الفصل الأول

إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير في الهرمينوطيقا

oberlandl.com

obeikandl.com

1. مفهوم ريكور للهرمينوطيقا

1.1. تعريف الهرمينوطيقا

أ – الدلالة اللغوية والاشتقاقية:

إن مقاربة كلمة الهرمينوطيقا herméneutique 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، وhermes هو رسول الآلهة عند اليونان ومترجم رسائلهم إلى البشر، وhermeneia 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 اشتقاقاتها[3] 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 herméneutique.

3 المصدر نفسه بتصرف يسير.

لرأس الإله اليوناني هرمس، أو هو اسم مذكر يدل على عناية ذلك الإله وحفظه للطرقات والمسافرين والتجار، وإبداع كل العلوم، أما كلمة hermétique فإنها تحمل عدة دلالات منها: الذي يسد بإحكام فلا يترك شيئا 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 واشتقاقاتها اللغوية تتعلق بمسائل الفهم والتأويل والتفسير والنقد والإبداع والترجمة، والقدرة والإرادة والإيحاء، والاندهاش والمتانة والجمال والرقة، ولكنها ترتبط من جهة أخرى بمعاني الخفاء والانسداد، والغموض والرمز. وبالتالي بمعاني الأشكلة والمعضلة وعدم الفهم. فإن كانت دلالتها الاصطلاحية والاشتقاقية في القاموس تنفتح 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 المماهاة 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 والسنَّة 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 دلالته الخارجية الرمزية إلى دلالته الباطنية الحقيقية، كما تأثر التأويل الديني الكلاسي بالتأويل التصوري الهوميري الذي تطور في المرحلة الهيلينية، وخاصة عند الرواقيين، 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 أصالته فقط، بل أكدت أيضا على دقة التطبيق، "فقد ضم فن التأويل عند (ج. ج. رمباخ) Rambach بوضوح دقة التطبيق substilita applicandi إلى جانب دقة الفهم والتفسير substilita 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.

* ماتياس 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 Frederich 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 الدلاليات 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 منطقا خاصا بفن تأويل 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 اختزالها في مفهوم التأويل الكلاسي. بل إني 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].

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

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

ومـــع دلـــتاي Delthey الذي أهتم بتطور مفهوم الهرمينوطيقا وأصلها في كتابه "عالم الروح – le monde de l'esprit" فإنه لا يخفي إعجابـــه بسلفه شلايرماخر، فهو في نظره استطاع أن يبدع فنه الخاص بالـــتأويل والأســـاس 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 شـــلايرماخر أن الهـــدف النهائي للهرمينوطيقا هو محاولة فهم الكاتب أكثـــر مما فهم نفسه، ولكنه لم يبق سجين هذا النـــزوع الذاتي، حيث ســـرعان ما اعتبر الهرمينوطيقا "بمثابة تفسير أعمال مكتوبة"[2]، وبذلك تأخـــذ الهـــرمينوطيقا عنده مفهوما أوسع وهو فهم كل تعبيرات الحياة الفردية المعيشة ورموزها، بل إن الحياة تؤول نفسها، إنها تملك بنفسها "بنـــية هرمينوطيقية" فمثلما يمكن الدلالة على الخجل من خلال احمرار الوجه، وعلى الوجل من خلال اصفراره، يمكن الدلالة على التاريخ من خـــلال آثـــاره المكـــتوبة. 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

---

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

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

سمـــات إبستمولوجية جديدة، ويتجاوز مفهوم الدلالة الطابع المنطقي المجـــرد في فينومينولوجـــيا هوســـرل Husserl إلى طابع الحياة الفردية والتاريخـــية 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 المكـــتوبة، أمـــا هوسرل فقد اجتهد في وضع منهج جديد سماه المنهج الفينومينولوجـــي، يتميـــز بالوصـــف الدقيق للظواهر كما تظهر ذاتها للشعور القصدي وتجاوز الأحكام المسبقة والبقاء في إطار الوصف دون اللجوء إلى التفسير والاستنباط المنطقي، وهذا بهدف الإمساك بالشروط الموضـــوعية لماهـــيات الظواهر، وهي ماهيات مجردة ومتعالية، ولكنها تخـــتلف حـــتما عن "الشيء في ذاته" الكانطي أو الروح القابعة وراء الظواهر عند هيغل. ومع ذلك فقد كانت تلك الماهيات محل رفض من قـــبل بعـــض الفلاسفة الذين أتوا بعد هوسرل، مثل تلميذه هيدجر ثم غادامير وبول ريكور، فقد رأوا فيها جميعا تصورات مثالية، رغم انه قد بقـــي في فلـــسفاتهم شيء من الفينومينولوجيا، حيث استخدم هيدجر المنهج الفينومينولوجي لوصف وجود الذات في العالم، وبذلك نقل مجال الفهـــم مـــن سياق المعرفة والحياة النفسية إلى سياق الوجود، فالفلسفة عـــنده هـــي محاولات وتساؤلات مستمرة للبحث عن طريقة لوجود الموجود الإنساني في العالم واستبصار لكينونته العصية على المعرفة ولكن القابلـــة للفهـــم، فهـــي إذن فلسفة تبحث عن معنى لوجود الموجود الإنـــساني، يقول هيدجر: "إن ماهية (Wesen) الوجود المتعين (Dasein) تكمن في وجوده"[1]، فماهية الموجود الإنساني ليست خصائصه الذاتية،

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

بـــل طـــرق وجـــوده خارج ذاته أي في العالم الحقيقي، فهذا الوجود الموجـــود "هـــناك"، أي المتعين، هو وحده الذي له خصائص أساسية للوجود، حيث يظهر خارجا عن ذاته، أي حالة "التخارج" الكامنة في قلـــب حقيقة الوجود، لكن طريقة وجود الموجود الإنساني في العالم لا تـــتم إلا مـــن خلال فهمه لإمكانياته وتأويله لهمه واهتماماته، فهو في تجاوزه لذاته يقوم بعملية إسقاط projection وهو "الإلقاء إلى الأمام" لإمكانـــياته ومـــشاريعه على الأشياء، فتكتسب الأشياء معنى ومغزى، وبالتالي يبني الإنسان عالما مفهوما، وهذا التحول للفهم من نمط للمعرفة إلى نمـــط للوجود هو الذي استأثر باهتمام غادامير مؤسس الهرمينوطيقا الحديـــثة، حـــيث اعتبره منعطفا حاسما في تطور فلسفته، كما استأثر باهـــتمام بـــول ريكور الذي اعتبره ثورة ثانية كوبرنيكية في الفلسفة الهرمينوطيقية الحديثة.

تتميـــز الهـــرمينوطيقا عـــند غادامير بكونها تهتم بدراسة التجربة الإنـــسانية في العـــالم وفهمها وتأويلها، فهو يقول: "ما أصفه هنا، هو التجـــربة الإنـــسانية في العـــالم في حد ذاتها والتي اصطلح عليها اسم الهرمينوطيقا"[1]، وأنموذج تلك التجربة وجده في ثلاثة مجالات: التجربة الجمالية والتجربة التاريخية والتجربة اللغوية، حيث يتبين ذلك في كتابه: "الحقـــيقة والمـــنهج" الذي كتب في مقدمته إن "مشكلة الهرمينوطيقا تتجاوز الحدود التي تضعها فكرة المنهج كما يتصورها العلم الحديث"[2]، وهكـــذا تبدو التجربة العلمية تجربة جزئية ضمن تجارب إنسانية كثيرة، تعـــبر جميعها عن انتظارنا للمعنى والحقيقة، لذلك لا تحصر الهرمينوطيقا ضـــمن 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.

الإنـــسان، والتعبير أكثر عن تجدد التجارب الإنسانية، وإذا كانت اللغة هـــي الأفـــق الذي يجمع هذه التجارب جميعا فلأنها ليست نسقا مغلقا علـــى نفـــسه، إنهـــا في تطور دائم وانفتاح مشهود على تجاربنا الحية وإرادتـــنا في رسم مستقبلنا، هذا المستقبل الذي لا يمكن أن نحسب له حسابه إلا من خلال فهم معطيات الحاضر واستلهام التراث والتاريخ، ومـــد سبل الحوار والتواصل مع الآخر، لذلك تستثمر فلسفة غادامير أكثر المشاهد السقراطية التي تعرضها محاورات أفلاطون، وتستلهم منها صـــدق الـــبحث عن الحقيقة من وراء الادعاء السفسطائي بامتلاكها، وحـــيث 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 الـــسياق الـــذي يحدد مفهوم بول ريكور للهرمينوطيقا يرتبط عـــنده مـــن جهة بدلالتها التاريخية والفلسفية عند أعلامها، ومن جهة أخرى بمساره الفلسفي الخاص، وهذا يحتاج إلى تفصيل:

أ – علاقة تعريف ريكور للهرمينوطيقا بأعلامها:

إن ارتـــباط تعريف ريكور للهرمينوطيقا بتاريخ أعلامها لا يحتاج إلى دليل، غير أن ما ورثه عنهم من أفكار لم يكن كافيا لصياغة مفهوم نهائـــي حولها، الأمر الذي جعل ذلك المفهوم يخضع للتعديل. وبالنسبة لـــه، لا يمكـــن لـــذلك المفهوم أن يستقيم أو يتجه اتجاها مهما إلا إذا اســـتثمر حاملـــوه علوم النص وعقدوا معها مناقشات جدية، من علم الدلالـــة إلى علـــم التفسير l'exégèse". فقد كان ريكور يرغب مثل شلايرماخر في وضع أسس علمية للتأويل والفهم بعامة والتأويل والفهم الإنجيلـــيين 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 إكسافييه 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 الإبستمولوجي 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.

