

الفصل الرابع

ملاح العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير في التطبيق

obeikandi.com

1. في النص الديني:

1.1. الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا الإنجيلية:

تناول ريكور تطبيق جدلية الفهم والتفسير على النصوص الدينية للأناجيل تناولا مفهوما أو نظريا لأنه لا يطرح نفسه كمفسر لاهوتي، ولكنه فيلسوف يناقش التأويلات المختلفة لتلك النصوص التي تمثلها عدة مدارس غربية، أهمها مدرسة يال اللاهوتية الجديدة New yale theology school ومفكرين مثل رودلف بولتمان R. Bolthmen وفون راد V. Rad، أ. لكوك La cocque حيث ألف هذا الأخير مع ريكور كتابا مشتركا عنوانه: "التفكير في الكتاب المقدس"¹، وهو في نظري أنموذج لعلاقة ريكور بتأويل النصوص الدينية وجدلية الفهم والتفسير التي تقوم عليها، حيث أهتم لاكوك المفسر اللاهوتي في الكتاب بتطبيق المنهج التاريخي - النقدي على نصوص العهد القديم، بينما اعتنى ريكور بمناقشة ذلك المنهج وربطه بالفهم الأنطولوجي.

والحقيقة أن موقف ريكور من تأويل النصوص الدينية يندرج ضمن مفهومه للعلاقة الجدلية بين الهرمينوطيقا الفلسفية والإنجيلية، هذه الجدلية تعني بالنسبة له استقلالية الواحدة منهما على الأخرى، من جهة، نظرا للطابع النقدي للأولى والطابع الإيماني للثانية، ولكن تعني أيضا التأثير المتبادل بينهما، من جهة أخرى.

إن الهرمينوطيقا الإنجيلية يمكن أن تعتبر حالة خاصة و"مقاطعة" من الهرمينوطيقا الفلسفية النصية، لأن النص الإنجيلي ينطبق عليه ما ينطبق على النصوص الأخرى من مقولات الخطاب أو مقولات التأويل، فهو

1 عنوان الكتاب هو: André La cocque, Paul Ricœur: Penser la Bible, éditions du Seuil, Paris, 1998.

لا يكتسب معناه الموضوعي إلا من نسيجه النصي، ومن جهة أخرى فهو يدعو القارئ إلى العالم الذي يفتحه، وإلى فهم نفسه من خلال تحمله إمكانيات الوجود الجديدة التي يعرضها ذلك العالم، "إن فهم مقولات عمل التأليف، الكتابة، عالم النص، المسافة والتملك هي التي تنظم التأويل هنا وهناك"¹.

لقد وجد ريكور أن هناك علاقة بين أشكال الخطاب الديني ومحتوياتها اللاهوتية، هذه الفكرة التي يدين باكتشافها للمفكر فون راد - Gerhard von rad في دراسته لنصوص العهد القديم، لاحظ أيضا أنها تأكدت في الدراسات الحديثة للعهد الجديد، في أعمال A.N. Wilder في كتابه: "البلاغة المسيحية المبكرة" و"لغة السود الروحية"، وكذلك عمل أبردسلي W.A. Beardslee في كتابه: "الأدب المسيحي في العهد الجديد"، وتظهر تلك العلاقة أكثر مثلاً في علاقة السرد كبنية لشكل من أشكال الخطاب الديني والنبوءة prophétie كمحتوى لاهوتي، بحيث ما يقال عن الله وعلاقته بالإنسان يمر عبر تشكيل قصص يلعب فيها السرد دوراً أساسياً، وكذلك علاقة الحكمة بالتشريع الديني، وعلاقة ترتيل الأناشيد بضرب الأمثال، فكل محتوى لاهوتي يقدم في شكل معين من الخطاب.

غير أن الذي يجعل الهرمينوطيقا الإنجيلية فريدة "هو أن ما تضيفه مختلف أنواع الآداب والكتابات الإنجيلية من خصوصية للصفات العامة للغة الشعرية هو الحديث عن (كلام الله) فهو مرجعها الخاص"² والذي لا يمكن أن نجده في النصوص الأخرى، لذلك يميز ريكور بين القراءة

1 Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 133.

2 François-Xavier Amherdet: Herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, p. 323.

الإيمانية للنص الديني والقراءة العلمية التي لا تفترض الإيمان كمبدأ للقراءة، لكنه لا يخفي إيمانه ولا مسعاه العلمي في تأويل النص الديني، ويربط بينهما ربطاً محكما، لأنه "إذا كان هناك عقل واحد، فإن العقل المسيحي لا يطلب مني شيئا آخر كفيلسوف، إلا العمل بأكثر كلفة وأكثر كمالا بالعقل، لكن العقل الكلي"¹.

نستخلص أنه رغم الطابع الخاص للنص الديني، والذي يأتي من خصوصية موضوعه، فإنه كأى نص آخر، يخضع للهرمينوطيقا العامة لأي نص أدبي أو تاريخي، أي لمقولات الخطاب ومقولات التأويل، وبالتالي لجدلية الفهم والتفسير.

2.1. مقولات التأويل في النص الديني:

1) الفهم المسبق للنص الديني:

كأى نص آخر، يكتسي فهم النص الديني طابعا كليا يقوم على الاحتمال والرهان، لأنه يعبر عن وجهة نظر صاحبه المحدودة وتجربته في الحياة من جهة، ومن جهة أخرى، أن النص المسيحي نفسه يقوم عند ريكور على شهادات هشة تتعلق بالمبشر والحياة الشخصية، والمجتمع الذي ينتمي إليه ذلك المبشر، "ليس هناك دليل يمكنه أن يسند لا التجربة ولا العنصر العقلاني، بهذا المعنى، يبدو الصليب جنون بالنسبة للعالم وفضيحة بالنسبة للعقل"²، بل إن حركة التفكير في الإيمان نفسها عند ريكور تكشف لنا عن حقيقة ذلك الاحتمال المرتبط بمسألة الاستماع للنص الديني، فالفهم مرتبط بمسلمات القارئ المسبقة التي استمدتها من طبيعة نظرتة للأشياء ومن التقاليد والثقافة التي ينتمي إليها، لذلك فريكور

1 المصدر نفسه، ص 379.

2 المصدر نفسه، ص 380.

هنا مثل غدامير يعتبر أن تقاليد التأويلات المختلفة للنص الديني تشكل تاريخ آثار معنى الكتاب المقدس، فإن كانت الكتابات المختلفة للأناجيل قد أغلقت، فإنها تفتح باب التأويلات التي تشيرها أكثر، وكذلك يرتبط الفهم بالمعنى الذي يمكن أن يعطيه النص من خلال بنيته الدلالية كعمل أدبي، وهذا التحديد لشكل الخطاب هو الذي يمكن من تحديد محتواه اللاهوتي، ولكنه في هذه المرحلة يبقى الفهم تكهنيا وافتراسيا بالنسبة إلى تحديد بنية الخطاب، وبالتالي بالنسبة أيضا لمحتواه الديني، حيث الحلقة الهرمينوطيقية تبرز جدل الفهم الكلي للنص مع فهم أجزائه، كما تبرز جدل حادثة الخطاب وكتابته، فحادثة الكلام الإلهي أي الوحي هو الحادث المؤسس لظاهرة كتابته، حيث يعرض علينا ذلك الوحي مكتوبا، ولكن لا يمكن معرفة تلك الكتابة كظاهرة للوحي الإلهي إلا لكون النص المكتوب يعلن ذلك، لذلك يقول ريكور: "أبدي الثقة بذلك الكلام بقصد فهمه، وبفهمه فقط أعطيه ثقتي"¹. كما أن المجتمع المحلي الذي ظهر فيه النص الديني، يعتبر مؤسسا لذلك النص، ولكنه يقبل أن تحلل شخصيته الجماعية من أجل فهم ذلك النص. ومنه نستخلص أن ارتباط الفهم المسبق للنص الديني بوجهة النظر الشخصية للقارئ، وبتاريخ التأويلات المختلفة للنص الديني، والمجتمع المحلي المؤسس لذلك النص، وببنية النص نفسه وأشكال الخطاب المنطوية تحته، كل ذلك يؤثر على فهم احتمالي كلي أولي يتطلب التفسير.

(2) علم التفسير الديني: l'exégèse

أكد ريكور أنه مادام النص الديني نص مكتوب فإن له بنية تركيبية، تسمح بتفسيره كأني نص آخر وعلم التفسير العلمي النقدي

1 المصدر نفسه، ص 382.

يجب أن يجد مكانا له ضمن علم التفسير الإيماني، بهدف إنتاج ما يسميه "قراءة متعلمة instruit"، وهذا لا يأتي إلا باتخاذ مسافة من النص الديني والقراءات المتتابعة له عبر التاريخ، وإدراج طرق النقد الأدبي والتاريخي من أجل فهم معنى النص الموضوعي، بل ينطوي علم التفسير الديني عند ريكور على طرق متعددة "التفسير التاريخي النقدي بحسب أنماطه المتعددة، الطريقة السيميائية، صور متعددة للتحليل الأدبي، القراءة القانونية للتناص أو المقاربة النمطية"¹.

يميل ريكور إلى الربط بين تلك الطرق والتقريب فيما بينها، وإمكانية تصحيح بعضها للبعض الآخر، رغم أن لكل طريقة مسلماتها، فهي تنبع من نظرية ما في اللغة أو الكلام أو الكتابة أو المعنى أو النص. وهذا ما يجب أن يدركه المؤول، كما أن التعاون بين الموارد والمعارف والعلوم interdisciplinarité المرتبطة بالنص الديني يفيد كثيرا فهم ذلك النص.

ويعطينا ريكور أمثلة كثيرة على إمكانية استفادة طرق التفسير من بعضها البعض في التطبيق على النص الديني، أهمها مثاله عن إمكانية تطبيق التحليل الوظيفي البنيوي لرولان بارت R.Barthes على تأويل فون راد لنصوص العهد القديم الذي طبق عليها التفسير التاريخي النقدي، حيث ميز بارت بين ثلاث مستويات في النص²:

1. مستوى الوظائف: أي أسس الأفعال المشكلة لبنية القصة.
2. مستوى الأفعال: أدوار الأشخاص الأساسية أو الفاعلين.
3. مستوى السرد: النظر إلى النص كاتصال سردي داخل النص.

1 المصدر نفسه، ص 386.

2 المصدر نفسه، ص 398.

ولاحظ بول ريكور أن فون راد في تطبيقه للتفسير التاريخي النقدي على نصوص العهد القديم، لجأ إلى استخدام طرق وقوانين بنويوية "عفوية" في جميع تلك المستويات المذكورة، أهمها على مستوى الوظائف، لجوءه إلى ترتيب الوحدات الصغرى في وحدات كبرى حتى وصل إلى المتتالية الكبيرة l'hexateuque المنظمة حول الإقرار بالإيمان، واستخدام قانون التوسيع السردى، الذي تملكه القصة في حد ذاتها، والذي يجعلها قادرة على الاتساع أو الضيق. كما عرف فون راد ظاهرة اندساس بعض العناصر غير السردية في القصة، كحالة الخروج من مصر للمجموعة التشريعية للتوراة. وعلى مستوى الأفعال، وجد ريكور بالأساس فكرة تراتبية الفاعلين في تيولوجيا فون راد، حيث "إسرائيل مأخوذة ككل تحتل دور الفاعل الشامل لكل حركة خلاص والشخصيات الأخرى مثل إبراهيم، موسى، يوسف، القضاة يتوزعون كفاعلين أقل ترتيباً"¹.

(3) فهم الذات لنفسها من خلال النص:

التفسيرات وطرق التصديق والتزييف المختلفة المرافقة لها، وكذلك مختلف المقاربات النقدية التي يمكن استخدامها لفهم المعنى الموضوعي للنص، لا تقوم في النهاية، إلا بالتحضير للقراءة الإبداعية للقارئ والمجتمع الحالى، الذي يريد أن يفهم النص بحسب سياق الحاضر، وحسب وضعيته. لكن المؤول لا يجب أن يسقط أحكامه الخاصة على النص الدينى، لذلك فهو مدعو لاتخاذ مسافة من نفسه، بوضع أفكاره الخاصة موضع تساؤل ونقد، وكذلك الشأن بالنسبة للتأويلات الأخرى للنص الدينى، بحيث في إمكانه دائما أن يقابل بين تلك التأويلات

1 المصدر نفسه، ص 400.

ويرفض بعضها أو ينتقدها ويربط فيما بينها. بل إنه داخل الكتابات المختلفة الأصلية للنص الديني توجد منافسة للتأويل المتعدد، ويبرز في كل ذلك دور هرمينوطيقا الشك التي استمدتها ريكور من ماركس وهابرماس ونييتشه. وهذا التجاوز الذي تقوم به الذات لذاتها ولواقعها الإيديولوجي الزائف يجعلها تجنح إلى الخيال وانتظار الجديد الذي لا تجده إلا في ديناميكية النص نفسه، حيث يتجاوز هو الآخر واقعه الأصلي لينفتح على عالم جديد وممكن، ينقل القارئ من المعنى إلى الإحالة، "النص يؤول قبل أن يتأول، لذلك فهو نفسه عمل للخيال المنتج، قبل أن يتبعه عند القارئ ديناميكية للتأويل ماثلة لتأويله"¹.

3.1. جدل الفهم والتفسير في النص الديني:

بعدما عرفنا مفهوم مقولات التأويل في التطبيق على النص الديني، نتابع الآن لحظتنا الجدل بين الفهم والتفسير، أولاً من الفهم والتفسير، وثانياً من التفسير إلى الفهم كما يفعل ريكور، في نفس المجال، أي النص الديني:

1) من الفهم المسبق إلى التفسير:

فهم النص الديني يبدأ دائماً برهان حول معنى النص، وما يجعله رهانا وافتراساً، هو أنه يرتبط بمسلمات القارئ الفكرية وتقاليده وتاريخه، وطبيعة نظراته الخاصة للأشياء التي يميزها التناهي والقابلية للخطأ، لذلك يتسم الفهم المسبق بطابع كلي لأجزاء النص ولتركيبه اللغوي وجنسه الأدبي، ولحتواه اللاهوتي، وهذا الطابع الافتراضي الكلي للفهم المسبق في حاجة إلى إجراءات التصديق وكذلك إجراءات التزييف التي من شأنها الحكم على صدق الأفكار أو زيفها في إطار الحلقة

1 المصدر نفسه، ص 410.

الهرمينوطيقية للعلاقة الجدلية بين الكل والأجزاء، وكذلك الحكم على كيفية إدراج طرق التفسير الملائمة للنص الديني التي تحدد أشكاله وبالتالي محتوياته اللاهوتية، مما يدل أن تأويل الكتابات الدينية، أي الأناجيل، وكذلك تأويلاتها لا تخضع للتحقق التجريبي في العلوم الدقيقة ولا معايير العلوم الإنسانية، بل تخضع إلى منطق الاحتمال وإجراء التصديق والتنفيذ وطرق التفسير الملائمة كالطريقة التاريخية-النقدية التي طبقها فون راد على نصوص العهد القديم. وأخيراً، فإن "الانتهاى إلى هرمينوطيقا مقبولة على أخرى غير ذلك، ليس إلا اختيار وجودي مرتبط في نفس الوقت بمقاربة موضوعية تفسيرية"¹.

(2) من التفسير إلى الفهم:

المناهج التفسيرية للنص، وطرق التزييف والتصديق الملائمة لها، لا تصل إلى أفكار جزئية ومبعثرة، فالطريقة الأركيولوجية (التاريخية النقدية) بوضعها النص على مسافة فإنها توضح لنا طبقات تركيبه، وكيفية نشوئه، فتعرف على منابعه ووثائقه المكتوبة، والإجابة المعطاة للكتاب الإنجيليين على مشاكل عصرهم، وكذلك الطريقة السيميائية التي تنقلنا من الدلالة السطحية إلى الدلالة العميقة، من خلال تحليل البنى المختلفة للنص، وهذا الحفر عن المعنى الموضوعي، وهذا التحليل للدلالات العميقة، لا يمكن أن يظهر الدلالة في صورة تأليفية، ولا يمكن لتلك الدلالة أن تنشط من جديد إلا بواسطة الفهم، فمهمة الفهم هنا هو التأليف وتنشيط المعنى الحاصل من تلك التحليلات الموضوعية، والذي يعبر عن كلام الله الذي جاء في النص وتاريخ تأويله، وتملك الذات للعالم الجديد الذي يعرضه خارجه. إنه متابعة الفهم لحركة معنى

1 المصدر نفسه، ص 412.

النص نحو مرجعه المتعالي، وتشكله به، واشتراح إحدى إمكانياته فيه، فهي متابعة لا تسقط أحكام الذات الخاصة، بل متابعة نقدية للفهم الذاتي وتمثل لما يفتحه النص أمامه. ومن المهم أخذ مثال عن تطبيق ريكور لهذه اللحظة الجدلية الأخيرة، حيث يعرض علينا في كتابه المشترك مع لاكوك، "التفكير في الكتاب المقدس" مثالا عن الارتباط بين التفسير التاريخي - النقدي وقطب الفهم مطبقا على "كتاب دانيال" وهو أحد كتاب الأناجيل. تمكن الطريقة التاريخية من الإمساك بالمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها النص، والبحث عن المؤلف، وعصره، التعرف على مختلف كتابات النص، تحديد المعنى الموضوعي من خلال تحديد أشكال الخطاب. والقارئ لهذا الكتاب يدرك أن كتابه تحت حكم أنتيوكوس الرابع Antiochus IV في القرن الثاني الميلادي، يريد أن يشجع معاصريه على مقاومة المد الهيليني، وهذا المعنى التاريخي هو الذي سيتأسس عليه كل تأويل لاحق.

