعاصر، إذا فما يمكن فهمه في نص معين ليس معناه الموضوعي فحسب، بل دلالاته في عالم القارئ، وهذه الدلالة يسميها ريكور على غرار غادامير "عالم النص"، وهو مفهوم يحرص عليه ريكور كثيرا باعتباره اللحظة الهرمينوطيقية الأكثر عمقا، فما يمكن تملكه في النص هو العالم الذي يلقيه أمامه. والذي على أساس دلالاته تفهم الذات ذاتها، وتسقط إمكانياتها ومشاريعها في الفعل. لقد أضاف ريكور لفهم عالم النص تحليلا دقيقا، فهو فهم يستجيب لمعنى النص

الموضوعي، وبالتالي، فهو ليس إسقاطاً لأحكام الذات المسبقة أو إيديولوجيتها على النص، ولتفادي هذا الإسقاط الذاتي أدرج ريكور نقد الإيديولوجيات.

إن تملك النص عند ريكور هو بمثابة "انصهار للآفاق" بين عالم النص وعالم القارئ، غير أن هذا الانصهار بين العالمين، إذا كان يحصل عند غادامير بمجرد الحوار مع النص والإصغاء إليه فإنه عند ريكور لا يحصل إلا عن طريق التفسير ونقد الذات لأحكامها المسبقة وإيديولوجيتها.

ومن الخطأ في نظري أن نجعل غاية التأويل عنده هي فهم الذات لنفسها من خلال عالم النص فقط. صحيح أنه يجعل ذلك التأويل هو اللحظة الأكثر عمقا والأكثر هرمينوطيقية، ولكنه لا يغفل ديناميكية النص الداخلية وبالتالي معناه الموضوعي الذي يقدمه لنا تفسيره البنيوي. فهو يميز بين المعنى الموضوعي للنص وبين دلالاته أمام قارئه "لقد كان للنص معنى فقط، بمعنى علاقات داخلية وبينية، والآن له دلالة، أي تنفيذ في الخطاب الخاص للذات القارئة لمعناه، النص له بعد سيميولوجي، وبدلالاته الآن، يأخذ بعدا دلاليا"¹ الأمر الذي يتطلب جدل الفهم والتفسير، التفسير من حيث هو لحظة منهجية للإمساك بمعنى النص الموضوعي والفهم من حيث هو لحظة للحقيقة، أي اللحظة غير المنهجية التي تغطي التفسير وترافقه وتنتهي بتملك عالم النص. لكن تفسير المعنى الموضوعي يبقى نسبيا عند ريكور تماما مثل دلالاته عند قرائه السابقين واللاحقين، فكما أن هناك اختلافات في تفسير النص الواحد باختلاف طرق الاستدلال وطرق التأويل التي تثره وتعمقه فكذلك هنالك اختلاف في فهم دلالاته نظرا لاختلاف سياقات القراء

1 المصدر نفسه، ص 172.

ووضعياتهم وظروفهم الخاصة. يمكن القول أن ريكور، بهذا يجمع بين اتجاهين كبيرين في الهرمينوطيقا الحديثة: اتجاه يهتم بالمنهج مثله أكثر إميليو بتي وهيرش وهابرماس، واتجاه آخر اهتم أساسا بفهم دلالة النص عند قارئه مثل غادامير وهيدجر. ومن المهم أن نستخلص أن ما يمكن فهمه في النص هو المعنى الموضوعي، ثم دلالاته في سياق القارئ الذي يتوجه إليه، مما يتطلب جدل التفسير والفهم.

3.2. المهمة التأويلية لجدل الفهم والتفسير:

أ - علاقة التأويل بالفهم:

تتبع علاقة التأويل بالفهم عند ريكور تقودنا لا محالة إلى كتابه "رمزية الشر" أين انتهى إلى أن "الرمز يبعث على التفكير"، وأن الفلسفة من حيث هي نسق تأملي عقلائي عاجزة عن تقديم تفسير مقبول لمسألة الشر. لذلك فهي مضطرة لأن تحيل إلى ما ليس فلسفيا، أي إلى الرموز والخرافات والأساطير والدين. لأن لغة هذه الأشكال من التعبير الأخيرة، لغة غنية وغير مباشرة، موحية ومفتوحة على دلالات عميقة، وبالتالي يمكن أن تكون واسطة هامة لمقاربة مسألة الشر في أبعادها المختلفة، مما يعني أن فهم تلك المسألة العصية على التأمل الفلسفي يستدعي تأويل الرموز.

يقابل ريكور مفهوم الرمز بمفهوم التأويل، فإذا كان للرمز معنى مزدوج: حرفي وخفي، فإن التأويل "هو عمل التفكير الذي يكمن في استخراج المعنى الخفي من المعنى الظاهر، ويسط مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة الحرفية"¹ وبهذا يعطي للرموز بعد الإبقاء عن حقائق الوجود، وأنه بتأويلنا لها نستطيع الإمساك بما وراءها من أفكار، وهكذا

Paul Ricœur: Le conflit des interprétations, p. 16. 1

تتوسط الرموز بين الحياة المعيشة والتصورات التي تعبر عنها من خلال تلك الرموز. وبما أن المعنى ليس معطى مباشرة، فإن مهمة التأويل هي استخراج ذلك المعنى الخفي وراء المعنى الحرفي، وإلى حد هنا يحافظ ريكور على الطابع الفينومينولوجي للفهم من حيث هو الوعي بالأشياء بطريقة حدسية وكلية وقصدية، يظهر ذلك في رفضه اعتبار الخرافة كتفسير أو تبرير للواقع، لكن ذلك الرفض ليس إلا اللحظة السلبية للتأويل، أما اللحظة الإيجابية فهي تأويل الخرافة كأداة تقصد لفهم ذلك الواقع. ومثلما كان الفراغة يعتبرون السحر شكل من أشكال معرفة الواقع، وظلوا يتنافسون فيه، ويحضى كبراء السحرة بالمكانة المرموقة لدى السلطان، فكذلك الخرافة كانت أداة للوعي القصدي بواقع الناس. إن اهتمام ريكور بدراسة الرموز والقصص الدينية التي تتكلم عن أصل الإنسان وكذلك الخرافات من جهة، ودراسته لفرويد وماركس ونيتشه من جهة أخرى، أفضت إلى تطور مفهوم التأويل عنده إلى شكلين أساسيين: التأويل الاسترجاعي والتأويل الاختزالي، فالأول يفتح على المعنى الخفي الأصلي للرمز، ويكشفه من جديد، فيغدو ناصعا، بحيث تقصد إليه الذات قصدا وتمثله، فيصبح بمثابة أمل يسكن الذات ويوجهها نحو المستقبل، وهذا ما يسميه بالبعد الغائي "téléologique" للوعي، وفي المقابل يعمل التأويل الاختزالي على استعادة معنى خفي وراء أوهام الوعي الظاهرة، فالمعنى الحرفي للرمز هنا ليس إلا مظهرا خادعا يخفي الأسباب الحقيقية المطمورة. وتعد الإيديولوجيات والثقافات مجالا للتعبير عن دوافع ومقاصد وقوى خفية غير معلنة ومهمة التأويل هي الاعتماد على مقارنة أركيولوجية archéologique تنفض الغبار على تلك الأسباب والدوافع وتكشفها للعلن، وبالتالي توضح أوهام الوعي المعلنة. وسواء كان الوعي

استرجاعيا أو اختزاليا، فإنهما يذهبان بالفهم إلى ما وراء الرموز الظاهرة، لذلك بحث ريكور عن العلاقة بينهما، واجتهد في كيفية عملهما معا، ومع ذلك فقد ظل التأويل عنده يكمل مقتضيات الحاجة الفينومينولوجية للوصف، والهرمينوطيقا محصورة في تأويل الرموز ذات المعنى المزدوج.

