

إشكالية المنهج في هيرمينوطيقا ريكور

The methodological problematic in Ricoeur hermeneutics

جملة سيدي بلعباس-الجزائر مخبر الدراسات والأبحاث الفلسفية – سيدي بلعباس	فلسفة	نوري نافع * NAFAA Nouri nafaa.nouri07@gmail.com
جملة سيدي بلعباس-الجزائر مخبر الدراسات والأبحاث الفلسفية – سيدي بلعباس	فلسفة	مصطفى معرف Marref Mostefa musphilos@gmail.com

تاريخ النشر: 2022/05/05

تاريخ القبول: 2022/04/10

تاريخ الإرسال: 2021/10/11

ملخص: تعتبر إشكالية المنهج المركز الذي ستمحور حوله دراسة العلاقة بين الهيرمينوطيقا الريبكورية والعلوم الإنسانية والاجتماعية ومدى انشغال هذه الهيرمينوطيقا بالمسائل المنهجية والابستمولوجية بهدف فهم أعمق للذات. من خلال دراسة الرموز والنصوص.

كما تتناول هذه الدراسة بشكل خاص الحيز الذي يمكن أن تشغله جدلية التفسير (بوصفه منهجا علميا) والفهم (بوصفه منهجا فلسفيا) في الهيرمينوطيقا وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية. كلمات مفتاحية: الهيرمينوطيقا؛ الرمز؛ النص؛ جدلية الفهم والتفسير.

Abstract: The issue of method will be the core of the study of the relationship between hermeneutics and humanities and social sciences. Also, it treats the extent to which this hermeneutology is interested in methodological and epistemological issues to understand the ego. It deals also with the place that dialectical interpretation- a scientific method, and comprehension - a philosophical method, can occupy in hermeneutics and in the human and social sciences.

Key words: hermeneutics; symbol; text, dialectic; comprehension and interpretation

* المؤلف المراسل: nafaa.nouri07@gmail.com

1. مقدمة:

لقد كانت هناك قراءات سلبية جرى اعتمادها في الفضاء الغربي لمفكري ما بعد الحداثة، حيث اختزلت تراثاً كمياً ونوعياً لا يزال ينظر إلى العالم والوجود والحقيقة والإنسان نظرة ثنائية ازدواجية، خير/شر، معنى/لا معنى، حقيقة/زيف... فعقم هذه القراءات هو أنها تناولت خطاب ما بعد الحداثة من وجهة عكسية، أي أنها قامت بموقعة هذا الخطاب ضمن الخطابات الداعية إلى الزيف والعدمية، لكن قراءات متأنية في المشاريع الفكرية لفلاسفة ما بعد الحداثة تُبين إلى أي مدى استطاعت هذه المشاريع، على اختلاف منابعها ومنازعها وتباين آلياتها في تبين أن كل حقيقة إنما تختزن على نقيضها في ذاتها، ولا تتموقع مقارنة مع هذا النقيض لتقدم نفسها على أنها الصواب ونقيضها هو الخطأ، بذلك تتجاوز أوجه الضمنية والثبوت أو السرمدية والهوية المحصنة لتنتفتح على حقائق العلاقة والتواصل والتبادل والتحول.

تعتبر هذه الرؤية التنويرية رؤية شاملة للكون تحاول أن تجعله ذات معنى، ومن بين هذه الفلسفات التنويرية نجد فلسفة الفرنسي «بول ريكور» Paul Ricœur -من مواليد عام (1913) والمتوفي عام (2005)- الذي أدلى بدلوه في جميع الفروع المعرفية المعاصرة، حيث لم يترك فناً أو علماً أو مذهباً إلا وعقد معه إرادات في المعرفة والنقد وسجلاً مثمراً.

فكيف استطاع ريكور إرساء قاعدة منهجية في أفق الحلقة الهيرمينوطيقية باعتبارها الحمل الروحي والفكري للمسيحية داخل كيان الفلسفة التفكيرية المعاصرة؟ وما معنى أن يكون تأويل الرمز المنتج للمعنى أداة مميزة للقراءة التأويلية ما بين الفهم والتفسير؟

الفرضيات :

- 1- تفرض إشكالية المنهج تجاوز لفرضية النقد البسيط والتفسير العادي للنصوص سعياً لتكوين نظرية تأويلية عامة على شاكلة متنفس فلسفي جديد.
- 2- دور الرمز وأهميته في بناء الدائرة الهيرمينوطيقية وإحياء المعنى الفلسفي.
- 3- طرح الرمز على أرضية الفكر الفلسفي ما بين محك التفسير والتأويل أي على منعرج الفهم اللغوي.

أهداف البحث:

تهدف دراستنا حول المنهج الريكوري إلى إبراز إمكان وضرورة تمفصل التفسير والفهم في مقاربات الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية والاجتماعية وكذا تبيان تنوع الميادين المعرفية التي دخلت هيرمينوطيقا ريكور في حوار معها.

المنهجية المتبعة:

اعتمدنا منهجاً قائماً على التحليل النقدي لمختلف مضامين فكر وآراء ريكور، كما استعنا بالمنهج المقارن من أجل أن نظهر التقاطعات الفكرية والمنهجية بين فلسفته ومختلف الفلسفات السابقة عنه.

2. الرمز، مقارنة فلسفية:

إذا ما توجهنا إلى المعنى الفلسفي للرمز "le symbole" سوف نجده يُمثل موضوعاً أساسياً، في الدراسات القديمة والحديثة على السواء، حيث يُعد من أهم المصطلحات التي عرفت تبايناً في ضبط وتحديد ماهيته، وقد اعتُبر عند فلاسفة اليونان من القضايا الأساسية، حيث عُني بهذه الإشكالية بشكل مستفيض الفيلسوف اليوناني أفلاطون، الذي تكلم في محاوره «جورجياس» و«السوفسطائي» أو «كراتيل» عن بعض القضايا اللغوية كالعلاقة بين اللغة والواقع، أو بين الاسم والشيء، وأيضا أرسطو الذي يُعد أحد الأقطاب البارزة في الحضارة اليونانية، تناول مفهوم الرمز من زاوية لغوية، إشارية، إذ أن الأصوات تمثل رموزاً لحالات النفس أو إشارات لها، ف "الرمز لا يحمل هويته في ذاته، فهو يستعمل علامات وإشارات سابقة على وجوده، فكل الإيماءات والإشارات والملفوظات هي أشياء قابلة للإدراك، والفهم والتأويل، وهي مكونات الرمز، ولا يمكن للرمز أن يستمد فعاليته إلا من مجموع هذه الأشياء، ومن ثم فإن هوية الرمز لا يمكن أن تكون شيئاً سابقاً في الوجود على تداول الناس له، واستعماله بتلك الصفة، لذا فإن حدود هذه الهوية لا يمكن الكشف عنها، إلا من خلال التعريف الذي يمكن أن يُعرف به الرمز.."(كعوان، 2009، صفحة 23).

