

التأويلية المنهجية والموقف من اللغة عند بول ريكور

د. الزواوي بغوره *

شكلت الفلسفة التأويلية "L'Herméneutique" أحد المنعطفات اللغوية الأساسية في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالمنعطف المنطقي التحليلي في الفلسفة التحليلية والمنعطف اللساني في البنيوية. يؤكد هذا المعنى، المكانة التي احتلتها اللغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها مؤسس التأويلية الفلسفية "غدمار" إلى مستوى الفلسفة الأولى، وهي عند "هيدغر" بمثابة بيت الإنسان، وتوقف عندها بالدرس والبحث عديد الباحثين منهم على سبيل المثال، الفيلسوف الكندي، "جان غرونديان"¹، والفيلسوف الألماني "كارل اتو ابل" الذي اعتبرها بمثابة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس لفلسفة التحليلية²، وعدها آخرون منهم "هبرماس" بمثابة الممثل للفلسفة الأوربية القارية مقارنة بالخصم الفلسفي الانجلوسكسوني³.

وللوقوف عند معالم هذا المنعطف اللغوي الذي أحدثته التأويلية عموما والتأويلية المنهجية عند "بول ريكور" خصوصا، فإننا سنعمل على تقديم صورة أولية للتأويلية وتياراتها ومشكلاتها، نضعنا في صلب إشكاليتنا التي نحن بصدد دراستها، والمتمثلة في مساءلة موقف الفلسفة التأويلية المنهجية من اللغة، اخذين بعين الاعتبار أن هذا التيار الفلسفي المعاصر، يستمد قوته المعرفية من علم لغوي ظهر في القرن الثامن عشر وما يزال يقدم الكثير من الفتوحات العلمية اللغوية ونعني بذلك، فقه اللغة. كما يستند على تجربة تاريخية وثقافية غنية، عرفتها ألمانيا في العصر الحديث وتجسدت في الإصلاح الديني، كما تعمقت تحليلاتها بما زودتها الفلسفة الظواهرية من تقنيات وطرائق، علما أن الظواهرية فلسفة في

*- باحث جزائري قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت

اللغة والمعنى بالدرجة الأولى، وأن الصراع والسجال مع المدرسة التحليلية والمنطقية الانجلوسكسونية، دفعها إلى تجديد طرائقها وتعميق قضاياها.

وسنحاول في هذه الدراسة، تحليل ثلاثة مستويات للإجابة على إشكاليتنا، وتتمثل هذه المستويات في، مقدمة حول المسار التاريخي للتأويلية، أو كيف ظهرت المسألة اللغوية وتطورت؟ ونتوقف في المستوى الثاني على كيفية تبلور الإشكالية اللغوية عند بول ريكور وذلك بتحليل مساره الفلسفي، أو كيف تشكلت المسألة اللغوية عند هذا الفيلسوف؟ ونحلل في المستوى الثالث موقفه فلسفة اللغة واللغة والتأويل، أو ما هو موقفه من اللغة؟

أولاً. في المسار التاريخي للتأويلية:

تفيد المعاجم أن لفظ "Hermenien" يعني "الشرح" والترجمة" والتعبير"، ويحيل إلى الإله "هرمس" Hermes، إله الرسائل، الذي يحيى متقلاً بين الآلهة والبشر، ويرمز لتداول المعاني والأفكار. أما الفعل "Hermeneuein" فيعني "تكلم" أو "أول" أو "عبر" أو "افصح"، أي أنه يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ باللغة للآخرين. أما من حيث الدلالة فإنه يفيد تفسير وتأويل النصوص الدينية، ويقابله في اللغات الأجنبية كلمة "Exégèse". ويعد كتاب أرسطو المعروف باسم العبارة "Peri hermenas"، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق أو "الأورغانون"، أول كتاب في التأويل البرهاني الذي بين علاقة اللغة بالفكر، من خلال تحليل علاقة القضية بالبرهان.

و يمكن تقسيم التأويلية "Herméneutique" من الناحية التاريخية، إلى مرحلتين أساسيتين، المرحلة القديمة والوسطية حيث ركزت على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وعرفت بالتفسير. وفي هذا السياق، يعد كتاب "القديس أوغسطين" في العقيدة المسيحية "De doctorina christiana" مثالا لهذه التأويلية التفسيرية، حيث ميز بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير، العبارات الغامضة "Obscure" حيث يكون المعنى مستترا ومغلفا بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية أو غرائبية "Mystérieuse" متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت، الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، لكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة. ثم تشكلت لاحقا، النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها القديس "بولس" وتتكون من أربع قواعد هي: القاعدة اللغوية، والقاعدة المجازية، والقاعدة الأخلاقية، والقاعدة الروحية⁴.

ومع قيام الإصلاح الديني، في العصر الحديث وظهور البروتستنتية، رفعت دعوة العودة إلى النص مباشرة من قبل المؤمنين، أو العودة إلى الكتاب وحده، حيث دافع الإصلاح الديني على فكرة أن المؤمن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصة، ولذلك شجع المؤمنين على الانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة. لكن هذه الدعوة كما يقول مؤرخو التأويلية، لم تضع حدا للحاجة إلى معرفة تلك الأجزاء الغامضة من الكتاب المقدس. واستتجوا من ذلك أن ما يفصل بين التأويلية القديمة وتلك التي ستظهر في العصر الحديث، هو أنه في الوقت الذي رأت فيه التأويلية الكلاسيكية أن الغموض يصيب بعض أجزاء وعبارات

الكتاب المقدس، فإن التأويلية الحديثة والمعاصرة، التي بدأت تقريباً في حدود 1750، تؤكد على أن جميع النصوص غامضة، وهذا ما استوجب قيام تأويلية شاملة أو كلية.

وفي الوقت الذي عملت فيه التأويلية القديمة على تفسير وتأويل بعض النصوص المؤسسة في مجال الأدب والدين والقانون، ذهبت التأويلية الحديثة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل. ولم يتوقف الأمر عند مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال والعلامات. وهكذا أصبحت التأويلية الحديثة تضم جميع ميادين العلم والمعرفة، بل وأكثر من هذا، أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها، تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة أن كل ما هنالك في العالم هو تأويل، كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشك والتأويل "فريدريك نيتشه" في أكثر من نص له⁵. وعند هذه النقطة، بدأ نقد التأويلية بوصفها فلسفة لا تستند إلى الوقائع والحقائق، وإنما إلى الفكرة القائلة بأن (كل شيء تأويل)، وهو ما يؤدي إلى موقف عدمي مؤداه أن كل شيء ممكن ومسموح به⁶.

ولقد ساهم في تأسيس التأويلية الحديثة والمعاصرة، أعلام وفلاسفة معروفون، أولهم "فريدريك شلايرماخر، 1768-1834" الذي يعد الأب الحقيقي للتأويلية الحديثة. إذ حاول تأسيس تأويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدسة. واعتقد أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية، لأنه لكي يكون الفهم منتجاً، فإن القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل، لذا فإن الفهم يشترط التأويل.