لكن اللحظة الهرمينوطيقية الأساسية للفهم لا تبدأ إلا عندما نتساءل عن جدوى هذا التفسير التاريخي النقدي: هل يمكن أن ينتهي تأويل النص الديني عن طريق إقامة "علاقة عقلانية بين أنماط من الخطاب ووضعية تاريخية معينة؟"¹.

يؤكد ريكور أن "كتاب دانيال" إذا كان "لاكوك" يحلله في سياقه الأصلي من أجل اكتشاف دلالاته، فلنكتفي بتفتح هذه الدلالة على تأويلات جديدة في وضعيات أخرى، حيث تتحول مقاومة المد الهيليني والنبوءات الجديدة إلى معايير ونماذج رمزية يقتدي بها، وهذا الرفع لمعنى النص إلى أنموذج أو معيار وتطبيقه على وضعيات جديدة، يدل على

1 المصدر نفسه، ص 416

ديناميكية النص من جهة، وديناميكية التأويل من جهة أخرى، هذه الديناميكية الأخيرة تفترض هرمينوطيقا الشك للتخلص من الأوهام الذاتية، ذلك أن وضع فهم الذات لنفسها تحت تأثير عالم النص، يمكن أن يكون أكثر أهمية "في نمط هرمينوطيقا تنطلق من النص ومن عالم النص، فإنه لخيالي يتكلم النص أولا، مع اقتراحي لصيغ حريتي له"¹.

1. في الحكايات الخيالية:

1.2. أهمية الحكاية في فلسفة ريكور:

علاقة الأدب بالفلسفة علاقة كلاسية، ولطالما كان أعظم الفلاسفة أدباء، وكان أعظم الأدباء فلاسفة، فأفلاطون وأرسطو على قدر ما بلغت هامتهما في الفلسفة خلفا لنا أبحاثا هامة في الأدب والشعر والفنون بشكل عام، وكان المعري أديبا وفيلسوبا، وكذلك جورج سانتيانا الشاعر والفيلسوف الأمريكي... فليست الآداب بجميع صورها وأنماطها تخضع للنظريات الفلسفية كما هو شائع دائما، باعتبار الفلسفة نظرة عقلانية شاملة للمعرفة والوجود والقيم، بل إنه يمكن أيضا للفيلسوف أن يستخلص من الفنون الأدبية المختلفة نتائج فلسفية.

ولقد أضاف تطور فلسفة اللغة في العصر الحديث إلى تلك العلاقة الكلاسية بين الفلسفة والآداب زحما قويا، وأصبحت الفلسفة الحديثة تقوم بحق على علوم اللغة المختلفة وآدابها.

وفي هذا السياق العام، يندرج اهتمام ريكور بالحكاية وأشكالها المختلفة وخصائصها الأساسية لا سيما فكرة الحبكة والسرد والزمن.. وهذا ليس غريبا بالنسبة لفيلسوف لا يرى في الحكاية إلا نصا من

Paul Ricœur: Du Texte à L'action, p. 148. 1

النصوص التي يمكن للذات أن تفهم نفسها من خلالها، حيث ينسجم ذلك مع مفهومه للهرمينوطيقا النصية التي انتهت إليها.

الحكايات عند ريكور، ليست صيغا شكلية باهتة وبمجردة، بل تضرب بجذورها في ثنايا الواقع الإنساني، وتعتبر أكثر فأكثر على الأفعال الإنسانية حتى في أكثر أشكال الحكاية خيالا، مثل الحكايات الأدبية وحكايات الخيال العلمي. وبالإضافة إلى الحكايات الخيالية اهتم ريكور بالحكايات الأسطورية والحكايات الشعبية، والأعمال الفلسفية المرتبطة بها، مثل أعمال ل. شتراوس، وقريماس، والمدرسة الشكلانية الروسية. كما تحدث ريكور عن الحكايات الواقعية، واعتبر التاريخ حقلها الأساسي، مما يؤكد توسع مفهوم الحكاية ليشمل الواقع الإنساني كله، حيث الحياة الإنسانية حكاية يمكن أن تروى، "وإذا صح أن الخيال لا يكتمل إلا بالحياة، وأن الحياة لا تفهم إلا بالحكايات التي نرويها عنها، إذن فالحياة "المبتلاة بالعناء" بمعنى الكلمة الذي استعرناه من سقراط، هي حياة تروى"¹.

الحكاية مهما كان شكلها لا تتميز بطابع الحبكة فحسب، كما كان يعتقد أرسطو، بل تنقل إلينا تجربة الزمن الإنسانية التي يمكن أن نحكيها، ومن هنا يأتي طابعها السردي، فالحبكة هي الكلمة Muthos في اللغة اللاتينية التي تتركب من عناصر مختلفة زمنية وظرفية وعارضة، يقول ريكور: "الحبكة عمل تركيب: بفضل الحبكة، أهداف وأسباب ومصادفات تجتمع تحت الوحدة الزمنية لفعل شامل وكامل"²، فهي إذن ترتبط بقدرة الأديب على الإبداع، من خلال التأليف بين عناصر مختلفة

1 دايفد وورد: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، بيروت، ص 53.

2 Paul Ricœur: Temps et récit, T1, L'intrigue et le récit historique. Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 10.

لتشكيل حكاية، وهي عند ريكور مثل أرسطو محاكاة mimesis للفعل، أي أنها تنقل تجربة الحياة العملية للناس، لكن على خلاف أرسطو يبدو مفهوم ريكور للحبكة، في الحكاية، مرتبطا بمفهوم الزمن، وهو غير الزمن الفيزيائي المرتبط بحركة الأشياء، وغير الزمن الإنساني كما تقدمه التجربة الساذجة، فحالمًا تنقل تجربة الزمن العملية في الحكاية فإن مفهوم الزمن يتغير وكذلك أبعاده، فيصبح وحدة "تتفجر" فيها الأبعاد الأساسية المعروفة لدينا عن الزمن وهي الماضي والحاضر والمستقبل. ولكنه زمن لا يرتبط بتعاقب أحداث الحكاية كما يقدمه التحليل النبوي، فهذا الفهم أقرب إلى الزمن الكوني، أما الزمن الذي تعرضه القصة فهو الزمن الإنساني حقيقة، الذي ينظر إلى الماضي والحاضر والمستقبل من خلال الحاضر وحده، ومهما يكن مفهوم الزمن، فإنه هو الذي يجعل للحكاية بداية ووسطا ونهاية، وبالتالي يجعلها قابلة للسرد أي الحكوي أو القص، حي يقدم الحاكي حكايته للقارئ.

2.2. مقولات التأويل في الحكاية:

اتخذ ريكور من مصطلح أرسطو المحاكاة Mimésis أساسا يعبر عن مقولات التأويل الأساسية، وعن جدلية الفهم والتفسير المرتبطة بها، وما دامت الحكاية هي محاكاة لأفعال إنسانية في الواقع، فهي إذا ترتبط بفهم مسبق للفعل الإنساني في الحياة العملية، وهذا ما يسميه ريكور المحاكاة 1 أو التصور المسبق préfiguration، يلي ذلك المحاكاة 2 أو الصياغة التصويرية configuration، وهي تتوافق مع ظهور الحكاية مكتوبة، بحيث تأخذ شكلها وبنيتها السردية والزمنية والفنية. وأخيرا المحاكاة 3 أو إعادة التصوير refiguration حيث ترتبط الحكاية بفهم القارئ لنفسه من خلالها.

المحاكاة 1:

مهما كان شكل الحكاية فإنها تضرب بجذورها في الحياة العملية الإنسانية، فالأديب قبل أن يكتب الحكاية، هو إنسان يعيش حياة مليئة بالحكايات الحقيقية وغير الحقيقية، حكايات يشاهدها في أفعال الناس، وحكايات تروى له كالحكايات الشعبية، مما يدل أنها ترتبط بفهم مسبق للحياة العملية وبنية الأفعال التي يقوم بها الناس سواء بالنسبة لكتابتها أو قارئها. يقول ريكور في هذا الصدد: "لنرى ما هو معنى المحاكاة 1 في ثرائه: تقليد أو إعادة تمثيل الفعل، هو أولا الفهم المسبق لما هو الفعل الإنساني، لعلم دلالته، لرمزيته، لزمينته، وعلى هذا الفهم المسبق المشترك عند الكاتب وقارئه يؤخذ وضع الحبكة ومعها المحاكاة النصية والأدبية"¹.

يتضح من هذا القول أن بناء حكاية أو قراءتها يقوم على فهم مسبق لأفعال الإنسان وسماتها الدلالية والرمزية، فماذا يقصد ريكور بهذه الخصائص؟

الخصائص الدلالية هي ما يميز الفعل الإنساني عن الحركة الفيزيائية، فهو فعل هادف، أي يحقق أهدافا قد يعيها، وله فاعل يتحمل المسؤولية على كثير من نتائج فعله، وقد يكون ضحية ظروف وملايسات ومآسي فلا يكون مسئولا عنها، ويرتبط الفعل دائما ببواعث ودوافع تدفع الإنسان إليه، فليس هناك فعل عبثي يحدث دون مبرر ظاهر أو خفي، وهذه التصورات: هدف، فاعل، باعث، دافع، ظروف، مفاجآت... تشكل بنية دلالية للفعل الإنساني يسميها ريكور الشبكة التصورية le réseau conceptuel.

1 المرجع نفسه، ص 125.

وهذا الفهم المسبق الدلالي للفعل له علاقة ببناء القصة وعملية السرد التي تقوم عليها، حيث الانتقال من النظام التبادلي paradigmatique للفعل إلى النظام التركيبي syntagmatique للحكاية، يكسب التطورات الدلالية المجردة للفعل فعالية أكبر واندماجا ومعاصرة، بفضل الترابط المتوالي التي تحدثه الحبكة بين الفاعلين وأفعالهم وما يحدث لهم.

أما الخصائص الرمزية للفعل، فهي ليست الإسقاطات الذاتية النفسية على الفعل، ولا هي التطبيقات الفعلية لنماذج مثالية، إنها متضمنة في الأفعال الإنسانية نفسها، وأن هذه الرموز هي التي تعطي للفعل دلالته، ولذلك قال ريكور: "الرموز هي مؤولات داخلية للفعل"¹ فالذي يرفع يده، فإن فعله هذا يمكن أن يكون علامة على القسم أو التحية أو ردها أو الموافقة على أمر ما... كما أن تلك الرموز هي بمثابة معايير يمكن الحكم على الأفعال من خلالها أخلاقيا وجماليًا، فنستحسن فعلا أو نستقبحه، نعتبره خيرا أو شرا.

وأخيرا عاد ريكور إلى أوغستين Augustin وهيدجر لاستخلاص السمات الزمنية المميزة للفعل، حيث لا يفهم أوغستين الزمن بأبعاده المعروفة: ماض وحاضر ومستقبل، بل يحصر الزمن في الحاضر، ويجعل الحاضر حاملا للأبعاد الزمنية الأخرى، وبالتالي فهناك: حاضر أشياء المستقبل، حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة. وبذلك يعتقد ريكور أن أوغستين يضعنا في الطريق المؤدي إلى كشف البنية الزمنية الأولية للفعل الإنساني.

أما هيدجر، فإنه يعتبر الزمن خاصية لوجود الذات في العالم، فالذات - في الزمن، أي تعيش الزمن، وهي ذات زمنية "أن تكون في

1 المرجع نفسه، ص 114.

الزمن يعني قبل كل شيء أن تعد من الزمن، وبالنتيجة أن تحسب، ولكن بما أننا نعد من الزمن ونعمل الحسابات، فإننا نستطيع اللجوء إلى القياس وليس العكس¹، فليس الزمن إذا مفهوما معرفيا، وبالتالي فهو ليس قياسا للحظات محدودة، بل هو نمط وجودي قبل أن يكون نمطا معرفيا، وهو في حالته الأولية تلك يستمد من الهم المتعلق بوجود الذات في العالم كشعور بتناهي الزمن، واتجاه ذلك الوجود نحو الموت. وعلى هذا المعنى الوجودي للزمن يقيم ريكور كل الصيغ السردية وكل أشكال الزمنية المرتبطة بها، وهو بذلك يتجاوز التحليل الوجودي المباشر لفكرة الزمن، ويعترف في نفس الوقت أن علاقة الزمن بتلك الأشكال السردية الأدبية هي علاقة ضمنية، على مستوى الأفعال الإنسانية في الحياة العملية.

نستخلص أن القارئ الذي يتقدم لقراءة الحكاية، يتقدم إليها بتصور مسبق للفعل الإنساني في الحياة العملية، ولخصائصه الزمنية والرمزية والدلالية، كما تقدمها له تجربته المعيشية المحدودة، الأمر الذي يجعل فهمه المسبق للحكاية كليا وافتراضيا ومحدودا، ذلك أن ما يميز الحكايات من بنى سردية وحبكات فنية وأساليب لغوية تتجاوز ذلك الفهم المسبق للفعل الإنساني، وتقتضي تحقيق مصداقيته أو زيفه إجراءات التفسير.

المحاكاة 2:

يضع ريكور المحاكاة 2 بين مرحلة سابقة هي المحاكاة 1 ومرحلة لاحقة هي المحاكاة 3، ويريد أن يعرف دور الوساطة الذي تقوم به عملية الصياغة التصويرية configuration، حيث تظهر الحكاية ما كان

1 المرجع نفسه، ص 122.

له صورة في الحياة العملية للفعل الإنساني، من خلال وضع الحكبة وترتيب عناصرها المختلفة، فالحكمة إذا هي التي تقوم بدور "وساطة لها سعة أكبر بين الفهم المسبق، وما يمكن اعتباره الفهم البعدي لنظام الفعل وخصائصه الزمنية"¹.

يتضح من هذا أن الحكبة تقوم مقام التفسير، وهذا ليس استنتاجا، حيث نجد ريكور نفسه يستخدم في الجزء الثاني من كتابه: "الزمن والقصة" الجزء الأول عنوانا يدل على ذلك، هو: "التفسير عن طريق وضع الحكبة"، الأمر الذي يجعل فهم الوساطة الذي تقوم به الحكبة في القصة أمر في غاية الأهمية، باعتباره يدل على دور التفسير أيضا، ولتفسير ذلك يؤكد ريكور أن الحكبة من حيث هي تركيب، تستخلص حكاية لها معنى من حوادث فردية مشتتة، فهي وساطة بين الأجزاء والكل، ولكن ضمن الحكاية تكتسب تلك الأجزاء المشتتة معنى ضمن الكل، كما أن الكل لا يكتسب معناه إلا من خلال انتظام تلك العناصر، بحيث نستطيع التكلم عن موضوع للحكاية. والحكمة وساطة أيضا، لأنها تتركب بين عناصر غير متجانسة أصلا في طبيعتها: فاعلون، وسائل، ظروف، تفاعلات ونتائج غير متوقعة. وفي اعتقاد ريكور أن أرسطو لم يجعل الحكبة مفهوما مغلقا، فهي تنفتح دائما على التأليف بين عناصر جديدة، ولذلك "أرسطو يساوي الحكبة بالصياغة التصويرية التي ميزناها كانسجام وعدم انسجام هذه الخاصية التي تشكل، بصفة نهائية، وظيفة الحكبة في الوساطة"². يدل هذا على ارتباط مفهوم الحكبة بجدل الانسجام بين عناصرها وعدم الانسجام، فمن جهة، يدل الانسجام بين عناصرها على أنها وحدة تركيبية لعناصر مختلفة، ومن

1 المرجع نفسه، ص 127.

2 المرجع نفسه، ص 128.

جهة أخرى فإن هذه الوحدة عند ريكور ليست مجردة، بل ديناميكية، فهي صيرورة قد تتخلى على بعض عناصرها وتضم عناصر جديدة، ومن هنا يأتي مفهوم عدم الانسجام بين عناصرها.

وأخيراً، فإن تلك الوحدة الديناميكية للحبكة هي وحدة زمنية، لكنها لا تشير إلى تعاقب لحظات مجردة، بل تشير إلى "بعدين زمينيين: أحدهما تسلسلي والآخر ليس كذلك، الأول يشكل البعد الحكائي épisodique، والثاني هو البعد التصويري نفسه، الذي من خلاله الحبكة تحول الحوادث إلى حكاية"¹. ويقيم ريكور فرقاً أساسياً بين هذين البعدين من الزمن، فالزمن الذي يشير إلى تتابع الحوادث يمثل الزمن السردى تمثيلاً خطياً من الماضي إلى الحاضر فالمستقبل، ويعبر عن تسلسل الحوادث تسلسلاً مفتوحاً يسمح بإضافة غيرها، مما يؤدي بالقارئ إلى القدرة على متابعة الحكاية، وفهم لماذا وكيف قاد ذلك التسلسل للحوادث إلى النتيجة التي تنتهي بها. أما البعد التصويري، فإنه يقدم خصائص عكسية للزمن الأول، حيث ترتيب الحوادث يحول تسلسلها إلى كل ذا دلالة هو موضوع الحكاية، كما يفرض على ذلك التسلسل "نقطة نهاية"، وهو ما يمكن من النظر إلى الحكاية ككل، وكذلك مفهوم الزمن الذي تحمله.