غير أن "رمزية قديمة أو خاصة لا توضح مصادرها في التعدد اللفظي إلا في سياقات مناسبة، إذن، على مستوى النص بكامله"¹ كما أن تلك الرمزية تعطي مكانة لتأويلات متنافسة ومتعارضة: البنيوية، التحليل النفسي، الماركسية، فينومينولوجيا الدين، وهذا التعدد ليس فقط مجرد ظاهرة ثقافية، بل هو شرط إنساني، لأن المعنى ليس دائما معطى، وأن مهمة الفلسفة ليس البحث عن الحقيقة، بل الوسائل التي تظهر الدلالة، وهكذا تتساوى التأويلات في الوجود، ولا يظهر التأويل إلا كتحكيم قلق وارتياحي في أحكامه عليها.

إن مشكلة "المعنى المزدوج" للرمز قادت ريكور إلى الإطلاع الواسع على علوم اللغة خاصة علم العلامة أو السيمياء المرتبط بعلم اللغة البنيوي، وعلم الدلالة المرتبط بنظرية بنفنيست حول الجملة أو حادثة الخطاب، بالإضافة إلى الحوار والنقاش حول التحليل النقدي لأركيولوجيا وتيليولوجيا الذات، أي ما يتعلق بأصول الذات ومقاصدها وغاياتها، والعودة إلى تتبع تاريخ الهرمينوطيقا خاصة كما يمثلها شلايرماخر ودلتاي، حيث اهتم بحرص الأول على بناء الطابع العلمي لتفسير وتأويل النصوص الدينية وغير الدينية، أي إخضاع التأويل لصرامة المنطق وقواعد اللغة والفيلولوجيا والبلاغة، كما اهتم بتأكيد الثاني على تأويل الآثار المكتوبة الدالة على التجارب الفردية

المعيشة، كل ذلك ساهم في بلورته لنظريته التأويلية الخاصة المنصبة على دراسة النصوص، حيث يظهر التأويل كضرورة تنتقل من تأويل بسيط وساذج إلى تأويل مركب وعميق، تتوسطهما لحظة التفسير التي أدرجها ريكور ضمن المحور الهرمينوطيقي لإعطاء الهرمينوطيقيا موضوعا يتجاوز الطابع النفسي للفهم الذي لم يتخلص منه أسلافنا. ولكن تلك اللحظة الموضوعية ليست إلا جزءا من صيرورة التأويل ولحظة من لحظاته، فالتأويل عند ريكور يغطي خطوات المحور الهرمينوطيقي كلها، وبالتالي فهو مفهوم شامل، مما حدا ببعض الباحثين إلى استنتاج التطابق بين مفهومي التأويل والفهم عنده حيث: التأويل البسيط هو نفسه الفهم المسبق، والتأويل العميق هو نفسه الفهم الأنطولوجي أو فهم الذات لذاتها، وتتوسط ذلك لحظة التفسير التي تتدرج عنده ضمن صيرورة التأويل والفهم معا، عندئذ، يمكن التكلم عن نوعين من التأويل عند ريكور، على غرار الفهم: تأويل إبستيمولوجي يقوم على طرق التفسير المختلفة التي استمدتها من علوم اللغة، كالمنهج البنيوي والتاريخي وطرق البلاغة والشعرية والنقد الذاتي والإيديولوجي ومنطق الاحتمالات، وتأويل أنطولوجي هو خاصية للوجود الإنساني، ذلك أن "ما يمكن تأويله في نص معين هو عرضه لعالم يمكنني أن أسكن فيه، ومن خلاله يمكنني إسقاط إمكانياتي الأكثر خصوصية"¹ فهذا التأويل الأخير، هو الذي يوليه ريكور أهمية أفضل باعتباره ليس فقط فهما عميقا، بل لكونه يشكل اللحظة الهرمينوطيقية الهامة في فلسفة ريكور، وهي فهم الذات لنفسها.

ب - علاقة التأويل بالتفسير:

لا يرتبط التأويل بالفهم بل بالتفسير أيضا، فالقراءة بالنسبة لريكور، هي ربط خطاب جديد هو خطاب القارئ بخطاب النص، والذي بسبب خصائصه الموضوعية ونسيجه الخاص، يصبح مستقلا عن مقصد الكاتب والمتلقي الأصلي وعن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لإنتاجه، وهذه الاستقلالية الدلالية للنص هي التي تجعل تفسيره من قبل القارئ ممكنا في أي زمان ومكان.

لقد كان التفسير عند دلتاي مفهوما معارضا لمفهوم التأويل، حيث يحافظ التأويل عنده على فهم وتملك مقصد الكاتب، بينما التفسير هو سمة العلوم الطبيعية، أما ريكور فإنه يعتبر معارضة التأويل بالتفسير خطوة منهجية مؤقتة، وضمنها يحافظ التأويل بدوره على طابع التملك، غير أنه يجعل التفسير كواسطة له: "بالتملك أعني هذا: أن تأويل نص ينتهي بتأويل ذات لموضوع غالبا ما يفهم أكثر، أو يفهم بطريقة أخرى، أو حتى يبدأ بتفهمه"¹، فهو تأويل يمتلك موضوعه في النهاية بدرجة ما وبكيفية ما، بحيث ترد أفكار النص إلى الذات. ذلك أن فهم النص ليس له غاية بحد ذاته إن لم ينته بفهم الذات لنفسها، أما التفسير الذي يكتسي طابعا لغويا وليس طبيعيا، فهو ينصب على تحليل دلالة النص الموضوعية باستخدام طرق البرهان والاستدلال المختلفة والملائمة. وإذا كان التأويل المبني على مفهوم التملك، هو نضال ضد مفهوم المسافة الثقافية، من حيث هي مفهوم زمني، فيحاول تجاوز الزمن الذي يفصل القارئ عن النص، أو من حيث هي مفهوم هرمينوطيقي، فيحاول تجاوز ما يفصلنا عن معناه، فالتأويل في هذه الحالة "يقرب"، "يسوي" يرد "معاصرا" و"مماثلا"... ما كان أولا

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 170. 1

غريبا"¹. وعلى العكس من ذلك يعمق التفسير المسافة بين القارئ والنص، فتنمحي أي إرادة للذات على موضوع النص، بحيث تتبع الذات مسار دلالاته فقط، فالنص هنا فقط بنية وعلاقات داخلية ودلالة موضوعية، وفي حين يتسم التأويل بطابعه التطبيقي، حيث يربط الإمكانات الدلالية للنص بفعل القارئ في الواقع، مما يؤكد تمثل فهم الذات لنفسها لدلالة النص وعزوف التأويل عن أن يكون صدى لذاتية القارئ الخالصة أو ذاتية الكاتب، فهو تأويل يسترشد بعالم النص رغم طابع التملك الذي يحكمه، فإنه مقابل ذلك يبقى التفسير ببعده السيميائي فعل عقلي مجرد.

إلا أن هذا التمايز بين التفسير والتأويل ليس مطلقا، إذ هما يدخلان في علاقة جدلية من خلالها يحدد الواحد منهما الآخر، فالتأويل ليس شيئا إذا لم يمر بوساطة الإشارات والرموز والنصوص التي تتطلب التفسير، فالتأويل هنا يتجاوز طابع التملك ليحتكم إلى ما يريده النص ويبيّن على التناس، وإذعان التأويل لمعنى النص ووجهته، يؤكد ريكور أنها فكرة استمدتها من التطبيق على النصوص الدينية الذي يحتاج المفسر فيه إلى الأخذ بمعنى النص عوض إضفاء تأويله عليه. ولكنه استمد أيضا من أرسطو "فكرة أن التأويل هو تأويل باللغة قبل أن يكون تأويلا حول اللغة"²، وبذلك يصبح التأويل هو الخطاب نفسه، الذي يؤول تأويلا أوليا علاقة الأشياء بالإشارات، ولكن هذا التأويل الأولي قابل للتأويل أيضا إلى ما لا نهاية، مما يؤكد طابعه المفتوح، وبالتالي مشروعية وجود تأويلات متعددة، يمكن المقابلة بينها وترجيح بعضها أو إحداها على الأخرى، ولكن إذا كان التأويل يتطلب

1 المصدر نفسه، ص 171.