يقوم التأويل، في نظره، على مستويين، المستوى اللغوي للنص، والمستوى الفكري للمشكل للنص، أو فكر المؤلف والكاتب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب "النحوي" بحيث يوضع النص في سياقه التاريخ واللغوي، وسمى المستوى الثاني بالجانب "التقني"، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد، فإن الجانب الثاني من عملية التأويل، ما هو إلا جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر التركيز على المعنى دون الاهتمام بحقيقة النص المؤول.

واستأنف هذه العملية "جورج دلتاي 1833-1911" الذي يعتبر المؤسس الثاني للفلسفة التأويلية، وذلك من خلال منهجه في إقامة العلوم الروحية أو التاريخية، التي أصبحت تعرف بالعلوم الإنسانية وذلك من خلال تأكيد على أن أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخية الإنسان ومختلف منتجاته، وأن ما يحققه الإنسان وما يبده ليس إلا تعبيراً عن عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح. وقسم الخطاب العلمي إلى قسمين كبيرين، الخطاب القائم على الشرح أو التفسير، والخطاب القائم على الفهم. يهتم الشرح أو التفسير بالأسباب، أما الفهم فيحاول معرفة المسوغات والدواعي والمقاصد، وبالتالي فإن الفهم يهتم بسؤالين هما: لماذا؟ وكيف؟ ويعتبر التفسير أو الشرح مقارنة منهجية خاصة بالعلوم الطبيعية، أما الفهم فيشكل مقارنة خاصة بالعلوم الإنسانية، لأنه يهتم بمظاهر الفكر أو الروح والقيم الإنسانية. وهذا ما يؤكد مضمون عبارته المعروفة، أننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية، لأن التفسير يعتني بتحديد شروط الظاهرة، وأما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

يهتم التفسير بالبحث في الأسباب، ولا يكون ذلك ممكناً، إلا بنوع من الاستبطان أو الاستنتاج، وقد يتخذ أشكالاً مختلفة منها: التفسير وفق النموذج الاستبطاني، والتفسير وفق النموذج الاحتمالي، والتفسير وفق

النموذج الوظيفي، والتفسير وفق النموذج التكويني. أما الفهم في نظر دلتاي، فيهتم بالطبيعة الإنسانية من خلال ما تظهره التجربة وما تبينه اللغة والتاريخ.⁷

فماذا تعني هذه التجربة؟ لا تعني التجربة عند دلتاي الفهم التجريبي أو المخبري الذي نلقاه عند التجريبيين، إن التجربة في نظره لا تجده انسجامها الأصلي ولا قيمتها إلا في شروط وعينا أو شعورنا. وبالتالي فإن موضوع التجربة، يتعلق بالشعور أو الوعي، وهو مجال العلوم الروحية أو التاريخية أو الإنسانية. وتتضمن التجربة عند دلتاي ويشكل أساسي، فكرة الحياة وتجربة الذات والموضوع معا، وبعبارة أخرى، إن موضوع التجربة هو الحياة وتصوراتها أو تمثلاتها.

ويتكون منهج الفهم عند دلتاي من مجموعة مبادئ منها: مبدأ الكلية، لأن الفهم العميق للجزئي يفترض سلفا النظرة الكلية، وهذا الكل هو الحياة. ومبدأ الانسجام، أو تناسق جميع الأجزاء في الكل. ومبدأ البنية، لأنه من الضروري الكشف عن بنية الحياة أو عناصرها المختلفة. ومبدأ الزمنية، أو التاريخية لأن الوقائع والأحداث النفسية تتم دائما في زمن معين. وأخيرا مبدأ الدلالة، أو المعنى الذي يحمله الفعل أو الحدث.⁸

و بناء على هذه المبادئ يعتقد دلتاي، إن العلوم الإنسانية تتميز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعية، لذا فإن مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولا تحل إلا بعد فترة زمنية كافية. وبالتالي فإن العلوم الإنسانية، تمثل انتقالا من البسيط إلى المعقد مقارنة بالعلوم الطبيعية. وإن ما يشكل خصوصية العلوم الإنسانية في نظره هو، فهم الواقعة التاريخية والاجتماعية وما لها من تفرد وخصوصية. وإن الوقائع الإنسانية الأولى، وقائع نفسية، وإن التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ.

وفي هذا السياق المعرفي، أكد دلتاي على مفهوم مركزي يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وهو مفهوم رؤية العالم، الذي من الممكن أن يكون مضمرا أو ظاهرا، وفي تقديره فإن التاريخ هو الذي يلعب دورا بارزا في إدراك خصوصية العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية، بالإضافة طبعا، إلى مبدأ الفهم الذي يقوم على التأويل. لأن كل فعل واثري إنساني يستدعي بالضرورة تأويله.

وللقيام بعملية التأويل وجب، في نظره، الاعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية. والنظر إلى أجزاء النص في كليته. والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وإن يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن إرادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، أو بنيتنا النفسية الكلية.⁹

ولقد انتقد بول ريكور هذا التوجه في التأويل عند دلتاي قائلا (لم تتفك النظرية المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجيا، والذي وضعه دلتاي: فهذا الأخير رغم أنه ربط، بوضوح بفكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبق في الحوار، إلى تأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة)¹⁰.

إن هذه الإشكالية اللغوية في فلسفة دلتاي التأويلية، ستطرح بكل أبعادها الوجودية في التطور اللاحق الذي ستعرفه التأويلية عند ثالث فلاسفة التأويلية وهو "مارتن هيدغر 1889-1976" الذي رفض القول، عكس دلتاي، بأن العلوم الإنسانية لها خصوصيتها ومميزاتها الخاصة. واعتبر أن العلوم الطبيعية لها نموذج أو شكل من الفهم، يعد شكلا ثانويا مقارنة بما هو عميق وأساسي، وأن هذا الجانب العميق والأساسي لا

يمكن وصفه بالموضوعي والذاتي، وأن أفضل طريقة لمعرفته هو الاعتماد على المعرفة، لا كمعرفة بالأشياء وإنما كنوع من امتداد الذات. وفي تقديره أن الإنسان يوجد بطريقة تأويلية، وأن ذلك الوجود يشكل بحد ذاته، عملية تأويلية.

وهنا، يرى ريكور أن هيدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكلولوجي إلى الطرح الوجودي ومن النص إلى اللغة، ومن الإشكالية الثقافية إلى إشكالية "الكائن في العالم". إذ لم يعد الفهم عنده (فكرة سيكلولوجية، لقد انفصل تماما عن كل معرفة للغير، عن كل إدراك لأي وعي غريب، أن الفهم يؤول بعبارات انطولوجية باعتباره أحد مكونات الكائن، طارحا على نفسه مسألة الكينونة انطلاقا من أوضاع ومن مشاريع محددة وعلى ركيزة من الفناء والانتها)¹¹.

