منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

بول ريكور والفلسفة

إشراف: نابي بو علي

مسائل فلسفية

بول ريكور

والفلسفة

2013

بول ريكور

والفلسفة

إشراف :نابي بو علي

تأليف : مجموعة من الباحثين

إشراف

نابي بوعلي

تأليف جماعي

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

مكتبة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

الطبعة الأولى

1434 هـ - 2013 م

ISBN:978-614-02-0984-8

جميع الحقوق محفوظة

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي **الناشرين**

الإهداء

إلى أحباب الفلسفة

تقديم

بول ريكور (1913-2005) (Paul Ricœur) فيلسوف فرنسي من عائلة بروستانتينية محافظة، تحالفت ضده الشرور منذ الصغر، وعانى الكثير من المتاعب، فمن اليتم إلى الأسر، حيث فقد والدته وهو لم يتجاوز السنة الأولى من حياته، ثم والده الذي هلك في الحرب العالمية الأولى على أيدي القوات الألمانية في الحرب مع فرنسا سنة 1915. وبعد هذا اليتم المزدوج تولى جداه لأبويه وعمته تربيته في بيت عرف بالصرامة والانضباط السلوكي، إلا أنه لم يكن يخلو من الحب والحنان كما وصفه ريكور نفسه. ولما نشبت الحرب العالمية الثانية استدعي ريكور للعمل في صفوف الجيش الفرنسي، ولحسن حظه سرعان ما وقع في الأسر عند الألمان، ولم يكن من أولئك الضحايا الذين أكلتهم مدافع الحرب، وظل في المعتقلات حتى وضعت الحرب أوزارها، حيث أطلق سراحه في ربيع 1945، وينضاف إلى سلسلة المآسي السابقة فاجعة وفاة أخته في ريعان شبابها، وانتحار ابنه.

رغم متاعب وعذاب السنوات التي قضاها في الأسر، إلا أنها كانت في إحدى صورها فترة خصبة ومثمرة جدا في حياته على الصعيدين الفكري والإنساني حسب اعترافات ريكور، فقد لعبت فترة الأسر دورا أساسيا في تحديد مصيره، ومستقبله الفلسفي. خلال تلك السنوات تعرف على الفلسفة الألمانية في لغتها الأصلية، خاصة فلسفة كارل ياسبرس، وغبريال مارسيل الذي كان يقود تيار الفلسفة الوجودية المؤمنة، كما استأنف قراءة مارتن هيدجر، وترجم أيضا المجلد الأول من كتاب إدموند هوسرل "الأفكار". ومن هنا يرجع إليه الفضل في الترويج للفلسفة الظاهراتية في عمق الثقافة الفرنسية، التي كانت ساحة لتيارات فلسفية كثيرة.

لقد تركت تلك الأحداث المؤلمة والحرجة، التي مر بها ريكور أثرا عميقا في نفسه، وانعكست فيما بعد على فكره الفلسفي المشبع بالنزعة الإنسانية، والمتطلع بشغف إلى إعادة الإنسان في كونيته إلى إنسانيته. لقد تساءل ريكور عن الشر وهو الذي عاش تجربة الشر بشكل شخصي، كما تساءل عن الإثم والخطيئة والدنس والمعنى والرمز والإرادة والتاريخ والزمن والذات والأنا والآخر... الخ، وهي الأسئلة الكبرى، والقضايا المصيرية التي تضمنتها مؤلفاته العديدة، ووجهت مشروعه الفلسفي الكبير، الذي خاض من خلاله غمار رحلة شاقة عبر بحار الفلسفة، ليتأمل حياة الإنسان المعاصر، الذي يعيش وسط عالم مليء بالشكوك والعثرات، يدشن من خلاله ألفية ثالثة موسومة بالتأزم.

لقد ترك ريكور العديد من المؤلفات نذكر منها:

- فلسفة الإرادة (1950).

- التاريخ والحقيقة (1955).

- الإنسان الخطاء، رمزية الشر (1960).

- عن التأويل: مقالات حول فرويد (1965).

- صراع التأويلات (1969).

- الاستعارة الحية (1975).

- الزمن والسرد (1983) (1984) (1985).

- من النص إلى الفعل (1986).

- الذات عينها كآخر (1990).

- العادل (1995).

- محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا (1997).

- الذاكرة والتاريخ والنسيان (2000).

- مسارات التعرف والاعتراف (2004).

- عن الترجمة(2004).

ومن هنا حظيت فلسفته باهتمام كبير في الأوساط الفلسفية الأوروبية والأنجلوسكسونية. أما في العالم العربي فقد تزايد الاهتمام بفكره - وإن كان اهتماما متأخرا نوعا ما - من خلال ترجمة أغلب أعماله ومقالاته إلى اللغة العربية. فقد بحث هذا الفيلسوف القارة بكل اقتدار في حقول معرفية كثيرة ومتباعدة، وشملت اهتماماته ميادين كثيرة يصعب تصنيفه في ميدان واحد بعينه حتى وإن كان بعض الدارسين والمتتبعين لفلسفته يصنفونه في خانة الفلسفة التأويلية، إلى جانب الفيلسوف الألماني جورج هانز غادامير.

ولذلك فإننا في هذا الكتاب، نحاول الاقتراب من فيلسوف من الطراز العالمي، حظي باحترام كبير، وعرف بالتزامه الكلي على المستوى العلمي والديني والأخلاقي والسياسي، فهو فيلسوف الإرادة، والحوار، والتسامح، والتأويل، والغيرية... لذلك رشحته أعماله الكثيرة والغزيرة ليكون قامة من قامات الفكر والفلسفة، حيث ترك بصمة قوية على المنعطف الأخير للفلسفة الغربية المعاصرة وهي في آخر تحولاتها وانعطافاتها.

رحل ريكور والتحق بقافلة الموتى في 20 ماي سنة 2005 بضواحي مدينة باريس، عن عمر مديد وخصب يناهز 92 سنة كرسها لخدمة الثقافة والفكر. لقد سرقه الزمن، وهو الذي كان يبحث عن الزمن، ولكن صاحب كتاب

الذاكرة والتاريخ والنسيان سوف يتذكره التاريخ، ولن يطويه النسيان، لأن الفلاسفة لا يموتون بقبر أجسادهم في التراب، بل إن موتهم يجعلهم من الخالدين يواصلون رحلتهم ويخترقون الحدود الزمانية والمكانية.

ولا يدَعي هذا العمل الذي نقدمه اليوم إلى القارئ العربي الإلمام بكل جوانب فلسفة ريكور المتشعبة، وإنما سيتركنا مع المزيد من الأسئلة وعلامات الاستفهام المحيرة التي تفرزها أوضاع الثقافة الإنسانية من جهة، ومع فضاء القراءات الممكنة التي تنفتح عليها كتابات بول ريكور الثرية والمتنوعة من جهة ثانية.

وقد تضمن هذا الكتاب مجموعة من الدراسات لأساتذة باحثين، فقد كتب (البخاري حمانة) من جامعة وهران: بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، عين الذات عين الأخر: هوية التجاوز والتجاور لـ (حاتم الورفلي) من تونس، أما (العربي ميلود) من جامعة مستغانم فتناول تجليات سؤال الغيرية لدى بول ريكور، وكتب عبد الوهاب مطري من جامعة الجزائر عن فلسفة الذات بين الفاعلية والكرامة. وعالج (عمارة ناصر) من جامعة مستغانم إشكاليات التأويل من خلال بحثه المعنون بـ بول ريكور ومسارات التأويل، وتطرق (مختار لزعر) من جامعة الجزائر إلى وسطية الفهم بين التفسير والتأويل بول ريكور نموذجا. وقدمت (جنات بلخن) من جامعة قسنطينة بحثا عن التاريخ من التأسيس الإبستيمولوجي إلى التأصيل السردي عند بول ريكور. أما (فيصل لكحل) من جامعة معسكر فكتب عن فلاسفة الشك العظام الذين تأثر بهم بول ريكور من خلال بحثه الموسوم بـ بول ريكور واستئناف المساءلة الارتيابية في الهيرمينوطيقا. أما قضايا اللغة وتحليلها بوصفها خطابا فقد تناولها (حمادي هواري) من جامعة معسكر ببحث اللغة خطابا: رؤية جديدة حول أفكار بول ريكور، أما ملف الترجمة فقد كان حاضرا باعتبار أن ريكور كان قارئا وممارسا للترجمة، فقد كتب (نابي بوعلي) من جامعة معسكر بول ريكور والمترجم الوسيط، وقدم (قواسمي مراد) من جامعة مستغانم ترجمة نص "هوسرل ومعنى التاريخ" لبول ريكور، وكخاتمة لهذا الكتاب جاءت دراسة الفلسفة والشعر عند بول ريكور للباحث (براهيم أحمد) من جامعة مستغانم، إذ يتناول العلاقة بينهما بشكل فلسفي منسجم.

وفي الأخير أتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع الأساتذة الباحثين المشاركين في هذا العمل، الذي نرجو من خلاله أن نكون قد ساهمنا في التعريف بهذا الفيلسوف وبفلسفته في عالمنا العربي، والشكر موصول إلى منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، اللتين تكفلتا بنشر هذا الكتاب، فلكل هؤلاء جميعا خالص الشكر وعميق الامتنان.

د .نابي بوعلي

معسكر10/12/2010

بول ريكور ومسؤوليات الفلسفة

في القرن الحادي والعشرين

أ .د البخاري حمانة

قسم الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

"إن المهمة الأولى للفلسفة تتمثل في الإثراء والتنوير المستمرين للوجود الإنساني"، بول ريكور، الإرادي واللاإرادي.

أ - لقائي مع بول ريكور:

كنت قد التقيت في شهر أغسطس 1968، لأول مرة وكصحفي[1] بالفيلسوف الفرنسي "بول ريكور" (ت 2005) Paul Ricœur بباريس، مثلما التقيت بها، وخارجها، قبل ذلك، وبعد ذلك، بغيره من العديد من الفلاسفة، ومن غير الفلاسفة، الفرنسيين، وغير الفرنسيين[2]، خاصة أولئك الذين ناصروا، بطريقة، أو بأخرى، ثورتنا التحريرية[3]، وغيرها من القضايا العادلة في العالم، والذين كان الجيل الذي أنتمي إليه ينظر إليهم بإعجاب وبإكبار شديدين.

ولقد تم هذا اللقاء المباشر، الذي لم أكن أدري أنه سيكون الأول والأخير[4] بمعية الصديق المرحوم "بيير برنار "Pièrre Bernard[5] بجامعة نانتير (Univ.de Nanterre) التي كان بول ريكور أستاذا فيها، وهذا قبل أن يصبح عميدا لها (1966-1972)...

كما تم هذا اللقاء كذلك في وقت كانت فيه هذه الجامعة تعيش، مثل غيرها من الجامعات الفرنسية، أثار الانتفاضة الطلابية المعروفة "بانتفاضة ماي 1968"[6] وهي الآثار التي مست سنة 1972، بول ريكور، مثلما مست بصورة أو بأخرى، العديد من المثقفين ومن الساسة الفرنسيين[7].

كانت شهرة بول ريكور قد سبقته، لدي ولدى العديد من أبناء جيلي، لا باعتباره واحدا من الفلاسفة الواعدين في القرن العشرين فحسب، بل وكواحد من الفلاسفة ومن المثقفين الذين ساندوا، وكما سبق أن أشرنا، الكثير من القضايا العادلة في العالم وعلى رأسها الثورة التحريرية الجزائرية. ومن هنا الدلالة الفلسفية والدلالة الإنسانية لاحتفائنا به اليوم... في جامعة معسكر... الجزائر، مثل احتفاء العديد من الجامعات العربية، وغير العربية به.

نعود إلى بول ريكور لنقول إن مواقفه هذه، مضافا إليها غزارة... وأصالة فكره، وطيبته وتواضعه... هي التي ستكون منذ ذلك الوقت، وإلى اليوم، وراء اهتمامي به وبإنتاجه الفلسفي المجدد، المتنوع... والمتجدد[8].

ب - فلسفته:

ولأنني لن أتوقف، هنا طويلا للحديث عن هذا الإنتاج، جذورا ومفاهيم وأطروحات... ومواضيع، فذلك ما لا أشك أنكم ستتناولونه بتفصيل أكثر مني، فإني سأكتفي بالتالي بالإشارة إلى الملامح والمضامين الكبرى له...

لقد تأثرت، وتفاعلت، فلسفة بول ريكور التي تعد واحدة من كبريات فلسفات القرن العشرين، بالعديد من التيارات الفلسفية والفكرية التي سبقتها.. أو عاصرتها، خاصة الفلسفة الظواهرية، ممثلة في إدموند هوسرل Ed. Husserl والفلسفة الوجودية، ممثلة في كل من كيركيجارد S. Kierkegaard، وهيدغر M. Heidegger، وغابريال مارسيلG. Marcel، والتيار الحيوي ممثلا في برغسون H. Bergson. إضافة إلى تأثرها بالتيار البنيوي وبالدين المسيحي في نزعته البروتستانتية.

على أن من بين ما يميز فلسفته هذه هي رؤية صاحبها للفلسفة عامة، على أنها أساسا تفلسف، وليست مجرد أطروحات وخطابات نظرية لا صلة لها بالواقع[9]، بل إنه يرى أن الفلسفة الجديرة بهذا الاسم هي تلك الحاملة لخطابات متضمنة لمشروع (أو لمشاريع)، معيشي للإنسان قادر على تجسيد كينونة هذا الأخير في العالم.. وصولا إلى تمكينه من تحقيق حريته وكرامته، بعيدا عن أي استيلاب كان (aliénation)[10].

ولأن تلك هي الفلسفة في نظر بول ريكور وتلك هي أهم أهدافها، فإنها تأخذ بالتالي ذلك الطابع الأخلاقي الذي يؤكد ريكور، بعد سبينوزا (Spinoza) أنه لا تصور لأي فلسفة بدونه[11].

إن ذلك يعني، من بين ما يعني، أن الفلسفة، في نظر بول ريكور، ليست أنساقا مغلقة[12](systèmes fermés)) أو سلوكات مجردة.. أو تأويلات نظرية لا صلة لها بالواقع الإنساني، أو معرفة علمية، أو عملية، منغلقة على نفسها.. أو على الإيديولوجيات، بل إنها فكر حامل لكل الآمال الإنسانية، ومنهج متفاعل مع كل الهموم الإنسانية كذلك، وعامل من أجل تمكين الإنسان من تجاوزها باستمرار... بعيدا عن أي شكوك لامجدية[13].

لذلك جاءت فلسفة بول ريكور متضمنة لكل مجالات الحياة الإنسانية، النظرية منها والعملية على حد سواء، وهذا ابتداء من التأويل والتفسير، والتحليل النفسي واللساني، والعلم والسياسة، والتاريخ والفلسفة، والشعر والتقنية، والإرادة والأخلاق، والعقل والنقل.. الخ[14].

كما جاءت فلسفته هذه عاملة بالتالي، من خلال تعدد أطروحاتها.. وتجدد أفكارها.. وإنسانية وأخلاقية أبعادها وأهدافها، عاملة على تمكين الإنسان من التغيير المستمر لذاته.. ولمجتمعه.. ولإنسانيته.. نحو الأفضل.. وصولا إلى تحقيق تعاليه(sa transcendance[15]) انطلاقا من مثوليته (à partir de son immanence)، وأخلاقيته انطلاقا من مسؤوليته.. ومسؤوليته انطلاقا من حريته وكرامته.

بذلك يصبح فعل الفلسفة، عند بول ريكور، هو ذاته فعل الحياة وليس الفعل العائق أو المضاد لها كما يتوهم البعض، أو يوهمون، لأنه فعل يتمثل أساسا في الاستكشاف والتطوير المستمرين للوجود الإنساني.. (exploration).ولكي تحقق الفلسفة مثل هذا التحول الإنساني الذاتي

(la conversion)، المتجدد والجاد، الجديد والمجدد، لمختلف مناحي الحياة، النظرية منها والعملية، الروحية منها والمادية، فإنها مطالبة، فيما يرى بول ريكور، بالتخلي بالتالي عن متاهات الإيديولوجيات وعن دهاليز النخب(les élites[16]) التي لا تربط غالبيتها بالواقع الاجتماعي أي رابطة تذكر.، وبالتفاعل بالتالي مع الواقع ومع المجتمع، في مختلف مكوناته، وأبعاده ونشاطاته وأهدافه.

بذلك تتحول عملية التفلسف، من مجرد مفاهيم وأنساق نظرية لا صلة لها بالواقع اليومي للإنسان، إلى مرادفة للمعيش اليومي له

(le vécu)، ومن مجرد الترديد لهذه الأنساق والإيديولوجيات المنغلقة على ذاتها، والغالقة لكل أمل، إلى "حارسة للمدينة"، وإلى حامية للعلم من مخاطر الانزلاق في دروب التطرف واللاأخلاقية، وإلى مرشدة للإنسان بالتالي إلى دروب التجديد والحرية والكرامة والتعايش السلمي والتسامح.. والتضامن..

تلك هي، باختصار شديد، الفلسفة التي ظل بول ريكور يعمل على إقامتها.. وعلى نشرها بين أبناء الإنسانية.. وهذا حتى آخر يوم من أيام حياته.

ج - الفلسفة ومسؤولياتها في القرن الحادي والعشرين:

انطلاقا من مفهومه هذا للفلسفة، أطروحات ومناهج، مفاهيم وممارسة، حدد بول ريكور، مهام هذه الفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وذلك في الكلمة التي ألقاها[17] بمناسبة تسلمه لجائزة مؤسسة إينامووري ((Inamori[18] "كيوطو"(Kyoto) باليابان في سنة 2000[19].

وفي تحليله لهذه المهام.. يرى بول ريكور أن واقع الفلسفة، خاصة الفرنسية، في القرن العشرين، يجعل من الصعب على الباحث وضع هذه الفلسفة في مجال، أو في خانة، محددة، مثلما يصعب عليه كذلك تصور ما يمكن فعله اليوم بها..

فالفلسفة، وكما يضيف، لا تسهم اليوم في التفكير المدني (la réflexion civique)، كما أنها تحولت إلى معارف جهوية (des savoirs régionaux). والفلسفة لم تعد، منذ زمن، أم المعارف، نظرا لمنافسة العلوم والمعارف الأخرى، غير الفلسفية لها، ومحاولة احتواء خطابها.. الذي كان ذات يوم متضمنا لكل تلك العلوم والمعارف[20].

من هنا حدة وشمولية أزمة الفلسفة اليوم، وهي الأزمة التي لا يزيدها اليوم تعدد الجسيمة المناطة بها في هذا القرن، الحادي والعشرين، إلا تعقدا.. والتي لا يمكنها تجاوزها إلا بالإجابة الكافية على الأسئلة التي يطرحها عليها الوعي المعاصر حول مسار ومصير الإنسانية[21]. من جهة، وبتجديد بنائها الأنطولوجي من جهة أخرى وبالتالي[22].

انطلاقا من هذا الواقع الذي تعيشه الفلسفة منذ القرن الماضي واليوم، بصورة خاصة، يحدد بول ريكور للفلسفة ثلاث مسؤوليات كبرى[23]:

1.- مسؤوليتها عن حماية التراث الذي خلفه الفكر الإنساني عبر التاريخ، وعن الاستعمال الأفضل له..

2.- مسؤوليتها عن الاستمرار في التفتح، خاصة على العلوم الإنسانية والتجريبية، وصولا إلى مواكبة مسارها وتوجيهها وجهة أكثر إنسانية.. بعيدا عن أي غلو.. علماني أو عقائدي.

3.- مسؤوليتها عن التوطيد المستمر.. والمتجدد للمسار الأخلاقي والإنساني للإنسان.. بعيدا عن أي تطرف ديني أو عقلي أو أخلاقي.. أو مذهبي.. أو علمي..

تلك هي أهم المسؤوليات التي يحددها بول ريكور للفلسفة في القرن الحادي والعشرين، وهي المسؤوليات التي سبق لكانط (ت E. Kant 1804) أن وضع جذورها الكبرى. والمتجسدة اليوم، في دورها في العمل على توطيد حقوق الإنسان، وفي ترسيخ قيم الحرية والديمقراطية، والعدالة والأخلاق.. وفي ترشيد وأنسنة الثورة الرقمية اليوم (la révolution numérique)، (البيولوجية، والفيزيائية، والاتصالية والإعلامية)، وتوجيهها وجهة أكثر إنسانية.

أوَليست المهمة الأولى والأخيرة للفلسفة، فيما يرى بول ربكور، هي الإثراء والتنوير المستمرين للوجود الإنساني؟

الذات عين الآخر:

هوية التجاوز والتجاور

د .حاتم الورفلي(تونس)

كثيرا ما يستعمل لفظ "الهُويّة" في الحقل المفهومي لكنه يقلّ تحديده بصفة منتهية وملزمة حدّا قد نرى فيه حاويا لكلّ المعاني التي تتقصّد الذات تعريفا وتحديدا، إذ يمثّل موقعا ومرجعا كلما أردنا تفسير أو تأويل الموجود، وتتقاطع ضمنه مختلف الحقول المعرفيّة بخطاباتها الكثيرة: الحقوقية، الأنثروبولوجية، السوسيولوجية، البسيكولوجية. هذا الإلمام ذو الإحالات المتعدّدة جمعا واختلافا، بساطة وتعقيدا، جعل مفهوم الهُويّة لا يملك "ثابتة" مفهومية يعود إليها كلّ تعريف. إنّ تاريخ الفلسفة لم يخل أبدا من "فلسفات هُويّة" اتخذت لها أشكالا متعددة وعناوين متنوعة[24].

نجد هذا الرأي حاضرا بقوّة في مجال علم النفس التحليلي حينما يرى في اللاّوعي مفهوما أساسيّا للكشف عن تحوّلات الشخصية وانفلاتاتها من الزّعم القائل بوحدة "الأنا" العاقلة والواعية. تتشظّى هذه الوحدة إلى كثرة ديناميكيّة وتُجزّئ الجهاز النفسي للإنسان إلى مناطق ثلاث (الأنا - الأنا الأعلى - الهُو) يحكمها منطق الصراع والمواجهة انطلاقا من مبدأيْ اللّذة والواقع.

إنّ التصوّر الفرويدي مبنيٌّ في هذه اللّحظة على "الصّراع" كخاصيّة بنائيّة للذات لا تكون خطيّة ومتتالية بصفة منتظمة وإنّما هي جدليّة علائقيّة بين الذات والموضوع. مثل هكذا دينامية وجدليّة تستدعي سيرورة (هُوُوِيَة) تتخطّى القول بالثبات والاستقرار لتأخذ "الهُويّة" معان مختلفة ومتغايرة: بين القول بالمشابهة (مشابه لذاته) والمماثلة (مماثل لذاته) والمغايرة (التفرّد والانمياز). كلّ هذه المعاني تتحدّد بخاصيّات مشتركة لتدل على ذاتها كما تُدرَك هذه المعاني من جهةٍ مقابلةٍ بميزات فريدة نفصلها عن غيرها. يصبح لمعنى "الهُويّة" جانب جدليّ تُحال فيها هذه المتقابلات بعضها لبعض:

المماثل/المغاير؛ الفردي/الجمعي؛ الوحدة/الكثرة؛ الذاتيّة/الموضوعيّة...[25].

إنّ تصوّر الهُويّة في شأن كهذا تدرك ضمنه الهُويّة بإحساسها بواحديتها وتفردّها عن غيرها كما هي شعور بالانسجام والتآلف مع إنّيتها. إنّها انتهاء ما يخصّها دون أن يخصّ غيرها[26].

ويبقى إجراء العلاقة كأخطر إجراءات الحصر الأنطولوجي التي تستخدمها ميتافيزيقيا الوحدة لاختزال التعدد وإبعاد التشتت. فالبحث عن إيجاد نظام لظواهر العالم واحتمالات حدوثه، يتم في إطار هذا الإجراء الذي يحتل الموقع الأساسي داخل أي تفكير كيف ما كان نوعه. إنّ معرفة العالم ليست في نهاية المطاف إلا عملية بحث عن علاقات خلق يتمّ تصنيفها كي تتيح كل تفكير يريد أن يكون. وهو كذلك السند المحوري لفكرة الاتصال بين الأشياء والأحداث، بين الذات وغيريتاها اللواتي تقدم العالم في ترابط وتناسق وانتظام تعمل على إلغاء التعدد والاختلاف وتسمح بوجود قانون للعالم وأنظمة وهويات وبنيات كما يتعذّر على الوحدة أن تقوم دون ثنائية[27].

إن عملية الحصر الأنطولوجي التي تستهدف سيلان الموجود وتدفقه ليست عملية تامة. بل هي مجرد محاولة لضبط الوجود والإمساك به، لكنه يندّ عن الضبط والإمساك والتقنين والتحديد. فهو تدفق وكثرة مسترسلة من الاحتمالات المشتتة التي تحدث بمحض الصدفة والمفاجأة. "أصبحنا الآن مع تطوّر النسبية الفيزيائية والكيمياء الحرارية الدينامية نميل إلى أخذ اختلافات العالم الطبيعي وتغيّراته المتواصلة وصعوباته الشّائكة بعين الاعتبار"[28] مبتعدين عن النظرة الكليّة للكون، فكل عملية من هذا القبيل لن تكون إلا احتمال حدوث ضمن احتمالات لا متناهية، تتضاعف وتعدد... مثلما أنّ أي حديث عن الهُويّة مهما ادعى لنفسه امتلاك الحقيقة، فإنه يظل مجرد كلام منهار، يدمر نفسه بنفسه ذلك أنّ "الإنية تتقيّم داخل الغيرية كما الأنا داخل الآخر"[29].

تسبب استعمال لفظ الهُويّة في خلط والتباس، إذ غالبا ما تفهم الهُويّة فهما مطلقا ومعزولا عن كل الظروف أو الشروط القائمة وكأن الهُويّة تعني أنّه من الواجب على الذات أن تماثل ذاتها بمايزتها عن الغير، وما يفترض ذلك من عدم الأخذ من ذلك الغير فكلّما قلّ الاقتباس من الخارج والتفاعل معه، تزداد حظوظ المحافظة على التشكيلة الاجتماعية وعلى نفوذ التقليدية فيها. يرى برميندس أنّ "إيمانك بالواحد الأحد هو إنكارك لما لم يكن واحد أحدا"[30] وهو ما يعني رفض الكثرة لنتمكن من صياغة قولا في الوجود بصفته وجودا لأنّ "الوجود موجود واللاّوجود لا يوجد البتّة"[31].

إنّه إزاء الهُويّة الثابتة ثمة هُويّة التغيّر والنّمو في التاريخ، وإزاء هُويّة الحصر ثمة هُويّة التعدّد التي تؤسس للاختلاف والتنوّع. وإزاء الهُويّة الماضوية، ثمة هُويّة واقعية ومستقبلية، وإزاء الهُويّة العرقية ثمة هُويّة إنسانية. ذلك لأن الذات التي تتحدد بذاتها هي فقط الخواء والعدم، والذات التي تستمد مقوماتها من عصر "ذهبي نقي"، هي ذات مريضة بالفصام غير أنّ الذات تتحدد دوما، وفي كل زمان مكان بالآخر، آخرها، بل هي الوحدة الديالكتيكية بين

الأنا والآخر وتستمد مقوماتها من تعينها الواقعي في التاريخ الذي هو دائما تاريخ التغير والتحول، والذي هو دائما توقّع الممكنات..."[32].

وفي ضوء كلّ ذلك نستطيع التمييز بين صيغتين للـهُويّة تحصر أحدهما في مجال الفكر والثقافة فيتحول لديها مفهوم الهُويّة إلى مفهوم الجوهر الثابت والسرمدي، والثانية تضعها في مجال التاريخ والصيرورة الاجتماعية فيرتبط لديها مفهوم الهُويّة بالفاعلية الإنسانية الحية وبفكرة التاريخ والتغير ومفهوم التقدم. إننا بالفعل "لا يمكن أن نسبح في نفس النهر مرتين"، ذلك هو الدرس الهيرقليطي الذي يبسط لنا تلازم الصيرورة في صلب الجوهر أو الحركة في صلب التكرار. مثل هذه اللحظة الهيرقليطية كانت دعوة للتفكير في الصّيرورة والسيلان. وهو ما نتبينه من خلال شذراته المتفرقة حيث يحمل على الوجود صفة الصّيرورة المسترسلة وحتميتها فيقول "الكلّ يسيل الكل يتغيّر"[33]، "النّار ترتاح بتبدلها"[34]. "ليس بإمكاننا أن ننزل مرتين في النّهر"[35].

يمكن القول مما تقدم أنّ الهُويّة جملة من العلاقات والروابط العقلية (اجتماعية - اقتصادية - ثقافية..) نسجها تطور تاريخي محدد في الزمان والمكان، قاصدة أبعاد ثلاث هي: علاقة الذات بذاتها، وتنطوي على النرجسية يقابلها شعور بالدونية. وعلاقة الذات بالموضوع، بالعالم الطبيعي والاجتماعي، وعلاقة الأنا بالآخر وتنطوي على المحاكاة والاقتداء... ويقابلها الاستقلال والذاتية، وهي في هذه الحيثيات جميعها وحدة الوعي والوجود؛ الفكر والواقع؛ التماثل والاختلاف؛ الوحدة والتعدد المؤسَّسة جميعها على مبدأ النفي الحامل فكرة التاريخ ومفهوم التقدم. يشير ريكور في مثل هكذا سياق إلى "تباعد قَصِيٌ بين دوام الذات وذاك الذي لا يختزلها ليعود الواحد إلى الآخر"[36].

تتحقّق هُويّة الذات عبر تحوّلات تحكم الفرد في وجوده البسيكولوجي وكذلك الاجتماعي حينما يعاين ذاته ليس على نحو نهائي وإنّما تقصّ وبحث مستمر على استقلاليّته علّه يظفر ببعضها. يمكن إذن أن نوجز القول أنّ الهُويّة هي تقاطع بسيكولوجي (همه الرّغبة في الوجود) وسوسيولوجي (التموضع داخل الاجتماع). وجب لكل ذلك أن تعمل الذات على إيجاد مواطئ وقوف تملك من خلالها ملامح وجودها الواقعي والتخييليّ لإبراز وحدتها وانسجامها إن كان ذلك متيّسرا لها. لعل هذا الاعتبار يجعل من كلّ فرد حاملا ثقل هويّته ومترحّل من فضاء إلى آخر يصارع من أجل الوجود والاعتراف بكل الأشكال الرمزيّة المتاحة التي تشكّل الهُويّة ذاتها.

هكذا يبدو خطاب الهُويّة "خطابا متشابكا، لأنه يتحرّك في مجالات متعددة"[37]. تتحدّد الهُويّة، على الجملة، في ذات الوقت بخواص موضوعيّة انطلاقا من علامات متعيّنة وعناصر ذاتيّة تحيل إلى تمثّلات الذات لذاتها وعلاقاتها المتداخلة مع الآخر المقابل لها. مثل هذه المحددات بعضها ثابت مستقر على حاله وبعضها الآخر يستطيع التغيّر

والتبدّل. بهذه الخواص الثابتة والمتغيّرة في فضاء الزمن تحتفظ الذات بوعيها الخاص وحدة واستمرارا لكليّتها كما يدركها الآخر بما هي كائنة لحظة التعرّف عليها رغم التغيّر الدّائم والثبات الحاصل: هكذا تكون الحياة اتصالا وانفصالا، أحداثا ورؤى لها أن تنحت للذات مسارات مختلفة.

تخضع الهُويّة لهكذا تحديدات وتعريفات وفق اعتبار اجتماعي وآخر تاريخي يظهر فيها الفرد على طرف خاص به يضمن تماسفا بينه وبين حاضنته الاجتماعيّة علّه يحظى باستقلالية تحقّق له مكانة فريدة له دون سواه. تعدّ هذه المسألة رهانا تحرّريا تمكّن الذات من القيام بدور خاص داخل نسيج اجتماعيّ تشابكيّ يحضر فيه الفاعل والمنفعل والمفعول فيه وبه حتى تصير هذه الذات قادرة على فعل البناء والتركيب داخل فضاء اجتماعي مُتَشَظٍ يريد أن يكون متآلفا وذو معنى ودلالة لوجوده. ولهذا تمتد مباحث الهُويّة في كل الاتجاهات وتقع في مفترق طرق اختصاصاتها عديدة: فمن الهُويّة كمنطق صوري ورمزي يلاحق مواطن التناقض في الأشياء(موضوع علم المنطق) إلى الهُويّة كبحث عن وحدة مفترضة للوجود تلاحق بدورها مواطن التكثر والحركة، باحثة عن أصل مرجعي ثابت (موضوع الميتافيزيقا) فـ "كلّ الإشكال دائر حول بحث عن "ثابت عقلي" يعطي معنى متين عن الديمومة في الزمن"[38]، وصولا إلى تمثل العلوم الإنسانية لمسألة الهُويّة باعتبارها آليات إثبات وجود فردية وجماعية مكتسبة، لا صلة لها بإحراج الماهية أو الأصل أو السكون[39].

إنّه إذا كان كلُّ واقع ثقافي حَمَّالَ تعدّدٍ وتكثُّر واختلاف، فإنه يتمظهر، رغم هذا التعدد والاختلاف، بسمات تكشف عن تجانس ملحوظ داخله، وهذا ما يبرر استعمال مفهوم الهُويّة، بشرط الحذر من الوقوع في رؤية ماهُويّة أحادية ثابتة نافية للاختلاف. فحينما نقارب مفهوم الهُويّة بوصفها "ثابتا ومتغيرا" فهي ليست كينونة ثابتة الخصائص والمقومات فقط، بل يزدوج فيها الثابت والمتغير. وبذلك فمفهوم الهُويّة بمدلوله المنطقي الثابت لا يصدق إلا في مجال المجردات كالمنطق والرياضيات، وإن كان هذا المبدأ قد صار موضوع أخذ ورد حتى في هذين المجالين. أما في مجالات الواقع والحياة فالتغير والثبات متلازمان[40].

نقرّ إذن، أنّ الخطابات التي تفسر الإنسان تأويليا لم تخرج عن التأويل (تأويل التأويل)، وبالتالي أنتجت صراع التأويلات وتعددها وفق تصورات ذاتية (ميتافيزيقا الذات)، ولكن بمحاولة تجاوز مفهوم الماورائيات فإنها تقود إلى تحليل مفهوم التجاوز ذاته، وبالتالي فإن السؤال يبقى رهين صراع التأويلات والبحث في مفهوم التجاوز عن المسارب والمسارات التي تؤول إلى متناهيات يصبح فيها الإنسان صورة، أو رقما في معادلة ما، أو مجموعة أوراق ثبوتية يتم التحقق بواسطتها من هويته، شكله، صلاحيته، عنوانه، وجوده..

وفقا لكلّ ذلك يمكن أن نستخلص أن صراع التأويلات هو في حقيقته اضطراب في مفهوم الهُويّة ومعانيها المتقبلة بل حتى تلك المتناقضة التي عبّرت عن "تلعثم" العقل البشري لمدة تاريخية طويلة وحقنته بجرعات قلق(التشكيك الدائم في الحقيقة الإنسانية)[41]، هكذا ظهرت مسميات عدة ساهمت في تأسيس خطابات أعلنت عن اختفاء الإنسان وموته، نهاية التاريخ، نهاية الكتابة، نهاية اليوتوبيا، موت الإله، موت المؤلف... فهل يمكن القول أن الهُويّة داعمة الصراع الطبقي الذي ما زال يهيمن على الفكر، الإنساني عموما؟؟ أم أن الصراع في حقيقته هو صراع تأويلات تتجاوز المفهوم السائد لتطل على الواقع من خلال إرادة المعرفة وأوهام الفكر؟

وجب لكلّ ذلك التحول من الهُويّة إلى الهويات، بتحريرها من صبغتها التوحيدية المقصية للآخر، وإخضاعها للنقد والتمحيص، وأقلمتها مع إحداثيات العصر، وفتحها على المعارف، فالهُويّة ليست تأصيلا لكيان، ومجرد تجريد ذهني ميتافيزيقي، فالحضور في العالم يمثل كنه الحداثة، فهي تعريفا نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري ومجموعة العمليات التراكمية التي تطور المجتمع اقتصادا وإبداعا وتعبيرا، بجدلية العودة والتجاوز[42].

تعرَّف الهُويّة بانتماء كلّ فرد إلى عائلته، طائفته، الطبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها و"بنو جلدته" كوجود سابق عن وجوده ويحفظ له مكانة ويخصّه بمرتبة داخل الانتظام الاجتماعي بين التحيليلي والواقعي كإحالة للوجود الهُووي للذات يُؤسس الرّمزي كلماتٍ إشاراتٍ للذات يعيّنها فتنخرط في انتماء ثقافي عرقي قومي... فنحن لا يمكن أن نفهم زخم الهُويّة الإنسانية بآلية فهم أحادية بل بضرب جديد من "فهم وتأويل المشاعر إلى جانب فهم الروابط مع الآخرين والماضي والمستقبل والمطلق (...). وبالجملة فالهُويّة تقدّ من تلك الكيفية الخاصة للتموضع داخل الفضاء الثقافي"[43]. إنّ شعورا حميميا بالوجود لا يتأكّد إلاّ عبر تجربة خاصّة يخالطها إمكان خضوع للآخر الماثل قدّام الأنا لحظة التشكيل وإعادة التشكيل للأحداثٍ محطاتٍ لازمة لتحديد الهُويّة. يكون لهذا الشعور قوّة قادرة على تحطيم "أسوار" الذات إذا هي انكمشت وتقوقعت وإنّ زَهْوا بنفسها فيصير كلّ الوجود انفتاحا ضروريّا وحيويّا للأنا والآخر وطيّعا للفهم غير عَصِيٍّ. ولعل مكوّنات هذا الوجود على اختلافها وتقاطعها تتحدّد ثقافيّا بوسائط لغويّة ترسم للذات إيتيقا بها تكون ووفقها تصير. فهُويّة الذات تتحدد داخل هذه "الشبكات التحاورية"[44] المترامية الأطراف وليس فقط صلب العلاقات الاجتماعية المكتسبة.

لكلّ ذلك تستعين الذات بمختلف التطبيقات الأدبيّة والممارسات النقديّة لفهمٍ أكثر لعينيتها والعناصر التكوينيّة لوجودها من زمان وفعل وسرد يبقيها دائما منفتحة على الممكن وقاصدة منتهاه. لقد كان لزاما على الذات حتى تتعرّف على ذاتيّتها ألاّ تكتفي بنوع أحادي للخطاب وإنّما هو استدعاء ومضايفة لبقيّة أنواعه وذلك بشتّى

التراكيب والجمع والحوار في فضاء المعرفة بصنوفها المتكاثرة (لسانيات، علم النفس، التاريخ، الأنثروبولوجيا...) حتى تبيّن التجربة الإنسانية بثرائها وتنوّعها وحتّى تعقيداتها[45]! لن يصح هذا الزعم ويتحقّق إلاّ متى استجاب لشروط إمكانه ألا وهو "الآخر" طرفا أصيلا في الوجود وأساسا واجبا في الاتصال والاعتراف لأن الأنا كما الآخر منخرط في تجربة إنسانية ممتلئةً وجودا ومُشَكَّلةً سردا.

يصير القول ممكنا إذن أن الذّات تحيا وضعية لا يتوفر فيها "حجر ثابت" تستقرُّ عليه أو تجعل منه نقطة ارتكاز حتى تتمكّن من التعرّف على ذاتيتها وتكتسب من المعاني ما يؤهّلها أن تتعرّف على "الآخر" بأشكال حضور المتعددة. إنّ على الذات أن تترحّل في ثنايا الوجود ومعالم الزمان وعلاماته كي تكون قادرة على مواجهة المآزق الأكسيولوجية والاستتباعات الحاصلة منها وأن تراهن أنّ التجربة الإنسانية موسومة بالنقص والحاجة إلى مجاوزتها دون اعتقاد واهم في الكمال والتعصّب الذي يكون إقصائيا وعنيفا في كلّ تعبيراته. وحتّى لا يتصيّر كلّ الوجود إلى نفي وإلغاء للمجاور ضرورة، وجب أن تتعلم الذات "التسامح" لِزاما طالما أنها تريد أن يقتنع الآخر بطروحاتها لذا فإنها تكون مدعوة إلى فهم واستيعاب طروحات غيرها دون تعنيف له أو إلغاء. يكون "التسامح" جائزا في أفق حرّ يؤمّن فضاء للتعبير والاختيار ليس وجوبا أن يحصل إثره اتفاق بإطلاق بل يبحث عن بقعة تتشارك فيها الذات والآخر وعلامتهما "الإنسانية" قيمة رمزية دالّة على الحضور والبقاء في مجال الانفتاح والمغايرة.

وإنّه إذا سلّمنا جدلا أننا نعيش عصر نهاية الاختزالات التبسيطية للظواهر المعقدة ولا يمكن إقصاء التعدد والاختلاف داخل الهُويّة الواحدة فقد انتقلنا من منطق الوحدة إلى التعدد، ولم تعد الهُويّة "جامدة" و"جوهرا" خالصا بل خليطا من التمازجات والتداخلات والتفاعلات الثقافية المركبة، لذلك فان الهُويّة ليست فعلا نهائيا بل إنها حضور حيٌّ متجدد ومفتوح على التعدد والاختلافات ومتفاعل مع الزمان والمكان والأنا والنّحن[46]. إنّ مفهوم الهُويّة في صورتها الحصرية التبسيطية التي تنتصر إلى القول بأنّ لكل فرد هُويّة واحدة ثابتة، يتحدّد ويتمايز من خلالها ويقيم نفسه على أساسها، وعبرها يتم تقييم مواقفه، هي مجرد وهم يخفي صورة مزيفة للذات، فشخصية كل فرد وطبيعة كل كيان ثقافي تتشكل من خلال التفاعل الجدلي، والتركيب الخلاق والتصادم بين هويات متعددة. لهذا فإنه كان لزاما إعادة مساءلة مفهوم الهُويّة - الغيرية في أبعادها المختلفة وفي علاقتها بالتدافع الثقافي، قصد منح إمكانات أفضل لفهم الاستراتيجيات الهووية لمختلف الأفراد والشعوب في علاقاتها بالحراك المقاوم للاستقطاب والاختزال في تصنيف ضابط لا حياد عنه أو مروق، ولهذا فالهُويّة علاقة جدلية بين الأنا والآخر مشكلة ومتفاعلة مع الزمان والمكان.

اشتغلت المدوّنة الرّيكورية على الخطاب تحليلا وتأويلا لجملة القضايا الأنطولوجية وأنماط العلاقات الممكنة بين الذوات ومكوّناتها لتؤسّس نزعة إنسانية تروم الكونيّة سبيلا منفتحا على المجاور وقابلا للاختلاف معه على نحو تفاعليّ لنجد لدى ريكور علامات دالة على منظوره المنهجي والمعرفي تدور على مفاهيمَ مفاتيحٍ تجعل من فهمنا له ممكنا، فالزمنية - مثلا - نوعان أحدهما يقال عن الوجود في العالم مع الآخر والثاني يعبّر مضمونها عن زمنية أعمق تحاول فكّ رموز الموت والانتهاء والديمومة والبقاء، أمّا التاريخيّة فهي استحضار الزمان تفكّرا وتأملا في الوجود بدلالاته ومقاصده ومعانيه ويمثّل السرد منزلة أنطولوجية يمكن للذات أنّ تتعرف بها على ذاتيّتها كما تدرك العالم من خلال أنواع المسرودات المختلفة (أسطورة، قصّة، رواية...) وتُحيل التأويلية إلى المعاني المختلفة للنص عن معناه الأوّلي لتكون الوساطة ممكنة بين الإنسان والعالم وهي كذلك قائمة بين الإنسان والإنسان وحاصلة بين الإنسان وذاته على نحو من الفهم والاتصال..

تجليات سؤال الغيرية

لدى بول ريكور

العربي ميلود

قسم الفلسفة - جامعة مستغانم .الجزائر

- الهرمونيطيقا كتأسيس منهجي للبحث:

يقول بول ريكور معرفا منهجيته المزاوجة بين الظاهرية والتأويلية: "إن التأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فك المعنى المختبئ في المعنى الظاهر، ويقوم على نشر مستويات المعنى المنضوية في المعنى الحرفي. وإني إذ أقول هذا، فإني أحتفظ بالمرجع البدئي للتفسير، أي لتأويل المعاني المحتجبة، وهكذا يصبح الرمز والتأويل متصورين متعالقين. إذ ثمة تأويل، هنا حيث يوجد معنى متعدد. ذلك لأن تعددية المعنى تصبح بادية في التأويل"[47].

نستشف من هذا النص أن منهجية ريكور في تحديد المفاهيم تقوم من خلال الترحال بين تأويلات عدة ومقاربة صراعاتها، حول معاني الأشياء المعطاة، لأن المفهوم يحمل في ثناياه معاني متعددة، وعادة ما يكون تعاملنا مع هذه المفاهيم بوجهة نظر تلقائية مباشرة، تخضع لنظرة أحادية موثوقة للمعاني الظاهرة وكأنها حقائق مطلقة، هذا ما يحجر الذهن على التعامل معها على نحو تساؤلي يعيد النظر إليها بطريقة تأويلية متفتحة، ومع حضور سلسلة تأويلات حيال كنه هذه الموضوعات وعللها وغائياتها وآلياتها تزول تلك الرؤية الأحادية، وتتقلص الحقيقة المطلقة فتنكشف مثالبها وحجبها، فتحيلنا إلى البداية من جديد، أي إلى تعددية المعنى الظاهرة من خلال الهرمونيطيقا، لتبدأ هذه الأخيرة 'تحليلا في فهم البنى الرمزية، وإنها لتتابع فتقيم مواجهة بين الأساليب الهرمونيطيقية، كما تقيم نقدا لأنساق التأويل، محيلة تنويع المناهج الهرمونيطيقية إلى بنية النظريات المناسبة (..) وهي بذلك تعد نفسها لممارسة مهمتها العليا، والتي ستكون تحكيما حقيقيا بين الادعاءات الشمولية لكل واحد من التأويلات"[48].

تأويلية ريكور لا تخضع المفهوم لتأويل واحد، بل تحاول أن تضبط مسار هذه التأويلات المتعددة لتنزهها عن الفوضى والاعتباطية، وتضعها في مجراها المنهجي والدلالي السليم، وبهذا نجد بول ريكور يتجه أكثر نحو ضبط المفاهيم ضبطا يقيم من خلاله حواصل نظرية وإجرائية، مترفعا عن المسوغات التي تطرحها منهجيات التأويل الأوحد والتي عادة ما تمارس سلطة مركزية في ضبط حدود الفهم لمعاني الأشياء.

و"بهذا يكون ريكور قد امتحن ذاته في مرآة التأويلات المتقابلة التي ما انفك يستقي من منابعها الأطر الفكرية والأشكال المفهومية، ويتجاوزها بصناعة مفاهيمه الخاصة"[49].

فكيف سيصنع بول ريكور شبكته المفهومية الخاصة بكل ما هو محايث ومجاور لمفهوم الغيرية؟

ريكور في سياق إرساء مفاهيمه الخاصة حول الذات والغيرية يعود دوما إلى الكوجيتو، إلى الذات التي جعل منها ديكارت محور الحقيقة في هذا الوجود، أو سر ارتباطه بهذا الوجود، فالأنا الديكارتية لطالما سعت لأن تبلغ التأسيس المطلق والنهائي ما يجعل الأنا أفكر مغالية في العظمة إلى أقصى حد ممكن، وهذا التعالي للأنا لم يقتصر حسب ريكور على ديكارت وحده بل امتد إلى كانط ومن ثمة إلى فخته ليصل إلى هوسرل من خلال مؤلفه تأملات ديكارتية.

غير أن أزمة الكوجيتو لا يجب مطالعتها بعيدا عن أصل انبعاثها، فما تلاه لا يعدو أن يكون تبعات مفهومة الحدوث، إذ يقول: "يكفي أن نحاول أن نتحقق من هذا الطموح في مكان ولادته، أي عند ديكارت نفسه، كي نرى أن فلسفته تشهد بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو"[50].

لحظة تأكيد الكوجيتو كانت لحظة راديكالية، حينما وظف ديكارت شك لا يمكن فهمه وتوظيفه خارج الميتافزيقا. مصحوبا بصورة خرافية تتوهمها هذه الأنا وهي شيطان وروح خبيث تضلل آرائي.

غير أن هذا الكوجيتو ستتعقبه مطرقة نتشه، أراد توظيفها ليحطم بعدميته إرثا فلسفيا في فهم الذات وعلاقاتها المتشعبة. فبلغ هذا الكوجيتو ذروة نقده مع نتشه، الذي يسميه ريكور بالمناوئ الأكبر لديكارت. فـ "نعرف جيدا أن نتشه انتقد بشدة المفاهيم التقليدية للوعي، للذات والروح، فرفض الاختلاف المفترض بين ما هو داخلي وما هو خارجي، ليمثل لحظة أساسية في هذا النقد"[51].

لكن لم تحطم هذه التفكيكية النتشوية هذا الكوجيتو بشكل كامل، لأن الذات لم تمت حسب ريكور بل أضحى هذا الكوجيتو مجروحا، بسبب نتشه أولا، وبسبب إلغاء الآخر، وجعل التفكير ينصب بشكل مطلق حول الذات الفاعلة.

وأمام هذا التصور السلبي للكوجيتو، والمنظور إليه من زاوية ارتيابية، تتراءى من خلالها الذات على أنها أكثر تشاؤمية، وأمام غياب تصور فلسفي لغوي كمعيار يضبط وفقه مغزى الوجود الإنساني وكوسيلة للتعامل مع المعاني المتعددة للذات والآخر، سيختار ريكور فكرة التوسطية بين الذات والآخر، أي إلزامية استحضار هذا الآخر والإنصات إليه، لأن وجوده ضروري في بعث ذات فاعلة تترحل في بوتقة نسق يدعى الغيرية، يمكننا من خلاله أن نكّمد جراح

هذه الذات المجروحة، وجعلها أكثر انفتاحا على هذا العالم وعلى كل ما هو مختلف فيه، مدركة في الآن ذاته المسافات الزمنية بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وبالتالي فإن "هذا الفعل يسعى لتيسير الحوار بين ما كل هو مختلف، ويبحث في المسافة الفعلية داخل العلاقة القائمة بين الأنا والآخر، القريب والبعيد، بمساعدة التقسيم الموجود للوجود الكلي المنبث بين ثقافات متعددة"[52].

وها هنا سيقحم ريكور اللغة لفهم هذه المعاني وإزالة اللبس الذي أضفته التفسيرات على المعنى الأصلي للأشياء.

- نحو نشريح لغوي لسؤال الذات والآخر:

لعل البداية التأسيسية لدراسة الذات والآخر لدى ريكور تتماهى بطريقة تفكيكية، وذلك عقب النكسات التي شهدها مفهومي الذات والأنا، لذا ستكون أول مرحلة ريكورية في ضبط المفاهيم تتمثل في تحديد الإطار المنهجي لسؤال الذات والآخر، "فنحن نسأل عن الذات بالقدر الذي نهم فيه بالإجابة عن سؤال من؟ وليس عن السؤال ماذا؟ أو لماذا؟ على هذا النحو فإن مقولات القول والقائل، ثم القدرة على الفعل والفاعل، ثم السرد والراوي، وأخيرا مسؤولية الأفعال والذات الحاملة للمسؤولية تخضع كلها للاستقصاء الفينومينولوجي"[53].

هذا الاستقصاء الفينومينولوجي سيدفع ببول ريكور إلى إقامة نوع من الفصل بين هذين المفهومين، فعلى المستوى المعجمي فإن هذا التباعد سيتخذ أشكالا مختلفة بحسب "الخصوصيات الصرفية النحوية الخاصة بكل لغة. ومن وراء هذا الترابط الإجمالي القائم بين الكلمة الفرنسية «soi» والكلمة الإنجليزية «self» والألمانية «selbst» والإيطالية «se» والإسبانية «semismo»، فإن قواعد هذه اللغات تتباعد. غير أن هذه التباعدات نفسها معبّرة حين تضيء كل خاصية نحوية صرفية جزءا من المعنى الأساسي المنشود"[54].

هذا التباعد اللغوي بين عدد من اللغات على المستوى النحوي والصرفي يمس بشكل كبير المعنى العام للمفاهيم ويؤثر في وظيفتها، ويمكن هنا مقاربة التعبير «soi» بالفرنسية مع التعبير بالإيطالية «se»: "ففيما يخص اللغة الفرنسية فإن كلمة «soi» تحدد منذ البداية كضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرف مع ضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرف مع ضمير الفاعل (..) إلا أن هذا الحظر يرفع إن نحن قاربنا التعبير «soi» من التعبير «se» الذي يتعلق بأفعال بصيغة المصدر"[55].

بعض التعابير والمفردات تتمأسس مفاهيمها من خلال الحيز اللغوي الذي نشأت فيه، فكل لغة تقبل مفاهيم لتعابير معينة أكثر مما تقبله لغة أخرى.

وقبالة هذا المشكل اللغوي ستتماهى مفاهيم الذات والآخر لدى ريكور من خلال مقاربة هذه التباعدات اللغوية، وإقامة إستراتيجية لغوية تعمل أساسا على تذليل المسافات القائمة خلف هذا التعدد اللغوي، فكان لا بد على ريكور قبل الخوض في مسألة الذات والآخر كقضية أخلاقية أن يؤسس لمفاهيمه الخاصة وتمييزها عن باقي أشكال الفهم، ليخلق نسقا تشكله بنى من المفاهيم يؤثر بعضها في الآخر بصفة تركيبية أو تحليلية، بنائية أو تضمنية، والنسق العام الذي يبتغيه ريكور مدخلا لهذه الإشكالية يتمثل في اعتماد صيغ لغوية واضحة لا لبس فيها كي يتمكن لاحقا من ضبطها فلسفيا، وأولى هذه الصيغ التي ضبطها ريكور هي للذات، فالقول "الإشارة للذات، (..) مشتق هو نفسه من قلب إلى اسم للمصدر، "أن يشير المرء إلى نفسه". إن هذه الصيغة هي التي سنعتمدها بعد الآن كصيغة صحيحة متماشية مع القواعد"[56].

عقب هذا الضبط اللغوي سينتقل ريكور إلى المفاهيم المؤسسة لسؤال الغيرية بغية استشراف النصوص الحاملة لها، إذ يرى أن محاولة توضيح معالم هذا السؤال وكشف امتداداته الوجودية لا بد أن يتولد عن وعي زمني عقلاني يتدارك اغتراب هذه المفاهيم وبالتالي اغتراب الفكر في التاريخ. لأن الغيرية باتت تمثل جوهر حركة التاريخ، وأن مستقبل الذات داخل هذا العالم منوط بترتيب مسبق يرزح تحت العلاقات التي تتحدد داخل نسق الغيرية.

إن هذه المساءلة اللغوية والوظيفية حيال مفهوم الغيرية لا يمثل إلا محاولة لنبش ما وراء هذا المفهوم من ممكنات، فالذات بوصف أمر وجودها حقيقة حتمية، فلن تتأتى اكتشافيته واستيعاب طبيعة ومعطيات هذا الوجود إلا من خلال الآخر، باعتبار أن الغيرية تمثل النموذج الإجرائي الموجه لحركية وتغيرات الذات والآخر على حد سواء.

وعليه فلا مناص من تطويق هذه المفاهيم في مجالها التداولي ثم الفلسفي، مع التأكيد على ضرورة التحرر من قيد هذه المفاهيم وإيجاد تقاربات إجرائية بين بعضها على جميع الصعد. ولعل أهم مقاربة سيقيمها ريكور داخل ثنايا هذا الإشكال والذي يحمل الكثير من اللبس في توظيفه سواء على المستوى الإجرائي أو الفلسفي، تتمثل في إقحامه لمفهوم الهوية كمفهوم مركزي يتماهى بناء عليه حدود فهم الميكانزمات التي تمثل أنجع المسالك لولوج نسق الغيرية، وبالتالي ولوج العالم بذات واعية، وآخر فاعل يحقق التواصل - ولو بشكل نسبي - بين الذات والعالم.

- ريكور وسؤال الهوية:

الهوية بمنظور ريكوري هي إستراتيجية تغييرية تتجاوز المساءلات الميتافزيقية لتتجه صوب الصور والنماذج التي تتمثل من خلالها الذات، وتشكل مجموعة تمثلاتها داخل العالم، فقد حاول ريكور أن يمنح تصورا جديدا للهوية ولمفهوم الزمن، تتحدد وفق هذا التصور علاقة الإنسان بنفسه، وعلاقته بالعالم أي بالآخر، فتتراءى بناء على هذه العلاقات مصير الإنسان وغايته في الحياة.

لكن قد لا يمكن تحديد معنى الهوية بعيدا عن التصورات الميتافزيقية وعن سلطة براديغم الذات الديكارتية، إلا مع تأويلية الذات، وإعادة البحث عن تصور فلسفي لمفاهيم الذات والهوية والشخص، تكون كمعيار يضبط وفقه مغزى وجود الإنسان من خلال ضبط أشكاله الهوياتية، وكوسيلة أيضا للتعامل الفعال مع الزمن.

وعليه فإن سؤال الهوية لدى ريكور سيتخذ مستويات ثلاث، تؤطرها تساؤلات ثلاث:

ماذا أكون أنا؟: هذا السؤال يناظر ويرمي إلى تحديد ميزة وخصوصية هذه الذات، وهذا التساؤل يدرجه ريكور ضمن ما يسميه بالهوية المتطابقة l'identité-idem.

- من أكون أنا؟: هذا السؤال يجيب عن قدرة الذات في الالتزام بكل وعودها، وهذا ما يسميه ريكور بالهوية الذاتية l'identité-ipse.

- ما يتوسط هذه الأنا؟: هذا السؤال لربما يمثل أهم مظاهر هذه الأنا، لأني "أنا" في الأساس حياة مروية، وهذا النمط الهوياتي يدعوه ريكور بالهوية السردية l'identité-narrative.

ويمكن أن نمفهم هذه العلاقات الهوياتية من خلال استيعاب دقيق لمختلف الجوانب التي تتداخل فيها هذه الأشكال المعطاة فضمن "تصور ريكور للهوية الشخصية نجدها تتألف من قطبين مرتبطين مع بعضهما وفق علاقة ديالكتيكية، أحد هذين القطبين يمكن أن يرسّم التوازن القائم بين الهوية العددية للشخص، والفعل الذي يؤكد أن الشخص هو ذاته (soi-même)، من جهة إسكان الشخص في الزمن، ومن جهة أخرى أكون أنا ذاتي ("moi-même)[57].