الإبـــداع التي مر بها ومعايشتها مجددا، فمثل هذا الحدس المباشر لذات أخـــرى غـــير ممكن، إذ تبقى دائما الرموز والنصوص والثقافات هي الوسائط التي يمكن لذات أن تفهم من خلالها ذات أخرى، بل لا يمكن للـــذات أن تفهـــم نفـــسها إلا من خلال تلك الوسائط اللغوية، التي يقسمها ريكور إلى ثلاثة أصناف:

الوســـاطة بالرموز: Symboles ويقصد بها التعبيرات ذات المعنى المزدوج والتي طبعتها الثقافات القديمة بتسميتها لعناصر الكون مثل النار والمـــاء والريح أو أبعاده مثل العلو والعمق والطول أو لآفاقه مثل النور والظلمة.

الوســـاطة بالعلامات: Signes تؤكد الشرط اللغوي لكل تجربة إنـــسانية، حـــيث الإدراك مـــثلا يقال، الرغبة تقال، حتى الانفعالات والرغبات المكبوتة تنتهي إلى التعبير عنها بأشكال مختلفة من التعبير عند فرويد، فأفق كل هذه التجارب هي العلامات.

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

أمـــا 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 ومسلماتها، ذلك أن "التبرير النهائي" الذي يشكل الفينومينولوجيا وهو بلوغ الماهية الصورية للظاهرة من خلال الاختزال المتعالي transcendantal 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 التنائي* distanciation"[1]

1 المصدر نفسه، ص 51.

* مصطلح التنائي 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.

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

ومـــا يحير بول ريكور هو إفساد المثالية الهوسرلية لاكتشافها الهام وهـــو مفهوم القصدية intentionnalité عندما وضعته ضمن صورنة أضـــعفت تـــناوله، حيث تنتهي الذات الخالصة إلى الارتباط الجوهري بموضـــوع معطـــى جوهريا إليها، مما يعطي العلاقة بينهما طابعا مثاليا، لـــذلك فإزاحـــة 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 التفـــسير ولا إلى الاستنباط، فإن ريكور يؤكد حاجة كل فهم إلى وساطة التأويل، وبالتالي وساطة الرموز والنصوص والثقافات بين الذات والموضوع، حتى في ابسط حالات المحاورة بين شخصين.

وإذا كـــان مجـــال الحـــدس الكلي يقوم على الذاتية، وكل تعالي transcendance قضية مشكوك فيها، لأنها تحصل باختزالات فكرية لا رابط بينها، ويصبح التقريب بينها محل افتراض، ألا يطرح ذلك الشك في مسألة التأصيل الماهوي l'immanence الذي يعتبره هوسرل صادقا دائمـــا؟ وبالتالي ألا يؤدي إلى إخضاع الذات التي تقوم بذلك التأصيل للـــنقد الجـــذري مثلما يخضع له الموضوع عند هوسرل؟ وبهذا يذكرنا ريكور بالتساؤل الهيدجري: "ما هي الذات – هنا؟"[1] وعلى ضوء هذا التـــساؤل يجـــد في نقـــد الإيديولوجـــيات والتحليل النفسي الوسائل لاســـتكمال نقد الموضوع بنقد آخر للذات يمكنه أن يزيح الشك الذي

1 المصدر نفسه، ص 54.

يكتـــنف التساؤل الهيدجري للذات. إن نقد الذات من شأنه أن يضع أولـــوية الذاتـــية موضـــع تـــساؤل، والأخـــذ بنظرية النص كمحور هرمينوطيقـــي، يعطي استقلالية موضوعية لمعنى النص عن المقصد الذاتي للمؤلـــف، ويوجه البحث إلى "الشيء في النص" أي موضوعه، وهذا يـــستدعي تحليلا، وبهذا لا تتأسس القصدية الفينومينولوجية في النهاية علـــى الـــذات كما أرادت لها مثالية هوسرل، بل يجب أن تبقى وفية لمفهـــومها وهـــو الاتجاه إلى معنى الموضوع، فماذا يحدث عندئذ؟ ألا تتزحزح الذاتية عن أولويتها لتتركها للموضوعية؟ هذا يؤكده ريكور، حيث يوضح في نظرية النص أن الفهم يقوم على أخذ مسافة من النص تـــضمن تحديد معناه الموضوعي، لكن لا يتوقف الأمر هنا، بل تكشف الذات عن نفسها في الأخير من خلال مقولة الاحتياز appropriation الـــتي تعني: إرجاع ما كان غريبا إلى خصوصية الذات، والغريب هنا هو موضوع النص، وهكذا فالذات، "يجب أن تفقد وجودها كأصل إذا كان علـــيها 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 هوســـرل، لا يتوانى في تأكيد حاجة الهرمينوطيقا إلى بعض المسلمات الفينومينولوجـــية، وحاجـــة الفينومينولوجيا أيضا إلى بعض المسلمات الهـــرمينوطيقية، فمـــا تحتاجه الهرمينوطيقا من الفينومينولوجيا هو أنها تـــوجهها إلى أن أي دراسة لأي موجود هي دراسة لمعنى هذا الموجود، أي الأخذ بمفهوم القصدية التي تتجه إلى معنى الموضوع ولا ترتبط بأي ذاتـــية متعالـــية، فاختيار البحث عن المعنى هو الافتراض الشامل لكل فلسفة هرمينوطيقية.

1 المصدر نفسه، ص 59.

قـــارن ريكـــور بعـــد ذلـــك بين مفهومي الانتماء والتنائي في الهـــرمينوطيقا ومفهـــوم الاختزال والتجربة المعيشة في الفينومينولوجيا، حـــيث يؤكد أنه مثلما يسمح الاختزال الذي تقوم به الذات للتعرف بمعـــنى التجربة المعيشة في كل مرة يتدرج فيها من الظاهرة إلى الماهية، فكذلك الهرمينوطيقا "تلجأ إلى الأخذ بالتنائي في قلب تجربة الانتماء"[1]، وهـــنا 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 تـــشق مـــنها دلالات النظام اللغوي، ففي الفينومينولوجيا هناك ربط للمخطـــط اللغـــوي بـــالمخطط ما قبل اللغوي في التحليل النويماتيكي noématique وهو تحليل ينصب عند هوسرل "على مجموع المعطيات القائمـــة في الإدراك الخـــالص"[2] وهـــذا التحليل يراه ريكور أنموذجا للهـــرمينوطيقا كـــي 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 يـــأتي إلى اللغـــة هـــي التجـــربة المعيشة التي تسبقها، لهذا بدأ غادامير بالتجربة الفنية التي ليست بالضرورة لغوية في كتابه: "الحقيقة والمنهج".

وأخـــيرا، 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 قرني، 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 نعطها 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 الأخر ومعرفته كتجربة معيشة مستقلة عن الأنا، ومن جهة أخرى قيام الأنا باختزال تلك المعرفة لتأسيس الأخر 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 تمييز 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 بصفتها 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 للأخر 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 هـــي الـــذات – هنا؟" فهو تساؤل عن ماهية الذات في العالم، أي طريقة وجودها، تساؤل يجعلنا نستفسر عن طبيعة هذه الذات، حيث إنهـــا لم تعد مجرد شعور بموضوع معطى، أو كوجيطو معتد بنفسه، ولا ماهـــية ناتجة عن البينذاتية، ولا هي روح ولا دولة. إنها ببساطة طـــريقة وجود الذات الفردية الإنسانية في العالم، وهو وجود فعلي واقعـــي ومستقل، وهكذا سؤال الذات في العالم أخذ مكان السؤال عـــن الآخر، وبربط الفهم بالعالم فإن هيدجر ينفي طابعه النفسي، فقـــبل أن تلتقـــي الـــذات بالأخر كموضوع للمعرفة، تلتقي أولا بوضـــعيتها 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؟

لقـــد اســـتوعبت هرمينوطيقا ريكور هذا التحول، وأصبحت مهمـــتها هي "الحفر" تحت الطرق المنهجية للعلوم الإنسانية للبحث عن أسسها الأنطولوجية، يقول ريكور في هذا الصدد: "الهرمينوطيقا ليـــست تفكـــيرا حـــول علـــوم الروح، ولكنها توضيح للأرضية الأنطولوجية التي على أساسها تستطيع أن تبنى تلك العلوم"[1]، ولكن هيدجـــر إذا كـــان يعلمـــنا 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 إبـــستمولوجيا العلـــوم الإنـــسانية، لذلك يرفض ريكور" "الطريق القـــصير" للتحلـــيل الهيدجـــري، 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 التنائي 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 والتنائي، وهذا ما دفع ريكور إلى التساؤل: "كيف يمكن إدراج مرافعة نقدية داخل وعي بالانتماء محدد بوضوح برفض التنائي؟"[2]، فإذا كان هناك وعي بفعالية التاريخ فإن ذلك يتضمن في حد ذاته عنصر التنائي، أي يمكن التعامل مع تلك الفعالية للتاريخ باتخاذ مسافة منها قصد تحقيق الموضوعية، وتظهر هذه الفكرة أكثر في نظرية النص عند ريكور، عندما تمحى 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.