أما الفلسفة الكانطية، فقد حددت هي الأخرى معنى الرمز ضمن مشروع كانط Immanuel. Kant (1724-1804م) النقدي، لقد ارتبط الرمز كسياق Conteste بشكل الرسم التخطيطي Schématisme للاستعمال المنهجي لنظريات العقل، وقد كان ذلك واضحاً في كتابه «نقد العقل المحض» Critique de la raison pure 1787، "يقوم نقد

العقل المحظ برسم مخططه الكامل معمارياً، أي بمبادئ، ويضمن في الوقت نفسه تمامية أجزاء البنيان ورسوخها. وهي سستام كل مبادئ العقل المحظ، ولا يسمى هذا النقد نفسه فلسفة ترسندالية لسبب واحد هو أنه كي يكون سيستاماً كاملاً يجب أن يتضمن أيضاً تحليلاً مفصلاً لكل المعرفة البشرية القبلية." (كنط، صفحة 55)

لكن في أثر «نقد ملكة الحكم» Critique de la faculté de juger 1790، حيث ارتبط بالتفكير الذي يتجاوز الحدس La réflexion sur l'intuition، وكل معرفة حسية ليُصبح بذلك الشيء الجميل في فلسفة كانط هو رمز الحيز الأخلاقي Le beau est le symbole du bien moral، المنشود عقلياً، فيكون بذلك الرمز هو لغة العقل وحواره لا لغة التجربة الحسية (الخليفي، 2015، صفحة 30).

أما فلسفة ريكور حول مشكلة الرمز، فقد اختلفت في كيفية اشتغالها على المفهوم عن الفلسفة الكانطية، مع العلم أنّ هذا الاختلاف لا يمكن أن يكون إلّا تكملة لقضية واحدة، ضمن إدراج الرمز داخل الحقل الفلسفي المعاصر وارتباطه بوحدة الكلام واللغة، "بيد أن الرمز يوجد سابقاً في عنصر الكلام (...)"، وهو الذي يُعطي لغة الاعتراف والقرار ومن خلاله يبقى الإنسان شيئاً فشيئاً لغوياً" (Ricoeur, 1950, p. 325)، نَسْتَشْفُ من خلال هذا التعريف أنه يُريد إخراج مفهوم الرمز من دائرة الأسطورة الدينية ليُجعله على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (1925-1955م) Gilles Deleuze «مسطحاً للمحايثة» Plan d'immanence أي يتم الاشتغال عليه ضمن دائرة الاعتقاد والفهم، وتحت محك التأويل والتفسير "لتأسيس فكر مستقل pensée autonome، وتدشين أرضية فلسفية يقع فيها المزج بين التأويل الفلسفي لرمزية اللغة والتفسير الهيرمينوطيقي لرمزية الإشارة والعلامة التي تتجاوز حدود التعبير، سعياً في الوقت ذاته لتأكيد الانتماء إلى فلسفة اللغة الألسنية بوصفها وساطة بين الأفكار والأشياء" (الخليفي، 2015، صفحة 33). إنّ هذا الرهان على ضرورة اقتران مفهوم الرمزية بالتفسير كان لهدف جعل مفهوم الرمز ذا بُعد دلالي عن طريقه نفهم الواقع فكرياً وبنّي ثقافة بما هي تأكيد على استمرارية الوجود البشري داخل التاريخ، ودليل ذلك قوله "إنّ الرمز تعبير ألسني ذو معنى مزدوج يتطلب تفسيراً.." (Ricoeur, 1965, p.

غير أن التعريف الذي اقترحه للرمز يقع بين تعريفين أحدهما واسع جدا والآخر ضيق جدا، فالأول هو كما حدده ارنست كاسيرر Ernest cassire (1874-1945م) في كتابه "فلسفه الأشكال الرمزية" والذي يعني به "كل طاقة روحية التي عن طريقها نربط دلالات معنوية بعلامة حسية ملموسة تتوافق معها داخليا" (cassirer, 1997, p. 13) أي ما يجعل وظيفة الرمز كواسطة بها يبني الفكر، الوعي، كل عوامله من خلال الدلالة على الأدوات الثقافية لإدراكنا الواقع فكريا.

ولقد حاول ريكور أن يقدم نظرة بانورامية لمنطق انبعاث الرمز من خلال موقف كاسيرر، إذ يقول: "صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسة الدلالية التي خصصتها للاعتراف بالشر ولاحظت انه لا وجود لقول مباشر عن الاعتراف، بل لاحظت أن وسيلة الاعتراف بالشر سواء أكان شر المعاني أم الشر المقترف تعبيرات غير مباشرة مقتبسة من الدائرة اليومية لتجربة، لها هذه السمة التي تلفت النظر، سمة كونها تعين بالتماثل تجربه أخرى سنسميها مؤقتا تجربة المقدس". (ريكور، 2003، صفحة 21) بهذا الطرح يتجاوز الشكل القديم للاعتراف الذي يمثل في نظره تدنيس للمقدس.

أما عن التعريف الضيق جدا فيمكن في وصف الرباط بين المعني والمعنى في الرمز بالمماثلة، يقول ريكور: "فالمماثلة التي يمكنها أن توجد بين المعنى الثاني والمعنى الأول ليست علاقة يمكنني أن أضعها أمام النظر وأفحصها من الخارج، إنها ليست دليلا، بل علاقة تلازم ألفاظها، إذ لا تصلح على الإطلاق لضرب من التعقيد الصوري. إن المعنى الأول ينقلني، ويوجهني نحو المعنى الثاني، والمعنى الرمزي يتكون من المعنى الحرفي وبه، معنى حرفي يجرى المماثلة حين يعطي المماثل؛ والرمز، على خلاف تشابه يمكننا فحصه من الخارج، هو حركه المعنى الأولي نفسها..". (ريكور، 2003، الصفحات 24-25) ولتسويق هذا التناثر بين التعريفين اقترح فيلسوفنا تحديد حقل التطبيق لمفهوم الرمز بإحالاته لفعل التفسير. فالرمز موجود حيثما يكون تعبيرا ألسنيا بمعناه المزدوج.