وهكذا عمل هيدغر على رفع الصفة النفسية للفهم، ليدخله في مسألة اللغة، لماذا (لأن الفهم الذي يحصل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يمكن أن يفسر، وبالتالي أن يؤول إلا في وسط التكلم باللغة)¹². وهنا يظهر الطابع الانطولوجي الذي أعطاه هيدغر للغة عندما قال أنها "بينت الإنسان" وأن "ما هية اللغة هي لغة الماهية". وأنه علينا أن (نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها، فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونالفها دون أن ننتبه لها في العادة أو نحاول تركيز ابصارنا عليها)¹³. من هنا لجأ إلى الشعر، ليبين مقاصده الوجودية من اللغة.

يرى بول ريكور أن هيدغر قد أسس نوعا من "الفينومينولوجيا التأويلية"، وذلك بسبب السمة المنسية والمخفية التي تتسم بها البنيات الأساسية للوجود. إلا أنه يلاحظ أن أعمال هيدغر الأخيرة برزت البعد الانطولوجي للغة بشكل مبالغ فيه، وأصبح عمله الفلسفي يتسم بنوع من (حمل اللغة كلفة نحو اللغة)، وبالتالي شديد لغوية تقوم على معجمية الترك، التخلي والانتماء الحر، ولا تنتمي إلى الأنسية ولا إلى التحليل اللغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتى إلى التحليل الوجودي المبين في "الوجود والزمان"¹⁴.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة، قد ساهموا في وضع المعالم الكبرى للفلسفة التأويلية، فإن "هانز جورج غدمار 1900-2002" يعد بحق الفيلسوف المؤسس لـ "التأويلية الفلسفية" بدون منازع، وبين ذلك في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج، 1960"، عندما أكد على أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وحل في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه بالفلسفة التأويلية¹⁵. مؤكدا على أن التأويل موضوع قديم، ولكنه، أصبح منذ السبعينات من القرن العشرين، فلسفة عالمية، وتكثف حضوره الفلسفي بشكل واضح، في معظم النقاشات الفكرية والعلمية.

وفي بحثه عن الأصول التاريخية للتأويلية، يرى غدمار أن التأويلية هي (فن الشرح والتأويل)¹⁶. وأن الكلمة الألمانية المستعملة إلى غاية القرن الثامن عشر، هي كلمة التقنية أو الفن الذي يجمع بين النحو والخطابة والجدل. كما أنها تفيد معنى قديما وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة الارسطية تسمى بالفلسفة العملية أو التطبيقية.

ولفهم التأويلية، وجب مساءلة جملة من المفاهيم الفلسفية المتداولة في القرن الثامن عشر، ومنها أن مفهوم الفلسفة كان يعني العلم، الذي لا يقتصر على العلم النظري أو الطبيعي، وإنما على كل معرفة بالحقيقة.

وعليه فإن الفلسفة التأويلية ليست فلسفة نظرية فقط وإنما هي فلسفة عملية أيضا. يدل على هذا الجانب العملي في الفلسفة التأويلية الكلاسيكية، مختلف الكتب التي خصتها لتأويل النصوص، لأغراض عملية وهي تقريب تلك النصوص إلى قرائها. وأنه من خلال تلك النصوص العملية، تم التوقف عند مسائل نظرية معقدة تحتاج إلى فهم نظري أعم، وهذه المسائل هي التي شكلت حقل التأويلية المعاصرة¹⁷.

ويحيل، في هذا السياق، إلى كتاب القديس "أغسطين" الذي سبقت الإشارة إليه، وكذلك إلى نصوص القانون والتشريع وفقه اللغة وخاصة مسألة العودة إلى اللغة اللاتينية واليونانية، حيث طرحت هذه العودة مسائل عملية ونظرية. ولعبت مسألة ما يعرف في تاريخ الثقافة الغربية، باسم "نزاع القدماء والمحدثين" في الأدب دورا هاما في تأسيس التأويلية الفلسفية، لأنها طرحت مشكلات التأويل المتعلق بفكر الحركة الإنسانية لعصر النهضة الأوربية.

وتعمقت مسائل التأويلية الفلسفية، بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي عرفتها لاحقا وخاصة ما أحدثه "تيشنه" من نقد لم ندرك بعد، جميع جوانبه كما قال¹⁸. هذا النقد الذي يظهر عند "هيدغر" وخاصة في كتابه "ما الميتافيزيقا"، حيث بين أن أشكال الميتافيزيقا الغربية المختلفة، قد تركت الوجود جانبا، وهو ما أشارت إليه عبارته المشهور "تسيان الوجود"¹⁹.

يرى غدمار أن نص ما الميتافيزيقا؟ قدم مفهوما جديدا للتأويل يقوم على الكينونة والفهم وفهم الذات، وبين أن كل تأويل عبارة عن مسار، لأنه ينظر إلى كل منطوق أو عبارة بوصفه جوابا لسؤال، وأن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون إلا بالعودة إلى السؤال الذي من خلاله عرف المنطوق بوصفه جوابا²⁰.

إن هذه الخلفية التاريخية والفلسفية، هي التي سمحت لغدمار بتأسيس ما أطلق عليه اسم، التأويلية الفلسفية. فما موقفها من اللغة؟ لا شك أنه من غير الممكن في سياق بحثنا هذا، أن نتناول جميع جوانب هذا السؤال لأسباب عديدة، أهمها: أن الإجابة تتطلب العودة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوع والمعقد، كما أنه لا يشكل هدفنا في هذا البحث، لأن غايتنا هو تعيين موقف التأويلية الفلسفية عموما والتأويلية المنهجية خصوصا من اللغة، وأشكال النقد الموجه لهذا الموقف. لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أهم الملامح المشكلة لهذه الفلسفة ولمفهومها للغة.

يرى غدمار، أنه منذ ظهور الظواهرية، لم يعد المفهوم وبالتالي الكلمة، وسيلة أو أداة وإنما هو موضوع الفلسفة²¹. وأن العلاقة الجديدة بين اللغة والتفكير، تفرض على التأويلية أن تصبح فلسفية. وأن هذه التأويلية الفلسفية قد عرض خطوطها العامة في كتابه الحقيقة والمنهج²².

ولقد لخص الفيلسوف "باسكال أنجل" في دراسته الهامة: "التأويلية، اللغة والحقيقة"، معالم هذه

التأويلية الفلسفية مؤكدا على أنها:

1. تقوم الدلالة على التأويل، وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة للممارسة التأويلية.
2. الواقع، وطبيعة الكائن، يظهران من خلال التأويل.
3. التأويل، ليس منهجا، ولكنه ممارسة.
4. يقوم التأويل على الفهم.

5. الفهم هو نوع من الاتفاق²³.