أضاف ريكور إلى الصياغة التصويرية للحبكة خاصيتين أساسيتين هما التقليد والتخطيط، حيث بصياغتها للكل، الذي هو حاصل الجمع بين حوادث مختلفة، تحتاج إلى تخطيط صيغة إبداعية، وهنا يقرب ريكور فعل الأخذ الكلي لمعنى الحكاية من فعل تخطيط الخيال الإبداعي عند كانط، الذي هو ملكة إبداعية ومرتبة عالية وتركيبية وليست نفسية،

1 المرجع نفسه، ص 129.

حيث الحكبة تركب أيضا بين موضوع الحكاية ككل والتقديم الحدسي للظروف والتغيرات والحوادث، وهي بذلك تقدم صورة تخطيطية عن معنى الحكاية والوظيفة السردية.

أما دور التقليد في صياغة الحكبة، فإنه يرتبط عند ريكور بجدل التجديد والترسب، فالترسب هو تشكل أنماط ونماذج مختلفة لوضع الحكبة في القصص عبر التاريخ وثباتها نسبيا، وهذه النماذج لا تفرضها التقاليد أو العلاقات الجدلية بين انسجام العناصر وعدم انسجامها المميّزة للحكبة، ولكن الأعمال الأدبية الفردية مثل الإلياذة وأوديب الملك... عندما تصبح نماذج يقتدى بها، غير أن التقليد يرتبط أيضا بالتجديد، حيث الأعمال الأدبية مثل الشعر والحكاية والقصة والرواية إذا كانت تميل إلى الترسب من خلال تقليد نماذج جاهزة، فإن الأعمال الفردية التطبيقية سرعان ما تحيد عن تلك النماذج شيئا فشيئا وتتجاوزها إلى نماذج جديدة، مثل تجاوز الرواية الحديثة لأنموذج الرواية الكلاسيكية. غير أن اعتبار ريكور الحكبة كواسطة بين الفهم المسبق الذي يأتي به القارئ إلى الحكاية، والفهم البعدي الذي يأتي بعدها، حيث يفهم القارئ نفسه من خلال العالم الذي تبسطه أمامها، يجعل الحكبة تقوم مقام التفسير، وي طرح تساؤلات حول موقف ريكور من التحليل البنيوي للحكاية الذي يعده أيضا ضروريا ومشروعا. فما مدى هذه المشروعية؟

يجب التذكير هنا بالانتقادات والمؤاخذات التي قدمها ريكور حول استخدام المنهج البنيوي كطريقة للتحليل بشكل عام، وفي الحكاية بشكل خاص، ويلاحظ من خلال تحليله لمفهوم الحكبة أنه يراعي تلك الانتقادات، حيث تبدو الحكبة عنده وحدة ديناميكية، وهي تتغير وتأخذ أشكالا مختلفة في التاريخ الأدبي، وترتبط بعوامل خارجة عن

نص الحكاية كالتراث والواقع الاجتماعي والعلمي، ثم إن تحليل الحكاية لا يجب أن ينتهي بإدراج الوحدات الصغرى في الوحدات الكبرى، وتفسير البنية السردية للحكاية من خلال علامات النص فقط، "فقد كانت الوظيفة السردية من حيث هي متميزة عن فكرة الصورة أو البنية السردية تقود نحو فكرة مفادها أن الحكاية هي فعل خطاب يتوجه إلى خارج ذاته، ونحو تمحيص المجال العملي لمتلقيه"¹، وهو مثلاً يأخذ بتحليل رولان بارت للحكاية إلى ثلاث مستويات: الوظائف، الأفعال، الاتصال السردى بين الحاكي والمتلقي من خلال بنية النص. لكنه يؤاخذ على أن الأشخاص لا يبدون كذوات نفسية فردية، بل يعرفون من خلال صفات ووظائفهم، وأن الاتصال السردى لا يجب أن يبقى على مستوى النص أو حتى على مستوى التناص، لأن النص المرتبط بتاريخ معين وبوضعية معينة، هو رسالة موجهة إلى قارئ له تاريخ ووضعية أيضاً مختلفة، واختلاف تاريخ القراء ووضعايتهم يؤدي إلى اختلاف تأويل رسالة النص. وقد كان قريماس يريد أن يحصل على تقليص منطقي للحكاية، انطلاقاً من نقص أولي، وكان يتساءل إلى أي مدى المتوالية المتسلسلة للحكاية يمكن أن تعطي خطوة لبنية غير دائمة أصلاً *achronique*؟ ولكن تبقى دائماً بالنسبة لريكور بنية تعاقبية، لأن الوساطة التي تقيمها الحكاية بين البنية السطحية والبنية العميقة ليست فقط منطقية، ولكن تاريخية أساساً، أما ف. بروب من المدرسة الشكلانية الروسية، فإنه قد درس الحكايات الشعبية الروسية، وحاول أن يهيئ شكل أولي لمظاهرها الرمزية، بالنسبة لريكور، "المتتالية الوظيفية لبروب تبدو متسلسلة على مستوى البنية السطحية، لذلك يجب الحفر للقبض على البنية العميقة ذات الطبيعة غير الدائمة

1 بول ريكور: بعد طور تأمل، ص 93.

achronique فليس تعدد الرموز مجرد تغيرات لقلب أصلي¹ وانتهى ريكور إلى أن التحليل البنيوي يجب أن يفتح على نط آخر للتأويل يجعل النص يتعالى على نفسه، لكي يرتبط أكثر بعالم القارئ.

المحاكاة 3:

التحليل البنيوي والتعديلات التي أدخلها ريكور عليه، تبقي دوره الأساسي وهو نقل القارئ من المعنى السطحي للقصة إلى المعنى العميق، لكن انطلاقاً من هذا المعنى بالذات يتأسس فهم الذات لنفسها حيث يتشكل ذلك الفهم بعالم الحكاية وتملك قارئها للإمكانيات وطريقة الوجود التي يتضمنها ذلك العالم، وإن كان "انصهار الآفاق" بين عالم النص وعالم القارئ يتم أولاً في الخيال، نظراً لتعالى القصة على سياقها الأصلي، وتعالى القارئ على أحكامه الذاتية، فإن معنى ذلك الانصهار ينتهي بتطبيقه على وضعية القارئ، وهنا فقط يحصل التملك، وهذا التملك لا يعني الذاتية ما دام تملكاً لعالم الحكاية ورؤية الذات من خلالها.

بالنسبة لريكور، أرسطو أيضاً، كان يعتقد أن مسار المحاكاة mimésis لا ينتهي إلا عند القارئ أو السامع، عندما يقول إن الشعر "يعلم" الكلي، وأن التراجيدية بتمثيلها للرحمة والرعب تحقق تطهيراً لهذا النوع من الانفعالات. فالنصوص الشعرية والتراجيدية إذن تتعالى على نفسها عند أرسطو لتتصل بقراء كثر وتؤثر عليهم، ولذلك فالمحاكاة تعبر عن تقاطع بين عالم النص وعالم القارئ، بحيث تتخذ الحكاية كأمّودج لتجربة من يتلقاها في الحكاية. ولكن هذا الاتصال بين العالمين يطرح إشكالية المرجع في الحكايات الخيالية، هل الحكايات الخيالية

François-Xavier amherdet: Herméneutique philosophique de Paul 1
Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, p. 255.

تتكلم عن العالم وبالتالي تتكلم عن مرجع؟ يجيب ريكور بالإيجاب، فهي تتكلم عن مرجع، لكنه مرجع مجازي أو استعاري يقوم على محور المرجع الوصفي الواقعي لكي "يوحي بأن يكون، في مقارنة ثانية، الشرط السلبي لكي تتحرر قدرة أكثر جذرية لمرجع له أبعاد وجودنا في العالم"¹، فالحكاية إذن تعمل على إعادة وصف العالم، لأنها تعيد صياغة الفعل الإنساني في الخيال، ووظيفتها السردية هي الدلالة على ذلك الفعل في بعده الزمني، وما تتركه الحكاية في ذهن القارئ هو معنى مجازي يمكن أن يتمثله في واقعه، وبالتالي يشترع فيه إمكانياته.

3.2. الحركة الجدلية في الحكاية الخيالية:

1. من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2:

تناسب هذه الخطوة مع اللحظة الأولى للجدل الريكوري، وهي لحظة الانتقال من الفهم المسبق إلى التفسير، حيث يستمد القارئ فهمه الأولي للحكاية من تجربته الخاصة في الحياة العملية، وفهمه للسلوك الإنساني في أبعاده الدلالية والرمزية والزمنية، فقد يعتبر القارئ قدرة البطل في إحدى الحكايات الخيالية على وقف الزمن في لحظة معينة من الليل، لكي يخلص صديقاً من موت محقق، قبل طلوع النهار، فكرة خيالية فحسب، أو فكرة تعبر عن إلحاح موقف إنقاذ ذلك الصديق عند البطل، أو عدم سعة الزمن لتحقيق ذلك. وعلاقة مثل هذه الأفكار الجزئية بالمعنى الكلي الذي يتكون في ذهن القارئ عن موضوع الحكاية يبقى رهاناً، لذلك يتسم فهم القارئ الأولي بالذاتية، وهو رهان يتطلب التصديق، والتصديق ليس التحقق التجريبي عند ريكور في جميع الأحوال، بل يستند إلى منطق الاحتمال الذي يوازن مدى ملائمة

1 المصدر نفسه، ص 151.

الأفكار والأسلوب والجنس الأدبي لبنية الحكاية الخيالية وحبكتها في أبعادها السردية والزمنية، وهذا يتطلب التحليل البنيوي الذي يعتبره ريكور مشروعا وضروريا، لكنه معدل، فالحبكة عند ريكور ليست فقط بنية مجردة، بل محاكاة للفعل الإنساني، والزمن ليس فقط مجرد تعاقب للحظات مجردة، بل هو مفهوم نفسي ووجودي، والاستناد أيضا إلى علوم النص "بعلم أن علما للنص يستطيع أن يؤسس حول الطابع المجرد للمحاكاة 2، ويستطيع أن لا يعطي اعتبارا إلا للقوانين الداخلية للعمل الأدبي، دون مراعاة لمصعد النص أو مهبطه"¹ وتنتهي هذه اللحظة الأولى للجدل بتحديد المعنى الموضوعي للحكاية.

2. من المحاكاة 2 إلى المحاكاة 3:

تتوافق هذه الخطوة الجدلية عند ريكور، بالانتقال من المعنى أو المغزى الذي تحمله الحكاية إلى مرجعها المجازي الذي يحيل إليه ذلك المعنى، حيث العودة من التفسير إلى فهم الذات لنفسها من خلال عالم الحكاية. هنا التفسير ينمي الفهم إلى حد انصهار أفق القارئ مع أفق عالم الحكاية في الخيال، حيث تشترع الذات إحدى إمكانياتها فيه، ويكون ذلك باعثا لها على تطبيق ما فهمته. وهذا يدل على تملكها لعالم الحكاية المفتوح ومدى تمثيلها إياه في أفكارها وأفعالها وطريقة وجودها في العالم. إن إعادة تصوير عالم الحكاية من قبل القارئ يشمل إعادة تصوير ومحاكاة التجربة التي تتضمنها حبكتها وكذلك مفهوم الزمن المرتبط بها. وهكذا يظهر لزما، في نهاية التحليل، أن القارئ هو العامل بحق، الذي يتحمل بفعل قراءته وحدة المسار من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عبر المحاكاة 2.

1 المصدر نفسه، ص 106.

3. في الاستعارة:

1.3. بين الحكاية والاستعارة:

يتناول ريكور في كتابه "الاستعارة الحية" مفهوم الاستعارة على مستوى البلاغة السيمياء وعلم الدلالة، وأخيرا على مستوى الخطاب عامة والخطاب الفلسفي خاصة. حيث في البلاغة تبدو الاستعارة كمجاز مبني على المماثلة، و"هي تركز على انتقال وعلى توسيع لمعنى الكلمات"¹ ورغم أنها تتعلق بالكلمة أو الاسم، إلا أنها تسمية منحرفة لهما، مثل قولنا فلان أسد، وقد أدى تمييز بنفنيست بين السيمياء كعلم للعلامة وعلم الدلالة كعلم بمعنى الجملة، إلى الإيحاء لريكور بالتمييز "بين نظرية التوتر ونظرية الإبدال، الأولى تطبق على الاستعارة في سياق الجملة مأخوذة ككل، والثانية تتضمن آثار المعنى على مستوى الكلمة معزولة"²، هكذا يفحص ريكور الاستعارة على محك علمي السيمياء والدلالة، ولكنه لا يكتفي بذلك، إذ هو يراعي ذلك المفهوم على مستوى الخطاب، حيث تعمل الاستعارة على إعادة وصف الواقع من جديد، من خلال أشكال الخطاب المختلفة كالحكاية والشعر والفلسفة. ولعل أكثر الأفكار عمقا في الخطاب الفلسفي، هي تلك العلاقة التي تربط الاستعارة بالميتافيزيقا، حيث إذا كانت دلالة الاستعارة مبنية على المماثلة بين الكلمات، فإن حلول القضايا الميتافيزيقية مبنية على المماثلة بينها وبين القضايا الطبيعية، وبالتالي هل تلك المماثلة مجرد مجاز أم حقيقة؟ وهي قضية تثير اختلافا بين الفلاسفة.

1 Paul Ricœur: La métaphore vive. Editions du Seuil, 1975, p. 07.

2 المصدر نفسه، ص 08.

ويربط ريكور بين الاستعارة والحكاية، حيث يعتبر كتابيه: "الاستعارة الحية" و"الزمن والحكاية" توأم، ليس بسبب ظهور أحدهما بعد الآخر، ولكن لكونهما يتضمنان موضوعي الحكاية والاستعارة اللتين تتميزان بأن "آثار المعنى المنتجة عن هذه أو تلك تأتي من نفس الظاهرة المركزية للتجديد الدلالي"¹ ففي الاستعارة يتعلق ذلك الإبداع الدلالي بإنتاج دلالي مناسب وجديد بواسطة إسناد غير مناسب، وحتى لا يبدو هذا تناقضا، فإن الإسناد غير المناسب يبدو في الظاهر فقط، حيث عندما نقول فلان أسد، فإن المحمول أسد يبدو غير مناسب للإنسان، فشتان بين الإنسان والأسد، لكن الاستعارة لا تتعلق بهذا المعنى الظاهري، بل دلالاته العميقة وهي صفات الشجاعة والثبات والسلطة والاستقلالية عند الأسد.

أما في الحكاية، فإن الإبداع الدلالي يركز على إبداع حبكة، وهي عمل تركيبي بين عناصر مختلفة، وفي كليهما يلعب الخيال دورا أساسيا، حيث يعتمد الخيال في الاستعارة على المماثلة وذلك عن طريق التقريب بين الكلمات التي تبدو متباعدة في الظاهر، وإيجاد علاقة تركيبية بين بعض صفاتها، حيث تتجدد الدلالة، وفي القصة يعتمد وضع الحبكة على إعادة تشكيل وتأليف عناصرها المختلفة، والتخطيط لدلالاتها العقلانية.

وإذا كان جدل الفهم والتفسير يطبق على الحكاية، فإنه يطبق أيضا على الاستعارة، ففي كليهما التفسير أكثر يؤدي إلى فهم أفضل.

Paul Ricœur: Temps et récit, T1, L'intrigue et le récit historique, 1
1983, p. 09.

2.3. جدل الفهم والتفسير في الاستعارة:

1) من الفهم المسبق إلى التفسير:

ترتبط الاستعارة بفهم مسبق تقريبي يتمثل في التطبيق اللغوي لما هو شعري، ومثلما سبقت القصائد الشعبية الشفوية الأشعار الأكاديمية الأكثر تنظيماً، فكذلك استخدم الإنسان في الحياة العملية الاستعارة في أغانيه وفي أشعاره وفي تسميته للأشياء والأشخاص، على أساس مبدأ المماثلة. يقول ريكور في هذا الصدد: "المشكل الإستمولوجي المطروح، سواء بالنسبة للاستعارة أو الحكاية، يتعلق بربط التفسير الذي تطرحه العلوم السيميائية - لسانية بالفهم التقريبي الذي يصدر من عائلية *familiarité* مكتسبة من التطبيق اللغوي، سواء كان شعرياً أو سردياً"¹ إذن، فالقارئ الذي أتى لفهم الاستعارة في النصوص الأدبية أو حتى في الأمثال والحكم والكلمات المعزولة، لا شك أن له تصور مسبق للاستعارة المستمدة من التطبيق اللغوي في الحياة العملية. لكن ذلك التصور المسبق يبقى مرتبطاً بتجربة صاحبه المحدودة، ومن هنا يبقى دائماً تصوراً تقريبياً لمفهوم الاستعارة وبنيتها لا سيما في الجملة أو الخطاب حيث توتر الدلالة بين ما هو ظاهر في الجملة أو الخطاب وبين ما هو جديد من الدلالات. في هذه الحالة "الفهم... هو امتلاك الدينامية التي بفضلها، عبارة استعارية، أو تناسب دلالي جديد يظهر حطام التناسب الدلالي كما يظهر لقراءة حرفية للجملة"². إدراك الدلالة الجديدة في العبارة والذي يتجاوز المعنى الحرفي هو الفهم الحقيقي للاستعارة، وهذا الفهم عند ريكور مرتبط بإدراك بنية الاستعارة، من حيث هي كلمة أو اسم في البلاغة أو السيميائية، فهي هنا "استبدال

1 المصدر نفسه، ص 11.