وعليه يمكن القول بأن العامل الذي كان وراء تماهي مفهوم الهوية لدى ريكور من خلال هذه الأنماط، تمثل في إدراك الرابط بين الذات والأنا، ما يترتب عنه ارتقاء وعينا بحركية هذه الأنا داخل الزمن المستمر، ما سيمنح الإنسان رؤية أكثر تفاؤلية للوجود وأسئلته المقلقة.

ولعل المنطلق الرئيس الذي خلص إليه ريكور في ضبط نسق الهوية وغيرية الذات تمثّل أولا "في استئناف سؤال "من؟" كما اقترحه هيدغر في الفقرة 25 من الوجود والزمان. وتحويله إلى مقام نموذجي للبحث الفلسفي بعامة،

وثانيا تمييزه الرشيق بين بعض المصطلحات التي طورها هيدغر (..) بين مصطلحي «Mémeté» (الهوهوية أو التطابق المنطقي أو الرياضي و«Ipséité») الهوية التي ترفع الهوية identité الشخصية أو الجماعية من الدلالة الأنثروبولوجية للإنسان إلى الدلالة الفينومينولوجية للهو. وثالثا افتراضه بأن حل مسألة الهوية من حيث إنها تتقوّم أساسا بضرب معين من الزمانية هو "الاستمرار في الزمان"، يكمن في استعمال القصص (le récit) والسرد (la narration) لتشكيل هوية سردية"[58].

بمقتضى هذا التشكيل تتحول الهوية بالرؤية الفلسفية المجردة إلى كيان مرحلي تتعاقبه أطوار تسلسلية تماثل مراحل التكوين البيولوجي لدى الإنسان، تتداخل ضمن نسق زمني يحدد الآليات وتتمظهر من خلاله أفعال الذات كتيار متدفق مهما زادت سرعته وهيجانه فهي تحافظ على شكلها الهوياتي، وفي هذا الصدد يطرح ريكور مثال يرى على أنه "يمسنا جميعا من قريب هو ديمومة الترميز الجيني لفرد بيولوجي، إن ما يبقى هنا هو تنظيم نسق تركيبي، إن فكرة البنية المعارضة لفكرة الحدث تتمشى مع هذا المعيار للهوية، وهو أقوى ما يمكن من المعايير، هذه الفكرة تثبت الطابع العلائقي للهوية"[59].

غير أنه لا يمكن أن نستوضح حدود الفهم الريكوري للهوية دون الحديث عن أزمة الوعي داخل الحقل الفلسفي.

- أزمة الوعي وإمكانية التجاوز الريكوري:

لعل المقاربة التأويلية الريكورية لسؤال الذات، كانت بمثابة حوار ما بين فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة، أو فلاسفة الوعي والوعي الزائف، باعتبار أن مشروع الحداثة هو رهين أنطولوجيا الوعي، والانعطاف الحاسم في مسار هذه الأنطولوجيا يتمثل في فصل التلازم المنطقي بين العالم والوعي. فلم يعد نشاط الوعي هو خالق المعنى بل اللاوعي هو الحامل لتمثلات الذات داخل هذا العالم.

وبهذا انزاحت الفلسفة من لحظة الحداثة إلى ما بعد الحداثة، معلنة أهم مفهومين لعصر الحداثة الفلسفي ألا وهما العقل والوعي، إذ يقول عنهما نتشه: ".. إنها أصنام خالدة نضربها هنا بالمطرقة... ليست هناك أصنام أقدم منها وأشد وثوقية منها فيما فعلته، أكثر منها تعجرفا بأهميتها... وليست هناك أصنام أفرغ منها.."[60].

ريكور برغم توجهه الفينومينولوجي والمرتكز أساسا على فلسفة الوعي، أو الوعي بالأشياء. إلا أنه فضل أن يطرح تصوراته من خلال صراع التأويلات بين مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، فـ "لم يدرج ريكور صراع التأويلات

سوى لغرض لعبته الخاصة على مسرح هذا الصراع، لأن تأويلا واحدا لا يفي بقواعد اللعبة ولا يستنفد أغوار المعنى. التأويل بالجمع أو تأويلات مختلفة هي اللعبة الفاصلة في إدراك المعنى، لكنه جمع يكشف في الوقت ذاته عن لعبة الهوية والاختلاف أو الذاتية والغيرية وسط هذا الصراع المؤسس"[61].

الذاتية والغيرية لا يمكن أن تتأسس وفق ما يطرحه ريكور وباقي الفينومينولوجيين إلا عن طريق القصدية، والقصدية يمثل أحد طرفيها الوعي بما هي ذات متحررة، والعالم الحامل للأشياء، وهدم أحد طرفي المعادلة القصدية هو اختراع وليس تأويلا.

لذا بعرض صراع التأويلات بين الوعي واللاوعي، يبرز أن ما يجب مواجهته "ليس شكا ثلاثيا، ولكن مكرا ثلاثيا"[62]. وهنا يقصد ريكور نتشه، فرويد وماركس، "فهؤلاء الثلاثة يبدأون بالشك المتعلق بأوهام الوعي، وإنهم ليتابعون بحيلة تفكيك الشفرة"[63].

فعن أي شفرة يتحدث ريكور؟

لا ينفي ريكور أنه هناك في مقابل وجود الوعي هناك الوعي الزائف، لكن هذا الوعي الزائف هو وعي مباشر للأشياء، من دون توسطات تأويلية لفك الرموز والعلامات والشيفرات، وهو ما يشكل جوهر عمل الوعي الحقيقي، لكن فلاسفة الشك الثلاث حاولوا إعلان موت الوعي وبالتالي موت الذات الفاعلة، ونهاية الآخر الذي هو صورة هذه الذات.

غير أن "هؤلاء الثلاثة بعيدون عن أن يشنعوا بالوعي، إذ يتطلعون إلى توسيعه. فما يريده ماركس هو تحرير التطبيق العملي (praxis) عن طريق معرفة بالضرورة. ولكن هذا التحرير لا ينفصل عن امتلاك "الوعي" الذي يرد بانتصار على خداع الوعي الزائف، وما يريده نتشه هو زيادة قدرة الإنسان وإنشاء قوته (..)، وأما ما يريده فرويد فهو أن المحلّل إذ يتبنى المعنى الذي كان غريبا عنه، فإنه يوسع حقل وعيه"[64].

إذن يطرح ريكور تصورا فينومينولوجيا لعمل الذات ألا وهي توسيع مساحة الوعي لتشمل اللاوعي كذلك، ولكن عن طريق التأويل. والمثير في هذا التفسير الريكوري هو اعترافه تحت تأثير فرويد بوجود اللاوعي، ولكن كامتداد للوعي لا كمناقض له.

وهذا المنحى أراده ريكور منهجا منذ كتابه حول فرويد، فقد تساءل "كيف يجب علي أن أعيد التفكير بمفهوم الوعي وأن أعيد تأسيسه، وذلك بشكل يستطيع معه اللاوعي أن يكون آخره، وكذلك بشكل يكون فيه الوعي قادرا على هذا الآخر الذي نسميه اللاوعي؟"[65].

يتعامل ريكور مع مفهوم اللاوعي باعتباره وعيا ينتظر الممارسة التأويلية ليصبح وعيا حقيقيا. وبهذا سيفجر هو بنفسه الكوجيتو الديكارتي وسيحرك الشكل الثابت لفينومينولوجيا هوسرل التي جعلت من الوعي بطلها الذي لا ينهزم، وهو ما يجعل من الذاتية المتعالية منفتحة بشكل جوهري على الآخر.

غير أن ريكور سيطرح قضية التحام الوعي باللاوعي لإيجاد الصورة الحقيقية للواقع، فالذات لا يمكن أن تدرك ذاتها بشكل مباشر إلا من خلال الآخر، لكن هذا الآخر الفينومينولوجي لدى ريكور، سيمثله إرادة القوة واللاوعي والنشاط الاقتصادي. وهذه عبارة عن وسائط تجعل من الذات مرتبطة أوثق ارتباط بالعالم، وها هنا يبرز ريكور "أن هذه المقاربة غير المباشرة، والوسيطة للوعي لا علاقة لها بالحضور المباشر للوعي بذاته، مع يقين مباشر للذات بذاتها نفسها"[66].

لكن ألا يتجاوز ريكور باستحضاره للاوعي ودمجه في عملية إدراك الذات لتمثلات العالم، أستاذه هوسرل الذي يؤكد "أن الشيء الوحيد الذي يجب ذكره حقيقة هو عبارة: أنا موجود، وكل "لا أنا" هو ظاهرة تفتقد إلى علاقات ظاهرية"[67].

فاستحضار "اللاوعي" و"اللاأنا"، يعني تغييب الذات المتعالية ومنح السيطرة للمحايث، وهو ما يجعلنا نتحدث عن أزمة للذات وبالتالي أزمة للإنسان ككل، فلم تعد الذات تكفي نفسها بنفسها كما كان التاريخ مع هيغل، فكان شعار الذات المتعالية هو "أدخل إلى ذاتك عميقا وتعرف أولا كيف تعرف نفسك"[68].

ولأجل بلوغ هذه المعرفة يكفي الحفر في هذا العمق الدفين للوجود الإنساني لنتذكر أن ميتافيزيقا الذات وتمركز الذات حول نفسها كان دوما إغفالاً ونسياناً لها، فتمركزية الذات يجعلها لا تفكر في تعدد الذوات بل تفكر في ما هو ثابت ومطلق فقط.

وهذا التمركز هو نسيان مرضي للاختلاف فهي إذن نسيان للآخر، وبذلك سيمثل هدم مركزية الذات استرداد لوجود الآخر من حيث هو مغاير للذات، من حيث هو اختلاف منسي، لأننا لا نبحث عن ما فكرت فيه الذات بل ما فكر فيه الآخر لنقله إلى ساحة الشعور والاعتراف بوجوده وأحقيته في الوجود بمعنى نقله من اللامفكر فيه إلى ساحة الشعور، ليس إذا هذا الآخر اللامفكر فيه شيئا خارجا عنا بل هو مؤسس لوجودنا.

فلسفة الذات بين الفاعلية والكرامة

د .عبد الوهاب مطري

قسم الفلسفة - جامعة الجزائر

فالإنسان كائن تاريخي في جوهره، ووجوده عملية زمنية أساسها الماضي، والحاضر، والمستقبل، على شكل ديمومة Durée المؤسسة "لإنسانية الإنسان" ويعد هذا الطرح أساس الأنثروبولوجية الفلسفية، وهذا عكس ما تؤكد عليه الأنثروبولوجية البنيوية حيث "سادت البنوية الرافضة لمبدأ التطور والزمني (Diachronie)، وكذلك لكل غائية في التفسير، والاكتفاء بوجهة النظر الآتية أي بالتعاصرية "(Synchronie)[69]، وتصبح، بالتالي، حياة الإنسان عبارة عن ديمومة متصلة وفعل خلاق (وثبة حيوية ELAN VITAL)، وهذا ما أكد عليه الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859-1941) مثلا، بالإضافة إلى: "أهمية الفعل قبل كل شيء، والواقع أن نوع المسار التطوري الذي يفترضه برغسون مأخوذ مباشرة من تشبيه الخلق أو الإبداع الغني. فكما أن ما يحرك الفنان إلى الفعل هو نوع من الحافز الخلاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في الطبيعة، أي أن التغيرات التطورية تحدث عن طريق اندفاعات خلاقة مستمرة تهدف إلى إيجاد سمات جديدة لم يكن لها وجود من قبل"[70]. ولكن يبقى هذا الاندفاع الحيوي بعيدا عن الواقع المحسوس. وتبقى الديمومة وفعل الديمومة ذات بعد روحاني حيث تمثل "الديمومة... بعدا روحيا محضا لا علاقة له بأي امتداد محسوس"(2)، وحول مسألة الفعل، وديمومة الفعل، اختلفت البرغسونية مع الفينومينولوجيا الهيغلية، حيث ترى هذه الأخيرة أن فهمنا للماضي يكون أفضل كلما توفرت شروط موضوعية للقراءة والتأويل في الحاضر، وهذا ما يجعل الأنثروبولوجية الفلسفية تلتقي مع الفينومينولوجيا حول الفعل والتاريخ، "وهنا بوسعنا أن نستذكر تأكيد هيغل الشهير الذي يفيد أن ماهية الروح تمكن في حقيقة أن ظهورها يتجلى في الزمن والتاريخ"[71] وعلى عكس البرغسونية نجد أن كثيرا من أنصار الظاهرانية الفرنسية اتفقوا مع هذا الطرح الذي يتمحور حول الترابط بين الفعل، والتاريخ، وهذا ما ذهب إليه مثلا المفكر الفرنسي بيار تيفناز PIERRE THEVENAZ معلقا على فلسفة جان بول سارتر (1905-1980) وميرلوبونتي (1908-1961) "في كتابه بعنوان "ما المقصود بالظاهراتية"؟... بقوله أن فكر سارتر موجه تماما مثل فكر ميرلوبونتى نحو تحليل وتفسير شدة الترابط بين الفعل والتاريخ، وهو ما سار عليه علماء المدرسة الفرنسية (أنصار المذهب الظاهراتي) الذين ارتموا بشدة في أحضان التاريخ"[72].

إن التاريخية تنتسب إلى العالم الإنساني وحده، ومجرى التاريخ يرجع إلى النشاط الإنساني - L'ACTE - ولذا تذهب التاريخية إلى عكس ما تطرحه التاريخانية من موضوعية صارمة تتجاهل الإرادة، والحرية، وبالتالي تنظر للإنسان كونه رقة ودقة وممارسة لنشاطه الإنساني - التاريخي، ذلك لأن "العلوم الإنسانية ترتبط بالرقة والدقة وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة"[73] ولذا نستطيع القول أننا نكتشف داخل الفينومينولوجيا عناصر من الأنثروبولوجية الفلسفية تمثلت "في النظريات النقدية للمجتمع، والتي تأثرت بها نتيجة الفلسفات الكلاسيكية (الهيغلية)"[74]، ومن هذا المنطلق تمثل الفينومينولوجيا والأنثروبولوجية الفلسفية عند هيغل، "الفلسفة المناضلة" التي لا تزال تبحث عن التاريخية والزمانية فهي عكس ما يقال عنها كونها فلسفة رجعية Réactionnaire، بل تعد فلسفة ثورية Révolutionnaire تسعى إلى تغيير الواقع، خاصة إذا كان واقعا أساسه الاستبداد (سياسيا) والاستلاب (اجتماعيا) والتخلف. فالمسألة الأساسية في فلسفة هيغل تكمن في ضرورة تغيير الواقع لكي نتواصل مع "الحق، وأن نصف الوضع الأساسي للإنسان تجاه العالم، تجاه الآخر، وأن نفهم الأديان والأخلاقيات وأعمال الفن، والنظم الاقتصادية بوصفها صور متعددة بالنسبة للإنسان في مجابهة صعوبات وضعه"[75].

تبين فلسفة هيغل مدى أهمية الذات الفاعلة، التي تحاول دائما التحرر من المنظور الأفلاطوني. إن الرغبة - الإرادة - في الوصول إلى النور تمكن الذات من الخروج من" السجن"، وذلك عندما تنته إلى أن "السجن" (الواقع) هو واقعا مفروضا عليها، وهو واقع النزوات Passions، والشر Le mal، والنفوس المريضة، ومعنى ذلك "أن هذا الواقع الفعلي قد دخله الكثير من العناصر الغريبة عن العقل، من مشاعر ذاتية، ونزوات وضروب من الوجود العارض... ومهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلي، لمعرفة مدى اتفاقه أو اختلافه مع العقل، وللتمييز بين ما فيه من عناصر عقلانية وعناصر لا عقلانية. فإذا ما وجدنا في هذا الواقع الفعلي، مثلا ضروبا من اللامساواة بين البشر أو أنواعا من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفترقون إلى الحرية مع أنها "ماهية العقل"، وجب علينا تغيير هذا الواقع الفعلي "غير المعقول" ليصبح متماشيا مع العقل"[76].

إن العمل على تحقيق الخير والعدالة داخل المجتمع من مهام الذات الفاعلة، حيث تضطر الذات إلى خوض "معركة" الانتماء إلى عالم الحرية والكرامة، وهذا ما جعل بول ريكور، مثلا، يركز في الوقت المعاصر على الحرية، "حيث جعل حرية الإنسانية هي القضية الأساسية لنزعته الفكرية... فهو أختار أن يتعامل مع الوعي من وجهة النظر الفاعلة ACTIVE، ويبدو أنه قبل بهذه الفكرة بعد تعديلات في توجهاته الفكرية لا سيما وأن المبحث الرئيسي لدى ريكور ينصب على مشكلة الإرادة الإنسانية والتي تفهم الحرية في محتوى الطبيعة لا في رفضها"[77].

والفيلسوف هابرماس يركز على الكرامة: نتيجة ما عرّفه المجتمع الألماني من انتهاك لكرامة الإنسان وحريته (وإذا كان هابرماس يطرح هذه المسألة في سياق آخر) ولهذا أدخلت لأول مرة مادة مهمة في الدستور الألماني تحافظ وتصون الكرامة الإنسانية (ونأمل ونرجو أن تدمج ضمن دساتير الأنظمة العربية مواد تحمي وتحافظ على كرامة الإنسان): "المادة الأولى من القانون الأساسي الألماني الصادر (23 مارس 1949) أول دستور أدخل عبارة الكرامة الإنسانية في نصه وقد ورد فيه ما يلي:

1 - لا يمكن المس بالكرامة الإنسانية وعلى كل السلطات العامة أن تحترمها وتحميها"[78]، وتناول جبريل مارسيل (1898-1973) نفس المسألة الفلسفية وجعلها عنوانا لكتابه "الكرامة الإنسانية La dignité Humaine"، "وهو مجموعة من المحاضرات ألقاها في جامعة هارفارد بأمريكا عام 1961، يشيد بقيم الابتكار والإبداع وتكامل الإنسان، ويؤكد الحرية الإنسانية، لا بوصفها قائمة بالفطرة أو الطبيعة إنما بوصفها اكتسابا نسعى إليه ونظفر به، ويتيح لنا عندئذ أن نواجه سيادة الآلة وسيطرتها في هذا العصر الذي استبدّت فيه الصناعة الفنية. كذلك يؤكد مارسيل الارتباط الوثيق بين الحرية والإخاء، ويرى أن التآلف بين الإنسان وأخيه في الإنسانية يحرره من نفسه ومن أهوائه ومصالحه، ويتيح له أن يثرى بما يثرى منه الآخرون لما بينه وبينهم من مشاركة"[79]. يجب على الذات أن تكون فاعلة، وإرادتها حاضرة من أجل تغيير الواقع (واقعنا) المأساوي الذي نعيش فيه: هكذا يجب أن تعمل الفلسفة أو أن تصمت إلى الأبد (على حد قول نيتشه)، وعلى أساس هذا المنظور عرفها بول ريكور، حيث "يجعل من الإنسان القادر مفتاح كل الأنثروبولوجية التي تسود فلسفته، فإذا كان هيدغر قد جعل من الانهمام الذي ليس مجرد انشغال وقلق نفسي عابر لقضية معينة هو أساس الأنثروبولوجية الفلسفية التي يدافع عنها. وهو يرى الإنسان القادر أولا على الكلام ومخاطبة الآخرين.. وهو قادر على العمل والتصرف في محيطه، ويملك المقدرة على أن يسرد قصة حياته وكذلك أن يكون مسؤولا يتحمل التبعة الأخلاقية لأعماله وأن يقيم مناقشة متجددة مع مواطنيه، وأن يفتح حوارا مع الحضارات والثقافات الأخرى"[80]، وقراءتنا لخطاب الأنثروبولوجية الفلسفية عند ريكور يعد برنامجا تنويريا يعمل على تكريس فلسفة "الذات الفاعلة" من خلال "الأزمنة" الثلاثة الأساسية: أولا، زمن السرد (الوصف - الحكاية)، ثانيا زمن الفهم (التأويل - التحليل)، وثالثا وأخيرا زمن التجاوز (الإلزامية - الفعل)، "وكل لحظة من لحظات هذا الثالوث تتضمن علاقة نوعية بين تكوين العقل وتكوين الذات"(13)، ففي البداية تكون الذات - الفاعلة أمام تأويل الرمز، ففي هذه المرحلة تتشكل تدريجيا ذات - السرد، من خلال الرجوع إلى التاريخ، وكل الحضارات وكل الثقافات، وحول هذه المسألة يختلف ريكور مع صديقة جاك دريدا (1930-2004) في تفكيكيته Déconstruction التي "قامت على فلسفة

بلا مركز تعود إليه وأدت بالتالي إلى التنكر لكل البنيان الفلسفي منذ نشأته وتهديمه. إنها عدمية نيتشوية متجددة. موقف ريكور هو عدم هدم مكتسبات الصرح الفلسفي الذي استغرقت إشادته آلاف السنين، بل الاستماع إلى الحضارات الأخرى وفتح الباب أمامها لتكشف ما هو مخبأ أو مطمور عندها، لعل فيه إغناء جديدا للبشرية"[81]. تعد هذه الفلسفة عكس ما ذهب إليه صمويل هنتنغتون، فهي تؤكد على حوار الحضارات والثقافات وليس صدام الحضارات، وحين تخرج ذات السرد منتصرة متشبعة بمبادئ الإخاء وفضيلة الحوار تنضج ذات - الفهم من خلال تأسيس المعرفة الحقة الصادقة بعيدا عن أي ريبية أو عدمية، "وهذا التصديق حين يمر عبر التحليل يتخذ شكل الوثوق... ومثل هذه الثقة تمر عبر التفكير الذي يستند إلى المنهج التحليلي الإنجليزي الذي يحول الرأي أو الاعتقاد الذي كنت أملكه أولا نوعا من الاقتناع الراسخ"[82]، وبعدما يتم الاقتناع واليقين تأتي مرحلة التجاوز لكل معارفنا وأحكامنا السابقة والتأكد على رؤى جديدة صادقة تعزز الذات في قناعتها ومواقفها "الثورية" الهادفة، والشجاعة.

إن المهمة صعبة والطريق طويل وشاق، ولهذا السبب تسعى الأنثروبولوجية الفلسفية عند ريكور إلى إقامة أنطولوجيا الفعل، حيث تنطلق من قراءة للواقع من خلال العمل والممارسة، وقدرة تحمل الذات الفاعلة مسؤولية أعمالها، وهذا ما يقودها "إلى أنطولوجيا للفعل والتصرف والممارسة لا إلى أنطولوجيا تسعى إلى الجوهر "SUBSTANCE[83]، وهذا ما طرحه ماكس شيلر (1874-1928) حين ميز بين الإنسان الجوهري والإنسان الواقعي "حيث أن الإنسان الجوهري عند شيلر كائنا إستاتيكيا لازمنيا، وأما الإنسان الواقعي فهو الكائن الذي يخضع للضرورة والتغير التاريخي، وهو إذن كائن تاريخي زماني، يخضع لفعل التاريخ، وهو إنسان ديناميكي متغير وفق التجربة وحتمية الزمان التاريخي"[84]، وهذا الإنسان أنه لم يعد "حيوانا قابعا" في مكانه، يعيش داخل الطبيعة، ويستقبل العالم الخارجي فقط حيث يصل به الأمر من خلال هذا "الوضع" إلى "الأنا" المنقطعة عن الآخر "لا تفيد ولا تستفاد" من تجربة وثقافة وحضارة الآخر، يمتلكه الغرور، والكبرياء إلى حد رفض الآخر، وبالتالي الانزلاق نحو الضياع والسقوط، بل أصبح إنسانا "للتوسط الفكري" MEDIATION REFLEXIVE مثل ما يطلق عليه ريكور "ذلك المجهود المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها"[85]، ومن لم يكتشف "معنى تجربته الحياتية" لا يمكن له تجاوز "تركيبته النفسية المرضية" والتي تسمح له بقتل الأبرياء. إن سفك الدماء يعني في حد ذاته نفي للعقل، ففي هذه اللحظة يبرز الضياع وتتصدع "إنسانية الإنسان". فالذي يملك العقل يستحيل عنه السقوط في الرذيلة والشر:

"إن الإنسان حيوان أعزل مكشوف ومفتوح، ولكنه لحسن الحظ حيوان يملك نعمة العقل والذكاء، وربما كانت الوظيفة الأولى للعقل - كما قال جون ديوي - هي أنه يقينا شر المخاطر، إذ يسمح لنا بأن نمتحن في أذهاننا

شتى الأفعال الممكنة بدلا من أن نجربها في الواقع نفسه؟ فالإنسان موجود يملك قوقعة، وهذه القوقعة إنما هي العقل نفسه بوصفه ذاتا في وضع الخطط وبناء التصميمات، أعني أن العقل هو - على حد تعبير ألفرد أدلر نفسه - "وسيلة أمان" أو "أداة طمأنينة"[86]. ومن هنا فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يثير مشكلة وجود العالم الخارجي، والعمل على وضع دعائم تساعده على الكشف عن معالم بناء ما، معالم تتمثل في التنسيق والتنظيم، والتمسك، والتسيير والمعنى، وعندما نقول موجود في العالم، فإننا نقول بمعنى من المعاني "منفصل" عن العالم، وهذا "الانفصال" نفسه هو ما قد نطلق عليه أحيانا اسم "الحرية"، ولكن حرية الإنسان باتت مهددة نتيجة القدم التقني والعلمي، وما ينتجه من آليات للدمار.

إن التقدم التكنولوجي يهدد الحرية المبدعة، ويجعل الإنسان مجرد "آلة" مسلوب الإرادة، مما يجعله حتما معرضا للضياع، وعلى كل المستويات المدنية، الثقافية والحضارية هذا لأن الإنسان في واقعنا مثلا عاجز من أن يخلق الشروط التربوية والتعليمية التي تعمل على تأسيس واقع الحرية والإبداع، وبالتالي، وضع أساس دولة القانون، وقد تطرق الفيلسوف الألماني يومان غوتفريد هيردر (1744-1803) لهذه المسألة من خلال فلسفته "وعلى سبيل المثال يعتبر المفكر الألماني هيردر هو أول الباحثين الذين ربطوا بين البيولوجيا وفلسفة الإنسان ووجد أن الإنسان كائن عاجز يسعى إلى تعويض نقصه بواسطة اختراع واستخدام الآلات والأسلحة والتكنولوجيا"[87]. لقد طغى العقل الأداتي إلى درجة أنه شكل حاجزا بين الإنسان وقدرته الإبداعية، وبالتالي اتجه العقل الأداتي إلى "خنق" حساسية الإنسان، وسلبه بذلك حريته، ذلك لأن التقنية تفرض على الإنسان طبعا وسلوكا (استعداد مكتسب) يتماشى مع مقتضيات المجتمع الصناعي (المجتمع الاستهلاكي)، وقد رفضت مدرسة فرانكفورت حينها بزعامة ماكس هوركهايمر (1895-1973) وتيودور فيزنغروند أدورنو (1903-1969) بنية المجتمع الصناعي، حيث لا ينعم الإنسان بكرامته جراء استلاب حريته، "فالبشر رغم ما قد يعتقدون به، هم من قبل الأوضاع الاجتماعية القائمة للإنتاج الرأسمالي"[88]، ولكن بالنسبة لفلاسفة آخرون - مثل ماكس شيلر - يصبح هذا النقص حافزا، ويخلق قدرات عقلية تعويضية، تجعل من النقص ميزة ايجابية بدل أن يكون عجزا سلبيا، فهذا "النقص هو في آن واحد قوة، إنه يمكن الإنسان من العمل المتحرر من الغرائز أي من العمل الحر أو بتلقاء النفس. وبحسب نظرة شيلر التي يتقاسمها مع فرويد FREUD وجيهلن GEHLEN فإن ما ينقص الإنسان من دفع في التحريك الغريزي هو الذي يمثل العلة الأصلية لما عنده من فائض في النوازع يميزه عن غيره من الحيوانات، ولكي يستطيع الإنسان العيش في إطار علاقات الجماعة وبحسب البنى الاجتماعية فلا بد له من أن يعدل بالكبت والتصعيد ما تتميز به نوازعه من فائض طاقة"[89]. يدرك الإنسان - بنحو ما - عالم الموضوعات ومن ثم العالم،

وحسب "نظرة شيلر فإن الروح (= العقل) يلج كل المجالات من حياة الإنسان ومن أعماله ويؤثر في تشكيلهما. وفعلا، فللإنسان القدرة على تشكيل كل المجالات التي يشترك فيها مع الحيوانات، لكنه لا تتوفر له الملكات الضرورية لذلك، بل أكثر من ذلك فعليه أن يعد قوته ليوجه طاقاته الحيوية، وليس من شك في أن العقل يستطيع أن يقول "لا" إلاّ أن الإنسان لا يمكن أن يرد الرغبات والحاجات إلاّ بفضل ملكة الحياة، وعلى أساس العقل يكون الإنسان"[20]. وتصبح المسألة الجوهرية، إذن - تتمثل في مدى مقدرة كل إنسان على المشاركة الفعلية، ومدى قدرته على فهم نفسه، والسيطرة على التطور التقني، ومواجهة عواقب معرفته ونشاطه العلمي، وينتهي إلى التحكم في مصيره.

إن السؤال الجوهري "ما هي الفلسفة؟" والذي عالجه هيدغر HEIDEGGER في مصدره "ما الميتافيزيقا" يشكل نظرة مميزة لبحوث من هذا النوع، فالعصر الذري في نظر هوسرل HUSSERLL وهيدغر، هو عصر الطاقة الذي يهدد مصيرنا، وبات يشكل مصدرا خطيرا للإنسانية، ولكن يظل من جهة أخرى المصدر الأول للعلم الذي سوف يساعد الإنسان إذا ما تعرض للأمراض الوبائية، والكوارث الطبيعية، مما يجعل البحث في هذا المجال بحثا ضروريا. عالج هيدغر هذه الإشكالية انطلاقا من الطرح التالي: الأنثروبولوجية الفلسفية كوعي للموجود في الوجود، فالأنثروبولوجية الفلسفية - في نظر هيدغر - لم تعهد منذ زمان طويل مجرد عنوان على علم، بل تدل على موقف أساسي لا تبحث في الإنسان فقط، بل تسعى اليوم إلى تحديد ما هي الحقيقة بوجه عام، إنه لم يوجد عصر عرف عن الإنسان مثلما عرف عصرنا، وهذا ما وصل إليه ماكس شيلر من قبل، حيث يرى "أن الإنسان لم يكن في أي زمن من تاريخه أكثر إشكالية مما عليه في الحاضر"(24)، أما بالنسبة لـ "هيدغر" ذهب إلى ضرورة وضع أنثروبولوجية فلسفية من حيث منهجها فلسفي، ويختلف هيدغر مع بليسنر PLESSNER وجيهلن، إذ يؤكد على تمييز وجود الإنسان من وجود النبات والحيوان، وعلى هذا أساس تصبح الأنثروبولوجية الفلسفية أنطولوجيا إقليمية تتعلق بالإنسان، ومن هذا المنطلق يجعل هيدغر الأنثروبولوجية الفلسفية تفرض نفسها من أي وقت مضى، ولا يأتي الخطر نتيجة التعلق بالأنثروبولوجية الفلسفية، وإنما يأتي الخطر بسبب ما يكرسه عصر الاكتشافات العلمية، والتحولات الثقافية الكبرى من كوارث مستقبلية، وهذا ما أكد عليه كذلك فرانسيس فوكوياما FUKUYAMA FRANCIS عندما قال: "لقد استنتج كبار مفكرينا أنه لا يوجد شيء يشبه التاريخ، أي ما يشبه نظاما متماسكا ورشيدا في ورشة الأحداث الإنسانية الواسعة. لقد علمتنا تجربتنا الذاتية على ما يبدو أن المستقبل يخفي مؤامرات جديدة لا يمكن تصورها أكثر مما يخفي شيئا آخر، بدءا من الديكتاتوريات المتعصبة والمذابح الدامية وصولا إلى جعل الحياة مبتذلة بواسطة الاستهلاك الحديث، لم يسبق لها مثيل تنتظرنا، ابتداء من الشتاء النووي وانتهاء بالسخونة العامة للكرة الأرضية"[21].

يبدأ خطاب الأنثروبولوجية الفلسفية حين يتأمل الإنسان في العالم والآخر، وحين يدرك ذاته داخل التاريخ، وهذا ما سماه هيغل "الروح الذاتية" وأدرجها في داخل فلسفة التاريخ، ففي هذه المرحلة من الوعي تصبح لأفعاله دلالة أنثروبولوجية فلسفية، ومن هنا نقول بمدى تقارب وجهات النظر بين الأنثروبولوجية الفلسفية وفلسفة التاريخ، ولو اقتصرنا على النظر إلى الإنسان خارج التاريخ، سوف ننظر إليه باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين الطبيعة أو مجموعة من الوظائف الغريزية البيولوجية (إن مؤسس الأنثروبولوجية الفلسفية هلموت بليسنر أكد على هذا الطرح، في حين رفضه هيدغر في وقته)، فهذا الطرح يفضل الوظيفة العضوية FONCTION ORGANIQUE على حساب الوظيفة التداولية* FONCTION PRAGMATIQUE وهي "فرع من الألسنية يعالج علاقة المتخاطبين مع لغاتهم حين يتواصلون عن طريق استعمالها "[92]. فالتواصل هو أساس ما ترمي إليه وتحث عنه الأنثروبولوجية الفلسفية (وهو الأمر كذلك الذي نادى به هبرماس من خلال نظريته التواصلية)، ولهذا السبب يجب علينا أن نطرح سؤالا مهما، هل فعلا نهتم بالأنثروبولوجية الفلسفية، وبالتالي، نهتم بالإنسان؟ يبدو أن الوقت قد حان لكي نتوقف عند الأنثروبولوجية الفلسفية ثانية، وأن تحظى ببعض الاهتمام وشيء من المحبة، وحتى يتمكن هذا العلم الذي كاد أن "يموت" ثانية، أن يرفع صوته، ويأمل في أن العالم الذي كان أصم (عدم توفر لغة التواصل) إزاء تعاليمه أن يغيره مرة أخرى "الفاعلية التداولية".

يعلن الفيلسوف الألماني فيخته (1762-1814) بأن المهمة الأولى للفلسفة هي الرد على السؤال "ما هو مصير الإنسان؟"، أي كيف يمكن للفلسفة أن تساعدنا في تحقيق وإنجاز المشروع الذي قذفنا من أجله على حد تعبير هيدغر - فهذا السؤال وأسئلة أخرى أصبحت تشكل محور اهتمام بحث الأنثروبولوجية الفلسفية، خاصة ونحن نكتشف اليوم التحول الرهيب والمخيف الذي تعرفه الإنسانية في عدة مجالات متعلقة بالصحة والبيئة. هذا الفهم للفلسفة على أنها علم الإنسان كونه الكائن الذي يدرك على نحو أكثر فعالية ماهيته الاجتماعية في العلم، يدل في نظر فيخته على أن الفلسفة هي علم أنثروبولوجي فلسفي (علم تعليم مثل ما يقول فيخته)، أي حل الأسئلة الثلاثة التي طرحها كانط: ماذا يمكن لي أن أعرف؟ ماذا يمكن لي أن أفعل؟ ما هو رجائي؟ وهذه الأسئلة الثلاثة تؤدي في الحقيقة إلى سؤال واحد جوهري: ما هو الإنسان؟ "إن المهمة الهائلة للفلسفة النقدية لم تسمح لـ "كانط" بتحقيق مشاريعه، وأكثر من ذلك يبدو أنه سجنته في "المقدمة" PROPEDEUTIQUE فلم توجد فلسفة كانطية، وإن وجدت بعد كانط فقد أكتفت بالتفلسف في العلوم، ولكن في المقابل هناك أنثروبولوجية فلسفية وفلسفة في التاريخ... وجدنا فلسفة تحاول أن تجيب عن السؤال: ما هو الإنسان"[93]، لقد فقدت الفلسفة النقدية الصارمة أهميتها أمام

الأنثروبولوجية الفلسفية الكانطية، وعالج هذه الفلسفة ضمن مصدره "الأنثروبولوجية من وجهة نظر عملية براغماتية" والذي بدأه سنة 1773. أما بالنسبة للفيلسوف الفرنسي بول ريكور تختص الأنثروبولوجية الفلسفية بالتفكير في الذات عينها، وعلى هذا الأساس عرّفها ريكور: "لما كان الضمير Soi "هو ذاته" يرتقي بدوره إلى الملء الذي يحتوي كل الأزمنة حين يكمل لفظة "هو نفسه" المرتبطة بصيغة المصدر. أن يدل نفسه على نفسه، وهنا فإني أترك جانبا، مؤقتا، الدلالة المرتبطة بلفظة "عين" في تعبير "الذات عينها"[94].

تعد الأنثروبولوجية الفلسفية محاولة متكررة من أجل الوصول إلى التفكير في الذات وذات الآخر وفق تصورين أساسيين: إما أنه يفكر في ذاته انطلاقا مما يخصه شخصيا، من أفعال، ومواقف "يحيا" بها العالم من خلال تجربته، وإما أن تصبح الذات عينها قابلة للمعرفة، وما دام يبقى الإنسان داخل مجمل الحياة، يكفه أن يرى بوضوح ما يخصه من نشاط وفعل ليكتشف الحياة انطلاقا من "تجربته المعاشة" وهذا ما وصل إليه الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (1883-1969)، فالأنثروبولوجية الفلسفية عنده تعني "الخبرة الحياتية المعاشة" (ماركس يطلق عليها "البراكسيس" PRAXIS)، ودعوة الفيلسوف إلى أن ينطلق الإنسان من سبر أغوار خبرته الخاصة... الإنسان الذي يبحث عن الحرية والصدق من خلال أقواله وأفعاله... الإنسان الذي يعمل على رفع الحق والحب فوق سلطة الباطل والكره، والذي يكون دائما ناصرا للحق والحقيقة بعيدا عن الاستعداد المكتسب الغريزي للنفس المريضة. فلم يكن - ياسبرز - إلى ذاتية "أنا وحدية" SYLLOPSISME"، وإنما إلى علاقة مشتركة بين الذوات أصبح يطلق عليه اليوم "حوار الحضارات"، أو مثل ما يطلق عليه ريكور "الفاعلية التداولية". لكي يحافظ الإنسان على إنسانيته يجب عليه ممارسة فعل الفلسفة، وهذا يعني ضمنيا، أن من يطلب الفلسفة بشكل ما أو بآخر لا يعد "إنسانا": "الإنسان العظيم يظل إنسانا... من يرى العظمة يشعر بمطلب أن يكون هو ذاته"[95]. فالأنثروبولوجية الفلسفية لا تُدْرس وتُدَرس إلاّ كتجربة معاشة - Expérience vécue - ولذا تصبح مسألة الاهتمام بالإنسان ضمن محيطه الحضاري والثقافي مشكلة قديمة وجديدة بصورة أبدية، أساسها القلق والحروب، وفي النهاية الموت، وانطلاقا من هذا المنظور نشأ وعيا أدى إلى تحولات اجتماعية مذهلة في علاقة الذات عينها، وعلاقة الذات بالآخر، وعلاقتهما كلاهما بالزمانية، ولا يكاد يكون له من "تجربته الحياتية" إلاّ المرض والكوارث الطبيعية التي يتسبب فيها.

بول ريكور ومسارات التأويل

د .عمارة ناصر

جامعة مستغانم – الجزائر

تميزت الفلسفة المعاصرة بخاصية "الحَديّة "Maximalité" أي بدفع المفاهيم والنظريات والمذاهب إلى أطراف متباعدة من العقل للإفلات من التضمن في سياقات فلسفية أخرى، وهو ما أدّى إلى تمزق الذات بوصفها القاعدة العقلانية المشتركة لبناء الحداثة، لأنه ومنذ ديكارت، مرَّ الكوجيتو، في مساره التحققي، بعثرات وتصدعات وجروح خلفتها تأويلات متباينة وثبّتتها في جسد الخطاب الفلسفي حجاجيات هيمنت على الموضع الأنطولوجي للذات بفعل تراكم الأفهام والنصوص، ممّا خلق العتامة في اللغة فلمْ نعدْ نسمع كلام الذات أو نرى الأشياء بوضوح، وانزلق تاريخ الفكر عن تاريخه فأصبح يتحرك خارج أطره التكوينية وبناءاته التراثية في مجال الحداثة المشوّه والمضطرب.

إن أزمة "الحدّية" في الفكر الفلسفي المعاصر، وإن كانت ترتبط بعوامل تاريخية فاعلة كالصراع بين المدارس الفرنسية والألمانية والإنجليزية، إلا أنها ترتبط كذلك بالطابع البلاغي للفلسفة بوصفها محبة الانتصار (philoniken)، أي بوصفها آراء متنافرة تبحث عن جهويات حديّة للتموقع وضرب الآخر ودفعه للابتعاد قدر الإمكان وفق قاعدة خفية مفادها أنه "بقدر ما يختفي رأي الآخر يظهر رأيي"، حتى أمكننا تسمية هذه الأزمة بالنزعة الحديّة (Maximalisme) والتي نخرت العقلانية المعاصرة في جانبها النظري، إذ تمّ تمزيق الذات وخلخلة الفهم وجَرح الكوجيتو بفعل الضربات الموجهة إلى علاقة الذات بالوجود، فما عادت الذات تلعب دورها المحوري في الكون أو ترسم نقطة انطلاق فلسفية تنبني عليها حقيقة "أنا أفكر، أنا موجود"، وتحصل هذه الحقيقة في لحظة تأملية شاملة.

أما في الجانب العملي، فإن أزمة "الحديّة" أفقدت المشروع الكانطي طموحه العملي في تأسيس الأخلاق وأفرغت المشاريع الإيديولوجية من حمولتها الرمزية، كما جعلت من "الفعل" وضعا هشّا في صورة الحقيقة ممّا أدى إلى تضخّم الشيء وتعاظمه أمام الذات، فظهرت أمراض الحداثة من اضطراب وخوف وتيْه وعدمية وهي أمراض الذات بالأساس الناتجة عن غمرها ونسيانها أو تحطيمها وتمزيقها حتى ما عادت تستطيع فهم نفسها بنفسها أو التعرف على ذاتها مباشرة بل أصبح ذلك عملا أسطوريا ليس له أية ارتباطات عقلانية.

فأيُّ جهدٍ هذا الذي يكشف عن الذات في مسارها الطويل والشاق من أساسها الأنطولوجي وشكل الوجود الذي ترتكز إليه إلى وضعها الإبستيمولوجي داخل النصوص وأمامها وطبيعة علاقتها مع الفهم والإدراك وبنيات العقل عامة، إلى مرحلة انقذافها إلى العملي وتحققها في الأفعال؟ وأيّة فلسفة تعايش هذه التحولات التي تبدو مشروعا ضخما؟ بالإضافة إلى تعدد التأويلات وصراعها ومزاحمة العلوم الإنسانية على الحدود المتاخمة للفلسفة إلى درجة أشرفت فيها الفلسفة على بؤسها بالمعنى الماركسي. وكيف السبيل إلى ردم الفجوات وترميم التصدعات وتضميد الجروح التي أحدثتها التأويلات المتصارعة في جسد الذات؟ وكيف الطريق إلى ترتيب البيت التأويلي بما يسمح بجبر الكوجيتو المكسور وإعادة بناء العقل وتهذيبه، ودفع شرور الواقع وقلقه؟

إنها لَمهمّة صعبة ومضنية تحتاج إلى سعي فلسفي مفتوح على جبهات متعددة، ينخرط في تأسيس أنطولوجي لا يُفلت من قبضة هيدغر ومشاركٌ بفعالية في المخاضات المعرفية للعلوم التجريبية والإنسانية ومحاورٌ للنصوص والتأويلات على اختلاف انتماءاتها وتوجهاتها، ومساهمٌ في القضايا السياسية والإيديولوجية وحاملٌ همَّ الحياة الأخلاقية ومكامن الشر والقلق والبؤس في الحياة الاجتماعية المعاصرة والتي تنهش العقل وتنخر الإنسان وتجعل قيمه وأبعاده تتآكل ووجوده يتهاوى وينعدم وأفكاره تتهافت وتبتذل.

يبدو أن السير بحذرٍ بين حدود التأويلات المختلفة وتجميع شذاراتها الفلسفية، مَهمة كائن خرافي يملك ملكة قراءة سحرية وقدرة فائقة على الاستدعاء والاستحضار والكرّ والفرّ في طرق ملتوية ومنعطفات نظرية كثيرة، ويصل إلى الحياة العملية ويبعث الفعل الأخلاقي فيها دون الانقلاب كليّا على طابعها الحداثي وخصوصيتها العقلانية وخطها التاريخي ومنجزاتها الحضارية وفتوحاتها الثقافية.

غير أن فيلسوفا مثل ريكور (Ricœur) تجرأ على تحمل هذه المهمة وأدائها بوصفها "مسؤولية" وهو ما يعني التزامه الصارم بمتابعة النصوص الفلسفية المختلفة والدخول في حوار متعدد الجبهات والمناحي والسياقات الدينية، السياسية، المعرفية، والفلسفية..، مستثمرا قراءاته التمفصلية بين التحليل النفسي، البنيوية، الماركسية، الوجودية، الفلسفة التحليلية، اللسانيات، وغيرها من المساحات النصية التي وظفها في بناء نموذج قرائي كثيف.

يذكرنا عمل ريكور بالعمل الذي قام به أفلوطين ومثيله في الثقافة العربية الإسلامية الفارابي، من خلال محاولة تقريب أرسطو من أفلاطون والجمع بين "رأييهما" في جهد نقدي تأويلي يريد رأب الصدع بين قطبي الذات في الخطاب الفلسفي الغربي، وهذا لا يعني أن ريكور يقوم بالمهمة نفسها، ولكنه مشروع لرأب الصدع بين الذات

ونفسها والإطاحة بالأوهام التي أفرزها الطابع الحدّي للأطروحات والأفكار والنظريات، وتجميع المعنى وترميمه من خلال أنثروبولوجية فلسفية تجعل من التفلسف فعلا جماعيا مسؤولا.

لماذا ريكور؟ لأنه فيلسوف يقدّم فرصة لقارئه حتى ينخرط معه في حواراته، وهي ليست فرصة مجانية ولكنها تدفع إلى اكتساب ملَكة حجاجية تسمح بمرافقة الفيلسوف في منعطفاته، التأويلية ومواقفه الفلسفية والأخلاقية من القضايا والأطروحات التي يريد لها أن تتوحد تحت راية "هرمينوطيقا الذات".

إن ريكور يقدّم مثالا عن تجسّد الفلسفة من خلال حياة الفيلسوف نفسه، فحياة ريكور انعكاس تاريخي لمشروعه الفلسفي عبر مراحله ومحطاته المختلفة، ذلك أنه يعتبر نفسه فيلسوفا مسؤولا وبهذا فهو شاهد فلسفي على العصر، إذ يجب استنطاقه ومعرفة الأسس الحجاجية لشهادته وبنائها الأنطولوجي والإبستيمولوجي ومسوغات اللغة الفلسفية التي يقرأ بها ويكتب وفقها.

1. سيرة الفيلسوف الشاهد:

إن الحاجة إلى متابعة سيرة ريكور ليست عملا تأريخيا، وإن تضمنته، ولكنها حاجة إلى استثمار هذه السيرة في شكلها المعطى كقاعدة أولية يقدمها الفيلسوف عن نفسه، تجنبا لمتاهات تأويلية يتيه فيها قارئه بعيدا عن أهدافٍ التزم بها هو نفسه. "فالسيرة الذاتية "Autobiographie" تتركز حول الهوية ومنه غياب المسافة بين الشخصية الأساسية للحكاية وبين الراوي الذي هو نفسه هذه الشخصية التي تقول أنا وتكتب بضمير المخاطب المفرد"[96] ولهذا خصص ريكور كتابه "Réflexion faite" لتفسير محطات سيرته الذاتية، وتأمل مساره المعرفي والفلسفي الطويل زمنيا وسجاليا.

وُلد بول ريكور في 27 فبراير سنة 1913 بمدينة فالنس Valence الفرنسية، توفيت أمه بعد ولادته بستة أشهر، وقتِل والده سنة 1915 على جبهة القتال في الحرب العالمية الأولى، وشكّل هذا الحادث بالنسبة إليه تأسيسا هاجسيا لمسألة مقلقة ومزعجة حول إشكالية الشر، الخطيئة والمعاناة، وهذا ما جعله يتبنى الشيوعية وهو شاب مراهق[97]، وهو ما سيدفع به إلى معالجة مشكلة العدالة والذاكرة ومسألة الإيديولوجيا والعنف.

أنهى دراسته الثانوية في رين Rennes ثم دخل جامعتها وحصل منها على شهادة الماجستير، جُند سنة 1939 للحرب العالمية الثانية في مواجهة ألمانيا وسُجن إلى غاية سنة 1945، وفي السجن استثمر وقته في قراءة كارل ياسبرس فكانت بداية مسار التعرف على الذات، وترجم كتاب هوسرل "أفكار Ideen"، ويُعتبر هذا مثالا نادرا عن الصداقة مع

لغة العدو من خلال ضحيته[98]، وهذا يعني ترسخ مبدأ التعرف على الذات من خلال الآخر لدى ريكور، وهو مثال أيضا عن الفيلسوف الذي يستمع لفيلسوف آخر ويصغي إليه في لغته، حيث أن اهتمامه بالآخر يُغذي إبداعه للذات وفق قاعدة تقول إنه "لا توجد طريقة للخروج من الذات إلا بالتغرّب في الغير"[99]. وبعد إطلاق سراحه، شارك مع إمانويل لفيناس وموريس ميرلوبونتي وجون بول سارتر في التعريف بالفينومينولوجيا الألمانية، واستثمرها في سنوات الستينات في حواره مع العلوم الإنسانية وعلى الخصوص مع التحليل النفسي[100] غير أن هيمنة البنيوية وأفكار سارتر وجاك لاكّان حالت دون انتشار أفكاره في فرنسا.

في هذه السنوات ظل ياسبرس مُحاوره الصامت كما يقول[101] واختار منفاه الفلسفي إلى أمريكا الشمالية حيث انتقل إلى جامعة شيكاغو وبقي فيها حتى عام 1990، حيث تعرف عن قرب على الفلسفة الأنجلوسكسونية، وساهم في نشر الفلسفة التحليلية الأمريكية بفرنسا[102]، التي ساعدته على فتح خطابه الفلسفي ومشروعه في تشييد الذات على الفعل وربطه بالفكر داخل دائرة تأويل واحدة بالإضافة على تأثره بإمانويل مونييه من خلال مفهومه للالتزام، الذي يشكل تمفصلا مرنا ودون انفصال بين الفكر والفعل.

ومنه تبادرت إليه ملامح مشروع إمكانية التفكير والفعل بواسطة الذات نفسها، كما يوضحه عنوان كتابه الصادر عام 1990 "الذات عينها كآخر"، وهذا المشروع ليس إلا جزءا من حياته ومسيرته في البحث عن ذات الفلسفة من خلال ذاته، ولهذا اعتبر ريكور أن الأنا أو الذات تُثبت في أفعالها، "هذا ما يعلمنا إياه الشعور بالمسؤولية أن هذا الفعل هو أنا cette action c'est moi، فالذات تنقذف أمام نفسها واضعة نفسها كوسيلة لاستكمال مباشر لمشروع ما، فأنا ألتقي مع نفسي في مشاريعي، أنا متضمن في مشروعي ومشروعي هو أنا ومن أجلي"[103]، ومنه تقترب سيرته الذاتية من "كتابة للذات" بوصفها فعلا ومشروعا مرتبطا بتاريخيته، وتمتلك سيرته خاصيتها الزمنية من خلال الطابع السردي حيث أن "الزمن يصبح زمنا إنسانيا عندما يتمفصل بطريقة سردية، ويكون السرد دالا عندما يرسم معالم التجربة الزمنية"[104]، إذ يمكننا وصف ريكور بأنه "حكاية الذات المروية بلغة فلسفية"، وصورة انفهامها أمام النص وشكل من أشكال انعكاسها واسترجاعها في مرآة اللغة.

بعد أن نُفي ريكور عن المشهد الثقافي الفرنسي، عاد إلى فرنسا وتمت إعادة اكتشافه من جديد، ولكن في خضم الصراعات الفكرية والإيديولوجية العنيفة في فرنسا، فضّل ريكور الإصغاء والانتباه اللامتناهي للاتناسق الممكن في الحوارات، محترما حجج الخصوم، مبديا منهجا فكريا خصبا، قادرا على توجيه "الإنسان الخطاء" (L'homme faillible) بين مآسي الحداثة[105]، وينبني هذا المنهج على مبدأ الحوار حيث اعتبِر عمله "حوارات ومواجهات على حدود

الفلسفة، فلم يكن يهتم بشروط إمكان الفلسفة، ولا بالبحث عن "ميدان" يكون في النهاية مجال عظمة وسيادة، بل اهتم بالمضامين الفلسفية التي تعمل بطريقة مستترة في الخطابات العلمية، الشعرية أو خطابات عادية"[106]، ذلك أن الفلسفة لا تستغني عن الحوار مع العلوم، بل يذكرنا ريكور بأن الفلسفة تموت إذا قطعنا حوارها مع العلوم الدقيقة والعلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية[107].

فقد ساهم ريكور في إثراء السجالات والحوارات التي يقوم بها الخطاب الفلسفي مع العلوم الأخرى على حدوده وهوامشه وهذا بفضل قدرة فائقة على القراءة، حتى سماه أحد الباحثين الفرنسيين بـ "غول القراءة Ogre de lecture"[108] وهو ما أفضى إلى تملّكه النص وقدرته على التواصل مع محاوريه عبر النصوص بطريقة تسمح بالخروج بنتائج عملية، كما هو حال دلالة عنوان أحد مؤلفاته "من النص إلى الفعل".

لقد آمن ريكور بفكرة "التفلسف معا Philosopher ensemble"[109] كقاعدة أساسية لاستعادة الذات في شروطها الأنطولوجية والإبستيمولوجية، والتفلسف معا لا يعني حدوث توافق جماعي ومشاركة في معنى واحد وإنما وجود حوار يشتغل فيه التأويل بحرية فيقود هذا التأويل عبر الحوار إلى معرفة الوجود المتناثر واستعادة الكوجيتو في شموليته، "فالتفلسف بالنسبة لريكور ليس فقط أن نكون منتبهين مع الفلاسفة الآخرين، ولكن أن نبحث ونستقبل معهم، وننفتح معهم على الوجود"[110]، ومنه يضطلع ريكور بمسؤولية فلسفية تجعله في مقام الشاهد، بالمعنيين الفلسفي والديني، بوصف الفيلسوف هنا مسيحيا بروتستنتيا، إلى الدرجة التي اعتبِر فيها "تيولوجيّا متنكرا"[111]، إذ يمكننا مقارنة سيرته الذاتية باعترافات أوغسطين أو جون جاك روسو.. وكثيرٌ من مقولاته بالتعاليم الإنجيلية التي استلهم منها تصوراته حول الخير والعدالة والتسامح.

إلا أن التعاطي مع الفلسفة أعطى للفيلسوف طابعا التزاميّا تجاه الواقع ومشكلاته وتنوّع معطياته الدينية والثقافية، ولهذا يرى ريكور أن "الفيلسوف، بوصفه مفكرا مسؤولا، يجب أن يسلك طريقا وسطا بين الإلحاد والإيمان، لأنه لا يمكنه أن يكتفي بمزاوجة هرمينوطيقا اختزالية تطيح بأصنام الآلهة الميتة، وهرمينوطيقا موضوعية هي تكرار لموت الإله الأخلاقي وإعادة تجميع الأنبياء والمجتمع المسيحي الأولي، إن مسؤولية الفيلسوف هي التفكير"[112]، وبهذا فإن الهرمينوطيقا الإنجيلية كانت أقل حضورا في أعماله من الهرمينوطيقا الفلسفية وإن تضمنت نصوصه حوارا مع ما يسميه ريكور "بالفكر الإنجيلي"[113]، أي الفكر الذي يشتغل على تفسير النصوص الإنجيلية وتأويلها ومنه فإن "الفيلسوف الأكثر استعدادا للحوار مع المفسر (للنص الإنجيلي) هو من يقرأ بارتياح كتب التفسير أكثر من نصوص

التيولوجيا"[114]، فالنص الديني المفتوح بواسطة الفينومينولوجيا هو إمكان فلسفي بالنسبة لريكور لأنه يقدّم إحدى شروط قيام الفهم

../../../../srayyan/AppData/Local/Temp/AVSTemp16236552/AvsTmpDll30200/AvsTmpDll30200/OPS/c_18.htm - _ftn116 *

منذ مبدأ "آمن كي تفهم وأفهم كي تؤمن" وشروط قيام الذات في كليتها دون أن يؤثر ذلك على استقلالية المفكر المسؤول.

إن الانفتاح الواسع الذي عرفته فلسفة ريكور على العلوم الإنسانية من جهة والحوارات الفلسفية الداخلية من جهة أخرى، جعل منه شخصية قلقة، بالمعنى الوجودي، مغامرا على حدود الفلسفة ومفضلا الانعطاف غير المباشر للهرمينوطيقا على الأنطولوجيا المباشرة لهيدغر، وهو ما جعل فكره يعاني "عجزا في التجذير"[116] مما يعب من تلمس خط مميز يسير وفقه الفكر الفلسفي لريكور ولعلها ضريبة الانفتاح التأويلي على خطابات متعددة.

وفي مرحلة حياته الأخيرة يتجه ريكور، بتأثير من الفلسفة التحليلية، نحو استثمار "الحجاجية لطرد إغواءات اللغة الميتافيزيقية، وملئ الفضاء العمومي الذي لا يحتقره المفكر، وهذا ما يفسر اهتمام ريكور بأن يكون حاضرا في هذا الفضاء خلال السنوات الأخيرة من حياته"[117]، وهو يعني أن الذات من خلال الفيلسوف تسير نحو إنجاز أفعالها وتحقيق حريتها التي أتاحتها تأويلات مكثفة قادت إلى تحرير الفعل من النص، والنص من الرمز، والرمز من الأسطورة، وتخليص العقل من الشر، والفلسفة من عدميتها، والتاريخ من بؤسه، وعليه و"وفق الأسلوب الكانطي ما بعد الهيغلي وفي مواجهة بؤس التاريخ، يتجه ريكور بثبات مثل كانط نحو العملي"[118] محاولا زرعه بمفاهيم العدالة والآخر والمسؤولية، بوصف "العدالة آلية تسمح بموضعة الكلام وتقود إلى التفلسف"[119]، بحيث تصبح العدالة منطق حياة ريكور كما هي منطق تفلسفه ومن العدالة كذلك حضور الآخر في فكره بشكل يتعايش سلميا مع الذات ويدفعها إلى إخراج ملكات الإدارة والقدرة والوجود والحياة.