2 المصدر نفسه، ص 176.

التفسير، فإن التفسير أيضا ليس شيئا إذا لم ينتهي بتأويل نقدي لفهم الذات لنفسها، وهذا نفهم لماذا يضع ريكور التحليل النبوي بين "تأويل بسيط وتأويل نقدي، بين تأويل في السطح وتأويل في العمق"¹، فهو ينتقد التحليل النبوي للأسطورة كما يقدمه ليفي شتراوس، لأنه إذا كان تحليلا ضروريا لتحديد دلالة النص المجردة والسطحية، فإنه غير كاف باعتباره قد أحقق في تبيان دلالاته العميقة: فقد رتب وحدات النص الصغرى ضمن وحدة كبرى هي الميثام mythèmes وهذه الأخيرة ضمن ظرف العلاقات le paquet des relations بحيث يبدو النص كما لو كان قابلا لإرجاعه في النهاية لقوانين عامة مجردة، لكنه لم يتساءل حقيقة ما إذا كانت الأسطورة مجرد علاقات عقلية فقط أم أنها تنطوي أيضا على تساؤلات عميقة حول أصل الإنسان والنهاية والموت والمعاناة والجنس، فالتفسير يغدو بلا معنى إذا لم ينتهي بتأويل دلالة النص في فهم الذات لنفسها، وهذا يجعلنا نستنتج مع ريكور: أن مقابلة التأويل بالتفسير تجعلنا أمام تأويل يقوم على مفهوم التملك. فالتأويل مفهومنا كتملك لا يلغى، إنما يرجئه ريكور إلى آخر خطوة في المحور الهرمينوطيقي، بينما تتوسط سلسلة التأويلات الموضوعية للنص المبنية على التفسيرات المختلفة ذلك التأويل الأخير.

ج - ارتباط التأويل بجدل الفهم والتفسير:

والحقيقة التي يمكن استخلاصها من التحليل السابق، هي أنه سواء ربطنا مفهوم التأويل بالفهم أو ربطناه بالتفسير، فإن النتيجة واحدة هي أن التأويل مفهوم شامل يغطي جميع خطوات المحور الهرمينوطيقي، وهو نوعان: تأويل موضوعي يقوم على التفسير، وبالتالي يتخذ مسافة من

1 المصدر نفسه، ص 174

النص، وتأويل أنطولوجي نقدي يقوم على مفهوم التملك، فمفهوم التأويل لا يرتبط بالفهم ولا بالتفسير كل على حده، إنما يقوم عند ريكور على الجدل بينهما، فهو يدعو إلى "تعريف التأويل بهذا الجدل نفسه للفهم والتفسير على مستوى "المعنى" المتأصل في النص"¹، ذلك أن مهمة الهرمينوطيقا مزدوجة: فمن جهة تعمل على إعادة بناء الديناميكية الداخلية للنص بتحديد معناه الموضوعي، ومن جهة أخرى التأكد من قدرة ذلك المعنى على الإلقاء في الخارج، وتمثله لعالم تسكن فيه الذات، وهذا ما يفسر عزوف ريكور المزدوج أيضا عن الهرمينوطيقا الرومانسية التي تقوم على الفهم الذاتي، وعن البنيوية التي تؤثر التفسير دون أية ذاتية، ومقابلته لكلا الاتجاهين بجدل الفهم والتفسير كأساس للتأويل، لذلك فالتأويل ليس عملية من عمليات الفهم كما هو الحال عند دلثاي، بل يشمل عملية القراءة التأويلية بالكامل، "وبالتالي فإن مصطلح التأويل لا ينبغي أن ينطبق على حالة فهم جزئية منفردة، أعني التعبيرات الحياتية المكتوبة، بل على كامل العملية التي تحيط بالتفسير والفهم، والتأويل بصفته جدل التفسير والفهم أو الاستيعاب يمكن إرجاعه إلى المراحل الابتدائية من السلوك التأويلي الذي يعمل في المناقشة أصلا"².

ولو قربنا نوعي التأويل الذي قال بهما ريكور مع نوعين من التأويل أكدهما أمبرتو إيكو A. Eco بعد دراسته لأشكال مختلفة من التأويل في التاريخ، فإننا نجد إيكو يتكلم عن التأويل المنظم الذي يخضع لقواعد محددة توجه التفكير، وتأويل مفتوح لا يحتكم لأي نظام، وفي الأول يدرج كل المعارف المنظمة والفلسفات والأنظمة السياسية

1 المصدر نفسه، ص 37.

2 بول ريكور: نظرية التأويل. الخطاب وفائض المعنى، ص 121.

والاجتماعية وبناء المدن والعواصم والعلوم والحضارات التي شيدها الإنسان عبر التاريخ. وضمن التأويل الثاني يدرج كل الاتجاهات التي تنفر من النظام وتتجاوز الحدود، مثل الغنوصية في التاريخ القديم والتفكيكية في العصر الحديث. فالمفهوم الأول للتأويل هو أقرب ما يكون للتأويل الموضوعي المبني على التفسير عند ريكور، حيث يمكن تطبيقه على كل حقل له بنية منظمة يمكن كشفها وهذا ما يفسر طابعه الشمولي، في حين أن مفهوم التأويل المفتوح له ما له وعليه ما عليه عند ريكور: فمن جهة يتميز التأويل عنده بالانفتاح على الدلالات الجديدة والخيال الواسع وكشف طريقة الوجود الجديدة التي يمكن للذات أن تتمثلها وتلقي بإحدى إمكانياتها فيها، كما يسمح بصراع التأويلات وتنافسها. لكنه أكد أيضا إمكانية ترجيح تأويل عن تأويل آخر، وإمكانية القرب من الحقيقة وانتظار المعنى، فالتأويل عند ريكور هو تأويل مفتوح، ولكنه لا يقع في العدمية. يؤمن بالتعدد في الآراء باعتبار أن المعنى ليس معطى مباشرة، ولكنه يؤثر إمكانية التفاهم والالتقاء بينها.

د - الآثار المترتبة للجدل على مفهوم التأويل:

1) شمول التأويل واتساع مجالاته:

ارتباط التأويل بجدل الفهم والتفسير، وتميزه بالطابع المعرفي الموضوعي والمنهجي فيما يسمى بالتأويل الإستمولوجي، وبالطابع الإنساني الفني الإبداعي في التأويل الأنطولوجي، سمح لريكور من نقل التأويل من دائرة الفهم الذاتي التي حصرت الهرمينوطيقا الكلاسية نفسها فيه، إلى دائرة الجدل بين ذلك الفهم والتفسير العلمي بكل أوجهه. ولم يعد التأويل قاصرا على الفنون والآداب والشعر كما هو الشأن في

المهرمينوطيقا الرومانسية، بل اكتسح عند ريكور كل مجالات المعرفة والفعل والتاريخ، وعوض أن تركز الفلسفة لحلم رومانسي جميل لتفريق بعد ذلك على موتها، فإنها تعزز حوارها مع العلوم الطبيعية والإنسانية وقضايا الأخلاق والسياسة والعدالة، وعوض أن تبرز عنفها في مواجهة التيارات الفلسفية كالوضعية والتطورية والبنوية والبراغماتية، التي تركز على الواقعية والفكر العلمي، فإنها تعقد معها نقاشات مستفيضة وحوارات بناءة، وتستخلص منها نتائج هامة لها بالغ التأثير على مفهوم التأويل نفسه. ولقد رأينا كيف استثمر ريكور المنهج البنيوي في نظريته للتأويل، حيث أدرج ذلك المنهج ضمن طرق التفسير المختلفة التي يتخذها كواسطة بين تأويل أولي ساذج وآخر عميق، وكيف استفاد من علم دلاليات الجملة عند بنفنيست وتحليل مفهوم الأفعال اللغوية عند جون سيرل، ومنطق الاحتمال عند هيرش، ومفهوم الإبطال القريب من مفهوم التزييف عند بوبر.