2 المصدر نفسه، ص 11.

لاسم غريب بشيء آخر، لا يحصل بذلك على تسمية خالصة"¹ وفي لسانيات الجملة المرتبط أكثر بعلم الدلالة عند ريكور، الاستعارة دلالة جديدة في الجملة تتجاوز المعنى الحرفي، وأخيرا من حيث هي مفهوم عام في الخطاب يحيل إلى ما وراء الخطاب نفسه. وهذا يعني أن فهم دلالة الاستعارة مرتبط بتحليل بنيتها البلاغية والدلالية والسيمائية، الأمر الذي يدل على تعقد ذلك المفهوم.

(2) من التفسير إلى الفهم:

لم يهتم ريكور بمعنى الاستعارة فقط، بل اهتم أيضا بمرجعها، ذلك أن الاستعارة، إذا كانت ترتبط ببنية لغوية شعرية ودلالية وفلسفية وبلاغية، فإن دلالتها لا تنحصر في اللغة، بل تحيل إلى مرجع خارجها، لا يتوانى في تسميته بالمرجع الاستعاري، فالاستعارة من حيث هي مظهر من مظاهر الخطاب الشعري، تجلب للغة أبعادا وقيما وكيفيات جديدة، ليست داخلية في اللغة الوصفية المباشرة، وبنفس القوة فإن مرجعها الاستعاري هو عالم الدلالة التي تطرحه أمام القارئ، يقول ريكور: "إن قدرة العبارة الاستعارية على إعادة وصف واقع غير قابل للوصف المباشر، أوحى لي بأن أجعل من "أرى - مثل voir-comme"، التي تختصر قوة الاستعارة، الكاشف عن "كن - مثل être-comme" على المستوى الأنطولوجي الأكثر جذرية"².

إن الانتقال من معنى الاستعارة إلى مرجعها يتناسب جدليا مع الانتقال من التفسير إلى الفهم، أي الانتقال من تحليل بنية الاستعارة إلى فهم العالم الذي تبسطه أمامها، والمبني على المماثلة، حيث يستطيع القارئ تمثل دلالة ذلك العالم واشتراك إمكانياته، وإعادة وصف واقعه.

Paul Ricœur: La métaphore vive. Editions du Seuil, 1975, p. 87. 1

Paul Ricœur: Temps et récit, T1, p. 12. 2

4. في علم التاريخ:

1.4. الموضوعية والذاتية في علم التاريخ:

لقد عني ريكور بالتاريخ مبكرا في مساره الفلسفي، وما كتبه حوله كثير، غير أن أهم تلك الكتابات هي: "التاريخ والحقيقة l'histoire et la vérité الزمن والحكاية temps et récit" "الذاكرة التاريخ، النسيان la mémoire, l'histoire, et l'oublie" هذا الأخير الذي نشر سنة 2000، يعتبر كتابا أكثر شمولية وعمقا لأفكاره في التاريخ. غير أن تناول له لإشكالية الذاتية والموضوعية في التاريخ نجدها في كتابه: "التاريخ والحقيقة" الذي نشر سنة 1955، وأنا أعرضها هنا، لأنها تمثل في نظري إطلالة مهمة على جدل الذات والآخر البعيد في الزمن، وجدل التفسير والفهم المرتبط إبستمولوجيا بجدل الموضوعية والذاتية بشكل واضح، فعادة ما يمثل ميولنا ومقاصدنا ودوافعنا الذاتية يتطلب الفهم وما يشكل موضوعا لتفكيرنا، هو شيء خارج عنا، وبالتالي يتطلب التفسير. يعرف ريكور الموضوعية "بما أعده الفكر المنهجي، ووضعه في نظام مفهوم، وهي التي تستطيع كذلك إفهامنا"¹، هذا التعريف يتجاوز حصر الموضوعية في النطاق الفيزيائي، ذلك أن كل تفكير منهجي منظم هو تفكير موضوعي، وبما أن هذه المناهج متعددة، فيترتب على ذلك تعدد مستويات الموضوعية وتعدد أشكالها، الأمر الذي يجعل للتاريخ موضوعية خاصة به، وهي موضوعية مرتبطة بما كان يسميه مارك بلوخ marc bloch "مهنة المؤرخ".

مهنة المؤرخ قائمة عند بلوخ على قواعد منهجية خاصة بالتاريخ، أهمها: إعادة بناء الحادثة التاريخية الماضية من خلال المصادر والمراجع

1 Paul Ricœur: Histoire et vérité. Éditions du Seuil, 67, Paris, p. 27.

والآثار التي تتكلم عنها، وهذا يعتبره بمثابة ملاحظة علمية للحادثة التاريخية، وبما أن هذه الملاحظة تعتمد على تلك المصادر والمراجع وليس على الحادثة التاريخية نفسها، فهي إذا ملاحظة غير مباشرة، وهذا ما يشكل طابعها الخاص في التاريخ، ويعتمد المؤرخ أيضا على النقد التاريخي، بحيث لا يتقبل ما جاء في تلك المصادر التاريخية تقبلا أعمى، بل يضعه موضع تساؤل ونقد، الأمر الذي يمكنه من التأكد من مدى مصداقيتها، ثم يعرض المؤرخ لتلك المعلومات المشكلة للحوادث التاريخية عرضا تسلسليا منظما وفق طبيعتها الزمنية أو نوعيتها الخاصة، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو حضارية، وهذا ما يسميه بلوخ بعملية التركيب التاريخي للحوادث. لكن تركيب الحوادث وعرضها متسلسلة لا يكفي، إذ يستدعي الأمر تفسيرها، أي البحث عن الأسباب التي تتحكم فيها، بواسطة المقارنة التاريخية، التي تنتهي إلى تحديد الأسباب العامة المتحركة في التاريخ، أي القواعد العامة لتفسير التاريخ. هذه القواعد المنهجية عند بلوخ لا تقل أهمية عن تلك التي نلجدها عند مؤرخين آخرين غرضهم جميعا هو تحقيق الموضوعية في التاريخ، والذي يستشهد بهم ريكور أيضا كدلالة على الموضوعية التاريخية، مثل ريمون آرون Raimond Aron.

لكن هذه الموضوعية التاريخية تبقى بالنسبة لريكور غير مكتملة، حيث تكتنف الذاتية مهنة المؤرخ من وجوه مختلفة أهمها أن كل مؤرخ محكوم بنظرة مسبقة للتاريخ قلبي عليه اختياره للحوادث التاريخية ولعوامل تفسيرها، وتتميز الهام منها عن غير الهام، وهذا يدل أن "عقلانية التاريخ نفسها تأخذ بحكم الأهمية هذا، الذي رغم ذلك يفتقد إلى معيار أكيد"¹.

1 المصدر نفسه، ص 53.

كذلك الحوادث التاريخية تخضع لأسباب متشابكة ومعقدة، الأمر الذي يتطلب تنظيمها وتنضيدها قصد تحقيق الموضوعية، لكنه تنظيم وتنضيد يبقى ناقصا، لأنه ضمن تلك الأسباب المركبة، توجد دوافع بسيكولوجية، تعبر عن المقاصد والدوافع والآراء الشخصية لفاعلي تلك الأحداث، كما أن علاقة المؤرخ بموضوع دراسته تندرج ضمن جدل الذات والآخر البعيد في الزمن، وهذه المسافة الزمنية بين المؤرخ وموضوع دراسته تفرض عليه استرجاع الماضي وإعادة تشكيله في الحاضر. لكنه وهو يفعل ذلك، إنما يستند إلى نوع من الخيال الزمني، الذي يرتبط حتما بذاتية المؤرخ.

وأخيرا، فإن التاريخ هو دراسة للإنسان، ذلك أن "ما يريد التاريخ تفسيره وفهمه في آخر المطاف هم الناس، الماضي الذي بعدنا عنه هو ماضي إنساني، وللمسافة الزمنية تضاف إذن، هذه المسافة المتميزة، التي تأخذ بكون الآخر، هو إنسان آخر"¹، فالمؤرخ يدرس أناسا مثله، وكيف عاشوا ماضيهم، ومن شأن ذلك أن يجعله يتعاطف معهم، ويؤثر قيمهم.

إن هذا الاندماج للذاتية في صلب مهنة المؤرخ تجعلنا نتساءل عن مشروعيتهما، وبالتالي عن مدى قبول التاريخ بها، من حيث إنه علم. وإجابة على ذلك يميز ريكور بين الذاتية الجيدة والذاتية السيئة، ذاتية جيدة، هي ذاتية البحث الملحة عند المؤرخ على تفسير وفهم جديدين للتاريخ، وذاتية سيئة، هي تلك التي تثير العواطف وتتلاعب بالعقول. وهكذا فإن الموضوعية تظهر كمقصد علمي للتاريخ، وتستوعب ذاتية جيدة، هي في الحقيقة إحدى أبعادها، وتستبعد ذاتية أخرى سيئة، هي أقرب إلى تزيف الحقائق التاريخية. بالمنطق "تعريف الموضوعية أصبح

1 المصدر نفسه، ص 36.

أخلاقيا"¹، أي انه مرتبط بمعنى الخير أو الشر، الحسن والقبح. ومن هنا أفهى ريكور تحليله للعلاقة الجدلية بين الذاتية والموضوعية في التاريخ، بما أسماه الذاتية الفلسفية، ذلك أن التاريخ من حيث إنه نص مكتوب، ينتهي عند القارئ، ومن بين هؤلاء القراء الفيلسوف، الذي له علاقة خاصة بالتاريخ، فهو يجعل تفكيره يمر بواسطة التاريخ، و"هذا المنعطف للتفكير بالتاريخ، هي إحدى الطرق الفلسفية لإنهاء عمل المؤرخ عند القارئ"²، يتم ذلك إما بتقدير الفيلسوف لمعنى وعيه الذاتي من خلال الوعي التاريخي، هنا يظهر التاريخ كترقية لمعنى. وإما بالتعبير عن الذاتية، حيث يهتم الفيلسوف ببعض الأفراد في التاريخ أقرب إليه بنوع من الروابط الذاتية والثقافية بشكل عام. نستخلص مما سبق أن ريكور يرفض إخضاع التاريخ لتفسير علمي بحت، إذ يبقى السؤال بالنسبة له مطروحا حول معنى التاريخ بالنسبة للإنسان، وهو أمر لا يمكن أن يبت فيه العلم.

2.4. جدل الفهم والتفسير في كتابة التاريخ الرسمي:

كتابة التاريخ historiographie مصطلح يدل على "مجموعة الوثائق التاريخية المرتبطة بمسألة محددة، أو العمل الذي يقوم به كاتب التاريخ" وكاتب التاريخ historiographe "هو الكاتب المكلف رسميا بكتابة تاريخ زمانه، أو تاريخ حاكم"³، فمصطلح كتابة التاريخ إذن، يدل على عملية كتابة التاريخ الرسمي لدولة أو أمة أو حضارة بالاستناد إلى الوثائق التاريخية الدالة على ذلك التاريخ. وفي القسم الثاني من كتابه "الذاكرة، التاريخ، والنسيان" الذي يعتبر بحق ثمرة أعمال ريكور في

1 المصدر نفسه، ص 29.

2 المصدر نفسه، ص 41.

3 Dictionnaire encyclopédique, mot: historiographie.

البحث التاريخي، نجد ريكور يهتم بإشكالية كتابة التاريخ الرسمي، وبدورنا نتساءل عن علاقة الكتابة التاريخية تلك بجدل الفهم والتفسير عنده، لا يتعلق الأمر هنا بقراءة النص التاريخي بل بكيفية إنجازه وكتابته من قبل المؤرخ المختص الرسمي، فهل يستند المؤرخ في عمله ذلك إلى جدل الفهم والتفسير؟

يقسم ريكور عمل المؤرخ في كتابته للتاريخ إلى ثلاثة مستويات:

1) مستوى دراسة الوثائق:

ينطلق الباحث في هذا المستوى من علاقة زمن تاريخي محدد بالوسط الجغرافي المرتبط به، في دراسة الحادثة التاريخية، وتجميع ما يقال عنها شفويا، وكيف تتحول الشهادات الشفوية إلى شهادات مكتوبة، ومن ثم نشأة ما يسمى بالأرشفيف أو التوثيق، وبدخول الشهادات مجال التوثيق "تدخل في منطقة النقد أي لا تخضع فقط للمواجهة الشديدة بين الشهادات المتنافسة، لكن تمتص في كتلة من الوثائق ليست كلها شهادات"¹ كما تطرح مصداقية تلك الشهادات وتلك الوثائق على المحك النقدي، حيث ينتهي المؤرخ إلى تمييز الدليل الوثائقي الصحيح عن المزيف، وهنا فقط يمكن للمؤرخ الإجابة بنعم أولا عن تلك الأسئلة التي يوجهها لتلك الوثائق، مثل: كم كان عدد شهداء 8 ماي 1945؟

لكن هذا لا يجب أن يوحى بالاستسلام لدقة تبدو متناهية، ف وراء أسئلة المؤرخ التي تحاول استنطاق الشهادات والوثائق المتعلقة بحادثة تاريخية محددة و وراء اختياره وتمييزه بين الأدلة الوثائقية الصحيحة والمزيفة، يكمن فهمه المسبق للتاريخ وتجربته الخاصة في فهم الوقائع التاريخية، وطبيعة علاقته بمجال الموضوع محل الدراسة.

Paul Ricœur: La mémoire l'histoire et l'oubli, éditions Seuil, 1
2000, Paris, p. 182.

إن المؤرخ لا يأتي إلى تلك الوثائق والشهادات كما لو كان آلة تصفي حساباتها معها وفقا لقواعد مضبوطة ومقبولة عند الجميع، فهو يضيف عليها فهمه المسبق الخاص ويريد أن يتأكد من افتراضات تشغله هو بالأساس كمؤرخ. وفي هذا يقول ريكور: "ليس هناك وثيقة دون سؤال، ولا سؤال دون مشروع تفسير"¹، مما يؤكد علاقة الفهم المسبق المتمثل في تساؤلات المؤرخ وافتراضاته بمنطق تفسيرها أي البحث عن مدى مصداقيتها، وبالتالي علاقة الفهم المسبق بالتفسير.

2) مستوى التفسير/الفهم:

لا يدل هذا العنوان على اللحظة الثانية لجدل الفهم والتفسير التي تعودنا استخدامها في الأمثلة السابقة، بل تدل فقط على تنوع الأسباب المتحركة في الحادثة التاريخية وهي أسباب إذا اقتربت من القوى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتكررة والمؤسسات عدت أسبابا عقلانية أقرب إلى المعنى الفيزيائي، وإذا اقتربت بمقاصد الفاعلين ورغباتهم ومشاريعهم عدت دوافع وأدلة، وبالتالي هي أقرب إلى الفهم، وفي هذا الصدد يقول ريكور "من جهة، سلسلة الوقائع المتكررة في التاريخ الكمي تستجيب للتحليل السببي وتأسيس تنظيمات تصرف فكرة السبب بمعنى السببية نحو فكرة الشرعية حول نموذج العلاقة "إذا... فإذا"، من جهة أخرى، سلوكيات الفاعلين الاجتماعيين تجيب على ضغط المعايير الاجتماعية بتحركات متعددة بالتفاوض والتبرير أو الرفض تصرف فكرة السبب بجانب التفسير بالأدلة"²، هنا يحاول ريكور التأليف بين سببية فاعلة وسببية غائية، بين أسباب عقلانية وبين

1 المصدر نفسه، ص 231.

2 المصدر نفسه، ص 234.

مقاصد وغايات وبواعث، بل إنه لم يعد يستثني أية أسباب أيا كانت طبيعتها نظرا لتعدد الحوادث التاريخية الإنسانية، وبالتالي تعقد أسبابها وبواعثها وظروف حدوثها، وهو يدعو إلى وضع نماذج مختلفة لتلك الأسباب. ولم يستثني هنا إلا تلك التي يعتبرها الاتجاه النمولوجي* nomologique قوانين عامة للحوادث التاريخية الفردية. وبالإضافة إلى ذلك دعا إلى إزاحة التفسير المبني على السرد في التاريخ، إلى المستوى الثالث من عمل المؤرخ، وهو مستوى عرض الحوادث التاريخية أو إعادة تقديمها représentation كتابة، وهذا الموقف يعتبر تطورا لموقفه الإبستمولوجي من علم التاريخ، وتهذبا لجدل الفهم والتفسير، فهو يقول: "الوظيفة المعرفية للسردية يظهر لي، كل توقع محقق. إنها تعرف أفضل إذا ارتبطت بمرحلة عرض أو تقديم ماضي الخطاب التاريخي"¹ ومن المهم تفسير هذا الموقف عند ريكور، نظرا لأهميته، وذلك بتتبع تطور تفسير ماهية التفسير عنده، فقد عرفنا أنه كان يعد التفسير البنيوي للنص عملا ضروريا ومشروعا، فتفسير النص معناه تحليل بنيته ووحداتها المختلفة والعلاقات فيما بينها، لكن احتكاك ريكور بفلسفة التحليل اللغوية الإنجليزية فيما يتعلق بالتاريخ أضاف إلى التحليل البنيوي الوظيفة السردية. وهذا نجده واضحا في كتابه "الزمن والقصة 1" حيث يعرض للتعارض بين الاتجاه العلمي nomologique والاتجاه السردى في التاريخ: الاتجاه الأول يمثله بعض المؤرخين الفرنسيين أمثال كتاب "الحوليات"، حيث تظهر الصرامة المنهجية في دراسة التاريخ، كما تمثله النزعة الوضعية المنطقية التي تبرز أهمية العلاقات المنطقية في التفسير،

* استخدم مصطلح "النمولوجي" هنا كما ينطق في الفرنسية، وهو يدل على النزعة التي تفسر التاريخ تفسيراً علمياً وإخضاعه لقوانين عامة.