لقد اتضح أن سيرة ريكور الفكرية أو "اعترافاته الفلسفية" هي جملة من القرارات النابعة من ذاتٍ توّاقة إلى الحرية والمسؤولية والعدالة والتي كلفته الصدامات والنفي والعزلة. لقد أسس ريكور فلسفته على احترام الآخر حسب قاعدتين هما "لا تمارس السلطة على الآخر بطريقة تتركه بدون سلطة عليك"[120] والقاعدة الأخرى أنه "عندما أبحث عن الوجود في الآخرين، فسأصبح أنا نفسي"[121] ويجب أن نفهم أن الآخر صنفان صنف في مصادر الفلسفة غير الفلسفية وصنف في فلسفة الآخر بوصفه لغة أخرى للفلسفة ومرآة الذات التي لا يمكن أن تظهر إلا من خلالها، إذ يقول ريكور:

"إن وجودي بالنسبة لي هو في تشكل الذات في رأي الآخر الذي يُجسدها"[122]، وبهذا المعنى يتخذ الفيلسوف صفة الشاهد النوعي على الآخرين وعلى واقعهم ووجودهم الذي يأتي طواعية إلى اللغة، وهي إحدى وصايا هيدغر التي يلتزم بها ريكور خلال حياته بوصفها قراءة في الوجود المتجلي عبر كلام اللغة.

ويكون هذا هو التزام الفلسفة الحديثة كلها من خلال "رهانها في المرور والانتقال من مقولة "الإنسان الذي يتكلم عن الوجود"، والتي لا تطرح أية مشكلة على مستوى المعنى، إلى مقولة معكوسة "الوجود الذي يتكلم عن نفسه في الخطاب الذي يأخذه الإنسان عن الوجود"[123]، وهو الجهد الذي تَمثل في حياة ريكور الفكرية من خلال تطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا من أجل تسهيل الاختراقات والانفتاحات اللازمة داخل الوجود مرورا بالنص.

وهكذا يذكرنا درس السيرة الذاتية بأن الفلسفة هي حكاية فيلسوف تسردها اعترافات الذات التي تعبّر عن انحكاء (Se raconter) الوجود في اللغة، وهنا يحضر السؤال: لماذا يكتب الإنسان سيرته؟ وكيف يكون حاكيا ومحكيا في الوقت نفسه؟ ويجيبنا صاحب السيرة أنه "ليس هناك تاريخ للحاضر بالمعنى السردي الدقيق للكلمة، ولا يمكن أن يكون هذا التاريخ سوى استباق لما سيكتبه المؤرخون في المستقبل عنا"[124]، وبهذا نلج مع ريكور إلى الفلسفة من باب زمني مختلف هو الزمن بوصفه سردا والتاريخ بوصفه انحكاءً والحقيقة باعتبارها قولا واعترافا.

2. فلسفة الانعطاف ومسار التأويل:

الفلسفة خطاب مُنتهٍ في اللغة، إذ لها البداية البلاغية نفسها للخطاب في عموميته، ولذا هي لحظة سابقة على المنهج المستخدم في تحليل القضايا الفلسفية وتوجيهها إلى الحلول الممكنة، فلحظة البداية في الخطاب الفلسفي هي فرضيته الممكنة، إذ لا فلسفة بدون فرضية[125]، وهو ما يعني أنها محطة ضرورية ولا تقبل التجاوز حيث بدء الخطاب الحامل للقضية المسماة فلسفية.

ولهذا يرى ريكور "أن الفيلسوف يصل إلى الفكرة دائما عبر قناة قضية واحدة، وهو ما نسميه عنف نقطة البدء، فالبدء هو دائما شيء من القوة، خصوصا عندما نبدأ بالمجرد المطلق مثلما يبدأ اسبينوزا"[126]، وتجعل نقطة البدء من الخطاب مسارا مغلقا بحيث يعود في النهاية إلى هذه النقطة ليتحرّى الفرضية، وإن كانت الفلسفة لا تستطيع استعادة كل فرضياتها بشكل مكتمل لأن البدء فيها أنطولوجي لا يلبث أن يتوارى خلف اللغة نفسها، فالفيلسوف إنسان محجوز داخل سياج ضيق مكوّن من الكوجيتو ومسألة الحكم التركيبي القبلي A priori، ومسألة الوجود نفسه، وهو ما يشكل في النهاية "عنف المسار المفرد في الفلسفة"[127] ولا يعني هذا أن المسار الفلسفي، بهذا الشكل، هو صنعة يمكن تجاوزها، لأن ذلك يعني الخروج إلى خصوصية خطاب مغاير حيث "النزوع الطبيعي للفلسفة هو

تبيان الوجود نفسه من خلال المفاهيم"[128]، ولكن ما هي خصوصيات هذا المسار المنهجي والمفاهيم التي يستخدمها ريكور للتخفيف من وطأة الفلسفة العنيفة التي يعتبر نفسه واحدا من ممارسيها؟

ينطلق ريكور من إمكانية فينومينولوجية لفهم الذات والكشف عن تكويناتها الأنطولوجية بوصفه الحقائق الأولى التي تبنى عليها استدلالات واستنتاجات، ويشتغل ريكور من خلال التجريد الذي هو في جزء منه ما يسميه هوسرل بالاختزال الماهوي، أي وضع الفعل بين قوسين لملامسة الفكرة والمعنى[129]، وبهذا يستطيع وصف الجوهر الثابت دون تأثير العرض المتغير أي الفعل أو الحدث أو الظاهرة، لأن ريكور يعتقد في فرضية أن "الحقيقة المنبثقة عن الحياة يمكن أن تكون مطمورة تحت الماهيات"[130] وهو ما يعني استدعاء طريق وجودية ظاهراتية تعرّف عليها ريكور بمناسبة انشغاله بالقلق بوصفه مرض العصر.

وبهذا تنبني الفرضية الأنطولوجية حول طبيعة الوجود والذات على فرضية تاريخية هي أنه "من الممكن جدّا أن عصرنا يخبئ في داخله أشكالا أخرى للقلق الأكثر تجذرا، ولهذا نحن مدعوون للتفكير والتأمل في قلق هذا العصر، فمن واجبنا فهم هذا الزمن الذي يجب أن ندخله بدل أن نغادره، فسنكون أكثر استعدادا لمعرفته، يعني من أجل تحديد موضع القلق فيه وتعويضه بأحاسيس قوية"[131]، ويرتبط هذا القلق في جانبه النظري بانحطاط المعنى وتدهوره، وفي جانبه العملي باختفاء الطابع الأخلاقي للحداثة بوصفها انتصارا للعقل الأداتي، وهو ما يعني تعليق التاريخ بالمعنى الفينومينولوجي، من أجل الحفر تحت هذا القلق ومعرفة دوافعه، ويعتمد ريكور المناحي الثلاثة لهذا القلق كما أشار شارل تايلور[132]:

- منحى الغزو الجميل للحداثة في ظاهرة الفردانية، حيث ينتج القلق عن فقدان المعنى واختفاء الآفاق الأخلاقية.

- منحى الهيمنة التكنولوجية وتهديدات العقل الأداتي ضد حريتنا.

- منحى الاستبداد "الناعم" الذي تمارسه الدولة الحديثة على مواطنيها[133]، وعليه يمارس التجريد أو الوصف المحض لفصل هذه التجليات التاريخية عن جذورها الأنطولوجية بهدف التعرف عن قرب ودون عوائق على مصادر القلق عبر غواصة التأمل الفلسفي بوصفه "هو من يقود اللعبة ويستوجب الشعور ويستخرج القصد المضمر ويرفعه إلى الحقيقة من خلال الحجة النقدية"[134]، حيث إن صلاحية هذا المنهج نابعة من طبيعة الموضوع وطريقة اختفائه وظهوره.

ولهذا تتعدد المناهج في فلسفة ريكور لارتباطها بمسار الموضوعات ومحطاتها التاريخية فالمنهج الكلي هو "التأمل بمناسبة موضوع ما" مُطعما بالفينومينولوجيا من أجل أن يكون التأمل والذات المتأملة شيئا واحدا كضمان لتماسك الحقيقة، "فالطريقة التي يُقبض بها على الأنا هي التأمل الذي تكون خاصيته تأسيس التطابق بين المتأمِّل والمتأمَّل فيه، وليس هذا التطابق منطقيا ولكنه الوحدة بين الزمن المحايث وبين ما يتضمنه"[135]، وهذا يعني أن موضوعات التأمل هي رموز ووسائط تقود إلى الذات أكثر من إحالتها على نفسها وهو ما يجب أن نستثمره في مشروع "استعادة الذات في كليتها" بتأويل هذه الرموز باعتبارها الأساطير التي تشكل واسطة بين الذات والذات نفسها[136]، وتمثل هذه المرحلة المحطة الأولى في المسار المنهجي لفلسفة ريكور، فهي مرتبطة بالرموز ومنه هي هرمينوطيقا أولى يعبِّر عنها ريكور بقوله: "كنتُ أستند بثقلي إلى المنهج التأملي الذي أتى به هوسرل والثنائي الوجودي: ياسبرز ومارسيل، وربما أطلقت الآن على هذا النوع من الوصف الأول الظاهراتية الوجودية، برغم إنني لم أجرؤ في حينها على تسميتها بالظاهراتية، لأنني لم أرغب أن تحتمي محاولتي بشرعية هوسرل، الذي كنت أترجمه إلى الفرنسية، برغم ذلك كانت ظاهراتية، بمعنى أنها حاولت أن تستخلص من التجربة المعيشة، المعاني والبنى الجوهرية للهدف والمشروع والدافع والإرادة..."[137]، ذلك أن قلق العصر، كمشكلة فلسفية، مغلّف ومغطى بواسطة استعارات ومجازات وألغاز وأشكال وتمثلات غير مباشرة وغير معطاة للفهم المباشر ومن ثمة هي رموز تحجب الذات وتتوسط فهمها لنفسها.

ويبرر ريكور هذا الخيار بقوله: "بدا لي أن تأمل الذات المباشر، لا يمكن أن يمضي قدما، دون سلوك طريق ملتوية، هي منعطف تأويل هذه الرموز، فكان عليَّ أن أقدم بُعدا تأويليا (هرمينوطيقيا) في داخل بنية الفكر التأملي نفسه(..) وكانت هذه هي الكيفية الأولى التي ظهرت بها مشكلة اللغة في نوع من الفلسفة لم تكن في البداية فلسفة لغة بل فلسفة إرادة، وقد فرض علي موضوعي الأول أن أبحث في بنية الرمزية والأسطورة"[138] وشكّل هذا الطريق الملتوي "منعطفا" تأويليا في المنهج الريكوري، إذ كان من الواجب تفعيل منعطف طويل من خلال الرموز والأساطير المنقولة بواسطة الثقافات الكبرى للوصول إلى الطابع الملموس في الإدارة السيئة. وكان هذا جانبا نقديا واستكشافيا في الوقت نفسه، "فبالحديث عن الانعطاف من خلال الرمزية، طرحتُ (ريكور) فرضية مشتركة مع هوسرل وديكارت لمعرفة راهنية الكوجيتو وشفافيته وبرهانيته"[139]، فهذه الفرضية تؤسس لزاوية تراقِب منها الذات هيأتها على صورتها الشفافة وترصد فيها الراهن، أي زمن الوجود الذي تتحرك فيه، من خلال الرمز بوصفه كلام الوجود بالمعنى الهيدغري.

وبهذا بيَّن ريكور الرابطة الأكثر قربا بين الهرمينوطيقا والرمزية كحقيقة تتكلم من خلال الرموز، "فعلى الهرمينوطيقا، إذن، أن تفهم اللغة من زاوية رمزية[140]، لأنها الزاوية نفسها التي يمكن من خلالها فهم الحياة الاجتماعية

ومن ثمة إمكانية تغيير واقعها انطلاقا من عمل التأويل، لأنه "إذا لم نتفق على أن الحياة الاجتماعية لها بنية رمزية، فإنه لا يكون لنا وسيلة لفهم كيف نعيش ونصنع الأشياء ونمثل هذه النشاطات في شكل أفكار وفهم كيف يمكن أن تُنتج الحياة الواقعية أوهاما، إذ سيكون كل ذلك مجرد أحداث غامضة وغير مفهومة"[141]، فالرمزية وظيفة تأويلية تقوم مقام المواضيع بالنسبة لمنهج التأمل المجرد فتستحضر الأشياء التي لها أصل في المجتمع وتؤدي دورا في تشكيل حقائقه وتفعيل نشاطاته ولكنها - الأشياء - تبقى متعذرةً على الفهم المباشر ويبقى تلبّسها باللغة مسألة غامضة ومعناها متعدد لا يكشف عن وجود شيء واحد.

وبهذا فإن دافعية الرمز للتفكير والتأمل، باعتبار الرمز معطى للتفكير[142]، هي حقيقة هذه المعاني الاجتماعية والإنسانية والمكان الطبيعي الذي تُنتج فيه نفسها وتُظهر للوجود أشياءها، بدليل أنها إذا أرادت أن تتجلى كمعطى مباشر للفهم فقدت خاصيتها وكينونتها المحايثة وانصرف المعنى إلى غيره وابتعدت الحقيقة عن مصدر تشكلها.

إن الرمز، موضوع ريكور الأول بمصادره النفسية، الدينية والاجتماعية، إنما يكون موضوعا لغويا لمنهج التأمل، بامتياز، وهذا لأن "كلّ فكر رمزي يحاول التغلب على الفرق الأساسي الذي يشكل العلاقة الدلالية (تعبير حاضر/مضمون غائب)، جاعلا من الرمز اللحظة التي يكون فيها التعبير والمضمون غير القابل للتعبير شيئا واحدا، وهذا ما تخلص إليه الهرمينوطيقا التي تقرر فهم كل نص كرمز قابل للتفكيك"[143]. ويعالج ريكور مسألة الرمز في بعدها اللغوي من خلال نموذج الاستعارة الذي يسمح بتفسير التمفصل بين اللغوي وما يحيل إليه تمفصلا ينحرف عن سلوك اللغة الواضح والعادي.

إذ من خلال تحليل نظرية الاستعارة سيتمكن ريكور من حلّ مشكلة الرمز في بعديه اللغوي وغير اللغوي، لأن الاستعارة تمثل اللحظة الفينومينولوجية التي ينفصل فيها الرمزي عن تابعه الإحالي والموضوعي فيتجلى معزولا في اللغة وقابلا للتأمل والتأويل، وبهذا المعنى ينطلق ريكور من مقولة هيدغر "الاستعاري لا يوجد إلا في داخل الميتافيزيقي"[144]، لكي يبين الكيفية التي بها تعود مفاهيم الحقيقة والواقع والوجود إلى الحقل الذي تستجيب فيه للتأثير الدلالي للمقول الاستعاري من أجل أن يلتئم الرمز في عمل اللغة.

يسلك ريكور في هذه المحطة المنهجية سلوكا فرويديا في استدعاء الرموز عبر الاستعارة لعلاج "لاوعي الذات"، بما أنها المطلب الأساسي من وراء خوض هذا المنهج، معتبرا "أن الرمز وحده يبتعث الفكر، بابتعاثه الكلام أولا، والاستعارة هي العنصر الكاشف المناسب لإضاءة هذا الجانب من الرموز الذي له مساس باللغة"[145]، وهي أيضا

الواسطة اللغوية بين الذات والوجود الأصيل وبين الذات واللغة نفسها، لذا هي واسطة كاشفة وليست مجرد طفرة عرضية، فهي معطاة للتأمل في الرمز من أجل كشف دروب الوجود استجابة لنداء هيدغر في كلام الوجود.

بالنسبة لريكور فإن الاستعارة ليست لغة مجازية ينبغي ترجمتها صرفيا، بل إنها تشكل اللغة الوحيدة التي تنظم عمل الاتجاه نحو الأصل[146]، وهو ما يعني استدعاء الطابع البنيوي للفهم بوصفه مرحلة ضرورية للانتقال إلى التأويل وهو ما تعكسه التقابلات بين الفهم والتفسير، حيث إن فهم البنيات لا يخرج عن فهم عام مهمته التفكير انطلاقا من الرموز، "فهو الوسيط الضروري بين الرمزية البسيطة والذكاء الهرمينوطيقي"[147]، ففي تمفصل البنيوية مع التأويل يجد ريكور القدرة على فهم الانتقال المهم من الأسطوري إلى العقلاني، من الميتوس إلى اللوغوس، حيث يقدم الطابع الرمزي للأسطورة نموذجا لعلاقة البنية بالحادثة بصفة رمزية غير متأثرة بالإحالة الموضوعية إلى الشيء الخارجي.

وهذا يعني بالتحديد موضوعا تأمليا خالصا تتعرف فيه الذات على نفسها من خلال وساطة الرموز، لأنه لا توجد رمزية قبل الإنسان الذي يتكلم، حتى وإن كانت قوة الرمز متجذرة بعمق في تعبيرية الكون، في إرادة القول للرغبة[148]، ذلك أن الذات المحمولة في الكوجيتو لا تتحقق كحادثة ومنه هي معطاة للتأمل الذي يعتبره ريكور القاعدة الأساسية للهرمينوطيقا لأنه - التأمل - "يعود إلى الكلام ويبقى كذلك تأملا، يعني فهما للمعنى، ثم يصير تأويلا وهي الطريقة الوحيدة التي بها يمكن أن يصير واقعيا محسوسا دون أن يفقد طابعه التأملي"[149]، وبهذا يصبح تأمل الرمز وتأويله فعلا واحدا للذات، وهو ما يعني أيضا أن اللوغوس يُولد من الميتوس، وعبر فهم الرموز تَعبُر الذات إلى الفعل الذي يسكن الخطاب ونموذجه النصي.

وفي نهاية هذه المحطة اعتبر ريكور أن كلا من الاستعارة والرمز يساعدان في رسم حدود الميدان الذي نستطيع أن نوسع به نظرية التأويل[150]، حتى يسمح للكوجيتو المكسور بالالتئام وجعل وضعه يستقر كخطوة أولى في مشروع التشييد النهائي الذي بدأ معرفيا مع ديكارت، ولكنه بدأ أنطولوجيا ما قبل الفلسفة السقراطية حيث "أن إثبات الوجود يؤسس لوجود الإنسان ويضع نهاية لما سماه بارميندس بـ "التيه "l'Errance[151] وهي غاية هذا المنعطف المنهجي القاعدي في فلسفة ريكور والذي يكون قد استهلك منه أشواطا طويلة في موضوعاته ومنطلقاته والجبهات المعرفية التي ناضل على حدودها حتى اكتسب وضعه المؤهل إلى الانتقال من المجرد إلى المحسوس دون خدش الكوجيتو مرة أخرى، فالكوجيتو الريكوري صُقل على حدود التحليل النفسي، البنيوية، الوجودية، التيولوجيا والأساطير..، لكنه لا يطمئن من القلق إلا في مرآته التاريخية أي في حياته الفعلية.

في منعطف آخر، يتحوّل التأمل، بتحريض من منهج "التأمل الثاني Réflexion seconde"، الموروث عن غابريال مارسيل، بوصفه لحظة نقدية للتأمل الأول كمحاولة للإمساك بالوجود وبالرغبة التي تجتهد من أجل ذلك، وبدفعٍ من مفهوم "الإثبات من الأصل" المأخوذ عن جون نابرت J. Nabert، الذي هو بالنسبة لريكور "المصطلح الخالص لتعيين شدة الوجود الذي يعايشه القلق ويلاحقه من مستوى إلى مستوى آخر في صراع غير مُثبت"[152]، وهو المصطلح الذي يستفيد منه ريكور في جعل التأمل يفكر في الذات انطلاقا من تفسير العلاقة بين الفاعل والفعل كمستوى ثانٍ من تجلي الذات بعد الرموز والعلامات والأساطير، ويجعل من النص رمزا لهذا الفعل ومدخلا إليه، لأن هناك ملاءمة بين منعطفات المنهج ومنعطفات موضوعاته.

إذا كان القلق قد ترك شروخا وتصدعات في وجود الذات لأنه يتلبس بالإرادة السيئة ويدفع بقوة العقل إلى اللاوعي أو العدم، فإن "الحضور الكثيف للشر يُحطم قوة العقل وينهشها"[153] ومن ثمة يقع الشر حاجزا بين الذات وصورتها الشفافة والواضحة في مرآة موضوعاتها وأفعالها وآثارها في الكلام والكتابة، فهو يكتسب بذلك طابعه الرمزي لدى ريكور، بما أن تفكيك هذا الرمز يقود إلى تحرير الفعل من الإرادة السيئة أي يقود إلى "الخلاص" كرمز مناهض للشر، وبهذا "فإن رمزية الشر تقوم باستدعاء الهرمينوطيقا، فرموز الشر على المستوى الدلالي أو الأسطوري، هي في اتجاه معكوس لرمزية واسعة هي رمزية الخلاص"[154]، ولهذا فإن المرور من التأمل المجرد إلى الهرمينوطيقا هو منعطف ضروري لملاحقة الذات ورصدها في أفعالها باعتبار هذه الأفعال ناتجة عن تأويلات متصارعة، وهو ما يعني الحاجة إلى تحكيم بينها يقود إلى ترميم الذات في الخارج بعد أن كان ريكور قد أرسى أسسها الأنطولوجية والرمزية في الداخل من خلال الخطاب التأملي الذي ينطلق من ذاته ويجد فيها المبدأ لتمفصله، وانطلاقا من ذاته يُفجر فضاء مفاهيميا يُعطَى فيه المعنى بشكل استعاري[155]، ومنه فإن التأمل المفتوح، بمناسبة القلق الوجودي والمعرفي المتجدر في الرموز، ما هو إلا منعطف منهجي مرتبط بموضوعه وبالقراءات التي تكوّنه وتغذيه.

إن مسألة الشر جعلت من المنهج الفلسفي لدى ريكور يأخذ منعطفا آخر، ويبرر ذلك بقوله: "إن استكمال أنطولوجيا الذات يتطلب تغييرا جديدا للمنهج والدخول في نوع من "شعرية الإرادة" بالارتباط بالحقائق الجديدة التي ينبغي أن تُكتَشف"[156]، وهذا بعد أن ظهر له أن التجريد فيه نوعٌ من اختزالٍ للرؤى وبترٍ للوجود، هذا الوجود الذي يصاحب الذات في انقذافها إلى الخارج في الأفعال والممارسات، والذي يتآكل كذلك بفعل الشر.

وبهذا المعنى اكتشف ريكور ضرورة فتح التأمل على الهرمينوطيقا بمناسبة مشكل الشر[157] الذي يعمل على جرح الكوجيتو وتحطيمه في آثار الذات الفعلية، وهو ما يتطلب تتبع هذه الآثار لمعرفة الجذور الأنطولوجية لهذه

الإرادة السيئة التي تسكن الذات وتنخرها ومنه فهي تكبح عمل العقل وتُشوّه الحقيقة في الخطابات والنصوص، ولهذا يرى ريكور أنه "يجب أن يصير التأمل تأويلا، لأنه لا يمكننا الإمساك بفعل الوجود خارجا إلا في العلامات المنتشرة في العالم، كما يجب على الفلسفة أن تنفتح على نتائج العلوم ومناهجها وفرضياتها التي تحاول فك الرموز وتأويل علامات الإنسان"[158] ومنه فإن ريكور يشتغل وفق أنثروبولوجية فلسفية للإمساك بفعل الوجود الذي تشكله رمزية الشر.

ففي حين ينتقل التأمل من الطابع الأسطوري للإرادة السيئة إلى الطابع الرمزي للشر، فإن التفكير يتجه إلى ناحية أخرى حيث نتساءل عن المكان الإنساني للشر وتمفصله بالواقع[159]، إذ يبحث ريكور، من خلال مشكلة الشر، في المسار العقلاني الذي تمر به الذات في انكشافها عبر مستويات الخطاب في تأمل الشر: الأسطورة، الحكمة، الغنوصية، التيوديسية، الديالكتيكية، التفكير، الفعل، من خلال مقاله المشهور "الشر: تحد للفلسفة والتيولوجيا"[160]، والذي يخلص في نهايته إلى التأكيد على أن "مشكلة الشر ليست مشكلة تأملية فقط، فهي موجودة في التقاطع بين الفكر والفعل (بالمعنيين الأخلاقي والسياسي) وكذا التحول الروحي لمشاعرنا"[161]، وهذا يعني تخلي ريكور عن منعطف التأمل وتجريده بانتفاء الطابع الأسطوري لفعل الشر الذي أصبح يشكل تحدٍّ للعقلانية، والذي يتطلب تأويلا مفصليا يستحضر الفعل في جوهر التفكير بتطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا للسيطرة على المسافة بين الفاعل والفعل، بين الذات والشر، بين الوعي والإرادة السيئة وهي المسافة التي تقال في تأويلات متصارعة في الفلسفة كما في العلوم الاجتماعية.

ويظهر هذا التطعيم ضروريا لأن الأمر يتعلق برصد التجربة الحية في سياقها اللغوي - النصي، وبهذا "تجد الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا "بنية الاستقبال"[162]، أي مبدأ الفهم الذي هو استحضار وانخراط فكري في التجربة والتعشيش داخلها، تجاوزا للمسافة الموضوعية بين الذات والموضوع، وبهذا يكون اتخاذ هذه المسافة (Distanciation) وفق الهرمينوطيقا كتعبير عن تنوع للتعليق الفينومينولوجي (Epoché) وهذا بجعل المعنى على مسافة من "المعاش" الذي يلتصق بنا التصاقا بسيطا وخالصا.

غير أن الهرمينوطيقا "تقوم بتوسيع الحركة الأساسية للتماسف في مجالها المخصوص، في العلوم التاريخية وعلوم الفكر عموما، فإذا كانت الفينومينولوجيا تبدأ عندما نقطع الحياة لنجعلها دالة، فإن الهرمينوطيقا تبدأ كذلك عندما نقطع علاقة الانتماء لجعلها دالة"[163]، وهذا ما ينطبق على رمزية الشر، فعندما رابطة انتماء فعل الشر إلى فاعله فإن التأويل يقود إلى دلالة مختلفة عن ما تقدمه علاقة الانتماء بوصفها علاقة غير عادلة، حيث "العدالة مكان الحقيقة والماهية وليست مكان الدولة فقط"[164]، لأنه من خلال تأويل رمزية الشر يخلص ريكور إلى أن "الإنسان الذي

تكشف عنه هذه الرمزية هو ضحية أكثر منه مذنبا"[165]، يعني إعادة فهم الشر من خلال تفسير مسؤولية الفاعل في ارتباطه بفعل الشر، ولكن تنوع التعليق الفينومينولوجي في المسافات التأويلية وصراعها لا يظهر بشكل ثابت وجلي إلا في دليل يؤشر على ذلك هو "النص" وهنا تلتحم الهرمينوطيقا بموضوعها عبر مسافة اللغة.

ينطلق ريكور في رحلته الهرمينوطيقية من مشكلة الشر في سلّمها النصي الذي تُعرض من خلاله ويبدأ من تجلي الشر في الكلام إذ "يجب الاعتراف أنه توجَد في الفلسفة المعاصرة ثغرة كبيرة في هذا القسط من المشاعر، فقد قيل الكثير عن الآلام والشرور ولكن لم يُقل إلا القليل عن مشاعر الخير"[166]. وبهذا تنطلق الهرمينوطيقا من تقليص هذه الثغرة في مكانها الفينومينولوجي أي في شكلها النصي كمرحلة وانعطاف تأملي تتوفر لديه إمكانية فتح حوار مع التأويلات المتصارعة حول الحقيقة وهذه الإمكانية هي معطى نصي خالص.

وبهذا المعنى يلخص لنا ريكور مهام الهرمينوطيقا الفلسفية التي "تبدأ بالتحقق من خلال تطوير الأشكال الرمزية، ثم التحليل من خلال فهم البنيات الرمزية ونقد أنساق التأويل، وإحالة تنوع المناهج الهرمينوطيقية إلى بنية النظريات التي تؤسسها، وبهذا تصبح جاهزة لممارسة مهمتها العليا والتي ستكون تحكيما حقيقيا بين ادعاءات الشمولية لكل تأويل من التأويلات"[167]، ويندرج عمل ريكور الهرمينوطيقي بركوب المبدأ الفينومينولوجي في التعليق ووضع الأقواس لمحاورة التأويلات الفلسفية أو تلك التي تقع على حدود الفلسفة والتي تمثل في الحقيقة أجزاء الذات الغربية المتناثرة في النصوص والخطابات المتصارعة، وهي مرحلة يراها ريكور ضرورية لاستكمال البناء الأنطولوجي للذات، وترميم الكوجيتو المكسور الذي خلفه صراع التأويلات معلنا "موت المعنى وولادة طفليه اليتيمين: العقل الأداتي والوجود اللامعقول"[168] وتجلياتهما في تاريخ الحداثة ومظاهرها السياسية والاجتماعية والقانونية.

ولهذا فإن ريكور يباشر منعطف الهرمينوطيقا - الفينومينولوجية من خلال النص ووحدته الأساسية "الكلمة" والتي يمكن من خلالها سحب التأويل على خطابات متعددة وبالتالي فض الصراع العنيف بواسطة "المعركة اللطيفة"، بالكلمة كلحظة خطابية، لأنه في "الخطابات السياسية، الشعرية والفلسفية، تكون الكلمة هي الرابطة بين العنف والمعنى، غير أن اللغة تبقى بريئة، فهي أداة ورمز، لأنها لا تتكلم بل هي متكلَّمة"[169]، ومنه يمكننا القول أن توليف الكلمات، أو الكتابة ليس نشاطا لغويا فقط بل عملا هرمينوطيقيا كذلك.

وما يسمى بالتناص الفلسفي، الذي يشكل دعامة أساسية في منهج ريكور، هو حوار فلسفي له شروطه وضوابطه كفعل للقراءة، وبهذا المعنى يركز ريكور على وساطة الكتابات، والتي تبقى مختلفة على الرغم من مقاربتها لبعضها من خلال نشاط القراءة[170]، لأن هذا النشاط يعني إصغاءً بالمعنى الهيدغري للكلمة والذي هو مبدأ الحوار كما

هو ميدان استقبال الحقيقة ولهذا فإن الفيلسوف الذي يكون أصمّا مع الآخرين، يهتم أكثر بذاته، بينما من يشتغل بتاريخ الفلسفة* يهتم أكثر بالآخرين[171][171] وهذا الاشتغال بالآخر يعني، على عكس التصور الهيغلي الذي اعتبره موتا وعدما، يعني حياة المعنى وحريته بانفلاته مما يسميه ريكور بـ "عنف الغلق"[172]، وليس هذا الانفلات سوى اللحظة النقدية في الهرمينوطيقا الريكورية ولا تعني هذه اللحظة أيضا سوى يقينا جديدا في منظومة اليقينيات والقناعات التي تتأسس عليها فلسفة ريكور التي تزاوج بين العمل الفلسفي والاشتغال التأملي ذي الجذور الدينية.

في منعطف الفعل والتاريخ، كما في منعطف سنوات حياته الأخيرة، يتجه ريكور إلى ملاحقة الذات خارج سياج أنطولوجيتها وفي مرآة آثارها وأفعالها، هذه الذات العائدة من أمريكا والمتشبعة بالفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، وهذا الخارج الذي يبدأ بالجسد، حيث "الأنا ليس ملحقا بالجسد، بل على العكس، فالشخص هو المرجع، وهو الموجه والقائد، والجسد يجد تعبيره من خلال الأنا الذي يُخضعه له أو يقاومه"[173] ويكون هذا بعد أن تستحكم الذات إرادتها وتجمع شتاتها الداخلي وتستعيد رموزها المكوّنة وأساطيرها المؤسسة.

لقد ناضل ريكور على جبهات التحليل النفسي والبنيوية والتيولوجيا والأسطورة واللسانيات من أجل إرساء دعائم الذات التراثية وتحرير وجودها المغترب والمنفي في تاريخ محكي ولكنه منخور بنسيان ليس له ماضٍ، إذ إن "النسيان هو التهديد المقلق الذي يرتسم وراء فينومينولوجيا الذاكرة وإبستومولوجيا التاريخ"[174]، وبهذا ينعطف المنهج الريكوري نحو هرمينوطيقا الفعل بمناسبة النسيان الذي لا يُعتبر عدوا للذاكرة، فاتحا التاريخ على حاضر تتفاوض فيه الذاكرة مع النسيان من أجل إيجاد المعيار الصحيح لتوازنهما[175]، إن هذا المعيار بالنسبة إليه هو السرد من خلال فرضية مؤلفه الأساس "الزمن والسرد Temps et Récit": الزمن ذو بنية سردية ولا يكون إنسانيا إلا إذا كان محكيا، وتصبح الهوية الشخصية هوية سردية، محاولا بذلك ردم الهوة، التي تبدو كمغالطة، بين القصص التي تروى والحياة التي تُعاش[176] وهو ما يمكن أن نعتبره المخاض الفلسفي لولادة تأملاته المتأخرة عن الذاكرة والتاريخ والعدالة والتي من بينها سيرته الفكرية (1995).

فبعد مؤلفه حول السرد والزمن (التاريخ) بأجزائه الثلاثة أواسط الثمانينات* جاء مؤلفه المهم عن الذات عينها كآخر (1990) كعتبة هرمينوطيقية لدخوله صراع التأويلات العملية واقترابه أكثر من الميدان العام والسجال السياسي والتاريخي والأخلاقي.

لقد دخل ريكور إلى "التاريخ" (بمعناه المعرفي والأنطولوجي) من مدخل السرد وعبر الخطاب بوصفه واقعة والعلاقة التي تشكله، علاقة الواقعة بالمعنى[177][177]، فمن خلال سرد الخطاب وخطاب السرد، أي من خلال زمن الخطاب

في أفعال اللغة المتجلي في اللغة السردية، تتشكل زاوية الانعطاف نحو الفعل في فلسفة ريكور جامعا ذلك في إحدى فرضياته الأساسية: "بما أن نفس التغيير الناتج عن الفعل الإنساني يمكن أن تكون له أوصاف متعددة، فإن الجملة السردية هي إحدى الآليات الوصفية الممكنة للفعل الإنساني"[178]، وتعني وصف الذات خارج نفسها، لأنه لم يعد ممكنا سجن التأمل في دائرة مغلقة، بما أن الذات لا تنشئ حلقة مع نفسها، فعلى هذا التأمل أن ينقذف إلى الخارج متخذا مسافة أخرى وقاطعا رابطة الانتماء لاستقبال دلالات أخرى للذات في مزاوجة حيث "يأخذ التأمل معناه الكامل كجدل داخلي من خلاله أشيّد "الأنا" مرة، والمشروع (الفعل) مرة أخرى"[179]، ولا يتجلى هذا التشييد المزدوج كحياة حقيقة إلا من خلال الطابع السردي لخطابه.

لقد أراد ريكور أن تكون لتأملاته وتأويلاته نتائج معاشة فاختار المنعطف التحليلي وبرّر ذلك وأعلنه في عتبة الذات (1990) بقوله: "إن الهرمينوطيقا تكشف عن نفسها كفلسفة للانعطاف (Détour)، فقد ظهر لي أن الانعطاف بواسطة الفلسفة التحليلية سيكون أكثر غنىً بتحقق الوعود والنتائج"[180] وهذا لا يعني أن الانعطاف في فلسفة ريكور هو منهج انقلاب وثورة على مقولات وأفكار سابقة، بل هو التفافٌ ودورانٌ للذات على نفسها وسيرٌ في دروب وعرة ومسارات ملتوية في إطار المشروع المجموعة في مؤلف "النقد والقناعة": "أبقى فيلسوفا تأمليا، إذن فيلسوفا للذات"[181]، حيث أن تأمل الذات واسترجاعها في كليتها يظل الهدف الأساسي لكل المسار الهرمينوطيقي.

فالمنعطف التحليلي هو عتبة تأملية للكوجيتو، يتعرف من خلاله على حياة الذات الفعلية ومشكلاتها التي تبدأ بالإشكالية التي طرحها ريكور في "مسارات التعرف والاعتراف: "كيف نقدم تتمّة للتحليل الأرسطي للفعل، بمفهومه عن الرغبة المتعلقة، في إطار الفلسفة التأملية، التي تبدأ من ديكارت ولوك وتبلورت في البعد العملي للنقد الكانطي الثاني ووصلت مع فيخته إلى ذروة قوتها الترنسندنتالية[182]؟ وهذا يعني معالجة مسالة الفعل من خلال فلسفة للذاتية ((Ipséité* لاستكمال صرح الذات بتحويل الإرادة إلى استطاعة أي إلى إدراج الذات في مجالها الزمني والتاريخي وفهم هذا الزمن الذي يغلف الفعل ويبقى مدرّعا وغير قابل للاختراق، ولهذا لجأ ريكور إلى استدراج هذا الزمن إلى الخطاب ومحاصرته بالسرد واختراقه بمنعطفات هرمينوطيقية مدعومة بضربات الكوجيتو الذي يمتلك إرادته ويستوعب ذاته.

إن ضرورة فتح التأمل على فلسفة التحليل هي من طبيعة التأمل نفسه لأن طريقة العودة إلى الذات من خلال أفعالها تتطلب التحقق من نسبة هذه الأفعال إلى الذات نفسها، وهذا الانتساب الأنطولوجي والفعلي هو ما تنبني عليه المعرفة العملية حول الأخلاق والقانون والعدالة والتاريخ والمسؤولية.

فالمشكلة إذن ترتبط بإعادة صياغة مفهوم الإنسان وفق مفهوم آخر للذات، وفهم الفعل في انتسابه إلى ذات قادرة وحرة، وفي هذا المسار تكون "النظرية التحليلية للفعل هي التي توجه الانعطاف الكبير بواسطة السؤال ماذا؟ والسؤال لماذا؟ حتى وإن لم تكن لها القدرة على مصاحبة حركة العودة نحو السؤال من؟ من هو الفاعل؟"[183][183]. وبهذا فإن فلسفة تحليل الفعل لا تقارب الذات إلا من زاوية جزئية ونسبية مما يدفع إلى التحقق من رابطة الانتساب والانتماء بواسطة المنعطف الهرمينوطيقي من خلال سلسلة الأسئلة المرتبطة بفكرة الانتسابية أو النسبة أو الغزو (L'imputabilité): "من يتكلم؟ من يفعل؟ من ينحكي؟ تجد تكملتها في السؤال "من هو القادر على الانتساب (نسبة الفعل إلى فاعله)؟ وهذا يضيف مسألة القدرة على تحمّل نتائج الأفعال وتحمل الأخطاء بالخصوص[184]. أي تقدير المسؤولية في الحقل العملي كمظهر من مظاهر تجلي الذات في عالمها وتأويل هذه المسؤولية لمعرفة نسبة الفعل إلى الفاعل فيها.

وبهذا فإن المدخل الهرمينوطيقي إلى الفعل في فلسفة ريكور سيكون التأمل بما هو الرابطة الانتسابية بين الفاعل والفعل عبر واسطة النص ومن خلال الإطار الزمني الذي يحيط بالفعل وانخراط الذات في تاريخيته، إذ إن "الفعل يحتل مكان الواسطة بين النص والتاريخ"[185]، فالفعل يتعلق بذاتٍ متكلمة، هي بالمعنى الريكوري، ذاتٌ منحكية (Se raconteur)، وفي هذا الانحكاء ينبني زمن الذات الحقيقي الذي هو زمن الفعل أيضا وفيه تنخرط التأملات حول وضع الذات وطبيعة العلاقة مع التاريخ، بوصف القدرة على الفعل ناتجة عن القدرة على الكلام، وهو ما يعني دمج كل هذه الإشكاليات في مجال النص.

ومن هذا المجال يتجلى الفعل في تاريخ الذات الطويل، كما يشير مؤلف ريكور المهم "من النص إلى الفعل"[186]، إذ يعتبر أن السرد ليس محل الذاكرة فقط بل هو محل فعل الحاضر أيضا وموجهه من خلال الخطاب الذي يُعتبر النص أهم تجلياته، "فالسرد فعل من أفعال الخطاب يبزغ خارج نفسه، نحو بعض التعديل للحقل العملي لمستقبِله"[187]، فمن خلال عتبة الخطاب ينفتح التأمل الريكوري على العقل العملي للإنسان المعاصر منطلقا من الإمكانات التي يقدمها الخطاب كمرآة للذات نفسها.

ومنه فإن الأفعال هي انعكاسات خطابية يجب أن تنتسب إلى أصلها ومنشئها الحقيقي ولكن في شروطه الأنطولوجية وانفهامه المرتبط بفهم النص الذي يشكل معيار تحديد هذه الشروط ومبدأ الانفهام الذي هو مسلمة ريكور الأساسية، إذ "الانفهام أو فهم الذات هو انفهام أمام النص الذي نستقبل منه حالات أخرى للذات غير الأنا (moi) الذي يباشر القراءة"[188] والأنا هنا هو ذات بلا هوية أو زمن، أما حالات الذات المختلفة، والمنعكسة في مرآة

النص كطيف ذي ألوان متعددة لضوء واحد هو ضوء الذات، فإن التعرف عليها يقود إلى معرفة حالات الفعل كذلك، والتي يتحقق بإيجادها استكمال صرح الذات وترميم الكوجيتو المكسور والمهشم بضربات القلق والشر والظلم والوهم، ويتجسد هذا في مشروع ريكور حول "التأمل في القدرات التي تجتمع لرسم صورة الإنسان القادر، استجابة للتحدي المرفوع من أجل استكمال فلسفة الفعل الأرسطية"[189]، هذا المشروع الذي يبدأ بتجديد أرسطو، كانط وهيغل، ودفعِ الذات عبر محطاتها من أنا موجود (الأنطولوجيا) إلى الأنا أفكر (الهرمينوطيقا والإبستومولوجيا) إلى الأنا أستطيع (العملية).

لقد مثلت هذه المحطة من المنهج الريكوري عتبة مصيرية في التحقق (Vérification) من فرضياته، حيث سيكون رهانه الأخير إثبات صلاحية اللحظة التي يرتبط فيها "التأمل في الذات المتكلمة بهرمينوطيقا الإنسان المستطيع"[190] وهو الرهان الذي تشهره تأملاته وتأويلاته للمعيش والعملي بتناقضاته.

3. الهرمينوطيقا والعقل العملي:

لقد كان ريكور حاضرا في ساحة الفضاء العمومي خلال سنوات حياته الأخيرة استجابة لعاملين أحدهما ذاتي شخصي والآخر منهجي معرفي:

فأما الذاتي فلأنه أراد تحقيق مطالب الطفولة وتعويض بؤسها وتحويل قضية مقتل أبيه والذاكرة الوطنية أثناء سنوات الحرب، إلى قضية فلسفية.

وأما المعرفي فلأنه أراد تحويل إنجازات التأمل والهرمينوطيقا خلال مسارهما الطويل والشاق إلى إنجازات عملية من خلال الخطاب، والنص بوصفه وحدته الكبرى، وكذلك كوساطة بين فلسفة الفعل والتاريخ، ودفعِ رابطة الانتماء الذاتية إلى مجالها الحيوي في دائرة المعيش، بعد أن استكملت صفاءها وفهمها ووحدتها الأنطولوجية وقطعت مسارها التعرّفي والاعترافي، لأن ""المعيش"، الذي تكدّ الهرمينوطيقا في حمله إلى اللغة ورفعه إلى المعنى، هو الصلة التاريخية المذاعة عبر الوثائق المكتوبة، الآثار الأدبية والفنية، المؤسسات والمآثر التي تستحضر لنا الماضي التاريخي وهو ما كان هيغل يدعوه بماهية الأخلاق"[191]. فالهرمينوطيقا تدفع بعلاقات الحياة اليومية إلى واجهة اللغة وتبحث عن الجوهر العميق للوجود، وهو بالضبط ما تنادي به الفينومينولوجيا التي تتغذى منها الهرمينوطيقا، لأن المعنى الذي لا يجد تعبيره في تجربة حية أو فعالية خطابية إنما هو معنى ميت ولا يرقى أن يكون حتى ميتافيزيقيا أو إيديولوجيا، إذ هما في الحقيقة مرحلتين أساسيتين من مراحل بناء الخطاب المعرفي النظري والخطاب العملي.

لا معنى للفينومينولوجيا بالنسبة لريكور إلا كعتبة للعقل الهرمينوطيقي تساعد على القفز من النص إلى الفعل وعبر إمكانات النص نفسها التي يولدها الجدل المثمر بين التفسير والفهم، بين لغة النص وشيء النص اللامحدود والمبسوط أمام النص حيث ستصبح المسألة الهرمينوطيقية الأساسية هي أن "ما يتم تأويله في النص هو عالم مقترح ومشروع عالم أستطيع سكنه وعرض قدراتي الخاصة فيه"[192] والتي هي قدرات الذات في الوجود والتفكير والاستطاعة بوصفها قدرات نموذجية للتحول من النصوص إلى الحياة.

إن النصوص لا تستهلك معانيها في توظيف داخلي محض بل هي رموز للفعل ومفاتيح للممارسة ومنفذ الذات إلى فضائها العملي، حيث إن "لغة الحياة الواقعية هي خطاب الممارسة (Praxis) والتي تنتج عن التأمل الرمزي للفعل، وبهذا يؤكد ريكور على الطابع الرمزي للفعل"[193]، فمن خلال هذا الطابع يمكن التفكير في الحياة المعاشة انطلاقا من الخطاب وحمولته الدلالية التي هي حياة معلقة في اللغة بالمعنى الفينومينولوجي.

وعلى هذا فإن "معيش" الباحث الظاهراتي، من الناحية الهرمينوطيقية، يطابق الوعي المعروض في الفعالية التاريخية، لهذا تمثل المباعدة التأويلية بالنسبة للانتماء، ما يمثله تعليق الحكم في الظاهراتية بالنسبة إلى المعيش"[194]، فرابطة الانتماء هي التي تجعل من التراث حقيقة نافذة، ومن الواقع عدالة مطلقة ومن الشر قيمة مشروعة، ومن مآسي الحداثة قيّما للخير والجمال وبعدا أساسيا للحياة، ومنه فالمكوث على مسافة من هذا الانتماء يغيّر زاوية الرؤية في العقلانية المعاصرة ويجعلها تعيد النظر في كثير من المسلمات النظرية بناء على تجربة الحياة المعاشة والمنقولة عبر تجربة الكلام والكتابة وفي خطاب النص بما هو حامل فينومينولوجي للتجربتين معا.

لقد اضطلع ريكور بمهمة أساسية في مشروعه العملي هي "توسيع الإشكالية التأملية لتشمل الحقل العملي وهذا بمضاعفة النقد بين العقل العملي والعقل النظري، وليس يتم إنجاز هذا النقد من خلال نظرية الفعل فقط، بل من خلال الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الحق أيضا"[195] لأنها المجال الحقيقي والفعال الذي تستشعر فيه الذات ذاتها، ولأن الأخلاق والحق هما الشرطان العمليان لاستكمال بناء صرح الذات وتشييد الكوجيتو في شموليته، فبعد أن التأم جرح القلق والاضطراب وانكشف خداع الشر وتلوّنه، فإن الذات (Ipse) في ارتباطها الأنطولوجي والتاريخي بالآخر لا بد أن تتجلى في حقل تتماسك فيه من خلال عدالة العادل وخير الخيّر.

إن الحقل العملي ليس هو مجال صراع الذوات وتفوّقها بل هو مجال تحققها واكتشافها وتجليها لذاتها، إنه محك الوجود، وبهذا المعنى نفسر عبارة ريكور: "الوجود الإنساني هو وجود سياسي"[196]، لأن الفعل في الحقل العملي يعني ممارسة سلطة معينة تقابل سلطة الآخر وتريد منها الاعتراف كشرط للحوار والتفاوض ومنه يكون هذا الاعتراف

مجالا لممارسة السلطة وإعطاء الوجود بالفعل طابعا سياسيا، إذ إن "الفعل يهدف إلى السياسي والسلطة ليست سوى التعبير العام عن الفعل"[197]، ومنه فإن إصلاح الذات بما يتناسب مع امتلاك السلطة هو مشروع سياسي قديم وجديد في الآن نفسه، لكنه يصبح ذي أبعاد معرفية أكثر تجذرا وانفهاما، إذ "إن سلطة الأشخاص لا تجد علتها في الخضوع أو التخلي عن العقل، بل تجد مشروعيتها في الاعتراف والتعرف، ومعرفة أن الآخر هو الأفضل في إطلاق الحكم وبعد البصيرة، (..) فالمفهوم الصحيح للسلطة لا علاقة له بالأوامر والطاعة وإنما بالمعرفة"[198]، فالسلطة القائمة على المعرفة إنما هي فعل الذات نفسها ومن ثمة هي تأسيس أخلاقي للوجود الذي ترتكز عليه الذات في طلب الاعتراف المشروع للحاكم والمربّي والمدرس والأب.. الخ.

ومن ثمة فطلب السلطة أو إسنادها إلى الذات فعل طبيعي وأساس من أسس الحوار والتكلم مع الآخر الذي هو المكان الذي تراقب منه الذات ذاتها بانعكاسها فيه وتأملها نفسها على مسافة يوفرها وجود الآخر، "فتأسيس السلطة في تنوع إنساني هو تأسيس ما قبل قانوني بامتياز، هو تأسيس يتضمن العيش معا بجوار الآراء، وهو كذلك تأسيس منسيّ، لكن هذا النسيان لا يحيل إلى أي ماضٍ عِيْشَ كحاضر في مجتمع واع بذاته، إنه نسيان بلا ماض ومنه فهو بدون حنين إلى ماضٍ ما، نسيان يؤسس لحاضر عيشنا معا"[199]، أي يؤسس لوجود زمني تنطوي تحته سلطات الذات مشتركةً في فهم بعضها دون ظهور مشكل الهيمنة في مفهوم السلطة، وهو ما يمكن أن نسميه بالشرعية الأنطولوجية للسلطة التي تتجاوز هيمنة كل حاضر، وبهذا الأساس فإن "ما يهم ليس ميكانيزم النسيان بل هو وضع المنسي ذاته، لأنه ليس ماضٍ كان، بل هو قوة "الوجود معا" الذي نكُوْنه ولا نراه، إنه سلطتنا المشتركة"[200]، وبالتالي فإن الوجود السياسي للإنسان هو منطقة منسية ليس في التاريخ ولكن في بنيات الوعي المتراكمة وتحت نشاط الفعل السياسي الذي تقوم بتوجيهه انزياحات الذات نفسها، الناتجة عن بقايا القلق والإرادة السيئة والشر كمكبوتات مدفونة في عمق الذات.

ولكن كيف يمكن للهرمينوطيقا الريكورية مقاربة رمزية الفعل السياسي والتماسف مع الواقع الذي يغذي هذا الفعل ويحجب حقيقته؟ ينطلق ريكور في عمله الهرمينوطيقي لمقاربة الفعل الرمزي من ظاهرتيْ الإيديولوجيا واليوتوبيا، بوصفهما نموذجين عن الطبيعة الرمزية للفعل السياسي، وكذلك عن حقلين تأويليين يمكن من خلالهما التماسف مع الواقع الاجتماعي.

ففي الإيديولوجيا يكون ذلك من خلال إعطاء صورة مشوهة ومقلوبة عن الواقع الاجتماعي كطريق إلى السلطة، وبهذا تكون الإيديولوجيا "ظاهرة غير قابلة لتجاوز الوجود الاجتماعي، حيث تمتلك الحقيقة الاجتماعية

مؤسسة رمزية تتضمن التأويل، في شكل صور وتمثلات للربط الاجتماعي نفسه"[201]. وبهذا تكون المسافة التي تتخذها الإيديولوجيا من الواقع الاجتماعي، بفعل رمزي للسلطة، هي شرط قيامها ومبدأ نقدها في الوقت نفسه من خلال نشاط التشويه في الإيديولوجيات، حيث "إن إمكانية التشويه هي بنية الحياة الاجتماعية المفتوحة بواسطة الوظيفة الرمزية"[202] وهو ما يعني، في هرمينوطيقا ريكور، أن الفعل السياسي وفق المنظور الإيديولوجي مسبوق بالفعل الرمزي "L'action symbolique" الذي هو جهد الذات ورغبتها في الانقذاف في مشروعها العملي من خلال الرموز وانطلاقا من وجودها السياسي الأصلي كممارسة للسلطة، هي سلطة الوجود معا والعيش معا.

وبهذا فإن نقد الإيديولوجيا لا يمكن فقط بمقابلتها بالعلم ومعارضتها به أو دحض حجاجيتها من خلال تقديم صورة الواقع الفعلية، بل يكون نقدها من خلال وظيفة الفعل الرمزي بدمجها في مشروع الذات الذي يشتمل على الآخر، وعلى هذا الأساس لاحظ ريكور أن "الإيديولوجيا مفهوم مثير للجدل إذ إنها لم تُنسب أبدا إلى ضمير المتكلم الأول "أنا"، إنها دائما إيديولوجيا شخص آخر، ويتم فهمها بالمعنى الضيق، كخطأ الآخر"[203]، وهو ما يعني رمزيا وعمليا انفصال الذات عن الآخر، وينتج عن هذا الانفصال انهيار الوجود المشترك وتصدع السلطة الجماعية المشتركة المبنية على الاعتراف كقوة تماسك هذا الوجود من خلال "المدخل المزدوج لظاهرة الاعتراف: فالاستقلالية الفردية لا تزدهر إلا داخل المجتمع حيث يتم الاعتراف بقيمة الفرد مقابل اعترافه بمديونيته تجاه المؤسسات السياسية"[204]، ومن ثمة فإن هذا الوجود الاجتماعي مؤسس على ذاكرة جماعية تستحضر السلطة المنسية كفعل رمزي يُوجه الجماعة ويدفعها إلى الفعالية التاريخية.

وبالنسبة لريكور فإن استحضار السلطة المشترك والوجود معا هو استحضار تخييلي لهذه الذاكرة ومنه فإنها تتجلى كخطاب من خلال السرد بما أن "السرد يمارس الذاكرة"[205] ويدفعها إلى التاريخ ونقل الوجود ليكون "الوجود الآن" بالمعنى الهيدغري وهو ما يعني أيضا أن زمن الذات يتدفق من آخَرها الذي يقوم بسردها أي بدمجها في الصيرورة الزمنية.

أما بالنسبة لليوتوبيا فإنها تضع الوعي على مسافة من الواقع الحاضر وتقترح واقعا جديدا وممكنا، إذ إنها من خلال "فكرة اللامكان تسمح بوضع النظام الثقافي على بعد مسافة منّا، فنراه من الخارج بدقة بفضل هذا اللامكان"[206]، ويمكن من خلاله كذلك وضع الذات على مسافة من سلطتها المنسية، غير أن الفرق بينها وبين الإيديولوجيا أن الإيديولوجيا تمارس الفعل الرمزي للسلطة كذاكرة بينما تمارسه اليوتوبيا كنبوءة يشتغل فيها المخيال الاجتماعي كانتظار، وبهذا تعمل الإيديولوجيا على التفريق بين اليوتوبيا الممكنة أي القابلة للسرد، ومنه تكوين الهوية

الجماعية وانخراطها في مجال زمني ممكن، وبين اليوتوبيا الوهمية التي تستعصي على بناء الفعل الرمزي والفعل الاجتماعي.

ويظهر أن الخيال الممارس في الإيديولوجيا كما في اليوتوبيا يقود إلى عملية نمذجة للوجود السياسي للإنسان والسلطة المشتركة داخل هذا الوجود، حيث أن "ما يُثبت صحة الفرضية القائلة بأن الوظيفة الأساسية لليوتوبيا لا تنفصل عن الوظيفة الأساسية للإيديولوجيا، هو أنهما يصلان إلى النقطة الحاسمة نفسها وهي السلطة"[207] وهذا ما يعني أن الخيال الجماعي في كل من الإيديولوجيا واليوتوبيا هو مستوى في الفعل الرمزي يقوم بترميم الذات من خلال استرجاع سلطتها كوجود لذاتها وسلطتها كوجود مع الآخر.

ففي الحقل العملي تستمر الذات في التعرف على نفسها من خلال الآخر، "فالذات لا تنفصل عن آخَرها، في أية مرحلة كانت"[208]، وهو مبدأ أخلاقي التزم به ريكور لإنقاذ الذات من تمركزها الذي يهشم الوجود السياسي ويحطم سلطة الذات، أي أن تمركز الذات (الغربية) وإنكارها للآخر وعدم الاعتراف به هو مرض الحداثة ومأساة تاريخها وذلك لفقدانها للطابع الأخلاقي، وبهذا المعنى نفهم عبارة ريكور: "الفلسفة أخلاقية (Ethique)، غير أن الأخلاقي (éthique) ليس أخلاقيا (morale) محضا"[209]، فالاعتراف بالآخر وجعله مشاركا في وجود الذات نفسها هو مبدأ الفلسفة الأخلاقي لكنه يتعثر في أخلاق (morale) الواقع الاجتماعي ويتراجع أمام أشكال الهيمنة والظلم والشر.

ومن هذه النتائج يعمد ريكور إلى وضع معالم إصلاح الذات في حقلها العملي ويذهب إلى اعتبار أن "استقلالية الذات مرتبطة بالاعتناء بالقريب، وبالعدالة مع كل إنسان"[210]، أي بالتعرف على الذات نفسها وإظهار وجودها الحقيقي وسلطتها الخاصة وكذا التعرف على الآخر دون الهيمنة عليه أو سلبه سلطته الخاصة، فذلك ليس من العدالة بما هي طابع أخلاقي للفلسفة ومن ثمة التأمل والتأويل، إذ "ليست العدالة مكان الدولة فقط، بل هي مكان الحقيقة والماهية"[211] فهي الوضع النظري والعملي الذي تلتقي فيه الآراء والسلطات دون مبدأ يُشرع للهيمنة والظلم والشر، فالعدالة ليست فقط علاقة تستوجب مراعاة حق الآخر، بل هي فعل من أفعال الذات الذي به تستكمل بناءها الشمولي، ولهذا فالعدالة بالنسبة لريكور ليست إلا العادل، ذاتٌ مسبوقة بوجودٍ عادل في سلطة مشتركة ومتساوية.