---

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

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

إن مصطلح "التجربة الإنسانية" في فلسفة غادامير تشكل، بالنسبة لريكور، تركيب لحركتين سبق وصفهما: من الهرمينوطيقيات المحلية إلى الهرمينوطيقيات 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 بافتراضه لمفهوم التنائي 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 الكلاسية الكبيرة، كنصوص الأحكام القضائية، ثم التفكير حول طبيعة الفهم نفسه كرؤية أخرى للمعقولية، والتي تدعي فهم الخطوات العلمية أكثر مما تفهم نفسها، إقامة هذه الخطوات في حدود نوع من "المنهاجوية 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.

---

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

ب – علاقة تعريف ريكور للهرمينوطيقا بمساره الفلسفي:

لا تـــرتبط خصائص الهرمينوطيقا عند بول ريكور بموقفه الجدلي النقدي من أعلامها، بما أخذه عنهم أو رفضه، بل يتسع مفهومها عنده لمخـــاض طـــويل من النقاش والنقد والصراع والترحال بين التيارات الفلـــسفية وعلوم اللغة والإيديولوجيات والسياسات التي ميزت فلسفة الحداثة الأوروبية وما بعدها، ولذلك فهي مقترنة بمساره الفلسفي كله. حـــيث يبدو أن صيرورة المشكلات الفلسفية التي واجهها ومواقفه منها هـــي الـــتي قادتـــه 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 دلبييه R. Dalabiet الذي كان يقول له ولزملائه دائمـــا: "إذا أربككم مشكل ما وسامكم الجزع والخوف فلا تداروه مـــواربة، ولكن تصدوا له مجابهة"[1]، وبالفعل فإن ريكور أظهر مقاومة كبيرة طيلة حياته الفلسفية في مواجهة المعضلات الفلسفية دون التفاف ولا مـــواربة، لقد كان طالبا مجدا، فضوليا وكثير التفكير، ولا شك أن تربيته البروتستانتية ووفاة والديه وهو في سن مبكرة قد أضافت إليه قوة العـــزيمة والتحدي، ولقد اندمج في حياته الجامعية الأولى ضمن الفلسفة التأملـــية الفرنـــسية المنحدرة عن ديكارت وكانط والكانطية الجديدة، تحت تأثير ج. لاشولييه J. Lachelier وج. لانيو J. Lagneau مرورا بـــ: ف. رافيسون F. Ravaisson ومين دو بيران M. De Biran وتتجه

1 بول ريكور: بعد طول تأمل. السيرة الذاتية الفكرية. ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقـــديم: د. عمـــر مهيبل، الناشر: الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربـــي، بيروت 2006، ص 25.

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

غـــير أن لقـــاءه غبريال مارسيل G. Marcel وكارل يسبيرس K. Jaspers جعلـــه أيضا يتبنى الفلسفة الوجودية، وكلل ذلك ببحثين حـــول هـــذين الفيلـــسوفين همـــا: "كارل يسبيرس وفلسفة الوجود Karl Jaspers et la philosophie de l'existence" ســـنة 1947 و"غـــبريال مارســـيل وكارل يسبيرس. فلسفة المعجزة وفلسفة المفارقة Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystére et philosophie du paradoxe" – سنة 1948 وأدى تعرفه على نسخة إنجليـــزية لكـــتاب هوســـرل: "أفكـــار مسيرة لفلسفة إ. هوسرل Idées directrices pour une phénoménologie d'Edmunde Husserl" إلى تـــبني 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 مقاومـــة له في نقد الفكر التأملي الذي طالما انتمى إليه في بداية حياته الجامعـــية، لمـــا فيه من "مطلب المباشرة والمطابقة والقطعية التي يدعيها الكوجيتو الديكارتي والأنا أفكر الكانطي"[1]، ولكن جرأته برزت أكثر

* جـــان نابير (1881–1960) فيلسوف فرنسي تميز بنـــزعته العقلانية والتأملية المتأثـــرة بـــديكارت وكـــانط وفخـــته، من آثاره: "التجربة الداخلية للحرية L'expérience interne de la liberté" ســـنة 1924، و"عناصـــر من أجل نظـــرية أخلاقية Eléments pour une éthique" سنة 1943، يعتبره ريكور مـــصدرا أساســـيا لأفكاره، لأنه ينتمي مثله لنفس النـــزعة التأملية التي بقي ريكور محافظا عليها حتى في سياق فلسفته الهرمينوطيقية فيما يسميه فهم الذات لنفسها.

1 المصدر نفسه، ص 25.

عـــندما أدرج مفهـــوم اللاشـــعور ضـــمن الفلسفة التأملية في كتابه: "فلسفة الإرادة.الإرادي واللاإرادي – Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire" حـــيث يصف اللاإرادي بوصف اللاشـــعور، وأصـــبح يتحدث عن كوجيطو مجروح، ولعل ما عمق جـــرحه 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 ننـــتقل مـــن فلـــسفة التناهي إلى فلسفة الإثم؟ هذا السؤال هو الذي أسرني"[1]، ولكن لماذا يأسر هذا السؤال ريكور؟ لأننا نستطيع أن نتكلم عـــن وضـــعية التناهـــي عند الإنسان بلغة مباشرة، نتكلم عن إرادته ومقاصده ودوافعه وضعفه، أما عندما نستخدم كلمات مثل الاغتراب والـــضلال والعـــبودية والمحرم والشر لكي نصف دائرة الإثم نضطر إلى استخدام لغة غير مباشرة هي اللغة الرمزية، يشهد على ذلك ظهور تلك الكلمـــات في سياق الأساطير أو النصوص الدينية، وهي كلمات تحمل معنى مزدوجا ظاهر وخفي الأمر الذي يتطلب تأويلها.

إذن ففـــي إطـــار فلـــسفة الإرادة تعرف ريكور على نوع من الهـــرمينوطيقا 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 ديفـــيد وورد: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور. ترجمة وتقديم: يعيد الغانمي، المركز الثقافي العربـــي، 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، نفسر من خلالها أمرا خفيا هي الدوافع اللاشعورية، ولم يجد التأويل الاختزالي عند فرويد فقط، بل وجده أيضا في نقد الإيديولوجيات، لذلك فهو يعتبر ماركس ونيتشه 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 بالبنيوية 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.

والأنثـــروبولوجيا والفلسفة.. ولم يعد الكوجيطو مجروحا فقط أو غير واضح بالنسبة إلى نفسه بل الغي من الوجود، وأعلن "موت الإنسان"، وانـــتقل مـــستوى التحليل من التركيز على المقاصد الذاتية إلى التركيز علـــى البنى اللغوية والسيميائية، فماذا كان رد فعل ريكور؟ لم يرفض ريكـــور المنهج البنيوي بل حاول إدراجه ضمن فلسفته الهرمينوطيقية، يظهـــر ذلـــك عنده في نظرية النص، حيث يعتمد على طرق التفسير البنـــيوية لـــضمان تحليل موضوعي لخطاب النص، أي يمكن من معرفة دلالـــته الموضوعية، ولكنه لا يقف عندها، بل يربطها بخطاب التأويل، أي خطـــاب القارئ المؤول الذي بعد إدراكه لتلك الدلالة الموضوعية للـــنص، يحاول أن يبحث عن العالم الذي يفتحه أمامه أو يغلقه، وبهذا يـــتحول طرفي الحلقة التأويلية، "فهي لا تنبع من العلاقة المتبادلة الرابطة بين ذاتية المؤلف وذاتية القارئ بقدر ما تنبع من الارتباط بين خطابين، خطـــاب الـــنص وخطـــاب التأويل"[1]. يتجاوز ريكور مفهوم الحلقة الهـــرمينوطيقية عند دلتاي وشلايرماخر الذي يرتبط أكثر فأكثر بمفهوم الرومانـــسية النفـــساني، كمـــا اســـتطاع تقديم "تعريف أكثر تقنية للهـــرمينوطيقا عـــن طـــريق التأويل النصي"[2]، وهكذا تتوسط الرموز والنـــصوص، وبالـــتالي الثقافات المكتوبة بكل أشكالها في اللغة العادية عملية فهم الذات، فهرمينوطيقا ريكور هي فلسفة لفهم الذات في العالم عـــن طـــريق تلـــك الـــثقافات والرموز والنصوص ولذلك فهي تبدأ بالموضـــوع لكـــي تكتشف الذات من خلاله يقول ريكور: "الفلسفة الهـــرمينوطيقية هـــي الفلسفة التي تضطلع بكل متطلبات هذا المنعطف 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.