1 المصدر نفسه، ص 236.

والقاسم المشترك بين نزعتي هذا الاتجاه اللتين يذكرهما ريكور، هو إمكانية إدراج الحوادث التاريخية ضمن قوانين عامة. أما الاتجاه السردى فإنه يتميز عموماً بنقده للاتجاه النومولوجي العلمي، أي يرفض إخضاع الحوادث التاريخية لقوانين عامة، ويؤكد أنها حوادث فردية متميزة. وبما أن تلك الحوادث يمكن روايتها مثلما تروى الحكايات الخيالية، فإن التاريخ ليس إلا حكايات تحكمها حكايتها، وهي حكايات تفرض نفسها على المؤرخ، من حيث إنها تجمع أحداث الحكاية وتعرضها بشكل متسلسل، ولذلك فالسرد هو الوسيلة الضرورية لتفسير الحكاية التاريخية. يذكر ريكور ضمن هذا الاتجاه، كل من وليام دراى W. Dray وفون رايت، وإذا كان هذا الأخير، قد سبق لنا ذكر حرصه على مراعاة التفاعل بين سببية فاعلة وأخرى غائية في سياق ما يسميه بالنظام الجزئي، فإن و. دراى في كتابه "القوانين والتفسير في التاريخ laws and explanation in history" عمل على مقابلة التفسير السببي بالتفسير بواسطة القوانين، مؤكداً إمكانية تفسير الأحداث التاريخية دون إدراجها ضمن قوانين عامة، وهذا جعل المؤلف يكتشف نمط "للتفسير بواسطة الأدلة العقلانية rational explanation"¹، هكذا يتأكد الطابع الفردي والخاص للحوادث التاريخية، ويتم الفصل بين فكرتي السبب والقانون، في إطار الأخذ بالسرد كوظيفة عامة للحكاية التاريخية التي لا تختلف عن القصص الأخرى إلا في طابعها الواقعي، وتجاوز التفسير بالقوانين الذي يستمد مصداقيته من التفسير الفيزيائي الميكانيكي.

Paul Ricœur: Temps et récit, T1, L'intrigue et le récit historique. 1
Éditions du Seuil, Paris, 1983, p. 218.

عرض ريكور كلا الموقفين المتعارضين لسهام نقده لكي يستخلص موقفا ظل مؤقتا إلى حين تأليفه لكتابه "الذاكرة، التاريخ والنسيان"، فأما نقده للاتجاه النموذجي كما تمثله "الحوليات" الفرنسية على الأقل، يكشف عن طابعه الجدلي، فهو من جهة، يتفق مع مؤرخيها في قبول الخصائص الواقعية للحوادث التاريخية والطموح العلمي لمعرفة الحقيقة التاريخية وإمكانية بناء المؤرخ لموضوع بحثه ومشكلته ومن جهة أخرى، يعيب عليهم تجاوزهم لدور السرد في التاريخ، ويرفض سعيهم إخضاع التاريخ لقوانين عامة.

أما الاتجاه السردى، فإن ريكور يتفق مع حامله في إعطاء دور ما للسرد في التفسير التاريخي: أن تحكي معناه أن تفسر، فلو سرد علينا أحدهم نصف حكاية لطالبناه بإتمامها، لكي يكتمل في أذهاننا معناها. غير أنه إذا كان هناك دور للسرد، فإن ذلك لا يجب أن ينسبنا بعد البحث عن الحقيقة في التاريخ. وضرورة التمييز بالتالي بين الحكاية الخيالية الأدبية والحكاية التاريخية الواقعية، مما يجعل علاقة السرد بالتفسير العقلاني للحوادث التاريخية علاقة اشتقاقية، وبالتالي علاقة غير مباشرة. وانتهى في كتابه "الزمن والحكاية" إلى تأكيد فرضيته التي بموجبها يعمل "على إدراج رابطة اشتقاقية غير مباشرة بما العلم التاريخي يصدر عن الفهم السردى، دون أن يفقد طموحه العلمي"¹. وهو بذلك يوفق جدليا بين التفسير العقلاني العلمي للتاريخ والتفسير الفينومينولوجي القصدي للفعل الإنساني، بين التفسير السببي والتفسير بالأدلة والمقاصد الإنسانية للأفعال، وبالتالي بين التفسير والفهم.

ولكن السؤال المطروح: هل تغيرت هذه النتيجة فيما بعد؟ وبالتالي لم تكن إلا نتيجة مؤقتة؟

1 المصدر نفسه، ص 166.

في نظري لم تتغير تلك النتيجة إلا تغيراً شكلياً حيث يعتبر ريكور حرص السرديين على اعتبار "الفعل التصويري الذي يميز وضع الحكمة يشكل، من حيث هو كذلك، بديلاً للتفسير السببي أساساً"¹ بأنه مجرد سوء تفاهم يجب رفعه، فلا يمكن أن يحل السرد كأداة للتفسير محل التفسير السببي، وحتى يرفع سوء التفاهم ذلك أزاح التفسير السردى المرتبط بالحكمة إلى المستوى الثالث من عمل المؤرخ، وهو كتابة المؤرخ للخطاب التاريخي، فمراجعة السرد ترتبط أكثر بهذا المجال المكتوب الأدبي الذي يقدمه المؤرخ أكثر مما يرتبط بالتفسير العقلاني للحوادث التاريخية، ووضع السرد في هذا المجال لا يقلل من أهميته، بل يضعه فقط في مكانه الصحيح. والحقيقة أن اهتمام ريكور بالتفسير التاريخي هذب فعلاً من جدل الفهم والتفسير، حيث تعزز التفسير بنماذج مختلفة من التفسيرات، ولم يعد فقط قاصراً على التفسير السيميائي البنيوي الذي أكد عليه في نظرية النص ونظرية الفعل، كما "ظهر لي مشروعية النظر إلى فكرة السردية، من حيث إنها فهم للحجبات أساس التفسير التاريخي، كذلك ظهر لي بالضرورة الأخذ بالحسبان الصفات التي من خلالها التاريخ سيتحرر بقطيعة إبستمولوجية حقيقية من السردية البسيطة"². غير أن تأجيله لدور السرد إلى المستوى الثالث من عمل المؤرخ، يجعلنا نعد معه هذا المستوى الثاني من التحليل التاريخي بالمستوى التفسيري المتعدد للحادثة التاريخية، الذي يشمل نماذج مختلفة من التفسيرات التي تراعي الحوادث التاريخية الفردية مثلما هو الحال في التاريخ الذري، أو تراعي سلاسل القيم.

Paul Ricœur: La mémoire l'histoire et l'oublie, éditions de Seuil, 1
2000, Paris, p. 236.

2 بول ريكور: بعد طول تأمل، ص 100.

3) مستوى العرض والتقديم: Représentation

ينتقل المؤرخ إلى مرحلة عرض وتقديم عمله في خطاب مكتوب، حيث ينشر ويقدم إلى قراء، وبذلك يصبح خطاباً مفتوحاً على التأويل والمراجعة والاقتراب. هنا يربط التاريخ أكثر بميدان الأدب وبعض أنماطه وصفاته الأساسية: السرد والبلاغة والخيال.

وانتماء الخطاب التاريخي لتلك الصفات، ليس من قبيل إضفاء مسحة جمالية على عمل إبستمولوجي وعلمي يقوم به المؤرخ، بل هو جزء لا يتجزأ من ذلك العمل "فهو تشكل عملية لها كل الحق، ولها امتياز تبيان النظرة المرجعية للخطاب التاريخي"¹. في هذا المستوى من التحليل إذن، يهتم المؤرخ بالانتقال من تطبيق نماذج السببية الملائمة للحادثة التاريخية، والتي تستهدف دلالتها الموضوعية، إلى مرجعها الأمامي الذي يجد تعبيره في بعدها الاجتماعي. وبمر ذلك عبر تحليل دور أشكال السردية في عملية بناء الخطاب التاريخي، والتي وضعها ريكور في هذا المستوى الثالث لعمل المؤرخ، لتفادي التعارض بالنسبة له بين نزعة سردية تعتبر البنية السردية أنموذج بديل للتفسير السببي، ونزعة أخرى معارضة تعتبر "التاريخ" - مشكل، قد حل محل التاريخ - حكاية"². وبالتالي إعطاء أولوية للتفسير السببي على السرد. وفي مقابل هذا التعارض يطرح ريكور التأليف بين ما يسميه "الانسجام السردية" و"الربط السببي أو الغائي" ويظهر قدرة الحكمة على الربط المنطقي بين أسباب وظروف وأفكار وحوادث مختلفة، والحفاظ على تسلسلها الزمني في الخطاب التاريخي، مما يجعل السرد

Paul Ricœur: La mémoire L'histoire. L'oubli. Éditions du Seuil, 1
Paris, 2000, p. 304.

2 المصدر نفسه، ص 304.

يربط بين تجربة المؤرخ وأفق انتظاره للمعنى، وهو العامل الأساسي لإعادة البناء التاريخي من خلال القدرة على إعادة الماضي إلى الحاضر. ومثلما أن سرد فرد ما وفهمه لقصص حياته يجعله أكثر فهما لنفسه، فإن المؤرخ وهو يعيد الماضي إلى الحاضر من خلال السرد، إنما يعيد تشكيل الهوية السردية لوطن أو أمة أو شعب، أما البعد البلاغي في تشكيل الخطاب التاريخي، فقد جعل ريكور يناقش كيفية تحديد الأشكال المختلفة للأسلوب والأفكار في اختيار الحكمة، وتفعيل الحجج المحتملة في نسيج الحكاية، وقدرة الكاتب على الإقناع وطرقه، وفي هذا يذكرنا أساسا بهایدن وايت Hayden Wite في كتابه: "ما بعد التاريخ. الخيال التاريخي"، لا يعد هذا الكتاب بالنسبة لريكور إسهاما إبستيمولوجيا في التاريخ، بل إسهام شعري يركز على موضوع الخيال التاريخي بالأساس ودوره في إبداع نمطية Typologie الحكيمات، التي قسمها إلى ثلاث أنماط¹:

الأول يأتي نتيجة للإدراك الجمالي، إنه يشكل البعد الحكائي للحكمة، الذي ينظم أحداث الحكاية التاريخية في شكل خطي متسلسل، يضيف لها طابع القدرة على التفسير.

الثاني هو نمطية الأبعاد المعرفية للحكمة، مثلا مفهوم الحجة كقدرة إقناعية وليس برهانية، الطابع الخاص للبرهان السردى والتاريخي.

الثالث يتعلق بالتدخل الإيديولوجي الناتج عن الالتزام الأخلاقي أو السياسي للمؤرخ.

وبالجملة، فإن "وضع الحكمة التي يتخذها وايت كإنموذج تفسيري بامتياز، فإنه يستعير من نارتورب فري Narthorp Frye في كتابه علم

1 المصدر نفسه، ص 325.

تشريح النقد، نمطيته في حدود الأربعة: الخيالية، المأسوية، الفكاهية، الهجائية"¹، وأسلوب المؤرخ في تقديم الخطاب التاريخي ينشأ عن التنسيق بين عناصر تلك الأنماط أو بعضها، ومع ذلك يبقى دور البلاغة في صياغة الخطاب التاريخي محدودا بحدود علاقة اللغة بالواقع، ونسبية المجاز وبناء الحبكات في التعبير عنه.

وفي تحليل ريكور لعلاقة الخيال بالخطاب التاريخي، لا يبدو الخيال كسد لفجوة بين سلسلة الأحداث التي لا يملك المؤرخ وثائق وأدلة عليها، بل هو يدخل في نسيج إعادة كتابة الخطاب التاريخي، حيث يختلط في ذهن المؤرخ صور الذكريات وصور الأحداث الماضية الحقيقية، مما يضفي على التاريخ نوع من القصصية، التي تراه بمنظارها وبالتالي تهمل الواقع. وهذا ما كان يسميه لويس مران Louis Marin "سلطات الصورة، التي ترسم دوائر إمبراطورية واسعة، للآخر لا الواقع"² لكن ريكور يقيم فرقا شاسعا بين القصة التاريخية والخيالية الأدبية، وبالتالي مهما كان للخيال من دور في تصورات مختلفة لنفس الأحداث، فإن المحك يبقى هو الواقع التاريخي ومدى قدرة الخطاب التاريخي على تمثيله والتعبير عنه.

لا يرجع ريكور مصداقية الخطاب التاريخي في تمثيل الواقع الماضي إلى مستوى عرضه وتقديمه مكتوبا، بل إلى مساهمة كل الخطوات الأخرى، أي من مستوى دراسة الذكريات والشهادات والوثائق إلى مستوى التفسير والفهم، ثم مستوى العرض والتقديم، فكل مستويات العمل التاريخي تساهم إذن في تلك المصداقية، والقصصية التاريخية بالذات تشير إلى ما ينتظره المؤرخ والقارئ على السواء من الخطاب

1 المصدر نفسه، ص 326.

2 المصدر نفسه، ص 305.

التاريخي، وهو قدرته على إعادة مجرى الحوادث الماضية، فمرجع التاريخ الأساسي هو الماضي، من حيث هو واقع، ولكن علاقة الخطاب التاريخي بذلك الواقع تبقى نسبية، ويحكمها الشك، وصراع التأويلات، فهل لهذا علاقة بالشرط الأنطولوجي لفهم الإنسان؟

الخطاب التاريخي عند ريكور، لا ينحصر في ظل شروطه الإبستمولوجية والأدبية التي تساهم في تمثيله للواقع، بل يقول إنه "يتموقع في مستهل أنطولوجيا للوجود في التاريخ، ولهذا أدخر كلمة الشرط التاريخي"¹، لزوم الشرط التاريخي يدل على أن وجود الإنسان محدد بوضعية وشروط وجوده التاريخي، والمعرفة التاريخية تدل على أن تلك الشروط الوجودية، هي التي تبني الطريقة الخاصة في لا وجود، ووجود الذات في العالم.

ولكن ما هي النتائج التي يمكن استخلاصها بخصوص علاقة المؤرخ ذا المستويات الثلاث بجدل الفهم والتفسير؟

لا شك أن عمل المؤرخ العلمي يخضع لجدل الفهم والتفسير حيث: ينتقل في دراسته للأحداث التاريخية من ذكريات الأفراد حولها ومن شهاداتهم، ومن مختلف الوثائق والكتب التي تشكل أدلة بارزة عليها، ولكنه لا يتقبل ما جاء فيها من معلومات تقبلا أعمى، بل يضعها موضع استفهام وتساؤلات تعبر عن افتراضاته الأولى التي تريد أن يجد لها حلا من خلال تحليله لتلك الشهادات والوثائق والكتب، وبالتالي البحث عن مصداقيتها أو زيفها.

والمؤرخ بذلك، إنما ينطلق من الفهم إلى التفسير، من فهم أولى تعبر عنه افتراضاته وتساؤلاته إزاء الحادثة التي يدرسها، والتي ترتبط بتجربته الخاصة كإنسان في الحياة العملية وكمؤرخ، إلى البحث عن

1 المصدر نفسه، ص 359.

إيجاد تفسير لها يؤسس لمصداقيتها، وهذا التفسير لا يستند لمنطق الاحتمال فقط، بل إلى النماذج المختلفة للتفسير سواء كان سببيا أو غائيا، والذي يراعي ريكور تنوعها وتعددتها في التاريخ. إذن فالانتقال من مستوى فحص الوثائق والشهادات وفرضيات المؤرخ التي تتعلق بها إلى مستوى تفسيرها وفهمها، يتناسب مع اللحظة الأولى لجدل الفهم والتفسير، وهي الانتقال من الفهم إلى التفسير. من جهة أخرى فإن عمل المؤرخ لا ينغلق عند ريكور، عند الأسباب والقواعد العامة لتفسير التاريخ مثلما هو الحال عند دعاة الاتجاه النمولوجي، بل هو يرتبط أيضا بكيفية تقديم المؤرخ لخطابه التاريخي، وقدرة ذلك الخطاب على تمثيل الماضي التاريخي.