وعلى هذا "فالعدالة ليست مؤسسة من المعايير والقواعد والقوانين الموجودة في المدينة أو الدولة ولكن بوصفها الشكل الجوهري للعادل والعادل ما هو إلا الذات الخيرة في علاقتها مع الآخر"[212]، ومنه فإن فكرة العادل والخير تسترجع أفق الذات الأنطولوجي وإرادتها المحضة ورغبتها المتعقلة، ولذلك هي تندرج ضمن الطابع الأخلاقي

للفلسفة كما بيّنه ريكور يبحث يمكن الحديث عما أسماه ريكور بـ "عدالة الخطاب الفلسفي"[213]، ولعلنا بهذا نرى ريكور يجيب عن سؤال سقراط الموجه إلى جورجياس: "هل تعتبر الرجل الظالم متعقلا (Sophroncin) من حيث هو مرتكب للظلم؟"[214]، غير أنها إجابة لم تأخذ المسار البلاغي القصير لجورجياس "وفق منهج العبارة القصيرة" ولكنها اتخذت مسارا من المعرفة والاعتراف مليء بالدروب الوعرة والطرق الملتوية والمنعطفات والعتبات الكثيرة.

لقد اختار ريكور المسار الطويل للهرمينوطيقا عبر جدلية الإبستومولوجيا والأنطولوجيا في بناء قواعد التأويل، إذ يتحرك في اتجاه مخالف للطريق القصير لأنطولوجيا هيدغر عبر منعطفات وتعرّجات إبستيمولوجية كثيرة، كما أنه يعود إلى الحفر أنطولوجيا تحت المشروع الإبستيمولوجي للتأويل كالذي دشنه دلتاي. ويطغى على هذا المسار خياراتٌ كثيفة للمفاهيم واستبدالاتٌ كثيرة للأدوات المعرفية والمواضع الفكرية، ويجعل ريكور من جميع بدائله المفهومية إمكانات حقيقية لخوض الجدل الأساسي بين التفسير والفهم على طريق المنعطفات التأويلية، غير أن هذه الطريق مفتوحة على عالم لانهائي بسبب عجز في تجذير المشكلات الأساسية للتأويل، فهو إذ ينطلق من قاعدة أن التماهي بين الذات وذاتها أمرٌ مستحيل، فإنه يجعل القراءة التأويلية لعالم الرموز والأشياء والرغبات ضمن أفق مفتوح بين الذات وعالمها، أفقٌ لا يقف عند حدٍّ غير حذٍّ اتخاذه النص مرجعا وسيطا ومنظورا يتم عبره رؤية أشكال جديدة من وجود الذات.

وسطية الفهم بين التفسير والتأويل

بول ريكور نموذجا

د .مختار لزعر

قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون

جامعة عبد الحميد بن باديس،

مستغانم – الجزائر

إنّ الحقائق لا يتحقق فهمها وإدراكها إدراكا يقينيا، إلا بشدة البحث على كل الأخبار القديمة والحديثة، بكل اتجاهاتها الفكرية والفلسفية على حدّ سواء. يقول ابن حزم الأندلسي (ت456هـ): «إنّ الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدّة البحث. وشدّة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء، والأقوال، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج، والنظر فيها، وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف النّاس. ولا بدّ له من الإطلاع على القرآن ومعانيه. ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللّغة»[215].

وإذا كان كذلك، فإنّ التفكير في أي حدث كلامي سواء أكان منطوقا، أم مسموعا إنّما يستوجب حتما التفكير في انفتاحه؛ إذ لا بد لكي نصف مبدأ الانفتاح في أي فعل كلامي، يجب أن يتحقق ما يسمى بمفهوم الانسلاخ (Le dépouillement)[216] أي انسلاخ الكلام وتغيّره؛ إذ إنّ التواجد ضمن انفتاح الكلام بمفهومه الواسع الشامل، يعدّ مهمة جدّ صعبة ومستعصية، وبخاصة إذا كنا بصدد الحديث عن نصوص منفتحة انفتاحا مطلقا عبر حركية زمكانية متغيّرة ومتجددة؛ فإنّها تحتاج لا محالة في التعامل معها إلى خلفية معرفية؛ ذلك أنّ «القارئ يمثل على مستوى الوعي منظومة تتفاعل مع النص في مستوى المعرفي والإيديولوجي على السواء، حيث يمثل الجانب المعرفي مرجعية التفسير مجسدا في النظام اللّغوي، في حين يمثل الجانب الإيديولوجي مرجعية التقديم مجسدا في نظام النّص بحد ذاته»[217].

من هذا المنطلق، فإنّ موضوع التأويلية قد خاض فيه الباحثون على اختلاف اتجاهاتهم، وذلك ابتداء من سقراط (Socrate, 470-399 av. J.C)، وكذا أرسطوطاليس (Aristote, 384-322 av J.C)[218]... وصولا إلى عهد كل من وليهام ديلتاي (Wilhem Dilthey) وشلايرماخر (Schleir Macher) وإدموند هسرل (Idmund Husserl) ومارتن

هايـدجر (Martin Heidegger) وغـادامير (Gadamer) وبـول ريكـور (Paul Ricœur) وإمبرتـو إيكـو (Umberto Eco)، وغيرهم كثر...

وتجدر الملاحظة إلى أنّ مفهـوم التأويليـة قـد يـرتبط منـذ أمـد بعيـد بالنـصوص الدينيـة والفلـسفية بعامـة، ونصوص التوراة على وجه الخصوص؛ الأمر الذي يفسّر تفسيرا موضوعيا بأنّ التأويلية عند أهل الاختصاص، تعـدّ بحـق من المصطلحات الفلسفية، والأدوات الإجرائية لتفسير أو تأويل النصوص التي لا صلة لها بالنص الأدبـي في شيء[219].

وبعيدا كـل البعـد عـن تلكـم الإرهاصـات الأولى لنـشأة مفهـوم التأويليـة (Herméneutique)[220] في الكتـب المقدسة؛ اليهوديـة والمـسيحية مجـسّدا بوضـوح في تلكـم الجماعـات والفـرق مـن مثـل الـصدوقيين (Sadducéens)، والفريسيين (Pharisien)، والأسينيين (Esséniens) والغيوريين (Zélotes) والرؤيويين (Apocalyptique)؛ الأمر الـذي أفرز فيما بعد عدة أبعاد معرفية كلها لم تخرج عن

الجانب التفسيري/التأويلي، كل والزاوية التي راح ينظر إليها وهو لا يستطيع الانسلاخ عن واقعه المعيش[221].

على هذا الأساس يمكن طرح سؤال يصب في عمق عنوان المقال؛ وهو:هل هناك دليل علمـي معـرفي مـا يـبرر هذا التقاطع المعرفي الحاصل بين الخلفية المعرفية والفلسفية لشخصية بول ريكور القائمة على واقع الكتاب المقـدس - الإنجيل - وواقع التراث اللساني العربـي القائم على مبدأ الوحي؟

الثابت الذي لا شك فيه أنّ كل الدراسات سواء العربية أم الغربية هي قائمة على واقع النص الـديني المنبثـق من الـلـه سبحانه وتعالى دون الالتفات إلى ما وقع عليه من تحريف أو تبـديل مـا عـدا القـرآن الكـريم الـذي حفظـه الخالق سبحانه وتعـالى مـن كـل تبـديل وتغيـير؛ الـشيء الـذي يجعلنـا نلفـي انتباهـا ملحوظـا إلى أنّ غالبيـة الأحكـام المفاهيمية التي توقف عندها الغربيون تقترب إلى حد بعيد مع ما أشار إليها القدامى، وهو أفق لا نظن فيه ما ظنـت فيه تلكم النفوس المريضة من كون أنّ القدامى سبّاقون على الغرب، ولكن نقول ثمة تعامل من نوع خـاص جعـل مـن الغرب ينفرد بتخريجات تستحق بحق الصدارة والاهتمام، وهي في الوقت آنه لهـا القـدرة في أن تحقـق بعـدا تواصـليا بينها وبين ما هو كائن في التراث اللساني العربـي.

هذه حقيقة ما نشير إليها في هـذا المقـام بالـذات إلا لأن نقـول لأهـل التـسليم والتبعيـة والظـن المزعـوم في صلاحية التراث لكل زمان ومكان أن يتقوا الـلـــه في هـذا الحكـم ويعطـوا الحـق الـشرعي والمعـرفي والمنهجـي للطـرف الآخر - الغرب - حتى نستطيع في نهاية المطاف أن نحقق بعدا تواصليا بيننا وبينهم في إطار ما هو كائن في المدونتين - الغربية والعربية - دون مجاوزتهما بحال.

من هذا المنطلق وجدتنا أخي القارئ، نريد أن نعقد مقاربة مفاهيمية بين ما أشار إليه بول ريكور في شأن الفهم والتفسير والتأويل وما أشار إليه بعض من القدامى على اختلاف اتجاهاتهم، لنقول قولتنا في نهاية المطاف التي نحسبها أنّها لامست باب الحقيقة ولو من جانب معين.

العائد إلى خلفية المنظر الفرنسي (P Ricœur) بول ريكور يجد أنّ الرجل في كثير من المقامات لم يستطع أن يتخلى عن الخلفية المعرفية والفلسفية التي تربى في أحضانها منذ اعتناقه واقع الكتاب المقدس - الإنجيل - الأمر الذي أهّله في ما بعد أن يهتم في كثير من كتاباته بدراسة شمولية للخطاب ناظرا إليه بمنظار إطلاقي غير مقيد، بحكم أنّ الدافع أو المنطلق الذي كان ينطلق منه هو منطلق تأويلي لا يؤمن إلا بانفتاح عالم النص، وعليه ما هو الخطاب الشمولي في نظر بول ريكور؟ وما الفرق المفاهيمي والمنهجي بين عالم الخطاب وعالم اللغة في الحوالية التي يرد فيها كل واحد منهما؟ ثم هل بالإمكان أن نقبض على تخريجة تأويلية تتماشى ومقصدية كل من: الفهم، التفسير، والتأويل؟

بين اللغة والخطاب لدى ريكور:

ينطلق ريكور من قاعدة أساسية، مفادُها أنّ الخطاب هو"حدث اللغة"[222]، ومن ثم يقارن بين اللغة والخطاب لإمكانية استنتاج العلاقات أو أوجه المطابقة والاختلاف بينهما، فيشير إلى أهم المحطات في ذلك فيقول ما بيانُه[223]:

- بينما الخطاب يتحقق بشكل زمني ورهاني؛ فإنّ نسق اللغة هو افتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي.

- إذا كانت اللغة تفتقد إلى ذات بعينها؛ لأنّها الموقع المحايد مطلقا والذي تشغله كل ذات في صيانة خطابها؛ فإنّ الخطاب يحيل دوما إلى قائله.

- في اللغة لا تحيل العلامات إلا إلى علامات أخرى داخل النسق نفسه وبينما تخلو اللغة من عالم أو زمان أو ذات؛ فإنّ الخطاب يحيل دوما إلى موضوع معين وإلى عالم يصفه ويتمثله ويعبّر عنه، ففي الخطاب تتحقق الوظيفة الرمزية للغة.

- اللغة هي مجرد شرط التواصل الذي تتيحه الشارات أو القواعد أو القوانين، أما الخطاب فإنّه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات أو هو مساحة التواصل والتبادل؛ فلا يشكل عالما مغلقا، وإنّما يتوجه إلى الآخر وينعت ذاتا هي المخاطب.

- يستلزم الخطاب المعنى والمرجعية؛ أن نتكلم هو أن نقول شيئا حول شيء ما؛ فالخطاب يتوجه إلى مرجعية معينة، إلى ما وراء الخطاب. بعبارة أدق للخطاب مرجعية مزدوجة؛ قصدية وانعكاسية متوجهة نحو الشيء ومتوجهة نحو الذات.

إذا هي عتبة نحسبها تنم عن أفق علمي ومنهجي لبُعد الخطاب الشمولي الاستغراقي الذي ظل ريكور يؤمن به في شأن علاقة الخطاب بما يحويه من أبعاد تختلف باختلاف السياقات والمقامات؛ الأمر الذي يجعلنا نستشف بأنّ مفهومي:التفسير والتأويل قد استمرا جنبا إلى جنب مع واقع الخطاب.

من هذا المنطلق فإنّ بول ريكور يعد من أهم الرواد الذين استطاعوا إلى حد بعيد أن يتعاملوا مع مفهومي: التفسير (Exégèse) والتأويل (Interprétation) وفق ما يقتضيه ذلكم الضابط المعرفي القائم في واقع الكتاب المقدس - الإنجيل - ذلك أنّنا نجد في غالبية كتبه بعامة يحدد هذين المفهومين تبعا للخلفية المعرفية والفلسفية التي قام عليها الكتاب المقدس؛ مفهوما ومنهجا بل وموضوعا.

غير أنّنا نجد بول ريكور كغيره من النقاد الفرنسيين عند تناوله لمفهومي التفسير والتأويل لا ينطلق مما تقتضيه طبيعة كل منهما على انفراد، وإنّما يلتجئ إلى بعض من القرائن الخارجية والداخلية التي لها علاقة بعملية التحديد، وهي طريقة نحسبها بأنّها تعطينا رؤية شاملة لكل ما يتعلق بواقع المفهوم داخليا وخارجيا.

إنّ بول ريكور عند تعامله مع مفهوم التفسير أو التأويل يلتجئ إلى علاقة الفهم بالتفسير بحكم أنّ الفهم له القدرة الكافية في أن يحقق بعدا تواصليا مع التفسير ومن ثم التأويل، لكن وفق سياقات تختلف باختلاف الأحوال والمقامات. وعليه كيف تنطلق عملية إدراك المعنى عند بول؛ هل من الفهم إلى التفسير أم العكس؟ ثم موقع الفهم من التأويل هل يأخذ طابعا متميزا يختلف عن التفسير أم العكس؟

من الفهم إلى التفسير: (De la compréhension à l'explication)

لعل أول جدلية أو بالأحرى أول صورة للجدلية الوحيدة من نوعها، نجدها تنشأ مباشرة من أطروحتنا - على حد ريكور - في كون أنّ النص لا يعني البتة إدراك مؤلفّه؛ على أساس أنّ الفصل بين المعنى والقصد ينشأ عنه بالضرورة موقفا أصيلا، تندرج عنه تلكم الجدلية القائمة بين التفسير والفهم، وعليه إذا كان المعنى الموضوعي

(Signification objective) يختلف جملة وتفصيلا عما يمكن تسميته بالمعنى الذاتي أو الذاتوي (Signification subjective) للمؤلف؛ فإنّه يمكن لهذا المعنى أن يتجسّد بطرائق عدة. إنّ إشكال الفهم الصحيح لا يمكن أن يعالج عن طريق اللجوء ببساطة إلى مقصود المؤلف[224].

اللافت للانتباه أنّ هذا النوع من البناء يأخذ بالضرورة شكل دعاية على حد تعبير هيرسش (Hirsch) في مؤلفه الشهير

(Validity in Interprtation)؛ على أساس أنّه لا وجود لقاعدة تمكّن بحق القيام بتقديرات (Conjecture) جيدة، ولكن هناك مناهج للتحكم في مثل هذه التقديرات؛ هذه الجدلية القائمة بين التقدير والإقرار يشكل صورة لجدليتنا - ريكور - بين الفهم والتفسير. إنّ مثل هذين المصطلحين المتعلقين بجدلية الفهم والتفسير يوافق إلى حد بعيد ما أسماه شلايرماخر بـ: النظر البعيد أو بعد النظر (Divination) على أنّه يطلق في حق مبدأ الإقرار تسمية النحو التأويلي ((Grammatical de l'interprétation[225].

إنّه بدون شك الفهم الملازم لعملية التفسير التي تجعل من عالم الخطاب ينصاع إلى عملية شرحية (Explication) تقوم في أساسها الأول على شرح وتبيان دلالة العناصر اللغوية الواردة داخل السياق التركيبي، وهو ما جعل من ريكور يعتمد على تحديد مفهوم (Explication) على نية الشرح ظاهريا لا باطنيا. بعبارة أخرى إنّ المسكوت عنه أو غير المصرّح به في تعامل ريكور مع مفهوم (Explication) ليس هو الشرح وإنّما هو التخريج أو التأويل؛ وعليه وجدناه في كثير من السياقات عندما يتحدث عن بعد العلاقة بين الفهم والتفسير فإنّه يقصد بالدرجة الأولى كل ما له علاقة بالبعد الباطني لا الظاهري للتراكيب، وهي لفتة لطيفة تجعلنا نتيقن بأنّ ريكور لم يفرق في قضية الاستعمال بين التفسير والتأويل؛ فهما عنده شيء واحد لا يختلفان لا من حيث الاستعمال أو الوظيفة.

غير أنّنا نجد ريكور يشير في نصه السالف الذكر إلى قضية من الأهمية بمكان وهي النحو التأويلي (Grammatical de l'interprétation)؛ هذه القضية في اعتقادنا تعطي لشرعية الدرس النحوي شرعية لا تنطلق مما آمن به أهل التخصص من مبدأ التقعيد أو المعيارية التي لا تستطيع أن تتجاوز حدود القواعد المسلم بها، ولكنّها تحاول أن تعطي للنحو بعده الوظيفي الذي يحقق في نهاية المطاف تخريجا تأويليا يتماشى ومبدأ الاستعمال اللغوي القائم على حركية السياق.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية أنّ إشارة ريكور إلى ما أسماه بالنحو التأويلي يجعلنا نتيقن من أنّ النحو له من المؤهلات المعرفية والمنهجية أن يحقق بعدا تداوليا بين العناصر اللغوية الواردة داخل السياقات التركيبية؛ الأمر الذي جعل من ريكور ينظر إلى قضية التفسير ومن ثمة التأويل نظرة تقوم أساسا على بعد وظائفي يختلف باختلاف السياقات والمقامات.

ولكي نكون على بينة من أمرنا في حق هذه اللفتة اللطيفة في شأن تعامل ريكور مع التفسير والتأويل، ما نجده يصرح به تصريحا ظاهريا لكنّه يقصد بعدا آخر يصب في عمق ما يسمى بـ: اللامنطوق أو اللامنطوقية (L'indicibilité)، وذلك حين يرتب مراحل إدراك مبدأ القصود القائم في واقع الوجود الإنساني، على ما هو في العالم الكينوني، ثم في عملية الفهم، ثم الإطار التأويلي التخريجي، وأخيرا تأتي عملية التلفظ أو النطق[226].

بل نجده في مقام آخر يتناول مفهومي التفسير والتأويل من منظور ما يقتضيه النص الأدبي القائم على مبدأ الخيال؛ فيقول ما نصّه: «فإما أن ننزوي باعتبارنا قراء داخل انغلاق النص وأن نعامله كنص مستقل بدون عالم ولا مؤلف والحالة هذه نجدنا نفسرّه بواسطة دراسة علاقاته الداخلية أي بواسطة بنيته الخاصّة. وإما نرفع انغلاق النص ذلك وأن نكمّل النص في شكل كلام وأن نعيده إلى قلب التواصل الحيّ وفي هذه الحالة تجدنا نؤوّله»[227]، بله نجده في مقام آخر يشير إلى أن التفسير والتأويل من المفارقات التي لها علاقة بعالم الكاتب أو عالم القارئ سواء تعلق الأمر بالجانب النفسي أم الاجتماعي أم الثقافي[228].

ويذهب بول ريكور في نفس السياق إلى أنّ التأويل عندئذ عبارة عن فعل فردي ذاتي يخترق اللغة ويخترق النص في الوقت نفسه وذلك لامتلاك (L'appropriation) فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها[229].

بدون ريب إنّه المعنى الذي يتوسط بين التأويل والعملية التفسيرية التي تختلف باختلاف السياقات؛ الأمر الذي جعل من ريكور يعقد بعضا من الصور في تبيان المرجعية المعرفية والمنهجية لمفهوم المعنى في الوقت الذي أقر فيه هو بنفسه بأنّ ثمة وشائج استعمالية يقترب فيها كل من المعنى والفهم، لكنّه مع ذلك كله وجدناه يحاول بالقدر الكافي أن يعطي لكل واحد منهما حقّه الذي يستحقه داخل التركيب.

المرجعية المعرفية للفهم/المعنى:

يطرح ريكور كعادته تساؤلا وجيها في ما يتعلق بالمعنى قائلا:ماذا نعني بالربط المرجعي أو الوظيفة المرجعية (Fonction référentielle)؟ لعل مثل هذا التساؤل ينم على أنّنا - ريكور - في عملية التخاطب نخاطب معبّرا آخر؛ على أساس أنّ الفاعل في الخطاب يقول أمرا ما حول شيء ما، وهذا الذي يتكلم عنه يعد بحق مرجعا لخطابه؛ الشيء الذي يجعل من هذه الوظيفة المرجعية - كما هو معلوم - تأتي بها الجملة التي تحتل الصدارة بحكم أنّها الوحدة الأكثر بساطة في الخطاب[230].

ثم إنّ هذه الجملة تهدف في أساسها إلى بعض من لوازم الحقيقة على الأقل في ما يقتضيه خطاب التصريح؛ وهو ما يجعل من الوظيفة المرجعية تأخذ مهمة إلى درجة أنّها تشكل سمة أخرى لواقع اللغة، وذلك بفصل الإشارات عن الأشياء عن طريق الوظيفة المرجعية[231].

لكن لا يلبث ريكور وهو يتناول بُعد مفهوم المعنى في علاقته بالوظيفة المرجعية أو المرجعية المعرفية في حد ذاتها، حتى ينتقل إلى بعد مبدأ الاستعمال في علاقته بالنص وهو بذلك يريد أن يتناول العلاقة الثلاثية الرابطة بين المتكلم - المعبرون على اختلاف طبقاتهم - والمتلقي ثم الواقع أو الأحوال التي يجري فيها الحدث الكلامي أو الخطابي على اختلاف سياقاته.

يرى ريكور أنّ النص عندما يقوم مقام الكلام؛ فإنّه يحدث شيئا ذا بال واهتمام؛ حيث أثناء تبادل الحدث الكلامي يتحقق بين المتكلمين تداولا كلاميا، وذلك في تلازم ملحوظ مع الوضعية والواقع وكذا الواقع اللحظي للخطاب؛ على أساس عند تحقق هذا الواقع اللحظي فإنّ الخطاب يصبح غنيا من حيث المعنى. إنّ الرجوع إلى الواقع هو في الحقيقة رجوع إلى تلكم الحقيقة التي يمكن إظهارها أو برزوها من قبل المتكلمين أو بعبارة أدق الكائنة في واقع الخطاب[232].

إنّه النص القائم في باطنه على مفهوم الخطاب المجسّد أو المضبوط عن طريق الكتابة، تماما ما جعل من ريكور يقر بصريح العبارة أنّه "... ما هو مضبوط بالكتابة هو إذاً الخطاب بعينه يمكن قوله. أو بعبارة أدق يمكن كتابته لكن لا نصرّح به؛ على أساس أنّ الضبط من خلال الكتابة يحدث فجأة في موطن الكلام نفسه، بمعنى في ذلكم الموضع الذي يخلق منه الحدث الكلامي"[233].

غير أنّ ريكور لا يقف عند هذا الحد، بل نجده يبتعد إلى أبعد من ذلك حين يفرد وقفة متأنية لوضعيتين أساسيتين يمكن الاعتماد عليهما في مواجهة النص، في الوقت الذي قد حدّدت حواليتهما في نهاية القرن الماضي على يد ولهام دلتاي (Wilhelm Dilthey) وهما: الشرح (Expliquer)، والتأويل (Interpréter)[234].

يحدّد في هذا المقام دلتاي معنى الشرح (Expliquer) على ذلكم النموذج المعقول (Le monde d'intelligibilité) المفترض من قبل العلوم الطبيعية ومنتشرا بكثرة في العلوم التاريخية عن طريق المدارس الوضعية. جاعلا التأويل منبثقا في الأصل الاشتقاقي من الفهم (La compréhension)؛ الأمر الذي جعل منه أن يعتقد بأنّ التأويل يعد وضعية أساسية للتصورات العلمية مما يؤهله المقام لأن يكون بمثابة الحجر الأساس في التفريق بين هذه العلوم والعلوم الطبيعية[235].

لعل المسكوت عنه أو غير المصرّح به (Le non dit) في ما يتعلق بالتفرقة بين التفسير والتأويل لدى دلتاي ومن ثم ريكور كون أنّ التفسير يعتمد على الجانب السطحي للأشياء دون إعمال الجانب العقلي قصد إدراك ما يخفيه التركيب = مهما كان نوعه أو جنسه، وهي لعمري لفتة لطيفة في شأن تحديد مفهوم التفسير القائم على الشرح دون أن يتعداه، في الوقت الذي يكون فيه التأويل ملازما لعملية الفهم وهي بدون شك عملية داخلية للفظ بما يحويه من دلالات عميقة تختلف باختلاق السياقات والمقامات؛ الشيء الذي جعلنا نتنبه بأنّ مثل هذه الإشارة غير المصرح بها من قبل دلتاي وريكور تلتقي إلى حد ما مع ما أشار إليه الباحثون العرب الذين يشتغلون في حقلي:التفسير والتأويل. والتي جعلت من هؤلاء المختصين يتعاملون مع التفسير ليس انطلاقا مما توقف عنده القدامى وهم يقيدون حدود التفسير جاعلين ذلك بمثابة الحد الذي لا يجوز تجاوزه، وإنّما أهّلهم المقام لأن يضيفوا كثيرا من الأحكام في شأن المفهومين حتى يجلان كلا من التفسير والتأويل ينسجم مع طبيعة العلاقة القائمة بين الخطاب والواقع بكل ملابساته الداخلية والخارجية؛ وهي رؤية نعتقد أنّها تلتقي إلى حد بعيد مع ما أشار إليه كل من دلتاي وريكور.

إنّها تلكم الحقيقة المتعلقة ببُعد العملية التفسيرية - أي عدم الخروج عن الحد المرتسم - التي راحت تكبّل من العملية التأويلية التخريجية أن تعطي من عمقها وفضائها المعرفي، ما يجعل واقع النص القرآني يكون دائما في عطاء مستمر ومتواصل مع حركية الواقع المتجدد والمتغير. من هذا المنطلق أضحت كلمة التفسير - على حدّ تعبير محمد المصباحي - تدل «... على أنّ صاحبه يصادر على أنّ للحقيقة دلالة واحدة تواطؤية، لا تقبل التعدد والاختلاف. وهذا معناه أنّ الباعث الحقيقي لفعل التفسير هو رفض التفاسير الأخرى المختلفة للنص الواحد، اعتقادا من المفسّر أنها شروح خاطئة أو تطابقات مشوّهة للأصل، والرغبة في استبدالها بالتفسير الوحيد والضروري الذي يمتلك الحقيقة، والذي هو تفسير المفسّر الرافض للآخر. فيكون المحرّك على التفسير في الحقيقة هو الرغبة في الاستحواذ على الرجل المشروح والتوحّد به، لا الانفصال عنه والاختلاف معه واكتشاف الحكمة الخاصة. وأخيراً ونتيجة لما سبق يتضح أنّ التفسير دليل على أنّ صاحبه لا يعتقد في فكرة التقدم، إذ القيام بفعل التفسير معناه البرهنة على توقف الزمن، وعلى أنّ نقطة الخلق موجودة في الماضي ولا يمكن أن يكون لها مثيل في المستقبل. إنّ التفسير خنق للصيرورة وتجميد لها في جوهر ثابت وكامل لا تاريخ له»[236]. بل يبتعد محمد المصباحي، وهو يبيّن بُعد هذه العملية التفسيرية التراثية، بأنّ الحقيقة التي يظن المفسّر أنه قد توصل إليها، تكون بمثابة الحجر الأساس الذي لا ينبغي مجاوزتها بحال؛ على أساس أنّ المفسّر أو المبيّن يصير بعدها حجة وسلطة ثابتة أو إماما كاملا لا يناقش، ولا يردّ له قول، أو حكم في ما توقف عنده، وبالتالي فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق والإبداع. بعبارة

أخرى: «... عندما تكون الحقيقة واحدة وجودا ودلالة، وتكون موجودة وجودا موضوعيا، وتكون ثابتة في بينتها العقلية الوجودية، خالدة بالنسبة إلى زمانها، ويكون قد سبق لأحدهم في الماضي أن توصل إلى كشفها وإلى صياغتها في قول مكتوب؛ فإنّ معنى ذلك بالنسبة لفكرنا الفلسفي القديم أنّ ذلك الرجل صار حجة وسلطة ثابتة أو إماما كاملا لا يناقش، معتبرا قوله تاما غير قابل للتجاوز ومن ثم فليس على الفكر اللاحق سوى أن يقوم بعملية واحدة هي عملية التفسير لا الخلق والإبداع»، المرجع نفسه.

يعود ريكور كعادته مقترحا مصير هذا التعارض القائم بين الشرح/التأويل في ضوء توجهات المدارس المعاصرة، معتبرا بأنّ مفهوم الشرح هو في الواقع قائم على مبدأ التنقل، ومن ثم فهو ليس ألبتة من موروثات أو مخلفات العلوم الطبيعية، وإنّما هو ذلكم النموذج اللساني المحض، على أن تكون جهة التأويل قد تلقت من الهيرمنيوطيقا الحديثة تحولات عميقة مما أدى ذلك إلى إبعاد التأويل عن المفهوم النفسي للشرح على حد تعبير دلتاي[237]؛ الشيء الذي جعل من ريكور يحاول قبل الدخول في المعاني الجديدة للشرح والتأويل أن يطرح تساؤلا مبدئيا مفاده على النحو الآتي: ماذا يعني بالنص؟[238].

إنّ كل خطاب - على حد ريكور - مثبت بالكتابة يسمى نصا. انطلاقا من هذا التحديد؛ فالتثبيت الذي تقوم به الكتابة هو ثبت بنائي من النص في حدّ ذاته. ,ولكن ما هو الشيء الذي تثبته أو تضبطه الكتابة؟لقد قلنا - ريكور - كل خطاب، وهل هذا يعني أنّ الخطاب يكون أولا منطوقا حسيّا أو ذهنيا؟بادئ ذي بدء كانت كل كتابة على أقل تقدير لا تخرج عن الكلام، وعليه يمكن القول؛ هل هناك علاقة تربط النص بالكلام؟[239].

ثم إنّ كل كتابة - ريكور - تنضم إلى أجزاء الكلام السابق، تماما ما نلمسه من خلال ذلكم الكلام مع دي سوسير الذي يتحقق بحق في اللغة عن طريق الحدث الخطابي القائم على إنتاج خطاب مفرد لمعبر واحد، ومن ثم فإنّ كل نص بالنظر إلى جانبه اللغوي له نفس الوضعية للفعل الإنجازي للكلام. إنّ الكتابة باعتبارها إنشاء أو تواردا؛ فإنّها تكون لاحقة بعد الحدث الكلامي أين تكون مضبوطة أو محكمة في ظل ذلكم الرسم البياني التخطيطي المدرك[240].

ثم لا يلبث ريكور على هذا الحال حتى يشير إلى حقيقة معرفية تتعلق بماهية النص حين يربطه بواقع الخطاب والكتابة، ولكن من منظور نفسي شعوري لامرئي؛ فهو يرى في هذا المقام بالذات بأنّ "النص هو عبارة عن خطاب مثبت بالكتابة؛ على أساس أنّ ما هو مثبت بالكتابة الخطاب الذي يمكن أن ينزل إلى مرتبة القول به والتصريح بشأنه حقيقة. بعبارة أدق النص هو ذلكم الخطاب الذي يمكن كتابته بحكم أنّنا لا نستطيع قوله، وعليه فالإثبات من

خلال الكتابة يحدث طرفة عين في قلب الحدث الكلامي، بمعنى في المكان الذي كان من الممكن أن يخلق أو ينبثق منه الكلام. في هذا الصدد يمكننا التساؤل - على حد تعبير ريكور - فيما إذا لم يكن النص نصّا حقيقيا لا يقتصر فقط على تدوين كلام مسبق، وإنّما عندما يتموقع مباشرة في الحرف تماما ما يعنيه الخطاب بالذات"[241].

ثم ما يلفت التنبه أنّنا نجد ريكور يعتقد في السياق نفسه بأنّ ما يعطي ثقلا معرفيا لا يستهان به للعلاقة المباشرة بين ما يفصح عنه الملفوظ والكتابة، هو وظيفة القراءة بالمقارنة مع الكتابة؛ في الوقت الذي تستدعي فيه الكتابة قراءة من خلال تلكم العلاقة السالفة الذكر التي تسمح في ما بعد بتشكيل معنى التأويل[242].

بناء على ما سبق ذكره يرى ريكور بأنّ القارئ يأخذ مكان المقروء أو الباث مثلما تأخذ الكتابة بالتناظر مكان التعبير ومكان المعبّر. في الحقيقة إنّ الصلة أو الرابطة بين فعلي:يكتب ويقرأ ليست حالة خاصّة من صلة يتكلم/يجيب. إنّها ليست لها صلة بالمتكلم بله التخاطب. لا يكفي القول بأنّ الكتابة هي تخاطب مع الكاتب من خلال مؤلفه، وإنّما يجب القول بأنّ صلة القارئ بالكاتب هي صلة ذات صبغة أخرى؛ على أساس أنّ التخاطب هو في حقيقة أمره تبادل للأسئلة والأجوبة معا.

لا يوجد تبادل من هذا النوع ما بين الكاتب والقارئ؛ لأنّ الكاتب لا يضع مكانه في موقع المجيب على القارئ الكاتب التفريق بين اتجاهين اثنين:فعل الكتابة وفعل القراءة؛ هذان الفعلان لا يمكن أن يتواصلا بحال؛ فيكون حينها القارئ غائبا عن الكتاب، والكاتب غائبا عن القراءة؛ الأمر الذي يجعل من إنتاج النص يقوم على حجُب مزدوج؛ حجُب للقارئ وحجُب للكاتب، وبهذه الكيفية يختلف النص عن الخطاب جملة وتفصيلا[243].

إنّها بدون شك تلكم العلاقة القائمة بين الأدلة و(الأعيان)، والتي تعد بحق من المقولات (Les Categories)[244] الأساسية عند الرواقيين، الذين طرحوا قضية الدليل وهم يتعاملون مع عالم الألفاظ في علاقتها بالمعاني؛ الأمر الذي جعلهم يحدّدون تركيبته السياقية من أنّها لا تخرج عن ثلاثة عناصر وهي على النحو الآتي:

- المرجع أو المشار إليه - الشيء - (Referent).
- التصور الذهني أو المعبّر عنه (Lecton ou dicible).
- ثم اللفظ (Mot). على أنّه قد يرد المعبّر عنه في بعض السياقات التركيبية كاملا فيعطي بُعدا منطقيا، أو غير كامل فينتهي مباشرة إلى تلك الحدود التي لا تخرج عن إطار الكلمة[245].

ما يمكن قوله:

إنّ العلاقة الكائنة بين التفسير والتأويل لدى بول ريكور (P. Ricœur) هي العملية التفسيرية/الشرحية التي جعلته في كثير من السياقات يستخدم مفاهيم تحتاج إلى نوع من الدقة المتناهية في عملية الإطلاق؛ على أساس أنّنا قد وجدناه في كثير من السياقات في كتابه (Du Texte a l'action) يوظف مفهوما لمعنيين أو إطلاقين اثنين، وهو مفهوم: (Explication) الذي يطلق - ريكور - على معنى الشرح/التفسير والتأويل، وهو تعامل نعتقد أنّه لا يفي بالغرض المقصود من حيث ما يدل عليه كل منهما من بعد وجودي معرفي داخل الحوالية المعرفية والمنهجية التي ينتمي إليها.

من هذا المنطلق فإنّ موقع الفهم وهو يتوسط بين التفسير والتأويل لدى ريكور يحتاج إلى نوع من إزالة الغبار عنه، بحكم أنّنا نعتقد أنّ الموقع الحقيقي للفهم هو ما لازم التأويل لا التفسير؛ على أساس أنّ ريكور في كثير من المقامات راح يتعامل مع الفهم ليس انطلاقا من ذاتيته الوجودية والمعرفية التي تتماشى والسياق الذي يليق به، ولكنّ وفق ما أملته عليه الخلفيات الدينية التي كان يؤمن بها منذ زمن بعيد.

إنّ الفهم مثلما له القدرة في أن يحقق بعدا تواصليا مع الجانب النفسي الباطني له القدرة أيضا في أن يحقق بعدا تواصليا من نوع خاص مع الجانب العقلي الذي همّه الوحيد هو استنباط الأبعاد المعرفية التي تنطوي تحت عالم الخطابات على اختلاف أشكالها؛ الشيء الذي يجعل من حركية الفهم تحقق نوعا ما انسجاما وترابطا بين الواقع التأويلي.

من هذا المنطلق - وفضلا عن تلك القيمة التاريخية التي حاولنا بكل ما نملك وما تيسّر لنا القبض عليه من خلال قراءتنا المتواضعة لشخصية بور ريكور - فإنّنا نزعم - إن جاز لنا المقام أو الحكم في ذلك - أنّ هذه الرؤية التي حاولنا التوقف عندها بشيء من التحليل والبيان إنّما تشتمل في الحقيقة على بذور الإطار الفكري/الفلسفي الكلّي الذي راح عن طريقه يتحرك ريكور، كما أنّها احتوت أيضا على أصول تلك الإشكاليات الرئيسة التي شغلته على مرّ الأزمان، والتي غدا يحاول بكل ما يملك من زاد معرفي أن يجيب عنها - أو عن بعضها على الأقل - وذلك في ما خلّفه لنا من كتب ومصنفات يعجز العقل البشري الآن التوقف عندها جملة وتفصيلا.

إنّ سائر المصنفات على اختلاف اتجاهاتها أو مجالاتها التي تحدثت عن الجانب التأويلي يمكن النظر إليها على أنّها تطوير، وتفصيل، وتأصيل لكثير من الأفكار والآراء التي ضمنتها تلك المدونة التراثية(الفلسفية/النقدية)؛ على نحو كلّي اختزالي.

لقد سبقت الإشارة من خلال ذلك التطواف الذي حاولنا التوقف عنده سابقا، إلى أنّ من أوجه القصور التي أورثت - في اعتقادنا - الجانب التأويلي عند ريكور، هو إهمال البحث المنقّب لمفهوم التأويل في حدّ ذاته. وفكرة التأويل هذه ليست أمرا جديدا في النظر الاجتهادي المتعلق بالنص الديني - الإنجيل - إذ إنّ إلقاء أدنى التفاتة في تاريخ واقع المعرفة يهدي بالمرء المتبصّر بأنّ كثيرا من الذوات على اختلاف نحلها ومذاهبها قد استخدمت الجانب التأويلي وهي تتعامل مع واقع النصوص ابتداء من النصوص المقدسة (اليهودية/المسيحية) وانتهاء إلى النص القرآني، غير أنّ صياغة الجانب التأويلي صياغة منهجية متكاملة كان على من سار يشتغل به بين الحين والآخر أن يقيّد له الزمن الواقعي من يجعل له بعضا من الضوابط والمعايير التي يتم عن طريقها التعامل بها مع النصوص التي تتدخلها العملية التأويلية.

وإذ لسنا هنا في مقام له علاقة بالجانب التقويمي أو التأريخي لتلك المفاهيم التأويلية في منشئها وتطوراتها ومآلاتها؛ فإنّه لا يفوتنا أن نؤكّد أنّ البحث في واقع مفهوم التأويل وكلياته وذلك في علاقته بكل من الفهم والتفسير، شأنه شأن النظر في سنن تلك القوانين الكائنة في حركية التاريخ وكذا علم الاجتماع، قد ارتبطت في الغالب الأعم لدى غالبية المفكرين الغربيين والمسلمين على اختلاف اتجاهاتهم بهموم تحديد ما يمكن تسميته بالمرجعية والوجهة، والسّعي لاستئناف المسير الحسن الذي يتماشى إلى حدّ بعيد مع ما تقتضيه الوقائع والمستجدات.

إنّ تعامل المتلقي (مهما كان المقام الذي يحتله) مع واقع المعرفة من بابها الإطلاقي لا يستطيع أن يحرّك بؤرة ضوئه النبراسي إلا وُفق ثلاث مستويات، وهي الاختلاف والجدل والغموض المفاهيمي (اللفظ/السياق)؛ هذه الثلاثية التي يتولد عنها حقيقتين اثنتين: أحدهما "استقرار" والثانية: عدم استقرار. ففي الحالة الأولى يتحقق ما يسمى بنية التقليد والتبعية للذات الإنسانية التي لم تستطع الانسلاخ عن هذا المبدأ الأخير، أو لربّما اكتفت في كثير من المقامات بما كان النص يمليه عليها من أحكام تختلف من سياق إلى آخر؛ الشيء الذي جعل من الذات الإنسانية المتلقية لمثل هذه الأحكام والضوابط تنسى أو تتناسى تلكم التساؤلات الوجيهة المنصبة أساسا على واقع الشرعية التي تتوسط بينها وبين عالم النص فهي تبعية مطلقة لا تستطيع الذات الابتعاد عنها طرفة عين.

أما في الحالة الثانية والقائمة على الشرعية المعرفية؛ فإنّها لا تنزاح عن هذه الثلاثية الفطرية/الوجودية التي ظلت حينا من الدّهر ولا زالت تسير مع سبيل اثنين لا ثالث لهما:أحدهما عالم الذات المتلقية لهذا الحدث الكلامي الإطلاقي، والثاني السياق الواقعي الحالي بكل ملابساته الداخلية والخارجية.

إنّ الاختلاف والجدل والغموض المفاهيمي، تبقى جوانب شكلية صرفة؛ لأنها تعكس حقيقة تعدد النظرات الإبستيمولوجية لطبيعة العقل الإنساني، وليست على الإطلاق تجليا للتناقض الذي قد يفرق بين الميولات الذاتية التي لها علاقة وطيدة بكثير من الحقول المعرفية على الإطلاق تماما ما حاول ريكور التخلص منه ولكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلاً.

إذاَ هو الفهم القادر على تحقيق وسطية بين التفسير/الشرح والتأويل؛ الأمر الذي جعل من واقع الفهم يحدث نوعا ما انسجاما على مستواه الداخلي مع التأويل، ويحدث تناسقا أو ترابطا مع التفسير، وهو إذ ذاك يبقى في استمرار مطلق يسير وفق ما يقتضيه الإطار التأويلي القائم على مبدأ التخريج غير المتناهي، وهي لفتة حتى ولو لم يصرّح بها ريكور في كتاباته إلا أنّنا نلمسها في كثر من السياقات غير المصرّح بها.

إنّ مثل هذا التقاطع الحاصل بين الفهم والتأويل ثم التفسير نجد ما يبرره لدى في التراث اللساني العربي وبالضبط عند من تناولوا التأويل من زاوية فلسفية - ابن رشد وغيره كثر - وتصوفية - ابن عربي وغيره كثر - هؤلاء الذين استطاعوا إلى حد بعيد أن يتناولوا الفهم في علاقته بالتأويل وفق طريقة جعلت من مسار الفهم يؤتي أكله كل حين بإذن العملية التأويلية التي تختلف باختلاف السياقات والأحوال المقامية.

التاريخ من التأسيس الإبستيمولوجي

إلى التأصيل السردي عند بول ريكور

جنات بلخن

جامعة قسنطينة .الجزائر

تمهيد:

في إطار تمييزه عن الحيوان نعت الإنسان بجملة نعوت وصفات فقيل عنه حيوان ناطق سواء كان نطقا داخليا - تفكير - أو نطقا خارجيا - لغة - وقيل عنه حيوان اجتماعي لا يستمر وجوده إلا في صحبة الآخرين الذين يتبادل معهم علاقات التأثر والتأثير وهو على حد تعبير أرسطو Aristote الذي أقر هذه المقولة لن يكون وحيدا إلا إذا كان وحشا أو إلها، فهو لا يعيش في برج عاجي معزولا ولكنه يحيا باجتماع مع غيره من بني جنسه في بنيات اجتماعية صغرت أم كبرت. كما قيل عنه حيوان أخلاقي يملك ضربا من الوعي الأخلاقي يميز بموجبه بين ما هو خير وما هو شر. وهو أيضا حيوان رمزي ورامز لانفراده عن جميع المخلوقات بالسلوك الرمزي وبالقدرة على استعمال الرموز والتعامل معها. ويجوز لنا في هذا السياق وصفه أيضا بأنه حيوان تاريخي باعتباره الكائن الوحيد الذي يعيش أبعاد الزمان الثلاثة: الماضي، الحاضر والمستقبل. إذ شتان بين الإنسان الذي كسر حدود المكان والزمان إلى ما هو خارج المكان، وبين الحيوان الذي لا تستطيع قدراته أن تمتد أكثر مما تتطلبه حاجاته البيولوجية، ومثلما لا يستطيع أن يتخطى حدود المكان، فإنه لا يستطيع أن يفلت من قيود الزمان، فالحيوان أسير اللحظة الحاضرة لا ينفذ إلى ماضيه ولا يتطلع إلى مستقبله، يبقى الإنسان هو الكائن الوحيد الزماني الثلاثي الأبعاد.

لا يخفى على أحد أن التاريخ هو فرع من فروع العلوم الإنسانية. والعلوم الإنسانية كما يعرفها العام والخاص هي التي تتناول الإنسان البسيط حيويا المعقد إنسانيا. والتاريخ على غرار العلوم الإنسانية يسارع إلى إلقاء الضوء على لغز الإنسان الذي أُشكل فهمه على الإنسان وذلك من زاوية علاقته بماضيه وحاضره ومستقبله. لكن رغم أهمية الدور الذي يلعبه التاريخ بالنسبة للإنسان سواء في صيغته الفردية أو في صيغته الجماعية يظل من المواضيع الأكثر حساسية والأكثر تعقيدا لا سيما من جانب الأدوات التي يستنطق بها المؤرخ الوثيقة والأثر. وحتى نكون أكثر وضوحا مشكلة العلوم الإنسانية عموما والتاريخ خصوصا هي مشكلة المنهج، ومع كل ما تحصل عليه التاريخ من استقلالية عن الفلسفة تحدد معها موضوعه ومنهجه حتى أنه غدا علوما داخل العلم الواحد، إلا أن مشكلات عدة ما

تزال تطرح حول مسائله المنهجية بالخصوص. وهي المشكلة التي تشعب النقاش حولها في السنوات الأخيرة خاصة بعد فشل كل من المنهج التأملي والمنهج التجريبي في الوصول إلى فلسفة تاريخ تعبر بصدق عن حقائق التاريخ وقضاياه.

في ظل هذه الأزمة التي عاشها البحث التاريخي في النصف الأول من القرن العشرين (20م) بين أنصار النزعة الموضوعية، وأنصار النزعة المثالية التاريخية ما فتئ السؤال القديم المتجدد يطرح نفسه ما طبيعة التاريخ؟ وتأتي أهمية السؤال من أن الطبيعة هي التي تحدد المنهج المناسب لدراسته. في هذا السياق يمكن للفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur أن يساعدنا على تنمية النقاش حول منهج التاريخ. وهو المرتحل فوق أرضيات معرفية كثيرة والغائص في أشكال التعبير الإنساني لم يجد مندوحة للانخراط في هذا الصراع عارضا ومستعرضا قواه المفهومية حول منهج التاريخ وحول كتابة التاريخ.

I - تعددية قارة في دوائر الحقيقة التاريخية:

لا مراء في أن سؤال الحقيقة على مستوى التاريخ هو من أعقد الأسئلة الفلسفية، لا يعود الأمر إلى طابع الحقيقة ذاتها وفقط وإنما أيضا بالنظر إلى مستتبعات هذه المشكلة من قبيل المشكلة المطروحة على مستوى علاقة الذات الباحثة بموضوع البحث. كيف يجب أن ننظر إلى هذه العلاقة من زاوية التاريخ؟ يبدو السؤال لأول وهلة ساذجا لسذاجة إجابته عند البعض، أما عند البعض الآخر فيبدو دون جواب جاهز ونهائي لأنه يتطلب قراءة متأنية. بين من يشيد بأهمية الذات في البحث التاريخي وبين من يعمل على استبعادها من حقل البحث التاريخي تتعدد تأويلات وقراءات هذه العلاقة. علما، أن هذه العلاقة ليست وقفا على التاريخ وحده بل كل المجالات المعرفية عموما والإنسانية خصوصا تقارب هذا الحقل من خلفيات ومرجعيات مختلفة وتتوصل إلى وجهات نظر متباينة. وهذا التشعب في التناول هو الذي يفسر التشعب الواسع في سبل فهم هذه العلاقة.

لقد أبرز ريكور التوتر الحاصل في مجال التاريخ بين الذاتية والموضوعية، الأولى بما هي تُعايش وتُعاني الماضي والثانية بما هي طموح في الاتفاق والمؤرخ بين هذه وتلك يجد نفسه في مأزق حقيقي، لذلك انصب جهد ريكور حول هذه المسألة باحثا في السبل التي من شأنها معالجة حوادث التاريخ بطريقة تحفظ لها وجودها الموضوعي حتى يتمكن المؤرخ من التموضع بشيء من القرب والبعد من الحدث التاريخي وهو ما يصطلح عليه ريكور بمصطلح distanciation* الذي يدل على خلق مسافة بيننا وبين انتمائنا الثقافي والتاريخي، تمنعنا هذه المسافة من الانصهار التام كما تجنبنا الاغتراب الكلي وما هذه المسافة إلا لحظة نقدية تصلنا بماضينا وتراثنا كما تصلنا بالآخرين المختلفين عنا في حاضرنا ومستقبلنا. ومن ثمة، فالفهم الموضوعي للتاريخ لا يلغي إمكانية النشاط الإنساني الذاتي.

إن ريكور بهذه الرؤية يبرهن على مدى فشل المعرفة الموضوعية في الإمساك بالمعرفة الإنسانية عموما والتاريخية خصوصا. وهي بدعوتها للعلمية في تفسير التاريخي إنما تبحث عن امتلاك ساذج وماكر للحقيقة. ونظرا لما تتميز به الحادثة التاريخية فإنه من الصعب أن تتم دراستها بروح علمية نزيهة ذلك لأن المؤرخ إنسان، رغم اجتهاده في أن يكون موضوعيا لا يستطيع أن يكتب التاريخ إلا طبقا للواقع الذي يحياه فيعيشه من خلال اهتماماته وانفعالاته وتربيته ومثله وكل ما له صلة بالذات. واضح أن ريكور في هذه القضية بالذات يضم صوته إلى صوت غادمير Gadamer الذي يذهب إلى أن أول شرط لإمكانية قيام علم تاريخي la première condition de possibilité de la science historique هو أن الذات الدارسة وموضوع الدراسة لا يتمايزان[246].

ولأن علاقة الذات الباحثة بموضوع البحث تتأسس على صلة تفاعلية وثيقة قلما تضاهيها علاقات أخرى في ميادين معرفية مغايرة، فإن المؤرخ بوصفه كائنا بشريا تاريخيا متناهيا يؤول ويفهم الحدث التاريخي ضمن وضع أو مقام تاريخي محدد خاص به لا يمكنه أن يؤسس إلا لمعرفة تاريخية مؤطرة زمانيا ومكانيا أي حقائق لها حدودها الزمانية والمكانية. ومن ثمة، فإن وجود حقيقة واحدة عند ريكور ليست إلا إغراء ماكرا أو حلما وهميا سرعان ما يتبخر على عتبات الحقيقة النسبية والمتعددة.

أول من أطلق فكرة تاريخ شمولي وحقيقة تاريخية مطلقة هو كانط Kant وذلك في بحثه: "فكرة التاريخ الشامل من زاوية السياسة الكونية" فيه يسمي الذي يقوم بهذه المهمة بالفيلسوف المؤرخ، فهو فيلسوف من جهة تمييزه بين ما هو مهم في القضايا الإنسانية وهو مؤرخ لأنه قادر على استيعاب تاريخ كل العصور[247]. من كانط إلى هيغل Hegel انتقل مشروع تشميل التاريخ العالمي الذي يقول بخصوصه هيغل: "ليس المقصود منه مجموعة من التأملات حول التاريخ أملتها دراسة وثائقه... بل المقصود تاريخ العالم نفسه"[248] بما أن العقل يحكم العالم - وهي الفكرة التي ينبغي أن تتبناها الفلسفة في كل الأوقات والمواضع - فإن تاريخ العالم لا يخرج عن كونه عملية عقلية تسعى إلى إقامة تاريخ شامل للروح يجمع الماضي مع الحاضر مع المستقبل في مفهوم واحد منطقي، مثل هذا الديالكتيك المنطقي يجب أن يبتعد عن الميثولوجيات وكل ما له صلة بالسرد لأنها ليست إلا صورا مبهمة في فهم التاريخ.

يتساءل ريكور بهذا الخصوص عن هوية هذه الروح الكلية التي توحد أرواح الشعوب وروح العالم، هل هي روح لاهوتية أم أنها روح ناسوتية؟ يبدو الفصل في هوية هذه الروح مستحيلا حسب ريكور. لكن رغم إخفاقنا في تحديد هوية هذه الروح "تبدو لنا اليوم وكأنها عضو مبتور من تشميل مستحيل... ومهما كان نقدنا جائرا فإن ما

تخلينا عنه هو موقع هيغل نفسه فنحن لم نعد نبحث عن الأساس الذي يمكن استنادا إليه التفكير بتاريخ العالم بوصفه كلا مكتملا"[249]، فالمعرفة المطلقة غير ممكنة وشمولية التاريخ مستحيلة ووهمية، لذلك وجب التخلي عن موقف هيغل في مشروعه التشميلي. وهو المشروع الذي يستعيض عنه ريكور بفكرة التجميع totalisation التي بإمكانها أن تلعب دور الوسيط بين لحظات الزمن كحاضر أبدي عن طريق استعادة الماضي في الحاضر وفتح أفق المستقبل على إمكانات الحاضر، يقول ريكور بهذا الشأن: "لكن يظل هناك مجال لطريق آخر ألا وهو الوساطة المفتوحة النهاية والناقصة وغير المكتملة، أعني شبكة منظورات متقاطعة بين انتظار المستقبل وتلقي الماضي وتجربة الحاضر"[250].

مثلما يجب التخلي عن موقف هيغل من التاريخ كذلك يجب التخلي عن موقف فوكو Foucault الذي يذهب إلى أن التاريخ رغم نسبيته يجب أن يكون شموليا وكلما حاولت الحقيقة التاريخية أن تكون مطلقة ظهرت بشكل جلي بوادر لولادة تاريخية وعلى العكس من ذلك كلما استسلمت الحقيقة التاريخية لنسبيتها ورضيت بتعددها اقتربت من سذاجة الرواية وضاع مضمونها الموضوعي الذي يجب أن تسعى لتحقيقه.

من هذا المنظور الحقيقة التاريخية ليست حقيقة مطلقة لأنها خاضعة لمعطيات زمنية موجهة إيديولوجيا ومتأثرة بكفاءات عقلية متصلة بشخصية المؤرخ. وما المؤرخ إلا ذات في نهاية المطاف هي نتاج لخطاب إيديولوجي وسياسي وثقافي وديني معين، ليس معنى هذا أن المؤرخ مجرد ذات متعالية تملك سلطة القراءة وإضفاء المعنى والمعقولية على الحدث التاريخي، على العكس من ذلك يجب على المؤرخ أن ينخرط بطاقاته الفكرية والتأويلية في حقل الموضوع التاريخي، إذ هو في المحصلة تاريخه الخاص. وهذا ما يشير إليه ريكور بقوله: "إن هذا التاريخ ليس منطق تصورات وهمية لنتاج وأعمال فلسفية ولكنه مخطط من الذات إلى الذات"[251].

إن استحالة بناء الظاهرة من جديد يجعل المؤرخ يلجأ إلى خياله على غرار ما يفعله الأديب فتتسرب الذاتية إلى أحكامه وتفسيراته وتغيب الموضوعية شرط المعرفة العلمية، لذلك فالموضوعية التي يشير إليها ريكور ويرقبها التاريخ ليست هي الموضوعية الفيزيائية ولا هي الموضوعية البيولوجية التي تتعامل بالأساس مع الأشياء المادية كما أن الذاتية التي يفرضها المؤرخ ليست أي ذاتية إنما هي الذاتية التي تتفق مع الموضوعية خدمة للحقائق التاريخية.

لا يمكن الحديث عن استقلال مطلق وكلي للموضوع التاريخي عن الذات المؤرخة لأن تجربة التأريخ تنطوي دائما على فكرة أن المرء لا يمكنه أن ينتزع نفسه من هذا التاريخ. وبالتالي فالموضوعية التاريخية لا تعني الحقيقة المطلقة وإلا انقلبت إلى ضرب من التأريخ للتأريخ لا طائل منه بل الموضوعية التاريخية في تعدد الحقائق ونسبيتها.

وتعدد الحقائق ليس من اختصاص المنهج التجريبي العلمي بل هو من اختصاص السرد، إذ يبدو السرد الذي شغل فضاء لا يستهان به في فلسفة ريكور قادر على تخليصنا من الرؤية الأحادية للحقيقة التاريخية وبعث التعددية في الحقائق التي تسكن عالمنا. وإذا كان السرد هو القالب الذي يمكن أن تسكب فيه الحقائق التاريخية. فكيف يمكن للسرد أن يكون جسرا لتعدد الحقائق التاريخية؟ وقبل ذلك كيف يمكن الجمع بين الخطاب السردي والخطاب التاريخي؟ وإلى أي مدى يمكننا ذلك؟

II - السرد والتاريخ: مشكل الانصهار وإشكال القطيعة:

إن المستقرأ لمشروع ريكور الفلسفي الذي شرع فيه وبقي يعمل على انجازه حتى اللحظات الأخيرة من حياته يجده يتميز بأربع محطات رئيسية أو لحظات لا غنى عنها لاستكناه هذا المشروع. من لحظة الرمز symbole إلى لحظة النص texte إلى لحظة الفعل action فلحظة السرد narration يلخص ريكور رحلته الفلسفية في مصطلح "أستطيع". وفي سلم ترتيبي لقدرات الإنسان المتعلقة بالاستطاعة يضع القدرة على الكلام في المرتبة الأولى وفي المرتبة الثانية تأتي القدرة على العمل وتأتي القدرة على السرد في المرتبة الثالثة والأخيرة[252]. جاء السرد في المرتبة الثالثة ليس لأنه أقل شأنا من الكلام والفعل بل لأنه يحتويهما معا فهو كلام حول فعل ما.