لقد جعل كل ذلك التأويل عند ريكور متسلحا بالعلم وبالمنهجية الدقيقة والمنطق اللازم لاقتحام تلك الميادين العلمية والعملية والفلسفية، التي تنشأ الموضوعية في الفكر والعمل، وما كان له أي التأويل أن يقدر على ذلك لولا طابعه الإستمولوجي والفني الذي يعطيه إياه، وهو بذلك يجعل التأويل في حوار مع الإستمولوجيا، بل يؤسس بينهما رباطا لا ينقسم.

ومع ذلك فإن ريكور لم ينس أن وراء تلك الأنظمة الإستمولوجية والفلسفات الموضوعية والأنظمة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية العلمية، توجد الذات من حيث هي غمط في الوجود، الذات في لقاءها مع نفسها قبل أن تلتقي بالأشياء وبالموضوعات، ولهذا تبقى تلك الأنظمة بلا معنى ما لم ترد إلى الذات، ما لم تساهم في فهم الذات

لنفسها ولطريقة وجودها في العالم. لا بل إن الأصل في التأويل عند ريكور هو توضيح طريقة الوجود في العالم الممتد أمام النص، أي الإمساك بعالم النص، ولا يمكن اعتبار العلم أعمى لأنه لا يفكر، كما ذهب إلى ذلك هيدجر، بل العلم، هو فعل إنساني ومشروع من مشاريع الإنسان التي يمكننا التساؤل عن معناها وجدواها بالنسبة للإنسان، وربطها بقيمتنا الإنسانية في العدالة والحق الجمال، كما فعل ذلك جون نابير jean naber الذي يعتبر بالنسبة لريكور أكثر نباهة لكثير من المقاصد العميقة، حيث صنف تحت أفكار: الحق والجمال، العدل، مجموعات من الأفكار تثير التفكير والنقاش، وحيث يبدو العلم متضمنا لفكرة العدل، ألا يمكن أن يخضع العلم أيضا لفكرة الجمال؟ "إذا فكرنا في الاندهاش والحب الذي يصرح به غالبا اتجاه جمالية الطبيعة"¹، ولكن هذا الربط للعلم بقيمتنا الإنسانية وبأنماط وجودنا في العالم، لا يؤثر عند ريكور على الطابع الإستمولوجي للعلم وطريقة تفكيره ومقاصده الخاصة، وهذا السعي إلى تصالح التأويل مع العلم قد استمده ريكور من شلايرماخر الذي ساهم في بلورة "علم التأويل" داخل دائرة اللاهوت وتأسيسه على أسس منهجية وفنية ونقدية واضحة للفهم، كذلك داخل دائرة تأويل النصوص الدينية، كان ريكور يحافظ على الطابع الموضوعي والعلمي وليس العلماني للتأويل، وكان متأثرا أيضا بهيرش في السعي إلى الدقة العلمية والمنهجية إلى حد أنه يقول أنه "مدين بالكثير لوجهات نظره، بحيث أستطيع القول أين اختلف معه"²، وذلك رغم أن تلك العدة العلمية والمنهجية كانت موجهة عند هيرش للنص من أجل التعرف على قصد المؤلف، بينما ظلت عند ريكور في خدمة المعنى الموضوعي للنص.

1 Paul Ricœur: La critique et la conviction, p. 117.

2 بول ريكور: نظرية التأويل، ص 128. أنظر هامش الصفحة الأسفل.

إن سعي ريكور إلى التفسير الموضوعي لا يخفي أهمية الفهم الأنطولوجي في التأويل عنده، وعلى ضوء هذا الفهم الأكثر ارتباطا بالإنسان، والمرتكز أساسا على التحليل الدلالي والنقدي يقتحم التأويل عنده مجالات الشعرية والآداب والبلاغة والإيديولوجيا واليوتوبيا والخرافة والأساطير حيث اهتم في هذا السياق بمسائل الشعرية والاستعارة والخيال والتجديد الدلالي، وبمسألة المرجع *référence* للأقوال الاستعارية والحبيكات السردية، فإذا كانت الاستعارة أو الحكاية الخيالية مقطوعة الصلة بمرجع واقعي، فإنها تحيل إل مرجع مماثل للواقع، نمط في الوجود يشبه الواقع، وهذا عزز قناعته بأن الخطاب الأدبي خاصة، ليس أبدا منغلقا على نفسه، ليس فقط مجرد بنية، تحتاج إلى التفسير، بل يجلب للغة تجربة وطريقة للسكن والوجود في العالم التي تسبقه وتتطلب أن تقال وتفهم، فالأشكال الأدبية تمثل الصورة الأكثر تطورا لجدل الفهم والتفسير، وبالتالي لمفهوم التأويل. ولعل أكثر الأفكار أصالة فيما اتجه إليه ذلك التأويل هي ربط فكرة الزمان بالسرد حيث إذا كان السرد يعطي للزمن الكوني الطبيعي طابعا إنسانيا في الحكايات الخيالية والتاريخية، بحيث نستطيع التكلم عن الزمن الإنساني، فإن الزمن يعطي للسرد مرجعه الخلفي المتمثل في الواقع التاريخي في القصص التاريخية، ومرجعه الأمامي المتمثل في عالم النص الذي يفتحه في القصص الخيالية وهو إمكانية واقعية، أي إمكانية لأن يصبح تطبيقا، لذلك ينتهي عنده التأويل الأنطولوجي بالعمل بموجب التصور الخيالي لطريقة الوجود أو العالم الذي يقترحه النص في الواقع. ومهما يكن الأمر، فإن النصوص سواء كانت علمية أو أدبية أو فلسفية أو مهما كان طابعها فإن لها بنية وقواعد تنظمها ولغة تميزها، ومن هنا تأتي الحاجة إلى تفسيرها، وإنها تقصد إلى معنى وتحيل إلى عوالم ممكنة، ومن

هذا تأتي الحاجة إلى فهمها، لذلك يرتبط الطابع الإبستمولوجي بالطابع الأنطولوجي في التأويل باستمرار، كي تتعزز علاقة الفلسفة بالعلم، إذن "في اتجاه الربط بين النظرية الإبستمولوجية بالنظرية الأنطولوجية للفهم verstehen لا أريد أن أنسى لا المرحلة الإبستمولوجية، أين يبقى الرهان هو حوار الفلسفة مع العلوم الإنسانية، ولا إهمال هذا التحول للإشكالية الهرمينوطيقية، الذي يضع ثقله بعد الآن على الذات في العالم"¹ وهذا الربط الجدلي بين الجانبين الإبستمولوجي والأنطولوجي في التأويل هو الذي سمح لريكور بمعالجة أكثر القضايا الفلسفية والغير فلسفية التي أدى إليها مسار المعضلات التي طرحها، مما جعل مجال التأويل واسعا إلى الحد الذي يصعب متابعته فيه.