5. في العلوم الإنسانية:

1.5. بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية:

يقول ريكور: "هذا الربط الجدلي بين التفسير والفهم، بالنتيجة، له علاقة أكثر تعقدا ومفارقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، لا ثنائية ولا واحدة أقول"¹ وهذه الفكرة تلخص موقف بول ريكور من العلوم الإنسانية نسبيا، حيث يرفض الاتجاه الثنائي الذي يقيم تلك العلوم على الفهم بينما يجعل التفسير أساسا للعلوم الطبيعية، كما يرفض الاتجاه الواحدي الذي يماهي بين العلوم الإنسانية والطبيعية بإقامتها جميعا على منطق التفسير الذي يستمد أصوله من الفيزياء الميكانيكية النيوتنية، بدعوى ضرورة الوحدة بين العلوم. لا ثنائية ولا واحدة، إذن العلاقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية علاقة جدلية، حيث الحقائق

Paul Ricœur: Du texte à l'action, p. 202 1

الإنسانية لا تحتاج فقط إلى الفهم بل تتطلب أيضا التفسير، ولكنه تفسير لا يستمد من منطق العلوم الطبيعية، بل من نفس مجال الحياة الإنسانية مثل النمط البنيوي المستمد من اللغة كما تصورها دوسوسير، وكون مناهج التفسير في العلوم الإنسانية مختلفة عن المناهج في العلوم الطبيعية، فهذا لا ينفي الاستمرارية بينهما، على الأقل من حيث المبدأ، فكلاهما يقوم على التفسير، كما أن بعض الفلاسفة يخطئون التقدير عندما يجعلون العلوم الطبيعية خاضعة لتفسير يعنى عن مقصد الإنسان من تلك العلوم، فهي، في النهاية، مشروع من مشاريع، الإنسان الذي لا يمكن تجاهله، "وإذا أهتمت الفلسفة بالفهم، فلأنه يشهد في قلب الإبستمولوجيا على انتماء ذاتنا للوجود الذي يسبق كل وضع للموضوع"¹، وبالتالي فالعلاقة الجدلية بين العلوم الطبيعية والإنسانية ناشئة عن العلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير في كليهما، علاقة تبدو، من خلالها العلوم الإنسانية، مختلفة نوعيا في فهمها وتفسيرها للحقائق الإنسانية، ولكنه اختلاف لا ينفي الاستمرارية بين العلوم وهنا نجد ريكور يشجع الحوار بين العلوم من جهة، وحوار الفلسفة خاصة مع العلوم الإنسانية، حيث دور الهرمينوطيقا الفلسفية هو التساؤل عن الأسس المعرفية والأنطولوجية التي تقوم عليها، ونقد الإيديولوجيات المرتبطة بها.

2.5. جدل الفهم والتفسير في العلوم الإنسانية:

أكد ريكور أن العلوم الإنسانية تخضع لجدل الفهم والتفسير، والسبب في ذلك أن مجال دراستها هي الأفعال الإنسانية، وبما أن هذه الأفعال هي نصوص أو تشبه النصوص، من حيث تميزها بنفس

1 المصدر نفسه، ص 202.

الخصائص الموضوعية للنص، مثل استقلالها الدلالي على فاعليها وإمكانية كتابتها وتثبيتها وانفتاحها على تأويلات متعددة، فإن ذلك يدرجها ضمن جدل الفهم والتفسير.

(1) من الفهم إلى التفسير:

الفعل مثل النص له معنى، ولكن ليس المعنى الذي يعطيه له صاحبه، فقصده الفاعل أمر خفي، لكن ما يمكن بناؤه هو المعنى الموضوعي لذلك الفعل، الذي لا يمكن فهمه مباشرة بالحدس أو بالتعاطف أو بالانتقال إلى وضع الفاعل، فالفعل يطرح نفسه ككل، كجملة من المواضيع والأفكار والمظاهر، مما يجعل الفهم في البداية كلياً وعاماً ومجرد افتراضات، ويطرح جدل الكل والأجزاء، حيث فهم أحدهما يتوقف على الآخر، والتأكد من مدى مصداقية أفكارنا عن طريق إجراءات منطق الاحتمال، هنا تحافظ العلوم الإنسانية تماماً مثل نظرية النص على الفرق بين التصديق والتحقق، باعتبار أن التصديق يمكن تطبيقه على الحقائق الإنسانية والاجتماعية، أما التحقق التجريبي فيمتنع فيها، "التصديق... هو منطق اللايقين والاحتمال الكيفي، إنه يسمح بإعطاء معنى مقبول لمفهوم علوم الإنسان"¹، فما عسى أن يكون هذا المعنى المقبول، إن لم يكن يراعي تميز الحقائق الإنسانية بطابع التعقيد، وبالتالي صعوبة الإحاطة بحقيقتها ونسبية واحتمال معرفتها.

إن هذا لا يدخل افتراضات وتخمينات الفهم المسبق وعملية التصديق في حلقة هرمينوطيقية فحسب، بل يفرض إجراءات عدم التصديق أيضاً التي تشبه معايير التزييف التي حددها بوبر حتى لا تصبح

1 المصدر نفسه، ص 225.

تلك الحلقة حلقة فارغة، أو تكرر الأحكام الذاتية التي تمليها الذات على موضوع بحثها، كما أن مهمة تلك المعايير هي إثبات زيف بعض التاويلات المنصبة على الفعل الإنساني، هذا يدل على أن الحقائق الإنسانية ليست معطاة مباشرة، بل تبني بطرق منهجية مختلفة، و" ما كان معروفا ومفهوما أقل، هو أن هذه الحيرة المنهجية مؤسسة في طبيعة الموضوع نفسه، بالإضافة إلى أنها لا تدين رجل العلم للتذبذب بين الدوغمائية والشكية"¹. هكذا إذا يتأرجح الفهم القبلي وعملية التصديق عليه أو إثبات زيفه بين طرفي الإطلاق والنسبية، ومفهوم التعدد اللفظي la plurivocité ليس سمة خاصة بالنص، بل هي سمة للفعل أيضا، وفي هذا المجال كثيرا ما يستشهد ريكور بفلاسفة اللغة الإنجليز والأمريكان، ومن بينهم أونسكومب Anscombe التي كانت ترى أن الرغبات والاعتقادات ليست فقط في طبيعتها "قوى تدفع بالأفراد إلى الفعل بهذه الطريقة أو تلك، لكنها تعطي معنى يكمن في صلتها المتبادلة لطبيعتها الرغوية désirabilité"²، وبما أن تفسير تلك الأفعال يتم وفقا لذلك المعنى محل الاختلاف بين الأشخاص، فإن ذلك يؤدي إلى تعدد تاويلات الفعل الواحد، وهناك فرق بين فعل الكذب الذي يكون دافعه الانتقام والكذب الذي يكون دافعه الغيرة.

(2) من التفسير إلى الفهم:

غير أن ذلك المنطلق الاحتمالي لا يكفي ما لم يرتبط بتفسير السلوك الإنساني الذي يقع أيضا عند ريكور بين الأبعاد القصدية والتحفيزية، فالسؤال: ماذا؟ عادة ما يحيلنا إلى القصد من الفعل. لكن الإجابة عن قصد

1 المصدر نفسه، ص 227.

2 المصدر نفسه، ص 228.

الفعل مرتبطة أيضا بالسؤال: لماذا؟ الذي يحيل إلى البحث عن أسباب السلوك، لكنها سببية أقرب إلى مفهوم الباعث والدافع والمبرر والدليل منها إلى مفهوم السببية بالمعنى الفيزيائي، خاصة بحسب المفهوم الذي يقدمه دافيد هيوم حيث تبدو العلاقة بين العلة والمعلول علاقة تتابع، وعلاقة غير ضرورية، فعلى العكس من ذلك، تبدو علاقات الفعل الإنساني بمبرراته ودوافعه وأدلته ضرورية عند ريكور. وبما أن الفعل الإنساني في طبيعته رمزي، فإنه لا يتوانى في تأكيد توسيع الفكر البنيوي على الحوادث الاجتماعية والإنسانية، لأنه يضمن البحث عن العلاقات داخل الأنظمة السيميائية لتلك الظواهر، وهذا يستدعي تشكيل مفهوم الحافز أو الباعث.

لكن العلوم الإنسانية تعطي لعلم الدلالة العميق دور الوساطة بين مرحلة التفسير ومرحلة التملك، وهذه الوساطة تضمن لمفهوم التملك التخلي عن الطابع السيكلولوجي والذاتي، ليحمل فقط طابعا إبستمولوجيا معرفيا، وبما أن البنيات الاجتماعية لها بعد مرجعي يتجه إلى معضلات الوجود الاجتماعي، فإن ذلك المرجع يلقي بعالم هو أكثر من وضعية، عالم يمكن للذات أن تفهم نفسها من خلاله، وحتى لا يكون ذلك العالم محكوم بذاتية الباحث، يحتاج الباحث إلى الالتزام الشخصي بالموضوعية وتجاوز الأحكام الشخصية، وتوجيه كل مفارقات الحلقة الهرمينوطيقية في العلوم الإنسانية. لذلك فمفهوم التملك محدد بعالم النص وبالالتزام الشخصي للباحث بالموضوعية، وفي هذه الحالة فلا خوف على سعي تلك العلوم إلى التحلي بالطابع العلمي، وفي هذا الصدد يذكرنا ريكور بنوعين من الهرمينوطيقا: هرمينوطيقا تعطي أولوية للتفسير على الفهم، وهرمينوطيقا أخرى تعطي الأولوية للفهم على التفسير، في قلب مفهوم التملك، ولعل تلك التي تحتاجها أكثر العلوم الإنسانية هي هرمينوطيقا التفسير.

6. في الترجمة:

1.6. مفهوم الترجمة:

لقد بدأ ريكور عمله الفلسفي بترجمة كتاب: "أفكار مسيرة لفينومينولوجيا إيدموند هوسرل". وهذا ليس مفارقة، باعتبار الفلسفة أكثر انفتاحا على الحضارات والثقافات، وبالتالي أكثر انفتاحا على الترجمة، وقد أضاف اهتمامه ونقاشه للترجمات المختلفة للإنجيل، واتصاله بالفلسفة الإنجليزية والأمريكية المعاصرة أبعادا ثرية لتجربته في الترجمة.

تعتبر الترجمة عنده أنموذجا للفهم والتأويل، لذلك فهي مثال جيد لجدل الفهم والتفسير، وكذلك لجدل الذات والآخر، والحاجة إليها تفرضها ظاهرة تعدد اللغات بين الناس، فهي لفظ يؤخذ إما "بالمعنى الحصري لنقل رسالة شفوية من لغة معينة إلى لغة أخرى، وإما نأخذه بالمعنى الواسع كمرادف لتأويل كل مجموعة دالة داخل نفس الجماعة اللسانية"¹، فالمرجم يهتم بنقل رسالة من لغة إلى أخرى، إذن هو يهتم بفهم دلالات لغة معينة قبل نقلها إلى اللغة الثانية. ولكن باعتبار الترجمة مرادفة للتأويل، والتأويل يشير إلى الاختلاف في الفهم والرأي، فينجم عن ذلك أن الترجمة تدل على فهم وتأويل معين لرسالة تحملها لغة ما قصد نقلها إلى لغة أخرى.

تتألف عملية الترجمة عند ريكور من قطبين أساسيين: الأجنبي أو الغريب والقارئ، أما المترجم فهو الواسطة بينهما، إذ هو الناقل لرسالة الأجنبي إلى لغة القارئ، لكن وهو يقوم بذلك تعترضه

1 د. عز الدين الخطابي: في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية. منشورات عام التربية، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2004، ص 27.

مشاكل الترجمة سواء من جهة اللغة الغريبة أو من جهة اللغة التي سترجم فيها رسالة اللغة الغريبة، هذا فضلا عن مدى إخلاصه هو أو خيانتة لمدى صدق الترجمة، ولو افترضنا أن المترجم إنسان مخلص، ويريد أن يقدم عملا موضوعيا، فهل يشفع له ذلك في تقديم ترجمة كاملة؟

هذا الإشكال يطرح مشروعية الترجمة نفسها وإمكانية وجودها، على الأقل من الناحية النظرية: هل يمكن للمترجم أن يصل إلى ترجمة كاملة، يمكن اعتبارها نسخة طبق الأصل للنص الأصلي، أم أنه لا يصل سوى إلى فهم مرجح لا يعدل الأصل مهما بلغ من دقة وإتقان؟ وإذا كان لا يصل سوى إلى "ترجمة سيئة" فما جدوى أن نترجم عندئذ؟ وإذا كانت حسنة فما معيار حسننها؟ هل نترجم المعنى أو الكلمات؟

تجاوز ريكور هذا الطرح النظري ليربط الترجمة بمعضلتها العملية: فإذا كانت الترجمة صعبة نظريا، فإنها موجودة عمليا، فالناس يترجمون، وقبل علم الترجمة la traductologie والمترجمين المختصين، كان هناك التجار والجواسيس والرحالة وطلاب العلم يجوبون البلدان. الترجمة إذن تفرض نفسها كحاجة إنسانية للاتصال والتواصل والتفاهم بين الناس، وتعزز الحوار، وتهدم العداوات، ولطالما كانت الترجمة أساسا لبناء الحضارات والثقافات عبر التاريخ، ولطالما هذبت النفوس المغلقة على نفسها والمتعصبة لتراثها، وتجاوزت مركزية الثقافات وتعصب الإيديولوجيات. فالمترجم ربما هو أول من عرف أن جنسه ليس إلا جنسا من بين الأجناس، وأن حضارته ليست إلا مظهرا من الحضارات، لا لشيء إلا لأنه يعرف أن لغته مجرد لغة من بين اللغات. لا بل إن ريكور يعطي للترجمة معنى أخلاقي هو مفهوم "الضيافة اللغوية"،

"الضيافة اللغوية إذن، أين متعة السكن في لغة الآخر متعادلة بمتعة الظفر عنده، في بيته الخاص للاستقبال، بكلام الأجنبي"¹.

2.6. جدل الفهم والتفسير في الترجمة:

من شأن هذا الإطار المفهومي لإشكالية الترجمة أن يقودنا إلى التساؤل من الناحية المعرفية عن كيفية انطباق جدل الفهم والتفسير عليها، فالترجمة باعتبارها فهما وتأييلا للنصوص الأجنبية، ونقلًا للرسائل التي تحملها إلى لغة أخرى، فإنها تسلك نفس خطوات المحور التأويلي أو الهرمينوطيقي كما حددها ريكور:

1) الفهم المسبق:

المترجم في لقائه بالنص المراد ترجمته، يتعرض لامتحان صعب، وهذه الصعوبة تأتي حسب ريكور من مقاومة اللغة الأم لما هو أجنبي، ولما هو دخيل، وصعوبة تكييف مفرداتها وتراكيبها ودلالاتها لإرادة وبنية لغة أجنبية، ومن جهة أخرى، تأتي تلك الصعوبة، من اللغة الأجنبية نفسها التي يحاول المترجم تطويعها للغة الأم، فالمترجم يجد نفسه بين قطبين للغة متنافرين، بينما هو يريد التقريب بينهما، مما يجعل عمل الترجمة يبدأ بمفارقة ورهان عبر عنه شلايرماخر في قوله: "جذب القارئ إلى المؤلف" "جذب المؤلف إلى القارئ"².

هذه المفارقة قربها ريكور أكثر من عمل الذاكرة وعمل الحزن عند فرويد، فكما أن عمل التذكر يجد مقاومة من قبل الأنا خوفا من انكشاف ذكرياته الأليمة الخاصة، فكذلك الترجمة تجد مقاومة من اللغة الأجنبية ومن اللغة المراد الترجمة إليها، بسبب ما يميز كل منهما من

1 Paul Ricœur: Sur la traduction. Editions: Bayard 2004, Paris, p. 20.

2 المصدر نفسه، ص 09.

تركيب نحوي وصوتي وبلاغي. أما ارتباط تلك المفارقة بعمل الحزن، فيدل عليه الخوف من عدم تقديم ترجمة كاملة، هذا الشعور الذي يراود المترجم حتى قبل البدء بعمله يدل أن الترجمة باعتبارها فهما مسبقا للنص تقوم على افتراضات، وبالتالي فهي رهان يحتاج إلى تفسير، ولعل أهم تلك الافتراضات: إمكانية الترجمة الصادقة أو عدم إمكانية، ما معيار الترجمة التي يمارسها في الواقع المترجمون؟

(2) التفسير:

يقدم ريكور عدة تفسيرات لتلك الافتراضات التي تراود كل من يقبل على الترجمة، يمكن تصنيفها ضمن موقفين متعارضين: الموقف الأول نظري يطرح إمكانية الترجمة أو عدم إمكانية، فالذي يرى إمكانية الترجمة لا يرى في تعدد اللغات عائقا، "لأن وراء تعدد اللغات توجد بنيات مخفية، وقد تحمل هذه البنيات أثرا للغة أصلية مفقودة وجب اكتشافها، أو أنها تكمن داخل رموز قبلية أو بنيات كونية"¹، البحث عن بنية لغة أصلية أو كونية كانت في الحقيقة هدفا للفيلسوف ليبنتز الذي بحث عن لغة رمزية عالمية على غرار لغة علوم الرياضيات، وأمبيرتو إيكو E. Eco في كتابه "البحث عن اللغة الكاملة في الثقافة الأوروبية"، ويمكن أن نعد علم النحو عند تشومسكي محاولة في هذا الاتجاه، باعتبار أن صاحبه يريد له أن يكون نحوا عالميا يشمل أي لغة.

أما الذي يرى عدم إمكانية الترجمة، فإنه يرى في تعدد اللغات إشكالا حقيقيا، لأن اللغات تختلف في تركيباتها النحوية كالاختلاف مثلا في الأزمنة الفعلية، الماضي الحاضر، المستقبل، بل إن بعض اللغات

1 د. عز الدين الخطابي: في الترجمة والفلسفة السياسية والأخلاقية. منشورات عالم التربية، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2004، ص 31.