تأتي أهمية اللحظة الأخيرة - السرد - في كونها ملتقى اللحظات الأخرى، فإذا كانت نظرية الفعل تحتل منزلة الوسيط بين نظرية النص ونظرية التاريخ، فإن السرد يشكل بهذا الصدد نقطة اللقاء بين نظرية النص ونظرية الفعل ونظرية التاريخ. كيف ذلك؟ يشرح ريكور: "التركيب السردي يعمل على الأفق النصي، والفعل الإنساني هو ما يحاكيه السرد، وأخيرا فالسرد يروي تاريخا"[253]. علاوة، على ذلك لا بد أن نشير أيضا إلى أن النظرية السردية تتموضع موضعا مفصليا بين نظرية العمل ونظرية الأخلاق حيث تمثل الحبكة جسر عبور بين إسناد العمل إلى فاعله الحقيقي وبين تحميله مسؤولية أخلاقية لتبعات فعله. يمثل السرد إذن، لحظة مركزية تدور حولها لحظة الفعل ولحظة النص ولحظة الأخلاق ولحظة التاريخ. لكن كيف يرتبط التاريخ بالسرد؟ وما هي تجليات هذا الارتباط؟

إن مسألة الخطاب التاريخي بما هو تأسيس وإعادة بناء لأحداث أصبحت من الماضي تتداخل وتتمفصل مع السرد بما هو قالب يحول اللحظة الماضية إلى أخرى حاضرة، لذلك مافتئ ريكور يلح على ضرورة العودة إلى السرد في نقل وتدوين الحدث التاريخي من خلال كفاءة الحبكة intrigue كعنصر هام يقوم عليه السرد. والحبكة يحددها أرسطو بمصطلح mythos وذلك لأن الأسطورة بالمعنى الإيتيمولوجي اليوناني تعني كل حكاية تروى سواء كانت حبكة

تراجيدية أو كوميدية، فالحبكة هي عملية تركيبية لعناصر متنافرة أو هي مجموع التنسيقات التي تتحول من خلالها الأحداث المتفرقة إلى حكاية تامة[254].

لقد جعل ريكور من كتاب "الاعترافات" للقديس أوغسطين Augustin وكتاب "فن الشعر" لأرسطو نموذجين لبناء نظريته في السرد من خلال تعريف أرسطو للحبكة التي تضطلع بجمع المتفرقات وتعريف أوغسطين للزمن الذي هو انفتاح الروح على الحاضر الإلهي للماضي والحاضر والمستقبل، يتبدى هذا الانفتاح تذكرا وهو حاضر الماضي وترقبا وهو حاضر المستقبل وانتباها وهو حاضر الحاضر[255]. يقول أوغسطين: "خطأ أن نقول بوجود ثلاثة أزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل وقد يكون الأصح أن نقول في الكون أزمنة ثلاثة: حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، فحاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة وحاضر الأشياء المستقبلية هو الترقب"[256].

إذن، بين تجربة لغوية لأرسطو يطغى فيها التوافق على التنافر وتجربة زمنية لأوغسطين يغلب عليها التنافر على التوافق يرسي ريكور دعائم السرد بين خطين متوازيين: خط التوافق حيث تستمد الشخصية تميزها من وحدة حياتها وهذا ما يميز شخصية عن أخرى وخط التنافر حيث تصبح وحدة الحياة الزمنية عرضة للصدف غير المتوقعة. ومن ثمة، يتلاشى الفرق بين توافق متنافر وتنافر متوافق.

تكمن أهمية الحبكة في أنها تلعب دور الوسيط بين الحياة والسرد يقول ريكور: "إن كون الحياة ذات صلة بالسرد أمرا كان معروفا دائما وقد تكرر قوله كثيرا فنحن نتحدث عن قصة حياة لنصف التواشج بين الميلاد والموت"[257]. وحتى يؤكد على علاقة الحياة بالسرد لم يبحث ريكور عن السرد سوى في صميم الحياة فراح يركز على التشابه الموجود بين بناء الحبكة والحياة من خلال الأحداث المتشعبة: المتوافقة والمتضاربة. ولأن عملية التأليف لا تتوقف على النص وحده بل على القارئ أيضا، فإن القصص تُعاش كما تُروى عن طريق القراءة وبالمثل تُروى الحياة كما تُعاش. بهذا المعنى يتلاشى التباين بين رواية قصة وعيشها وبين عيش الحياة وروايتها وهو ما عبر عنه ريكور في ما نصه: "أفلا تصير حياة الناس أكثر معقولية حين يطبق عليها الإنسان النماذج السردية"[258].

غير أن ريكور ينبهنا إلى جملة صعوبات تواجهنا على طريق العودة من القصة إلى الحياة والتي تتفجر من فعل القراءة ذاتها منها: مؤلف الرواية ليس هو مؤلف الحياة التي تخضع لناموس القدر، لذلك مفهوم المؤلف حين يمر من لحظة الكتابة إلى لحظة الحياة يعتريه الغموض والالتباس. ناهيك، عن أن البداية والنهاية في القصة ليست بالضرورة بداية الأحداث ونهايتها إنما هي بداية التشكل السردي ونهايته، أما في الحياة الواقعية فلا معنى للبداية

والنهاية السردية، بل هي بداية حياة لا تعنيني إذ لا أدركها وكذلك النهاية فهي نهاية حياة لا أعيها بل تكون كذلك فيمن بقي بعدي. علاوة، على ذلك قصص الحياة متداخلة ومتشابكة على خلاف القصص الخيالية[259]. إن هذه الصعوبات وإن كانت لا تلغي الصلة بين الحياة والسرد، فإنها تحول دون انصهار الحياة في السرد أو على الأقل تجعل العلاقة بينهما غير مباشرة. مثلما ترتبط الحياة بالقصة من خلال الحبكة كذلك يرتبط الخطاب التاريخي بالخطاب السردي من خلال كفاءة الحبكة. بين من يبتعد بالتاريخ عن كل ماله علاقة بالسرد والقصة وبين من يؤيد صلة التاريخ بحقل السرد راح ريكور يرد على مبالغة كلا الفريقين في موقفهما:

المدرسة الأولى أهملت السرد إهمالا كليا ورأت أن التاريخ يجب أن يحتذي بالمناهج العلمية لا سيما بعد أن أثبتت هذه الأخيرة نجاعتها في مختلف الميادين. مثّل هذا الاتجاه مدرسة الحوليات بزعامة مارك بلوخ Marc Bloch ولوسيان فيبر Lucien Fabert وفرنان بروديل Fernand Braudel وقد ألح هؤلاء على ضرورة ابتعاد التاريخ عن الأسطورة كخطوة أولى لبلوغه درجة الدقة العلمية، يحلل ريكور كتاب بروديل: "المتوسط والعالم المتوسطي إبان حكم فليب الثاني La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philipe II كنموذج من نماذج الكتابة العلمية للتاريخ.

يتخذ بروديل من البحر الأبيض المتوسط فضاء زمكانيا يدرس أبعاده السوسيولوجية والسياسية والاقتصادية على المدى الزمني الطويل بدلا من التأريخ للأفراد ذات النماذج البطولية، إذ تعارض مدرسة الحوليات عموما النزعة الفردية في العلوم التاريخية. وبالتالي، ليست الظاهرة الفردية هي التي تشكل موضوعا للتاريخ إنما الواقعة الكلية بمختلف أبعادها الإنسانية الاقتصادية الثقافية السياسية والاجتماعية، لذلك طغى على الدراسات التاريخية في فرنسا تأكيدها القوي على الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لبناء رؤية تاريخية معينة يقول بهذا الصدد ريكور: "إن أروع أعمال هذه المدرسة وأكثرها غزارة دون شك مكرس للتاريخ الاجتماعي الذي تصير فيه الجماعات والأصناف والطبقات الاجتماعية أبطال التاريخ فيتحول التاريخ عند بروديل إلى تاريخ جغرافي بطله البحر المتوسط"[260].

وبناء على هذا، يصنف بروديل التاريخ إلى صنفين:

- تاريخ سطحي: وهو التاريخ الذي يؤرخ للأفراد والفترات الزمنية القصيرة.

- تاريخ عميق: وهو التاريخ الذي يُعنى بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقب الزمنية الطويلة. جدير بالذكر، أن بروديل لا يتحدث عن فروق كمية أي عن زمن طويل وزمن قصير فقط إنما أيضا عن فروق كيفية أي زمن بطيء وزمن سريع، فلا يجب على المؤرخ أن يأخذ بالحسبان الأحداث التي تمر بسرعة لأنها لا تترك أثرا.

إذا كانت مدرسة الحوليات قد أدارت ظهرها للسرد وغيبته في الكتابة التاريخية، فإن ريكور يفند ادعاء هذه المدرسة باعتماد إستراتيجية المنطق التهافتي، فإذا كانت مدرسة الحوليات تؤرخ للظاهرة في بعدها الجماعي وليس للظاهرة في مستواها الفردي. ما أصل الظاهرة سواء في بعدها الاجتماعي أو الفردي؟ أليست الظاهرة اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية من فعل الفرد؟ ومن ثمة، أليس التأريخ للظاهرة هو تأريخ للفرد باعتباره منبع الظاهرة؟ يفند ريكور أيضا نموذج الانطواء تحت فئة أكبر الذي تبنته هذه المدرسة في كتابة التاريخ، لكن التأمل في البنى الجغرافية ذات المدة الزمنية الطويلة يجدها تتخطى الحدث. فضلا، عن أن هذه اللحظات لا سيما الثقافية قصيرة المدى من جهة ومتغيرة من جهة أخرى خاصة وأن التاريخ لا غنى له عن هذه اللحظات[261].

بهذا، تراجع التاريخ العلمي وضعف موقفه وأضحت كتابة التاريخ تحاكي الكتابة القصصية أسلوبا وموضوعا، فالحدث التاريخي من لحظة التأمل فيه إلى لحظة معايشته فلحظة تنصيصه يظل مشروع يتأسس ويتمأسس في ظل الكتابة السردية، حيث يتداخل التأويل الذي يقدمه ريكور للصفة شبه القصصية للتاريخ بالتأويل الذي يقدمه للصفة شبه التاريخية للقصة لأن من وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تحرير وبعث الإمكانيات المجهضة والمكبوتة التي كان من الممكن أن تتحقق والقصة وحدها قادرة على أداء هذه المهمة التحررية، إذ تتبادل اللحظة التاريخية مع اللحظة القصصية بهدف نقل الماضي بصورة حسنة بعيدا عن تنظير مدرسة الحوليات.

لكن رغم الضربات - في المفاهيم والتصورات - التي كالها ريكور لمدرسة الحوليات إلا أنه احتفظ بجانب مهم وهو ما يقول بشأنه: "إن هذا النقد المزدوج لم يكن سلبيا على نحو محض بل استبقيت من اختبار نموذج القانون الشامل فكرة قطيعة إبستيمولوجية"[262] بإدراك هذه القطيعة تنبه ريكور إلى أن التاريخ ليس مجرد قصة. وهنا، واجه المدرسة الأنغلوساكسونية المدافعة عن التاريخ السردي دفاعا يقوم على المماثلة التامة بين التاريخ والسرد وهو الأسلوب الذي وصفه ريكور في أكثر من موضع بالأسلوب الساذج، يقول: "أتاح لنا مفهوم أكثر صقلا للحبكة التاريخية... بإعادة دمج التاريخ اللاحدثي في الحقل السردي، لكن كان من الضروري أولا اطراح القراءة السردية الساذجة للتاريخ"[263]. علما، أن ريكور لا يحبذ تسمية "التاريخ السردي" ويستعيض عنها باسم "السرد التاريخي" لسببين: أولا لأن التاريخ هو فرع من فروع السرد وليس العكس وهو ما تومئ به التسمية الأولى. وثانيا توحي لنا تسمية "التاريخ السردي" بانصهار التاريخ في السرد أما تسمية "السرد التاريخي" فإنها ترسم الخط غير المباشر بين السرد والتاريخ وما استعماله للمصطلحين: شبه قصة وشبه تاريخ إلا برهانا على أن القصة ليست تاريخ بل شبه تاريخ

كما أن التاريخ ليس قصة بل شبه قصة. ومن ثمة، فإن التاريخ ليس جنسا بسيطا من نوع القصة بل يظل التاريخ سردا محولا بتعبير ريكور.

خطأ المدرسة الأنغلوساكسونية حسب ريكور يتمثل في إقامة علاقة مباشرة بين التاريخ والسرد في حين أن العلاقة يجب أن تكون على نحو غير مباشر يقول ريكور موضحا ذلك: "على نحو ما بدا لي ضروريا النظر إلى المهارة السردية من حيث هي فهم الحبكات على أنها رحم التفسير التاريخي، فكذلك بدا لي ضروريا اعتبار الخصائص التي تحدد التاريخ من السردية البسيطة بفضل قطيعة إبستيمولوجية حقيقة"[264].

بين انفصال التاريخ عن السرد وبين اتصاله بالسرد حد الذوبان حاول ريكور أن يموضع تصوره عن العلاقة بين التاريخ والسرد رادا بذلك على فئتين: فئة تنفي الارتباط بينهما وتثبت القطيعة وفئة تذيب التاريخ في السرد. وخلافا للأطروحتين تتمثل أطروحته في الإقرار بوجود علاقة بينهما لكنها علاقة غير مباشرة ينبع فيها التاريخ من الفهم السردي، تبعا لذلك يصير التاريخ كتابة لا تتوقف على البعد الوصفي والتتابعي فقط، بل تصير أساسا عملية حيوية هدفها اقتناص الصلات المستترة بين الماضي والحاضر والمستقبل، حيث يصير الماضي الذي انقضى ممكنا داخل الحاضر بفضل السرد.

وإذ يؤكد ريكور على النموذج السردي في نقل الحدث التاريخي فإنه لا ينحاز لأي طرف بل طوع دراسة التاريخ لمواكبة العصر فاستوعب انجازات دعاة القطيعة وكذا انجازات دعاة الانصهار. يقول: "من هنا تنأى أطروحتي عن أطروحتين على السواء: الأطروحة التي ترى في انسحاب السرد التاريخي نفيا لأي ارتباط جاعلة من الزمن التاريخي بناء لا دعامة له من الزمن السردي والأطروحة الأخرى التي تؤسس بين التاريخ والسرد علاقة مباشرة لا تختلف عن العلاقة بين نوع وجنس"[265]. بهذه، العلاقة غير المباشرة يتناغم التاريخ مع السرد في رواية ما حدث ذات يوم دون أن تتحول القصة التاريخية من مجراها الواقعي إلى مجرى خيالي.

III - الكتابة السردية وانتشال الغريب من دائرة الظل:

إذا كان التاريخ تصور افتراضي أو نظري فإن كتابة التاريخ هي ممارسة خطابية أو عملية براكسيسية لهذا التصور النظري، وإذا كانت الكتابة عند أفلاطون Platon عموما خاصة الكتابة الفلسفية بتأثير من أستاذه سقراط السم الذي ينطوي على الداء والدواء معا، فهي داء الفلسفة الذي يقتل روحها ويحولها إلى مادة وهي ترياقها الذي يحفظ مُثُلها. وسقراط الذي كان من أشد دعاة المشافهة وعدوا لذودا للكتابة كان سيبقى من غير تاريخ لولا الكتابة لا سيما كتابات أفلاطون. لا يمكن التحدث عن الكتابة الفلسفية دون أن ننسى سقف الحواجز وسلطة العقائد التي

تواجه العقول وتعرقل الكتابة وإذا كنا نسلم مع هيغل بأن الفلسفة طائر مسائي - البوم - لا يطير إلا عند الغروب فلا نملك إلا أن ننتظر المساء وغروب الشمس لنكتب، هذه المفارقة بين الكتابة والفلسفة تزول على مستوى التاريخ، فالحدث التاريخي عندما يحل في جسد الحروف يتحول إلى نص لغوي يُقرأ ويُؤول. لكن السؤال المطروح لماذا نكتب وكيف نكتب على مستوى التاريخ؟ وهل كتابة النص التاريخي مثل كتابة أي نص من قبيل النص القانوني أو النص الأدبي؟

مثل هذه الاستفهامات تفرض نفسها فلسفيا ومنهجيا وتتطلب معالجة فكرية عميقة، ليس لأن منهج كتابة التاريخ اليوم هو من أعقد وأشكل الأسئلة الفلسفية وفقط، بل لأن الاهتمام بكتابة التاريخ يعني الاهتمام بممارسة تاريخية معينة. وهذا ما يقودنا إلى سؤال آخر لا يقل أهمية عن سابقيه إنه سؤال عن علاقة ممارستنا لكتابة التاريخ بدراسة الكتابة: هل كتابتنا للتاريخ هي دراسة للكتابة بما هي ممارسة تاريخية؟ ومن ثمة، تغدو كتابة التاريخ تاريخ بتعبير آخر هل كتابة المحطات التاريخية للكتابة هي أيضا تاريخ؟ أم أن الكتابة في خلقها نفسها تبدع تاريخها الخاص؟ بين واقع دياكروني يعتريه التغير والتبدل وتكتنفه الحركة والتحول وبين خطاب سانكروني يقبع في صميمه السكون والثبات يتجدد طرح السؤال الكلاسيكي: ما علاقة الكتابة بالتاريخ أو ما علاقة الواقع بالخطاب؟ أيهما يبدع الآخر؟ هل الواقع هو الذي يبدع الخطاب؟ أم الخطاب هو الذي يخلق الواقع؟ أم أن عملية الخلق والإبداع لا تتوقف لا على هذا ولا على ذاك بل هي متزامنة ففي الوقت الذي يبدع فيه الخطاب الواقع ينبع الخطاب من صميم الواقع؟

بالنسبة لريكور المقابلة بين الكتابة كخطاب والتاريخ كواقع كلاسيكية يجب تجاوزها، إذ لم يعد لهذا الطرح التقليدي أي أهمية بل صار من قبيل أمور ماورائية لا جدوى من البحث فيها وهو ما سعى ريكور من أجل إصلاحه بإعادة ترميم وترتيب بيت العلاقة كتابة/تاريخ، وهو الترتيب الذي يتجاوز الطريقة الخطية إلى التصور الدائري حيث تلتف الكتابة بالتاريخ والتاريخ بالكتابة، فإذا كانت الكتابة بمثابة رحم للتاريخ يظل مدينا لها، فإنها تشكل بدورها موضوعا للتاريخ مادام هو الذي ساهم في تشكيلها في مرحلة من المراحل، فواجب الكتابة بالمحصلة هو واجب الذاكرة التي تصونه من النسيان l'oublie.

وفقا لـ ريكور النص التاريخي بوصفه مكتوبا لا بد أن يعتمد السرد شكلا أو قالبا مصاغا في روايات وقصص تتجمع فيها المتشتتات ويتآلف فيها الاختلاف وتنسق فيها الأحداث والوقائع وتلتقي فيها الشخصيات المتقاربة والمتباعدة. وما المؤرخ في كل هذه العملية إلا قاصا مبتكرا للحبكة التي يصوغ بها الأسباب والنتائج. ومن ثمة، يكون التاريخ أقرب إلى الرواية مبنى ولكن ليس هو الرواية معنى على خلاف ما كان سائدا قديما من أن التاريخ أقرب ما

يكون إلى باب الأخلاق لأن مهمته الوعظ والإرشاد واستخلاص العبر. بمثل هذا الفهم أدرك ريكور أن كتابة التاريخ هي عملية تنصيصية لجملة الوقائع والأحداث الماضية بآليات وتقنيات سردية غير مباشرة من أجل إدراك التجربة الإنسانية في بعدها الزمني العميق.

مما لا شك فيه أن الخطاب التاريخي كممارسة ونص يتشكل في سياق معقولية سردية منتظمة لها طابع الخيال بما أنه سرد لذلك لا غرابة في أن يلجأ التاريخ إلى آلة الخيال، إذ لا ينفك المؤرخ عن تعاطي الخيال في قراءة الأحداث وتفحص الوثائق والآثار. يشكل الخيال إذن، مقوما أساسيا من مقومات الكتابة السردية للتاريخ لما للخيال من قدرة على نقل وتمثيل الممارسة الواقعية. لكن ما وظيفة الخيال في سرد التاريخ؟

يرى ريكور أن الخيال يؤدي دورا تكميليا للتاريخ عن طريق سد الثغرات التي تغفل عنها الذاكرة التاريخية "كل ما في التاريخ كان مكبوتا ومذبوحا هنا يرى المرء كيف يأتي الخيال ليمد يد العون للتاريخ... ويمكن القول، بأن أي حدث يتحقق يكون قد اغتصب مكان إمكانيات مجهضة والخيال وحده الذي ينقد هذه الإمكانيات ويعيدها في الوقت نفسه إلى التاريخ"[266]. بهذا فإن، إعادة بناء الماضي جهد متزاوج بين عمل المؤرخ وعمل المخيلة.

على أن الخيال المقصود هنا ليس أي خيال بل هو خيال منتج بالمفهوم الكانطي وطبقا لهذا التصور فإن بناء المؤرخ لحبكة الأحداث التاريخية لا يمكن أن يكون نتاج تجربة الخيال التي يتمتع بها كاتب القصص الخيالية وهنا يكمن الفرق بين خيال التاريخ وخيال القصص. وإذا كانت مهمة الخيال المنتج الأساسية هي مهمة تأليفية معنى ذلك أنه قادر على خلق الوحدة من اختلاف العناصر لأن البعد التصويري الذي استوحاه ريكور من كانط يجعل السرد التاريخي ليس مجرد متوالية من الأحداث بل وحدة تصويرية تمر بمرحلتي التشكل وإعادة التشكل*. باختصار، الحبكة مثلها مثل التخطيطية تقوم على الخيال المنتج "الذي يربط الفهم والحدس عن طريق توليد تأليفات عقلية وحدسية وكذلك الحبك فهو يولد معقولية مخلوطة فكرة القصة والتقديم الحدسي للظروف والشخصيات والمشاهد". لكن مع ذلك ينتقد ريكور كانط في إهماله الأبعاد التاريخية والاجتماعية للخيال الإبداعي، فخيال الفنان الإبداعي وحده لا يستطيع الاتصال بالآخرين ما لم ينتمي إلى ورشات جماعية، لذلك يرى البعض أن ريكور بتصنيفه السرد شكلا من أشكال الخيال الإبداعي لم يقدم مادة أدبية فقط بل قدم أساسا تحليليا عميقا لفكرة كانط عن الخيال الإبداعي أي كساه لحما أدبيا ودما لغويا بعد أن كان هيكلا عظميا مع كانط.[267].

فضلا عن الفرضيات والتخمينات الخيالية التي يستعين بها المؤرخ في كتابة التاريخ هناك أيضا طرائق الترميز التي تخلع على التاريخ رؤى وآفاقا واسعة من الفهم والإدراك، فالشكل السردي عنده مطعم بالشكل الرمزي

la forme narrative ainsi greffée sur la forme symbolique ينظر ريكور للخطاب التاريخي المسبوك سبكا سرديا على أنه لا يعكس عالما مصنوعا سلفا بل يطوع أحداثه ليخلق منها إبداعا جديدا وهذا هو الحد الصحيح للسرد التاريخي الذي يأبى أن يكون مجرد رمز لأحداث ماضية وفقط، بل وأيضا مؤشرا رمزيا ينبئ بأفعال أخرى فهو لا يتوقف على وصف ما هو كائن بل يشير إلى ما سيكون. وتبعا لذلك تكون الكتابة التاريخية ليست هي المحطة الأخيرة التي تتوقف عندها العملية التاريخية بل ستكون بداية لنهاية جديدة تعيد إحياء الحدث الماضي بوقائعه وأناسه وزمانه ومكانه، إنها - الكتابة السردية للتاريخ - نهاية لبداية البحث عن الغريب l'étranger الغائب، لأن الغريب لا يتكلم إلا في صمت الحروف والكلمات لذلك يجب أن نبحث عن الغريب الغائب بين السطور.

أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الآخر والغريب سؤال عن هوية الآخر: من يكون الآخر؟ أو ما المقصود بالآخر؟ هل الآخر هو كائن محدود ونهائي؟ أم هو اللانهائي واللامحدد l'indéterminé؟ يبدو الأمر محسوما عند ريكور بهذا الخصوص فالغريب عنده ليس هو الغريب الذي أشارت إليه الصوفية بالغائب المقدس وليس هو الغريب الذي تحدث عنه ميشال دو سارتو Michel De Certeau الغائب المقدس والغائب المدنس، بل الغريب عنده هو هذه الأنا التي تقع خارج الأنا جسدا وفكرا وتقيم داخلها تركيبا وتكوينا، فالغريب هو الآخر الذي لست أنا وهو الخارج الذي يقيم في ثنايا هويتي، قد يكون هذا الآخر غائبا عنفا وقهرا وقد يكون غائبا طوعا واختيارا كما قد يكون غائبا نسيانا. وأية كانت أسباب الاغتراب والغياب فإن غرض الكتابة السردية للتاريخ هي إنارة المناطق المعتمة التي يتواجد فيها الآخر إنسانا كان أو حدثا تاريخيا، فالكتابة هي استحضار الغائب وتذكر المنسي تفتح التاريخ على الآخر كاختلاف والاختلاف كائتلاف وكأن معرفة الذات لا تتحقق إلا بهذه الغرابة التي ترسمها الغيرية سواء كانت عالما ماضيا بأشيائه ووقائعه أو ذواتا بصيغ فردية وجماعية.

هكذا، تصبح الكتابة السردية للتاريخ خطاب يسعى لاحتضان الغريب أو بتعبير ميشال دو سارتو يغدو التاريخ هيترولوجيا hétérologie يحول الغرابة ألفة، كما يجد المبعثر الذي لا يملك الاسم والمحل في الخطاب التاريخي الذي حل في جسد الكتابة السردية انتظامه تسميته ومسكنه[268]. فالكتابة السردية للتاريخ إذن، هي هذا الحقل الذي يلتقي فيه الغريب الهامشي بالمألوف المركزي ويوضعان على قدم المساواة إن لم نقل أنها الحقل الذي يقلب الأدوار حيث يصبح الهامش مركزا والغريب مألوفا.

تأتي أهمية الكتابة السردية للتاريخ من كونها تمثل لحظة من أهم لحظات اقتناص الغريب وإخراجه من خانة التهميش والاستثناء سواء كان في صيغة ماض لا يزال حاضر من خلال آثار ووثائق أو في صيغة ذوات مستترة في

غبار الزمن. وهذا ليس بغريب ألم تكن الغرابة l'étrangeté والدهشة l'étonnement بتعبير أفلاطون كانفعال هو ما يميز الفيلسوف وليس للفلسفة أصل سوى الدهشة والحيرة والذهول وكذلك تكون عند أرسطو فالدهشة بما هي إقرار بالجهل إنما شكلت دافعا أساسيا للتفلسف. وإذا كانت الفلسفة في نهاية المطاف ليست سوى وعي الإنسان في دهشته واستغرابه فكذلك تكون الكتابة بحثا عن الغريب. الكتابة السردية فضلا عن هذا وذاك لها وظيفة ردم المسافة التي تفصل الذاكرة الاجتماعية عن الحدث التاريخي بمعنى استعادة الحدث وإدماجه في حركية الحاضر، علما أنه لا وجود لجماعة بشرية لا ترتبط بأحداث ماضية تؤسسها في الحاضر والمستقبل.

مثلما يكشف السرد غرابة الماضي بإنارته لأحداث معتمة كذلك يحاول كشف المستقبل الغريب عنا، فالسرد التاريخي حسب ريكور ينطوي على مقولتين فضاء التجربة وأفق التوقع. وإذا كانت المقولة الأولى تتجه نحو الماضي لتنقل تتابع الأحداث فإن المقولة الثانية تشير إلى المستقبل الذي يهرب به النص السردي حيث يأخذ صيغة آمال وأحلام في وضع أحسن. عليه، فالتاريخ يجب أن يفهم بمنظور سردي حركي يرتبط في آخر الأمر بأفق توقعنا الذي يعيد اكتشاف الممكنات المكبوتة في الماضي وعوالم ممكنة في المستقبل، إذ يطلق السرد ممكنات جديدة خفية في الماضي والمستقبل وغريبة عن الحاضر.

إن توقعاتنا المتعاقبة بالمستقبل في إعادة تأويل الماضي قد تكون إحدى نتائجها الكبرى أنها تفتح الإمكانيات المنسية والاحتمالات المجهضة واللحظات المغتربة، لهذا فإن وظيفة الكتابة السردية تجاه التاريخ أن ترجع بنا إلى لحظات مضت حيث لم يكن المستقبل قد تقرر وحيث كان الماضي نفسه فضاء تجربة مفتوحة على أفق توقع ما بهدف انتشال الآخر من دائرة الظل، إنها تدفعه بروايته للماضي إلى استكشاف ممكنات يرتكز عليها المستقبل. نستنتج مما تقدم، أن وظيفة الكتابة السردية للتاريخ هي اقتناص اللحظات الغريبة والمغتربة بين ما عشناه وما نريد أن نعيشه، لحظة السرد إذن، لحظة الإمساك بالغريب قد يكون هذا الغريب هو الآخر المختلف عني كما قد يكون ماضي الغائب أو مستقبلي المنتظر. بهذا، يرسم المكتوب الغياب الازدواجي غياب الحدث الذي يرسي قواعد البناء الاجتماعي وغياب الآخر الذي يسكن الأنا. بين السطور وما وراء الحروف يتواجد الآخر الغائب غيابا قصرا أو غيابا طوعا.

خلاصة:

ما يمكن أن نخلص إليه، أن التجربة الإنسانية في الوجود هي بالأساس تجربة زمانية تاريخية لا يمكن أن نرسم معالمها إلا في نص سردي. من هنا، فإن كل عالم سردي هو عالم الطابع الزمني للتجربة الإنسانية، فكل ما نحكيه يقع في الزمن ويستغرق زمنا. وبما أن التاريخ حدث يحدث في الزمن فهو أيضا قابل للسرد وليس للذوبان والانصهار في بوتقة السرد لأن العلاقة بينهما غير مباشرة.

ولما كان التاريخ مسرودا فلا وجود لحقيقة تاريخية مطلقة، بل تظل الحقائق التاريخية محدودة بحدود الزمان والمكان ومتعددة بتعدد الذوات القارئة والمؤولة. بناء عليه، فإن كتابة التاريخ لا يجب أن تحاكي النموذج العلمي بل يجب أن تتم وفق قواعد سردية حيث تتبادل اللحظة التاريخية مع اللحظة القصصية بهدف نقل الماضي بصورة حسنة أو على الأقل مقبولة من جهة ومن جهة أخرى اصطياد الغريب الذي يحوم حولنا والذي يشكل جزء لا يتجزأ عن هويتنا سواء كان حدثا ماضيا يؤسس حاضرنا أو طموحا مستقبليا يلم شملنا.

بول ريكور واستئناف المساءلة الارتيابية في الهيرمينوطيقا*

فيصل لكحل

شعبة الفلسفة - جامعة معسكر .الجزائر

إن الفلسفة بوصفها إبداعا للمفاهيم وحفرا في أنظمة المعرفة وتأسيسا لاستراتيجية السؤال، وسعيا لفهم الكائن في هذا الوجود، تبقى دائما حوارا تساؤليا/ارتيابيا (شكيا)، كونها لا تظفر بحقيقة مطلقة ونهائية، وهذا ما يجعل منها سؤالا متجددا على الدوام لا يستقر في مسكن ثابت كما علمنا ذلك مارتن هيدغر.

من هنا بالضبط وعلى هذا الأفق تطل علينا فلسفة بول ريكور (2005/1913) وهي تتجاوز الفلسفات التأملية من منظور ارتيابي ينبش في الأصول بالعودة إلى الوراء في ماضي الفلسفة للقفز من جديد، فقد ولى عهد بناء الصروح والمشاريع والمقولات، وبدأ عهد المراجعة والتقويض، الحوار والتأويل، كون أن الفلسفات يناقض بعضها بعضا، بل كل فلسفة تتخلل غيرها تقويضا وتجاوزا، فإذا بتاريخ الفلسفة كله درس في الارتياب، لكن:

- كيف تم استئناف المساءلة الارتيابية في هيرمينوطيقا بول ريكور؟

- بمعنى أوضح: ما طبيعة المساءلة الارتيابية التي حاور من خلالها بول ريكور التراث الفلسفي للحداثة الغربية؟ وما هي أبعادها الهيرمينوطقية؟

لا شك أن الأساس الذي يتمرجع إليه مشروع بول ريكور Paul Ricœur الهيرمينوطيقي هو التأمل في مسارات المعرفة، تأملا قوامه الجدل والمساءلة (الأنطولوجية/الفينومينولوجية)، بيد أن هذا التأمل لا ينخرط في دائرة فلسفات الذات التي انبثقت من إرث الكوجتو الديكارتي (الأنا أفكر/الذاتية المتعالية/الروح المطلق/إرادة القوة...)، وإنما هو تأمل بموضع الذات أنطولوجيا بمسحة هيرمينوطيقية شفافة، يقول ريكور: "إن هيرمينوطيقا الذات أي علم تأويلها، تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريظ للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه"[269].

لأن تأويلية الذات يجب أن تمر بالضبط عبر أفق الدورة détour التي تحول التفكير الفلسفي من الخط المباشر إلى الأفق الغير مباشر[270].

هذا الأفق ينفتح في مشروع بول ريكور الهيرمينوطيقي من خلال مساءلة ارتيابية تضع فوق طاولة النقد الوضع الإبستيمولوجي الذي تمخضت عنه فلسفات التأمل الكلاسيكية التي انخرطت في تكملة لعبة الكوجيتو[271]، كما

هو حال نظرية المعرفة الكانتية التي بقيت أسيرة إشكالية الذات/الموضوع، ولذا: "... يجب الخروج إذن من دائرة إشكالية الذات والموضوع والسؤال عن الكائن، ولكن لكي يتساءل المرء عن الكائن بشكل عام يجب أن يتساءل عن الكائن الذي هو ألهناك المتعلق بكل كائن كما يجب أن يتساءل عن الوجود - هنا - أي عن هذا الكائن الذي يوجد على نهج فهم الكائن"[272].

بهذه المقاربة التساؤلية يجمل بول ريكور نشاط الفلسفة كله في كونه تفكيرا حول كينونة الذات (فلسفة تفكيرية)[273]، ولكن ليس بوصفها بداهة للوعي المباشر الذي يجعل الفكر حدسا عقلانيا أو بداهة لعلم النفس أو رؤية صوفية، هذا لأن الإدعاء ببداهة الكوجيتو إدعاء باطل ما دام أن (الأنا أفكر) لا يرى في مرآة أشيائه وأعماله وأفعاله، فحسب ديكارت أنا موجود بما أنني أفكر، ولو أنني انقطعت عن التفكير انقطعت صلتي بالوجود حتما، فالتفكير إنما يكون والحالة هذه حدسا أعمى لا يتموضع عبر وسائط يكون وجوده فيها موضوعيا، ولأجل هذا تتحدد معالم فلسفة الفكر عند بول ريكور تحديدا مغايرا يكون فيه الفكر الجهد المنصب لإدراك (أنا) الأنا أفكر في مرآة موضوعاتها وأعمالها وأفعالها[274]، فالفكر هنا هو المقابل بالضد لفلسفة الوعي، إذا كنا نفهم الوعي فهما ديكارتيا، كوعي مباشر للذات مع نفسها، فهو بكلمة واحدة لا يعدو أن يكون سوى: "ملائمة جهدنا من أجل الوجود وملائمة رغبتنا في الكينونة من خلال الأعمال التي تشهد على هذا الجهد وتلك الرغبة"[275].

إن هذه الملائمة تكشف بالدرجة الأولى عن مدى حاجة الفكر إلى (التأويل/الفهم) كضرورة يتطلبها نمط وجود الذات المنفعلة في العالم[276]، وفي حقيقة الأمر تعد هذه النتيجة الدرس المفيد الذي استلهمه بول ريكور من الأساتذة العظماء للارتياب من لاروشفوكو (1680/1613) لنيتشه ولماركس ولفرويد[277]، الذين التمسوا للفكر تأويلا اختزاليا هداما لمركزية الوعي الذي يدعي معرفة الذات، ذلك لأن الوعي هو أولا وعي مزور يشهد على أن (الأنا أفكر) مكان فارغ كان يملأه دائما كوجيتو مزيف، وهذا الأمر أضحى أكيدا في نظر بول ريكور منذ أن عمل أساتذة الارتياب (ماركس، نيتشه، فرويد) على نزع قناع الحيل عن الكوجيتو[278] بفضل التأويل[279].

ولقد كان نيتشة هو أول من ربط بين الريبية والتأويل[280]، هذا ما استمر مع فرويد من خلال كتابه: "تأويل الأحلام"[281] ومذاك تحول الوعي بالذات إلى معرفة غير مباشرة بالذات، معرفة وسيطية وارتيابية تفصل الفكر عن كل وعي يدعي لنفسه الفورية واليقين[282].

من هنا يمكن القول أن تراث المساءلة الارتيابية - كما يكشف عن نفسه في الهيرمينوطيقا - إنما يعود إلى مختلف جبهات التأويل التي أثارها على الخصوص (ماركس، نيتشه، فرويد)، إذ من خلال غنى هذه النظرة التعددية

يقر بول ريكور بالحق المتكافئ للتأويلات المتنافسة التي تشكل ديو - أنطولوجيا déontologie حقيقية للتفكير والتأمل الفلسفي[283].

لكن هل المساءلة الارتيابية التي تفصح عنها الهيرمينوطيقا هي نفسها النزعة الارتيابية التي تبناها كل من (ماركس، نيتشه، فرويد)؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا تقف هيرمينوطيقا الارتياب بهذا أمام تيه لا أمل في الخروج منه؟

إن المساءلة الارتيابية التي تكشف عنها الهيرمينوطيقا لا تبقى حبيسة نزعة الارتياب التي تبناها كل من (ماركس، نيتشه، فرويد)، هذا لأنها تكشف بالأساس عن مفهوم الإقرار attestation كمقابل بالضد لمفهوم الوعي الذي يدعي لنفسه الجاهزية واليقين في امتلاك حقيقة مطلقة ونهائية، إذ الإقرار لا يعدو أن يكون سوى تصديق يمر عبر التحليل إلى الفكر، أي عن طريق موضوعية خاصة ترفع كل ما كان مجرد رأي ذاتي إلى حقيقة لها موضوعيتها، وهذا عبر توسط (الآخر) كعالم من الرموز والعلامات والنصوص المعبرة عن الوجود الإنساني[284]، حيث ترفع حجب حقيقة الذات لتتحول إلى مجموعة حقائق متعددة بتعدد أبعاد الوجود الإنساني ذاته، وهذه الرؤية هي رؤية نيتشة الذي أطلق الشرارة الأولى لفكرة هيرمينوطيقا الارتياب[285]، إذ في نظره لا توجد حقيقة من أجل الحقيقة، لأن كل تصور للحقيقة ما هو إلا تأويل ممكن يفتح فيه العالم على التعددية، (الحقيقة/اللاحقيقة)[286]، فهي مختلفة المداخل والمخارج، لأنها تحيل دائما إلى المواطن المتعددة التي تتجلى فيها الذات المؤولة في نص العالم تتأوله كنص لجي ظلمات بعضها فوق بعض من فوقها ظلمات، تستجيب إلى تعدد المنظورية التي ينتجها (التأويل/الفهم)[287].

لكن هذا عبر تغيير إشكالية الكوجيتو تغييرا عميقا يتم من خلاله الإصلاح الداخلي للفلسفة التأملية، إصلاحا يغتني به الكوجيتو، ويتعمق ببعد جديد للوجود والتأويل[288]، هذا البعد الذي تكشف عنه هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon يتموضع ولا شك في إطار الفينومينولوجيا الهوسرلية بما هي كشف عن معنى الوجود، لأن أي سؤال حول موجود ما هو في النهاية سؤال حول معنى هذا الموجود ويصبح هذا السؤال تأويلا حين يكون هذا المعنى مخفيا بطبقة من الكثافة والتعتيم تغلف وجود الذات في العالم[289]، ولهذا تكون عودة هيرمينوطيقا الارتياب الى الفينومينولوجيا الهوسرلية عودة أنطولوجية هيدغرية، كونها تسلك طريق الرجوع الظافر (بأنطولوجيا الفهم) إلى هوسرل الأخير صاحب كتاب "الأزمة"، وليس إلى هوسرل الأول صاحب: "التأملات الديكارتية" الذي يبقى مشكوكا فيه حسب بول ريكور[290]، لأنه شق طريق الفينومينولوجيا مشيرا إلى الذات بوصفها قطبا مقصديا وبوصفها حاملة للقصد، ولذا يقول ريكور بالضبط: "لقد وقفت من الذات موقف الريبة منذ ولجت عالم الأفكار لهوسرل"[291] لأن الهيرمينوطيقا من خلال ارتكازها على أنطولوجيا هيدغر تقف على منعطف من الارتياب اتجاه المركز المتعالي الذي

صاحب الفينومينولوجيا الهوسرلية منذ نشأتها، فأساء إلى منهجها الأصيل في مساءلة أشياء الوجود، هذا لأن الوضع الأنطولوجي للذات في العالم ليس قصدا متبادلا وإنما علاقة أنطولوجية أصيلة سابقة عن كل تحديد وتأسيس معرفي، إذ بقدر ما يكون هذا الأمر واضحا وجليا بقدر ما يتضح الإحراج الذي انتهت إليه القصدية الهوسرلية، فعملية الاختزال والرد (الفينومينولوجي/المتعالي/القطعي)، لم تبق إلا على أفق الذات الذي يطرح نفسه خلف القصدية دائما بشكل متعالي مانحا المعنى، وبالتالي فإن عجز ادموند هوسرل عن اختزال ظاهرة المعنى أو الفهم باستخدام مقص الإبوخية (الرد الفينومينولوجي) جعله يستملك الذات الديكارتية ويعيد قصة الأصل، حيث تصبح الذات المتعالية سيدة اللعبة في وضع المعنى وتأسيس الحقيقة[292]، إن هذا الفشل الذي منيت به محاولة هوسرل لإعادة لملمة شظايا الذات المدمرة واستئناف الميتافيزيقا هو ما جعل بول ريكور يضع منعطفه الارتيابي الهيرمينوطيقي أمام كل امتداد ميتافيزيقي مقبل يمكن أن يصير علما، ومن هنا تتضح لبول ريكور ملامح العودة إلى الأنطولوجيا الهيدغرية(هيدغر الثاني)، ويظهر هذا من خلال استئنافه (لأنطولوجيا الفهم) على الطريقة الهيدغرية التي تجعل الفهم وجها من وجوه مشروع الوجود - هنا Dasein المنفتح على الكائن[293]، انفتاحا لا يتخارج ولا يعود بشيء، فالوجود - هنا Dasein هو منذ البدء ملقى في العالم وكل ما يفعله هو الانسحاب إلى الخلف لكي يترك مسافة بينه وبين ذاته ويصبح ما ليس هو[294]، لكي يسمح لزمن العالم أن يمر خلف زمنه الخاص، هذا المرور هو كشف وحجب في الوقت نفسه، كشف لما يمر وحجب عن ما يمر، الحقيقة هي انكشاف واحتجاب وليس تطابق للذات مع الموضوع، لهذا لم يعد الفكر بتاتا في حاجة إلى افتراض فكرة الذات[295]، كون أن مسألة الحقيقة حسب بول ريكور لم تعد مسألة (نظرية/منهج)، وإنما مسألة تجليات الكائن الذي يقوم وجوده على الفهم[296]، بيد أن طريق بول ريكور إلى هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon مع هذا ليس طريقا هيدغريا بالتمام، لأن عروجه إلى الفينومينولوجيا يسلك طريقا آخر غير الذي اتبعه هيدغر[297]، ولو أننا سألنا بول ريكور عن سبب ذلك لأجابنا بأنه لو اتبعنا مسلك هيدغر لبقيت القضايا التي تحرك البحث الهيرمينوطيقي من غير حل، بل إنها علاوة على ذلك تضيع في مجال الرؤيا أيضا وذلك بسبب الطريقة الجذرية للسؤال عند هيدغر[298]، التي تنتقل من السؤال عن الإمكان والأساس إلى السؤال عن إمكان الإمكان وأساس الأساس[299]، وكأن القضية عند هيدغر تتعلق بهيرمينوطيقا الدازين، الذي لا يكون إمكان إمكانه سوى السؤال عن الإمكان نفسه، ألا إن السؤال تقوى الفكر[300].

إن أنطولوجيا هيدغر والحالة هذه لن تكون بالنسبة لبول ريكور سوى أفق واتجاه أكثر من ما هي معطى حاسم[301]، هذا لأن أنطولوجيا الفهم لاتعدو أن تتجاوز نطاق الوجود - هنا - المتناهي بكينونته عن التأويل، بيد أن

ريكور يحاول أن يطعم الهيرمينوطيقا تطعيما (أنطولوجيا/فينومنولوجيا) مضاعفا، وذلك بالكشف عن صراع التأويلات الممكنة التي تنخرط فيها أنطولوجيا الفهم منذ هيدغر وغادمير[302]، بيد أن هذا لا يعني أن هيرمينوطيقا الارتياب تهدف إلى مغادرة أرض الأنطولوجيا، لأن: "الأنطولوجيا هي الأرض الموعودة بالنسبة إلى فلسفة تبدأ لغة وتفكيرا"[303].

فالأمر يهدف هنا إلى استخراج أبعاد التأويل ذاتها من الأسس الأنطولوجية المعدلة والمتممة وفق نظرة تأملية جديدة[304]، وهذا من خلال مساءلة الهيرمينوطيقا مساءلة أكثر جذرية تتمحور حول: كيف نجعل للتفسير أرغانون (آلة) لعقل النصوص؟ وكيف نؤسس العلوم التاريخية إزاء علوم الطبيعة؟ وكيف نفصل في الصراع بين التأويلات المتنافسة[305]؟ إذ من خلال هذا تكون هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon ولا شك أكثر شمولية لعوالم التأويل، لأنها تنتقل من حيز الكائن - هنا، المتناهي بكينونته إلى كينونة النص الذي تحمله لغته، أين تكون اللغة ذاتها بعدا نصيا يحضر الكينونة عبر الفهم، وبهذا الارتياب تضع الهيرمينوطيقا نفسها في الطريق الذي يفضي إلى تحليلية الكائن - هنا، تحليلا (أنطولوجيا/هيرمينوطيقيا) يتخذ من اللغة وسيطا دالا للفهم[306].

من هنا بالضبط يحاول بول ريكور أن يرسم مسار الذات هيرمينوطيقيا عن طريق الفهم الأنطولوجي للحضور الممكن لها في العالم[307]، وهذا هو ما ينبغي أن نوجه به النص كعالم ممكن يتسنى للذات أن تسكن فيه أحد ممكناتها عبر وسيط اللغة الذي يعيد تشكيل العالم الخارجي من جديد بالكشف عن ممكنات الوجود الغائبة كشفا أنطولوجيا يؤسس رؤيتنا للعالم وعلاقتنا بالآخرين وبالوجود عن طريق الانفتاح على ممكنات (الفهم/التأويل)[308]، حيث يكون فهم الذات لكينونتها فهما نصيا تاريخيا يتيح لها تأول ذاتها تأولا نقديا يتغير معه أفق المؤول وهو يشكل حاضره التاريخي بعيدا عن هالات الكمال والتقديس التي تخندق الذات في أوهام الماضي ولأجل هذا ينبغي ممارسة عملية إقصاء وتحطيم للماضي وذلك بفتحه على الفرضيات التي لم تكتمل بعد، لتغدو الذات والحالة هذه انفتاحا على النص انفتاحا تتعرف فيه على ذاتها أي: "... تكتشف ذاتها عبر النص وبواسطته"[309]، هذا البعد الذي يمنحه عالم النص للذات كي تبني رؤيتها إنما هو تمكين فهم الذات لذاتها فهما تتجاوز فيه أوهام المتعالي الفلسفي حيث تدعي الذات أنها تعرف نفسها بالحدس المباشر لأن ما تملك الذات فعله لا يعدو أن يكون سوى اقتراح عالم ممكن تترك فيه نفسها للنص كي يحقق كينونتها، لذا: "فالفهم هو فهم الذات أمام النص comprendre, c'est comprendre devant le texte، حيث يمكن لها أن تتجاوز أوهامها نقدا وتأويلا وفهما مغايرا"[310]، يحيل إلى عود غير مباشر للذات بتوسط العلامات والرموز والنصوص المعبرة عن الوجود الإنساني، على هذا المنعطف من الارتياب تندثر معالم فلسفة الذاتية المتعالية وتبرز معالم هيرمينوطيقا النص من خلال هندسة اللغة التي تتيح للنص أن يكون ذاته ككينونة تحفظ الوجود وتعلن عنه في اللغة وهو في غمار هذه الكينونة يقرب الذات من الوجود فتلتمس ذاتها وتعي عالمها/الفهم بتوسط الآخر كعالم من (الرموز/العلامات/النصوص/الأشياء)[311]، هذا لأن أهمية اللغة التي تؤسس حقيقة الذات لا تكمن فقط

في النسق المغلق للعلامات وإنما تقصد شيئا وتفتح عالما؛" اللغة هي أن نقول شيئا عن شيء أمام ذات حاضرة أو نص كخطاب مثبت بالكتابة"[312]، حيث ينفتح أفق (النص/الكتابة) والحالة هذه على علاقة جدلية بين (الفهم/التفسير) وفق مبدأ: "التفسير الأوفر من أجل فهم أفضل"[313]، والذي صار شعار الهيرمينوطيقا كما تصورها بول ريكور ونهض على ممارستها من خلال اكتشافه لعالم النص بفضل الكتابة التي عزلت النص عن مرجعياته التاريخية بل وجعلته يشظي العالم الخارجي ليبني عالمه الخاص، حيث يحتفي فيه بالغة خالصة لذاتها[314]، وهكذا فان المساءلة الارتيابية تفضي بالتأويل إلى مستوى استراتيجيا واحدا هو مستوى النصوص[315]، أو قل هيرمينوطيقا النصوص l'herméneutique des textes، بما هي دعوة للالتفات إلى عالم النص كما هو حاضر أمام الذات، ولا يكون هذا بالكشف عن قصد مضمر خلف النص وإنما ببسط معرفة الذات أمام شيء النص، حيث تأخذ العلاقة بعالم النص مكان العلاقة بذاتية المؤلف وتكون مسألة ذاتية القارئ في الآن نفسه قد أزيحت كذلك[316]، ليبقى والحالة هذه المجال مفتوحا أمام الفهم الذي يعرض نفسه على النص مما يعدد الممكنات أمام الذات[317]، ويفتح آفاقها على (التأمل/ القراءة /الكتابة /التأويل /الفهم /التفسير) وكل هذا أضفى - حسب شهادة ريكور نفسه على مسيرته الفلسفية - تحديدا جديدا لمهمة الهيرمينوطيقا وتنقيحا أكثر شمولا للفلسفة التأملية[318]، وباختصار يمكن القول أن مهمة المساءلة الارتيابية في الهيرمينوطيقا أو هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon كما تكشف عن نفسها في فلسفة بول ريكور التأملية، إنما تكمن بالضبط في الانفتاح خارج الفلسفة على العلوم الإنسانية وعلى مختلف التأويلات[319]، من أجل إعادة بناء مفهوم الذات بناءً لا يقع تحت طائلة النقد الموجه للكوجيتو الديكارتي وللفلسفات الذاتية التي تمسرحت في أثواب جديدة من المفاهيم من مثل (الذاتية المتعالية/الروح المطلق/إرادة القوة/الوجود - هنا...)، هكذا يمكن القول إنه مع المساءلة الارتيابية تبلورت الخطوات المنهجية التي تعطي للتأويلية دفعة تجعلها تعاصر التطور الحاصل في العلوم الإنسانية[320] (الألسنية/التحليل النفسي...)، وهذا من خلال تطعيمها بمنظورية جديدة تأخذ بمختلف الأبعاد (الإبستيمولوجية/الأيديولوجية/الأنطولوجية/الفينومينولوجية...)، حيث تجتمع هذه الأبعاد كلها في قبضة ارتيابية معدلة تعمل على تحوير أساسي للفلسفات والتأويلات السابقة، تحويرا يرسم حدودها العامة من جهة، ويعيد بثها في منظورية جديدة من جهة أخرى كما حصل مع (فلسفات التأمل الذاتية/الفينومينولوجية الهوسرلية/التحليل النفسي/الجينيالوجيا النتشوية/الأنطولوجيا الهيدغرية...)، وهذا بفضل المساءلة الارتيابية التي عدلت كل هذا التراث الفلسفي ووجهته نحو مشروع واحد: تشييد التأويل داخل الفينومينولوجيا أو بلورة أنطولوجيا للفهم من خلال إبستيمولوجيا للتأويل أو إقامة أنثروبولوجيا فلسفية عن طريق فلسفة تأملية[321].

اللغة خطابا : رؤية جديدة

حول أفكار بول ريكور

حمادي هواري

شعبة الفلسفة - جامعة معسكر .الجزائر

مقدمة:

المتتبع لفلسفة "بول ريكور" حول قضايا اللغة، يجد الكثير من الأفكار التي تثير الانتباه والفضول المعـرفي. ولا يقتصر هذا الحكم على فلسفته في ذاتها باعتبارها تمتاز بتعدد مشاربها ومنابعها، واختلاف مناهجها وغزارة مـضامينها، بل يتجاوز ذلك إلى قدرتها على التغلغل في معالجة قضايا أخرى، حين تكون منطلقا للبحث والتأمل في مسائل جديـدة، قد لا تمت بصلة إلى البيئة والثقافة التي تتحرك فيها أفكار الفيلسوف، حيث تتجه نحو العالميـة، ولا تنحـصر في مجـال أفكار تقترب من السيرة الذاتية للفيلسوف أو تتحرك في مجال الثقافة الغربية فقط، كما يبدو عند الكثير من الفلاسـفة الآخرين.

من هذا المنطلق، أردنا أن نكتشف الأفكار الأساسية لهذا الفيلسوف في مجال قوله باللغة كخطاب، بـالاعتماد على أحد كتبه المشهورة وهو" نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى"، حيـث حاولنـا مـن خـلال قـراءة أفكـاره حـول موضوع الخطاب فهم الرؤية الجديدة التي يؤسس لها، في طرح مـسألة اللغـة بوصـفها خطابـا، حيـث أردنـا أن نفهـم حقيقة الخطاب، والمنطلقات الكبرى التي تجعل ريكور يعتمد عليه في فهم اللغة.

كما أردنا أن نتبع هذه القضية برؤية جديدة، تتعلق باكتشاف تصوراته حول اللغة كخطاب في شـكلها العـام، ومقاربتها مع طرحها في ثقافاتنا العربية الإسلامية على وجه الخصوص. وترجع أسباب طرحنا للمسألة، لدوافع متعددة أهمها ما تثيره كلمة الخطاب في أنفسنا من فضول نحو معرفتها، باعتبارها مـن الكلـمات المتداولـة في بيئتنـا العربيـة، والأهم من ذلك أهميتها ومركزيتها في فهم قضايا اللغة في ثقافاتنا، وأفكارنا مـن جهـة، ودورهـا في صـناعة الكثـير مـن الأحداث بأشكالها المختلفة السياسية والدينية والفكرية... الخ من جهة أخرى، ولا سيما إن كانت مجتمعاتنـا، وثقافتنـا العربية تتجه نحو فكرة تقديس اللغة أكثر من اعتبارها خطابا، هذا التقـديس الـذي يرجـع إلى صـلة اللغـة بمعطيـات الوحي القرآني، يتجاهل اللغة بوصفها خطابا، وهو ما يمكن أن يكتشف من خلال تحليلنا لأفكار بول ريكور.

فقد تناقشانا في أحد الأيام مع بعض المتعصبين للغة العربية على وجه التحديد، وهم الذين يمكن إضافتهم إلى المتعصبين للدين في مجتمعنا، فقال لي أحدهم: إن اللغة العربية مقدسة لأنها لغة القرآن، وجب أن تبجل لاعتبارات دينية وثقافية تتبع ذلك. استوقفتني تلك الفكرة كثيرا، وطالعت الكثير من المسائل المتعلقة بها في الفكر العربي المعاصر عند نصر حامد أبو زيد على وجه الخصوص، وبالضبط بحثت في المسألة في مجال النص القرآني، وهي التي لا تزال تثير فضولي في البحث والاهتمام، ولا سيما العلاقة بين اللغة والواقع.

ولا أخفي عليكم أن هناك فكرة قد ترسخت في ذهني وهي - لا وجود لأي لغة إن لم تكن خطابا - وأنني بغض النظر عن هذا التصور، الذي يراودني كل ما سمعت حديثا أو خطابا، أدركت أن مختلف الإشكاليات التي يمكن أن تكون من صميم ثقافاتنا، ومن شأنها أن تكون ذات فعالية في طرحها هي تلك التي تدرك أن اللغة العربية لا تفهم ولا تكون ذات فعالية إلا بوصفها خطابا، مهما كان مجال استعمالها بما فيه القرآن الكريم، حيث هناك إشكال يطرح نفسه بإلحاح وهو:كيف تكون اللغة في النص القرآني خطابا بعيدا عن فكرة القداسة التي ما فتئت تفصلها عن الواقع وتجعلها قليلة إن لم نقل عديمة الفعالية في معالجة مختلف مشاكلنا التي تمت بالكثير من الصلة إلى قضايا اللغة، حسب مركزية اللغة العربية وطابعها الديني؟

إضافة إلى هذه الإشكالية التي أردنا أن نلج بها موضوعنا المطروح والذي قد يبدو بعيدا عنها، ولكن يمكن أن نوضح هذا الالتباس، عندما نترك لقارئ هذه الأفكار ليكتشف أنها مجرد هاجس، حاولنا اكتشاف خباياه وأسراره في رؤية خاصة حول مسائل الخطاب واللغة بالاستئناس بأفكار بول ريكور. فقد أثارت كلمة الخطاب فينا دوافع وهواجس ما فتئت تؤرق عقولنا، تدفعنا إلى التفكير فيها، ومحاولة معرفتها من مختلف المشارب والمنابع، وذلك لأننا أصبحنا نسمع ونقرأ يوميا كلمات: خطاب قرآني، خطاب علماني، خطاب سلفي، خطاب ماركسي... الخ، كما أنني كلما سمعت حديثا باللغة العربية على وجه الخصوص، وفي دروس وخطب المساجد بالضبط أتساءل في نفسي: هل هذا يرقى إلى درجة الخطاب باعتبار أن الخطبة سميت بالاستناد إلى مفهوم الخطاب؟ وفضولي يدفعني إلى إدراك الإجابة من الواقع، ولكن هذا الأخير غير كاف ولا بد له من مواقف الفلاسفة والمفكرين ولعل أهمهم أفكار بول ريكور.