(2) الطابع النقدي والتكاملي للتأويل:

إن ارتباط التأويل بجدل الفهم والتفسير ليس مجرد اختيار إبستمولوجي عند ريكور، بل هو يضرب بجذوره في معضلات الفكر الأوروبي عامة والفلسفة الغربية خاصة في العصر الحديث، لا سيما مشاكل ما بعد الحداثة على الصعيد الفكري والفلسفي، والمشاكل السياسية والأخلاقية والإنسانية ما بعد الحرب العالمية الثانية، والاتجاهات الفلسفية المختلفة التي تنبأها ريكور انطلاقا من الفلسفة التأملية والفينومينولوجيا والهرمينوطيقية، والتي تجد خلاصتها المعدلة فيما يسميه الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية، هي في الحقيقة فلسفات تتساءل عن الذات ومعنى الوجود ومصير الإنسان، وتعيد قراءة العلم، وهي فلسفات طرحت الميتافيزيقا ومشاكل الفكر الديني، ومقاصد الأفعال الإنسانية، غير أن حل هذه المعضلات في الفكر الفلسفي الغربي

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 38. 1

اتصف بالتناقض والصراع، وبالتالي عدم التواصل والتفاهم، ففي مقابل تأكيد المعنى يبرز اللامعنى، وفي مقابل الكفر بالإيمان، وفي مقابل الوعي اللاوعي، ومقابل العلم الإيديولوجيا، ومواجهة حقوق الإنسان مصالح القوى المستغلة، وفي اتجاه الحرية تقبع الدكتاتورية وإرادة الهيمنة على العالم. وأمام هذا التمزق الحاد، هل يلجأ ريكور إلى إذكاء التناقضات وتعميق الصراعات والانحياز إلى طرف دون آخر، أم يعمل على حلها أو على الأقل كبجها والتلطيف من غلوائها وعنفها، وترسيخ مبادئ الحوار والتواصل وإيجاد أرضية للتفاهم؟

لم يهمل ريكور إبراز تلك الصراعات والتناقضات المختلفة، ولا المفارقات التي تطرحها، ولم يفضل فقط مواجهة التأويلات المختلفة التي تعبر عنها ونقدها، بل عمد إلى الربط فيما بينها والبحث عن خيوط لقائها وحوارها وترجيح بعضها على البعض الآخر. لذلك اتسم التأويل عنده بطابع نقدي تكاملي في نفس الوقت. وهذا الطابع المزدوج العام للتأويل يرتبط أساسا بجدل الفهم والتفسير، باعتبار أن النقد يدل على التفسير، من حيث إنه فحص لحجج الغير وتقويمها على أسس برهانية، فالحجة تقارع الحجة، والدليل يسقطه الدليل، وباعتبار أن السعي إلى التكامل بين التأويلات يدل على الفهم أو تفهم الغير، من حيث هو يستفيد من كل إيجابيات الغير، ويبحث عن نقاط الالتقاء والتواصل والحوار معه. ولنا في فلسفة بول ريكور أمثلة كثيرة عن ذلك، يمكن أن نسوق منها خاصة موقفه التأويلي للتفسير الماركسي للإيديولوجيا: فقد كان كارل ماركس K. Marx يميل كغيره من الهيكلين الشباب إلى نقد الواقع وإعطاء أولوية للوعي عليه، لكنه سرعان ما عدل عن ذلك في كتابه "الإيديولوجيا الألمانية" حيث تبدو الإيديولوجيا مقابلة للواقع، ويعطي أولوية للواقع والممارسة على الوعي، فإن الإيديولوجيا التي

تنتمي لدائرة الوعي، أو لما يسميه ماركس "البناء الفوقي" لا تعكس الواقع أو الممارسة إلا بشكل مشوه، فالتشويه إذن هو الصفة النموذجية للإيديولوجيا عند ماركس، تماما مثلما تشوه الإيديولوجيا الرأسمالية الواقع من خلال تبريرها لمصالح الطبقات المستغلة. غير أن ريكور يعترض على هذا الإدعاء الماركسي، فالإيديولوجيا بالأساس تريد أن تمثل الواقع، أي تمثل قوى اجتماعية أو سياسية أو أمن أو وطن، ويرى فيها الناس وعيهم بمبادئهم ومصالحهم، ومن ثم فعلاقة الإيديولوجيا بالواقع هي علاقة اقتران وتمثيل وليس تضاد دائما، ومع ذلك فريكور لا يرفض أن تكون الإيديولوجيا تشويها في حدود ضيقة، لا تغطي علي طابعها التمثيلي الأساسي. ففي هذا الموقف الريكوري من مفهوم ماركس للإيديولوجيا، نجد أن التأويل يقوم على فهم رأي ماركس ثم نقده، دون أن يؤدي ذلك إلى تجاوزه، بل تفهم رأيه وإدراجه ضمن سياق رأي جديد في الإيديولوجيا، حيث تبدو هذه الأخيرة مثلة أكثر للواقع أو الممارسة أكثر مما هي تشويها لهما، ويتبين لنا أيضا أن الطابع النقدي والتكاملي للتأويل يفترض جدل الفهم والتفسير.

3. جدل الفهم والتفسير في الأنثروبولوجيا الفلسفية:

1.3. مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية:

يتركب مفهوم الأنثروبولوجيا من شطرين، أنثروبوس *anthropos* أي الإنسان، ولوغوس *logos* أي العقل أو العلم، فالمعنى اللغوي للكلمة يشير إلى أنها تعني: علم الإنسان. وكانت سنة 1507 تعني: "الدراسة الفلسفية للإنسان" وفي سنة 1819 كانت تعني: "دراسة الجسم الإنساني"¹.

J. Dubois, H. Mitterand, A. Dauzat: Le dictionnaire étymologique, 1
mot onthropologie.

وفي القاموس النقدي والتقني للفلسفة لأندري لالند A. Lalande تحمل الأنثروبولوجيا عدة دلالات¹ منها: فعل الكلام إنسانيا عن الأشياء الإلهية، أو دراسة المركب الإنساني منظورا إليه في وحدته أو علم الإنسان عامة. وهو يعرض علينا رأي كانط الذي ينظر لذلك المفهوم من ثلاث نواحي: كأنتروبولوجيا نظرية: إنها المعرفة بالإنسان وملكاته، وكأنتروبولوجيا براغماتية: إنها المعرفة المتجهة إلى ما يمكن من ضمان وتوسيع الفطنة الإنسانية، وأخيرا كأنتروبولوجيا أخلاقية: إنها معرفة الإنسان المتجهة نحو ما ينتج الحكمة في الحياة المتلائمة مع مبادئ ميتافيزيقا الأعراف. وهذه مارغريت ميد M. Mead عالمة الأنثروبولوجيا الأمريكية تفضل تعريف الأنثروبولوجيا من خلال وصف عمل الأنثروبولوجيين أنفسهم، فهي تقول: "نحن نصف الخصائص الإنسانية البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن، ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأساق مترابطة ومتغيرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة، كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ونعني أيضا ببحث الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالها. وبصفة عامة، نحن الأنثروبولوجيون نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر"². وهذا يوضح أن ارتكاز الأنثروبولوجيا على دراسة الإنسان يجعلها تعتمد على كثير من العلوم نظرا لتعدد مفهوم الإنسان وتعدد جوانبه، ومن أهم تلك العلوم ما قبل التاريخ والإثنولوجيا وعلم التشريح الإنساني وعلم

1 André Lalande: Vocabulaire technique de la philosophie, mot onthropologie.

2 د. حسين فهم: قصة الأنثروبولوجيا. فصول في تاريخ علم الإنسان. الناشر: عالم المعرفة، 1986، ص 14.