الـــتفكير مـــن جديد مع الحدس الفكري في شفافية مع ذات لموضوع مطلق"[1].

مـــا يمكـــن أن نستخلصه إلى حد هنا، أن تعريف الهرمينوطيقا لم يكـــن أبـــدا تعريفا جاهزا، سواء عبر التاريخ الطويل الذي ساهم في تـــشكيلها أو عـــند أعلامها المؤسسين ابتداء من شلايرماخر ودلتاي وغـــادامير وكـــذلك عند بول ريكور نفسه، فمفهوم الهرمينوطيقا إذن مفهـــوم مفـــتوح على الجديد، وهو يتوسع باستمرار، وقد لاحظنا أن ذلـــك المفهوم عبر أكثر على منهج التفسير L'exégèse المرتبط بعلوم اللغـــة والفيلولوجيا والتأويل القضائي والرمزي والذي كان يستهدف معـــنى النص الخفي ومقصد الكاتب. ولقد مثل ذلك أكثر شلايرماخر وطـــبقه لـــيس فقط على النصوص الدينية، ولكن أيضا على النصوص الفلـــسفية في تـــرجمته لنـــصوص أفلاطون. لكن هذا الطابع المنهجي للهـــرمينوطيقا سرعان ما تجاوزته إلى الطابع الإبستمولوجي مع دلتاي وغـــادامير وبـــول ريكور، حيث بحثوا جميعا عن أسس جديدة للفهم والـــتأويل، فمثلا تأكيد دلتاي على دور الآثار المكتوبة في فهم الآخر، تأكـــيد غـــادامير على الفهم الأنطولوجي الهيدجري والرجوع منه إلى الإصـــغاء لموضوع النص عن طريق مفهوم التنائي الاغترابـــي، تأكيد بول ريكور على الطابع الإيجابـــي لمفهوم التنائي داخل مفهوم الانتماء وإدراجه نتيجة لذلك لطرق التفسير الموضوعية المختلفة للنص، وأخيرا فالهـــرمينوطيقا هـــي أيـــضا فلـــسفة تجمع كل تلك الأبعاد المنهجية والإبـــستمولوجية والأنطولوجـــية لأجل فهم الذات في العالم. وهذه الفكـــرة نجـــدها أكثـــر عند ريكور فهو ممن أسهموا في الهرمينوطيقا الإنجيليـــة، وبالتالي في علم التفسير l'exégèse الحديث من خلال نقده

1 المصدر نفسه، ص 36.

"مـــدارس اللاهوت ما بعد بولتمان Bultmann وخاصة مدرسة إيبلنغ Ebeling وفوكس Fuchs"[1] وقد لاحظنا تطور الهرمينوطيقا عنده من فلـــسفة تقـــوم علـــى تأويل اللغة الرمزية باسترجاع معانيها الخفية أو اختـــزالها إلى أسباب دفينة، إلى هرمينوطيقا "صراع التأويلات" والشك والانفـــتاح، وأخـــيرا 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 مهيأة، تعطي معنى جاهـــزا، ولكـــن أرضـــية مفجعة وعنيفة حيث المعنى محل استفهام، والقـــناعات الواضـــحة متـــنازع فـــيها، 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 قلقة منازعة يجب أن تضيع لكي تجد نفسها، تخرج خارج نفسها، تنفتح للآخر"[2] ذات حفزها الفضول المعرفي حتى غدت تبحث عـــن 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 الإحاطـــة بأهم خصائص الهرمينوطيقا في التاريخ بعامة، وعند بـــول ريكور بخاصة، من شأنها أن تعطينا ملامح عامة لطريقة تفكيره وكيفـــية فهمه للهرمينوطيقا، ومن ثمة، كيف ينظر إلى إشكالية الفهم والتفـــسير علـــى أساس ذلك الفهم. غير أن طرح تلك الإشكالية لا يقتـــصر علـــى الفلـــسفة الهـــرمينوطيقية بل يتجاوزها إلى غيرها من الفلـــسفات التي سبقتها أو تزامنت معها في الطرح، إذن فهناك وضع تاريخي للإشكالية يجب أخذه بعين الاعتبار والذي سوف يكون مقدمة لطرحها الهرمينوطيقي:

1.2. الوضع التاريخي للإشكالية:

ابتداء من القرن 17 سيطرت على الفلسفة الأوروبية فكرة المنهج العلمـــي والـــرؤية الكونية الفيزيائية الميكانيكية التي شيدها نيوتن على العقل العلمي، وبناها ديكارت على الرياضيات إلى الحد الذي بدت فيه ظواهـــر 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 الإبستمولوجية التي يمكن أن يقـــع فيها الباحث، وبين التزام طريقة الاستقراء العلمي المثمرة في بحث الظواهـــر الطبيعـــية، والتي تنتهي بالنسبة له، إلى تصنيف تلك الظواهر ضمن قوائم تفسر أسبابها. ومع جون ستيوارت ميل J.S. Mill لم يعد مـــنهج الاستقراء التجريبـــي 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 دوركهايم Durkheim وليفي 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 النظرة الميكانيكية للعالم ومفهوم المنهج العلمي المرتبط بها، ولعل أهم تلك التطورات نظرية ألكمات Quantum التي أكد في سياقها "هيزنبرغ HEISENBERG" مبدأ الارتياب أو اللايقين في مجال الظواهر الذرية والنظرية النسبية لأنشطاين Enstein "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 وفيا 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 بالنزعة الرومانسية وكذلك دعاة الفلسفة الحيوية خاصة "برغسون Bergson" وبعض ممثلي الهرمينوطيقا لا سيما دلتاي وغيرهم ممن دافعوا على ما يخص الحياة الإنسانية وأكدوا فردانيتها وذاتيتها وحساسيتها ولطافتها، وأنها في حاجة إلى استبطان أو فهم من الداخل لمغزاها ومعناها ومقاصدها العصية 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. يمني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين. الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية. الناشر: عالم المعرفة، الكويت، ص 71.

Traité sur la nature humaine" نجـد دعـوة صريحة لتطبيق المنهج التجريبـي على الحوادث الإنسانية، وبلغت درجة اهتمامه بذلك إلى حد ربطه كل العلوم سواء كانت طبيعية أو إنسانية بالطبيعة البشرية، إذ يقـول: "إن جميع العلوم ترتبط قليلا أو كثيرا بالطبيعة البشرية.. وإذا كـان علم الرياضيات والفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي يعتمدون على علـم الإنـسان، فمـاذا نتوقع في العلوم الأخرى التي يكون ارتباطها بالطبـيعة البشرية وثيقا بدرجة أكبر"[1]، لذلك اهتم بالدراسات النفسية وأقام نظريته في المعرفة على أساس نفسي.

أمـا أوغست كونت مؤسس علم الاجتماع في العصر الحديث، بحسب الفكر الغربـي، فقد لخصت أفكاره التطورات السابقة عليه في مـيدان دراسة الظواهر الإنسانية، يظهر ذلك في قانون المراحل الثلاثة الـذي يفـسر عـنده تطـور الفكر البشري من تفكير خرافي وديني وأسـطوري في المـرحلة اللاهوتـية إلى تفكير فلسفي وميتافيزيقي في المـرحلة الفلسفية الميتافيزيقية، ثم يتحول ذلك التفكير إلى تفكير علمي وضـعي في المـرحلة الوضعية، فهذه المراحل لا تعبر فقط عن اتصال أشـكال التفكير الثلاثة وتطورها عن بعضها البعض، بل تشير أيضا إلى أن البـشرية قد تركت وراءها الأفكار الدينية والخرافية والميتافيزيقية، ودخلـت مـرحلة العلم المبني على الوضعية وهي عنده وصف دقيق للظواهر الاجتماعية وتطبيق للمنهج التجريبـي 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.

تـــنظيرا منهجـــيا أكثـــر دقـــة، وتطبيقا أكثر خصوبة عند دوركايم E. Durkheim، فكـــتابه النظري: "قواعد المنهج في علم الاجتماع Les régles de la méthode dans la sociologie" هـــو خلاصـــة لإعمالـــه العلمية التطبيقية التي يظهرها كتابيه: "في الانتحار" و"تقسيم العمـــل الاجتماعي"، وهذه الخصوبة في التطبيق واطلاعه بشكل واسع على أبحاث سابقيه خاصة "أ كونت"، و"ج. س. مل" و"سبنسر" هي الـــتي هيأت له السياق الملائم لتحديد مجال دراسة الظواهر الاجتماعية، وقـــواعد تفسيرها والبرهنة عليها وتظهر مقدمة كتابه "قواعد المنهج في علـــم الاجـــتماع" في طبعـــته الثانية تأثره بأنموذج التفسير في العلوم الطبيعـــية، حـــيث يرد على خصومه من خلال مقارنة وضع السمات الموضـــوعية للظاهرة الاجتماعية بمثيلتها في الظواهر الطبيعية، فهو يعتبر "بـــأن الظواهـــر الاجتماعية "أشياء" ذات وجود حقيقي، وبأنه يمكن دراســـتها، وان لم تكـــن أشـــياء مادية بمعنى الكلمة"[1]، فهي أحداث موضـــوعية، توجد خارج شعور الأفراد، كما أنها إلزامية تفرض على الجماعـــة نوعا من القسر الاجتماعي أو الضغط الذي يحتم على الأفراد ســـلوكيات محددة. ومن هنا يجب أن يتحرر علم الاجتماع من المبدأ القائـــل بـــأن الإنسان مركز الكون وأن له السلطة على توجيه الحياة الاجتماعية كما يشاء، فإذا كان مجال البحث في علم الاجتماع تحدده تلـــك المواصفات، فإنه "لا إدراك للظواهر الاجتماعية بنوع من الحدس العقلـــي الرفيع"[2]، ولا هي تقبل فهما يكونه شخص أو عدة أشخاص حـــولها، إنها تخضع للملاحظة والتجربة غير المباشرة، أي: المقارنة التي

1 دوركـــايم: قواعد علم الاجتماع. تقديم عبد الرحمان أبو زيدة، الأنيس: 1990، طبع المؤسسة الوطنية لفنون المطبعية، الجزائر، ص 32.