وبناء على هذه الخصائص يرى ريكور، أن غدمار قد عمد إلى التوسع (ليس في الاستنتاجات المناوئة للسيكولوجية فقط، بل وايضا في الاستنتاجات المناوئة للمنهجية في الفلسفة الهيدغرية)²⁴. وأنه طرح خيارا بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقة، واعتبر اللغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحس، وأن هذا التوجه (المعادي بداية للسيكولوجية ثم المعادي للمنهجية، الذي سلكته التأويلية (أو الأصح التأويلية الفلسفية) يفتح أزمة داخل الحركة التأويلية)²⁵. فما هو السبيل للخروج من هذه الأزمة التأويلية؟ لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور في التأويلية، وخاصة ما اتصل بمفهومه للغة والتأويل، وهذا ما سنحاول تقديمه في العناصر الآتية:

ثانيا. بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة²⁶:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913 - 2005)، أحد أبرز فلاسفة التأويلية في الفلسفة المعاصرة. درس في جامعة "ستراسبورغ" بداية، حيث خلف "جان هيبوليت" المختص في "هيجل"، في كرسي تاريخ الفلسفة، وذلك بين سنوات 1950 - 1955، ثم انتقل إلى جامعة السربون بين سنوات 1956 - 1960، كما درس في الولايات المتحدة وفي جامعة "شيكاغو" وشغل منصب مدير البحث في الظواهرية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية.

ترجم في بداية حياته العلمية، كتاب "الأفكار" لهوسرل وارتبط بالتراث الظاهري والفلسفة الوجودية وخاصة بأعمال "غابريال مارسال" و"أيمانويل مونيه" و"كارل يسبرس"، ثم توسعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين.

تصنف فلسفته عموما، إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأولى، وتسمى بفلسفة الإرادة وتغطي مرحلة الخمسينات حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من الدراسات منها: "فلسفة الإرادة"، "الإرادي واللاإرادي"، "الإنسان الخطاء"، "رمزية الشر". وتتميز المرحلة الثانية بتأسيسه للخطوط الكبرى للتأويلية المنهجية، والتي نستطيع قراءتها في كتبه التي حملت عناوين منها: "في التأويل"، "نزاع التأويلات"، "من النص إلى الفعل". وفي المرحلة الثالثة، قدم ملامح فلسفة في المعنى، نقرؤها في كتابيه، "الاستعارة الحية"، "الزمن والسرد". بالإضافة إلى عديد أعماله التي شملت مجال فلسفة الدين والسياسة والأخلاق.

لا نستطيع، في نظره، تحصيل المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة عن تجربة في القراءة، فالقراءة هي الفعل المماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة. والقارئ يواجه دائما عقبات أهمها استراتيجية المؤلف السرية، ومع ذلك فإن النص، ينفلت من المؤلف ليشكل منطق الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النص، وبالتالي فإن النص، إما أن يكون خاضعا أو عصيا. ولا شك أن القراءة تتم عن اختيار، ولكن تفرضها العزلة والوحدة، كما تفرض من قبل مؤسسات، كمؤسسات التربية والتعليم.

وعبر القراءة والحوار الدائم مع مختلف التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من فلسفة تأملية إلى الظواهرية وإلى الفلسفة التأويلية، وفي انتقاله من المرحلة الأولى إلى الثانية، طرحت عليه المشكلة اللغوية، وفي هذا

يقول (فقد جلبت مشكلة الشر الى حقل البحث معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانية أو اللغوية كانت قرينة باستعمال الرمزية، باعتبارها مقارنة غير مباشرة لمشكلة الإثم)²⁷.

لقد طرحت عليه، مشكلة الرمز، منذ بداياته الفكرية، ففي مرحلة الارادي وغير الارادي، كانت الفكرة هي ادخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر. لذا حاول الاجابة على سؤال: ما الارادة السيئة؟ هل يجب تحليلها وفق الميراث الديني ام وفق ما قدمه التحليل النفسي؟ ولقد تطلب الامر، ادخال الرمز والاسطورة، وبالتالي ادخال التأويل بشكل أساسي. وهكذا اصبح التأويل مرافقا له طوال حياته.

وصف مساره الفكري من الوجودية الى فلسفة اللغة بقوله، (شعرت بأنني مضطر الى تغيير اهتمامي من المشكلة الاصلية عن بنية الارادة الى مشكلة اللغة في ذاتها، وهي مشكلة ظلت تابعة حتى في الوقت الذي كنت فيه ادرس البنى الغريبة لرمزية الاساطير. كنت مضطرا للقيام بذلك لعدة اسباب، ساحاول توضيحها الآن. الاول، تاملت في بنية نظرية التحليل النفسي، ثانيا، التغيير المهم في الحس الفلسفي على الاقل في فرنسا، حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية، بل محل الظواهرية، ثالثا، اهتمامي المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية...و اخيرا اهتمامي المتزايد بالمدرسة البريطانية والأمريكية في فلسفة اللغة العادية، التي رايت فيها طريقا لتجديد الظواهرية، وردا على تجاوزات البنيوية على السواء)²⁸.

يبين هذا النص بجلاء، المكانة التي احتلتها المشكلة اللغوية في فلسفته، وأشكال الحوارات التي اجراها مع مختلف التيارات الفلسفية اللغوية، وسنستعمل في هذا البحث لتحليل هذه المكانة مابين علاقاته المختلفة مع فرويد وهوسرل وهيدغر وغدمار واللسانيات البنيوية ونظرية افعال الكلام وميراث التأويلية.

وتحديدا، فانه في الستينات من القرن العشرين، بدا ريكور يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، سواء من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين "كلود ليفي ستروس" و"سارتر"، حيث بين أن اللغة في البنيوية (لا تشير الى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالما خاصا بذاتها. ولا تستبعد البنيوية، احالة النص الى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي "قصده" و"القارئ الذي يؤوله")²⁹. ولقد عمل على نقد هذا التوجه البنيوي، ولكن في الوقت نفسه، استفادة كثيرا من البنيوية في تاسيسه للتأويلية المنهجية التي ينادي بها، فقد اكد على ان انتقاله من تأويلية "رومانسية" الى تأويلية "موضوعية" أو منهجية، قد تم بعد رحلة طويلة مع البنيوية. وكان من اثار هذه الرحلة عليه، أن تخلق عن مفهومه السابق للتأويلية بوصفها تأويلا للغة الرمزية.

كما بين اثر الفلسفة التحليلية وخاصة مدرسة اكسفورد على تصوره للتأويل، حيث قال في هذا السياق (لا اعتقد أن هذه الفلسفة تمتلك الكلمة الاخيرة، بل ارى انها على الاقل تشكل مرحلة أولى ضرورية في البحث الفلسفي. وفي رأيي أن مساهمة فلسفة اللغة العادية ذات شقين: الأول، انها اثبتت أن اللغة العادية لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي اقامه المناطقة وعلماء الرياضيات...و لقد ظهر لي أن هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي اكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز...و ثانيا، تبدو لي اللغة العادية، متبعا في ذلك اعمال فيتجنشتين واوستن، إنها نوعا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الانسانية، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر)³⁰.