الاجتماع... وهذا التعقد بالذات الذي يجعلها ترتبط بعلوم أخرى، هو الذي يفرض من باب أولى التخصص في مجال الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية، الأنثروبولوجيا الاجتماعية، الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الفلسفية... وقد ارتبط مصطلح الأنثروبولوجيا الفلسفية بالفلسفة الحيوية والوجودية والفينومينولوجيا، وهذا يظهر تأثيرها بالفلسفة الألمانية الحديثة التي تضع الذات الإنسانية موضوع بحثها الأساسي، "لقد تأثرت الأنثروبولوجيا الفلسفية في نشأتها الأولى وفي إطار جل اهتمامها بالبحث عن موقع الإنسان في العالم بآراء كل من سورين كيركيغارد وكارل ماركس ونيتشه، كما كانت هناك تأثيرات لآراء كل من باسكال وهيردر وجوته وكانط وهيغل وفويرباخ في المقومات الموضوعية والمنهجية لتأصيل الأنثروبولوجيا الفلسفية ونشأتها"¹. ولكن لا ينبغي هذا إسهامات الفلاسفة الإنجليز من أمثال هيوم وجون لوك وج. س. مل الذين استكملوا مع غيرهم من الفلاسفة البحوث الألمانية حول "علم الطبيعة الإنسانية" كما ساهم الفلاسفة الفرنسيون في ذلك من خلال أعمال أوغست كونت وديدرو الاجتماعية حول الإنسان وكان ج. ب. سارتر يتحدث بوضوح عن أنثروبولوجيا فلسفية لدراسة الإنسان لتقوم مقام علم النفس التجريبي، الذي يريد أن يتناول الإنسان تناولا فيزيائيا، حيث يمكننا النظر من خلال تلك الأنثروبولوجيا للإنسان من حيث هو كائن فرد وفاعل وقصدي. غير أن مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور بقي يحافظ على الطابع الشمولي لدراسة الإنسان، وهو على خلاف المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تدرج الأنثروبولوجيا بشكل عام

1 نخبة من أعضاء هيئة التدريس، الأنثروبولوجيا: مداخل وتطبيقات. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية - مصر 2001، ص 356.

ضمن علم الاجتماع، يؤكد أن الأنثروبولوجيا الفلسفية "هي دراسة الأنثروبوس anthropos - الإنسانية - من منظور فلسفي، وهذا المبحث كما يكتب ريكور يهدف إلى تعريف أكثر الملامح ثباتاً في حالت (نا) المؤقتة، أي تلك التي تكون أقل عرضة للتأثر بتقلبات العصر الحديث"¹، وعموماً فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية تهتم بالإنسان وخصائصه الجسمية والفكرية وتجاربه الحية والإبداعية في الثقافة والفنون والعلوم، ولذلك تهتم بكل المعارف والعلوم التي تكشف عن طبيعة الإنسان، ودور الإنسان في تطوير نفسه ومعرفتها من خلال إبداع الثقافة واستخدامها، "وهنا يركز علماء الأنثروبولوجيا الفلسفية على ضرورة الاستعانة بالمنهج التأملي أو التخيلي imaginative كمدخل للبحث، من أجل إعادة تأسيس ما يعرف بخريطة أو محيط المعرفة"².

2.3. تطور مفهوم الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور:

إذا كانت الأنثروبولوجيا الفلسفية تهتم بدراسة الإنسان وكيفية فهمه لنفسه، فإن هذا المسعى قد بدأ عند ريكور في مؤلفه "فلسفة الإرادة. الإرادي واللاإرادي" الذي يتقصى فيه مشكلة الإرادة والحرية، وهو تقصي أو بحث لم يقتصر على الوصف الفينومينولوجي الذي ينتقل من التجربة المعيشة لتحقيق الإرادة إلى تحديد ماهيتها الصورية، ولكنه يحاول أن يقرب ذلك المفهوم من طبيعة الإنسان الغريزية، ومن دوافعه اللاشعورية، ومن مجال حرية الاختيار وملابسها العقلية والانفعالية والاجتماعية مثل مسألة القرار والانفعال والحاجات والعادات.

1 بول ريكور: محاضرات في الإيديولوجيا والبيوتوبيا. تحرير وتقديم: جورج هـ. تايلور، ترجمة: فلاح رحيم، دار الكتب الوطنية، بن غازي ليبيا، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت - لبنان، ص 07.

2 نخبة من أعضاء هيئة التدريس، الأنثروبولوجيا: مداخل وتطبيقات، ص 334.

وإذا كان ماكس شيلر Max cheler يميز بين "الإنسان الجوهري" ذا المفهوم الثابت، و"الإنسان الفعال" المحكوم بشروط الواقع والتاريخ ومجريات التغيير، فإن ريكور يهتم بإقامة علاقة تبادلية بينهما. لذلك فهو لم يبحث مسألة الإرادة والحرية المرتبطة بها من منطلق مفهوم جوهري كلي للإنسان فقط، بل من منطلق علاقته بالإنسان الفعال الواقعي وظروفه. من هنا نفهم لماذا ربط ريكور فكرة الحرية بالطبيعة، والإرادة بالإرادة، والقرار بمستلزمات الدافع وهذه الثنائيات المتناقضة التي تذكرنا بالجدل الميجلي - الذي يستخدمه ريكور هنا إلى جانب المنهج الفينومينولوجي على غرار سارتر - يميل إلى تجاوز الشدة فيما بينها لصالح تأسيس علاقة تبادلية بين كل منهما، ذلك أن "وحدة الشخص الإنساني لا يمكن التعبير عنها إلا في لغة مكسورة brisé: القرار والدافع، الحركة والاستطاعة، القبول والوضعية... التبادلية الخالصة للإرادي والإلارادي تدل على الشرط الإنساني الخالص للحرية، فالحرية الإنسانية استقلالية غير مستقلة، ومبادرة مضيافة réceptrice"¹.

وفي كتابه "الإنسان الخطاء L'homme faillible" تبدو طبيعة الإنسان خاضعة لجدل التناهي واللاتناهي ومتشكلة بعناصرهما، والتركيب بينهما يظهر الوساطة التي توضح لنا مدى الهشاشة النوعية للإنسان، وهي هشاشة عاطفية تدل على محدودية إمكانياته ولا عصمته، وبالتالي قابليته للخطأ. واللاعصمة عند ريكور لا ترتبط بمحدودية الإنسان كما تصورها الفلسفات الميتافيزيقية. تلك المحدودية التي عبر عليها كثير من الفلاسفة منهم ليبنتز Leibnets الذي كان يرى فيها إمكانية لإقدام المخلوقات لفعل الشر، على العكس من ذلك،

Dominico-Jervolino: Paul Ricœur. Une herméneutique de la 1
condition humaine, p. 16.

يؤكد ريكور أن تلك المحدودية ليست كافية في حد ذاتها لتكون مصدرا للشر أو الخطأ، بل هي المحدودية النوعية التي تتضمن بالنسبة للحقيقة الإنسانية عدم مطابقتها لذاتها¹، وبهذا يقرب ريكور مفهوم اللاعصمة من المقولات الخاصة بالحقيقة الإنسانية النوعية ويربطها أكثر بالواقع، ليكشف حقيقة الإنسان البسيط في حيويته، المعقد في إنسانيته، الإنسان القادر على ارتكاب الآثام وفعل الشرور مثلما هو قادر على التخفيف منها وفعل الخير.

وفي كتابه "الشر تحد للفلسفة وعلم اللاهوت Le mal, un défi à la philosophie et la théologie"، يتناول ريكور مستويات مختلفة من الخطاب التي تتأمل إشكالية الشر، منها الخطاب الأسطوري وخطاب الحكمة، وخطاب العرفان la gnose وخطاب العرفان ضد-العرفاني، خطاب الأوديسا la théodicée وأخيرا، خطاب الجدل المكسور. ويختلف كل خطاب في مقاربة تلك الإشكالية، دون أن ينفي ذلك التداخل بين أشكال الخطاب تلك، فمثلا الأسطورة "لا يجب فقط أن تحكي الأصول، لتفسر لنا كيف أصبح الشرط الإنساني على ما هو عليه بشكل عام، لكن تقيم الحجة، من أجل تفسير لماذا هو كذلك بالنسبة لكل واحد، وهذا هو مستوى الحكمة"² والجدل مكسور لأنه يقوم على تأمل وصفي للشر لم يتسلح بتأويل الرموز.