3. مراحل الفهم الهيرمينوطيقي:

1.3 المرحلة الفينومينولوجية:

في الحقيقة لا يوجد شكل واحد للمرحلة الظاهرية "Phenomenology" للرموز وإنما أشكال متعددة؛ يسعى الشكل الأول إلى إظهار تعددية دلالات هذا الرمز وأبعاده المختلفة، ووحدة هذه التعددية أيضاً وهذه الأبعاد، "ولشرح هذا المستوى، كتب ريكور

بخصوص رمز «السما»»: «[...] أن السماء نفسها - التي هي تعالي للمحاثية- هي إشارة إلى النظام، وإلى نظام هو نفسه كوني وأخلاقي وسياسي، في الوقت نفسه. أن تفهم يعني أن تكرر في ذاتك هذه الوحدة التعددية، وهذه التبادلية بين جميع التكافؤات في قلب الرمز نفسه» (درويش، 2016، الصفحات 57-85)

بينما الشكل الثاني من الفهم الفينومينولوجي للرموز، -وهو غير منفصل عن الشكل الأول بل في علاقة ترابط وتكامل بينهما- يظهر في أن "تستخدم الظاهرية لفهم الرمز بواسطة رمز آخر، ويستمد الفهم شيئاً فشيئاً إلى كل الرموز الأخرى التي لها قرابة مع الرمز المدروس، وذلك تبعاً لقياس تماثل قصدي بعيد" (بول، 2005، صفحة 350)، أي أن الفهم ينطلق من فهم رمز إلى فهم رمز آخر أو عدة رموز، عن طريق المقارنة والمماثلة والتشابه.

أما شكل ثالث لفهم الرموز بواسطة طقوس وأساطير... الخ، فيشرحه ريكور قائلاً "يتضح معنى رمزية الماء من خلال الرمزية الإيمائية للانغماس التي تتميز فيها، في الوقت نفسه، معنى التهديد -فالطوفان هو عودة إلى حالة اللاتميز- ومعنى الوعد بولادة جديدة: الماء ينبثق ويُخصَّب" (درويش، 2016، صفحة 58)

وفي الشكل الرابع نجد الرمز يُوجد بين عدة مستويات من التجربة أو الخبرات، "وهكذا، وبطرق متعددة، فإن ظاهراتية الرمز تُظهر تماسكاً خاصاً، وشيئاً مثل النسق الرمزي. إن التأويل على هذا المستوى يعني إظهار التماسك" (بول، 2005، صفحة 350). إذ الفهم الفينومينولوجي هو مجرد مرحلة أولية ضرورية لبلوغ التفكير انطلاقاً من الرمز.

2.3 المرحلة الهيرمينوطيقية:

يقول الفيلسوف الكندي جان غراندان Jean Grondin (1955م) في كتابه «المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجي»: "وبالفعل، فإن ريكور وَلَجَ باب الهيرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر Mal (...) وهييرمينوطيقا الرمز Symboles التي أجراها في سنوات الخمسينات. إن مشكلة الشر، التي تعبر عن ذلك الضلال المهم للإرادة، لا يمكن إخضاعها لموضوعة مباشرة إلاً انطلاقاً من تأويل أو من هيرمينوطيقا معينة لرمزية الشر، من هنا كان المدخل الحقيقي لريكور للهيرمينوطيقا." (غراندان، 2007، صفحة

ففي هذه المرحلة يكون التفكير عكس التفكير المقارن والوصفي –المطبق في المرحلة الأولى- حيث يتم التأويل من خلال جدل المعنى الموجود في الرمز ومبادرة المؤول، ولا يصل هذا الجدل ذروته إلا في المرحلة الأخيرة (المرحلة الفلسفية)، يقول ريكور: "يجب الفهم لكي يكون الاعتقاد، ولكن يجب الاعتقاد لكي يكون الفهم." (بول، 2005، صفحة 351) فالدائرة الهرمينوطيقية تنبثق من الفهم المُسبق، أي أن المعنى موجود مسبقاً داخل اللغة الرمزية وهذا شرط في كل عملية تأويل.

إنَّ الهرمينوطيقا الخاصة بالرموز والعلامات تسعى إلى أن تكون فلسفية لأنَّ أساسها تأملي نقدي، ما يجعلها في استمرارية وتجدد دائمين، "تُظهر الدائرة الهرمينوطيقية إمكان إدخال الرموز وتعاليمها في الفلسفة التي تريد دائماً أن تكون مستقلة. ولم تكن الرموز يوماً غريبة على الخطاب الفلسفي، حيث كان هناك دائماً صلة وثيقة بين اللغة الرمزية والتأويل" (درويش، 2016، صفحة 63)، لهذا يدعوريكور المؤول إلى التفكير ليس خلف الرمز وإنما انطلاقاً من الرمز وتبعاً له، حتى يُمكن سبر العمق، وعقلنة الرموز، وجعل المعنى أكثر دينامية وانفتاحاً.

3.3 المرحلة الفلسفية:

لا يعني هذا الانتقال إلغاء المرحلتين السابقتين وإنما العكس من ذلك يحافظ هذا التجاوز على فاعليتهما، لكن السؤال المطروح: فيما يتمثل هذا الرهان الذي عن طريقه يتم هذا التجاوز؟ يقول ريكور: "أراهن أنني سأفهم بشكل أفضل، الإنسان والرابط بين كينونته وكينونة كل الكائنات، إذا كنتُ أنا الإشارة إلى الفكر الرمزي، ويُصبح هذا الرهان -عندئذ- مُهمّة أن أتُحقق من رهاني، وأن أبتّه بنوع من الوضوح. هذه المهمة تُغير، بدورها، رهاني، فبالبرهنة على دلالة العالم الرمزي، أراهن، في الوقت نفسه، أن رهاني سيُعاد إلي بشكل كامن في التفكير، في وحدة الخطاب المُتسق" (درويش، 2016، صفحة 70)