وفي بحثه في فلسفة اللغة، المنشور في الموسوعة الفلسفية، حلل بأسهاب ميدان ومجال فلسفة اللغة مبينا أن اللغة مشكلة فلسفية قديمة منذ السوفسطائيين الى غاية فيتشه، مخصصا القسم الأول من الدراسة لما سماه بابستمولوجيا اللسانية حيث عرض تيارات اللسانية الحديثة، مفصلا القول في اللسانيات البنيوية بشكل خاص، وموضحا علاقتها بالعلوم الإنسانية والطبيعية وأنواع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكد بجلاء معرفته بعلم اللغة ومشكلاتها.

وعرض في القسم الثاني فلسفة اللغة، بادئا بالفلسفة التحليلية وأعلامها والوضعية المنطقية وفلاسفتها، وتطورات الفلسفة التحليلية في شكل اللغة العادية، منتقلا الى التيار الظواهري ميدانه الفلسفي المفضل، شارحا جهود هوسرل في اللغة والمنطق ومساهمة أعلامها، كما توقف عند الماركسية وفلسفة اللغة، مشيرا، الى أن الماركسية ظلت (معادية). وما زالت في بعض الاعتبارات. لفكرة فلسفة منفصلة تعامل فيها اللغة كواقع قائم مستقل بذاته³¹.

ثم توقف عند البنيوية الفلسفية ومنظريها، وانتهى الى عرض للتيار التأويلي أو ما سماه بتأويل اللغة، مشيرا الى اعلامها وطارجا افكاره النقدية، التي اشرنا اليها في العنصر السابق، منتهايا بالدعوة الى التأويلية المنهجية بوصفها فلسفة لغوية مفتوحة على مختلف التيارات اللغوية والمشكلات الفلسفية والعملية التي سماها "جبهة انتقاد الايديولوجيات". وبذلك تكون التأويلية المنهجية كما قال (تجادل مع اللسانيات ومع التحليل المنطقي ومع البنيوية ومع الماركسية، مع متابعتها الحوار مع التأويلية الانطولوجية)³².

وعليه، فان فلسفة اللغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية، المشكلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الابحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية، وان التأويلية المنهجية، بوصفها اتجاها من الاتجاهات الفلسفية واللغوية، تقيم حوارا مستمرا مع العلوم الانسانية. ولعل حوار ونقاشه مع اللسانية البنيوية، خير دليل على ذلك، وخاصة مناقشته لمبدأ التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول البنية والتأويل، حيث اقترح إضافة حد ثالث هو الرمز "symbole"³³.

لا نستطيع اختزال جهد الفلسفي في فلسفة اللغة، لأن عمله الفلسفي من التنوع والتعدد بمكان، الا انه تنوع وتعقد معروض في لغة واضحة وبمنهج محكم. كما يتميز عمله الفلسفي، وهذا ما اكده في اكثر من موضع من حواراته، بالطابع النظري والانتقائي، في حين يؤكد اكثر من باحث على الطابع المتكامل لفلسفته. فلقد قال في إحدى مقدماته، ان كل كتاب من كتبه هو جواب على سؤال ومعالجة لمشكلة مطروحة. وان الخيط الرابط بين مختلف كتبه، هو الأسئلة العالقة.

على أن الفيلسوف، ما ان ينتهي من هكذا تصريح، حتى يشرع وغالبا ما كان ذلك يحصل دائما، في إيجاد الخط الناظم والوحدة الجامعة التي تربط مختلف اعماله. من هنا اقترح أحد الباحثين أن يكون البحث في المعنى، هو المدخل المناسب لقراءة اعماله³⁴. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم أعماله الفلسفية ومراحلها الممتدة من الوجودية مرورا بالفينومينولوجية وانتهاء بالتأويلية المنهجية.

ذلك ان المعنى يرتبط اشد الارتباط بالذات، ولقد اهتم الفيلسوف بهذا الموضوع ايما اهتمام، لان الذات هي المبدعة للمعنى، وأن ابداع المعنى هو ما يميز من وجهة نظره، ليس الذات كجوهر ولكن كدرجة ومساءلة

وامل. ان الذات هي التي تطرح مسألة وجودها او تساؤل نفسها. انها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهدا ورغبة في الوجود. هذه الذات، تفترض سلفا وجود الآخر.

وإذا قلنا أن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فإنه يدور بالتالي حول اللغة، لأن اللغة في جوهرها ابداع، تنمو وتتحو دائما نحو الخارج، او الى ما هو خارج ذاتها. ولها امكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص. لذا يجب وصف الانسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى. ومن هنا ايضا، يجب تعريف الانسان بأنه "الانسان المسافر" *homo viator*. "ان الانسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. ومن هنا يطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور، باعتباره سؤالاً مركزياً.

ثالثا. من فلسفة اللغة إلى التأويل

لا يمكن مناقشة مختلف القضايا المتصلة باللغة والتأويل عند ريكور في هذا البحث، وذلك نظرا لتوعها وتشابكها، كما لا يمكن معالجة مختلف عناصر نظريته في اللغة، لارتباطها بالنص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه الأخيرة في الاستمارة والسرد. اذ يكفي النظر على سبيل المثال الى عناصر نظرية النص وانجاز الكلام كخطاب، وانجاز الخطاب كآثر ادبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى نعرف حجم المشكلات التي يجب علينا مواجهتها، لذلك سنععمل على تجلية مفهومه للغة والتأويل بوصفهما امكانية للخروج من النموذج اللغوي الذي كرسته الفلسفة اللغوية التأويلية.

1 : في اللغة:

في الستينات من القرن العشرين، بدا بول ريكور، يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، يظهر ذلك من خلال مشاركته في النقاش الواسع حول البنيوية ونموذجها اللغوي، وكذلك في مختلف الدراسات التي خصها لهذا الموضوع، حيث بين، كما قلنا، في دراسته "فلسفة اللغة" المنشورة في "الموسوعة الفلسفية" أن (اللغة كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بان فهم الانسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم)³⁵. ان هذا التأكيد ينفي كل الأحكام المتعلقة بوضعية اللغة في تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة طوال تاريخها اهتمت باللغة.