إن تعدد مستويات الخطاب في تناول إشكالية الشر يدل أنها أصبحت معضلة، كل حل لها يشعر أنك تدور في حلقة مفرغة لا مخرج منها. لذلك استنتج ريكور أنها ليست فقط مشكلا تأمليا، إنها

1 بول ريكور: فلسفة الإنسان الخطاء. ترجمة: عدنان نجيب الدين، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط 1، لبنان 2003، ص 199.

2 Paul Ricœur: Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie. édition: Labor et fides, p. 30.

تتطلب التقارب بين الفكر والفعل (بمعنى أخلاقي وسياسي) وتحويل روعي للعواطف، كما أن طابعها الرمزي وجده في وصفه لدائرة الإثم المتمثلة أساساً في رموز الخطيئة والدنس والإثم نفسه. وبالتالي تجعل التفكير الفلسفي في حاجة إلى اقتحام ميدان الرموز والأساطير بعدما كانت بعض التقاليد الفلسفية تسلبه ذلك، وتحيي الفيلسوف لتأويل اللغة الرمزية والمجازية التي تتكلم عن الشر والأخطاء، وهذه اللغة يسميها ريكور "لغة الاعتراف".

هنا فقط بدأت الهرمينوطيقا بمعناها الأول عند ريكور، هرمينوطيقا تأويل رموز الشر "مثل المادة، الجسد، الخطيئة الأصلية - التي تحيل إلى رموز الأسطوري - مثل الصراع بين قوى النظام وقوى الكاوس (الفوضى)، نفي النفس إلى جسد غريب، إزاحة الإنسان من قبل ربوبية خصمه، سقوط آدم، وإحالة هذه إلى رموز أولية عن الدنس، الخطيئة والذنب"¹.

لكن هذه الهرمينوطيقا إذا كانت تعمل على تأويل الرموز والأساطير لتكشف عما تتضمنه من معاني غائبة أصيلة تخص طبيعة الإنسان وأصله ومصيره وأفعاله، فإنها قد توسعت فيما بعد لتأويل معاكس يقوم على الشك في تلك المعاني الأصلية للرموز الثقافية والأساطير، ويربطها بالغرائز والعقد والرغبات المكبوتة اللاشعورية للإنسان، أو بضعف الإنسان وقلة حيلته أمام القوى الطبيعية في بداية علاقاته الأولى مع الطبيعة، أو ضعفه أمام أقرانه من الناس الأقوياء، وفي كلا التأويلين لا يحيل الرمز إلى معناه الظاهر والمباشر، ويتعلقان بالإنسان، ويفككان اللغة الرمزية والأسطورية التي تتكلم عنه، إذن يتعلقان بالأنثروبولوجيا الفلسفية.

1 بول ريكور: فلسفة الإرادة، الإنسان الخاطئ، ص 15.

لقد استوعب ريكور كلا التأويلين بعد تعديلهما داخل ما يسميه الهرمينوطيقا النصية، ولم تعد الرموز والأساطير ولا خطاب العرفان ولا التأمل وحدها كفيلة بتأويل ماهية الإنسان بالنسبة لنفسه، بل كل النصوص التي أبدعها الإنسان وكل الآثار الدينية والتاريخية والعلمية والثقافية، وأفعال الإنسان نفسها، مجالات خصبة تكشف عن ماهية الأنثروبوس.

3.3. علاقة جدل الفهم والتفسير بالأنثروبولوجيا الفلسفية:

إن ارتباط الأنثروبولوجيا الفلسفية بجدل الفهم والتفسير عند ريكور يأتي في المقام الأول من تأكيده أن حقول الأنثروبولوجيا الفلسفية الأساسية هي مجالات النص والفعل والتاريخ، فنظرية النص، إذن لا تشكل بعدها الوحيد، فهو يقول: "لا أريد أن أنغلق داخل نظرة سيميائية خالصة، لذلك سأستخدم نظرية الفعل ونظرية التاريخ من أجل التوسع لأبعاد أنثروبولوجية فلسفية"¹، وإذا علمنا أن تلك المجالات الثلاثة يحكمها جدل الفهم والتفسير مثلما أوضحته في الفصل الثاني، فإن علاقة ذلك الجدل بالأنثروبولوجيا الفلسفية أمر لا شك فيه، إذ هو يشكل المنهج الذي تقوم عليه تلك الأنثروبولوجيا في تحليل حقولها الأساسية النص والفعل والتاريخ. غير أن هذا الإنتاج يطرح صعوبة الخلط بين الهرمينوطيقا والأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور، وهي صعوبة يجب توضيحها وحلها، ومن المهم التساؤل: ألا تتسع الهرمينوطيقا التي انتهى إليها ريكور أيضا إلى نفس حقول الأنثروبولوجيا المذكورة؟ ألا تقوم تلك الهرمينوطيقا على جدل التفسير والفهم مثلها؟ وبالتالي: هل الهرمينوطيقا عند ريكور مجرد أنثروبولوجيا فلسفية ما داما لهما نفس المنهج ونفس الموضوع؟

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 182. 1

رغم تأكيد ريكور أن مهمة المؤول يجب أن تندرج ضمن أفق أنثروبولوجي، باعتبار أن ما يشغل فلسفته دائما هو الإنسان، وسعيه إلى إحياء التأويلات القديمة وعدم النظر إليها كما أثر قديمة، حيث تأويله للرموز والأساطير والنصوص الدينية هي السمة البارزة لذلك، ورغم ما يظهر من اتفاق في المنهج وحقول البحث بينهما، فإن غايتيهما ليست واحدة، فالذي يهم الفلسفة الهرمينوطيقية هو أن يفهم المؤول نفسه من خلال فهم وتفسير النصوص والأفعال والتاريخ، ويتمثل عالم النص أو نمط الوجود الذي يلقي به أمامه، أما ما يهم الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور فهي فهم الإنسان كوحدة كلية تأخذه من كل جوانبه، وتسجل ملامحه الثابتة الأصلية في ظل مجريات التغير التي تطرأ عليه، وفي حين تتميز الهرمينوطيقا بطابعها النقدي والارتياحي في فهم الإنسان لنفسه، فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية تريد أن تؤسس لمفهوم الإنسان، وإذا كانت الهرمينوطيقا فردية تهم المؤول وتعلق بمسؤوليته والتزامه الشخصي في ما يؤول ويفهم، فإن الأنثروبولوجيا الفلسفية تتعلق بمعنى إنسانية الإنسان وبمعنى كوننا بشرا نعيش معا، وهكذا تبدو هرمينوطيقا ريكور كما لو كانت مندمجة ضمن سياق أنثروبولوجي عام، وهذا الطابع العام بالذات هو الذي يجعل الأنثروبولوجيا معنية بتبرير التقارب بين مجالات النص والفعل والتاريخ، وكيف أن نفس العضلات ونفس الضروريات قد أدت إلى إقامة علاقة جدلية بين الفهم والتفسير في كل منها، ذلك أن هناك "أسباب عميقة تبرر التحولات من نظرية النص إلى نظرية الفعل، والعكس بالعكس... لأنها تشكل لتلك التحولات وحدها مشكلا هاما بالنسبة لأنثروبولوجيا فلسفية"¹.

1 المصدر نفسه، ص 195.