فمن خلال هذا الرهان ينتقل التفكير من داخل الرمز إلى التفكير انطلاقاً من الرمز، ويكون هذا التفكير الأخير قائم على التفحُّص أو التحقق غير التجريبي مما يجعله يعادل التأويل الخلاق، يقول: "تُكمن مشكلتي إذن فيما يلي: كيف يمكن للمرء أن يفكر انطلاقاً من الرمز، من غير عودة إلى التأويل المجازي القديم، ولا وقوع في فخ الغنوصية؟ (...)" أريد أن أحاول طريقاً آخر هو طريق التأويل الإبداعي، التأويل الذي يحترم اللغز الأصلي

للمرموز، وهو طريق يدع نفسه لكي يُصبح موضوعًا تعليميًا بواسطتها.. (بول، 2005، صفحة 353) لكن هل فهم الرموز وتنوع تفسيراتها يمكننا من تحقيق فهم أعمق ودقيق لذواتنا؟

لقد عارض ريكور -في كتابه «الإرادي واللاإرادي»- التأسيس الذاتي للذات الفاعلة «L'outofondation de sujet»، وتحدث حينها عن وعي الذات كمهمة وهدف؛ لأن هذا الوعي لا يمكن أن يكون معطى، فما حرص على تأكيده دائمًا هو أن الذات ليست مركز كل شيء، وأنها ليست سيدة المعنى -فهي تلميذة طالبة للمعنى. فالاعتصار على الفهم لإغناء فهمنا لذواتنا، سيفضي إلى القول بذاتٍ مفخمة حيث دأب على رفضها وانتقادها بشكل دائم. وهكذا تكون المشكلة الفلسفية الأكثر جذرية للفلسفة التأملية هي تلك المتعلقة بمعرفة الذات باعتبارها حامل لعملية المعرفة والإرادة. وبما أننا لا نستطيع الإمساك مباشرة بالذات، فإنه يتعين علينا باستمرار فك رموز مختلف التعبيرات حتى أعرف من أنا، أي "بالعود غير المباشر لأننا بتوسط الرموز والعلامات والنصوص -وهذا العود يلتقي بالفينومينولوجيا بما أنه يهدف إلى الكشف على معنى الموجود وهو ما يظهر من كون مسابقات التأويلية فينومينولوجية." (حسن، 1992، صفحة 13)

4. المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا:

يعتقد ريكور بأنه لا يمكن قيام وصف مباشر للظواهر دون تأويل، ما يقودنا إلى منعطف هيرمينوطيقي مستقل في طريقته عن سابقه خاصة الفيلسوفين الألمانين هايدجر (1889-1976) Martin heidegger و غادمر (2002) hans-Gzorg Gadamer (1900). لقد طرق باب الهرمينوطيقا من منطلق أبحاثه حول مشكلة الشر Mal، والرموز Symboles وذلك من خلال محاورته مع كبار ممارسي الهرمينوطيقا أمثال: غيرهارد فون راد Gerhard Von Rad (فيما يخص هيرمينوطيقا العهد القديم)، رودولف بولتمان Rudolf Bultmann (فيما يخص هيرمينوطيقا العهد الجديد)، والفيلسوف الألماني ديلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey فيما يخص هيرمينوطيقا التوضعات التي جعلت من العلوم الإنسانية محورًا لها. من هنا انطلق "في مد إسهام الهرمينوطيقا إلى كل مجال تعبري متعدد المعاني بدءًا من مجال التحليل النفسي (...)، وصولاً إلى نظرية النص، إلى الاستعارة، إلى السردانية، إلى التاريخ، وأخيرًا (إلى كل ما يعيدنا في نهاية

المطاف إلى مشروع هيدغر المتعلق بهيرمينوطيقا الوجود) إلى فهم الذات" (غراندان، 2007، صفحة 144)

هذه الاختلافات بينهما نجد لها صدى على إدراكهما لطبيعة العلاقة القائمة بين الهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا، فإذا كان ريكور يتحدث عن المنعطف الهيرمينوطيقي من خلال زرع للهيرمينوطيقا على الفينومينولوجيا عبر تموضعات المعنى، فإن غادامير يتحدث عكس ذلك، أي عن المنعرج الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا، حيث إعتبر أن "غادامير أبقى على تلك الصورة الأخيرة للهيرمينوطيقا الكلاسيكية والتي انحدرت إلينا من دلتاي، مع لجوئه سريعاً إلى تصويرها وكأنها هيرمينوطيقا إبستيمولوجية لجهة سعيها إلى إيجاد الأساس الذي إنبتت عليه المعارف في مجال العلوم الإنسانية." (غراندان، 2007، صفحة 147)

من الأهمية كذلك بالنسبة لأية هيرمينوطيقا خاصة بالعلوم الإنسانية أن تعمل على مجاوزة الأنموذج الإبستيمولوجي، هذا التجاوز في نظر غادامير هو ما حمل الهيرمينوطيقا على سلك هذا المنعرج الفينومينولوجي، "فكلمة «فينومينولوجي» تفيد هنا أن يستعيد الهيرمينوطيقي المهمة الأولى التي انتدب لها وهي الفهم بدل اللهاث وراء أصنام أوحث له بها الإبستيمولوجيا مع أنها لا تتناسب أصلاً مع طبيعة الفهم المنظور إليه (...). وفي هذا المنعرج الفينومينولوجي نجد أن الفهم لا يعني أنه مجرد طريقة أو منهج خاص بالعلوم الإنسانية، بل إنه يصف شكل الإكمال الأصلي للحياة ذاتها" (غراندان، 2007، صفحة 150) هذا ما يعني أنه يتوجب على الهيرمينوطيقا أن تضع ظاهرة الفهم في مرتبة أعلى من مرتبة العلم.