كما انتقد في هذه الدراسة، انصار الفلسفة اللغوية الذين لا ينظرون الى ما هو خارج اللغة، والذين اختزلوا العمل الفلسفي في اللغة، مؤكدا على علاقة اللغة بالواقع، وأن وظيفة اللغة كانت دائما (أن تحيل او تسند اللغة الى مطلق شيء اخر غير ذاتها، تلك هي وظيفتها الاساس، هذه المسألة الضخمة هي المسألة التي يمكن وضعها تحت عنوان: السند او المرجع)³⁶. وأن انغلاق الفلسفة اللغوية في حدود اللغة، قد اقصى من اللغة وظيفتها الأولى، الا وهي الترميز، مستندا في ذلك على ابحاث الالسنى "أميل بنفنست" الذي اكد على أن اللغة (تمثل الشكل الاعلى للملكة كامنة في الجنس البشري وهي ملكة الترميز، على ان نفهم من هذا، بشكل واسع، القدرة على تصوير الواقع باشارة، ومن ثم فهم الاشارة على انها تمثل الواقع وبالتالي اقامة علاقة "تدليل" او "علاقة معنى" بين شيء ما وشيء اخر)³⁷. مستجبا من قول "بنفنست" ما حاول دائما البرهنة عليه، وهو

أنه (خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة الرمزية القدرة الذاتية الأكبر عند الإنسان، وعندها نتصور أن فلسفة اللغة تستطيع أن تتصدى لدراسة مرامي اللغة التي تصور الواقع)³⁸ - وعليه فإن ريكور يدافع على فكرة أن فلسفة اللغة، تحلل العلاقة بين اللغة والواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنوي والوضعي الذي انطلق في عالم اللغة، وبذلك يمثل طريقة جديدة في الخروج من المنعطف اللغوي كما شكلته تلك التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

ينبها ريكور، في أكثر من موضع، إلى أنه يناقش مشكلة اللغة بمصطلحات حديثة وكما انتهت إليها نتائج علم اللغة الحديث أو اللسانية. محددًا اللغة بأنها (لا تعني القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل هي تشير إلى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص)³⁹. وبذلك يستعيد الاصطلاح اللساني، ويناقشه من خلال المنظور اللساني المعاصر، منتهيًا إلى أن البنيوية لم تعد تعامل اللغة (بوصفها صورة حياتية - كما عبر عن ذلك فيتجنشتين - بل صارت نظامًا مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً)⁴⁰. وبعد مناقشة موسعة للسانيات البنيوية وتطبيقاتها الانتربولوجية عند "كلود ليفي ستروس"، انتهى إلى إقرار موقفه، وهو أن اللغة لا يمكن أن تستغني عن المسند أو المرجع، معتمداً في ذلك، كما أسلفنا، على نظريات بنفست وجاكسون في اللسانيات وعلى نظرية فريجه في المنطق.

يحدد ريكور اللغة بوصفها خطاباً له (بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التاليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والاسناد في الجملة الواحدة)⁴¹. وبالاعتماد على نظرية أفعال الخطاب عند "أوستين" و"سيرل" وعلى تحليلات "ستراوسن" خلص إلى القول بأن (اللغة لا تكتسب الاحالة إلا حين تستعمل... فلا وجود لعلامة داخلية، مستقلة عن استعمال الجملة، تشكل معياراً يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع الخارج. وبالتالي فليس جدل المغزى والاحالة بمنفصم الصلة عن الجدال السابق بين الواقعة والمعنى. فالاحالة إلى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معين واستناداً إلى استعمال معين)⁴².

إن هذا الطرح قريب من الطرح الذي تقدم به فوكو باسم الممارسة الخطابية في إطار التشكيكية الخطابية⁴³، مع فارق أساسي وهو أن ريكور يتحدث عن الاستعمال اللغوي ضمن ما يسميه نظرية "التأويل الملائم"، ليؤكد على خاصية خطيرة في التأويلية وهي أن (اللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته. بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بانفسنا كلية إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للغة)⁴⁴. كما يدل على هذه النتيجة بعبارة أخرى، قائلاً (لأن هنالك أولاً شيئاً ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فإن اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي، بل تحيل كذلك إلى ما يوجد في الخارج)⁴⁵. أن خطر هذه النتيجة بين وجلي، أنها نتيجة تقلب قلباً كليل المنظور الانطولوجي للغة كما صاغه هيدغر وغدمار بوجه خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على وجه العموم، وهذا ما يؤدي إلى طرح علاقة اللغة بوصفها استعمالاً وإحالة بموضوع التأويل.

2. في التأويل:

عرف مفهوم التأويل عند ريكور مرحلتين، الأولى عندما حدده بعلاقته بالرمز، والمرحلة الثانية عندما قرنه بالمجاز والاستعارة، على أن السؤال الواجب طرحه هو كيف شرع ريكور في عملية التأويل؟ وما مفهومه للتأويل؟

في تحليله لمشكلة التعارض بين التزامن والتعاقب في البنيوية، اقترح إضافة حد ثالث، كما قلنا، سواء بالرمز وعده بمثابة بعد ثالث من أبعاد الزمان، ومرحلة تتوسط التأمل المجرد والممارسة العينية من أجل استخلاص المعنى. ولهذا البعد الثالث خلفية نجدها عند "فرويد" الذي يمثل الرمز في المستوى اللاواعي من القانون اللغوي. كما يجد الرمز مكانته في اعتبارية العلامات التي تتغير كل مرة تنطق فيها اللغة.

وفي سياق مناقشته للبنيوية، أجرى تمييزاً بين الفهم في التأويلية والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق (إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية، بما تتطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى، تكشف عن التباس الوجود، الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود)⁴⁶.

وعليه، فإن مهمة التأويلية المنهجية هو تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل لاحقاً من هذا التعريف، بسبب أن كل رمز يطرح في سياقه، ولأن الرمز يطرح دائماً أو يؤدي دائماً إلى نوع من النزاع وإلى المنافسة والتسابق أو السباق في التأويلات، وهو ما لخصه في عنوان كتابه "نزاع التأويلات". ولكن رغم ذلك فإن التأويلية المنهجية في هذا المرحلة، تتميز بانفتاحها على العالم وعلى الآخر، لأن الرمز يطرح فكرة المرجع، ولأنه أثبت أن الخطابات في حد ذاتها أفعال⁴⁷.

وفي نظر ريكور، فإنه بقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، ويمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة. من هنا خلص إلى نتيجة مؤداها (أن اللغة تفكر، وأنها على أهبة للكلام، لأنها تتنظم دائماً في بنية، وترتبط بحدث)⁴⁸.

يدافع ريكور في مستوى الرمز، على أطروحة الانفتاح قائلاً (ماذا نعني هنا بالانفتاح؟ نعني أن في كل حقل تأويلي، توجد للتأويل سمة السنية وغير السنية، أي سمة اللغة وسمة التجربة المعاشة، وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات فهي تكمن بالضبط هنا: أن قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر شتات مختلفة)⁴⁹.

وبناء عليه تقوم الرمزية، بتفجير اللغة نحو الآخر عوضاً من انكفاءها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه الانفتاح. أن هذا التفجير هو الإبلاغ، والإبلاغ هو الكشف وإن الاهتمام الفلسفي، بالرمزية راجع (لسبب واحد وهو أنها تكشف. عبر بنية ثنائية المعنى. عن غموض الكينونة، أي أن الذات تعبر عن نفسها بأوجه مختلفة. وأن علة وجود الرمزية هي فتح تعدد المعنى على غموض الذات)⁵⁰.

وإذا كان التأويل، يعني في المقام الأول تأويل النصوص، ذلك أن القراءات المتعددة والفهم المتعدد، يطرح ضرورة وجود فن مخصوص، لتأويل النصوص، لذلك يحدده التأويل بقوله أنه (فن تأويل النصوص في سياق

مخالف لسباق مؤلفيها وجمهورها الأولي، يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع⁵¹. وعليه، فإن التأويل يتعدى في نظره تأويل النص، إلى مستوى الحوار والخطاب، غير فعل المحادثة.