قد تستعويض عن تلك الأزمنة بالظروف الزمنية: الأمس، الغد، بعد أسبوع، كما تختلف اللغات في البنيات الصوتية والكلامية والدلالية الأمر الذي يجعل الترجمة أمرا مستحيلا، فأسطورة بابل تحكي كيف كان للناس لغة واحدة في الأصل، ثم تدخل الله الذي جعل الناس شعوبا وقبائل مختلفين في لغاتهم وأساليب حياتهم، وكلمة بابل هي في الحقيقة من البلبلة، أي التفرق والتشتت، بما فيه اللغوي، لكن هل هو تشتت مطلق بحيث يذهب كل في طريقه وينزوي داخل ثقافته وكتبه؟

يرى ريكور في هذا التفسير النظري تجاهل لواقع الترجمة التي تشهد تطورات ملحوظة، وهي ظاهرة موجودة منذ القدم، بصرف النظر عن دعوى إمكانية أو عدم إمكانية، ذلك أن التعدد اللغوي يطرح مسؤولية المترجم، وبالتالي عوض الحديث عن بابل يجب الحديث عن "ما بعد بابل" حيث التعدد اللغوي يفرض ممارسة الترجمة، وهي ممارسة لا تخرج عن إطار جدل الأمانة والخيانة، فالأمانة تشد المترجم إلى الإخلاص والموضوعية وتوحي الحيطة والحذر، بينما الخيانة شعور يراود المترجم دائما، لأنه يدرك أنه مهما بذل من جهد، لن يصل إلى ترجمة طبق الأصل، أو ترجمة كاملة.

إن تعدد معاني الكلمات واختلافها بين اللغات، واختلاف تركيبات الجمل ودلالاتها، واختلاف السياقات الظاهرة والمخفية للنصوص، لا يوصلنا سوى إلى القبول بترجمة نسبية تكمن "في تقبل الفرق بين التطابق والتعادل، التعادل دون التطابق"¹، إذن الترجمة لا تهدف إلى تمام التطابق إنما إلى مواز ومعاادل للنص الأصلي.

Paul Ricœur: Sur la traduction. Editions: Bayard 2004, Paris, p. 19. 1

(3) فهم الذات أمام النص:

إذا كانت الترجمة ترجمة لنص أصلي له سياقه الثقافي الخاص به، فإن المترجم يصل إلى نص آخر يدعي أنه معادل للأول أو مواز له، يتميز أيضا بسياقه الثقافي الخاص، وهكذا يخرج النص عن سياقه الأصلي ليرتبط بسياق المترجم ثم بسياق القارئ الذي يعيد في الحقيقة ترجمة ما ترجمه المترجم une retraduction، مثلما حصل للنصوص ذات الأهمية الحضارية عبر التاريخ. ولكن إعادة الترجمة التي يتحدث عنها ريكور لا تمسك سوى بهوية دلالية مفترضة، و"المهمة الهرمينوطيقية تعتمد عندئذ على التقرب من هذه الهوية الدلالية المفترضة مع هذه المصادر الوحيدة لتجاوز السياق وتحديد السياق لذلك المعنى، والترجمة بالمعنى الواسع للكلمة، هي الأنموذج لتلك العملية غير المأمونة"¹ فوراء المترجم يترجم القارئ الذي يصل بدوره إلى معنى مرجح ومعادل بحسب السياق الثقافي الذي يوجد فيه، إنه يصل إلى معنى ليس جاهزا أبدا، بل معنى محتمل يبحث عنه ويجتهد في طلبه. وهنا الترجمة تصبح أقرب إلى المقاربة، أو "بناء المقاربات" بين النص الأصلي وترجمته المختلفة، ويصبح تملك القارئ للمعنى هو تملك إبداعي في لغة المستقبل، وانطلاقا من هذا المعنى يكتسب النص مرجعا جديدا أمامه، ويتجاوز بذلك واقعه الأصلي، ومن جهة أخرى يتجاوز القارئ المترجم ذاته ليسكن في لغة الآخر، ويشترع من خلال المعنى الحاصل إحدى إمكانياته، وهذا ما يسميه ريكور بالضيافة اللغوية.

نستخلص مما سبق أن ظاهرة الترجمة باعتبارها فهما وتأويلا للنصوص الأجنبية، فإنها لا تخرج عن جدل الفهم والتفسير، فالمترجم

Paul Ricœur: Lectures 2. La contrée des philosophes. Editions du Seuil 1999, Paris, p. 491.

يبدأ بفهم مسبق للنص يقوم على افتراضات تتراوح بين إدراك المعنى الكامل للنص أو استحالة الحصول على ذلك المعنى، أو القبول بمعنى مرجح قد يكون سيئا أو حسنا. لكن كل هذه الافتراضات في حاجة إلى تفسير، وهنا نجد ريكور تفسيرات مختلفة أيضا، عرفنا كيف تتجاوز منها التفسير النظري، ليؤكد في المقابل على التفسير العملي في إطار جدل الأمانة والخيانة، والذي يجعل المترجم يقبل بمجرد معنى مواز أو معادل للنص الأصلي. وهذا المعنى لا يحصل إلا بتحليل بنيات النصوص ومراعاة اختلاف اللغات وعقد مقارنات ومراقبة الترجمات، وهذا يغطي لحظة الانتقال من الفهم إلى التفسير. أما طريق العودة، كما يسميه ريكور، أي الانتقال من التفسير إلى فهم الذات لنفسها أمام النص، فهو يمر كأي نص، من المعنى الحاصل بالتفسير إلى مرجع النص الأمامي، حيث يتجاوز النص سياقه الأصلي ليرتبط بسياق جديد هو سياق المترجم أو القارئ وثقافته ووضعيته، وبذلك يفتح النص على عالم جديد. وفي المقابل يتجاوز المترجم والقارئ من ورائه أحكامهما الخاصة، ويشكلان فهمهما بعالم النص، حيث يسكن كل واحد منهما لغة الغريب ويشترع إحدى إمكانياته انطلاقا من ذلك الفهم.

7. مأخذ عن جدل الفهم والتفسير ومزاياه في الفلسفة العربية:

من الضروري أن ينتهي البحث بعملية نقد وتقويم لجدل الفهم والتفسير بشكل عام، وكما يترأى لنا في التطبيق، والتساؤل، وبالتالي عن كيفية تلقينا لذلك الجدل معرفيا وأنطولوجيا، وما هي الآفاق التي يفتحها أمامنا من أجل البحث والعمل في سياق فكري وفلسفي جديد، هو سياق الفكر الجزائري خاصة وسياق الفلسفة العربية والإسلامية عامة. ورغم أنه من السابق لأوانه أن نجد نقدا وتقويما في ذلك الفكر أو

تلك الفلسفة لفلسفة ريكور عامة وجدل الفهم والتفسير المرتبط بها خاصة يعيننا على توضيح الرؤية في هذا المجال، حيث لم يتعد الاهتمام بفلسفة ريكور أكثر من ترجمة بعض كتبه إلى العربية، وحيث الدراسات حول فلسفته لا تتعدى أصابع اليد الواحدة، مع ذلك فإن البحث لا يكتمل دون التساؤل عن دلالة جدل الفهم والتفسير في سياقنا الحاضر ومدى قدرته على المساهمة في حل مشكلاتنا الفكرية والفلسفية التي تميز ثقافتنا العربية الإسلامية، وما إذا كان التلقي الإيجابي نسيا لفلسفة ريكور في الفلسفة الغربية خاصة في البلدان الأنجلوسكسونية يمكن أن يتبعه تلقي إيجابي آخر في الفلسفة العربية عامة والفكر الجزائري الحديث خاصة، وبالتالي ما أهمية هرمينوطيقا جدل الفهم والتفسير في هذا السياق الجديد الذي وضعناه فيه؟ وما الذي يمكن أن يعلمنا في إطاره؟

1.7. مآخذ عن جدل الفهم والتفسير:

تسعى فلسفة ريكور إلى التوفيق بين أنثروبولوجيا فلسفية قوامها البحث عن ماهية الإنسان بالنسبة لنفسه، وبالنسبة للإنسانية ككل، وبين هرمينوطيقا نقدية تقوم على جدل الفهم والتفسير كأساس للتأويل، حيث فهم الإنسان لنفسه وللإنسانية يمر عبر تأويل النصوص والثقافات والمؤسسات والأفعال الإنسانية، غير أن هذا التوفيق أو التكامل بين مشروعَي الهرمينوطيقا النقدية والأنثروبولوجيا الفلسفية وجد فيه بعض الباحثين العرب نوعا من التلفيق أو حتى التناقض، فهذا سعيد الغانمي في مقدمته لترجمة كتاب "الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور" يقول: "أعترف شخصا أنني كنت أتابع فلسفة ريكور بفضول منذ أواسط الثمانينيات، وكنت أتساءل كيف يمكن له التوفيق

بين هذين المشروعين المتقاطعين، ولذلك كنت أقرأ المشروعين كل على انفراد، وبمعزل عن الآخر، دون أن أتصور إمكانية ردم الفجوة القائمة بينهما"¹. وبالفعل، فإن المشروع جعل ريكور يجمع بين تيارات فلسفية تبدو متناقضة في الفلسفة الغربية، فشتان بين الفلسفات التأملية الديكارتية والكانطية والظواهرية من جهة، والهرمينوطيقا والنبوية وفلسفة التحليل اللغوية والتحليل النفسي وعلوم اللغة من جهة أخرى، فهرمينوطيقا ريكور تبدو في حوار مع كل هذه الاتجاهات والعلوم والمعارف المتضاربة.

لكن إذا كان سعيد الغامي قد تبددت حيرته بعد أن ترجم الكتاب المذكور آنفاً، وأصبح مشروع ريكور التكاملي واضحاً في ذهنه ومنسجماً "بعد ضم جناحيه والتحام جزئيه"² فإن تساؤل الدكتور عادل مصطفى عن مدى نجاح ريكور في ذلك التوفيق الشامل، وفيما يندرج تحته من أقطاب متنافرة كالفهم والتفسير، والعلم أو الفن، والذاتية أو الموضوعية، والإصغاء أو الشك... يبدو تساؤلاً لا يفضي إلا إلى الإقرار بفشل ريكور. حيث يرى أن ريكور قد سعى إلى التوفيق بين الهرمينوطيقا كعلم والهرمينوطيقا كفن، وأثار الشدة بينهما دون إعطاء أولوية لأحدهما عن الآخر، ويظهر ذلك على مستوى علاقة النص بالتأويل، حيث يصير ريكور على أن تفاعل القارئ والنص يتسم "بالانفتاح" ولا يمكن من حيث المبدأ، أن ينغلق، وهو إصرار يرتبط من جهة بمغالة ريكور في التعويل على القارئ وإسناد دور كبير له في العملية التأويلية، ويرتبط من جهة أخرى بإيمانه بأن "النص المكتوب يغدو فور كتابته، صوتاً محصاً منفصلاً عن المؤلف وعن موقف

1 دايفد وورد: الوجود والزمان والسرد. فلسفة بول ريكور، ص 11.

2 المصدر نفسه، ص 12.

المؤلف"¹، وهذا يعني بالنسبة له أن ريكور يدعونا إلى هرمينوطيقا ذات نسق مفتوح، أي لا يصل إلى معنى محدد في النص، وغاية الأمر أنها توصلنا إلى معنى نسبي يختلف باختلاف سياق القارئ، مما يفسر تعدد معاني النص، وانحياز ريكور لهرمينوطيقا القارئ دون أن يفهم "أن هناك كثيرا من النصوص لا تقيب باستجابة القارئ إلا قليلا، مثل النصوص التاريخية، ومثل النصوص التعليمية كرسائل بولس"²، وأن ريكور، في نظره، لا يفهم أيضا أن تأويل القارئ ثانوي ما دام محكوما بالنص نفسه الذي يحدد الاستجابة المناسبة من القارئ.

يعيب الدكتور مصطفى على ريكور أيضا إهماله لإمكانية فهم مقصد الكاتب، رغم أن هناك إشارات تدل عليه في عبارات النص، لكن إذا كان يفعل ذلك هروبا من الذاتية، حيث مسعى مقصد الكاتب مسعى نفساني لا يمكن التأكد منه، فإنه قد وقع في ذاتية أخرى، هي ذاتية القارئ الذي يستحوذ على النص ويفسره كما يشاء. ويصبح تأكيده على تحليل النص تحليلا موضوعيا بغير جدوى، "وهكذا ينتهي الأمر بهرمينوطيقا الارتفاع التي جهدت لكي تخلق توازنا بين "التفسير" و"الفهم" أو بين العلم والفن، إلى أن تسقط لا محالة في جانب الفن، والانفتاح الأدبي واللاحسم الذي يميز الفن"³.

والحقيقة أن نقدا مثمرا لهرمينوطيقا ريكور عامة وجدلية الفهم والتفسير القائمة عليها خاصة، لا يمكن أن يتأسس على استبدال نظرة بنظرة أخرى، إنما يراعي ما إذا كانت هناك تناقضات لريكور وأخطاء داخل نسق الهرمينوطيقا التي يتبناها، صحيح أن النقد الموضوعي والمثمر

1 د. عادل مصطفى: مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل في أفلاطون إلى غادامير، ص 340.

2 المصدر نفسه، ص 341.

3 المصدر نفسه، ص 347.

هو الذي يقدم البديل، ولكن البديل لن يكون مشروعاً ما لم يثبت زيف الرأي الذي يستبدله، وبالتالي القول مثلاً أن ريكور أهمل البحث عن مقصد الكاتب ليس نقداً، وإنما تقديم لرأي بديل، لأن ريكور ببساطة كان يعلم أنه لا يبحث عن مقصد الكاتب، وكان يعلم ما هي المبررات التي تدفعه إلى ذلك الموقف، ويظهر ذلك في نقده للهرمينوطيقا الرومانسية التي جعلت مقصد الكاتب هي الغاية التي يجب فهمها، ونقده لهيرش في نفس الفكرة، ثم إن تمييز ريكور بين جدلية الكلام والاستماع التي نجدها في المحاوراة العادية بين شخصين، وجدلية الكتابة والقراءة التي نجدها بين النص وقرائه، هو الذي جعله يدرج إدراك المقصد ضمن جدلية الكلام والاستماع حيث يميل المتحاوران لشرح وتأويل مقصد كل منهما للآخر، أما جدلية الكتابة والقراءة، فإنها تبرز أمام القارئ نصاً مكتوباً، يخضع لقواعد مختلفة تدل على بنيته التي يمكن تفسيرها وفهم الدلالة التي تحملها، ومن هنا لا تأتي الحاجة إلى البحث عن مقصد الكاتب باعتباره بحثاً عن ذاتية غير متوفرة، ولا يمكن الإدعاء أن الدلالة الموضوعية التي يوفرها لنا تفسير النص، هي نفسها ذلك المقصد.

إن تأسيس ريكور لجدل الفهم والتفسير يوضح تجاوزه لوضع أطراف الحلقة الهرمينوطيقية بين ذاتية المؤلف وذاتية القارئ، وبالتالي تجاوز البحث عن مقصد المؤلف، وأعاد بناء تلك الحلقة على أساس خطاب النص وخطاب القارئ، ولذلك فالدلالة الموضوعية التي يوفرها تفسير النص قد كرس لها ريكور مناهج مختلفة تختلف باختلاف بنية النص نفسه، ولطالما جمع ريكور بين بعض تلك المناهج مثلما لاحظنا جمعه بين التحليل البنيوي والمنهج التاريخي في دراسة النصوص الدينية المسيحية، وقد جعل القارئ المؤول يستجيب انطلاقاً من دلالة النص

الموضوعية بعد ممارسة نقد مزدوج للذات وللنص معا، فهل نغفل كل هذا الحرص الذي أبداه ريكور على الموضوعية لكي نقول أنه وقع في الذاتية؟ أم أننا نعترف بأن الذاتية عند ريكور تأتي بعد المرور بمنعطف التحليلات الإبيستيمولوجية الموضوعية؟ عندئذ، لا تقرأ الذات أحكامها المسبقة وإيديولوجيتها في النص، بل هي ذات تتشعب بدلالاته، ولا تستطيع أن تلقي بإمكانياتها ومشاريعها إلى الأمام إلا عندما تسكن عالم النص.

لقد كان ريكور أكثر إحساسا بالصعوبات التي يمكن أن يطرحها مسعاه في إقامة علاقة جدلية وتبادلية بين الفهم والتفسير، ونجد في أكثر من مناسبة ذلك الإحساس، فمثلا نجده يتساءل في تأويله للحكاية: "هل يمكن القول أنه بالانتقال من التفسير إلى الفهم، من تفسير الحكاية - الموضوع إلى فهم عملية السرد سنسقط في الأحاديث النفسانية؟"¹، فالقارئ يتلقى عالم الحكاية وهو مطالب بنقد أحكامه المسبقة وإيديولوجيته الخاصة حتى يكون ذلك التلقي كاملا.

"لكن لا يوجد ارتباط عنيف أو مفاجئ بين التحليل الموضوعي كليا لبنيات الحكاية واحتياز المعنى بذوات، بين الاثنين يعرض عالم النص"²، ونجده يعبر عن نفس الإشكالية على مستوى العلوم الإنسانية ككل، بقوله: "الأنموذج الذي يضيف التملك لإلقاء عالم، ألا يحطم العلوم الإنسانية ذاته؟"³ إذن، فريكور يدرك الصعوبة الناشئة عن الانتقال من التفسير الإبيستيمولوجي المجرد إلى الفهم الأنطولوجي التطبيقي، من الموضوعية إلى الذاتية، ومن التناهي إلى الاحتياز، حيث لا

1 Paul Ricœur: Du texte çà l'action, p. 186.

2 المصدر نفسه، ص 187.