2 المصدر نفسه، ص 26.

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

وإذا كـــان أنموذج التفسير في العلوم الطبيعية قد أصبح محكما في علـــم الاجتماع من خلال أعمال دوركايم، فإنه قد ترسخت خطواته أيـــضا في علـــم النفس، ورغم اختلاف النظريات التي تفسر الظاهرة النفسية، إلا انه يغلب عليها الطابع الميكانيكي الآلي الذي أفرزته نظرية نـــيوتن في الفيزياء، يظهر ذلك أكثر في النظرية السلوكية لدى واطسن Watson، حـــيث يبدو السلوك النفسي مجرد رد فعل آلي على المثيرات الطبيعـــية والاجتماعـــية، وكـــذلك تبدو تلك الآلية في تفسير مدرسة التحلـــيل النفـــسي 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 سوسير على الظواهر الأنثروبولوجية، وكما أن دو سوســـير نظر إلى اللغة بوصفها نظاما مستقلا يتكون من وحدات متـــرابطة، فكـــذلك ستراوس درس الظواهر الأنثروبولوجية "بوصفها نظمـــا: نظام القرابة، نظام الطوطمية، ونظام الأساطير، وركز همه على العلاقـــات القائمة بين الوحدات المختلفة لكل نظام"[1]، والذي يهم في هـــذا المـــنهج 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.

الـــذي تحـــته هـــذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها تلك الأســـطورة بالذات، معنى ذلك أن تفسر الأسطورة من داخلها"[1]. غير أن التفـــسير العلمـــي إذا كـــان قـــد لقي انتشارا في مجال الدراسات الإنـــسانية، فإنـــه لم يؤد إلى نتائج خصبة كما هو الحال في العلوم الطبيعية والحيوية.

2. الاتجاهات المناهضة للتفسير العلمي في العلوم الإنسانية:

لقـــي التفسير العلمي للظواهر الإنسانية انتقادات حادة، لم تأت فقـــط من معارضيه، بل في الغالب من أولئك الذين يتبنونه من الناحية المبدئـــية، ولكـــنهم يقدمون نماذج للتفسير مختلفة لنفس الظواهر التي يدرسونها، فشتان بين تفسير السلوكية النفسي وتفسير مدرسة التحليل النفـــسي الفرويدية، بين المدرسة الوضعية في علم الاجتماع والمدرسة الوظيفية، إن هذا الاختلاف في التفسير الذي يصل إلى حد التناقض يجد تبريـــره في تعقد الظاهرة الإنسانية وتغيرها وتداخل عناصرها المختلفة، فتفسير البطالة مثلا أو الذاكرة يمكن أن يرتبط بعوامل نفسية وعضوية واجتماعـــية وثقافـــية، الأمر الذي يحول دون اختزالها في علاقة سببية مجـــردة وبسيطة كما هو الحال في دراسة الظواهر الطبيعية، أو إدراجها ضـــمن 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 الواقـــع الإنـــساني الـــذي يتميز بطابعه الكيفي الحي، والمفرد والمتغير باســـتمرار، ومن جهة أخرى، فإنه من الصعب أن يتخلص الباحث في

1 المصدر نفسه، ص 16.

تلـــك الظواهر من ميوله ومقاصده الذاتية وانتمائه الوطني والحضاري والإنـــساني ليتعامل معها تعامل الرياضي مع الرموز الرياضية، أو تعامل المجـــرب مـــع الظواهر الطبيعية، مما يدل على إهمال الحاجة إلى فهمها ومقاربـــتها مـــن الداخل وإدراك طابعها الإنساني الحي، وهذا يوضح الانفـــصال بـــين 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 أهمهـــا الحـــركتان البروتستانتية والرومانسية في أوروبا، فقد كان لوثر يقـــول: "من لا يفهم الأشياء لا يستطيع استخلاص معنى الكلمات"[1]، واتخذ الفهم في الرومانسية معنى المشاركة الوجدانية والإحساس بالأخر ومعايـــشة تجربته الإنسانية، لان الطبيعة البشرية واحدة، ومن هنا يمكن للـــذات أن تعيد بناء تجربة الآخر في نفسها من خلال انتقالها إلى تمثل تلـــك التجربة ومعايشتها مجددا في الذات، ولا يدل الفهم على معرفة الأشـــياء أكثر مما يدل على تفهمها وكيفية التعامل معها، وهذا ينطبق أكثـــر على الظواهر الإنسانية التي تعبر عن تجارب فردية معيشة وحية، كما أن فهم هذه التجارب هو فهم حر ومباشر، فمنظر الإنسان الحزين الـــذي تذرف عيناه بالدموع يمكن أن يثير فينا نفس الشعور، ولذلك نحـــن 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 الألمـــان الـــذين حاولوا تخليص التاريخ من كل دوغمائية سواء كانت فكـــرة فلـــسفية أو روح العصر القديم أو حتى العلم نفسه، لقد أخذ الـــتاريخ عـــندهم مفهوما عالميا، فهذا رانك Rank يرى أن حوادث

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

التاريخ العالمي لا تترابط فيما بينها ترابطا ميكانيكيا منظما، إذن فهي لا تخـــضع للـــضرورة المطلقة، لكن هذا لا ينفي تتابعها واشتراط بعضها للـــبعض الآخر، ومن جهة أخرى فإن التاريخ ينطوي على معنى الحرية الإنسانية، من حيث هي قرار يغير مجرى التاريخ، وذلك التغيير لا تقوم به سوى "العقول الأصيلة التي تتدخل بطريقة مستقلة في معركة أفكار وقـــوى العالم"[1]. فما نسميه ضرورة تاريخية إذن، ليس إلا تلك الضغوط الـــتي تطرح نفسها في التاريخ كتحديات أمام القوى الحرة، التي تغير مجرى التاريخ بتجاوزها لتلك التحديات، وذهب "فيندلبند Findelbend" إلى أن هـــدف العلـــوم الطبيعية هو البحث عن القوانين العامة، بينما يستهدف التاريخ وصف الحياة الفردية، لقد "سعى فيندلبند من وراء هذا التمييز إلى الـــتخلص من ثقافة تخضع لعبودية العلوم الطبيعية"[2]، أما الفيلسوف الأشـــد إنكـــارا لتطبيق الأنموذج العلمي للعلوم الطبيعية على الظواهر الإنـــسانية فهـــو هنـــري برغسون، الفيلسوف الفرنسي الذي تشبع بالفلـــسفة الحيوية وبالنـــزعة النقدية للعلم في عصره، ولذلك تجد في كتبه كثرة من التمايزات بين العقل العلمي والحدس، بين المادة والروح، بـــين النفسي والفيزيولوجي، فالعقل "عنده مشكل على أنموذج المادة، ولذلك فإنه حين يحاول فهم الديمومة فإنه يقوم بنقل الأشكال والصور الـــتي تخـــتص بهـــا المادة، من امتداد وقابلية للعد والحساب والوضوح والـــتحديد الحتمي، يقوم بنقل هذه الأشكال إلى عالم الديمومة، وهكذا فإنـــه يقطـــع التـــيار الحيوي الفريد ويدخل عليه اللااستمرار والمكان والـــضرورة"[3]، أمـــا 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 لريبو الطبيب والفسيولوجي الفرنسي الذي حـــاول تفسير الذاكرة تفسيرا فيسيولوجيا آليا. 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، فـــإذا كانت الأولى مجرد عادة تتطلب التكرار وتقوم على الآلية ولا تعطي اعتـــبارا للزمان والمكان، فإن الثانية حالة نفسية بحتة لا تتطلب التكرار بل الاهتمام والانتباه والأهمية في الحاضر. لأن الفرد كثيرا ما يتذكر شيئا رآه مـــرة واحـــدة فقـــط، وهـــو لا يتذكر إلا الذكريات التي لها علاقة باهتماماته ومشاكله في الحاضر، ومن ثم فإن الذاكرة ديمومة نفسية بحتة لا يمكـــن إرجاعها إلى شروط فيزيولوجية آلية، هذا يدل على أن مجال الحوادث الإنسانية التي تنبض بالحياة عند برغسون هي ديمومة مستمرة تتطلب الحدس والفهم وليس التفسير الذي نجده في العلوم الطبيعية.