فالنص هو نموذج للفعل، لأن الفعل هو نص أو يشبه النص، وانفصاله عن فاعله يجعله مستقلا من الناحية الدلالية، وله آثاره التي يمكن توثيقها، كما أنه عمل مفتوح كالنص تماما، إذن يمكن قراءته في سياقات أخرى، وفي المقابل، فإن الفعل يشكل مرجعا للنص، فالنص الشعري والقصة والتاريخ ليس إلا محاكاة لأفعال الناس التي لا تخلو من طابعها الرمزي والخيالي، ويضع ريكور التاريخ بين نظرية النص ونظرية الفعل، لأنه من جهة يعبر عن قصة يمكن سردها، ومن جهة أخرى يحاكي الأفعال والحوادث الإنسانية. ولكن ريكور "يعتبر أن بعض النصوص - وإلا كل النصوص - مرجعها هو الفعل نفسه"¹. وفي هذا التأسيس نلمح الطابع الأنثروبولوجي، باعتبار أن الأنثروبولوجيا الفلسفية معنية بالأساس بدراسة الأفعال الإنسانية، هكذا نفهم لماذا يرد الإيديولوجيا والقصة والاستعارة والتاريخ والشعرية إلى طبيعة الفعل الإنساني الرمزية التي تتأني منها، فالقصة والتاريخ محاكاة لواقع ذلك الفعل، والإيديولوجيا ليست مقابلة للممارسة أو العلم كما يظن الماركسيون، بل هي تستمد معناها من الواقع الاجتماعي المتخيل، الذي هو مباطن للواقع. من هنا لا تطرح الإيديولوجيا عنده كتشويه فقط للواقع، وبالتالي مقابلة له، بل لها وظيفتها التمثيلية لهوية أمة أو شعب أو جماعة، كما يمكن أن يكون لها دورا في الحث على العلم عوض مناهضته، الأمر الذي يجعل الإيديولوجيا قابلة للتعديل والتغيير، ولكنها غير قابلة للتجاوز.

إن هذا التأسيس للنصوص المختلفة على الفعل الإنساني يكشف لنا على الأساس الأنطولوجي التي تقوم عليه تلك النصوص، وهو الفهم

1 المصدر نفسه، ص 195.

المسبق الذي يسبقها في الحياة العملية، والذي يساهم في تشكيل بنائها وقواعدها التي يمكن تفسيرها، ثم إعادة قراءة الواقع من خلال معناها الأكثر موضوعية لتفهم الذات المؤولة نفسها.

وهذا الارتباط لجدل الفهم والتفسير بالأنثروبولوجيا الفلسفية يمكن أن نلاحظه في حل ريكور لكثير من الإشكاليات الأنثروبولوجية، أهمها الفعل الإنساني نفسه، فتأويل ذلك الفعل لا يقبل الفصل بين الفهم والتفسير، بل يقيم علاقة تبادلية جدلية بينهما، لأن "الإنسان بكل وضوح ينتمي مرة واحدة إلى نظام السببية ونظام التحفيز القسدي motivation، إذن للتفسير والفهم"¹ والجسم الإنساني، يعتبره شيئا من الأشياء، وبالتالي يمكن التفكير فيه كموضوع قابل للتفسير الخارجي الموضوعي، لكنه أيضا "طريقة في الوجود لكيونة قادرة على التفكير وعلى الاستدراك وعلى تبرير تصرفها"². وإذا كانت مجالات الشعرية والاستعارة والحبكات السردية والخيال الاجتماعي كالايدولوجيا واليوتوبيا ميادين خصبة لجدل الفهم والتفسير، فإن ما يبرزه ذلك الجدل في تلك الميادين هو ظاهرة الإبداع الدلالي المنظم الذي تكلم عنه ريكور في كتبه: رمزية الشر، الزمن والقصة، الاستعارة الحية، ذلك الإبداع الذي "يتعلق بالتشبيهات الشعرية والحبكات السردية أكثر مما هو تأمل في الخلق الأصلي، وبهذا المعنى ففكرة الإبداع المضبوط La création réglée تتعلق بالأنثروبولوجيا الفلسفية، تبقى فيها نسبتها إلى إيمان الكتاب المقدس وإلى اللاهوت معلقة تنتظر الجسم"³، فالأنثروبولوجيا الفلسفية تعنى حقيقة بكيفية الإبداع عند الإنسان عامة،

1 المصدر نفسه، ص 191.

2 المصدر نفسه، ص 191.

3 بول ريكور: بعد طول تأمل، ص 45.

وكيفية تطويره لأدواته وتلبيته لحاجاته، ومن هنا يحتل الخيال الأدبي والاجتماعي مكانتهما الأساسية في تلك الأنثروبولوجيا، غير أن فكرة الإبداع المضبوط إذا لم يكن لها علاقة حاسمة بالدين عند ريكور، فهذا لا يخفي تحليله للنصوص الدينية المسيحية، ونقاشه للتأويلات المختلفة التي دارت حولها، وهو لا يتوانى في التأكيد أن تلك النصوص تخضع لجدل الفهم والتفسير تماما مثل النصوص الأخرى ولمقولات النصية المرتبطة بها، وبالتالي استلهم تلك النصوص في تصوره للأنثروبولوجيا الفلسفية، لذلك فأفكار مثل التناهي واللاعصمة والإثم والدنس التي يصف بها الإرادة السيئة للإنسان، لا تخلو من مسحة دينية.

والأنثروبولوجيا الفلسفية التي يقع على عاتقها التحكيم المقترح بين الواحدية والثنائية عليها أن لا تفصل بين العلوم الإنسانية فصلا تاما مثلما فعل دلتاي، ولا أن توحد بينهما توحيدا تاما كما فعل الوضعيون والتجريبيون، بل عليها أن تبرر العلاقة الجدلية والتبادلية التي تربطهما، وكذلك الشأن بالنسبة للشروخ الأخرى التي وضعها الفكر الحديث بين المادة والروح، بين الحيوي والإنساني، بين العلم والفلسفة، بين الفلسفة والدين، بين الواقع والإيديولوجيا وبين الهوية والسرد.

والأنثروبولوجيا معنية أيضا بتبرير صراع التأويلات، لأن هذا الصراع يضرب بجذوره في جدلية التناهي واللاتناهي التي تحكم طبيعة الإنسان، ولكن صراع التأويلات هو أيضا ظاهرة ثقافية ومنهجية أكثر عند ريكور، فهو يرى في تعدد التأويلات إغناء لمعنى النص، وإمكانية لتعدد قراءته، واستلهم الذات الأوسع للعوالم الممكنة التي يمكن أن تنشأ عنه، وبالتالي فهو مجال خصب لجدل الفهم والتفسير الذي ينتهي دائما في التطبيق أو ميدان الفعل.

تتساءل أنثروبولوجيا ريكور وتفكر في الإنسان الفاعل والمتكلم، وتعطي أهمية أكبر لقصصه الخيالية والتاريخية المحكومة بالسرد، وتضفي على الخيال الإبداعي الفردي عند كانط وكذلك الزمن المتجه بالكينونة نحو الموت عند هيدجر طابعا اجتماعيا، وبذلك يحال كل من الزمن والخيال في الحياة الاجتماعية التي تتحول عبر الأجيال، مما يجعل تلك الأنثروبولوجيا بحث في الصميم عن الشروط الأنطولوجية والتاريخية لوجود الإنسان الأكثر ثقة في نفسه والآخر وفي التاريخ، والقادر على البناء في عالم يفتقد إلى التضامن والوحدة.

وفي الأخير اتجهت الأنثروبولوجيا الفلسفية عند ريكور إلى التساؤل عن الأسس التي تؤسس للسياسة وقيم الأخلاق والعدالة والحق والعيش المشترك بين الناس، وهذه الوجهة العملية التي انزاح إليها التأويل، هي الميدان المفضل لجدل دقيق، هو جدل الفهم والتفسير.