3 François-Xavier amherdet: Herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique, p. 236.

يتم ذلك مباشرة، وإنما بحث ريكور عن أفضل ارتباط بينهما، وعلى أفضل الوساطات الجدلية: عالم النص من جهة النص، نقد الذات من جهة الذات، فلا تفهم الذات نفسها إلا من خلال عالم النص.

2.7. مزايا جدل الفهم والتفسير:

يظهر لنا تطبيق جدل الفهم والتفسير أنه منهج عام يمكن تطبيقه على الحالات التي تندرج تحت نظريات النص والفعل والتاريخ، وهذا الطابع الشمولي يضمه أيضا الوحدة العامة لقوانينه في التطبيق وليس فقط في اتساع مجالات تطبيقه، فالباحث يمكنه دائما إتباع نفس القواعد العامة في التطبيق، لكن هذه الوحدة العامة تبقى وحدة جدلية، لأنه إذا كانت مجالات البحث تخضع لنفس القواعد العامة، فهذا لا يعني أن تطبيقها آلي، وبالتالي فهي ليست مفتاحا لكل الأقفال، إنما تستدعي مراعاة الباحث لخصوصيات كل نص وكل فعل إنساني، وتشمل تلك الخصوصية ليس فقط مراعاة جنس النص أو الفعل أو التاريخ وأنواعها المختلفة، ولكن ما يميزها فرديا من حيث إن كل منها يعبر عن تجربة معيشة، وأسلوب في الكتابة والإبداع الدلالي، تحتاج كلها إلى أن تنقل إلى القارئ ليتشبع ويفهم طريقة في الوجود، تكون عنده بمثابة المنطلق لإلقاء إمكانياته ومشاريعه في العمل. ومن هنا فإن قواعد الجدل في الفهم والتفسير لا تحتاج إلى المعرفة فقط بل إلى التطبيق، وهذا ما يميز الفهم الهرمينوطيقي.

إن خصوصية النصوص المراد تأويلها تبرز أكثر في اختلاف مراجعها عند ريكور، فإذا كان مرجع النص الديني هو "كلام الله" ومرجع النصوص العلمية والتاريخية هو الواقع، أي الحوادث التي تتكلم عنها، فإن مرجع النصوص الأدبية هو العوالم الخيالية الممكنة التي تبسطها أمامنا، لذلك، على الباحث أن يتجاوز مغبة التطبيق الآلي الذي يضع كل النصوص في سلة واحدة، ومن جهة أخرى، إذا كانت

هرمينوطيقا ريكور "فلسفة للذات" فإن التحليل المبني على جدل الفهم والتفسير لا يبدأ انطلاقا من الذات وبالتالي يتجنب إطلاق أحكام الذات المسبقة على موضوعه، وإنما يكشف على الذات من خلال الموضوع، وهذا لا يعني تحقيق المزيد من الموضوعية فقط، بل يجعلها أكثر ارتباطا بالواقع لأن الذات يكشف عليها في الأخير من خلال تفسير الأفعال والنصوص والثقافات والتاريخ والمؤسسات التي تنتمي إليها، وهذا من شأنه أن يجنبنا في الفلسفة العربية طريقة في التفلسف تقوم على إملاء مبادئها وشروطها على موضوعاتها منذ البداية، ولا تباعد كثيرا عن تحصيل الحاصل، أي تكرار مسلماتها في أبحاثها*.

إن الجدل بين الفهم والتفسير يقوم على فعالية الربط بين الجانب المعرفي والتطبيقي، وبالتالي بين الجانب الإبيستيمولوجي والأنطولوجي، أي الجانب العلمي والمنهجي والجانب الإنساني، وفي هذا الصدد نشهد تنوع ريكور غير المحدود لطرق التفسير المختلفة، والتي من شأنها أن تجعل الفهم معاصرا لتطورات المنهجية التي تستخدمها العلوم الإنسانية في كل مستوياتها غير أن هدف الفلسفة عند ريكور تبقى مع ذلك غير معنية بإحداث فسيفساء من المناهج التي تختلف باختلاف العلوم وحتى الموضوعات، ولكنها معنية أكثر بربط المعرفة بالجانب الأنطولوجي، أي بطريقة وجود الإنسان في العالم.

* أنظر في هذا الصدد أعمال الدكتور حسن مروة "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" حيث يطوع آراء الفلاسفة العرب والمسلمين للماركسية اللينينية، ويعلن ذلك منذ البداية، وحيث يلاحظ نقاده من الماركسيين أنفسهم ذلك ويؤكدون عدم قدرته على التخلص من "النزعة التخطيطية" أي فرض الأفكار والمبادئ الماركسية على موضوع بحثه، أنظر أكثر من ذلك سلامة موسى "شروط النهضة" الذي يدعو إلى إعادة خلق شروط النهضة الأوروبية في العالم العربي، إذا أراد العرب النهضة.

هذا الاهتمام بالجانب الأنطولوجي الذي تنتهي عنده كل عملية تأويل أفضى عند ريكور إلى الاهتمام بمقولة الفعل الإنساني، وبالتالي بالحياة العملية، وما يهمنا أن هذه الوجهة العملية هي نتيجة للمسار النقدي الذي بدأه ريكور بالفلسفة التأملية وأنهاء بالفلسفة التحليلية اللغوية، وهو يعتبر ذلك المجال العملي مجال خصب لجدل الفهم والتفسير، ومن المهم أن لا يبقى هذا المجال العملي حكرًا على تحليلات رأسمالية أو براغماتية أو دينية أو علمانية ضيقة في الفلسفة العربية الإسلامية، بل يجب أن يتوسع لتأويلات مختلفة من شأنها إثراء نظرتنا إلى واقعنا.

والحقيقة أن الهرمينوطيقا كتيار فلسفي حاضرة في الفلسفة العربية الإسلامية وهي ربما التيار الأقرب إلى روح الأمة وواقعها، لأنها ببساطة تستأنف في الفلسفة الغربية قضايا كانت قد طرحتها الفلسفة العربية الإسلامية والفكر الإسلامي في عصور الأمة الزاهية، مثل قضايا التأويل وفهم الإنسان لنفسه من خلال النصوص. وقد آن لنا أن نستأنف مجددًا هذا التراث في فكرنا ونثريه انطلاقًا مما وصلت إليه الفلسفة الغربية نفسها، مما يفترض تحكما دقيقًا في جدل الأنا والآخر، حيث نستقبل الجديد في حضن التراث، ونستقبل التراث في حضن الجديد، ونجد مفاهيم التأويل الكلاسيكية والمعاصرة معا على فهم هويتها الجماعية والفردية وأنماط وجودها وفهمها لوجودها وللآخر.

لقد تميزت الفلسفة الغربية دائما بدرجة خصوصيتها وتنوعها وكثرة منتجاتها وأبحاثها، وإن بلدا مثل فرنسا يمكنه أن يتجاوز في هذا المجال البلدان العربية مجتمعة، ولا يمكن أن نعزو هذا الوضع لاختلاف مستوى التطور التقني الذي يسهل الاتصال والتواصل والنشر، ولا لشروط الاهتمام بالباحثين فحسب، وإنما لمكانة الفلسفة نفسها في سياق تطور

المجتمعات الغربية وفي تحديد آفاق مستقبلها. لقد دأبت تلك الفلسفة ابتداء من القرن السابع عشر على فكر نقدي متواصل لكل مظاهر الثقافة الغربية، وكان الفلاسفة في طليعة النخبة التي تقود المجتمع، أما وضع الفلسفة العربية والإسلامية فإنه لا يرقى لمكانة مثيلتها الغربية حقيقة، وهذا ربما يعزي جدل الفهم والتفسير والفلسفة الهرمينوطيقية المرتبطة به في عدم انتظار تبجيل متوقع في التطبيق، وسيكون حالهما كحال أي تيار فلسفي غربي عرفته فلسفتنا. ومع ذلك، فإنني أريد أن أثبت العكس، ذلك أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت دائما منفتحة على الفلسفة الغربية سواء القديمة أو الحديثة، وهي إن لم تبلغ خصوبة وتنوع الفلسفة الغربية، ولم تحتل المكانة التي احتلتها، فإنما يعود ذلك لطبيعة الفلسفة العربية نفسها وطبيعة المجتمعات والثقافات التي تؤثر عليها، والشروط التاريخية المزرية مثل الاستعمار والهيمنة الإيديولوجية والسياسية للغرب نفسه على العالم الحديث، التي ساهمت كلها في الانقطاع الحضاري والفكري للعالم العربي الإسلامي وتمزقه.

إن المتتبع لتطور الفلسفة العربية والإسلامية يشهد أيضا أنها تتضمن تأويلات فلسفية غربية كثيرة، لكنها تفتقد إلى القدرة على تقديم إجابات متكيفة مع طبيعة المشكلات التي تطرحها المجتمعات العربية والإسلامية، والبحث في تراثها لمقاربة هويتها الجماعية أو الفردية، ولكشف من هو الإنسان العربي المسلم، وهي فلسفة قد تغلق تحت ستار الدين لتؤكد عقلانية ضيقة، أو تميل إلى تصوف مفرط ينسبك شروط وجود الإنسان التاريخية والإنسانية، أو تنحج لنزعات عقلانية أو علمانية منفرة، وإنك لتشهد صراعا مريرا بين تلك التأويلات أساسه الإقصاء والاتهام والهدم، لا البناء وسعة الآفاق. ولكن

عوض أن تستمر تلك الفلسفة في عرض تأويلاتها الأصيلة والدخيلة، دون تساؤل عن ماهية الإنسان العربي الحديث وما يردده من مطالب، ودون محاولة فهم هوية الأمة من خلال ثقافتها، فإنها يمكن أن تدرج جدل الفهم والتفسير المسند لفلسفة هرمينوطيقية فينومينولوجية ونقدية ضمن سياقها، وهذا من شأنه أن يصف وصفا دقيقا لتأويلاتها المتعددة ويعرضها للتأويل المبني على النقد والتمحيص وفهم الإنسان العربي لنفسه في العصر الحديث، وهذا الفهم للهوية لا يمكن أن نجده جاهزا، ولا هو محدد تحديدا مطلقا، إنما يبنى من خلال تأويلنا لنصوص ثقافتنا وديننا وعلومنا وأفعالنا بما فيها الآخر فينا، فهو إذا محاولة لفهم هوية توجد دائما أماننا، وترشدنا إلى طرائق في الوجود والسكن في العالم، مما يسهم في إلقاء مشاريعنا وإمكانياتنا النابعة من تلك الهوية بالذات التي يحكمها جدل الثابت والمتحول، ولقد صدق فريق من الأشاعرة قديما وهم جماعة من أهل السلف المتشبهون بالنص الديني، عندما أكدوا أن الأفهام تتغير بتغير العصور والأزمان.

إن الفهم النقدي في الفلسفة العربية الإسلامية يكاد يكون مغيبا تماما وإن وجد، فإنه يرسم صورة بشعة لرفض الآخر، فهذا الماركسي يرفض الوضعي والعلماني يرفض المتدين، والعقلاني ضد الواقعي، والمؤول ضد الظاهري، والعدمي ضد المتيقن بإمكانيات وجود الحق، والأصيل في مواجهة الدخيل، والعكس بالعكس ومن هذا المنطلق، فإن فلسفتنا العربية الإسلامية تشطر الفهم بين نزعات علمانية كالوضعية المنطقية والبنسوية والواقعية الجديدة، وهي فلسفات تغيب الإنسان ونزعات دينية وإنسانية تغيب الواقع وتعطي أهمية ثانوية للعلوم أو تفقد الفلسفة حوارها مع العلوم، فالتمييز بين الفهم والتفسير صورة من الصور المتأصلة في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث يزداد الفرق اتساعا

بين المادي والروحي وبين العقلي والفعلي، وبين الظاهر والتأويل، والعقلي والنقلي، والديني والعلمي وهذه الصورة جعلت الفلسفة العربية الإسلامية تقبع في مناقشة الأصول أي تكرر مبادئ مدارسها ومناهجها وغاياتها نظريا وعلى أساس ذلك يرفض الواحد منا الآخر، دون التساؤل عن جدوى الفلسفة في المجتمع ودورها في سياق ثقافته وأماط وجوده الاجتماعي، وتبعاً لذلك أصبح المفكر العربي المسلم لا يستطيع أن يطرح "مشاكل بسيطة جدا كالتكوين التاريخي للشريعة الإسلامية، والجانب الميثي mythique، ومكانة الاستعارة في الخطاب القرآني، وخلق القرآن أو تاريخ جمع المصحف، أو عناصر الميثولوجية والإيديولوجية في السيرة النبوية... لماذا لم يكتف المدافعون عن "دين الحق" بقمع الاجتهاد المحدد المحرر من التصورات الباطلة والنظريات الفاسدة والتفاسير الخيالية، بل يصرون على تكفير المفكرين القدماء كابن الراوندي وابن رشد وابن عربي وطه حسين...؟"¹، ولئن كان جدل الفهم والتفسير يجعلنا في هذه الحالة نتفق مع أركون في ضرورة وجود فكر نقدي حر عليه أن يوجد ويفرض مساعيه بنضال دائم كما يحدث في الغرب وعلى نحو موصول منذ القرن السادس عشر، كما نتفق معه في الاتجاه إلى المشاكل العملية التطبيقية المؤرقة فعلاً للفلسفة والفكر في المجتمع العربي الإسلامي، وتجاوز الفلسفات التأملية المجردة التي تغيب الواقع، فإن فكراً نقدياً لا يمكنه أن يكون إقصائي، كما لا يمكن حصر هذا النقد في اتجاه إبستمولوجي علمي ومقابلته بفكر إيديولوجي سائد عليه أن يرحل. على العكس من ذلك، فإن جدل الفهم والتفسير يعرض لكل التأويلات على قدم المساواة، ويجابهها

1 محمد أركون: الفكر العربي. ترجمة: عادل العوا، الناشر: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ، ص 13.

ببعضها البعض، ويكشف الصراعات فيما بينها، ويرجح بعضها عن البعض الآخر، أو يبحث عن خيوط التكامل بين التأويلات المختلفة، في سياق موضوع البحث، مما يسهم في رأب صدع التمزق والإقصاء في الفكر العربي، وتضييق التناقضات بين الفكر النظري والتطبيقي، حتى يجد الفكر سبيلا إلى التطبيق، ويساهم في حل مشكلة الحياة العملية، فيكف الفكر العربي عن أن يكون مجرد تأملات ذاتية، أو استحضارا لنزعات فلسفية قديمة أو حديثة لا يربطها بالواقع الثقافي أي رباط متين، وتصبح بمثابة "صيحات" في واد سحيق، أي لا يرجع صدى، ولا ينتظر منها أمل معقود.

إن جدل الفهم والتفسير ولد بعد مخاض طويل من النقاش والنقد والحوار التي خاضها ريكور مع التأويلات الأخرى في الفلسفة الغربية وبقدر ما يبدو ذلك الجدل حاملا لآثار تلك التأويلات الإيجابية، فإنه يبدو أيضا حاملا لجهود ريكور في إضافة لبنة جديدة للهرمينوطيقا، فهو منهج تركيبى نقدي جديد، يعتمد على مصادر كثير من المناهج والعلوم اللغوية كالسيمائيات والدلالات، ونظريات النقد الأدبي والتحليل النفسي ونقد الإيديولوجيات، وهذا يدل على غنى جدل الفهم والتفسير وتنوع مصادره، وبالتالي فعاليته في فهم المعنى وإدراك الحقيقة.

وبما أن الفلسفة عند ريكور لا ترسم حدودا لموضوعاتها، حيث تقتحم ما هو فلسفي وما ليس فلسفيا، فهي تنفتح على الآداب بكل أشكالها والأساطير والرموز والدين، وتستنتج منها نتائج فلسفية هامة، فإن ذلك يحصل أساسا بفضل جدل الفهم والتفسير الذي يمكنه أن يجد تلك المكانة الزاهية للآداب والدين في ثقافتنا، تلك المكانة التي شعر بها الدكتور زكي نجيب محمود وهو المعروف في بداية مشواره الفلسفي

بنزعته الوضعية والمنطقية، حيث أنهى كتابه "المعقول واللامعقول" بقوله: "لقد وصل "العقل" إلى قمته في أدب فلسفي، أو قل في فلسفة صلبها أصحابها في صورة أدبية، كأبي العلاء في المشرق العربي وابن باجة وابن طفيل في الأندلس"¹.

غير أن هذا الاهتمام إذا كان ينصب عنده على "الوقفات العقلية شكلا ومضمونا"² في الأدب، فإن تطبيق جدل الفهم والتفسير يعلمنا أن الفكر يمكن أن نجده في أكثر أشكال الآداب خيالا واغترابا عن العقل، ويمكن للإنسان أن يعبر عن نفسه بالقصص الخيالية والأشعار والفن والإيديولوجيا واليوتوبيا... وهذا يفيدنا خاصة في مجال دراستنا للفكر الجزائري، الذي يصعب تتبع هويته وتطوراته في الأبحاث الفلسفية وحتى الفكرية القليلة، والتي لا نكاد ننبينها أمام كثافة الأعمال الأدبية والشعرية التي تعبر أكثر عن سمات ذلك الفكر وهويته، وبالتالي هوية الإنسان الجزائري.

1 زكي نجيب محمود: "المعقول واللامعقول". الناشر: دار الشروق، القاهرة، ص 350.

2 المصدر نفسه، ص 350.