لا شك أن التأويل، ينشأ من استقلال النصوص عن مؤلفيها، وبالتالي يطرح صعوبات في الفهم، لأن النص يصبح مستقلاً عن قصد المؤلف ومعنى العمل والقارئ الأصلي، ومن الناحية المعرفية الاستمولوجية، فإن التأويل معارض للتفسير، وهنالك جدل واسع حول هذا الموضوع منذ نشوء التأويلية.

لذلك يرتبط التأويل، في منظر ريكور، بمفهوم الامتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون التأويل محاولة للتملك وفعل مناهض للمباعدة، ويتحقق في فعل القراءة بوصفها إنجازاً للامكانيات الدلالية المفتوحة في النص، ويكون الفهم عبارة عن (حركة المعنى نحو المرجع، وما قاله عن العالم)⁵².

من هنا، يقترح ريكور، تسمية التأويل الجديد الذي قال به، بالتأويل الملائم الذي حدده من حيث دوره وبالمقارنة مع أشكال التأويلات السابقة، معتقداً أنه أحدث انقلاباً في مفهوم التأويل مقارنة بتراث التأويلية، ذلك أنه إذا كان التركيز في التراث التأويلي منصبا على قدرة المستمع والقارئ على أن ينقل نفسه داخل الحياة الروحية للمتكلم والكاتب، فإنه من الآن فصاعداً سيكون التركيز على تتبع دينامية العمل في حركته عما يقوله، وبالتالي تغيير في حركة الدائرة التأويلية من ذات القارئ إلى ذات الكاتب، إلى دائرة القارئ العالم عبر النص.

ولقد حدد النص، بقوله (لنسم نصاً كل خطاب تثبته الكتابة. تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه)⁵³. ولكن ما معنى أن يكون النص خطاباً، إذا علمنا أن الخطاب في جزئه الأساسي منطوقاً وما هي العلاقة بين الكتابة والكلام أو بين النص والكلام، أو بين النص والخطاب بوصفه كلاماً؟ يناقش ريكور هذه الأسئلة ضمن سياق أطروحات دي سوسير، ويقر بأن هنالك أسبقية سيكولوجية وسوسيولوجية للكلام على الكتابة، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ألا يمكن القول أن ظهور الكتابة المتأخر قد أحدث تحولاً جذرياً في علاقتنا بمنطوقات خطاباتها ذاتها؟ يجيب على هذا السؤال بالقول (إن هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته، أي أنه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها)⁵⁴.

تؤدي هذه الفكرة، إلى طرح سؤال آخر وهو علاقة القراءة بالكتابة، فإذا كانت الكتابة تستدعي القراءة، فإن القارئ يأخذ وضعية المحاور، والكتابة تأخذ وضعية المنطوق، إلا أن القارئ في حالة النص المكتوب لا يسأل، والكاتب لا يجيب عن أسئلة القارئ، وهكذا فإن القارئ يظل غائبا عن فعل الكتابة، كما أن الكاتب يظل غائبا عن فعل القراءة.

إن ما يهمننا من هذا النقاش الفلسفي التأويلي، المتعدد والمتشابك، هو النتائج المترتبة عنه وبخاصة في علاقة الكتابة بالعالم، فإذا كان استقلال النص من الدائرة الشفوية يخلق انقلاباً حقيقياً، يمس كل من العلاقات التي تربط بين اللغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللغة بكل الدوائر المعنية أي ذات المؤلف وذات القارئ. فإن هذا يعني أن الوظيفة الأساسية للغة ومنها الكتابة هي الوظيفة الاحالية، الاحالة إلى العالم وبالتالي

الخروج من دائرة اللغة، ومن الدائرة التأويلية ومن أصل اللغة الذي لا أصل له. وإذا قلنا أن لا وجود لنص بدون إحالة ما، فإن مهمة القراءة باعتبارها تأويلا، هي تأسيس الإحالة.

لم تقع التأويلية الرومانسية والانطولوجية والفلسفية في الدائرة اللغوية المغلقة فقط، بل وقعت فيه البنيوي كذلك، وذلك عندما انفلقت على النص، وبحثت في المنطق الداخلي والمحايث للنص، من دون أن تهتم بأن كل تثبيت للنص يمر عبر الإحالة إلى العالم. أما التأويلية المنهجية، فإنها ترى في فعل القراءة، بوصفه فعلا منتجا، أو كما قال ريكور، أن تقرأ يعني ذلك أن تنتج نصا جديدا. لذلك كله فإن ما يهم فلسفة اللغة في نظره، هو أن تكشف داخل هذه الوظائف المتعاقبة، عن الوسائط الثلاثة الكبرى التي لا تجعل من اللغة هدفا لذاته، بل واسطة بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والإنسان وبينه وبين ذاته.

وان إحدى المهام التي يجب على الفلسفة عموما وفلسفة اللغة خصوصا، أن تشغل نفسها بها، هي الحفاظ على الاستخدامات المتعددة للغة، والمسافة بين هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوعها بين لغة العلم مروراً باللغة السياسية واللغة العادية وانتهاء باللغة الشعرية.

وان الملمح الأساسي للغة، هو تعدد الدلالة والمعنى، وان الكلمة الواحدة يقابلها أكثر من معنى، وهو ما يعد مصدرا لسوء الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدرا للثراء اللغوي، ويسمح للمرء أن يتلاعب بالمعاني المرتبطة بكلمة واحدة، عكس اللغة العلمية التي تقوم باختزال هذه التعددية، وبذلك يرد ريكور على المشروع الوضعي والبنيوي على السواء.

كما انتقد التأويلية الفلسفية، وبخاصة في تجاهلها لعلاقات اللغة بالفعل والسلطة، لأنها اعتقدت أن كل شيء يجري، كما لو أن اللغة أصل لا أصل له. وهو ما يقريه، وأن بطريقة مغايرة، بابحاث فوكو وبوردو التي ناقشت موضوع علاقة اللغة بالسلطة⁵⁵، يظهر هذا على وجه الخصوص في مناقشته لمسائل الإيديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية، ويعد كتابه "العدل"⁵⁶، في تقديرنا، مثالا لهذا التجاوز والانتقال من دائرة التأويل إلى دائرة التأويل والعالم، وتجسيدا لما دعاه بالتأويلية المنهجية.

وصف نفسه، في نهاية مقاله حول "فلسفة اللغة" وذلك بعد انجازه لمجموعة من الأعمال الفلسفية اللغوية ومنها: "في التأويل، بحث حول فرويد، 1965، ونزاع التأويلات، بحث حول التأويل، 1969" أن (التنقل بين التحليل البنيوي لنص ما وتأويله، وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكا يزيد فهمه لذاته حين يفهم الإشارات الموضوعية في الكتابة، هو بالتالي آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسطه كل الإجراءات الموضوعية في التحليل البنيوي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا يتعارض التفسير مع الفهم، أنه أولى أن يصبح مجمل الوسائط الموضوعية التي تهين تملك المعنى، وأخيرا لا يمكن فصل هذا التملك عن العمل النقدي)⁵⁷.