أما جان بول سارتر J.P. Sartre في كتابه: "لمحة عن نظرية في الانفعـــالات Esquisse d'une théorie de l'émotion" فإنه قدم انـــتقادات هامـــة لعلم النفس التجريبـــي الذي تعامل مع الظواهر النفـــسية كحوادث مشتتة تختلف باختلاف الوضعيات التي تحدث فـــيها، مـــتجاهلا ما تنطوي عليه من قصديه ودلالة إنسانية فليس الانفعـــال مجـــرد حـــادث عارض، ليس مجرد اضطراب بسيكو – فيزيولوجـــي، انه سلوك قصدي ونـــزوعي له معنى، إنه يغير العالم الـــذي صار غير مفهوم بالنسبة للذات التي تكابده، بإعطائه دلالة جديـــدة. يقول سارتر عن الانفعال "إن له ماهيته وبنياته الخاصة، وقـــوانين ظهوره ودلالته. إنه لا يأتي من خارج الواقع الإنساني، بل العكـــس، الإنـــسان هو الذي يتحمل انفعاله وبالنتيجة الانفعال هو

شكل منظم للوجود الإنساني"[1]. لقد قابل سارتر الفيلسوف الوجودي المنهج التجريبي المرتكز على التفسير الميكانيكي للعالم بالمنهج الفينومينولوجي لهوسرل E. Hussert 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 انه رغم اكتساح الاتجاهات التاريخية والحيوية والفينومينولوجية والهرمينوطيقية 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 والإتنولوجيا، وبذلك تفصل تلك الدراسات التفسير على الفهم وتعيد العلوم الإنسانية إلى وضعها الأول.

---

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

3. العلاقة بين الفهم والتفسير:

الدارس لكل من اتجاهات التفسير العلمي والاتجاهات المناهضة له في العلـــوم الإنـــسانية، يستنتج ذلك التعارض الحاد الذي تقيمه تلك الاتجاهات بين الفهم والتفسير، فالاعتماد على التفسير كما هو واضح في النـــــزعات العلمية، إذا كان يضمن الشروط العلمية، فإنه يتغاضى عـــن خـــصوصية الظاهرة الإنسانية والحاجة إلى فهمها وتفهمها. وفي المقابل فإن اتجاه الفهم وحده في العلوم الإنسانية، إن كان يراعي مميزات الحـــياة الإنـــسانية، 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 الفيلـــسوف الألمـــاني إلى البحث عن علاقة جدلية بين الفهم والتفسير ليست تلك المسوغات التي ذكرتها آنفا بالضرورة أي ليست مسوغات إبستمولوجية بل أنطولوجية انه يتكلم عن الدازاين Dasein أي وجود الذات في العالم وهو وجود واقعي ملموس وسابق على اختيار الإنسان لماهيـــته، "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، غـــير أن الإنـــسان الملقى به في الوجود، يجد نفسه في وضعية وظروف وتقالـــيد لم يخترها، ودلالات يكتنفها الغموض، ومن هنا فهو مطالب بتوضـــيحها لنفـــسه، هذا التوضيح هو ما يسميه هيدجر التفسير، فهم الذات لذاتها ولإمكانياتها من جهة وتفسيرها لوضعيتها الواقعية من جهة أخرى، يشكل علاقة جدلية، حيث يعتمد الفهم على التفسير، والتفسير

1 المصدر نفسه، ص 13.

يعـــتمد على الفهم في كل وضعية لوجود الذات في العالم، لكن العلاقة الجدلـــية بـــين الفهم والتفسير بقيت عند هيدجر في حدود أنطولوجية صـــرفة، أي لا تخرج عن علاقة الذات بكينونتها وبوضعيتها الأصلية، وبقي "التأويل، بالمعنى التقني لتأويل النصوص ليس إلا التطوير، التفسير، لهـــذا الفهـــم الأنطولوجي"[1]. أي لم يكتسي التأويل طابعا إبستمولوجيا مستقلا عن فهم أنطولوجي مهيمن، لذلك نجد فلاسفة آخرين قد وجدوا الحاجـــة إلى تحلـــيل تلك العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير على مستوى إبـــستمولوجيا العلوم الإنسانية، ومن بينهم فون رايت Von Wright• في كتاب: "التفسير والفهم Explanation and understinding" الذي اقتـــرح 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 فكـــرة النظام الأولي المغلق، هذا النظام يتكون من حالة أولية ثم مراحل للـــتطور متعاقبة، وأخيرا من حالات نهائية، وفي سياق هذا النظام يمكن إدراج الـــسلوك 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 Understending "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، فإخضاع 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 الكلاسي 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 والتأويل"[1] 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 يهمنا 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 الأخر، 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] فشلايرماخر 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 أزاح 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 شلايرماخر 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 ننتقل نحن أنفسنا

1 المصدر نفسه، ص 33.

في الأخر، 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 مفهومين 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 وثانوية ومصطنعة، ولا يمكنها أن تكشف عن تلك الخصوصيات الفردية، لذلك نجده يرد على "وولف Wolf" الذي يؤكد معاينة أفكار الكاتب بطريقة برهانيه تترابط فيها الأفكار ترابطا 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،

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

2 المصدر نفسه، ص 150.

تعطـــي نتيجة مختلفة"[1] فالأمر يتعلق عند شلايرماخر بكشف المختلف والمميز والفردي بالكشف والتخمين وليس القياس والبرهان.

ب – دلتاي: Delthey

لا شـــك أن فلسفة دلتاي هي استمرار لفلسفة شلايرماخر، من حيث إنه تأثر مثله بالأفكار الرومانسية والنقد التاريخي، غير أن هيمنة النـــــزعة التاريخية على فكره، واهتمامه بالجانب الإبستمولوجي، هما السمتان اللتان يميزانه عنه، حيث بدا مؤرخا مبرزا، لذلك كان وضعيا ثم تأثر من بعد بالفلسفة الكانطية تأثرا شديدا وكذلك بالفلسفة الحيوية وانتهـــى إلى تجاوزهما معا وبناء فلسفة جديدة قائمة على فلسفة التاريخ والتأويل ويلخص بوخنسكي نظريته في طبيعة معرفة العلوم الروحية في ثلاثة مبادئ أساسية[2]:

1. المعـــرفة التاريخـــية 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. الفهـــم ليس هو التفسير ولا هو وظيفة عقلية بل يتم بكل القوى الانفعالية للنفس وهذا يظهر طابعه النفسي عند دلتاي.
3. الفهـــم هـــو حركة الحياة باتجاه الحياة، لان الحقيقة حياة: فالحياة الأولى هـــي 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 هـــذا السياق عالج دلتاي مسألة العلاقة بين الفهم والتفسير، حـــيث تبرز عنده ثنائية الفهم والتفسير بشكل واضح ومباشر، بل هو مـــبدعها، ذلك أن "طموح دلتاي كان منذ البداية هو فصل العلاقات المؤثـــرة في العـــالم 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 البنـــية يعـــبر عن عالم سيكولوجي فردي تأخذ فيه العلاقات بين الكل والأجـــزاء شـــكل علاقات جدلية، حيث فهم الكل يتوقف على فهم الأجـــزاء والعكس صحيح، وهذا ما يسمى في الهرمينوطيقا بحلقة الفهم الـــتي كان شلايرماخر مبدعها. وبهذا فمصطلح البنية عند دلتاي يدل على عـــالم نفسي متميز في طبيعته عن عالمنا المادي، أي عالم نفسي له بنيته الخاصـــة التي تتطلب الفهم، والذي لا يمكن أن نطبق عليه التصورات العلمـــية الخاصة بعالم الطبيعة، لذا نجده قد استخدم في البداية الثنائية: تأويـــل – تفـــسير، فالتأويل يتجه إلى فهم المؤثرات الانفعالية الحدسية للتجـــربة الفـــردية 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 طـــريقة المـــؤرخ"[2] لكـــن التأويل "هو صورة مشتقة من الفهم متعلقة بالعلوم الإنسانية"[3]. فالفهم إذن هو الأساس وينجم عن ذلك أن الثنائية الجديـــدة التي يحيلنا 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 فعلوم 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 أنموذج 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

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

تـــضمن لهـــا 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 وكتابـــتها، ومـــنه 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 داخلـــي نفسي وقصدي في الظواهر الإنسانية إلى حد تقديم فهم أفضل للكاتـــب وقصده أكثر مما كان يفهم هو نفسه، أما التأويل فإنه يرجى مـــنه تحقـــيق الموضوعية العلمية، بما أنه يعتمد على وساطة التعبيرات والـــشواهد المكـــتوبة وهي عنده ثلاثة أنواع[2]: التعبيرات الاصطلاحية وهـــي تعـــبيرات منطقية ومجردة من التجربة مثل الأحكام والتصورات "والبـــناءات الفكرية العظمى" ثم تعبيرات الأفعال الإنسانية، فكل فعل إنساني، عند دلتاي، هو فعل هادف، وأن هذا الهدف أو الغرض يمكن استخلاصـــه من الفعل نفسه، وأخيرا التعبيرات العاطفية، وهي تعبيرات طبيعية عند الإنسان، مثل التعجب والضحك والإيماءة وهذه التعبيرات التي تستخدم كواسطة تستدعي التأويل لفهم الحياة الفردية المعيشة.