إلى جانب أن هيرمينوطيقا الوجود عند هيدغر تؤد أن تكون فينومينولوجيا محضة تؤكد للفهم بالعودة إلى ذاته ولهذا يُقَدِّم "هيدغر ضمن سياق هذا العرض الموجز للهيرمينوطيقا والظاهرية، نوعاً من المزاوجة بين جوانب الهيرمينوطيقا التاريخية والابستيمولوجية واهتمامات الظاهرية المنطقية والأنطولوجية، التي لها أبعاد شاسعة للدراسة الأدبية" (حامد، 2014، صفحة 156)، وعليه لا بد أن نرتب هيرمينوطيقا كلا من غادامير وريكور داخل هذا التقليد أي داخل هذا المنعرج الفينومينولوجي للهيرمينوطيقا من خلال القدرة على الرؤية (التصور)، والتي هي في الوقت ذاته قدرة على القراءة، ومن ثمة هي قدرة هيرمينوطيقية، هي القدرة ذاتها التي مارسها كل منهما،

فغامير حاول أن يضعها داخل الفينومينولوجيا منشغلة بمسائل الاستيمولوجيا والمنهج، أما ريكور فقد حاول أن يضعها هو الآخر داخل الفينومينولوجيا منشغلة بمواضيع الرؤية المباشرة للإدراك الحسي والتأسيس النهائي. وفي حين كان غامير يرى في الهيرمينوطيقا أو العلوم الإنسانية، أن تتحول إلى الفينومينولوجيا، فإن ريكور كان يرى العكس من ذلك أي أن الفينومينولوجيا هي التي في حاجة إلى هيرمينوطيقا (غراندان، 2007، الصفحات 154-156). يقول: "ثمة طريقتان لإرساء أسس الهيرمينوطيقا في الظاهرية. لدينا طريقة موجزة (...) ولدينا طريقة مطولة (...). أما الموجزة، فهي طريق انطولوجيا الفهم، وذلك على غرار نهج هايدغر. (...) وكذلك أيضاً، فإن للطريق الطويل الذي أقترحه طموحاً في نقل التفكير إلى مستوى من مستويات الانطولوجيا. (...) فهو يتبع المطالب المتتالية لعلم الدلالة، ثم مطالب التفكير" (بول، 2005، الصفحات 36-37). إذا كان هايدغر علمنا كيف ننقل من الاستيمولوجيا وهذا هو الطريق القصير فإن ريكور استبدله بطريق طويل غير مباشر والموسط بالعلامات والرموز.

5. عالم النص:

1.5 مقارنة فلسفية لمعنى النص:

لقد قام بول ريكور بتغيير مفاهيم النص والخطاب الذي يحمله، والشروط الموضوعية المرتبطة بنسيج النص، والتي مكنته من تحديد مقولاته ومساعدته على جعل النص قابلاً للتأويل ومرتبطة بالعلاقة الجدلية بين الفهم والتفسير، ولهذا فالنص عنده مركّز على فعل التثبيت للمنطوق عن طريق عملية الكتابة، حيث قال: "لنُسم نصاً كل خطاب تم تَبَيُّنُهُ الكتابة، يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه" (ريكور ب، 2001، صفحة 105).

يفيد هذا التعريف استبعاد كل خطاب غير مكتوب أن يكون نصاً، وبالتالي فالخطاب غير المكتوب هو كلام شفوي كالمحاوراة بين شخصين أو الكلام الارتجالي، غير أن ذلك التعريف يطرح إشكالاً: علاقة النص بالكلام، باعتبار أنه ينطلق من مسلمة مفادها أن كل كتابة ترجع في أصولها إلى الكلام، يقول: "وفي الواقع، إذا كنا نعني بالكلام مع فردينان دي سوسير، تحقق اللغة في حدث خطاب ما، إنتاج خطاب فريد من طرف متكلم مفرد، فإن كل نص إذن هو بالنسبة للغة في نفس موقع إنجاز الكلام" (ريكور ب،

2001، الصفحات 79-80)، فالكتابة والنص مُؤسَّسان للكلام، كما أنهما لا يضيفان شيئاً لظاهرة الكلام، وإنما يَضمَّنانِ لها ديمومتها بواسطة خاصية النقاش الدائمة. وفي هذه الحالة يُميَّز بين الخطاب واللغة بسبب ارتباطهما بوجهيتين لسانيتين مختلفتين: لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة، وهو التمييز الذي استمدّه من الفيلسوف اللساني الفرنسي إميل بنفنيست (1976-1902) Emile Benveniste في كتابه: «مشاكل الألسنية العامة»، حيث قال فيه ريكور أنه ذهب إلى الأبعد في هذا الاتجاه. بالنسبة إليه، تنهض لسانيات الخطاب ولسانيات اللغة، فإن "الجملة هي وحدة أساس الخطاب، إنّ لسانيات الجملة هي التي تدعم جدل الحدث والمعنى، الذي تنطلق منه نظريتنا، نظرية النص" (ريكور ب..، 2001، الصفحات 79-80).

كما استثمر أيضاً مصطلحات الفيلسوف اللغوي الألماني «غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1925-1848) وتمييزه بين المغزى والإحالة، فالخطاب له مغزى يظهر من خلال تساؤلنا: ما الخطاب؟ أي ما المعنى؟ أما الإحالة فهي المرجع أي عما يتكلم، من هنا يُعرّف ريكور الخطاب بأنه "مُكوّن من مجموعة من الجمل التي يقول فيها شخص ما شيئاً لشخص آخر بصدد شيء ما (...) وأن هذا الخطاب لا يقدم إلا في بنيات الأثر الأدبي" (ريكور ب..، 2001، صفحة 85)

أما القراءة عنده تفترض التعامل مع النص بصرف النظر عن المؤلف والولوج إلى باطنه وبنيته الداخلية، وهذا ما يجعلنا نؤوله، أي "يقرر القارئ المُكوّن في «مكان النص» وفي «انغلاق» هذا المكان؛ على أساس هذا الاختيار، ليس للنص خارج ما؛ له داخل فقط؛ لا يستهدف الاستعلاء." (ريكور ب..، 2001، صفحة 112) ما يجعل النص مكان يتصارع فيه القارئ بمختلف وسائل الفهم كالتأويل والشرح، "يظهر أن فعل القراءة هو ذلك الفعل الملموس الذي يتم فيه مصير النص، بحيث أنه في قلب القراءة نفسه، يتعارض أبدياً الشرح والتأويل ويتصالحان" (ريكور ب..، 2001، صفحة 122)، فبول ريكور يتعامل مع النصوص عامةً وفقاً لقواعد الشرح، وهو ما تأثر به في مجال اللسانيات وتطبيقاتها على الأنظمة البسيطة للعلامات، والأنساق الموجودة من الدلالات، وبذلك يتجاوز ريكور وجهة النظر الرومانسية التي تصبّ جميعاً في الكشف عن مقصد الكاتب، ليُركز على استقلال المعنى والدلالة.