فانعدام النظرة إلى اللغة كخطاب، وبالخصوص اللغة العربية، هو سبب عدم فعاليتها في الواقع، ولا يقتصر هذا الحكم على مجال اللغة المتداولة في الخطب والدروس الدينية فقط، بل تتجاوز ذلك إلى الخطب السياسية، وغير ذلك من المجالات التي تستعمل في اللغة، وقد يرجع إلى تلك الفكرة التي تفصل بين اللغة والواقع، وتهمل اعتبار اللغة واسطة بين العقول والأشياء، وأنها ليست كيانا مستقلا يمثل عالما قائما بذاته بقدر ما هي خطاب، هذا ما اكتشفناه في

أفكار بول ريكور، فكيف يمكن أن نفهم المنطلقات الكبرى لفكرة اعتبار اللغة كخطاب؟ وكيف يمكن استثمارها في بناء رؤية جديدة حول كلمة الخطاب في ثقافاتنا العربية التي تحتل فيها هذه الكلمة مكانة هامة تجعل فهمها والبحث عن أصولها وخصائصها فهما لفعالية اللغة بما فيها لغتنا العربية التي كثيرا ما تبدو أنها عديمة الفعالية اليوم؟

مفهوم الخطاب:

قبل أن نبدأ في فهم مسألة اللغة بوصفها خطابا كما طرحها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، الأولى بنا أن نكتشف مفهوم الخطاب لأنه يمثل مفتاحا لموضوعنا، وذلك لأننا عندما نقول اللغة خطاب، فإن هذا الأخير يمثل: المتحدث به والمحكوم به بلغة المنطق، بينما اللغة هي المتحدث عنه والمحكوم به، ومما لا شك فيه أن المتحدث به هو الأهم، لأنه هو من يحدد مصير المتحدث عنه، فعلا إن الخطاب هو من يحدد مصير اللغة، لأننا نقول منذ البداية: هل يمكن أن نتصور وجود لغة إن لم تكن خطابا؟ هذا السؤال نبدأ الإجابة عليه بسؤال بسيط هو ما معنى الخطاب؟

معنى الخطاب:

في اللغة: يعتبر الخطاب من الكلمات المتداولة في اللغة العربية بأشكال مختلفة منها، ما حدده ابن منظور في قوله في لسان العرب: "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان"[322].

وتشتق منه عدة كلمات، الأكثر صلة منها بموضوعنا، هي تلك التي يشير إليها الجرجاني في قوله "الخطابة" هو قياس مركب من مقدمات مقبولة أو مضمونة، من شخص معتقد فيه والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم من أمور معاشهم ومعادهم، كما يفعله الخطباء والوعاظ[323].

في الاصطلاح: وردت كلمة الخطاب عند مختلف الفلاسفة الذين أثاروا قضايا اللغة على وجه الخصوص، منذ القديم وإلى يومنا هذا ومن أهم هؤلاء:

أرسطو استعمل في تعبيره عن الخطاب مفهوم الخطابة بنفس التصور الوارد في الثقافة العربية في الكثير من الأحيان، وقد يعود ذلك إلى تأثرها بالمنطق اليوناني، فهو لا يختلف عن التصور السابق الذي أوردناه عند الجرجاني حين يرى بأن "الخطابة أو نظرية الاستدلال الخطابي أو الإضماري الذي يتم اختيار مقدماته بحيث تقنع السامع"[324] بمعنى أنها اختيار مقدمات وفق أسس منطقية من شأنها أن تؤدي إلى الإقناع والإفهام للسامع.

لالاند يعرف الخطاب في موسوعته الفلسفية بأنه" عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية وجزئية متتابعة"[325].

بعد تحديد هذه المفاهيم يمكن القول بكلمة مختصرة أن الخطاب في اللغة يمثل عملية فكرية منظمة وحدث ملموس يتم بموجبه الاتصال وتبادل الأفكار، ولكن هذا التصور يدرك عند ريكور حسب التمييز بينه وبين اللغة فكيف يحدد ذلك؟

التمييز بين اللغة والخطاب:

لكي نفهم حقيقة الخطاب عند "ريكور" لا بد أن نبحث في المقارنة التي يقيمها بينه وبين اللغة، حيث يشير في جوهر وصفة للخطاب كمصطلح متميز بأنه "حدث" وتدل هذه الكلمة الأخيرة أنه واقعة أو تجسيد لشيء، يفهم بآثاره وليس بماهيته، وعليه تقوم المقارنة بين اللغة والخطاب على أوجه محددة، أشار إليها الباحث "محمد شوقي الزين" في كتابه "تأويلات وتفكيكات" كما يلي:

- بينما يتحقق الخطاب بشكل زمني وراهني، فإن نسق اللغة هو افتراضي أو تقديري ولا ينخرط في الزمن الفعلي.

- إذا كانت اللغة تفتقر إلى ذات بعينها لأنها الموقع المحايد مطلقا والذي تشغله كل ذات في صيغة خطابها، فإن الخطاب يحيل دوما إلى قائله.

- في اللغة، لا تحيل العلامات إلا إلى علامات أخرى داخل النسق نفسه وبينما تخلو اللغة من عالم أو زمان أو ذات، فإن الخطاب يحيل دوما إلى موضوع معين وإلى عالم يصفه ويتمثله ويعبر عنه: "ففي الخطاب تتحقق الوظيفة الرمزية للغة".

- اللغة هي مجرد شرط التواصل الذي تتيحه الشارات أو القواعد أو القوانين، أما الخطاب فإنه يتيح تبادل الرسائل والمحادثات أو هو مساحة التواصل والتبادل فلا يشكل عالما مغلقا وإنما يتوجه إلى "الآخر" وينعت ذاتا هي "المخاطب"[326].

من خلال هذه التحديدات التي يقيمها هذا الباحث في مقارنة ريكور بين الخطاب واللغة، ندرك أن الخطاب حدث متعلق بزمان، وفعل ملموس، يشير إلى الذات التي تستخدمه من جهة، وإلى الموضوع الذي يعبر عنه من جهة أخرى، إضافة إلى ارتباطه بالطرف الذي يتجه إليه، باعتباره وسيلة تواصل وتبادل، نتوجه بها إلى الآخر، على خلاف

اللغة التي تعتبر كيانا افتراضيا مستقلا عن الزمن وعن ذات محددة وعالم محدد، فهي إشارات ومصطلحات تتميز بالثبات، وتفتقر إلى الفعل والفعالية، ما لم تتصل بالخطاب الذي يحقق لها تلك الخاصية، ويمكن القول: "إن اللغة موجودة بالقوة، تحتاج إلى الخطاب الذي ينقلها من القوة إلى الفعل"، كمحدد لمقولة ريكور "الخطاب: حدث اللغة"، تلك مقولة التي جعلت ريكور بتشبعه وتشعبه المعرفي والمنهجي من مشارب متعددة في الفكر الغربي المعاصر كالتحليل النفسي والأنثروبولوجيا والظواهرية والتحليلية والبنيوية وغير ذلك من الاتجاهات التي يستمد أفكاره منها بغض النظر عن استمداده الكثير من الأفكار من الفلسفات الكلاسيكية كاليونانية والمسيحية، ينتهي إلى أن الفهم الحقيقي للغة كحدث، يكون دخل فهم إشكالية الخطاب التي طرحت منذ الفترة القديمة ولم تطرح اليوم فحسب، بل كانت الغائب الأكبر في أحد أكبر الاتجاهات الفلسفية في العلم اللغة المعاصر وهو الاتجاه البنيوي.

الأصول الأولى لفكرة الخطاب:

يبدأ ريكور بإثارة مسألة اللغة بوصفها خطابا أو اعتبارها كيانا يحقق وجوده من خلال علاقة مع العالم الخارجي، وليس بالانفصال أو الانعزال عنه بتحديد آخر، كما يعتمد على الرجوع إلى أراء الفلاسفة القدماء من أمثال أفلاطون ليوضح أن الطابع الحديث أو المعاصر لطرح المشكلة لا يعني أنها جديدة، بل هي موغلة في القدم وترد إلى الفلسفة اليونانية، حيث تجد جذورها الأولى في محاورات أفلاطون "كراتيلوس"، "السفسطائي"، أين رأى أفلاطون أن مشكلة الصدق والكذب لا يمكن استمدادهما من الكلمات والأسماء المعزولة بل من التراكيب والجمل، وبالرجوع إلى ذلك التصور الأفلاطوني يؤكد ريكور" أن الخطأ والصواب هما آثار الخطاب، ويتطلب الخطاب إشارتين أساسيتين هما الاسم والفعل"[327] فهو يريد أن يشير بذلك أن الكلمة لا وجود لها دون الجملة لأنها هي من يجسد آثارها، ومما لا شك فيه أن هذه الأخيرة تقترن باسم وفعل أو العكس، وهو ما ينتهي إلى أن الجملة هي الوعاء الذي توجد فيه الكلمة والذي لا يمكن تصورها بدونه، والكلمات هي مجرد محتوى في الجمل وليست هناك وظيفة أو وجود إن صح التعبير للكلمة المفردة ما لم ترتبط بجملة، وبموجب ذلك نصل إلى ما يسمى بالخطاب الذي يقترن بالجملة التي تعبر عن اللغة كحدث، هذا التصور هو ما تبلور حسب ريكور منذ الفلسفة الأفلاطونية، وهو الذي كان دافعه في نقد تلك الاتجاهات التي تتجاهل ذلك وأهمها موقف فرديناند دوسوسير في الاتجاه البنيوي.

ريكور ونقد الاتجاه البنيوي:

ارتبطت البنيوية بمجالات عدة وبمختلف العلوم الإنسانية، وذلك عندما اعتبرت منهجا عاما يقوم على دراسة الظواهر كبنية أو كشبكة من العلاقات، حيث ترى أنه لا يمكن فهمها إلا في الوحدة التي تجمع بين العناصر اللغوية التي تستمد قيمتها من النظام أو البنية التي تنتمي إليها، هذا التصور العام للبنيوية قد لا يهمنا، وأردنا أن ننطلق منه في إثراء موضوع خاص يتعلق بتصوراتها في مجال اللغة، وبالضبط أردنا البحث عن موقعها في طرح مسألة اللغة كخطاب حسب فهم "بول ريكور"، وبما أن هذا الأخير انطلق من دراسة وتحليل موقف عالم اللغويات السويسري "دوسوسير" المبشر والمؤسس الأول للاتجاه البنيوي، بعد عرض كتابه المشهور "محاضرات في علم اللغة العام"، والتي أحدث به ثورة في مجال الأبحاث الفلسفية والعلمية في علم اللغة، "وأهم ما جاء في هذا الكتاب هو تأكيد "سوسير" أن دراسة اللغة، يجب أن تكون أولا وقبل كل شيء دراسة آنية"[328]، وذلك بنقد الدراسة التاريخية التي ركزت على الأجزاء وأهملت بنية اللغة.

انطلاقا من الأسس التي قام عليها الاتجاه البنيوي، وبفضل فهمه وتحليله العميق لموقع فكرة الخطاب في لسانيات دوسوسير، كان بول ريكور بدوره معلنا لثورة جديدة على تصورات عالم اللغويات السويسري في مجال اللسانيات وما تحمله من ثنائيات قد تضاهي ثورة دوسوسير على المنهج التاريخي في دراسة اللغة أو تتفوق عليه، رغم عدم بلوغها الشهرة التي بلغتها، وتنطلق وتتأسس تلك الثورة في طابعها العام حسب النظرة النقدية التي قدمها ريكور لها على جملة من التصورات النقدية تقوم على تجاهل اللسانيات السوسورية واعتبار اللغة مجرد خطاب، وهذه النظرة هي التي تؤكد أنها تفتقر إلى الفعالية وفهم الواقع ما دامت مرتبطة بفكرة النظام والبنية التي تأسرها داخل كيان عام ومغلق على ذاته يتأسس على علاقات داخلية بين ثنائيات تصل إلى حد التناقض فيما بينها، وتهمل كون اللغة واسطة بين العقول والأشياء، تضمن وجودها حسب علاقتها بالأحداث، وتجسد فعاليتها في فهم الأشياء حسب التعبير عنها، هذه الاعتبارات لا يمكن للغة أن تتميز بها إلا إذا ارتبطت بما يسمى بالخطاب الذي همشته اللسانيات السوسورية.

ينطلق ريكور من الأسس الكبرى التي قامت عليها تصورات دوسوسير في مجال اللسانيات من خلال النظر في مختلف الثنائيات التي أسس لها، حيث يعيد النظر في مشروعه الذي "يقوم أساسا على عملية الفصل بين الثنائيات، فاللغة بوصفها مؤسسة اجتماعية يفصلها دوسوسير عن الكلام بوصفه مؤسسة فردية، وطبيعة الدليل اللغوي تفصل الصورة العيانية (الدال) عن الصورة الذهنية (المدلول) انطلاقا من علاقة الاعتباط المفترضة بينهما"[329]، فمشروع

دوسوسير البنيوي يتأسس فهمه على إدراك التمايز الذي يقيمه بين الثنائيات بصدد فهم مختلف المسائل اللغوية وهي: اللغة والكلام، الدال والمدلول، التزامني والتعاقبي، الركني والاستدلالي.

لا نفصل في هذه الثنائيات لأن ما يهمنا بصدد الحديث عنها موقف ريكور منها، ومن موقعها في الحديث عن مسألة الخطاب، إذ يبدأ ريكور بدوره بصدد الحديث عن اللغة والكلام عند النموذج البنيوي السوسوري بالإشارة إلى عمل دوسويسير بأنه يكمن "في تمييز عميق بين اللغة بوصفها لسانا (langue) واللغة بوصفها كلاما (parole) وهو التمييز شكل علم اللغة الحديث"[330]، ويؤكد من خلال ذلك أن التمييز بين اللسان والكلام ثنائية جوهرية في لسانيات دوسوسير تضاف إليها مجموعة من الثنائيات التابعة لها اعتمد عليها في تحليل الخطاب أو الرسالة التي تكون بدورها حسب تلك الثنائيات فردية، وتمثل حدثا يعبر عن التعاقبي، وتتميز بالقصدية حين يوجهها شخص محدد ويعني بها شيئا معينا، إضافة إلى أنها اعتباطية وعارضة، بينما الشفرة جماعية أو متفق عليها، وتمثل نسقا تزامنيا، وغير مرتبطة بموجه أو مرسل وذات دوافع لا شعورية، إضافة إلى أنها نسقيه وملزمة للجماعة الناطقة بها.

بهذه المقارنة التي يقيمها ريكور بين الرسالة التي تمثل الخطاب الذي يوجه المرسل إلى المرسل إليه، والشفرة كرموز مشتركة بين المرسل والملتقي في شكل كلمات وإشارات أو إيماءات أو غير ذلك، يصل إلى أن تطور أبحاث علم اللغة عند دوسوسير كان "مشروطا بوضع الرسالة بين قوسين لصالح الشفرة، ووضع الحادثة بين قوسين لصالح النسق، ووضع القصد بين قوسين لصالح البنية، ووضع النسقية التراكيب في الأنساق التزامنية بين قوسين لصالح اعتباطية الفعل"[331]. هذه النظرة هي ما تجعله ينطلق من الدراسة العميقة لثنائية اللغة والكلام على وجه الخصوص، لينتهي إلى أن الدراسة البنيوية للغة تحركت خارج الإطار الأول الذي تأسست فيه وهو الدراسة العلمية لها، وبذلك شجعت على غياب أو أفول فكرة الخطاب في أبحاثها، ولا سيما إن كانت تختصر الكلام في الإنجاز الفعلي للغة في الواقع وتعتبره تجسيدا للسان المتميز عنه، ولكن تحليل حقيقة الكلام نجد أنه ينطوي على الكثير من النقائص ما لم نتحدث عنه كخطاب، ولذلك من الأولى أن نقول اللغة والخطاب بدل اللغة والكلام، حتى نستفيد من تحليل علمي فعال لها.

بعيدا عن التفضيل يمكن القول أن ريكور ينتقد دوسويسر بدراسة مجموع الثنائيات التي يؤسس لها، بما فيها ثنائية الدال والمدلول التي يجدر الإشارة إليها هنا، فهي منطلق دوسويسر في تعريف العلامة، حيث يرى ريكور أنه يعرفها من خلال التناقض بين الدال والمدلول كما يظهر من خلال قوله باعتباطية العلاقة بينهما، وكان من الأولى العمل على تحديد العلاقة بين العلامة والشيء، بدل ذلك التحديد الذي يجعلها مغلقة على ذاتها ومنفصلة عن الواقع، وبهذا ينتهي إلى نقد جوهري للبنيوية في اعتبارها نمطا كليا، يدرس ثنائيات منفصلة، في نظام مغلق على ذاته يتجاهل اللغة

بوصفها واسطة بين العقول والأشياء، ويقحمها داخل عالم خاص تتحكم فيه مجموعة من المفارقات والتناقضات والاختلافات بين مجموعة من المصطلحات، مما يجعلها تقوم على دراسة العلاقات الداخلية بين المفاهيم اللغوية، وتهمل العلاقات الخارجية، وهي بالضبط ما تختفي بموجبها وظيفة اللغة بوصفها خطابا.

بعد النقد الذي وجهه ريكور لتصورات دوسوسير لثنائية اللغة الكلام، والرسالة والشفرة، يصرح ريكور بأن النتيجة التي ينتهي إليها هي أن مصطلح الكلام غير مناسب وبجب استبداله بمصطلح الخطاب، لأنه بدوره لا يدرك إلا كبنية، وإلا عندما يتشكل في جملة، وهو ما يضفى الشرعية في نظرة على التمييز بين السمياء كعلم للعلامة، والدلالة كعلم للجملة، هذه الأخيرة هي جوهر الخطاب لأنها الحدث اللغوي الملموس والوحدة الأساسية له، فالجملة هي كل الذي يمكن فهمه والتعبير به في شكل غير قابل للتجزئة، بالتالي وانطلاقا من تصورات ريكور حول دور الجملة التي يضعها بدل الكلام للدلالة على أولوية الخطاب عند الحديث عن اللغة يؤكد أن مختلف مشاكل اللغة تفهم في إطار التمييز بين علم الدلالة وعلم السيمياء كضرورة لفهم مسألة الخطاب في جملة من الخصائص المميزة له، وهي التي يمكن أن يوصف بها كمصطلح لغوي متميز.

ينطلق ريكور من وصف الخطاب كواقعه بصدد نقده لثنائية اللغة والكلام دائما، حسب ثنائية جديدة حاول من خلالها الإشارة إلى الضعف المعرفي للسانيات الكلام، وبيّن أنها تنطوي على اختفاء الوقائع وبقاء الأنظمة، وهي فعلية الواقعة وافتراضية النظام، فقد وضع الأولى في مقابل الثانية، والاعتماد على النظام والبنية يعتبر مجرد افتراض يتنافى مع علاقة اللغة بالواقع، ويبعد عنها صفة الفعلية التي لا تتحقق إلا في ظل ما يسمى بالخطاب، والذي يمكن أن يتشكل في علاقة جديدة يجب فهمها في ثنائية أخرى هي الواقعة والمعنى.

مما سبق يبني ريكور الحديث عن الخطاب من خلال عدة عناصر أخرى، حيث ينطلق من الواقعة كمحدد، وذلك باعتباره قضية أو خبر يتأسس على وحدة جدلية بين الواقعة والمعنى داخل الجملة وتنتهي إلى ربطه بمصطلح آخر وهو التحقيق، الذي يقود بدوره إلى مصطلح آخر وهو المعنى، الذي يحدد مقصود الجملة ويجعلها قابلة للفهم، ثم يواصل تحليل الخطاب بالعديد من الثنائيات قد لا يتسع المقام لذكرها كلها، لذلك سنشير إليها باختصار وفي سياق تحليل الخطاب منها: الناطق أو المتكلم والنطق، وهي ما يشير إليها ريكور من خلال مصطلحات الفعل والواقع الذي ترتبط به الجملة، لأنه يعتبر الناطق فاعلا منطقيا يشير إليه النطق بفضل الإحالة إلى ذاته بوصفه الواقعة، كما يشير كذلك إلى ما يسميه بالأفعال التعبيرية والأفعال التمريرية، الأولى تلك التي تكون صريحة وواضحة الدلالة، والثانية التي تقوم على نقل المعنى من خلال تمريره تحت غطاء معنى آخر، ويضيف في هذا الصدد ريكور ما يسميه الفعل

التحاوري أو التقريري حين يحاول أن يحلل من خلاله الوجه الآخر للخطاب وهو أنه موجه إلى شخص، مما يجعله يتضمن المتكلم والمستمع ويجعل من اللغة وسيلة اتصال، ويكون الحوار رابطة بين الواقعتين، ويكون من الأسس الكبرى لاعتبار الخطاب واقعة كفكرة جوهرية يعتبر من خلالها ريكور اللغة خطابا.

دون الإسهاب في تحديد العناصر المشكلة للخطاب كما يعرضها بول ريكور يمكن أن ننتهي إلى تحليل اللغة كخطاب عند ريكور يقوم على عدة أسس أهمها استبعاد مفهوم الكلام وتعويضه بالخطاب، هذا الأخير هو الذي يجعله قابلا للفهم أو ذو المعنى، حيث أعطى الأولوية لمصطلح جديد بدله يعتبر محددا للخطاب وهو الجملة، وهي التي تؤكد فعليه وفعالية اللغة من خلال ربطها بالواقع، حين تصبح حدثا يمكن أن يفهم في إطار الخطاب، وحسب منهج على غاية من الأهمية، وهو منهج تحليل الخطاب.

اللغة كخطاب مقاربة فكرية في الثقافة العربية:

نستفيد من تحليل فكرة الخطاب أو اللغة كخطاب عند بول ريكور من أنه يعتبر من أهم الفلاسفة الذين نبهوا إلى إهمال العلاقة بين اللغة والواقع، واعتبارها واسطة بين العقول والأشياء، وإخراجها من الكيان المغلق الذي ظلت تقبع فيه حسب تصور الكثير من علماء اللغات لعل أهمهم فردينا ند دوسوير، الذي أثر كثيراً على مباحث اللغة، وكان من أهم رواد الاتجاه البنيوي، وهذه الأهمية والشهرة التي عرفها هذا العالم والتي قد تفوق شهرة ريكور الذي ركزنا عليه في موضوعنا كناقد لسوسير في مجال فكرة العلاقة بين اللغة والوقائع على وجه الخصوص، وذلك نظرا لصدى الاتجاه البنيوي في الفكر الفلسفي المتعلق بالأبحاث اللغوية في العالم، وفي الفكر العربي على وجه الخصوص، فكيف يمكن أن نستفيد منه في فهم مسألة الخطاب في الثقافة العربية؟

من أجل الإجابة على هذا السؤال أردنا أن نقوم بكشف ما يمكن أن نستفيد منه من اعتبار اللغة كخطاب كما تصورها ريكور في مجال قراءة المسألة في الثقافة العربية، ولا سيما إن كانت من الكلمات الشائعة تظهر بوضوح عند الكثير من المفكرين العرب، كما هو الحال مع الراحل نصر حامد أبو زيد رحمه الله، وذلك لأنها من أكثر الكلمات تداولا تظهر في عناوين كتب مختلفة عند الجابري كالخطاب العربي المعاصر، وعند أبو زيد كالخطاب والتأويل، وهو ما يدل على أنها تستحق كل بحث واهتمام.

فالحديث عن كلمة الخطاب في الثقافة العربية يعتبر أساسيا وفي غاية الأهمية، وذلك يظهر أساسا في مجال التعامل مع اللغة العربية كخطاب، هوالذي يخرجها من أسر التعالي والتقديس واللاجدوى، بقراءة نصوصنا التراثية

انطلاقا من النص القرآني إلى النصوص اللاحقة له الموجودة في التراث من تفاسير وتأويلات وغير ذلك، إضافة إلى النصوص الأخرى سواء أكانت شعرية أو نثرية، وحتى في استعمالها العادي حسب فرصية اللغة كخطاب، حتى يتسنى فهمها واكتشاف أسرارها من جهة، وإدراك فعاليتها في فهم الوقائع من جهة أخرى.

فلغة القرآن يجب أن ينظر إليها كخطاب، فالقرآن حسب أبو زيد يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين المرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، حيث يمكن أن يفهم كنصوص تعبر عن الوقائع وذات صلة وثيقة بالثقافة العربية والمجتمع الإسلامي والإنساني ككل، يمكن تقبلها من طرف الجميع، كما يمكن تحليلها بمنهج علمي بالاستفادة من آليات القراءة المعاصرة التي توصلت إليها العلوم الإنسانية والتي دعا إليها بول ريكور في مجال فهم وتحليل الخطاب.

كما يمكن الاستفادة من أفكار ريكور في مجال اعتبار اللغة كخطاب، بعدم المبالغة في الاستفادة من الاتجاه البنيوي في قراءة التراث العربي الذي اعتمد عليه الكثير من المفكرون كالجابري الذي يبقى الخطاب عنده "لا يتعدى بعض المعلومات المتداولة في الألسنة بشكل عام والبنيوية بشكل خاص"[332]. وذلك باعتباره قد تحدث عن تكوين وبنية العقل العربي في مجالاته المختلفة، أي كشبكة من العلاقات في مختلف مناسبة تحليله ودراسته له، وكان من الأولى له أن يتعامل مع اللغة الموجودة في نصوص التراث من حيث هي مستعملة وليس من حيث هي بنية أو نسق، أما مالك بن نبي فقد دعا إلى تحليل خطاب الوحي بالاستفادة من التحليل النفسي وعلم الاجتماع، ونفس الشيء بالنسبة لمحمد أركون فقد دعا إلى النظر في التراكمات التراثية في تشكيل الخطابات وتعرية أبعادها المختلفة في إطار اكتشاف علاقة اللغة بالتاريخ والواقع، وبآليات العلوم المختلفة في مجال اللغة والعلوم الإنسانية والاجتماعية.

نستنتج في الأخير أن اكتشاف معالجة اللغة كخطاب حسب تصورات بول ريكور، يعتبر مسألة أساسية في فهم الكثير من المسائل اللغوية التي أهملتها التيارات الأخرى التي طرحت أبحاث اللغة، كالاتجاه البنيوي مع دوسوسير، ولا سيما مسألة استعمال اللغة وعلاقتها بالواقع التي لا تدرك إلا في ظل ما يسمى بالخطاب، وذلك لأنها لا يمكن أن تفهم ككيان مغلق أو بنية بقدر ما تفهم كعنصر فعال ومتفاعل مع الواقع، يمكن أن يعالج بالاستفادة من العلوم المختلفة، وبالتالي إدراك حقيقة اللغة كخطاب يعتبر مفتاحا لفهم الكثير من القضايا المتعلقة بفعالية اللغة ودورها في فهم الوقائع بأنواعها المختلفة، ولا سيما لغتنا العربية التي لا تدرك إلا في ظل فهم اللغة كخطاب يحمل أبعادا دينية وسياسية وإيديولوجية واجتماعية مهما كان شكل ذلك الخطاب ونوعه.

بول ريكور والمترجم الوسيط

د .نابي بوعلي

شعبة الفلسفة - جامعة معسكر .الجزائر

تمهيد:

عرف الإنسان حركة الترجمة منذ أقدم العصور، سواء من خلال انتشار اللغات وتشعبها، أو من خلال تعايشها في بقعة جغرافية واحدة. ومن جهة أخرى يمكن القول أن الإنسان يصعب عليه التعرف على حضارات وثقافات الشعوب الأخرى دون الاستعانة بالترجمة وبما أنجزه المترجمون تاريخيا، بل هناك حضارات لم تزدهر إلا بازدهار حركة الترجمة، لتصبح هذه الأخيرة هي بوابة التلاقي بين الثقافات وملتقى الحضارات، حيث تقضي الترجمة على التماسف والتباعد بين اللغات. يمكن القول حتى قبل التأصيل المعرفي واكتشاف ظاهرة الترجمة كان الناس يقارنون بين لغاتهم الأصلية ولغات الأقوام المجاورة لهم "فقبل التراجمة المحترفين كان هناك الرحالة والتجار والسفراء والجواسيس، أي كثير من مزدوجي اللغة ومن متعددي اللغات"[333].

لقد ظلت الترجمة وستبقى حلقة الوصل بين الحضارات، وطريقا لنقل المعارف والعلوم والتراث بين الأمم والشعوب، كما ظلت النصوص الخالدة في التاريخ تزحف من الماضي، وتنتقل من لغة إلى لغة أخرى بفضل جهود المترجمين وصحبة الترجمة لتحيا معنا في زماننا، في عصرنا، وتواصل حياتها من بعدنا، إنها تحمل إلينا أشياء، وتريد أن تقول لنا أشياء. ولقد ازداد الاهتمام بالترجمة في العقود الأخيرة من خلال الإصدارات الكثيرة ومراكز البحث المنتشرة عبر العالم، واتساع دائرة المعلومات وانتشارها وتداولها، وتعمق أكثر في ظل فتوحات العولمة، وتشير الأرقام والإحصائيات إلى تضاعف أعمال الترجمة ناهيك عن الترجمة الفورية، والترجمة المباشرة لأغلب لغات العالم على شبكة الانترنيت، كما تضاعف الإقبال على تعلم اللغات، وصار الأمي في عصرنا هو من يعرف لغة واحدة كالأعمى الذي لا يرى إلا بعين واحدة.

من هنا احتلت الترجمة مكانة محورية لدى المفكرين والباحثين، وبدأت تثير تساؤلات كثيرة، وبالفعل فعند التأمل مليا في مسألة الترجمة تقفز إلى الذهن جملة من التساؤلات من مثل: هل يحمل النص في ذاته إمكانية الترحال إلى لغات ومجتمعات وثقافات أخرى؟ هل قابلية النص للانتقال من لغة إلى لغة أخرى يعني أن اللغة البشرية تعود إلى أصل واحد وأن جميع اللغات المتشعبة ما هي إلا بنات لغة واحدة؟ وهل كل نص يمنح نفسه للمترجم بسهولة

ودون مقاومة؟ أم هناك نصوص تجعل من فعل الترجمة رهانا يصل إلى حد العسر، ويكون بالتالي شقيق اللامترجم؟ ثم هل الترجمة ضرورة، أم هواية، أم متعة، أم تعكس رغبة غير معلنة يظل يحملها الجنس البشري في ذاته دون الإفصاح عنها، أم هي هذا الخليط جميعا؟

حملنا هذه التساؤلات وحاولنا أن نجد لها إجابات أو توضيحات، فحطت بنا الرحال عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، باعتباره دارسا وممارسا لفعل الترجمة، واستقر بنا المقام عند كتابه الصغير الحجم والكبير الفائدة، والذي يحمل عنوان "عن الترجمة Sur la Traduction" صدر هذا الكتاب عام 2004 عن دار بايارد وترجم إلى اللغة العربية عام 2008 عن منشورات الاختلاف.

في هذا الكتاب نجد خلاصة آراء ريكور عن موضوعة الترجمة، ذلك الحقل المثير لشتى أنواع التساؤلات وعلامات الاستفهام التي لا تنتهي. وبالرغم من أن تلك التساؤلات التي أشرنا إلي البعض منها في معرض حديثنا سابقا ليست جديدة على مستوى الطرح والنقاش والتناول، إلا أننا أردنا أن نلقي عليها الضوء من خلال نظرة فيلسوف له باع طويل في مجال الفكر والفلسفة، فقد أجال فكره في حقول معرفية كثيرة، فمن الفلسفة إلى الأدب والسيمياء وعلم النفس والتأويل والدين والتاريخ وغيرها من المجالات الأخرى، زيادة على أنه عرف الترجمة منذ مرحلة الشباب مترجما ودارسا، حيث ترجم كتاب "أفكار" للفيلسوف الألماني إدموند هوسرل مؤسس الفلسفة الظواهرية منذ أن وقع أسيرا بيد القوات الألمانية في الحرب العالمية الثانية.

جدل اللامترجم والقابل للترجمة:

في البداية لا بد من القول أن ريكور يتجاوز ذلك الاعتراض النظري والجدل العقيم، والتعقيدات المعيقة التي سادت زمنا طويلا حول إمكانية قيام ترجمة حقيقة تنقل النص من لغته الأصلية إلى اللغة المستقبلة، بأمان وموضوعية مطلقة، وما رافق ذلك الجدل من مواقف متضاربة حول خيانة المترجم وعدم إخلاصه ووفائه لنقل أفكار المؤلف ومقاصده بدقة، ومن دون الإخلال بمحتواها، وما ينجم عن ذلك من سوء الفهم واغتراب النص، وما إلى ذلك من المشكلات الزائفة التي ارتبطت بتلك التصورات التي تزج بالنصوص في حالة من الإرباك، وفي دائرة اللاقابلية للترجمة، وكأن القضية محسومة ومنتهية منذ البداية. يرجع ذلك بالأساس إلى الاعتقاد بكون الترجمة مجرد وسيط بين الألسن، وكلما زاد عدد الوسطاء ضاع الأصل، وتورطت الترجمة في شراك الخيانة. بينما النص المترجم تلتقي فيه مقاصد

المؤلف وآلام المترجم وتوقعات القارئ التي تترك بصمة قوية على النص، لأن مترجم النص أو قارئه ليس شخصا غريبا عنه أو مجرد عابر سبيل.

ينطلق ريكور من فكرة أصيلة، موضوعية وعملية وهي" بما أن الترجمة موجودة فعلا، يجب إذن أن تكون ممكنة"[334]. إن التاريخ يشهد على صحة هذه الفكرة، فلقد كانت الأعمال العظيمة، والنصوص المشهورة القادمة من قلب التاريخ، التي أبدعها الفكر البشري، كانت محل إكبار وإعجاب من قبل الأجيال المتلاحقة، وتهافت عليها المترجمون من مختلف الأجناس والحضارات وظلت تنتقل عبر اللغات، حيث استمر نفوذها إلى العصور اللاحقة من خلال أعمال الترجمة. وما كان لتك النصوص أن تستمر في الوجود والانتشار إلا بمساعدة التراجمة، مع احترام النص في ثقافته الأصلية، أي مراعاة المسافة الثقافية بين النصوص، إذ "الترجمة هي التي تنفخ الحياة في النصوص وتنقلها من ثقافة إلى أخرى، والنص لا يحيا إلا لأنه قابل للترجمة، وغير قابل للترجمة في الوقت ذاته"[335]. فلقد انتقلت مثلا نصوص أفلاطون وفلاسفة اليونان إلى المسلمين، كما انتقلت نصوص ابن رشد وفلاسفة الإسلام إلى اللاتين بفضل جهود الترجمة، ومن ثم أليس من المبالغة القول مثلا أن من لم يقرأ أفلاطون في لغته الأصلية لا يمكنه أن يفهمه؟ أليس هذا النوع من التحفظات التي يبديها البعض لا يبعث إلا على حالات من الإحباط التي تراكم مشاكل الترجمة، وتزيد من حيرة المترجم أمام الكلمات؟ ومع ذلك، يمكن القول في مسألة ترجمة النصوص من لغة أصلية إلى لغة أخرى مستقبلة، أنه يظل هناك هامشا يفلت من النقل أو التحويل، وهو ليس عيبا في الترجمة بقدر ما يمثل بالفعل علامة الاختلاف والتمايز، وهي عادة النصوص التي "نشم فيها رائحة اللغة الأخرى، رائحة الأجنبي، رائحة الغرابة، رائحة الغيرية، رائحة الآخر، رائحة الاختلاف"[336].

الترجمة تحدي وسعادة:

يعتقد ريكور أن فعل الترجمة ينطوي على بعدين رئيسيين هما: أولا رهان التحدي، وثانيا ضرورة رفع هذا التحدي. وبحسب البعد الأول، فإن ريكور لا يقلل من صعوبات الترجمة ومشاكلها والتي ينعتها "بالمحنة"[337]، وهي الصعوبات التي يستمد منها النص الأصلي مشروعية المقاومة والتمرد، ولكن بحسب البعد الثاني فإن ريكور لا يجعل الترجمة مستحيلة. وفي رأيه يجب على المترجم أن يبحث عن المنافذ والطرق السليمة للتعاطي مع النصوص وتطويعها وتجاوز مشكلاتها، بدلا من المكوث عند حدود الجدل العقيم الذي يتصور الترجمة رهانا لا يمكن رفعه، بل بالعكس

فمن معاناة المشاكل والإصرار على تجاوزها تتولد السعادة، والإنسان لا يشعر باللذة إلا من خلال الألم، ومن ثم فالتحدي والسعادة مبدأين كلاهما أصل للآخر وشرط ضروري له.

إن المترجم الذي يعيش قدر الترجمة وتحدياتها، ويحيا تحت سيف الكلمات والحروف والمعاني، ويشتبك مع النص، لا بد أن يكسب الرهان وينتصر على النص في النهاية. يصف ريكور وضعية المترجم بغير المريحة، باعتباره وسيطا بين النص والقارئ "بين الاثنين يحاول المترجم، الذي يقوم بإرسال الخطاب، تمرير الرسالة كاملة من لغة إلى أخرى. إذن، داخل هذه الوضعية غير المريحة للوسيط تكمن مشكلة المحنة"[338]. ومن الدلائل والمؤشرات على تلك الوضعية غير المريحة، هو أن النص المترجم يحمل كل التوترات والآلام التي عاشها المترجم وهو يصارع النص، حيث أننا لم نصادف نصا مترجما إلا وقد اشتكى مترجمه متاعبه من آلام الترجمة وصداعها. ولكن معاناة المترجم هي التي تمنح النص إمكانية الحياة من جديد، وكم هي النصوص التي هاجرت من بيئتها الأصلية إلى بيئات جديدة، وحظيت بكرم الضيافة، والإقامة، ومن ثم الاستقرار، وكأن هذه النصوص كتبت لتعيش هناك، لتكمل حياتها هناك، ولكن بفضل الترجمة. لقد كان ريكور مترجما سعيدا بكل تأكيد.

النص وإمكانية الهجرة:

إن ظاهرة تعدد اللغات ظاهرة ننعم بها حينا ونقاسي من آثارها أحيانا، وقد ذهب ريكور إلى الاعتقاد بأن تعدد اللغات، والتنوع اللغوي اللانهائي هو الذي استوجب الترجمة" لأن البشر يتكلمون لغات مختلفة لهذا وجدت الترجمة"[339].

يقفز ريكور على تلك السجالات المدمرة المتعلقة بالبحث عن الأصل الأول للغة أو العمل على إنشاء لغة اصطناعية مثالية، وذلك حتى يتمكن من موضعة إشكالية الترجمة في إطارها العملي مستبدلا جدل إمكانية/استحالة بـ "الأمانة مقابل الخيانة". ولعل ذلك يعود إلى المثل الايطالي المعروف عن الترجمة الذي يقول: "إن الترجمة كالمرأة إذا كانت جميلة فهي ليست وفية، وإذا كانت وفية فهي ليست جميلة".

إلا أن ريكور يربط ذلك الإحراج المتصور عن الترجمة بما ترتب عن نظرية إدوارد سابير وتلميذه بنيامين وورف. لقد كان سابير قد تخصص في الفيلولوجيا في ظل المدرسة الألمانية، وتأثر بفرانز بواز عندما كان طالبا، والتقى به سنة 1904، فأعجب سابير بالمنهج اللّساني الأنثروبولوجي لبواز. وفحوى نظرية سابير هو اعتقاده بأنه من الصعب دراسة وفهم مظاهر النشاط اللّغوي بعيدا عن مظاهر السلوك البشري الأخرى، ولذلك ركّز على علم النفس وعلم

الاجتماع وهو ما يعكس توجيه اهتمامه إلى الجانب الاجتماعي والإنساني والثقافي للّغة. وفي هذا المجال يقول سابير: "إن للّغة بيئة ينتمي مستعملوها إلى جنس ما أو عدد من الأجناس، أو إلى مجموعة متميزة عن غيرها من المجموعات بعدد من الخصائص الفيزيائية. ثم إنه لا وجود للّغة خارج الثقافة أي خارج أنظمة الممارسات والمعتقدات الاجتماعية الموروثة التي تحدد نسيج حياتنا"[340]. وقد لخص سابير محتوى كتابه الذي يحمل عنوان "اللغة: مقدمة في دراسة الكلام" بقوله: "فالهدف الأساسي من وضع هذا الكتاب بيان مفهومي الشخصي للّغة وماهيتها ومدى تغيرها في المكان والزمان وعلاقتها بالمشاغل الإنسانية الجوهرية الأخرى مثل قضية التفكير وطبيعة التطور التاريخي والجنس والثقافة والفن"[341].

وكان سابير يعتني كثيرا بدراسة الأشكال اللّغوية دراسة تحليلية دقيقة لمكوناتها دون أفكار مسبقة تجعل من هذه اللّغة أو تلك أفضل لغة وأرقى من حيث التنظيم والاكتمال، أو من حيث أقصى درجة يمكن أن تصل إليها اللّغة في التطور. كما دعا إلى دراسة اللّغة دراسة تصنيفية تشبه إلى حدّ كبير عمل اللّسانيين البنيويين، رغم الصعوبات الكبيرة التي تواجه مثل هذا العمل كعدم اشتماله على كلّ اللّغات المعروفة، وخطر التعميم انطلاقا من عدد قليل من اللّغات المنتقاة بالإضافة إلى خطورة تلك النظرة المعيارية العنصرية ذات الطبيعة الإنسانية التي تقوم على تفضيل لغة على حساب لغة أخرى، وكان سابير على وعي تام بما تمثله هذه النظرة التفاضلية بين اللغات من خطورة على مسار البحث العلمي الموضوعي النزيه، حيث يقول في هذا الصدد: "نعتبر من الآن أنّ كلّ تصنيف ينطلق من أفكار مسبقة أو يرمي إلى قناعات عاطفية محكوم عليها بالشذوذ عن العلم... فاللّغة في أشكالها الأساسية تعبير علامي عن مشاعر الإنسان الحدسية التي يمكن أن تصاغ في العديد من الصور بقطع النظر عن درجة التقدم المادي للشعب الذي يستخدم تلك الأشكال أو تخلفه"[342].

وخلاصة رأيه أن الإنسان يعيش داخل قفص لغوي لا يرى العالم إلا من خلال نافذة اللغة. وتعد هذه الفرضية فكرة محورية عند سابير وإن لم يكن هو واضعها، لأننا نجد فون همبوليت قبله ذهب إلى نفس الفكرة في نظريته "رؤية العالم" حيث ينظر الناس إلى العالم ضمن قنوات مختلفة ومتشعبة تشعب اللّغات الموجودة في هذا العالم، وبناء على ذلك، فإن كلّ لغة تضفي على العالم نظرة خاصة تنسجم مع وحدة التكوين العقلي والمحتوى النفسي لأصحابها الناطقين بها.

وعليه فإنّ نظرة الناس للعالم تختلف باختلاف اللّغة التي يتكلمون بها، وهو ما يولد لديهم عادات فكرية وأطر تفكير مختلفة عن غيرهم من مستعملي اللغات الأخرى.

إن اللغة تعكس اختلافات جوهرية تكوينية عند الفرد، ولذلك فالاختلافات بين اللّغات فيما يرى همبوليت لا تتوقف على أصوات الكلام المختلفة التي تستعملها تلك اللّغات، لأنها ليست مجرد وسيلة اتصال بين الناس، ولكنها تشتمل على اختلافات في تفسير المتكلمين وفي فهمهم للعالم الذي يعيشون فيه، يقول عبد الجليل مرتاض: "إن اللغة عند همبوليت أكثر من أداة اتصال، هي انعكاس للعقلية الإنسانية تماما مثل الفنون أو العلوم، وقال بهذا الخصوص (أي همبوليت): إن اللغة هي التعبير عن الشكل الذي بموجبه يرى الفرد العالم ثم يحمله إلى داخل نفسه"[343].

ولكن هذه النظريات التي تشير إلى عدم تطابق اللغات وتجانسها لم تكبح دافعية الترجمة، بل زادت المترجمين تحديا وإصرارا على نقل النصوص المستعصية إلى لغات جديدة، وصار النص المترجم ينعم بمسكنه الجديد، وينتقل من المحلية إلى العالمية ويتجاوز زمانه ومكانه الأول. ومن هنا وبفضل الترجمة صار النص يعبر الهويات والقارات والثقافات، وصارت إمكانية الهجرة متاحة ومتوقفة على إمكانية الترجمة، والنصوص المهاجرة لا تعرف وجهتها إلا من خلال اللغة التي ستسكن جسدها من جديد. وزيادة على إشكالات الترجمة التي ذكرناها سابقا، يضَمن ريكور الترجمة بعدا أخلاقيا، فالترجمة في نظره ليست عملا فكريا أو تقنيا فقط، وإنما تتصل بمدى قدرة المترجم على خدمة النص والقارئ وإمكانية التوفيق بينهما" لذا فإن المترجم يحس هنا بمسؤولية أخلاقية ويشعر بأن عليه دينا، وأن في عنقه أمانة"[344].

والجدير بالذكر أن المواجهة باللغات ومظاهر الصراع اللغوي تعكس إلى حد بعيد عدم الرغبة في استقبال النص الجديد في فضاء ثقافي مغاير، كما تعكس وضعية اللغات التي تستضيفها المجتمعات وتنعتها باللغات الأجنبية، إن ذلك الصراع اللغوي يشبه إلى حد بعيد الصراع بين الأديان والأقليات الإثنية.

الترجمة ذريعة للتأويل:

يعيد ريكور طرح السؤال الأبدي الممل: "هل يجب ترجمة المعنى أم ترجمة الكلمات إنها حيرة الترجمة؟"[345]. من هذا السؤال ينعطف ريكور بالترجمة نحو التأويل الذي يحتل في مشروعه الفلسفي مساحة كبيرة، تشهد على ذلك كتاباته من مثل "صراع التأويلات" والتأويل وفائض المعنى"، فالنظرية السميائية تؤكد على أن النص بمجرد ميلاده ينخرط في فضاء التأويلات المفتوحة. وبالرغم مما تطرحه الترجمة على المستوى التقني من عذاب للمترجم، ومن صعوبات لا يمكن إغفالها، إلا أن ريكور يتقدم بالترجمة أشواطا إلى الأمام ويطلق سراحها من قيود الجانب التقني ليضعها ضمن إطار التأويل، إذ الترجمة في رأيه مهما كانت تقنية فهي في جوهرها مسألة تأويلية بامتياز.

واللغة كما هي أداة للتواصل والتفاهم فهي كذلك وسيلة للاتواصل وسوء التفاهم والتخفي وسائر أشكال الغموض الأخرى، فالنص كما يرى شلايرماخر يصير غامضا بسبب التقادم ومرور الزمن، فالزمن يدمر المعنى خاصة إذا اتسع الفارق الزمني، ومنه يصبح النص أقرب إلى سوء الفهم منه إلى الفهم، وكان هم شلايرماخر تأسيس هيرمينوطيقا عامة تتجاوز الهيرمينوطيات الجهوية، وإذا كان التأويل يبدأ من سوء الفهم، فكيف نحمي النص من سوء الفهم؟ ومن جهة ثانية يرى المفكر على حرب أن النص يمارس المخاتلة والمراوغة، ويترك خلفه مناطق الظل وعلامات الاستفهام. وبالفعل هناك عوامل كثيرة مثل الكذب والتزوير وسائر الانحرافات اللغوية التي تصعب من عملية الفهم وبالتالي تزيد في تعقيد عملية الترجمة "إن الجمل تتطاير بين الناس كالفراشات التي لا يمكن القبض عليها"[346].

إن البحث عن ترجمة مثالية هو ضرب من الفشل المسبق، ولكن هذا لا يعني أننا نجعل من عمل المترجم حالة دراماتيكية، فالمترجم هو الذي ينجح في تجاوز الصعاب. "تعوض الضيافة اللغوية إذن، بما هي لذة التوطن في لغة الآخر بالاستقبال في بيته في منزله الخاص، كلمة الأجنبي"[347].

لا شك أن الترجمة التي تتمكن من أن تتمثل روح النص واللامعبر عنه، هي التي تقترب من تحقيق أهدافها، ومن هنا تكتسي الترجمة أهميتها وفعاليتها وتحقق انجازها وأهدافها، وأما الترجمة التي لم يحالفها الحظ السعيد فإنها تكون ترجمة مؤجلة تنتظر مترجمين جدد لإعادة النظر فيها من جديد، فالنصوص تستقبل دائما قراء جدد، وتبقى أروقة الترجمة تزخر بالكثير من علامات الاستفهام.

ومن هنا" يبقى التخلي عن حلم الترجمة المثالية هو الاعتراف بالاختلاف الذي لا يمكن تجاوزه بين الذاتي والأجنبي وتبقى محنة الأجنبي قائمة"[348].

يشيد ريكور بفضل الترجمة ودورها في التعارف والتلاقي بين الشعوب باعتبارها وسيلة للقضاء على ظاهرة العزلة التي تقود إلى الموت المحتوم لإبداعات الفكر البشري، إذ بفضل الترجمة نكسر حالة العزلة الثقافية، ونطلع على ما جادت به قرائح الآخرين الذين نشترك معهم على الأقل في الآدمية، كما تمنحنا الترجمة أيضا الإحساس بجماليات الاختلاف. يقول ريكور" ألم نكن دون هذه المحنة مهددين بالانغلاق داخل برودة مونولوج منعزلين مع كتبنا؟ كل الشرف، إذن للضيافة اللغوية"[349]. إن الترجمة تمنح النصوص أعمارا جديدة في بيئات جديدة، وهو ما يغني الثقافة المستقبلة "هذا الجهد مطمئن للقارئ لأنه يسمح له بالوصول إلى أعمال ثقافية أجنبية لا يتكلم لغتها"[350]. ولعل هذا ما جعل الفيلسوف الألماني جورج هانز غادامير يرى أن الترجمة هي تملك الأجنبي. ولا يكمن من جهة أخرى القول بأن الترجمة تفيد في إشباع وإنعاش اللغة المستقبلة من خلال ضم أفكار وتجارب من ثقافات أخرى إليها مادامت الترجمة

ليست نصا مكررا. وهنا يصل ريكور بعد تحليل موضوعة الترجمة إلى قناعة مؤداها أنه" يتوجب علينا... أن نقيم الحداد على تمني الكمال في الترجمة لنحقق دون تهوس وبكل تواضع (مهمة المترجم)[351].

ريكور في مدرسة الفينومينولوجيا:

إرهاصات العقلانية والتاريخ.

تقديم وترجمة :د .مراد قواسمي

جامعة مستغانم – الجزائر

تقديم:

ينتمي النص المترجم ها هنا إلى أحد نصوص ريكور الأساسية في محاولة منه لفهم التاريخ بمنظوره الفينومينولوجي، إذ قام بإدراجه ضمن نصوص "مدرسة الفينومينولوجيا"، بحيث يمثّل جزء من أوّل مقال من بين عشرة مقالات كاملة تمّ جمعها ونشرها في هذا الكتاب. لقد نُشر المقال المقصود تحديدا في العدد 54 من مجلّة "الميتافيزيقا والأخلاق" الصّادرة عام 1949، إذ يقع ما بين الصفحتين: 280-316، في حين أنه يحتّل الموقع الأوّل من مجموع مقالات الكتاب المشار إليه سابقا حاملا وسم "هوسرل ومعنى التاريخ"، ويقصد صاحبه من ورائه تناول أسئلة التاريخ على اختلاف منابعها في فلسفة هوسرل، إذ يستهل الأمر بالسيرة المنطقية إلى غاية التاريخية منه، لينتهي إلى مساءلة الفيلسوف الألماني، مؤسس الفينومينولوجيا، حول جملة من التعارضات الحاصلة في نصوصه، وعلى رأسها كتاب "الأزمة"، ولكن نظرا لطول المقال فقد استأثرنا بعرض جزء منه فقط للترجمة على أن يكون الجزء المتبقي، وهو واقع في حوالي نصفه بالتقريب، في فرصة أخرى.

يعتبر بول ريكور من أهم المنشغلين بالمسألة التاريخية على اختلاف مستوياتها، والأكثر تحليلا لمفهوماتها التي تعدّدت من السّرد إلى الزمان وحتى المعرفة التاريخية... إلى غير ذلك من مسائل الذات، الأنا والآخر، وهو ما تشهد له به أعماله الأصيلة، ولكن الأساس في ذلك كلّه تكوّن ريكور في مدرسة هوسرل، أو الفينومينولوجيا، بحيث يمكن العودة به، إن صحّ التعبير، إلى ذلك المتمرّن التي تدرّب في حقولها وخاض مضاميرها، ما أمكنه من الجمع بين حقلين شبه متضادين، على الأقل في ظاهرهما: التاريخ والفينومينولوجيا، ولذا فإن الدّاعي إلى تقديم ترجمة هذا النص كامن في كشف الحجب وحل الإلغاز الماثل في كون هذين الحقلين متعارضين، وهو ما يحاول ريكور إفشاء سرّه ها هنا متناولا تيمة التاريخ ومعناها.

والحال أنّ التّاريخ مسيرة من الإجراءات التي ينبغي احترامها لأجل تحصيل معناه، فلا قيمة لتاريخ ما لم يحصَّل المعنى من ورائه، ولا طائل من تاريخ لا يبتغي خلاصَ من يحرّكونه، ولهذا فليس المقصود منه هو الحدث والواقعة وإنّما التّاريخ كامن فيما وراءهما، هو المعنى الذي يحملانه لصالح الإنسان والمهمّة المنوطة به والمطلوب منه تحقيقها، سواء تعلّق الأمر بحكايته وسرده أو بالتنقّل بحرية ما بين العصور أو في تناوله بما هو موضوع كلّي وشامل، إذ لا تهمّ هذه التّفاصيل كلّها ولكن ما يهم إدراكه هو نفسه، التّاريخ بما هو مُدرَك والتّاريخ بما هو موصوف والتّاريخ بما هو محدوس.

يقوم العمل الفينومينولوجي على وصف الظّاهرة في مستوى الوعي، فللوعي زمانه وتاريخه بحيث تتحقق الفينومينولوجيا بما هي حادثة في زمان الوعي وفي غير هذا الزّمان، فمن حيث هي في غير هذا الزّمان قد تجلّت في: علاقتها بفلسفة وسيكولوجيا برانتانو لتعرف توسّعها في دروس هوسرل، وتلكم هي جدلية الفينومينولوجيا الواقعة في التّاريخ وخارج التّاريخ، أو التّاريخ الفينومينولوجي الذي يسمح بوصفه من حيث هو معنى ماهوي متقوَّم ومتقوِّم، جدليةٌ كونها: جزء من التّاريخ الذي تريد وصفه، ولكن في الوقت نفسه كونها ما يصف هذا التّاريخ الذي هي فيه حادثة.

إنّ الأساس في هذه المتاهة، فينومينولوجيا، هو ضرورة إجراء الوصف الترانساندانتالي لظاهرة التّاريخ بعدما يتمّ تعليقه ووضعه بين قوسين، بل وردّه إلى خصوصياته الماهوية، إذ توجد سمات تمكّن من استلهام التّطابق الموجود ما بين التّاريخ والفينومينولوجيا بما هي استخلاص معناه، وأصله في الوقت نفسه، والذّهاب إلى القول بأنّ "معنى" الفينومينولوجيا، بما هي انشغال بالتّاريخ ومنطبعة بطابعه، هو فهمٌ يتخلّى عن فكرة مكان الأصل بما هو تاريخ نفسه.

تقوم الفينومينولوجيا، إذن، بمواجهة الأصل الذي يتموضع في التّاريخ، أو بالأحرى، تتموضع الأصول في التّاريخ، من حيث هي عملية إفراز ما قد حدَثَ قبل زمان الأصول نفسها، وعليه يمكن الجمع بين النقائض من حيث إنّ ما يحدث في الزّمان والتّاريخ يفرز ما هو لاتاريخي ولازماني، أي "يحدث في خارج الزّمان".

هذا هو انشغال ريكور، الأكبر، بالمسألة الهوسرلية وبأحد أكبر الإشكاليات الفينومينولوجية، في تاريخ الفلسفة، التي تتأمّل، بعد طول انتظار، من تحضيرها وتهيئتها في مطبخ الماهيات، لقراءة مصير أوروبا المعاصرة ومجابهة مآزق القَدَر المتأزّم الذي ورثته عن الحديثة منها، بحيث كان سعي الفيلسوف الفرنسي إلى استنطاق المفاهيم واستجلاء تناول القضايا المصيرية لأجل نقدها أكثر من كونه راغبا في نقلها ووصفها، وذلك بغرض توظيف الأجدر منها في مشروعه الفلسفي الضّخم الذي يمكن وصفه بمشروع قراءة الذات الغربية المعاصرة المستفيدة مما سبقها من الفلسفات.

نص الترجمة:

يطرح الاهتمام بالتاريخ، في المرحلة الأخيرة من الفكر الهوسرلي، عددا من الأسئلة التي يتجاوز أهمها حالة هوسرل إذ يرتبط بإمكانية فلسفة التاريخ على العموم. يتعلّق السؤال الأوّل فقط بالفهم النفسي للمؤلّف: ما هي العوامل التي أدّت إلى تحوّل الإشكالية الهوسرلية؟ هاهو ذا المفكر (هوسرل) البعيد بطبعه عن الانشغالات السياسية - لنقل بأنه لا - سياسي بالتكوين، بالذوق والاحتراف والانشغال العلمي الصارم - هاهو ذا يلج وعي أزمة جماعية للإنسانية، لا يتكلّم سوى عن الأنا الترانساندانتالي (Ego transcendantale)، بل عن الإنسان الأوروبي الذي يحدد فلسفة في التاريخ، عن مصيره وانحطاطه الممكن، عن نهضته الضرورية، مع اليقين المسؤول عن هذا الإنسان الأوروبي والذي يمكنه وحده أن يرشده إلى طريق النهضة.

يكتشف الفينومينولوجي، وهو غير مسرور بتفكير التاريخ وتفكير الذات في التاريخ، المهمة المفاجئة لتأسيس عصر جديد، على غرار سقراط الديكارتي. إن الأعمال اللامنشورة في معظمها، المتوافقة مؤرّخة بـ 1935-1939، إذ يمكن القول بأن هوسرل قد بدأ منذ 1930 بربط فهمه الفلسفي الخاص بفهم التاريخ، وبدقة أكثر بتاريخ الرّوح الأوروبية. يلقي هوسرل في 7 ماي 1935 بالمركز الثقافي (Kulturbund) بـ: فيينا محاضرة بعنوان: "الفلسفة في أزمة الإنسانية الأوروبية"، متبوعة في نوفمبر 1935 بجملة من المحاضرات في "الحلقة الفلسفية ببراغ للأبحاث حول الفهم البشري" وهي جملة الكتابات التي رفضها الجمهور والتي ستُدرَج في نص ضخم، موسوم بـ: "أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية" (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale) (إذ نشر جزئيه الأوّل والثاني عام 1936 من طرف مجلة: فلسفة بلغراد)[352]، وهي التي تشكّل المجموعة المسماة بالـ "أزمة" (Krisis): تحتوي المجموعة الأولى على محاضرة فيينا، أي النص المفترض للمحاضرة، صيغة منقحة نقوم ها هنا بنشر ترجمتها، وصورة أكمل لهذا العمل نفسه، النص الكامل لـ "الأزمة" والعديد من النصوص غير الموجّهة للنشر والتي تحتوي التأملات اللاحقة لهوسرل حول الموضوعات نفسها.