لقـــد انتهـــى دلتاي مثل شلايرماخر إلى توصيف مزدوج للفهم، حـــيث جعـــل الفهـــم ينشطر بين فهم ذاتي وتأويل موضوعي ووضع التفـــسير 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.

هـــو أن أكون أنا نفسي، ذات تاريخية، من يكتشف التاريخ، هو تماما مثل الذي يصنعه"[1].

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

إن هـــرمينوطيقا دلـــتاي المتأثـــرة بالنـــزعة التاريخية، وبالتراث الكلاسي الرومانسي تؤسس العلوم الإنسانية أو علوم الروح على مقولة الفهـــم الـــذاتي المتمثل في التجربة المعيشة الفردية والنسبية وهي تجربة ســـيكولوجية بالأســـاس لـــذلك يأتي علم النفس في المقام الأول، في فلسفته، أما التفسير الذي تقوم عليه علوم الطبيعة فإنه يفصله تماما عن العلـــوم الإنـــسانية، وتـــبدو الهرمينوطيقا الدلتاوية غير عابئة بالوجود الطبيعي.

ج – غادامير: Gadamer

يقـــف غادامير بفنه التأويلي موقفا نقديا من إشكالية العلاقة بين الفهـــم والتفـــسير، 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 تتصورانها النزعتان 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 بالهرمينويطقا. 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 تعتني 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 و لم يتكلم أكثر من الحاجة إلى الإصغاء إلى النص والحوار معه من أجل الإمساك بدلالته الموضوعية أو

1 رودیجنر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ص 77.

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

"شـــيء الـــنص" وظل في المقابل يضمن استعانة الذات بالتراث المتعلق بالموضوع المدروس والأحكام المسبقة حوله، وهذا يضمن فهمه أكثر، ويجعـــل الـــذات 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 أنموذج 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 الأصـــل تجارب حية وخاصة وهكذا تبدو محاولات أمثال ج. س ميل J.S. Mill في اعتباره الاستقراء التجريبـــي أنموذج لأي معرفة علمية، أو أي حقـــيقة، وليفي بريل في بحثه عن إمكانية وجود أخلاق تجريبية محـــاولات وهمية، ذلك أن "الغرض الحقيقي للمعرفة التاريخية ليس هو "تفسير" ظاهرة واقعية كحالة خاصة لقاعدة عامة... هدفها الحقيقي... هـــو "فهـــم" ظاهـــرة تاريخية في خصوصيتها ووحدتها ما يهم المعرفة التاريخـــية لـــيس 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، وهـــذا الفصل يرجع إلى طبيعة الموضوعات والحاجة إلى الاقتراب من حقيقـــتها أكثر واختلافها يفرض اختلاف المناهج، إذن فالموضوع هو الـــذي يفـــرض طبـــيعة المنهج، هذا ما يذكرنا به غادامير مسترشدا بأرســـطو. كما يذكرنا غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" في أكثر من

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

مناسبة بالعالم "هيلمهولتز H-Helmholtz"[1] الذي ميز بين نوعين من الاستقراء: الاستقراء المنطقي والاستقراء الفني – الغريزي"[2]، 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 وفراسة، 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 الإبستمولوجي 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 تأكيده على ضرورة أخذ مسافة

1 هـ. هيلمهولتز عالم فيزيائي وفسيولوجي 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 منهجـــية أو تفسيرية، فضلا على أنه يعطيه طابعا سلبيا، لأنه في نظره يجعلـــنا نهمل علاقة الانتماء التي هي أساس وجود الذات الأنطولوجي، ولـــذلك ظل مفهوم التنائي عنده يخضع لمفهوم الانتماء وما يحتكم إليه مـــن أحكـــام مـــسبقة وتراث وسلطات ودقة ولطافة في مقاربة تلك الحوادث الإنسانية.

2. تجاوز معضلة الفصل بين الفهم والتفسير عند ريكور:

يصف ريكور الفصل بين الفهم والتفسير بوصف المعضلة المركزية في الهـــرمينوطيقا الـــتي تحتاج إلى حل، وفي معرض كلامه عن منهجية كتابه"من النص إلى الفعل" فإنه أكد أن "الطريق أصبح بهذا مهيئا 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 آمر مرفوض عنده، ولذلك ســـعى إلى تأســـيس الـــتكامل الجـــدلي بينهما، ذلك أن الهرمينوطيقا والإبستمولوجيا ليس منهجيتين مختلفتين، بل هما يتداخلان باستمرار[2]. والحقـــيقة أن موقـــف ريكور من هذه الإشكالية موقف نقدي وبناء: نقـــدي لأنه يظهر لنا مدى تهافت فلاسفة التأويل الكلاسيين وكذلك غـــادامير في الفـــصل بـــين الفهـــم 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:

1 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 83.
2 Paul Ricœur: La critique et la conviction, p. 113.

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 المعقولية.

ينكر بول ريكور على الكلاسيين إلحاحهم على الجانب الإبستمولوجي، وإهمالهم للطرح الأنطولوجي لمسالة الفهم، حيث يبدو الفهم عند دلتاي مثلا إجابة على السؤال المعرفي الكلاسي: كيف تفهم الذات الموضوع؟ ولكن الذات مرتبطة بالوجود، بل إن وضعيتها ووجودها ولقاءها مع ذاتها هو أسبق من لقائها 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 التموقع في المرحلة التي ظهر فيها، وفهمه من خلال مفاهيم تلك المرحلة، لان 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

الكلاســـيين، ليس فقط إهمالهم لحوار الفلسفة الهرمينوطيقية مع العلوم الطبيعـــية، بـــل تقسيمهم الفهم بين متطلبات الذاتية والموضوعية معا، فدلـــتاي أقام العلوم الإنسانية على الفهم الذاتي الذي يستهدف مقصد الكاتب وأصالته في الإبداع، ثم تأويل الآثار والشواهد المكتوبة التي تدل علـــى الآخـــر، وبذلك يحافظ على الموضوعية، والى مثل ذلك ذهب شـــلايرماخر، الذي استسلم لدواعي الفهم الذاتي في فهم الذات لمقصد المؤلـــف، لكنه ألح أيضا على أن فهم ذات غريبة لا يتم إلا من خلال مقارنـــتها بأخـــرى، حتى ولو كانت ذاتنا، وهكذا يرتبط الفهم الذاتي لحـــيوية إنتاج المقصد الأصلي للكاتب بمقارنة موضوعية، حيث ينشطر الفهـــم بين الموضوعية والذاتية وهذا هو "الشرخ الهرمينوطيقي" الذي وقـــع فـــيه دلتاي، 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 حالـــة فهم جزئية منفردة، أعني تعبيرات الحياة المكتوبة، بل على كامل العملـــية التي تحيط بالتفسير والفهم"[1]، والأهم من ذلك هو أن الموقف الكلاســـي يغض الطرف عن الفرق بين الكلام والكتابة، وإذا اعتبرنا الموقـــف الحواري أحد مظاهر الكلام، فإن العلاقة بين الفهم والتفسير تـــبدو 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 المعني. ترجمة: سعيد الغانمي، الناشر: المركز الثقافي العربـــي، ط 1، 2003، ص 121.

كمـــا 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 اتجاها نحو الوحدة القصدية للخطاب، والتفسير الذي هو أكثر اتجاها نحو البنـــية التحليلـــية للـــنص، إلى أن يصيرا قطبين متميزين في ثنائية متطورة"[1].

وإذا كـــان بعـــض فلاسفة الهرمينوطيقا مثل إ. د. هيرش E.D. Hirsch وإ. بـــتي E. Betti يرون أن هناك وجودا دائما لمعنى محدد في الـــنص 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 تقريبـــي قد يثبت عكسه، فكل رأي مؤسس له قيمته في فهم النص عند ريكور، مما جعلـــه يـــؤمن بصراع التأويلات وإمكانية الإفادة منها في فهم النص. وعلـــى العكس من غادامير فإن بول ريكور يعطي لمفهوم المسافة طابعا إيجابـــيا يقـــول بول ريكور: "النص، بالنسبة لي أكثر من حالة خاصة للاتـــصال الإنساني، إنه أنموذج للمسافة في الاتصال، بهذا المعنى، فإنه يوحي بخاصية أساسية لتاريخية حتى التجربة الإنسانية، بوعي أنها اتصال في ومـــن خـــلال المسافة"[2]. فحتى داخل مفهوم الانتماء، أين تتناول الذات الموضوع بحسب تجربتها، يمكن أن تتخذ مسافة من ذاتها، وذلك مـــن 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.