2.5. جدلية النص والقارئ في البحث عن المعنى:

النص حسب ريكور هو الوسيط الذي نفهم عبره أنفسنا، وهذه الجدلية بين النص والذات هي ما يطلق عليها ريكور «مسألة الملائمة» أو «المطابقة» بين النص والحالة الراهنة للقارئ، والملائمة حسبه تعني أن تُحسن الذات تأويل ذاتها وفهمها عن طريق تأويل النصوص، وهي مرتبطة جدلياً بالمباعدة المميزة للكتابة، فبفضل هذه المباعدة لم تعد للملائمة أية خاصية من خصائص التقارب العاطفي مع نية كاتب ما مما تجعل الملائمة الفهم ناتج عن بُعد، "إن الملائمة مرتبطة جدلياً بالإسقاط المميز للأثر الأدبي؛ فهي تمر من كل إسقاطات النص التركيبية؛ وفي الوقت الذي لا تُوصَلُ فيه إلى الكاتب، توصل إلى المعنى؛ في هذا المستوى، ربما كان الوسيط المصنوع بالنص، يسمح بفهمه أكثر." (ريكور ب، 2001، صفحة 89) من هنا يكون الفهم هو فهم الذات أمام النص وانفتاحها عليه.

كما أن النص يفتح على العالم ويُساير صيرورته وتجذده، ولا يحيل إلى قصود خفية، "إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يُفتح عليه النص هو الإمكان أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية. ونحن نجد هذا المعنى عند هيدغر في ربطه بين الفهم وبين وجودنا من جهة ما هو المشروع للوجود، أو بين الفهم وبين زمانية الموجود من جهة ما هي عدو خلف الإمكانيات الأكثر حميمية لهذا الأخير" (حسن، 1992، الصفحات 45-46)، هذا يعني أننا إزاء النص نقوم بتعليق ذاتيتنا -ذاتية القارئ-، وذلك باندماجنا في العالم الذي يفتحه لنا النص وبتملكنا لأشياءه، حتى تتزحج الذات من موقعها الوهمي الذي يقوم على ادعائها لِتَمْلُك النص، وفي هذا الصدد هي دعوى إلى إقامة علاقة تكاملية جدلية بين اتخاذ المسافة وبين تحقُّق الذات. وفي هذا يرى ريكور بأن اتخاذ المسافة مُتَضَمِّن في تكوين عملية تثبيت المعاني عن طريق الكتابة.

إن من أهم الخطوات في معالجة موضوع التعاير متعددة الدلالة -الذي كان الموضوع المهيمن في مرحلة هيرمنيوطيقا الرموز- قد تناوله ريكور في كتابه «الاستعارة الحية» حيث سجل هذا الكتاب تحول ريكور من هيرمنيوطيقا الرموز إلى هيرمنيوطيقا النصوص، كما لا يغيب علينا أنَّ هذا الكتاب له علاقة استمرارية مع كتاب «رمزية الشر» وذلك من خلال اشتراكهما في معالجة مسألة التجديد الدلالي في اللغة، والسؤال

المطروح في هذا المطلب هو كيف يمكن إقامة علاقة متينة بين المشكلات الهيرمنوطيقية المتعلقة بتأويل النصوص. نقلاً عن: (درويش، 2016، الصفحات 247-248)

ومن أجل تحديد الصلة بين النص وبين الاستعارة قام بوضع جملة من الافتراضات للمقاربة البلاغية التقليدية للاستعارة موضع شك، ومناقشة، حيث أقر أن الكلمة هي الحامل لأثر المعنى الاستعاري، وبالتالي فإن الاستعارة لا تعطي معنى إلاً عندما تكون ضمن جملة ما، وهذا ما يجعلها تتعلق بمختلف خصائص الخطاب. لهذا حاول ريكور إظهار العلاقة الجدلية بين النص والاستعارة منهجياً، باعتبارهما ينتميان إلى نفس الوحدة اللغوية (الخطاب): "وتبدو هذه العلاقة الجدلية في اتجاهين وعلى صعيدين: فمن جهة أولى، وعلى صعيد المعنى، يمكن الاستفادة من تفسير الاستعارة كنموذج إرشادي لتفسير النص أو العمل الأدبي، ومن جهة ثانية، وعلى صعيد المرجعية، يُقدم تأويل النص –مأخوذاً بكليته- المفتاح لتأويل الاستعارة" (درويش، 2016، صفحة 251)، ويُقصد بهذا الجدل أن التفسير يختص بمسألة المعنى، في حين التأويل يختص بمسألة المرجعية، أي إحالة الاستعارة أو النص على الواقع وعلى المتكلم أو الكاتب، وعلى المستمع أو القارئ.

كما أكد على أهمية دور المُتلقي الذي تقع على عاتقه مهمة بناء هذه الدلالة، بالانتقال من التأويل الحرفي إلى التأويل الاستعاري حتى، غير أن بناء الدلالة ينبغي أن يعمل وفقاً لسببين رئيسيين: "فمن جهة أولى، إنّ معنى العمل الأدبي مُستقل ذاتياً عن قصد مؤلفه، وعلى مُتلقيه الاضطلاع بمهمة تأويل هذا المعنى وبنائه. ومن جهة ثانية، يُشكّل النص –بصفته عملاً أو أثراً أدبياً- كلية متفردة يمكن أن تبني بطرائق متعددة ومختلفة" (درويش، 2016، الصفحات 253-254) أي أن فهم النص يستلزم فهم أجزائه والعكس صحيح، وذلك بانفتاحه على تأويلات ممكنة أو محتملة.