لقد كان الوضع السياسي لألمانيا في هذه المرحلة متخلّفا، بصورة واضحة، عبر هذا المجرى الفكري: ومن ثمّة يمكن القول بأنّ الطابع التراجيدي للتاريخ نفسه هو ما استمال هوسرل للتفكير تاريخيا. لم يكن بإمكان هوسرل الشيخ المتهم بالنازية، لكونه غير آري وبما هو مفكّر علمي، وبأكثر من ذلك بوصفه عبقري سقراطي ومسائل تمّت إحالته على التقاعد والحكم عليه بالصمت، أن يصمت عن الكشف بأن للروح تاريخا يطالب بالتاريخ كلّه، أي أنه بإمكان الروح أن تصاب بالمرض، وبأن التاريخ هو مقام الخطر والضياع الممكن. ليكتشف، زيادة على ذلك، بأن المرض - النازيين

أنفسهم - الذين أعلنوا العقلانية بما هي فكر منحط فرضوا معايير بيولوجية جديدة للصحة السياسية والروحية. على العموم فقد كان الولوج إلى التاريخ باسم وعي الأزمة في مرحلة الوطنية - الاشتراكية: لأجل شرف العقلانية، إذ كان الأمر يتعلّق بقول من كان مريضا، وبالتالي موقع معنى الإنسان وما موقع اللامعنى.

ينبغي الإضافة أنه، وبالقرب من هوسرل فإن مساعده القديم مارتن هيدغر (M. Heidegger) قد كان بصدد تطوير عمل، يُعنى بالحكم على الفلسفة الكلاسيكية، وهو تأويل درامي معاصر مختلف، تقاسم آخر للمسؤوليات. وبهذا فإن أكثر الأساتذة المضادين للتاريخية (Anhistorique) قد كان مقتضبا من قبل تأويل الذات تاريخيا، ولكن يبقى أن نفهم كيف تمكّنت الفينومينولوجيا من التجسّد في الرؤى التاريخية. ها هنا يتجاوز تحويل الإشكالية الفلسفية كلّ تفسير للدّفع السيكولوجي: إنّه انسجام الفينومينولوجيا الترانساندانتالية موضوع السؤال. كيف تتحوّل فلسفة الكوجيتو، فلسفة العودة الجذرية إلى الأنا المتقوِّم لكل وجود، إلى فلسفة جديرة بأن تكون فلسفة للتاريخ؟

يمكن تقديم إجابة جزئية عن هذا السؤال باختبار النصوص الهوسرلية، بحيث يتمّ اكتشاف وحدة الفكر الهوسرلي إلى غاية نقطة بعينها، لو قمنا جيّدا بتحديد الدور الوسيط فيما بين الوعي والتاريخ، المحدّد بالأفكار، الأفكار بالمعنى الكانطي، المفهومة بما هي مهام لانهائية، التي تتضمّن تقدّما بلانهاية، وبالتالي تاريخا.

ولكن لو كان زمان الإنسان الفرد هو التطوّر الذي تطالب به فكرة لانهائية - مثلما هو ملحوظ لدى كانط (مثلا، في "فكرة التاريخ الكوني من منظور كوسموبوليتي" وفي باقي الأعمال في فلسفة التاريخ) - يطرح هذا التجاوز لفلسفة الأنا نحو فلسفة الإنسانية التاريخية عددا من الأسئلة الجذرية المتعلّقة بكلّ الفلسفات السقراطية، الديكارتية، الكانطية وكلّ فلسفات الكوجيتو بالمعنى الواسع، وسنطرح هذه الأسئلة في اللحظات المقبلة.

I - رفض الفينومينولوجيا الترانساندانتالية للتأمّلات التاريخية:

لا يبدو بأن أعمال هوسرل السابقة عبارة عن تهيئة لمنعرج الفينومينولوجيا في معنى فلسفة التاريخ، بل سنرى، لاحقا، فيها أسبابا لعدم الالتقاء بفلسفة التاريخ.

1.- لا تلغي الفينومينولوجيا الترانساندانتالية المتجلية في كتاب "الأفكار" (Ideen)، في "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، في "تأملات ديكارتية" أي شيء، وإنما تدمج بصورة خاصة[353] القلق المنطقي الذي كان يوجّه "الأبحاث المنطقية". والحال أن هذا القلق المنطقي يقصي شيئا من معنى التاريخ، ولهذا فإن درس "الدراسات المنطقية" يكمن في أن معنى البنية المنطقية - بالمعنى الضيق للمنطق الصوري، حتى وإن كان موسّعا إلى "الرياضة الكلية" (Mathesis

universalis) (الأفكار 1، 8، 10)، أو بالمعنى الواسع للأنطولوجيات المادية التي تنبثق من تحليلات الأجناس العليا التي تحكم "الجهة" طبيعة، الـ "جهة" وعي... الخ - مستقل عن تاريخ الوعي الفردي أو تاريخ الإنسانية الذي يشخّص اكتشاف أو تحضير هذا المعنى، بحيث يُستَوحى بما هو معنى، من الحدس الذي يكون، في طريق التمفصلات. لا يلتزم تاريخ المفهوم بما هو عبارة المعنى بحقيقة المعنى، فليست الحقيقة مكتسبة على طريقة الكفاءة الوظيفية لدى الأنواع الحية: إنها تبقى كعلاقة لا - تاريخية ما بين قصد "منخور"، "فارغ" وحضور حدس (إدراك حسي، استبطان (Introspection)، إدراك الآخر، إدراك الـ "مقولي"... الخ[354]، أو تغييراتها المخيالية أو الذاكراتية) التي "تملأ" هذا القصد.

- لقد انفتح الفكر الهوسرلي، أوّلا، على النزعة النفسانية، بحيث سيبقى هذا الفتح مسلّمة لكل الفلسفة الترانساندانتالية اللاحقة، وبهذا تمّ التنكّر في البداية لفلسفة التاريخ، إذ فُهم التاريخ بما هو تطوّر، بما هو تكوين (Genèse) يحوّل الأكثر عقلانية إلى عقلانية أقل، ومن هذا المنظور فإنه يتعذّر على لازمانية المعنى الموضوعي الوصول إلى التكوين الإمبريقي للمقاربات الذاتية له.

- تؤكّد فلسفة الماهية التي تتناول، على مستوى كتاب "الأفكار"، "النزعة المنطقية" لـ "الأبحاث المنطقية"، هذه الريبة للتفسيرات التكوينية: فالـ "رد الماهوي" (Réduction eidétique) الذي يضع بين قوسين الحالة الفردية ولا يحتفظ سوى بالمعنى (والدلالة المفهومية التي تفيده) هو نفسه ردٌّ للتاريخ.

- إن الواقع - العالمي بالنسبة للماهية بمثابة العَرَض بالنسبة للجوهر: فـ "لـ" كل ماهية حقل فردي يمكنهما من أن يكونا هنا أو هناك، الآن أو في زمان آخر[355]، إذ ينبغي النظر بأي حذر يحتفظ هوسرل بكلمة: أصل (Ursprung): إذ تعهّد ومنذ الصفحات الأولى لـ "أفكار 1" بالتحديد التالي: "إننا لا نتحدّث، ها هنا بمفاهيم التاريخ، فإن مفهوم الأصل هذا لا يجبرنا ولا يسمح لنا بالتفكير في أي تكوين ما مفهوم بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطوّر التاريخي..."[356].

- لا يمكن لمفهوم الـ "تكوين" أن يجدد ظهوره إلا على مستوى آخر للفكر، على مستوى ترانساندانتالي خالص، بحيث لا يعني أبدا التكوين التاريخي - السببي، وإنما الأساس[357].

- وبهذا يسجّل كلّ من "النزعة المنطقية" لـ "الأبحاث المنطقية" و"الرّد الماهوي" في "الأفكار 1" الانتصار الكلّي على تدخّل التاريخ في الفلسفة، إذ يمكننا التأكيد بأن تاريخ الفكر الذي ستتم مساءلته لاحقا لن يكون أبدا تكوينا

للمعنى انطلاقا من اللامعنى أو تطوّرا من نوع سبنسيري (Spencérien)، بل سيكون تطوّر الفكرة الذي سيتضمّنه التاريخ، شيئا مختلفا كلية عن تكوين المفهوم.

2.- لا تحمل الإشكالية المحضة ترانساندانتالية، للفينومينولوجيا، أي قلق تاريخي ظاهر، بل أكثر من ذلك، يبدو بأنها تقصي هذا القلق بالعملية القبلية لـ "الرد الترانساندانتالي"، فهناك لفظين لتحديد الرّد الترانساندانتالي في الإشكالية الفينومينولوجية كليّة: بحيث يتخلّص الوعي بها من سذاجة قبلية يسميها هوسرل بالموقف الطبيعي والتي ترتكز على الاعتقاد العفوي بأن العالم المعطى ها هنا ببساطة، وبالعودة إلى هذه السذاجة، فإن الوعي يكتشف بأنه معطاء، عاط للمعنى (Sinngebende)[358].

- لا يقصي الرّد حضور العالم، بل إنه لا يقسم أي شيء ولا يعلّق حتى أوّلية الحدس في كلّ وعي، وبعده (بعد الرّد) يواصل الوعي النظر، ولكن من دون أن يكون صادرا عن هذا النظر، ولا تائها فيه، وإنما إن النظر نفسه يكون مكتشفا بما هو إجراء، بما هو عملية (Vollzug, Leistung)[359]، يقول هو أحيانا أنه إبداع[360]. ومن هنا يمكن فهم هوسرل، ونكون فينومينولوجيين بالمعنى الترانساندانتالي إذا ما أنجزنا هذا الإجراء في ذاته كون القصدية التي تشرف على النظر رؤية إبداعية[361].

- لا يمكن ها هنا الإصرار على صعوبات تأويل هذا المحتوى المركزي في الفينومينولوجيا، ولنقل فقط أن الموقف الطبيعي لا يُفهَم إلا بعد ردّه ولا يُردّ إلا حينما يتمّ الشروع وضعيا في تقوّم كلّ معنى الوجود. لا يمكننا إذن القول ما هو الموقف الطبيعي؟ ثمّ ما هو ردّه؟ ثمّ أخيرا ما هو تقوّمه؟ ينبغي فهم هذه النقط الثلاثة، للإشكالية الفينومينولوجية، دفعة واحدة. والحال أنّ ما يهمّنا ها هنا، هو أن هوسرل يعتبر في مرحلة "الأفكار 1" بين علوم الموقف الطبيعي لا فقط علوم الطبيعة، وإنما أيضا علوم الروح: التاريخ، علوم الحضارة، التوجّهات السوسيولوجية لكلّ الأجناس "العالمية"[362].

- وبالتعبير الهوسرلي، فالروح، بما هو واقع اجتماعي، هو تعال، أي مواجهة يتجاوز فيها الوعي الخالص نفسه، إنها (أي الروح) خارجة، كالطبيعة الأولى الماكثة فيها، كالجسد حيث يتموضع الوعي، كالضمير المفهوم بما هو واقع نفسي فردي. تعني عالمية الروح بأنه موجود بين موضوعات الوعي -ذات (Sujet) وينبغي تقوّمها بالنّظر إلى الوعي، "في" الوعي، كما تلازم بعض الأفعال الأساسية التي تطرح الروح في العالم، في التاريخ وفي المجتمعات، وبهذا المعنى ينبغي على "علوم الروح" أن تخضع للرّد"[363] بدلا من أن تضيع في التاريخي وفي الاجتماعي كما لو في المطلق، فإننا

نعلق الاعتقاد في الوجود - هنا (Dasein) الخاص بالروح والأشياء، من الآن فصاعدا إننا على علم بروح المجتمعات الذي لن يكون ليس سوى لأجل (Pour) وبواسطة (Par) الوعي المطلق الذي يتقوّمه (Le constitue)[364].

- يكمن ها هنا منبع كل الصعوبات اللاحقة: كيف نفهم أن يكون الإنسان التاريخي متقوَّما (Constitué) في الوعي المطلق، من جهة، ومن جهة أخرى، يشمل المعنى، الذي يقوم التاريخ بتطويره، الإنسان الفينومينولوجي نفسه الذي ينجز هذا الوعي؟ يبدو أنه ستظهر صعوبة دياليكتيكية لـ الشامل - المشمول (L'englobant-englobé)، بين الأنا الترانساندانتالي والمعنى الذي يدلّ على التاريخ. ومن دون استباق هذه الصعوبة، لنَقُل أن هوسرل قد حاول دراسة أداة ردّ الإنسان (أي الضمير السيكو - فيزيولوجي، الشخصية السيكو - اجتماعية والروح بما هي واقع تاريخي) في "الأفكار 2" غير المنشور. هذا النص الضخم، الذي تمكّنا من قراءته في أرشيف هوسرل باللوفان (Louvain)، يحتوي في جزئه الثاني على تحليل مطوّل لعمليات الوعي التي يتم بها الجسد بما هو نظام حي (Organisme vivant)، ثم بما هو تعبير وضرب من فعل الآخر، وأخيرا تلك التي يتمّ بواسطتها تقوّم روابط المجتمع ما بين الأفراد. لا يوجد إذن على مستوى الأفكار 1 و2 أي امتياز للتاريخ، بل بالعكس، فالإنسان التاريخي لحظة، درجة من العالمية (Mondanéité)، طبقة (Couche) من العالم المتقوَّم: وبهذا المعنى فإنّه "محتوًى" ككل تعالٍ في العلم المطلق.

3.- حقيق أنّه يمكن للتاريخ، المقصى بصورة مضاعفة بما هو تكوين تفسيري (Genèse explicative) وبما هو واقع صادر عن المؤرّخ وعالم الاجتماع، الصادر بصورة جدّ حاذقة من قلب الوعي الترانساندانتالي الذي تتقوّم "فيه" الطبيعة والتاريخ، ولكن لا يزال هذا الوعي زماني، إنّه حياة تدوم، ففي "تعدد" الجموع المتتابعة يتمّ تقوّم كلّ معنى بما هو وحدة رابطة لهذا التتابع، شيئا فشيئا، بواسطة ملامس الإرشاد، في زمان ما، تتجلى زرقة البحر، تعبيرات الوجه، المعنى التقني للأداة، المعنى الجمالي للأثر الفني، المعنى القانوني للمؤسسة... مثلا: الزمان هو البعد الذي يظهر للوعي الأوّل، الوعي بالشيء، الذي "يعطي" الطبقة الأولى للوجود العالمي. إن إدراكية (Perceptibilité) الأشياء غير المعروفة بعد هي الإمكانية التي ستتجلى في زمان لانهائي لمشاهد جديدة تثبت، تنفي المعنى المولود، محرّكة معنى جديدا[365]. فالوعي المطلق زماني إذن، وفقا لأفق ثلاثي: الإطلاق، الإمساك والحضور المشترك الفوري للذاكرة.

- يحضر الزمان الفينومينولوجي، بردّ الزمان الكوسمولوجي، الذي هو الصيغة الحدسية لكل المعيشات. فحقيق أن هذا الزمان "لغز" بدوره وفقا لمعيار أن مطلق الأنا الترانساندانتالي ليس بعد سوى مطلقا من منظور معيّن، (بالقياس إلى التعاليات) ويستدعي تقوّما - بدئيا (Proto-constitution) مليئا بالصعوبات[366]. وبالتالي فإنّه من العبث الالتزام بكلّ هذه الصعوبات الجذرية التي يحدثها التقوّم الجوهري للوعي الفينومينولوجي بالزمان الذي

أعطاه هوسرل تهيئة أوّلية منذ 1905 في "وجود الوعي الزماني"، ذلك أن هذه الصعوبات ستبعدنا عن إشكاليتنا: هذا الضرب الأوّلي لربط معيش وعي بمعيش آخر، هذا التركيب البدئي هو زمان ولكنه ليس بعد تاريخا، فالتاريخ يقع في الخارج، والزمان هو الوعي نفسه، ولو قلنا بأنّ الزمان متقوَّم، فإنه ليس بعد بهذا المعنى حيث يتم تقوّم ما هو بالخارج، إنه متقوّم بدئيا، بهذا المعنى أن كلّ تجاوز للوعي في موضوع ترانساندانتالي يقوم بتوحيد مجموعات، مشاهد للشيء الترانساندانتالي، إذ يُفترض أن كلّ وعي ماثل يتجاوز ذاته بصورة محايثة، يتجاوز ذاته زمانيا في وعي آخر: بهذا يكون الوعي هو الماضي المباشر لحاضر جديد يوجد لأجله مستقبل على وشك الوقوع. ليس الزمان الترانساندانتالي الذي هو متقوِّم، وزيادة على ذلك، متقوَّم - بدئيا هو التاريخ الترانساندانتالي: فليس هذا الأخير سوى تضايفا للوعي الذي يهيؤه بواسطة إدراك الآثار والوثائق، بفهم الآخر في هذه الوثائق، وبتهيأة معنى التجمّع الذي يتطوّر في الزمان الكوسمولوجي (النجوم، الساعات والرزنامات). الزّمان الفينومينولوجي، من هذا المنظور، هو المطلق الذي يتقوَّم فيه كموضوعات الطبيعة، الإنسان (بالجمع Les hommes)، الثقافات، بما هي تاريخ.

- كما ليس من العبث أيضا أن يكون الوعي النهائي بدوره زمانيا، فلو كان تاريخ المؤرّخين خاضعا للرّد ومتقوَّم، فسيتمكن تاريخ آخر، أقرب من الوعي العاط والفاعل من أن يكون مهيأ: بهذا المعنى فالفينومينولوجيا الترانساندانتالية تطرح، مع محتوى الزمان الفينومينولوجي، معلما في توجيه فلسفة التاريخ.

4.- علينا أن نسجّل أيضا مشكلة أخرى، بحيث يبدو بأنّ هناك فجوة بين الإشكالية الفينومينولوجية وإشكالية فلسفة التاريخ الممكنة، فمع التاريخ الفينومينولوجي يظهر الأنا الترانساندانتالي: فالأنا ليس عالميا فقط، معطى بما هو موضوع سيكولوجي، وبالتالي معطى للرّد والتقوّم، بل يوجد أنا يحيا في كلّ وعي متقوِّم: إذ لا يمكننا أن نقول شيئا عنه، سوى أنه "من خلال" حياة مماثلة، عالم (شيء، إنسان، أثر فني...)[367]، أنّه هو الذي يدرك، يتخيّل، يحس ويريد... الخ، إنه لعبة الكوجيتو ولا يمكن أن تكون موضوع تحقيق، أن تتم "موضعتها" ولا يمكننا تعليق سوى هذه "الصورة في الارتباط بـ..."[368]، مثلا: كيف يحذر من...، يعلّق أو يضع، يحتفظ سلبيا بإدراك، يتقدّم إيجابيا بإضافة فعل لفعل آخر.

توجد إذن فينومينولوجيا الكيف الخاص بالأنا بدلا من quid الأنا، فلفينومينولوجيا الأنا "الموجهة نحو الواجهة ذات" يبرز التأكيد بأن الأنا يفرق عدديا مع كلّ سيل للوعي. يوجد إذن بديهية مبهمة تؤسس تعدّدية الأنا التي ليست بالتعدّدية العالمية، تؤسس الوعي (جمع وعي) السيكولوجية[369].

هل يمكن اعتبار تعدّد الوعي (Les consciences) فرصة لوجود التاريخ؟ نعم. بما أن المعنى الموحِّد للتاريخ الإنساني سيكون حقلا لتطوير تعددية الوعي، ولكن ينبغي النظر جيّدا إلى كم أنّ الفينومينولوجيا الترانساندانتالية

تُتَراكم من عوائق قريبة من مفهوم التاريخ: مع أن زمان الأنا ليس هو التاريخ الوحيد للإنسان، بل زمان كلّ أنا، فإن تعدد الأنا ليس بعد هو التاريخ. ها هنا تكمن صعوبتين: أوّلا، تبدو تعدّدية الأنا جدّ مطلقة: كيف نصنع تاريخا من الوعي؟ سنرى بأن هذه الصعوبة هي ما ستجيب عنه فلسفة الفكرة في مرحلة كتاب الـ "أزمة".

ولكن إن تمكنّا من الفهم الصحيح أنه يمكن لمتعدّد الوعي وفردي التاريخ أن يصبحا متضايفين بواسطة لسان حال مهمة مشتركة، بينما تبدو الصعوبة الثانية أكثر تعقيدا من الأولى في تصعيدها: "في" أي وعي هي موضوعة تعددية الوعي؟ إنّ التعدّدية التي يمكن أن يجوبها معنى موّحد، بما هي مهمة تاريخية، لا يمكنها أن تحلّق إلى أعلى، على هذه الصورة إلا إذا تجلى الأنا (moi)، الأنت (toi)، النحن (nous) والآخرون (les autres) في صورة قابلة للتبدّل في شمولية واحدة، وسيكون ذلك بالجعل من هذه الشمولية مطلقا يعزل الأنا. ولهذا العائق تنبثق فلسفة للتاريخ من بروز محصّل من قراءة التأمّل الديكارتي الخامس وهو ما سنرجع إليه في نهاية الدّراسة، حينما نفهم جيّدا طبيعة التاريخ.

II - رؤى حول غائية التاريخ والعقل:

يدخل التاريخ في اهتمامات الفيلسوف المضاد للتاريخ والأكثر مضادة للسياسة بواسطة الوعي، بالأزمة، فأزمة الثقافة هي بمثابة ريب كبير على سلّم التاريخ. إنها لا تمارس، بالطّبع، وظيفة الشكّ المنهجي الذي يبادله بواسطة الوعي بكلّ استشكال الفلسفي، ولكن محوَّلة (أي الأزمة) في سؤال أطرحه على نفسي، الوعي بالأزمة يبقى من الدّاخل، إنه سؤال حول التاريخ وفي التاريخ: إلى أين يذهب الإنسان؟ أي ما هو معنانا وهدفنا، نحن الذي نشكّل الإنسانية؟

يتّجه الاستفهام الأوّل إذن عن فلسفة التاريخ من الأزمة إلى الفكرة، من الريب إلى المعنى، الوعي بالأزمة يدعو إلى إعادة إثبات مهمة، ولكن مهمة، في بنيتها، هي مهمة الجميع، مهمّة تطوّر التاريخ. وبالعودة إلى ذلك فإنه لا يمكن للتاريخ أن يمنح نفسه للتأمّل الفلسفي إلا بوساطة غائيته: (Téléologie) إذ تبدو متضمّنة في طرف نمط أصلي للبنية العقلانية التي تقتضي تاريخا بالضبط. وإذن، لا توجد تأمّلات مباشرة حول التاريخ، بما هو سيل من الأحداث، وإنما تأمّلات غير مباشرة بما هي قدوم للمعنى. ومن هنا فإنّها وظيفة للعقل، وهو نمطها الخاص في التحقق.

فمنذ السّطور الأولى لمحاضرة فيينا، يتحدد الأفق: فلسفة التاريخ والغائية بما هما مترادفان: "أريد محاولة... إعطاء كلّ الأهمية لفكرة الإنسانية الأوروبية، بتأمّلات من منظور فلسفة التاريخ أو أيضا بالمعنى الغائي، وبعرضنا لهذه الفرصة الجوهرية التي يمكن أن تضطلع بها الفلسفة وبعلومنا التي هي تفرّعات، فإنني أحاول أيضا إخضاع الأزمة

الأوروبية لتوضيحات جديدة" (سنعود لاحقا للحقيقتين المضمرتين: أي أنه للإنسان، في أوروبا، "معنى غائي"، "فكرة"، وأن هذه "الفكرة" هي الفلسفة نفسها بما هي شمولية الفهم والأفق اللانهائي للعلوم. إذ تربط بداية كتاب "الأزمة 1"، بوضوح، التاريخ بالفلسفة عبر وساطة الـ "معنى الغائي": "يحاول هذا المكتوب... تأسيس الضرورة الحتمية لقلب الفلسفة إلى الفينومينولوجيا الترانساندانتالية على درب تحصيل الوعي الغائي - تاريخي المطبّق على أصول الموقف النقدي، حيث نكون على خارطة العلوم والفلسفة. يرتكز هذا المكتوب، منذئذ، على مقدّمة مستقلة للفينومينولوجيا الترانساندانتالية".

وعليه فإن التاريخ ملحق ثانوي بالفلسفة لأجل أن تصبح دربا ممتازا (أي الفلسفة) قصد الولوج إلى إشكاليته. إن لم يكن التاريخ مفهوما سوى باسم الفكرة التي تتحقق فيه، وفي المقابل يمكن أن تصبح حركة التاريخ، بالنسبة للفيلسوف، ملهما أصليا للموضوعات الترانساندانتالية، إن كان صحيحا أن هذه الموضوعات هي التي تعطي التاريخ جودته الإنسانية الخاصة. ولكن قبل الولوج أكثر في الأسئلة الميتودولوجية التي تثير مصطلح الغائية التاريخية واستعمال هذه الغائية بما هي "مقدّمة مستقلة عن الفلسفة الترانساندانتالية"، فإنه لا ضير من إعطاء فكرة مجملة عن تطبيقات المنهج، ومن هذا المنظور، فإنّ النص المنقّح لمحاضرة فيينا أكثر إنارة من "الأزمة 2" الذي لا يسمح، بناء على طابعه الشذري، برؤية الوصلات الكبرى. إن "الأزمة 2" في مجمله تاريخ للفلسفة، من غاليليه (Galilée) إلى كانط (Kant). الرؤى الإجمالية حول الرّوح الأوروبية وحول علاقات فلسفة التاريخ بالفلسفة التأمّلية ذات النمط الترانساندانتالي، نادرة جدّا، حتى وإن كانت بدقة لامتناهية (خصوصا في ص 6، 7، وخصوصا ص 15، وسنعود إليهم).

وحدها أوروبا ذات "غائية محايثة" (Téléologie immanente)، ذات "معنى" في حين إن الهند والصين ليس لهما سوى نمطا سوسيولوجيا إمبريقيا. إن لأوروبا وحدة ذات وجه روحاني، فهي ليست مكانا جغرافيا وإنما رابطا روحيا، هو بمثابة المقصود: "حياة، فعل وإبداع ذي طابع روحي". إننا نرى إذن الارتقاء الذي يتمتّع به مفهوم الرّوح: إذ لم يعد منطو على جانب الطبيعة، وإنما محتفظا به إلى جانب الوعي التقوّمي (Conscience constituante) وفقا لكون ما يربط الإنسان ليس مجرّد نمط سوسيولوجي، وإنما "معنى غائي". يبدو إثبات أنه لأوروبا وحدها فكرة (Idée) أقل إثارة للاستغراب لو تمّ تكميلها مضاعفة. أوّلا ينبغي القول بأن للإنسانية جمعاء معنى، ولا تنقسم أوروبا جغرافيا وثقافيا ممّ تبقى من الإنسانية (Menschenheit) إلا باكتشاف معنى الإنسان: وضعه جانبا وتحديدا كونيته.

ومن جهة أخرى فإن الفكرة الوحيدة التي تكون فكرة بالنسبة للجميع، هي الفلسفة. الفلسفة هي "الاكتمال الفطري" لأوروبا، "الظاهرة - البدئية" (Proto-phénomène) لثقافتها، فأن تكون أوروبيا أقل شأنا يتميّز بالمسؤولية

المرتبطة بالجميع. ينبغي أيضا الإنصات لهذا المفهوم: فلسفة. فالفلسفة المفهومة بما هي معنى الإنسان الأوروبي، ليست نسقا أو مدرسة أو عملا مؤرَّخا، وإنما هي فكرة بالمعنى الكانطي للكلمة: إنها مهمة (Une tâche).

فكرة الفلسفة، هاهي ذي فلسفة التاريخ، ولهذا ففلسفة التاريخ، هي تاريخ الفلسفة، مهمة هي نفسها في تحصيل الوعي بالفلسفة، ولكن ما معنى الفلسفة بما هي مهمة؟ ما علاقتها بمجمل الحضارة؟

إنّ التدليل على الفلسفة، بما هي فكرة، يعني رأسا تحديد بندين أساسيين هما: الشمولية (Totalité) واللانهائية (Infinité)، وهو ما يسميه هوسرل غاية (Télos)، نهاية مقصودة: إنها غاية العلم الكلّي بالوجود، ولأنها تقصد اكتمال العلم بكل ما هو كائن، فإنّ فكرة الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى "صيغة قيمية تتموقع في اللانهائي" وقطبا في "اللانهائي". ولكل تحقيق تاريخي للفلسفة أيضا أفقا ذا فكرة متعذّرة البلوغ، وبواسطة لانهائيتها تحمل الفكرة تاريخا وتقدّما بلا نهاية.

يتمتّع الإنسان قبل الفلسفة وخارجها بتاريخية (Historicité)، ولكن ليس له سوى مهام نهائية، من دون أفق، وفقا لمقياس المصالح، قصيرة الرؤية، المسطّرة من طرف التقاليد، فقد ظهر عند اليونان في القرن السادس "الإنسان ذي المهام اللانهائية"، وفكرة الفلسفة قد تمّ حملها من قبَل أفراد معزولين، من طرف فرَق سرعان ما مزقت الرّكود المحنّط لـ "الإنسان ذي المهام النهائية"، لقد صُنع الانتقال من إرادة - الحياة إلى الدّهشة، من الرأي إلى العلم، فقد وُلد في قلب التراث شكّ، وطُرح السؤال الكلي للحقيقة، و"تجمّع محض داخلي" ينضم إلى محيط مهمة العلم، هذا التجمع المتفلسف يذيع إلى خارجه بواسطة الثقافة والتنوير وبالأقرب فالأقرب يحوّل معنى الحضارة، وبهذا يرى هوسرل تاريخ الغرب مولودا من طرف الوظيفة الفلسفية، التي يتمّ فهمها بما هي التأمّل الحرّ، الكلّي، معانقا كلّ الأفكار النظرية والعملية، ومثال شمولية الأفكار، باختصار، الكلّي اللانهائي لكلّ المعايير.

إنها "الوظيفة الأركونتيكية" (Fonction archontique)، و"من دون شكّ فإن الفلسفة الكليّة وكل العلوم الجزئية تمثّل مشهدا جزئيا للثقافة الأوروبية: ولكن كلاّ تأويليا يتضمّن أن هذا الجزء يلعب، على نحو ذلك، دور المخ، فالصحة الروحية لأوروبا تتعلّق بوظيفتها العادية"، ولو كانت الإنسانية الأوروبية كذلك - والمحدّدة من قبل فكرة الفلسفة - فإنّ أزمة أوروبا لا يمكن أن تكون سوى حرجا منهجيا يصنع المعرفي، لا في تحققاته الجزئية، وإنما في قصده المركزي: إذ لا يوجد أزمة الفيزياء أو الرياضيات... الخ، وإنما أزمة في مشروع المعرفة نفسه، في الفكرة الرئيسية التي تؤسّس "علمية" (Scientificité)[370] العلم.

هذه الأزمة، هي النـزعة الموضوعية، أي ردّ المهمة اللانهائيـة للمعرفـة إلى المعرفـة الريـاضي - فيزيائيـة التـي تحققت فيها المعرفة بصورة لامعة. سنعود لاحقا إلى معنى هذه الأزمة حينما نتتبّع الـدّرب الارتـدادي للتأمّـل، عـودة تاريخ الفلسفة إلى الفلسفة، بحيث سيتمّ تحديد الفينومينولوجيا بما هي تطهير الإنسان المريض.

والآن نحن بصدد هندسة المشاكل المنهجية المتضمنة ها هنا، بفضل مجمل التأويل الهوسرلي لتـاريخ الغـرب. إذ تؤسس العلاقات، ما بين التأمّل الفلسفي وتأويل التاريخ، النقطـة النقديـة: كيـف يـتمّ التعـرّف عـلى هـذه الغائيـة التاريخية؟ هل بالمراقبة المباشرة للتاريخ؟ ولكن هل يقبل المؤرّخ المحترف قراءة تـاريخ الغـرب مجمـلا بمـا هـي قـدوم للفلسفة؟ لو كان الفيلسوف هو الذي يهمس في أذن المؤرّخ بالكلمة المفتاحية فلمَ هـذا التحـوير للتـاريخ ولمَ لا نأخـذ طريق التأمّل من قصيره؟

لا تحتوي محاضرة فيينا سوى على البعض من الإشارات لهذه الصعوبة، التي توّجّه بجلاء إيقاع فلسفة الأزمة، وعلى العكس، فإنّ بعضا من فقرات "الأزمة" تقرّب مباشرة هذه النقطة الرئيسية للمنهج[371]. من جهة يتّضح بأنه توقّع فلسفي يسمح بفهم التاريخ بما هو قدوم للمعنى (Avènement du sens)، بما هو تطوّر في اتجاه قطب أبدي، وإذن بالعبور من النمطية الاجتماعية إلى فكرة الإنسان، ولسبب أقوى يتمثّل في التخلّص من فخّ تدجين الشعوب، فما يعنينا هو التوقّع في التوجّه القصدي لتمييز تسلسل المعنى الأرفع في تاريخ أوروبا: وبمتابعته حذو النعل بالنعـل فإننـا نرفـع التوقّع إلى جدارة اليقين المرقوب. إنّ التوقّع هو، في كلّ أنماط الاكتشاف، كاشف فعـال"، وبـأكثر قـوة فـإن الفقـرة 15، الموسومة بـ: "تأملات حول منهج اعتباراتنا التاريخية" تحدّد تعارض هذا المنهج مع منهج التاريخ بمعناه لدى المؤرّخين: إذ لا ينفصل بحث الغائية عن مشروع "خلق وضوح الذات لنفسها". فالتاريخ هو لحظة فهمنـا لـذواتنا بوصـفنا نحـن من يساهم في هذا التاريخ: "إننا نأخذ في التحرّر من الوحدة المسيطرة على الأهداف من خلال كل المواقف التاريخيـة، من خلال تعارض وتضامن تحوّلاتها، بفضل نقد مستديم لا يأخذ سوى بمساق مجمل التاريخ، مثلا تناسق شخصية مـا، فإننا نأخذ أخيرا في إدراك المهمة التاريخية التي يمكننا وحدنا التعرّف عليها بما هي ملكنا الشخصي. فلا يكون النظر من خارج الحدث: كما لو كانت الصيرورة، الزّمانية، التي نصير فيها نحن أنفسنا، مجرّد سـيرورة سـببية خارجيـة، بـل يولـد النظر من الدّاخل، نحن الذين ليس لنا ميراثا روحيا فقط، وإنما الذين لسنا أيضا، بصورة كليّة، سوى وجودات فردية في صيرورة وفقا للروح التاريخي، ووفقا لذلك فقط تكون لنا مهمة خاصة بنا" (نفسه، ص 15).

ولأن التاريخ هو تاريخنا فإنّ معنى التاريخ هو معنانا: "هذا الجنس من إيضاح التاريخ الذي نتوجّه بواسطته لمساءلة التأسيس الأصلي للأهداف التي تربط سلسلة الأجيال القادمة... هذا الإيضاح، أقول، ليس سوى تحـصيلا أصـليا

للوعي، بواسطة الفيلسوف، بالمعنى الحقيقي لإرادته، لما يريده من نفسه، منحدرا من الإرادة، وبما هو إرادة أسلافه الروحيين"، ولكن لنقُل بأنّ هذه النصوص تبيّن جيّدا بأنّه ليس لتاريخ الروح أية استقلالية وبأنّه يتعلّق بفهم الذات - نفسها، إنها (أي النصوص) لا تبيّن بأنّه ينبغي على فهم الذات بأن يمرّ بتاريخ الرّوح.

ها هنا يكمن الحدث الجديد في فكر هوسرل: لا تُقرَأ البنود الأساسية لفكرة الفلسفة إلا حول التاريخ، فالتاريخ ليس مواربة وهمية ولا دورة عبثية: ذلك لأنّ العقل يتضمّن، بما هو مهمة لانهائية، تاريخا وتحقيقا تقدّميا، بعودة التاريخ بما هو الملهم الممتاز لمعنى فو - تاريخي، وباكتشافنا للأصل، التأسيس - البدئي (Prot-fondation) الذي يكون أيضا مشروعا لأفق المستقبل وتأسيسا نهائيا يمكنني أن أعرف من أنا. تبرز هذه الميزة التاريخية لفهم الذات عندما تتمّ إضافتها إلى المعركة المضادة للحكم المسبق: لقد كان ديكارت يعلّمنا بأنّ للبداهة فتوحات ضد الحكم المسبق، والحال أن لهذا الأخير معنى تاريخيا على الدوام، إنّه متعلّق بالأجداد قبل أن يكون متعلّقا بالأجيال الجديدة، إنّه نوع من "التراكمي" (الترسّبي) (الأزمة ص 2، 15): فكلّ ما هو "مسلَّم به" هو أرضية كلّ عمل خاص ولا - تاريخي (نفسه). وفي المقابل لا يمكنني التحرر من تاريخ قاعي، ترسّبي إلا بالارتباط مع المعنى "المطمور" تحت الترسّبات بأن أجعل منه حاضرا، بإحضاره. وبهذا أتعقّل، وبحركة واحدة، الوحدة الغائية للتاريخ وعمق الجوانية، فلا أقرّ بأناي إلا إذا فهمت من جديد مقصود الجدّ ولن أتمكّن من فهمه إلا بتأسيسه بما هو معنى راهن لحياتي. هذه السيرورة التأمّلية والتاريخية في آن معا هي التي يسمّيها هوسرل بـ Selbstbesinnung التي نترجمها بـ Prise de conscience (أي تحصيل الوعي) والتي علّق عليها بـ historische Rückbesinnung أو historische und Kritische Rückbesinnung §7.

باختصار، يُرجعُ التاريخ وحده إلى المهمة الذاتية لفلسفة امتداد اللانهائية والشمولية، فكلّ فيلسوف يقترح تأويلا لذاته - نفسها بما هو مفتاح لفلسفته، "ولكن حينما سنكون مضجرين بواسطة بحث تاريخي، أكثر دقّة ممّ نريد، عن هذه "التأويلات الخاصة" (التي سنقوم بها لأجل سلسلة من الفلاسفة) لن نكون أكثر تأسيسا على الإرادة المقصودة النهائية التي تقيم، في عمق كلّ هؤلاء الفلاسفة، في الوحدة المطمورة لداخليتهم القصدية، التي تتقوّم التاريخ لوحدها، ففي موقف هذا الأساس النهائي لوحده يتم استلهام هذه القصدية: إذ وبناء عليها، فقط، يمكننا اكتشاف الوجهة الوحيدة لكل الفلسفات ولكل الفلاسفة، كما يمكننا الوصول إلى هذا النور الذي نفهم فيه مفكري الماضي وكأنهم لم يتمكّنوا من فهم ذواتهم". فلا شيء يتعلّق، منذئذ، بتحديد نصوص معزولة وبوضع تفسيرات مجزّأة

لها: لا ينبثق معنى الفيلسوف إلاّ لأجل "رؤية نقدية للكل" (§15) تلهم قصدها الشامل الشخصي في علاقته مع القصد الشامل لفكرة الفلسفة.

إنه إذن تحويل عميق لمعنى الفلسفة نفسه الذي أظهرته التأملات التاريخية لدى هوسرل في العشرية الأخيرة من حياته، وظهور العبارات الجديدة كعبارات تحصيل الوعي، الإنسانية هي مسبقا تلميحا واضحا لهذا التطوّر للفلسفة التأملية نفسها، ولأجل جمع كلّ الإصدارات الجديدة للفكر الهوسرلي، في عبارة واحدة، بردة فعل تأمّل تاريخي، يمكن القول بأن الفينومينولوجيا قد تطوّرت إلى فلسفة العقل الديناميكي باسترجاع المقابلة الكانطية للعقل والفهم. (يمكن متابعة هذه المقاربة مع كانط عن كثب، وعلى ميدان فلسفة التاريخ نفسها). لقد حدّد كانط مسبقا التفاوت بين الفهم بما هو مشروعية الظواهر القابلة للتحقق الفعلي والعقل بما هو اقتضاء الشمولية غير القابلة للتحقق الفعلي، للجمع بين المشروط في اللامشروط، إذ، تثير هذه المطالبة، الحاضرة في كلّ واحدة من الأفكار الترانساندانتالية، وهذا ما نعلمه، الأوهام الميتافيزيقية لعلم النفس العقلاني، والكوسمولوجيا العقلانية والثيولوجيا العقلانية، ولكنها عاشت في كشف الأوهام تحت صيغة مبادئ منظّمة. والحال أن كانط قد كان على وعي، لدى استرجاعه للعبارة الأفلاطونية للفكرة، بالبقاء وفيا لجن الفيلسوف الإغريقي نفسه، الذي كانت تمثّل الفكرة، بالنسبة إليه، مبدأ التعقّلية (Intélligibilté) (بما هي فكرة رياضية وكوسمولوجية) ومبدأ الاستحقاق والفعل (بما هي فكرة إيتيقية: عدالة، فضيلة... الخ) العقل مطالبة على الدوام لنظام شمولي و، بناء على هذا، يتقوّم ذاته في إيتيقا الفكر التأمّلي وفي تعقّلية الإيتيقا، إنّه الوتد الأفلاطوني والكانطي الذي يجده هوسرل ويخلص له، حينما يجمع تحت مصطلح العقل الأربعة أو الخمسة بنود التي قدّمناها في شكل متفرّق على مجرى التحليل السابق:

1.- العقل أكثر من مجرّد نقد للمعرفة: إنه مهمة توحيد كلّ الفاعليات الدالّة: التأمّلية، الجمالية... الخ، يحمي العقل كل حقل الثقافة التي تكوّن منه مشروعا مشتركا. لقد كان العقل في "الأفكار 1" يحمل معنى تأمليا كبيرا، يتعلّق بمشكلة الواقع: إنّه يعلن الصلاحية الكلية للنظر، للحدس الأصلي، لأجل تأسيس البداهة (أنظر حول هذه النقطة كل الفصل 4 لـ "الأفكار 1" الموسوم بـ: العقل والواقع)، وبهذا المعنى يقتضي العقل اكتمالا، إتماما هو إتمام كلّ مقصود في كلّ رؤية.

يتناول هوسرل العقل، في "الأزمة"، من خلال طابعه الشمولي، إنها نبرة "وجودية": فهو يحمل "أسئلة معنى أو لامعنى الوجود الإنساني" (2). إنّه يتعلّق بسؤال إمكان الإنسان، "بما هو مصمَّم بحرية في توجيه نفسه بالنظر إلى محيطه الإنساني والفو - إنساني، بما هو حرّ في إمكاناته، لإعطاء صورة عقلانية لذاته - نفسها، ولكونه المحيط" (نفسه).

تعيّن الفقرة ص 3 الطابع "المطلق"، "الأبدي"، "الفو - زماني" و"اللامشروط" لهذه الأفكار والمثالات التي تمنح أهميتها لمشكلات العقل، غير أن هذه المميزات تصنع بالتحديد جدارة وجود الإنسان، فيما وراء كلّ تحديد تأمّلي محض. فالعقل هو ماهية الإنسانية نفسها، بما أنه يربط معنى الإنسان بمعنى العالم(5).

2.- يُفهم العقل ديناميكيا بما هو "صيرورة عقلانية" تتمثّل في "قدوم العقل إلى ذاته - نفسها". يحمل نص غير منشور بالغ الأهمية، شعارا (عَنوَنَه هوسرل) بـ "الفلسفة بما هي تحصيل الوعي بالإنسانية، لأجل تحقيق ذاتها من خلال درجات التطوّر، تقتضي، بما هي وظيفتها الخاصة، أن تطوّر تحصيل الوعي هذا هو نفسه بالتدرّج...". يتحدّث النص نفسه عن العقل في حركته المستمرّة لإيضاح ذاته - نفسها". ومن هنا يكون التاريخ ممكنا، ولكنّه يكون ممكنا بما هو تحقيق للعقل. فليس العقل تطوّرا، بحيث يتساوى الأمر مع تحوّل المعنى انطلاقا من اللامعنى، ولا مغامرة محضة.

الأمر الذي يستأنف السيرورة العبثية للامعنى، إنّه (أي العقل) ديمومة متحركة، إنه التحقق - الذاتي الزماني لهوية المعنى الأبدي واللانهائي.

3.- العقل ذو خبرة إيتيقية تعبّر عن ذاتها في المفهوم المتردّد للمسؤولية: "يقصد العقل، يقول النص اللامنشور الذي تم استحضاره أعلاه، تحصيل الوعي المسؤول بصورة قصوى عن الإنسان المستقل"، وأيضا "العقل هو إرادة - أن تكون معقولا".

4.- إنّها مهمة ذات طابع إيتيقي تتضمّن زمانا ذا طابع ديناميكي: إذ يضمن لنا الوعي بالأزمة أن تكون الفكرة اللانهائية مطمورة، منسية، منفلتة أيضا. فكلّ تاريخ الفلسفة، كما سنرى، صراع بين فهم المهمة بما هي لانهائية وردّها الطبيعي، أو كما تقول الأزمة، ما بين النزعة الترانساندانتالية والنزعة الموضوعية. يجعل التفاوت، ما بين فكرة الفلسفة والإمكانات الفعلية للمعرفة العالمية الخاصة أو المشتركة، من الإنسان قادرا على الخداع، بحيث تولد الدراما من أن كلّ تحقق للمهمة هو تهديد بضياع المهمة ذاتها، وكل نجاح سيكون غامضا أيضا: بحيث سيكون غاليلي شاهدا على هذا الانتصار - المنتكس - غاليلي: هذا الذي حجب الفكرة بكشفه عن تجلّي الطبيعة رياضيا (الأزمة 2، ص 9). ليس هذا الغموض وتلك الفظاعة، المسجلان في غائية التاريخ نفسها، من دون استذكار قوة الوهم، التي تأتي، حسب كانط، على ذكر العقل نفسه. فقط، زيادة على أن الوهم لدى هوسرل هو النزعة الوضعية وليس الميتافيزيقا، إذ عرف هذا الأخير كيف يوجّه صراع الدراما التاريخية في سبيل المعنى، في خضمّ المهمة الإنسانية نفسها، ما بين المقصود اللافعلي والأثر الفعلي. ومن هنا فقد اقترب هوسرل أكثر فأكثر من التأمّلات التي تدشّن فلسفة ياسبرس، حول التباين ما بين فتوحاتنا للوجود المطلق وضيق نطاق وجودنا، وها هنا يمكن أيضا فخ ضيق أفقنا، إنه العلم الموضوعي.

5.- لانهائية المهمة، حركة تحقق العقل، مسؤولية الإرادة خطر التاريخ: كلّ مقولات العقل هذه تشرف على المفهوم الجديد للإنسان. ليس الإنسان الآن، "أنا، إنسان" (الأفكار 1، ص 33، 49، 53)، يضربه الرّد الفينومينولوجي بما هو (الإنسان) واقع عالمي، متقوّم باسم درب الإدراك، المؤانسة، السّرد التاريخي، الاستقراء السوسيولوجي، وإنما الإنسان بما هو تضايف لهذه الأفكار اللانهائية: "إنسان المهام اللانهائية"، كما تقول محاضرة فيينا. إنّ النص اللامنشور الذي حدّدناه لاحقا يتضمّن هذه الملحوظة: "الفلسفة بما هي وظيفة أنسنة الإنسان... بما هي وجود إنساني في صورته النهائية، التي هي في الوقت ذاته الصورة الأوّلية حيث تذهب الإنسانية...". وأيضا "العقل هو العنصر النوعي للإنسان..." وأبعد: "إن هذا العقل هو الذي يصنع إنسانيته... العقل يعني ما يمتدّ الإنسان بما هو إنسان في وجوده الحميمي، الذي هو، وحده، أن يكفيه ويجعله "سعيدا.

كلّ الفقرة ص 6 من "الأزمة 1" مخصصة لتحديد هذا الإنسان الأوروبي وللمعركة من أجل العقل. ما يميّز الـ "غاية الفطرية للإنسان الأوروبي" عن "مجرّد النمط الأنثروبولوجي الإمبريقي" للصين أو الهند، هو هذه المهمة العقلانية، فبواسطة العقل تخضع الإنسانية البيانية للإنسانية الدلالية أو الفاهمة: "إن نوعية الإنسان هي أن تكون جوهريا وفقا للماهية إنسانا في مجموعات إنسانية مرتبطة بالانحدارات والروابط الاجتماعية، وإذا كان الإنسان كائنا معقولا - كائنا عاقلا - فهو ليس كذلك إلا وفقا لكون كلّ إنسانيته إنسانية موافقة للعقل بحيث إنه موجّه، إمّا بصورة كامنة نحو العقل، أو بصورة بارزة نحو الاكتمال الذي، بمجرّد قدومه إلى ذاته - نفسها وتجليه ظاهرا لنفسه - ذاتها، فإنّه سيكون موجّها بصورة واعية للصيرورة الإنسانية.

سيكون كلّ من الفلسفة والعلم منذئذ هما الحركة التاريخية التي يستقي العقل الكلّي، باسمها وفيها، إلهامه، "الفطري" في الإنسانية بما هي كذلك" (نفسه). وبهذا فإنّ مفهوم الإنسان يؤهّل مفهوم العقل وجوديا وتاريخيا، بينما يجعل العقل من الإنسان ذا دلالة. إن الإنسان في صورة هذه الأفكار والأفكار هي بمثابة براديغم الوجود، ولذلك فإن الأزمة التي تحدد العلم في قصديته، في فكرته، أو كما يقول هوسرل في "علميته" هي أزمة وجود" (ص 2): يولّد علم الأحداث إنسان الحوادث" (نفسه)، "ولهذا فأزمة الفلسفة تدلّ على أزمة العلوم الحديثة التي هي غصون الجذع الفلسفي الكلّي: أزمة كامنة، بالأحرى، سيتم جلاؤها شيئا فشيئا، تؤثّر على الإنسان الأوروبي في قدرته الكليّة على عطاء معنى لحياته الثقافية في "وجوده" الكلي" (ص 5)[372].

يعلن هوسرل بذلك إمكانية ربط الفلسفة النقدية، باسم فلسفة العقل في التاريخ، بقصد وجودي: "كل تحصيل للوعي ينبثق لأسباب "وجودية"، نقدية، للطبيعة" (§9، ص 135). لنسجّل، من أجل إنهاء دورة أفق المقولات

الجديدة للعقل، فإنّ نقل المعنى يتم تحمله من قبل مفهوم القطعية (Apodicticité)، هذا المفهوم، التـأمّلي بامتيـاز، منجذب إلى الفكرة الجديدة للإنسان، فتسمي "الأفكار 1" قطعيا ضرورة ذلك الحكم الذي يخـصص قـضية عامـة ذات طابع ماهوي (الأفكـار، ص 6) ويعارضـه بــ "النظـرة التقريريـة للفـرد" (نفـسه، ص 137). في مجموعـة "الأزمـة" فـإن القطعية هي مرادف الاكتمال الذي يقتضيه العقل، وستكون تلك حقيقة الإنسان بما هو عقل ناجز: من هـذا المنطلـق فالعقل هو قطب التاريخ اللانهائي واستحضار الإنسان. النص اللامنشور، الموسوم بـ: "الفلسفة بما هـي تحـصيل الـوعي بالإنسانية" (والذي لم يكن موجّها للنّشر) يستحضر "الإنسان الذي يحقق أقصى فهـم الـذات: إنّـه (الإنـسان) يكتـشف ذاته بما هو مسؤول عن وجوده الخاص، ليفهم ذاته بما هو وجود يركّز على استدعائه إلى حياة تحت تأثير القطعيـة، لا ينتج هذا الفهم علما قطعيا من طابع مجرّد وبالمعنى العادي للكلمة، بل ستكون هـذه الكلمـة فهـما يحقـق شـمولية وجوده الملموس تحت تأثير الحرية القطعية، حاملا هذا الوجود إلى مرتبة العقـل القطعـي، العقـل الـذي يجعـل منـه ملكا له من خلال كل حياته الفاعلة: إنّ هذا العقل هو الذي يصنع إنسانيته، كما يقال، إننـا نُفهـم عقلانيـا"[373]. وبهـذا فالقطعية تعبير عن القسرية، ولكن قسرية المهمة الشاملة.

ليس من العبث إذن القول بأن الاعتبارات التاريخية لهوسرل ليست سوى إسقاطات، على مـستوى الـصيرورة، لفلسفة تأمّلية ناجزة مسبقا على مستوى الجوانية. إنّه وبفهم التاريخ بمـا هـو تـاريخ الـرّوح، يـصل الـوعي إلى معنـاه الخاص، وكما أنّ التأمّل يعطي "الدليل القصدي" لقراءة التاريخ، يمكن القول بأن التاريخ يعطي "الدليل الزمـاني" لأجـل معرفة السبب اللاّنهائي، في الوعي، الذي يناضل لأجل أنسنة الإنسان.

الفلسفة والشعر عند بول ريكور

د .براهيم أحمد

أستاذ محاضر بقسم الفلسفة

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد

الحميد بن باديس مستغانم

تعتبر علاقة الشعر بالفلسفة من أهم المسائل التي تناولها الفلاسفة بداية من أفلاطون وأرسطو وصولا إلى مارتن هيدجر وهانس جورج غادامير، حيث عرفت العلاقة بينهما لحظات صراع وعداء، ولحظات التقاء وحوار، إلا أننا قد نجد وراء الصراع الظاهري مؤشرات ومعالم غير مرئية توحي بالارتباط والتكامل، وبذلك فإن الصراع بين الفلسفة والشعر يبدوا أقرب إلى صراع طرفين متكاملين، فالتجربتان لا تنيان تتقطعان وتتوازيان، بل وأحيانا تختلطان، حيث إن الشعر والفلسفة صورتان إنسانيتان للتعبير عن الوجود، كما أن منطلقهما هو الإنية المتفاعلة روحيا وعقليا مع ذلك الوجود.

هكذا شغلت العلاقة بين الفلسفة والشعر، ومدى التأثير الذي يمكن أن تحدثه كل منهما في الأخرى، خدمة لكل منهما خاصة، وللفكر الإنساني عامة، الباحثين في الماضي وفي الحاضر. يضاف إلى ذلك الارتباط شبه العضوي الذي ظل يربط، ولمدة قرون، كل من الشعر ومن الفلسفة عامة، والشعر والميتافيزيقا خاصة..، وهو الارتباط الذي تؤكده الفلسفة اليونانية مثلا مع هيرقليط الأفيزي، فبين الشعر والميتافيزيقا تساوق وقرابة، فرغم اختلافهما شكلا فَهُمَا يتحالفان كنها وجوهرا ووظيفة كوحدة كلية.

لذلك كله، ينطلق "بول ريكور" (1913-2005) (Paul Ricœur) في مذهبه الفلسفي من نقطة أساسية، وهي أن الإنسان يؤلف وحدة كلية (Totalité)، فالإنسان كائن عارف وحاس وفاعل في نفس الوقت ولا يجوز أن نتناوله من ناحية واحدة. واعتبر الإنسان أيضا وجودا وماهية، ولم يعط لأحد هاتين المقولتين الأسبقية كما فعل بعض الفلاسفة من قبله. فلا الوجود يسبق الماهية ولا الماهية تسبق الوجود، لذا انطلق في تفكيره من الفلسفة الظاهراتية والفلسفة الوجودية، مركزا على الإرادة التي من خلالها تناول الفكر الأخلاقي والميتافيزيقي.

ولقد كان ريكور خلال كل حياته الفكرية يهتم بمشكلة الذات الإنسانية الفاعلة أو الشخص الإنساني الفاعل، وأن الدافع الأساسي وراء كل أعماله الفلسفية كان هو الاقتناع الوجودي بأن الوجود الإنساني له معنى، وأنه بصرف النظر عن وجود الشر والألم والاستعباد (أو عدم الحرية) فإن ما في الوجود "مما له معنى" يفوق بكثير جدا "ما ليس له معنى"، فـ "المعنى" و"الوجود" هما الطرفان اللذان يلخصان مشروعه الفلسفي مما يعنى أن فكره الفلسفي فكر وجودي إلى حد كبير لأن موضوعه هو الوجود الإنساني، كما أنه فكر فينومنولوجي تأويلي بفضل المنهج الذي يتبعه في حل وفك وتفسير طلاسم "العلامات" التي تستخدم في التعبير عن نظرتنا وتصورنا بل ورغبتنا في وجود تلك العلاقات. ومن هنا كان تفسيره ظاهراتيا تأويليا. إذ نلمس هذا في ذلك النمو المنهجي الذي يظهر عبر إصداراته الفكرية. ذلك التناغم الوجودي بين مايطمح إليه الإنسان وما هو واقع وإمكاناته. ولقد لُخص هذا الواقع من قبل أفلاطون في أسطورة "إيروس" أي الحب وهو هنا على ما يرى ريكور الفيلسوف لأنه المحب بامتياز، ابن "بوروس" رمز الكثرة والوفرة والغنى من ناحية أبيه، غير انه كذالك ابن "بيتيا" المعدمة التي تعيش بؤسها من ناحية أمه. هناك إذا فقرا أنطولوجيا مرسوم في بنية نفسية. هذا ما يجعل المرء يتأرجح بين المنفتح اللامتناهي للطموح والتناهي المحدود (فكل عمل يولد من الرغبة وكل رغبة هي في آن واحد غنية وفقيرة).

إن بول ريكور وجد الحل عند كانط:فبين طموح الإنسان إلى سعادة لا متناهية وواقع طبعه المتناهي هناك لا تناسب بنيوي تخترقه لتحوله إلى توازن بين الجزئي والكلي.

الهيرمنيوطيقا في المعنى الأقرب والأوضح هي افتراض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل رمز أو نص، وأن عمل المأول اكتشاف المعنى الباطن لأنه المعنى الحقيقي.

إن بول ريكور انتهج منهجا في تأويل الرموز مقارب إلى إحدى الطريقتين للتعامل مع الرموز الأولى هي: التعامل مع الرموز بوصفها نافذة نطل منها على عالم من المعنى والرموز فبهذه الحالة وسيط شفاف ينم عما وراءه. والمقاربة الثانية تتعامل مع الرموز بوصفها حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها. بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها. ان الرموز بهذه الحالة لا تشف عن المعنى بل تخفيه ويطرح بدلا منهم معنى زائفا ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح.

وهذا معناه أن إحدى القراءتين تسلك الخط الديني اللاهوتي الذي يتلاءم مع هرمنيوطيقا الإيمان، بينما تسلك القراءة الثانية طريق هرمنيوطيقا الشك التي تجدها في أعمال نيتشه وفرويد وثمة صراع بين هذين الاتجاهين كرس له ريكور كتابه عن "التأويلات: مقالات في الهيرمنيوطيقا".