وهذا ما سماه بفتح التأويلية المنهجية على جبهة النقد الأيديولوجي ودور المصالح في المعرفة، والدور الاجتماعي والسياسي لكل خطاب وعلامة. ولقد مكّنه هذا الانفتاح، من الخروج من المنعطف اللغوي، والدخول في تحليل مسائل التاريخ والذاكرة، وتقديم منظور لغوي جديد يظهر في مفهومه للغة وطريقته في التأويل، التي يمكن تسميتها بالتداولية السردية، تداولية تحاول وضع حد للتأويل اللامتناهي باسم المرجع والإحالة والواقع والتاريخ.

إحالات وهوامش

- ¹ Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Ed, P.U.F, Paris, 1993. & Le tournant Herméneutique de la phénoménologie, Ed, P.U.F, Paris, 2003.
- ² Karl Otto Apel, Le logos propre au langage humaine, traduit de l'allemand par Marienne Charriere et Jean-Pierre Cometti, Ed, L'éclat, Paris, 1994.
- in, Intellectica, 1998, 3-2, 26- - William Outhwaite, L'actualité du paradigme herméneutique, 27, pp. 135-148.
- ³ Jurgen Habermas, Philosophie herméneutique et philosophie analytique, in, Un siècle de philosophie, 1900-2000, Ed Gallimard, Paris, 2000, p. 177-231.
- ⁴ Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques, (diri) par, Sylvain Auroux, tome I, PUF, Paris, p. 1129-1134.
- ⁵ انظر دراسة:
- Y. Quiniou, L'interprétation chez Nietzsche : ambition scientifique et prudence interprétative, in, Annales littéraires de Besançon, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994.
- حيث أحال الى مختلف الكتب التي أشار فيها نيتشه الى التأويل ونكرها على النحو الآتي:
- Le Gai Savoir, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374
- La généalogie de la morale, Avant-propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12 III, § 7, 24, 28
- La Volonté de puissance, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467
- Le crépuscule des idoles, § 1, 5, 18
- Par-delà Bien et Mal, § 9, 22, 36, 108, 204, 210-211, 214, 224-225, 230, 253, 291
- Aurore, § 5, 119, 261,
- Ainsi parlait Zarathoustra, Des érudits, De l'homme supérieur, § 9.
- L'Antéchrist, § 52 .
- In, Revue ⁶ Jean-Paul Resweber, Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours, Théologiques, v10, n2, 2002.
- ⁷ فرنر شنيدرسن، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2005 ص. 54-55.
- ⁸ محمود سيد احمد، فلسفة الحياة، دلتاي نمونجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، 2005، الفصل الثاني، ص. 43-88.
- ⁹ Christian Delacampagne, Histoire de la philosophie au XX siècle, Ed, Seuil, Paris, 2000, p. 45-46.
- ¹⁰ بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقد، في مجلة، العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989، ص. 28.
- ¹¹ المرجع نفسه، ص. 29.
- ¹² المرجع نفسه، ص. 29.
- ¹³ مارتن هينجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة-مصر، 1977، ص. 205-206.

- ¹⁴ . ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 29.
- ¹⁵ . ينظر على سبيل المثال،
- Gadamer, La philosophie herméneutique, Traduction Jean Grondin, Ed, P.U.F, Paris, 1996.
- Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean-Claude Gens, Ed, Gallimard, Paris, 1995.
- ¹⁶ . Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean-Claude Gens, Ed, Gallimard, Paris, 1995, p.232.
- ¹⁷ . Ibid., p.237.
- ¹⁸ . Ibid., p.242.
- ¹⁹ . انظر كتاب غدمار حول هيدغر:
- Les Chemins de Heidegger, Traduit par Jean Grondin, Ed, Vrin, 1986. -
- ²⁰ . Gadamer, Langage et vérité, op-cit, p. 248.
- ²¹ . Gadamer, La philosophie herméneutique, op-cit, p. 37.
- ²² . Ibid., p.42-43.
- ²³ . Pascal Engel, Herméneutique, langage et vérité, in, Studia Philosophica, t,57,1998,p.118-131.
- ²⁴ . ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 30.
- ²⁵ . المرجع نفسه، ص. 30.
- ²⁶ . بول ريكور، من الوجودية الى فلسفة اللغة، في، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير دفيد وورد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 1999، صص. 269-279.
- ²⁷ . المرجع نفسه، ص. 270.
- ²⁸ . المرجع نفسه، ص. 272.
- ²⁹ . المرجع نفسه، ص. 275.
- ³⁰ . المرجع نفسه، ص. 278.
- ³¹ . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 22.
- ³² . المرجع نفسه، ص. 31.
- ³³ . حول مناقشة ريكور للنبوية، انظر:
- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Ed, Seuil, Paris, 1969; p.31-80.
- ³⁴ - مجلة جامعة اوتوا، رقم 1985/35.
- ³⁵ . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 4.
- ³⁶ . المرجع نفسه، ص. 15.
- ³⁷ . المرجع نفسه، ص. 15.
- ³⁸ . المرجع نفسه، ص. 15.
- ³⁹ . بول-ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 2003، ص. 25.
- ⁴⁰ . المرجع نفسه، ص. 30.
- ⁴¹ . المرجع نفسه، ص. 37.
- ⁴² . المرجع نفسه، ص. 50.

⁴³ . انظر: الزواوي بغورء، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر-القاهرة، 2000، الفصل الثاني.

⁴⁴ . المرجع نفسه، ص. 50.

⁴⁵ . المرجع نفسه، ص. 51.

⁴⁶ . Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, op-cit, p. 32.

⁴⁷ . Ibid., p 34.

⁴⁸ . Ibid., p. 141.

⁴⁹ . بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، في، الهيرمينيوطيقا والتأويل، دار قرطبة للطباعة والنشر، 1993، ص. 140.

⁵⁰ . المرجع نفسه، ص. 141.

⁵¹ . بول ريكور، البلاغة والشعرية والهيرمينيوطيقا، ترجمة، مصطفى النحال، في مجلة، فكر ونقد، ص. 12.

⁵² . Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, essai d'herméneutique*, Ed, Seuil, Paris, 1986, p. 208.

⁵³ . بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الناشر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 2001، ص. 105.

⁵⁴ . المرجع نفسه، ص. 108.

⁵⁵ . انظر على سبيل المثال، ميشيل فوكو نظام الخطاب، وبيار بورديو، اللغة والسلطة الرمزية.

⁵⁶ . بول ريكور، العادل، ج1 و ج2، ترجمة مجموعة من الباحثين، تتساق فتحي التريكي، بيت الحكمة - قرطاج، 2003.

⁵⁷ . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 31.