3.5. جدلية الفهم والتفسير:

في مقدمة كتاب «نظرية التأويل» يرى ريكور أن الصراع الوحيد والواضح موجود بين التفسير والفهم، لكن رغم ذلك يعتقد أنّ هذا الصراع يمكن التغلب عليه إذ ما تمّ التمكن من بيان ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً جدلياً، وفق قاعدة تُفسر لكي نفهم

ونفهم لكي نفسر، من هذا المنطلق أصبح جدل الفهم والتفسير نظرية عامة لمنهج دراسة النصوص، يقول ريكور: "فسّر أكثر تفهم أحسن" (ريكور ب.، 2006، صفحة 15)، إن غاية التأويل عند الفيلسوف الألماني شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834) هي أن يفهم الكاتب بكيفية أفضل ممّا فهم نفسه هذا ما يُنعت «بالهيرمينوطيقا الرومانسية»، التي تسعى إلى جعل زوج التفسير والفهم يتميز بالثنائية والإقصاء باعتبار أنهما ينتميان إلى مجالين مختلفين. في حين نجد ديلتاي قد تأثر بهذه البنية الدائرية للنص باتجاه الفهم، لأستاذه شلايرماخر، "لقد حوّل مبدأ كل تأويل إلى الفضاء التاريخي، أي أنه ينبغي فهم النص انطلاقاً من النص نفسه" (غادمير، 2006، صفحة 120)، بعيداً عن مقصد المؤلف وذاتيته، وبشرط أن يكون المنهج التجريبي هو المنهج المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظواهر الإنسانية، فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة وتغييراتها المختلفة، فالحياة تفهم انطلاقاً من خبرة الحياة نفسها، لهذا وجب أن يُنظر إلى الإنسان ككائن تاريخي.

وإظهاراً لتكامل العمليتين في مسرى التأويل، يفرض ريكور الفصل الذي أثبتته ديلتاي بين الشرح السببي في العلوم الطبيعية والفهم النفسي في العلوم الإنسانية، وطالما أن التأويل في عمق مدلوله، يصيب الحياة الإنسانية في مختلف تجلياتها وتعبيرها، فإنه يؤثر تجاوز الانقسام الانطولوجي بين الطبيعة والروح، وتجاوز الانقسام الاستيمولوجي بين الشرح والفهم. وقد رأى بأنّ الظاهرة الإنسانية بالرغم من تنوعها، لا تنكشف معانها إلّا إذا فُسّرت وأولت اعتماداً على منهجين متكاملين من الفهم، وهما منهج شرح الأسباب الخارجية التي أفضت بها إلى الظهور، ومنهج النظر في الحوافز الداخلية التي تُعين المرء على إدراك خصوصية القرارات. (عون، 2004، الصفحات 178-179) لكن ماذا يقترح ريكور لتحقيق ذلك التكامل؟

إفترح فيلسوفنا واصفاً هذا الجدل كنقطة تتجه من الفهم الكلي إلى التفسير، وهي اللحظة الأولى للجدل، يلها طريق العودة معاكس لها من التفسير إلى الاستيعاب أو الفهم، فالعلاقة بينهما تكاملية، فعندما لا أفهم تلقائياً أطلب منك تفسيراً، "يَنْتُجُ الجدل الأول (...) مباشرة من أطروحتنا التي لا يعني فهم النص بحسبها الالتحاق بالمؤلف. فالتمييز بين الدلالة والقصدية يخلق حالة أصلية تماماً تفرز الجدل بين الشرح والفهم." (ريكور ب.، 2001، صفحة 154) أي الوقوف عند معنى النص الحقيقي وقطع

الصلة مع قصد المؤلف. غير أن هذه المرحلة يكون فيها الفهم إمساكاً ساذجاً بمعنى النص ككل، أو مجرد تخمين، والتخمين في هذه المرحلة ضروري لأنَّ قصد المؤلف بعيد عنَّا يقول في هذا الصدد: "ينبغي أن يتخذ أول فعل من أفعال الفهم شكل تخمين. (...)" لأنَّ قصد المؤلف بعيد عن متناول أيدينا. (ريكور ب.، 2006، صفحة 122)

كما يدعوننا إلى الوقوف على تفسير النصوص وبنائها من أجل اختيار تلك التخمينات، وذلك من خلال ربط مهمة التأويل بفك مغاليق طبقات متعددة من المعنى في اللغة الاستعارية والرمزية، لكن اليوم لا يرى ريكور في اللغة الاستعارية والرمزية نموذجاً إرشادياً لنظرية عامة في التأويلية، إلاَّ أنه يعتبرهما امتداد حاسم لميدان التعبيرات ذات المعنى، بإضافة إشكالية المعنى المتعدد لإشكالية المعنى عمومًا، هو ذا التوازن بين نبوغ التخمين وعلم الإثبات حيث يمثل الجدل بينهما وجهًا من وجوه جدل الفهم والشرح. يقول: "إذا صحَّ أن هناك دائمًا أكثر من طريقة لبناء نص ما، فإنه لا يصح أن تكون كل التأويلات متساوية (...). النص مجال محدود من البناءات الممكنة، ومنطق الإثبات يسمح لنا بالنمو بين حدِّي الدوغمائية والشكوكية. من الممكن دائمًا أن نترافع في صالح تأويل أو ضده، أن نواجه بين التأويلات، أن نفرض فيما بينها وأن نصبو إلى صلح ما بينها، حتى وإن كان ذلك بعيد المنال" (ريكور ب.، 2001، صفحة 156)

إلى جانب ذلك لابد القول بأنَّ هذه اللحظة الجدلية التي تنقلنا من الفهم إلى التفسير لا تتعلق بتأويل النصوص فقط، وإنما تنطبق أيضًا على الفعل الإنساني أي على العلوم الإنسانية كلها، باعتبار أنَّ ذلك السلوك يمكن النظر إليه كشيء موضوعي له دلالة ما يمكن فهمها، "إن ما يبدو أنه يشرع امتداد التخمين هذا من مجال النصوص إلى مجال الفعل هو كون أنني أترك، وأنا أبرر في موضوع دلالة الفعل، رغائبي واعتقاداتي جانبًا وأخضعها تجدل مجابهة ملموسة مع وجهات نظر متعارضة." (ريكور ب.، 2001، صفحة 157) فالفعل الإنساني لا يختلف عن النص بل هو عبارة عن نص مقروء، فمثلما يُعد الإنسان كائن ناطق، فهو كذلك كائن فاعل، وكل الأفعال الصادرة عنه قابلة للتأويل وللقراءة. وهنا يُشدد ريكور على ثلاث نقاط يعتبرها أساسية: الأولى يرى فيها أن المنهج البنيوي نموذج للشرح النصي لا يقتصر على العلامات اللسانية وإنما يتجاوز ذلك إلى كل الظواهر الإنسانية. (ريكور ب.، 2001، صفحة 161) أما عن النقطة الثانية فيرى أن قيمة التأويل النصي تكمن في الانتقال من التأويلات السطحية للعلوم