غـــير أن غادامير أخضع الفهم لسلطة التاريخ والتراث، وبالتالي لعلاقـــة الانتماء، ورغم إدراكه أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن النص يمكـــن 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 يكمـــن بالأســـاس في اتخاذه لما يسميه بالطريق الطويل المنعطف لفهم الذات من خلال الرموز والنصوص والثقافات، فهذه الوسائط هي التي تفـــرض 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 مبنـــيا على التفسير، كما أن هدف الفلسفة الهرمينوطيقية عند ريكور مـــزدوج: فهـــي تعمـــل على إعادة بناء ديناميكية النص لفهم معناه الموضـــوعي من جهة، وفهم "عالم النص" الذي يلقيه أمام القارئ من جهـــة أخرى، مما يتطلب الفهم والتفسير معا، ومثلما هو لا يتوانى في رفض فهم مقصد الكاتب باعتباره مسعى نفساني في قراءتنا لنص معين، فإنـــه يرفض بنفس القوة حصر فهم النص في تفسيره كما تذهب إلى ذلـــك البنـــيوية، وهذا الرفض المزدوج لفصل الفهم عن التفسير، أو التفسير عن الفهم يدل على حرصه على الربط بينهما.

ولقـــد أجـــاب ريكور في كتابه: "النقد والقناعة" الذي يتضمن حـــوارا واســـعا معه حول حياته وأفكاره، عن سؤال يتعلق بإشكالية العلاقـــة بين الفهم والتفسير والسجال الذي حصل حولها: بأنه لا يقبل

الفـــصل بين الفهم والتفسير، لأن ذلك يؤدي إلى الفصل بين الفلسفة الهرمينوطيقية والإبستمولوجيا، فإذا كانت الهرمينوطيقا تقوم على الفهم فإنهـــا تحتاج إلى التفسير وإذا كانت الإبستمولوجيا تقوم على التفسير لارتباطها بفكرة العلم، فإنها تحتاج بدورها إلى الفهم. لأن الهرمينوطيقا كمـــا أســـلفنا تتضمن عنده ثلاثة أفكار: علم تفسير النصوص القديمة والقـــواعد 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 هـــذا التحليل لعناصر الهرمينوطيقا، عن أي جزء من هذه الأجزاء يمكن أن نفـــصل فـــيه الفهم عن التفسير؟ ذلك أنه يجيبنا: "الهرمينوطيقا في معـــناها الأول المعد، المتعلق بالتفسير l'exégèse يشكل حسب وجهة نظـــري إبـــستمولوجيا أيـــن مفهوم "المعنى" مشبع بالمعقولية"[1] فتأويل النـــصوص لا يستدعي الفهم الذاتي لمقاصدها أو دلالتها، إنما تفسيرها وذلك عبر تحليل بنيتها ونظامها، وهذا يتطلب المعرفة بالقواعد النحوية والفيلولوجـــية والقانونـــية، وبمـــناهج 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 الـــشروط هو ربطه الفهم بالتفسير ربطا جدليا، حيث الفهم المبني على التفـــسير يـــتحول إلى اســـتيعاب، ودون التفسير يظل الفهم تخمينا أو تكهـــنا، أما الفلسفة التي يريد لها ريكور أن تفهم العلوم المختلفة فهي هرمينوطيقا لا تنظر إلى العلم من حيث مبادئه ومناهجه ومواضيعه، ولا

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

مـــن حـــيث هو آلية حسابية، إذ إن كل ذلك يجعل النظرة إلى العلم عمياء، بل هي هرمينوطيقا تنظر إلى العلم "كتطبيق نظري، فهي تلبـــي مقصدا خاصا، والذي لا تتوانى في طرح السؤال حول معناه. مشروعية هـــرمينوطيقا بهـــذا المعنى هي هنا أيضا أكثر تأسيسا تتعلق بصفة دقيقة بهرومينوطيقا 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 واهـــتماماتها، هذا يعني أن هذه الفلسفة تهتم بنمط الفعل الإنساني في مقابل علم الطبيعة الذي يخضع لمقولة "الإنتاج" وهي "التفكير في كيفية انـــدراج الحوادث ضمن مبادئ"[2] وهذه المقولة تدل على إحدى أنماط التفـــسير للظواهر الطبيعية المختلفة والتي منها الأنماط السببية والوراثية والبنيوية، ولكن تعتبر أهمها لان أنماط التفسير كلها تستهدف بالأساس إدراج الظواهـــر ضـــمن مـــبادئ وقوانين ونظريات عامة عندئذ يبقى الـــسؤال مطـــروحا: مـــا علاقة العلم الذي يقوم على فكرة الإنتاج بالهرمينوطيقا التي تراعي الفعل الإنساني؟

يظهر أن هناك تمايز بين العلم الذي يسعى إلى فهم قوانين الطبيعة وبـــين هرمينوطيقا تراعي الفعل الإنساني وما يحكمه من مقاصد وهموم وإرادات. ومـــع 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 بـــل لغـــزا خاصـــة فيما يتعلق بحقيقة الفكر الإنساني. والعلم نفسه لا

1 المصدر نفسه، ص 114.

2 المصدر نفسه، ص 114.

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

يرى ريكور أن التمييز بين معقولية الطبيعة ومعقولية الفعل يجعلنا نتساءل أيضا 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 فعلا إنسانيا مسعى ليس واضحا 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 وفقا 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 مثلا فاعلا 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 ارتباطا بالرومانسية الألمانية مثله كل من شلايرماخر ودلتاي يربط الهرمينوطيقا أكثر بالفهم

الـــذاتي للتجربة المعيشة للمؤلف أو أسلوبه الخاص الذي يعبر أكثر عن فـــردانيته وأصـــالته في الإبداع، و لم ير ذلك الموقف في استجلاء تلك الحقـــيقة أي داع لتفسيرها مثلما تفسر علوم الطبيعة الظواهر الطبيعية وتـــدرجها ضـــمن أسباب وقوانين ونظريات. فهي تحتاج إلى الحدس والـــتخمين والفهـــم من الداخل لأنها تجارب حية تعبر أكثر عن الفعل الإنساني المختلف في طبيعته عن مسار الظواهر الطبيعية وقوانينها، وإن لجـــأ شـــلايرماخر ودلتاي لبعض الإجراءات التفسيرية مثل استخدام الـــتأويل اللغوي عند الأول أو تأويل الآثار المكتوبة لمعرفة ماهية النفس الغـــريبة عنا عند الثاني، فإنهما لم يعتبرا مثل تلك الإجراءات الموضوعية إلا أدوات خارجـــية مكملة لصالح أغراض فهم ذاتي أساسي لا حدود لـــه. يقول ريكور في هذا الشأن: إن "نظرية هرمينوطيقية مؤسسة على علـــم النفس وأن علم النفس هو دلالتها الباقية فإن استقلالية النص، لا تـــستطيع أن تكـــون سوى ظاهرة مؤقتة وسطحية"[1]. لذلك فما كان يحـــرك الفكـــر التأويلـــي الكلاسي هو الحقيقة الذاتية الفردية النفسية المخـــتلفة والمميـــزة، فالتأويل لا يستكمل وظيفته عند شلايرماخر إلا عندما تتجاوز الذات فهم الكاتب نفسه، لتعطينا أفهاما جديدة تعبر عن فهم الكاتب أكثر مما فهم نفسه. وبذلك ينحصر مفهوم الهرمينوطيقا في مجـــال معرفي ضيق هو مجال ما يسميه دلتاي إبستمولوجيا علوم الروح كاللاهـــوت وعلوم القانون والفن والفلسفة والتاريخ. أما مجال الوجود الطبيعـــي فيبقـــى مجالا خارجا عنها، لأنه يستدعي أدوات غير أدوات الفهـــم الـــذاتي، إنه يستدعي التفسير. أما موقف غادامير، فقد تجاوز الحلقـــة الهـــرمينوطيقية الـــتي تربط جدليا بين خطاب النص وخطاب الـــتأويل، وهـــي نقلة نوعية في سبيل التخلص من ذاتية هرمينوطيقية

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

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

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

لـــيس في وسع الهرمينوطيقا الحديثة إذن تحمل ذلك الشرخ الذي أقامـــه منظروها الأوائل بين الفهم والتفسير، ولا ذلك الانشطار للفهم نفـــسه بـــين الذاتـــية والموضـــوعية، وذلك بسعيها إلى التوسع أكثر والانسجام مما يفرض التكامل الجدلي بين الفهم والتفسير، حيث يقصد إلى ذلـــك بول ريكور قصدا، ويحيلنا بالتالي إلى تساؤلات محورية حول طبيعة العلاقة الجدلية التي يقيمها بين الفهم والتفسير: كيف رتب بول ريكـــور لمفاهيم الفهم والتفسير حتى تدخل في علاقة جدلية؟ هل تلك العلاقة خاصة بمجال معين أم أنها نظرية عامة؟ ما أهمية تلك العلاقة في فلـــسفة ريكـــور؟ وما هي ملامحها في دراسة النص الأدبـــي والعلوم الإنـــسانية والنـــصوص الدينية؟ وأخيرا كيف يمكننا تلقي جدل الفهم والتفسير في سياق تفكيرنا وفلسفتنا العربية الإسلامية؟