إلا ان ريكور يقترح تفسيرا آخر هو غائي بمعنى ما، إذ انه يرى في "أوديب" ليس رمز الرغبة الأصلية، بل رمز توق الإنسان إلى معرفة الحقيقة فالسر الغامض للولادة يترابط مع الحقيقة، إلا أن هذا التأويل عرض ريكور لشتى أنواع الحملات والانتقادات من جورج لاكان ومؤيديه بأنه يلحق التحليل النفسي بالهرمنيوطيقا.

إن الشعر الحديث أصبح صعبا للغاية ومرجع ذلك أنه أصبح لزاما عليه مناهضة كافة أشكال تسطيح اللغة، ومن ثم الحفر في اللغة حتى أعماق سحيقة بغرض تجديدها. لذا فإن الشعر الحديث كان لا بد أن يكون صعبا على نحو جزئي، وذلك أن التزامه في الغالب هو إعادة تخليق التراكيب اللغوية، بل وإعادة تخليق الكلمات أحيانا، وذلك لإعادة الكلمات إلى أصولها الدلالية الأولى أو لخلق سلسلة من الدلالات التخيلية.

وهذا الذي يفعله الشعر يساعد الفيلسوف، ذلك أن الفلسفة فضلا عن اهتمامها بصياغة خطاب حول اللغة العلمية إلا أنها تهتم أيضا بالكشف عن أغوار اللغة، والتوسل بها للتعبير عن العلاقة بين الإنسان والعالم، والإنسان وذاته، والإنسان والآخر...

الشعر اليوم مشدودا بين حاجتين أساسيتين، فهو من ناحية يسعى إلى إعادة تخليق صيغ تعبيرية تجسد تجارب إنسانية تمثل جوهر الحياة الإنسانية وذلك من قبيل الحياة والموت، الإحساس بالذنب، والحب وما إلى ذلك.

ولكن من جهة أخرى فإنه حالما يبدأ الشعر بإحداث قطيعة بين اللغة والأشياء تصبح اللغة وحدها هي موضوعه، وهكذا يجد الشعر نفسه مشدودا بين هاتين الحاجتين الأساسيتين: استعادة تجربة إنسانية مفقودة ومطمورة تحت ركام الحياة العادية، أو السعي نحو الكشف عن إمكانيات خرق للغة لا علاقة لها بالتجربة الإنسانية، وهنا تصبح مهمة القارئ شديدة الوطء لأنه يجد نفسه مضطرا ليس فقط لمقاومة محدودية لغته وتقلصها وإنما يضطر أيضا إلى مقاومة قناعته الخاصة بأن وظيفة اللغة هي استدعاء واستحضار كل ما هو مشترك بين الشاعر والقارئ.

وعن التلقي بنسبة لقارئ الشعر فالقراءة هي عقد ليس بمقدور القارئ تغييره إلى عقد جديد، فإذا كانت الكلمات، والتراكيب، ونسق الفكر بعيدا عن متناول القارئ فإنه في هذه الحالة يصاب بالإحباط ويقصر عن العبور إلى المعنى الذي يريده المؤلف، ولا يتمخض الموقف التواصلي في هذا الحالة إلا عن سوء فهم يسأل عنه طرفا التواصل.

وهنا يطرح ريكور تصوره للشعر بقوله: إنني لا أنظر إلى الشعر فقط باعتباره صيغا لغوية موزونة ومقفاة، ولكني انظر إليه من خلال إطار أشمل باعتباره قصا غنائيا، ومن ناحية أخرى أيضا فإن التخيل السردي هو شعر في حد

ذاته بمعنى أن الحبكة الخاصة بأية حكاية ليست إلا إبداعا لخيال خلاق يطرح عالما خاصا به، فالقصص - بهذا المعنى - لا تقل شاعرية عن الكتابة المنظومة.

يلاحظ بول ريكور أن الشعر الحديث أصبح صعبا ومعقدا، ويرجع ذلك إلى وعي الشعراء بضرورة مناهضة كافة أشكال تسطيح اللغة، ومن ثم الحفر في اللغة حتى أعماق سحيقة بغرض تجديد وإعادة تخليق التراكيب اللغوية، بل وإعادة تخليق الكلمات أحيانا، وذلك لإعادة الكلمات إلى أصولها الدلالية الأولى أو لخلق سلسلة من الدلالات التخيلية.

ومن جهة أخرى يرى بول ريكور أن ما يقوم به الشعر يساعد الفيلسوف، باعتبار أن الفلسفة فضلا عن اهتمامها بصياغة خطاب حول اللغة العلمية، فهي تهتم أيضا بالكشف عن أغوار اللغة، والتوسل بها للتعبير عن العلاقة بين الإنسان والعالم، والإنسان وذاته، والإنسان والآخر... ومن هنا يغدو الفيلسوف أيضا في حاجة إلى كلمات اللغة.

ويستلهم ريكور رأي هيدجر الذي يرى أن دور الشاعر هو إنقاذ كلمات اللغة بل وتوسيع تخوم دلالاتها، وأن الفيلسوف يتكئ على قدرة الشعر على زيادة وتكثير طاقة المعنى التي تنطوي عليها لغتنا.

ويذهب ريكور إلى أن الشعر في حد ذاته ينطوي في العمق على شكل من الصراع المرتبط بمحاولة توصيل التعبير المناسب وهو ما يكون بالضرورة على حساب التجربة الإنسانية المتجذرة في ركام اليومي. لكن في الجانب الآخر هناك محاولات أخرى من جانب الشاعر للكشف عن التجربة الإنسانية التي تخفيها تلك اللغة العملية النفعية. وعلى خلاف رأي النقاد ذوي النظرة الضيقة حول مفهوم الإحالة أو المرجعية اللغوية يؤكد ريكور أن حدس وجود مستويات أخرى من الواقع من شأنه أن يجعل الشعر وحده يصلها ويعبر عنها.

الشعر وعاء جميل وثمين يحفظ فيه الشاعر كل شيء عزيز ومحبب إلى نفسه: من مشاعر أو معارف أو تجارب أو علوم أو... إلى آخر ما تنتظمه قائمة التعبير. وهنا لا بد من وقفة لتفسير معنى (الشعر) فالناس يتجهون في تفسيره إلى معنيين: المشاعر، والعلم؛ فالمشاعر والشعر ينبثقان من وعاء واحد من حيث الوجهة الصرفية ولعل ذلك ما يغري بالربط بين اللفظين من المعاني والروابط، والعلم أيضا ذو صلة وثيقة بالشعر.

إن الفصل بين الشعر والفلسفة هو أمر مُفتعل، ذلك أن جِنسيْ الخطاب الذي نطلق عليهما إسميْ الشعر والميتافيزيقا هما جنسان مقترنان منذ كانت البداية الإغريقية للأشياء وكينونتها المقترنة هذه ترسم تاريخ الفكر الإنساني.

وإذا كان "أفلاطون" قد انتقد الشعر المحاكي في بعض كتاباته، فإنه عاد ليمجده ويوظفه في العديد من كتاباته تماما مثلما فعل مارتن هيدجر أستاذ بول ريكور الذي وجد بالرغم من نقده للميتافيزيقا والشعر فيهما وفي النهاية الترياق المضاد للتقنية ولنزعتها اللاإنسانية.

مراجع وهوامش الدراسة:

Paul Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli ,Ed. Du Seuil, septembre 2000.

Paul Ricœur, La critique et la conviction-Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay, Hachette, Paris, 2007.

Paul Ricœur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I, Le Seuil, 1969.

Paul Ricœur, La métaphore vive, Le Seuil, 1975.

Thomasset Alain, Paul Ricœur: Une poétique de la morale, Leuven, Peeters, BETL 124, 1996.

1- شغلت منصب مدير وكالة الأنباء الجزائرية بالقاهرة والشرق الأوسط من سنة 1966 إلى سنة 1972.

2- من بينهم J.P. SARTRE وG. LABICA وJ. DERRIDA وPUTNAM (جامعة هارفارد)... الخ.

3- أيد ريكور حق الشعب الجزائري في الاستقلال، مثلما أيد حقوق كل من شعب فلسطين وكوسوفو Kossovo.

4- كنت اتفقت على اللقاء معه بجامعة بولونيا بإيطاليا، بمناسبة انعقاد المؤتمر الثاني والثلاثون للجمعيات الفلسفية الناطقة باللغة الفرنسية (ASPLF سبتمبر 2000) ولكنه حضر هو هذا المؤتمر ولم أتمكن أنا من حضوره.

5- هو مؤسس المكتبة العربية "سندباد" (Sindbad) بباريس، في بداية السبعينات من القرن الماضي، وهي المكتبة التي نشرت الكثير من التراث العربي والإسلامي.

6- وهي الانتفاضة التي أرجعها بول ريكور إلى انسداد المجتمع الفرنسي وجامعته.

7- ألقيت عليه حاوية قمامة بنفس الجامعة من طرف الطلبة المتظاهرين.

8- ألف بول ريكور العديد من الكتب... من بينها: في المدرسة الظواهرية، عن التأويل.. فلسفة الإرادة.. التاريخ والحقيقة.. صنع الجامعة.. صراع التأويلات.. الصراع من أجل الاعتراف الخ...

9- Michel Philibert:Ricœur, col. Philosophes de tous les temps, édit. Seghers, Paris, 1971, p 144.

10- Ibid., p. 146.

11- P. Ricœur: de l'interprétation: essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, p. 5.

12- M. Philibert: Ricœur, p. 139.

13- Ibid., p. 50.

14- Ibid., pp. 5, 53.

15- Ibid., p. 40.

16- Fatma Haddad Chamakh: vivre, philosopher, 4e rencontre internationale de Carthage, Académie Tunisienne des sciences, des lettres et des Arts, Beit El Hikma, Tunis, 2001, pp. 23-24.

17- The Inamori Fondation newsletter, March, 2001.

18- The Inamori Fondation، هيئة علمية وثقافية، تشجع البحوث الجديدة في مختلف ميادين المعرفة العلمية والفلسفية والأدبية، والفنية، بمختلف أنواعها وأشكالها.. ويوجد مقرها بمدينة كيوطو (Kyoto).. باليابان، وجائزتها سنوية، وهي ذات أهمية معنوية ومادية..

19- لا زلت واحدا من اللجنة المختصة في ترشيح أهل العلم والثقافة لجوائز هذه المؤسسة. وكان بول ريكور واحدا ممن رشحتهم لهذه الجائزة التي نالها سنة 2000.

20- Quotidien, le Monde, Paris, 7 Février, 1986, p. 20.

21- Ibid.

22- M. Philibert:Ricœur, p. 1.

23- The Inamori Fondation newsletter, March, 2001.

24- يذكر أندريه لالاند في قاموسه المفردات التقنية والنقدية للفلسفة أن شلينج كان أول من استعمل عبارة "فلسفة الهُويّة" Identitats philosophie وكان يشير بها إلى "مذهب فلسفي يبحث عن الأصول البدئية للطبيعة والفكر، للمثالي والواقعي". أنظر: André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, PUF, 1923, p. 458.

25- الهُويّة، بهذا المعنى، لا تقال إلا في علاقة وتعارض مع ذاتها والآخر. يقول هيغل: "الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهري. إنه الإثبات والنفي، الإيجاب والسلب، بحيث إن الإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات. بمعنى أنه ليس سلبا. أما السلب فهو المخالف لأجل ذاته، فليس هو الآخر. ولكن كل منهما يظهر في الآخر. ولا وجود له إلا بوجود الآخر". أنظر: هيغل، الموسوعة، الفقرة 119، أورده جون هيبوليت في كتابه التالي:

J. Hyppolite, Logique et existence, Paris, PUF, 1953, pp. 152-153.

26- Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, Paris: Seuil, coll. «Points Essais», 1996, p. 143.

27- Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000, p. 97.

28- فتحي التريكي، فلسفة التنوع، المرجع المذكور، ص 11.

29- Bernard Stevens, Le soi agissant et l'être comme acte; Revue Philosophique De Lauvain, Novembre, 1990, p. 585.

30- Parminide, Fragments, trad, Y. et O. Battistini, in Les Présocratiques, Coll. «Les intégrales de la philo», Nathan, 1990. Voir aussi, D. Huisman et A. Vergez, Histoires des philosophes (Illustrée par les textes) Edition Nathan, 1996, p. 15.

31- نفس المرجع ونفس الصفحة

32- Paul Ricœur, L'identité narrative, in Esprit 7-8: 1988; pp. 295-304.

33- Héraclite, Fragments, trad, Y. et O. Battistini, in Les Présocratiques, Coll. «Les intégrales de la philo», Nathan, 1990. Voir aussi, D. Huisman et A. Vergez, Histoires des philosophes (Illustrée par les textes) Edition Nathan, 1996, p. 13.

34- نفس المرجع ونفس الصفحة.

35- نفس المرجع ونفس الصفحة.

36- Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 143.

37- Taylor, Le fondamental dans l'histoire in Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. Centre culturel international de Cerisy-la-salle, Cerf, et les Presses de l 'Université Laval, 1998, p. 40.

38- Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., pp. 142-143.

39- من خلال أعمال إريكسون Erikson وآنا فرويد H. Freud في مجال علم النفس بالتحديد، نتبيّن أن مقولات الهُويّة في علوم الإنسان عموما على غرار الاستمرارية والاندماج والاختلاف والوحدة والثنائية والإنتاج والإبداع والفرادة تناقض كليا مقولات الهُويّة المنطقية والميتافيزيقية. أنظر المرجع أسفله:

Pierre Moessinger, Le jeu de l'identité, Paris, PUF, 2000, p. 97.

40- Paul Ricœur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 168.

41- Paul Ricœur, le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Seuil, 1969.

42- فتحي التريكي وعبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2003، ص 129.

43- Charles Taylor, Les Sources du moi, la formation de l'identité moderne Traduit de l'anglais par Charlotte Melancon, Paris, Seuil, 1998, p. 87.

44- Ibid., p. 57.

45- Paul Ricœur, Temps et récit, Tome III, Paris: Seuil, coll. «Points Essais», 1991, p. 227.

46- Paul Ricœur, Le conflit des Interprétations-Essais d'herméneutique, Seuil, 1969.

47- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة لبنان، ط 1، 2005، ص 44.

48- المصدر نفسه، ص 46.

49- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 2002، ص 68.

50- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة لبنان، ط 1، 2005، ص 74.

51- Tamas Ullmann, Identité et intériorité, in, Le même et l'autre-identité et différence- actes d'un congrès international, Budapest 2006, ASPLF, p. 345.

52- François Dosse, Paul Ricœur, les sens d'une vie. Edition revue et augmentée, Paris, p. 586.

53- بول ريكور، بعد طول تأمل - السيرة الذاتية -، ترجمة فؤاد مليت، مراجعة وتقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 2006، ص 126-127.

54- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 68.

55- المصدر نفسه، ص 68.

56- المصدر نفسه، ص 70.

57- János Kelemen, L'altérité de l'autre, un hommage à Paul Ricœur, in, Le même et l'autre-identité et différence-actes d'un congrès international, op. cit., p. 103.

58- المسكيني فتحي، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن، دار الطليعة، بيروت 2001، ط 1، ص 10.

59- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 256.

60- نيتشه فريدريك، أفول الأصنام، ت:حسان بورقيه. محمد التاجي، إفريقيا الشرق، بيروت 1966، ص 7.

61- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر -، المركز الثقافي العربي بيروت، ط 1، 2002، ص 68.

62- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 137.

63- المصدر نفسه، ص 193.

64- المصدر نفسه، ص 193، 194.

65- المصدر نفسه، ص 138.

66- المصدر السابق، ص 151.

67- Edmund Husserl, L'idée de la phénoménologie, trad Alexandre louis, P.U.F, Paris, 1993, p. 41.

68- بول ريكور، صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر سابق، ص 196.

69- ب. ريكور: الذات عينها كآخر، ت. جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - لبنان، نوفمبر 2005، ص 163.

70- D.Given:Entre Anthropologie et Ermeneutique; Peter Lang; 2003, p. 14.

71- ب. رسل: حكمة الغرب، ترجمة، فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر 1983، ص 177، 276.

72- ب. ريكور: الذات عينها كآخر، ص 30.

73- هـ ج. غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان، سبتمبر 2002، ص 23.

74- د. محمد عباس إبراهيم: الأنثروبولوجيا، مداخل وتطبيقات، دار المعرفة الجامعية، 2001، ص 361.

75- هـ ج. غادامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2002، ص 13.

76- ر. سيرو: هيغل والهيغلية: ترجمة: نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت - لبنان، ص 118.

77- المرجع نفسه، ص 118.

78- د. محمد عباس إبراهيم: الأنثروبولوجيا، مداخل وتطبيقات، ص 361.

79- يورغين هابرماس: مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، ت. جورج كتورة، المكتبة الشرقية. بيروت - لبنان 2006، ص 42.

80- حبيب الشاروني: فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 2005، ص 193-194.

81- ب. ريكور، الذات عينها كآخر، ص 655.

82- المصدر نفسه، ص 252.

83- ب. ريكور، الذات عينها كآخر، ص 540.

84- المصدر نفسه، ص 654.

85- ب. ريكور، الذات عينها كآخر، ص 655.

86- د. محمد عباس إبراهيم: الأنثروبولوجيا، ص 355.

87- ب. ريكور، الذات عينها كآخر، ص 67.

88- د. زكريا إبراهيم: مشكلات فلسفية، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، ص 21.

89- د. محمد عباس إبراهيم: الأنثروبولوجيا ص 356.

90- ج. ليشته: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، ترجمة: د. فاتن البستاني، مركز الدراسات الوحدة العربية، أكتوبر 2008، ص 360.

91- ك. فولف: علم الأناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، نقل: أبو يعرب المرزوقي، دار المتوسطية للنشر، كلمة 2009، ص 66.

92- ك. فولف: علم الأناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، ص 67.

93- م. شيلر: المصنفات المتأخرة، مجموعة الأعمال المجلد التاسع، بارمنشن، 1976، ص 11، نقلا عن: ك. فولف: الأناسة الفلسفية، ص 65.

94- ف. فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993، ص 37.

*- التداولية Pragmatique هي غير Pragmatisme المنفعة.

95- ب. ريكور، الذات عينها كآخر، ص 93.

*- يمكن العودة إلى نظرية الحدية (Maximalité) لدى الرياضي والفيلسوف الألماني فيليكس هوسدورف (Felix Hausdorff (1868-1942) أو ما سمي بمبدأ الحدية لدى هوسدورف، وهو مبدأ يتعلق بنظرية المجموعات، اختصاره أن كل مجموعة تحتوي على سلسلة فرعية فيها عنصر حدّي Maximal لا يمكن تضمنه في المجموعة.

96- Ricœur, Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle, éd., Esprit, Paris, 1995, p. 11.

97- Frédéric Martel, Le voyage philosophique de Paul Ricœur, in: Magazine littéraire, no. 359, Novembre, Paris, 1997, p. 85.

98- IBID, op. cit., p. 85.

99- Michel Philibert, «Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance», éd., Seghers, 1971, pp. 9-10.

100- Martel, op. cit., p. 86.

101- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 17.

102- Martel, op. cit., p. 86.

103- Ricœur, Philosophie de la volonté: le volontaire et l'involontaire, éd., Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 57-58.

104- Ricœur, Temps et Récit, Seuil, Paris, T1, 1983, p. 17.

105- Martel, op. cit., p. 86, et François Dosse, «Paul Ricœur, les sens d'une vie», éd., La découverte, Paris, 1997, pp. 20-25.

106- Michael Foessel, "Olivier Mongin, Aux frontières de la philosophie", in: "Penser Ricœur", Esprit, numéro spécial, Mars-Avril, no. 323, Paris, 2006, p. 15.

107- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 62.

108- Olivier Mongin, "Paul Ricœur", Seuil, Paris, 1994, p. 18.

109- Ricœur, "Parcours de la reconnaissance", éd. Stock, Paris, 2004, p. 60.

110- Philbert, «Paul Ricœur, ou la liberté selon l'espérance», op. cit., p. 45.

111- Martel, op. cit., p. 85, et Mongin, op. cit., p. 16.

112- Ricœur, «Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique», Seuil, Paris, 1969, p. 438.

113- Ricœur, André lacocque, "Penser la Bible", Seuil, Paris, 1998, p. 14.

114- Ibid., p. 14.

../../../../srayyan/AppData/Local/Temp/AVSTemp16236552/AvsTmpDll30200/AvsTmpDll30200/OPS/c_10.htm

- _ftnref116.1975 يراجع كتاب ريكور المترجم عن الإنجليزية التي كتب بها سنة -*

-115Ricœur, L'herméneutique biblique, trad.: François, Xavier Ambert, éd. Cerf; Paris, 2001.

116- Fœssel et Mongin, "L'obstination philosophique de Paul Ricœur", in: Esprit, op. cit., p. 10.

117- Ibid., op. cit., p. 5, et Dosse, op. cit., p. 15.

118- Guy Petitdemange, Philosophes et Philosophies du XXe siècles, Seuil, Paris, 2003, p. 395.

119- Ricœur, «Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas», éd. PUF, Paris, 1997, p. 28.

120- Martel, op. cit., p. 86.

121- Philibert, «Paul Ricœur», op. cit., p. 10.

122- Ricœur, Le conflit des interprétations, op. cit., p. 112.

123- Vincent Descombes, «Le même et l'autre, quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978)», éd. Minuit, Paris, 1979, p. 56.

124- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 208.

125- Ricœur, «Autour du politique, Lectures I», éd. Seuil, Paris, 1991, p. 137.

126- Ibid., p. 136.

127- Ibid., pp. 136-137.

128- Ricœur, «Philosophie de la volonté: II- le volontaire et l'involontaire», éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 20.

129- Ibid., p. 7.

130- Ibid., p. 37.

131- Ricœur, Histoire et vérité, éd. Seuil, Paris, 1955, p. 318.

132- Charles Taylor, Le malaise de la modernité, éd. Cerf, Paris, 1994, pp. 10-30.

133- Ricœur, La mémoire, L'histoire, L'oubli, éd. Seuil, Paris, 2000, p. 410.

134- Ricœur, Histoire et vérité, op. cit., p. 317.

- (ويفسر ريكور تفضيله لهذا المنهج التجريدي التأملي المنفصل عن التاريخ، بسبب الطابع الجذري للقلق ويستشهد بهيدغر الذي كتب "الوجود والزمان" دون اتخاذ الأزمة الأوروبية مرجعا له، وفي أفق أنطولوجي أقرب إلى بارمنيدس منه إلى الوعي الشعبي المعاصر، المرجع نفسه، ص 319).

135- Ricœur, A l'école de la phénoménologie, éd. J. Vrin, Paris, 1993, p. 108.

136- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 39.

137- بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ضمن: الوجود والزمان والسرد، (مؤلف جماعي)، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 1999، ص 270.

138- المرجع نفسه، ص 271.

139- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 30.

140- Umberto Eco, Sémiotique et philosophie de langage, trad. Myriam Bouzaher, éd. PUF, Paris, 1988, p. 217.

141- Ricœur, L'idéologie et l'utopie, Seuil, Paris, 1997, p. 25.

142- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 31.

143- Umberto Eco, op. cit., p. 217.

144- Ricœur, La metaphore vive, op. cit., p. 325.

145- ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت - الـدار البيـضاء، ط 1، 2003، ص 96-97.

146- Petitdemange, Philosophe et philosophies, op. cit., p. 402.

147- Ricœur, La contrée des philosophes, op. cit, p. 384.

148- Ricœur, De l'interprétation, op. cit., p. 26.

149- Ibid., p. 518.

150- ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 84.

151- Ricœur, Histoire et vérité, op. cit, p. 358.

152- Ibid., op. cit., p. 318.

153- Petitdemange, Philosophe et philosophies XXe siècle, op. cit., p. 402.

154- Ricœur, De l'interprétation, op. cit., p. 49.

155- Ricœur, La metaphore vive, op. cit., p. 380.

156- Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 32.

157- Greisch, Le cogito herméneutique, op. cit., p. 170.

158- Ricœur, de l'interprétation, op. cit., p. 57.

159- Ricœur, Philosophie de la volonté, I-Finitude et culpabilité, l'homme faillible, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1960, p. 11.

160- Ricœur, Le mal: Un défi à la philosophie et la théologie, in: Aux frontières de la philosophies, op. cit., pp. 211-233.

161- Ibid., p. 229.

162- Greisch, op. cit, pp. 27-28.

163- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 58.

164- Ricœur, Autrement, op. cit., p. 33.

165- Ricœur, L'homme faillible, op. cit., p. 17.

166- Ricœur, La critique et la conviction, éd. Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 262.

167- Ricœur, Le conflit des interprétations, op. cit., pp. 18-19.

168- Ricœur, Autour du politique, op. cit., p. 139.

169- Ibid., op. cit., pp. 133-134.

170- Ricœur, La critique et la conviction, op. cit., p. 212.

*- ويكون ريكور قد استفاد من سنوات تدريسه لتاريخ الفلسفة بستراسبورغ، ودفعه ذلك إلى الانفتاح على التراث وتعدد القراءة لديه.

171- Philibert, "Paul Ricœur", op. cit., p. 10.

172- Ricœur, Autour du politique, op. cit., p. 137.

173- Ricœur, A l'école de la phénoménologie, op. cit., p. 133.

174- Ricœur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit, p. 536.

175- Ibid., p. 537, et Ricœur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 150.

176- بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، ضمن: الوجود والزمان والسرد، مرجع سابق، ص 46.

*) راجع: Paul Ricœur, Temps et récit (T1, 1983, T2, 1984, T3, 1985)-

177- بول ريكور، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 34-35.

178- Ricœur, Temps et Récit, T1, op. cit., p. 205.

179- Ricœur, Le volontaire et l'involontaire, op. cit., p. 59.

180- Ricœur, Soi même comme un autre, op. cit., p. 28.

181- Ricœur, La critique et la conviction, op. cit., p. 235.

182- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, op. cit., p. 139.

*- يستخدم ريكور مفهوم الذات بهذا المعنى تمييزا لها عن المعاني الأخرى، فـ "Ipséité" تعني الذات في علاقتها بالآخر، بينما "soi" تعني الذات بالنسبة لنفسها (Idem) وبهذا يتحدث ريكور عن الذات بطابعها التأملي (Soi même).

183- Ricœur, Soi même comme un autre, op. cit, p. 29.

184- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, op. cit, pp. 157-158.

185- Ricœur, Réflexion faite, op. cit., p. 52.

186- Ricœur, "Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II", éd. Seuil, 1986.

187- Ricœur, Réflexion faite, op. cit, p. 65.

188- Ricœur, "Du texte à l'action", op. cit, p. 31.

189- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, op. cit, p. 139.

190- Ibid., op. cit., p. 145.

191- بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم (مصر)، ط 1، 2001، ص 46.

192- Ricœur, Réflexion faite, op. cit, p. 57.

193- George Taylor, in: Ricœur, l'idéologie et l'utopie, op. cit., p. 08.

194- بول ريكور، من النص إلى الفعل، مرجع سابق، ص 46.

195- Ricœur, Parcours de la reconnaissance, op. cit, p. 138.

196- Ricœur, Aux frontières de la philosophie, op. cit, p. 304.

197- Ricœur, Autour du politique, op. cit, p. 27.

198- Gadamer Hans Georges, «Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique», trad. Pierre Fruchon , éd. Seuil, Paris ,1996. op. cit., p. 300.

199- Ricœur, Autour du politique, op. cit, p. 29.

200- Ibid., p. 33.

201- Ricœur, Du texte à l'action, op. cit., p. 314.

202- Ricœur, L'idéologie et l'utopie, op. cit., p. 28.

203- Ibid., p. 19.

204- Ricœur, Autour du politique, op. cit., p. 165.

205- Ricœur, Temps et récit, T1, op. cit., p. 27.

206- Ricœur, L'idéologie et l'utopie, op. cit., p. 37.

207- Ibid., p. 37.

208- Ricœur, Soi même comme un autre, op. cit., p. 30.

209- Ricœur, De l'interprétation, op. cit., p. 56.

210- Ricœur, Soi même comme un autre, op. cit, p. 30.

211- Ricœur, Autrement, op. cit., p. 33.

212- Ricœur, Le juste, la justice et son échec, éd. L'Herne, Paris, 2005, pp. 8-9.

213- Ricœur, Autrement, op. cit., p. 30.

214- أفلاطون، "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس)"، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 115.

215- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلس (أربعة أجزاء). تحقيق: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987م (4:344/2). نقلا عن أنور خالد الزعبي: ظاهرة ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار البشر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن 1996م، ص 58.

216- لعلنا لا نغالي في الحكم والتقدير إذا قلنا بأنّ مفهوم لفظة الانسلاخ يقوم أساسا على انخلاع اللفظة من وجودها الفكري والمعرفي من أجل قربها من عالم أبى أن يظل ثابتا على صفته الإطلاقية، سواء تعلق الأمر بالشكل أو المضمون. واستعمالنا لهذا المفهوم (الانسلاخ) في هذا السياق له ما يبرّره في واقع تراثنا العربي الزاخر. يقوا ابن خلدون في هذا السياق ما نصّه: «... صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة - جسمانية وروحانيتها - إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية لما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة»، ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بدون تاريخ، ص 98.

- ثم إنه إذا كانت هذه الإشارة الأخيرة تنصب أساسا في واقع الذات الإنسانية؛ فإنّ ذلك لا يمنع من اتصاف واقع اللفظة بهذا الاتصاف الذي يجعلها فعلا تأخذ بعض مواصفات الذات الإنسانية على اعتبار أنّ ثمة علاقة حميمة بين الذات الإنسانية المتحدثة بالحدث الكلامي وواقع ذاتية الألفاظ فهي مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي وإنما المدار على كيفية إلقاء تلك الروح الديناميكية فيها، وعليه جاز لهذه الألفاظ أن يقع عليها ما يقع على الذات الإنسانية من ذلك الانسلاخ الذي يجعلها تأخذ مسارا غير الذي ألفته.

217- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ط 1، 1995م، الدار البيضاء.، ص 110.

218- ينظر د. عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنّس، المرجع السابق، ص 263.

219- ينظر المرجع نفسه، ص 264.

220- Herméneutique c'est une théorie de l'interprétation des signes, une réflexion philosophique sur les symboles religieux, les mythes et, en général toute forme d'expression humain sur le sens de l'émotion, celui d'une œuvre d'art etc... L'Herméneutique des phénomènes humaines, qui requièrent une interprétation et une compréhension, s'oppose à l'analyse objective des phénomènes de la nature: c'est une notion cardinal de la philosophie moderne, notamment de la phénoménologie existentielle (Heidegger dans L'Etre et Le Temps, Jaspers, Sartre, p. Ricœur) L'existence humaine et un signe dont le philosophe doit chercher le sens... Cf. Didier Julia: Dictionnaire de la philosophie la rousse, Paris, pp. 123-124.

- غير أننا في هذا الإطار بالذات نذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور عبد الملك مرتاض حين رأى بأنّ إطلاق الهرمنيوطيقا على المصطلح الفلسفي (Herméneutique) هو إطلاق هجين مفضلا إطلاق مفهوم التأويلية بما يناسب إلى حدّ بعيد المفهوم الفلسفي في إطاره المعرفي الخاص. يقول في هذا المقام ما بيانه:«وعلى أنّ من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه (الهرمنيوطيقا)، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل (التأويلية) مقابلا للمصطلح الغربي القديم»، د. عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدّس والمدنّس، مجلة عالم الفكر، المجلد 29، ع 1، الكويت 2000، ص 263.

221- يمكن الرجوع في هذا المقام بالذات إلى:

- عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1986م، ص 23-24-25-26-27-29-32-33-34.

-Charles Kanne Giesser et Yues Marchasson: Humanisme et Foi Chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de L'institue Catholique de Paris, Beauchesne, 1976, pp. 483-485-486-487-488-490-491. Le petit Robert (1983) (1996.(

-Dictionnaire des Religions: Directeur de la publication; Paul Poupard: Presse universitaires de France, 1984, 2èm éd., corrigé 1985, p. 1098.

222- من النص إلى الفعل، بول ريكور، منشورات لوسبي، باريس 1988م، ص 206.

223- ينظر تأويلات وتفكيكات؛ فصول في الفكر العبر المعاصر، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي، المغرب - الرباط، ط 1، 2002، ص 75-76.

224- Paul Ricœur: Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II: Edition du Seuil, 1986, p. 223.

225- Cf. Ibid., p. 223.

226- (Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire). Le conflit des interprétations, Seuil, 1969, p. 261.

227- بول ريكور: مقال (النص والتأويل)، مجلة العرب والفكر العالمي، تعريب: منصف عبد الحق، ص 43.

228- L'interprétation, dirons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale (Le conflit des interprétation, p. 16.(

229- ينظر في هذا الصدد مقال (النص والتأويل)، المصدر السابق، ص 47.

230- Qu'entendons-nous par rapport référentiel ou par fonction référentielle!Ceci: en s'adressant à un autre locuteur, le sujet du discours dit quelque chose sur quelque chose, ce sur quoi il parle est le référent de son discours, cette fonction référentielle est, comme on sait, portée par la phrase qui est la première et la plus simple unité de discours. Du texte à l'action, p. 156.

- اللافت للانتباه في تخريجة ريكور لواقع كينونة الذات في علاقتها بعملية التلفظ، أنّنا نجده يلتقي إلى حد بعيد مع ما أشر إليه أبو حامد الغزالي حين راح يقسم واقع اللفظ إلى مستويات وجودية كونية كلها تساهم في تأسيس علاقة الملفوظ بما يدل عليه في الوجود الإنساني في علاقته بالعالم الخارجي وهو المعبّر عنه بالوظيفة المرجعية.. يقول في هذا السياق ما نصّه: «إنّ للشيء وجودا في الأعيان، ثم وجودا في الأذهان، ثم وجودا في الكتابة. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس دال على الوجود في الأعيان ». بمعنى أنّ الوجود في الأعيان هو ما يعبّر عنه بالجانب الحسّي، والوجود في الأذهان هو الوجود المجرّد، والوجود في الألفاظ هو الوجود النطقي للحدث اللساني». الغزالي: معيار العلم، بيروت، ص 65.

- بل نجده في كتابه المستصفى يعطي لمثل هذه العلاقة الرباعية بعدا وجوديا وهو يحاول أن يخرجها تخريجا تأويليا ينسجم مع طبيعة عملية التلفظ. يقول ما بيانه: يقول في هذا المقام ما بيانه: «فالشيء له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه، الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبّر عنه بالعلم، والثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذب في النفس، الرابعة:تأليف رقوم تدرك بحاسّة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة، والكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه». الإمام أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، د. ت، 21/1.

231- C'est la phrase qui a pour visée de dire quelque chose de vraie ou quelque chose de réel. Du moins dans le discours déclaratif. Cette fonction référentielle est si importante qu'elle compense en quelque sorte un autre caractère du langage, qui est de séparer les signes des choses; par la fonction référentielle. Cf. Ibid., pp. 156-157.

232- Cf. Ibid., p. 157.

- في مثل هذا الطرح المتعلق ببعد علاقة المتكلمين بما يجري بينهم من تفاعل في موقع الخطاب وهو يحقق بعدا حواريا يختلف باختلاف الأحوال والمقامت، نجد ما يبرره هذا النوع من الطرح في ما تنبّه إليه أحد المعتزلة الكبار وهو بشر بن المعتمر (ت 226هـ)- شيخ الجاحظ - الذي استطاع إلى حد بعيد أن يبين العلاقة التلفظية القائمة بين المتكلم وواقع المتلقي؛ حيث اشترط من المتكلم أن يراعي أحوال المتلقين وهو يرسل إليهم تلكم المرسلات الخطابية التي همها الوحيد إعطاء كل ذي حقّ حقّه؛ وهو ما يجعل من واقع الخطاب يعطي الاهتمام البالغ إلى قضية الواقع المرجعي القائم في الخطاب. يقول ما بيانه: «وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من

ذلك مقاما، حتى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، وأقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات». الجاحظ البيان والتبيين، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، ط 1، القاهرة 1943م، 139/1.

233- Cf. Ibid., p. 158.

234- Du texte a l'action, p. 153.

235- Ibid., p. 153.

236- محمد المصباحي: العقل، العلم، الإنسان: موقفنا في مواجهة موقف التراث، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 98-99، مركز الإنماء القومي، بيروت 1992م، ص 39

237- Cf. Ibid., p. 153.

238- Ibid., p. 153.

239- Cf. Ibid., p. 154.

240- Cf. Ibid., p. 154.

241- Ibid., pp. 154-155.

242- Cf. Ibid., p. 155.

243- Cf. Ibid., p. 155.

244- ينظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت 1982م، ص 190.

245- CF. Claude Bruzy et autres: La Sémiotique phanéroscopie de Charles. S. Peirce (langages) 58, 1980, p. 34.

*- يترجم جورج زيناتي مصطلح distanciation بـ تماسف أو أخذ مسافة وهي مأخوذة من كلمة distance مسافة التي تحمل معاني النأي والبعد ويفضل جورج زيناتي استعمال تماسف لأن ريكور لا يقصد بها النأي إنما يقصد بها وضع مسافة تجعل أحكامنا أكثر موضوعية.

246- Hans-Georg Gadamer, Vérité et méthode (les grands lignes d'une herméneutique philosophique) Traduit de l'allemand par Pierre Furchon et autres, Editions de Seuil, Paris, 1996, p. 242.

247- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993، ص 83، 84.

248- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 2005، ص 67.

249- بول ريكور، الزمان والسرد (الزمان المروي)، ج 3، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار أويا، بيروت - طرابلس 2006، ص 309.

250- المصدر نفسه، ص 313.

251- Paul Ricœur, Histoire et vérité, Editions Cérès, Tunis, 1995, p. 61.

252- Paul Ricœur, Capabilies and rights, in, Transforming unjust structures (the capability approach), Editions Springer, Netherlands, 2006, pp. 19-20.

253- Paul Ricœur, Réflexion faite (Autobiographie intellectuel) Editions Esprit, Paris, 1995, p. 71.

254- Paul Ricœur, Du texte à l'action (Essai d'herméneutique II), Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 14.

255- منير بهادي، التأويلية بين التأسيس المعرفي والفهم الأنطولوجي، ضمن مجلة أوراق فلسفية، مركز النيل، القاهرة، عدد 8، 2004، ص 45.

256- أوغسطين، اعترافات أوغسطينوس، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت 1986، ص 254.

257- بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت 1999، ص 39.

258- بول ريكور، الهوية السردية، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ص 251.

259- بول ريكور، الذات عينها كآخر، مركز دراسات الوحدة العربية/المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2005، ص 325، 326.

260- بول ريكور، الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)، ج 1، ترجمة سعيد الغانمي/فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، دار أويا، بيروت - طرابلس 2006، ص 165.

261- Charles Taylor, Ricœur on narrative, in On Paul Ricœur narrative and interpretations, p. 177.

262- بول ريكور، الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)، ج 1، ص 256.

263- المصدر نفسه، ص 356.

264- بول ريكور، بعد طول تأمل، ترجمة فؤاد مليت، الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر - لبنان 2006، ص 100.

265- بول ريكور، الزمان والسرد (الحبكة والسرد التاريخي)، ج 1، ص 148.

266- بول ريكور، ريكور والسرد، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ص 246، 247.

*- التشكل أو التصوير أو التجسيد la configuration وإعادة التشكيل la refiguration هي المشكلة التي خصص لها ريكور كتابه: "الزمان والسرد"، الجزء الأول والثاني كانا للتشكل بمعنى العمليات المحاكاتية التي تشتغل داخل اللغة واضعة عقدة الفعل والأفراد، أما الجزء الثالث فكان لإعادة التشكيل بمعنى تحويل التجربة الحية تحت تأثير السرد، أي بعد وضع عقدة الفعل تقودنا اللغة عن طريق الحبكة إلى إعادة قراءة تجربتنا الخاصة محاولة استعادة الواقع، لحظة التشكل هي لحظة اغتراب اللغة عن الواقع ولحظة التشكيل هي لحظة استعادة الواقع.

267- كيفن فانهوزر، أسلاف ريكور في الزمان والسرد، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ص 69.

268- محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقدية في الفلسفة الغربية)، منشورات الاختلاف/الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر - بيروت 2008، ص 241.

*- ما ينبغي تاكيد مدلوله هنا هو أن (هيرمينوطيقا الارتياب) تعني بالضبط (المساءلة الارتيابية في الهيرمينوطيقا).

269- بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتعليق: جورج زيناتي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت 2005، ص 73.

270- إن هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon تتشكل بالضبط وفق هذه الدورة détour التي لا تختصر المسافات وإنما تعمل عمل التحليل السجالي الذي يعرج على مختلف المنعطفات الممكنة التي تكونت عبر الإرث الفلسفي الممتد في التاريخ. أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص 101.

271- إن التأويل عند بول ريكور يتجاوز حدود المنظور الميتودولوجي وهذا يظهر من خلال الفرق بين الكلمتين الفرنسيتين Interprétation وHerméneutique، فالأولى تعني الجهد العقلي الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي، أما الثانية فهي ذات حمولة فلسفية كونها تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل إمكاناته من أجل الوجود. أنظر بهذا الصدد: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 2، 2003، ص 15.

272- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط 1،2005، ص 38.

273- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 657، 658.

274- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، المصدر السابق، ص 384.

275- المصدر نفسه، ص 385.

276- إن الفهم comprendre عند ريكور هو إدراك أو مسك prendre شامل وجماعي com لشيء ما وهو ما يسميه com-prendre-ensemble. أنظر في هذا الصدد: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2002، ص 70.

277- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 656، 657.

278- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، المصدر السابق، ص 50.

279- يمكن القول إنه مع حركة الارتياب (ماركس، نيتشة، فرويد) لم تعد الذاتية إطارا وافيا وكافيا للتفلسف، وهذا هو مبرر ظهور حركات التمرد على فلسفة الذات التي حاولت وضع حد نهائي لامتدادات الذاتية، وتأسيس فلسفة خارج الذاتية المتعالية، حيث أصبحت إرادة القوة واللاشعور والعمل بمثابة بنى اختراقية تنأ بثقلها على الذاتية تحد من حريتها وتمتصها في ثقب أسود وتجعل الإنسان أكثر تناهي من ذاته، فهو إما حالة مرضية تحت طائلة العصاب وإرادة القوة وإما دابة عمل ترزح تحت نير الوعي الطبقي والاغتراب الإيديولوجي.

280- إن مساءلة ريكور للجينيالوجيا النتشوية أضفت به إلى تأسيس هرمينوطيقا إرتياب مدار الأمر فيها هو تخليص الإنسان من ذاته المتعالية. أنظر في هذا الصدد: عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2008، ص 350. وكذلك: بول ريكور، الذات عينها كآخر، مصدر سابق، ص 84، 91، 100.

281- Paul Ricœur, la critique et la conviction, entretien avec Françoise azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, pp. 51, 107, 108.

282- ورد عنوان كتاب فرويد بهذه الصيغة عند بول ريكور l'interprétation de rêve وقد يكون هذا خطأ مطبعيا. أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، ترجمة: فؤاد مليت، مراجعة وتقديم: عمر مهيبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2006، ص 56. وكذلك بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 387.

283- بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 59.

284- بول ريكور، الذات عينها كآخر، المصدر السابق، ص 653، 654. وكذلك: بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، المصدر السابق، ص 49.

285- يمكن القول في هذا الصدد إنه نظرا لسيطرة النزعة العلمية التقنية في عهد العشرينيات والثلاثينيات، أضحت العلوم الإنسانية في وضعية حرجة، كون أن الوجود الإنساني الذي تهتم به أصبح مهددا بالفوضى والضمور، وهذا هو بالضبط معنى قول هيدغر: "العلم لا يفكر"، والذي تأوله ريكور كبداية عهد جديد للعلوم الإنسانية في سياق الفكر الأنطولوجي/الهيرمينوطيقي الذي يهتم بحالة الذات المنفعلة في العالم، أنظر في هذا كل من:

-Martin heidegger, lettre sur l'humanisme, trad: R. Munier, Abier, Paris, 1964, p. 10.

-Paul Ricœur, la critique et la conviction, entretien avec Françoise azouvi et Marc de Launay, Calmann-Lévy, 1995, pp. 115, 116.

286- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 348.

287- المرجع نفسه، ص 350.

288- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص49.

289- بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 84. وكذلك: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، مرجع سابق، 2003، ص 14.

290- إن ما ترتاب فيه الهيرمينوطيقا بحسب بول ريكور ليس هو الفينومينولوجيا ذاتها ولكنه التأويل المثالي الذي تقدم به هوسرل في الأفكار1، وفي التأملات الديكارتية، أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، ص 82.

291- بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص49.

292- فإذا كانت الذات قصد يتخارج نحو العالم ويعود بفريسته (الظاهرة) كما يتصوره مفهوم القصدية، فمن الذي يتخارج ويعود غير الذات الديكارتية؟ ومن الذي يضمن يقين الذهاب والإياب (القصد) غير الـلـه؟ للمزيد من الاطلاع حوا حيثيات هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى:

-Husserl Edmund, Méditation cartésiennes, trad: Paul Ricœur, Paris, PUF, p. 18.

-Husserl Edmund, Idées directrices, liver 1,2, trad: D. Tiffeneau, Paris, PUF, 1992.

-Husserl Edmund, La crise des science européennes et la fhénoménologie transandaantal, Annexe, X, Gallimard, 1976, p. 300.

- بول ريكور، الذات عينها كأخر، المصدر السابق، ص 74، 84.

293- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 40.

294- إن هيرمينوطيقا الارتياب تلج أرض الأنطولوجيا من خلال قلب السؤال الإبستيمولوجي الذي ثبته الميتافيزيقا على هذا النحو: بأي شرط يستطيع كائن عارف أن يفهم نصا أو أن يفهم التاريخ؟ إلى السؤال الفينومينولـوجي/الهيرمينـوطيقي: مـن هـو الكـائن الـذي يتكون الكائن من فهمه؟ وبذا تصبح قضية الهيرمينوطيقا إقليما من أقاليم تحليل هذا الكـائن، فهـو الوجـود الكـائن - هنـا الـذي يوجد وهو يفهم. أنظر في هذا الصدد: المصدر نفسه، ص 36، وكذلك:

-Paul Ricœur, La critique et la conviction, p. 56.

295- ترجمة لاتينية للكلمة اليونانية (أبيخيمون) SUBJECTUM التي تعني ما يقذف الشيء أمامه بينما إن الذات الوجود - هنا هـو منذ البدء مقذوف خارجا وبالتالي فهو ليس بحاجة إلى فرضية العودة إلى داخل التي يفترضها مفهوم الذات.

296- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 40.

297- إن الطابع الأنطولوجي الذي يتجسد في ثنايا الهيرمينوطيقا هو تجاوز تراث الذات أو الأنا الحـديث، حيـث حاولـت هيرمينوطيقـا الارتياب عند بول ريكور اقتفاء الأثر الذي خلص إليه التفكيك الأنطولوجي الهيدغري متجهة صوب فهم الـذات وهـي عاريـة عـن كل أفق قبلي يمكن للميتافيزيقا أن ترسو دعائمها عليه، لتبقـي فقـط عـلى المـسطح الـشفاف للفهـم داخـل حـدود الواقـع أو قـل الدازاين كفهم. أنظر في هذا الصدد:

-Paul Ricœur, La critique et la conviction, p. 39.

-M. Heidegger, Nietzche, 1.2, trad: Pierre Classowiki, Gallimard, Paris, 1971, p. 183.

-M. Heidegger, Chemins qui ne ménent null part, trad: Classowski, Brokemier, Gallimard, Paris, 1962.

298- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 41.

299- يرى بول ريكور أنه بإمكاننا أن نجد في أنطولوجيا هيدغر فلسفة جديدة للذات تتشكل من خـلال الـسؤال، أي مـا يـسميه بالأنـا السائل، فهيدغر حسبه سعى إلى تقويض الأنا من حيث هو فكر ولكن السؤال عن قضية الكائن ومعناه أعاد استئناف الأنا بوصفه

سائلا، ومن هنا فإن التضمين الدائري بين الكينونة والكائن، بين قضية الوجود والذات والذي يشكل مدخل الكينونة والزمان 1927 لا يزال في نظر بول ريكور يحكم فلسفة هيدغر الأخير على الرغم من نقطة التحول التي شهدها في المنعطف Die Kehre نحو الاهتمام باللغة. أنظر في هذا الصدد:

-M. Heidegger, être et temps, trad: Françoise, Vezin, édition, Gallimard, Paris, 1986, p. 241.

- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 270، 276.

300- إن مهمة الوجود - هنا (دازاين) كما يرى هيدغر هي كونه فاهما للوجود (الكينونة) ومنشغلا بسؤاله. أنظر في هذا الصدد:

-M. Heidegger, être et temps, p. 39.

301- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 52.

302- دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط 1، 2007، ص 153.

303- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 57.

304- إن هذه النظرة التي تبلورت في فكر بول ريكور الغاية منها أنطولوجية في حين أن المسلك إليها إبستيمولوجي، إذ إن ريكور لا يعارض فكرة أنطولوجيا الفهم الهيدغرية وإنما يقف مرتابا أمام إمكانية إقامة أنطولوجيا مباشرة للفهم متحررة من كل ضرورة منهجية (معرفية) فهو يقول: إن الارتياب الذي أفصح عنه في نهاية هذه الفقرة ينصب فقط على إمكانية إنشاء أنطولوجيا مباشرة وخارجة دفعة واحدة من كل لزوم منهجي". أنظر: بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 37. لأن الأمر الذي تتطلبه الهيرمينوطيقا هو المضي نحو أنطولوجيا غير مباشرة بتوسط طريق إبستيمولوجية للتأويل يمكنها أن تضع نظرية للفهم من خلال ممارسة النقد على مختلف التأويلات وكذا رسم حدودها ومعرفة مدى قرابتها من كينونة الكائن، حول هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 2، 2003، ص 15 وما بعدها.

305- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 41.

306- إن هذا تقريبا ما عبر عنه هيدغر حين اعتبر أن مهمة الوجود - هنا إنما تكمن في تأسيس بيت لوجوده الأصيل في العالم عن طريق الإنصات إلى ما تقوله اللغة باعتبارها المقام والمستقر، ولكن هيدغر لم يمضي في هذه الغاية إلى نهايتها، بمعنى أنه لم يفتح آفاق التأويل على العلوم الإنسانية المختلفة كما هو الحال عند غادمير وريكور. أنظر في هذا الصدد:

-M. Heidegger, Essais et confirances, trad: Andréé preau, Gallimard, Paris, 1958, p. 175.

- هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح ومراجعة جورج كاتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 15 وما بعدها.

- بول ريكور، الذات عينها كأخر، المصدر السابق، ص 340 وما بعدها.

307- هذا ما تناولته تقريبا أنطولوجيا هيدغر من قبل في إطار ما يسمى بالحلقة الهيرمينوطيقية التي يكون فيها الوجود - هنا منهمكا بفهم طبيعة وجوده من خلال أفق العالم الذي يطرح نفسه كأفق متماهي، أنظر في هذا الصدد:

-M. Heidegger, être et temps, p. 124.

308- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 366، 367.

309- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2002، ص 73.

310- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 367.

311- هكذا يصل بول ريكور إلى أن هذه الترسيمة هي التي تضمن التأويلية في مكان تمفصل ثلاثة إشكاليات رئيسية هي:- مقاربة غير مباشرة للتفكير عن طريق المرور بالتحليل - التعين الأول للهوية عن طريق تباينها مع الهوية العينية - التعين الثاني للهوية الذاتية عن طريق ديالكتيكها مع الغيرية (الأخيرية)، وبكلمة واحدة فإن تأويلية الذات إنما تكمن عبر هذا التوسط الثلاثي الذي أقام له ريكور تحليلا مفصلا في مؤلفه: "الذات عينها كآخر" ولا يسعنا المقام هنا للعروج على هذه المستويات بكل أبعادها وللمزيد من الإطلاع يمكن الرجوع إلى: الذات عينها كآخر، ص 553 وما بعدها.

312- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 67.

313- بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 76.

314- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 366.

315- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمينوطقية، مصدر سابق، ص 97.

316- عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، مرجع سابق، ص 361.

317- يقول بول ريكور في هذا الصدد: "إنما يتعلق الأمر بتأويله في نص ما هو قضية عالم أو مشروع عالم يمكنني الإقامة فيه وبسط إمكانياتي الأكثر خصوصية". أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، بعد طول تأمل السيرة الذاتية، مصدر سابق، ص 83.

318- المصدر نفسه، ص 76.

319- إن بول ريكور يسلم بأن قوة الفلسفة تكمن في لا فلسفتها بالذات، أي في الأفكار وفي المفاهيم الخارجة عنها والتي تصبح في كنفها دروبا تستدعي القراءة والتأمل. أنظر في هذا الصدد: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 66.

320- هذا ونجد أن بول ريكور يعطي للهيرمينوطيقا تحويرا أخر ينفتح على مجالات مختلفة من العلوم الإنسانية، ففي كتابه المبكر له بعنوان "رمزية الشر" 1960، بين بأن الشر لا يمكن إدراكه في وعي مباشر، بل يدرك من خلال تعبيراته وتأثيراته، وهذا يعني أن فكرة الشر تتطلب عملية تأويل لكي نعرفها. أنظر في هذا الصدد: بول ريكور، فلسفة الإرادة - الإنسان الخطاء، ترجمة: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2003، ص 242-243.

321- لقد كان بإمكاننا إثر تتبعنا تطور (هيرمينوطيقا الارتياب l'Herméneutique du soupçon) في فكر بـول ريكـور (مـن مـساءلة الذاتية المتعالية إلى التحليل النفسي إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى الأنطولوجيـا الهيدغريـة...)، رصـد كـل تجلياتهـا وتحويراتهـا الأخرى كالمستوى: الإيديولوجي والأنثروبولوجي والأخلاقي واللغوي...، إلا أن ربط هذا التطور بالمـسار الطويـل لفكـر بـول ريكـور اضطر منا وقفها عند (هيرمينيطيقا النص)، فالمساءلة الارتيابية كانـت ولا شـك المـدخل المـشروع لتأسـيس هيرمينوطيقـا النـصوص l'herméneutique des textes التي يرتد إليها كل تحوير يمكن أن يطال فكر بول ريكور.

322- ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط 1، 2005، ص 336.

323- شريف الجرجاني، مؤسسة الحسنى، الطبعة الأولى، 2006، ص 93-94.

324- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1972، ص 226.

325- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط 2، 2001، ص 287.

326- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات - فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط 2002، ص 75.

327- بول ريكور، نظرية التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2003، ص 24.

328- محمد الأخضر الصبيحي، مدخل إلى علم النص، منشورات الاختلاف، ط 1، 2008، ص 40.

329- محمد سالم سعد الـلـه، الأسس الفلسفية لنقد ما بعد البنيوية، دار الحوار، ط 1، 2007، ص 122.

330- بول ريكور، نظرية التأويل، ص 25.

331- المرجع السابق، ص 26-27.

332- الزواوي بغورة، ميشال فوكو في الفكر العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 63.

333- بول ريكور، عن الترجمة، ترجمة: حسين خمري، منشورات الاختلاف، ط 1، ص 33.

334- بول ريكور، نفسه، ص 36.

335- أحمد براهيم، سر الترجمة وهاجس التأويل، في التأويل والترجمة، منشورات الاختلاف، ط 1، ص 27.

336- أحمد براهيم، نفسه، ص 34.

337- بول ريكور، نفسه، ص 15.

338- بول ريكور، نفسه، ص 16.

339- بول ريكور، نفسه، ص 31.

340- إدوارد سابير، اللّغة، ترجمة المنصف عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس 1997، ج 2، ص 125.

341- إدوارد سابير، نفسه، ج 1، ص 10.

342- إدوارد سابير، نفسه، ج 2، ص 10.

343- عبد الجليل مرتاض، التحولات الجديدة للسانيات التاريخية، دار هومة، سنة 2002، ص 109.

344- أحمد براهيم، نفسه، ص 30.

345- بول ريكور، نفسه، ص 51.

346- بول ريكور، نفسه، ص 60.

347- بول ريكور، نفسه، ص 24.

348- بول ريكور، نفسه، ص 45.

349- بول ريكور، نفسه، ص 52.

350- بول ريكور، نفسه، ص 64.

351- بول ريكور، نفسه، ص 37.

352- إن الجزء الثالث اللامنشور لوحده أطول من الجزأين الأوّل والثاني من كتاب "الأزمة" بحوالي مرّتين.

353- حول هذه العلاقة بين "النزعة المنطقية" والفينومينولوجيا الترانساندانتالية. أنظر: مقدمة إلى ترجمة الأفكار 1، سيظهر قريبا.

354- الأبحاث المنطقية، VI، الجزء الثاني.

../../../../srayyan/AppData/Local/Temp/AVSTemp16236552/AvsTmpDll30200/AvsTmpDll30200/OPS/c_16.htm

(2)- أفكار 1، ص 8.ftnref362 -

356- أفكار 1، ص 7، رقم 1.

357- يوجد استخدامين لـ Ursprung في "الأفكار 1"، ص 56، 108، و122، 253.

358- أفكار 1، ص 55.

359- حول Vollzug. أنظر: أفكار 1، ص 122، وحول Leistung أنظر ما بعدها.

360- "أي عفوية ما يمكن تستميته بالبدء المبدع..."، الأفكار 1، ص 122.

361- "حول حدس العطاء الأصلي"، أنظر: أفكار 1، ص 36، 242.

362- الأفكار 1، ص 8.

363- الأفكار 1، ص 108.

364- الأفكار 1، ص 142.

365- حول كلّ هذا أنظر: الأفكار 1، ص 74، 202، والتأمل الديكارتي الثاني.

366- الأفكار 1، ص 163، وخصوصا التأمّل الديكارتي الرابع.

367- الأفكار 1، ص 109.

368- الأفكار 1، ص 160.

369- الأفكار 1، ص 165، 167.

370- الأزمة 1، ص 2... الخ.

371- على وجه الخصوص، ص 7، 9 في النهاية، ص 15، وبعض النصوص غير المنشورة حول الفلسفة التاريخية...

372- تتحدّث ص 7 في الإطار نفسه عن "التعارض الوجودي" للثقافة المعاصرة التي فقدت الفكرة، بالرغم، من أنه لا يمكنها إلا بها وتعارضها بـ "الوجودي بهذا القدر" لإخلاص أوخيانتنا.

373- في المعنى ذاته، في الأزمة (فيما سبق وبالأخص ص 5، 7) - تستعير فلسفة التاريخ مفهوم القطيعة من المنطق الصوري على غرار مفهوم الاكتمال (Entéléchie) من الأنطولوجيا الأرسطية ومفهوم الفكرة من الكانطية.