الإنسانية إلى التأويلات العميقة الملائمة للبنية الاجتماعية، من خلال محاولة لقياس النفس من ترددات الوجود وكذلك تحمل الصراعات الدفينة في عمق الحياة الإنسانية. (عقبي، 2012، صفحة 132) وفي النقطة الثالثة يقدم نتيجة عامة حول جدل الشرح والفهم والمتمثلة في أن التأويل النصي لا يُحقق الفهم إلا إذا حَقَّق دلالة خاصة بعيدة عن الأحكام الشخصية المسبقة، يقول: "يُبين نموذج التأويل النصي ذلك، لا يقوم الفهم على الضَّم المباشر لحياة نفسية غريبة أو في التطابق الانفعالي مع قصد ذهني، الفهم موسَّط كلية بمجموع إجراءات الشرح التي يستبقها والتي يُرافقها." (ريكور ب، 2001، صفحة 163) يُعبر هذا الجدل وهذا الترابط بين الشرح والفهم، عن ما يسميه ريكور بـ «الحلقة الهرمينوطيقية».

6. النتائج ومناقشتها:

- معالجتنا للرمز في أفق التأويل الهرمينوطيقي كان لغرض الإمام بالمقاربات اللغوية التي اشتغل عليها بول ريكور، حيث أدرج مفهوم الرمز في اقتران وثيق بمفهوم التفسير والفهم والتأويل، كما سعى من خلال هذا المفهوم إلى إبراز دلالات إبداع المعنى الفلسفي في أفق التأويل.

- بعد إقحام الرمز لغوياً ومقارنته من طرف مفهوم التفسير، يسعى ريكور لإحياء المعنى الفلسفي في أفق الدائرة الهرمينوطيقية، وعلى هذا الأساس نقول إن إشكالية الصراع بين التفسير والفهم استحوذت على الاهتمام المنهجي الأكبر في هيرمينوطيقا ريكور عبر مراحلها المختلفة.

- لقد انطلق فيلسوفنا منهجياً من فينومينولوجيا هوسرل التي وجدت ركائزها في الوصف والقصدية والاختزال الماهوي. فمن الفينومينولوجيا صاغ منهجاً خاصاً به هو ما سماه بالهرمينوطيقا أو التأويلية التي تسعى إلى اكتشاف المعنى المخبأ خلف الظاهر، مستنداً إلى عدة فلسفات سابقة كالعقلية الديكارتية، وكانط، هوسرل، هايدغر، وماندي بيران، وجان نابير وغيرهم.

- النص عند ريكور هو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، وهذا ما يستدعي القراءة وفق علاقة تسمح بإدخال مفهوم التأويل والفهم. أي أن هدفه من إبراز خصوصية القراءة هو إظهار موضوعية النص بوصفه أنموذجاً إرشادياً يسمح بتطبيق الجدل بين التفسير والفهم، ويُبين ضرورة هذا التطبيق.

خاتمة:

أهم ما يمكن استخلاصه من المقاربة الريكورية لمسألة المنهج هو وجوب أو فائدة تناول الأفكار أو الأدوات أو الإجراءات المنهجية بطريقة نقدية. فقد تبين من جهة أولى مدى معقولة ما تتناوله وتبين من جهة ثانية حدود هذه المعقولة. ويمكن في تبني هذا البعد النقدي أن يُحصننا من الوقوع في مطب التحيز لمقاربة منهجية ما. فقد أكد ريكور دائما على أهمية التفسير العلمي بأشكاله ومضامينه المختلفة وعلى ضرورة إدخاله في علاقة جدلية مع الفهم الهرمينوطيقا من هنا كان لا يمكن لأي منهج أن يستنفذ خصوصية الموضوعات المبحوث فيها وأن يحيط بها من جوانبها كلها

قائمة المصادر والمراجع:

- ريكور، بول (2003)، في التفسير محاولة في فرويد، سوريا: أطلس للنشر والتوزيع.
- ريكور، بول (2006)، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ط2، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- بول، ريكور (2001)، من النص إلى الفعل، ط1، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية.
- غراندان، جان (2007)، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.
- درويش، حسام الدين (2016)، إشكالية المنهج في هرمنوطيقا بول ريكور، ط1، بيروت: المركز للأبحاث ودراسة السياسات.
- بن حسن، حسن (1992)، النظرية التأويلية عند ريكور، ط2، الجزائر: منشورات الاختلاف.
- حامد، خالدة (2014)، عصر الهرمينوطيقا: أبحاث في التأويل، ط1، لبنان: منشورات الجمل.
- بول، ريكور (2003)، الإنسان الخطأ فلسفة الإرادة، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- بول، ريكور (2005)، الذات عينها كآخر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- بول، ريكور (2005)، صراع التأويلات دراسة هرمنوطيقية، ط1، لبنان: دار الكتاب الجديدة المتحدة.
- الخلفي، علي (2015)، الرمز في فلسفة بول ريكور، ط1، لبنان: دار الروافد الثقافية ناشرون.
- السواح، فراس (2000)، الرحمن والشيطان، الثنوية الكونية ولاهوت التاريخ في الديانات المشرقية، ط1، سوريا: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة.
- إيمانويل، كاتن (2012)، الدين في حدود مجرد العقل، لبنان: جداول للنشر والتوزيع.
- عمانوئيل كنت، نقد العقل المحض، لبنان: مركز الإنماء القومي.
- عقيقي، لزهرة (2012)، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، ط1، بيروت: منشورات الاختلاف.
- كموان، محمد (2009)، التأويل وخطاب الرمز قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، الجزائر: دار بهاء الدين للنشر والتوزيع.
- باسيل عون، مشير (2004)، الفسافة الفلسفية، ط1، بيروت: دار المشرق.

-
- هانس غيورغ، غادمير (2006)، فلسفة التأويل، ط2، الجزائر: منشورات الاختلاف.
 - Paul, Ricoeur (1965), De L'interprétation ; essai sur, premier Livie, Problématique, situation de Freud. Paris: édition de seul.
 - Paul, Ricoeur (1950), philosophie de la volonté .finitude et culpabilité. paris: montaigne.
 - cassirer, E. (1997). trois essais sur le symbolique: le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit. (j. c. gaubert, Trad.) paris: Editions du Cerf.